

Michael Schulz

Religionsphilosophie –
interreligiös und interkulturell



Der religiöse Pluralismus ist zu einem Faktum Europas geworden. Im Interreligiösen Dialog sieht man eine Chance zur Verständigung. Zur Debatte steht dabei die Frage, inwieweit dieser Dialog zwischen religiösen Traditionen auf philosophische Expertise zurückgreifen kann. Eine interreligiös ausgerichtete Religionsphilosophie charakterisieren Stephan Grätzel und Armin Kreiner als „vernunftorientierte Thematisierung der Religion“; die entscheidende Zielsetzung bestehe „in der Deutung und Überprüfung religiöser Geltungsansprüche“¹. Als großer Vorteil muss die Tatsache bewertet werden, dass viele religiöse Traditionen selber eine Philosophie entwickelt haben. Gleichzeitig beeinflussen Religionen und Kulturen die Philosophie. Die folgenden Überlegungen erkunden die Möglichkeit einer interreligiösen und interkulturellen Religionsphilosophie.

1 Philosophische Vernunft und Offenbarungsreligionen

Gegenstand eines philosophisch geführten interreligiösen Dialogs war in der Vergangenheit die Gotteserkenntnis. Die Gottesfrage wurde zum Testfall der Vernunft. In den Offenbarungsreligionen wurde außerdem das Verhältnis der Vernunft zur göttlichen Präsenz in der Geschichte erörtert. Dieses Verhältnis konnte sehr unterschiedlich bestimmt werden. Der muslimische Philosoph Abū Nasr Muhammad al-Fārābī (872–950) behauptete beispielsweise, dass die entscheidenden Einsichten des Koran auch von der Vernunft erfasst und entwickelt werden können. Die im Koran manifeste Offenbarung Gottes diene vor allem den philosophisch ungebildeten Menschen, die Wahrheit in Form von Erzählungen und Gleichnissen zu erfassen; die Form des Begriffs wäre für sie eine Überforderung.² Jüdische und christliche Philosophen konnten sich teilweise ähnlich äußern. Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770–1831) zufolge vermittelt die Religion dieselbe Wahrheit wie die Philosophie, nämlich die des Absoluten, aber die Religion präsentiert Wahrheit in der populären Weise der Vorstellung (in Bildern, Metaphern, Gleichnissen, anschaulichen Gedanken), die Philosophie hingegen in der anspruchsvollen Form des Begriffs. Nicht zu übergehen ist allerdings al-Fārābīs Vorstellung von der Vernunft. Er begreift sie im Sinne des Neuplatonismus

als Emanation und Ausfluss Gottes. Als Ausfluss Gottes gleicht sie daher der Offenbarung Gottes im Koran. Al-Fārābī erklärt also keine rein menschliche Vernunft zum autonomen Maßstab der Offenbarung.

Das geschieht jedoch in der Zeit der Europäischen Aufklärung. Die Vernunft der Aufklärung überprüft den Wahrheitsanspruch der Offenbarung und hinterfragt die Möglichkeit einer definitiven Offenbarung Gottes in der Geschichte (Gotthold Ephraim Lessing, 1729–1781). Denn die Geschichte scheint den Bereich des Zufälligen und Zeitbedingten darzustellen, in dem sich deshalb eine endgültige, für alle Zeiten und Kulturen gültige, universelle Offenbarung Gottes gar nicht ereignen kann.³ Danach lässt sich nur das von einer Offenbarungsreligion als wahr behaupten, was sich mit den Mitteln der Vernunft rekonstruieren lässt. Dazu mag das Bekenntnis des Judentums und Islam gehören, dass Gott einzig und unvergleichbar sei. Aber der Glaube sowohl an Jesus als Gottes Sohn als auch an den Koran als herabgesandtes göttliches Wort im menschlichen Wort scheint die philosophische Begründung seiner Möglichkeit (Denkbarkeit) zu verlieren.

2 Vernunftreligion und konkrete Religionen

Immanuel Kant (1724–1804) – den man nach dem Ende einer philosophischen (natürlichen) Theologie in metaphysischer Form geradezu als Erfinder der Religionsphilosophie im modernen Sinn bezeichnet – entwickelt eine *Vernunftreligion*, die sich allein auf der Grundlage seiner Ethik ergibt. Auf seiner Moralphilosophie basieren die Postulate der unsterblichen Seele und der Existenz Gottes: Nur Gott könne garantieren, dass der tugendhafte Mensch auch definitiv Glückseligkeit erfahre, was aus Vernunftgründen zu fordern sei, aber was unverkürzt allein in einer postmortalen Existenz des Menschen und dank der Macht Gottes möglich werde. Die Christologie bringt Kant als angeschauten Ideal eines moralisch lebenden Menschen in seinem Konzept unter. Eine Begründung der Möglichkeit von Offenbarung oder der Menschwerdung Gottes leistet er jedoch nicht, wenngleich er sie nicht prinzipiell ausschließt.⁴

Der jüdische Philosoph Herman Cohen (1842–1818) greift Kants Religionsphilosophie auf, um zu zeigen, dass das Judentum die Vernunftreligion Kants ist und dass alle anderen Religionen sich am Judentum als Vernunftreligion orientieren müssen. Dazu entwickelt er einen Offenbarungsbegriff, der es rechtfertigt, das in der Hebräischen Bibel geschilderte geschichtliche Ereignis am Berg Sinai, auf dem Mose die Zehn Gebote empfing, in die Innerlichkeit und Vernunft des Menschen zu verlegen. Das geschichtliche Moment der Offenbarung gewinnt durch die geistige Transformation eine universelle Allgemeinheit. Damit wird aus der konkreten geschichtlichen Religion eine universelle Religion der Vernunft.⁵

Hegel unternimmt in seiner Religionsphilosophie eine philosophische Interpretation der Religionsgeschichte, vor allem des Christentums. Während Kant und Cohen die geschichtliche Basis der Religion in die Kategorien der Vernunft und des Geistigen transformieren, beansprucht Hegel, mit Hilfe der philosophischen Vernunft der Aufklärung die Präsenz des Göttlichen in der Geschichte zu rechtfertigen. Hegel erläutert, dass ein Absolutes, das sich nicht in der Geschichte manifestieren und nicht in der Geschichte mit sich identisch sein könne, in seinen Möglichkeiten eingeschränkt bleibe; ja, das Zeitliche und Zufällige, in dem das Absolute als es selbst nicht vorkommen könne, würde ihm eine unüberwindliche Grenze ziehen. Ein begrenztes, eingeschränktes Absolutes sei aber kein wahrhaft Absolutes mehr. Wahrhaft absolut und unendlich sei nur der Gott, der sich im Endlichen als er selbst zu offenbaren vermag – der also in letzter Konsequenz Mensch werden kann.⁶

3 Resümee: *demonstratio religiosa* im säkularen Staat

Die Religionsphilosophie wird auch von Philosophen und Theologen herangezogen, um zu klären, was allein vernünftigerweise als Gott gelten kann – dass zum Beispiel in jeder Religion von ihrem Gott das gelten muss, was Anselm von Canterbury (1033–1109) maßgeblich formulierte: Als Gott kommt nur das in Frage, worüber hinaus nichts Größeres zu denken ist (*id, quo nihil maius cogitari potest*) sowie das, das nochmals größer ist als

unser Denken (*maius quam cogitari potest*).⁷ Daher ist ein Gott, der nach hinduistischer oder buddhistischer Vorstellung die Reinkarnation eines Menschen darstellen soll, der vorbildlich gelebt hat, nicht Gott im Sinn der monotheistischen Religionen. Ganz anders sieht es mit der hinduistischen Vorstellung von Brahman aus, das die unendliche transzendente Wirklichkeit darstellt.

Religionsphilosophie kann allerdings auch dezidiert als Religionskritik formuliert werden. Ludwig Feuerbach (1804–1872) ist dafür ein wichtiges Beispiel. Danach entspringt das religiöse Phänomen einer Selbsttäuschung des Menschen. Gottes Eigenschaften sind in Wahrheit Eigenschaften des menschlichen Wesens. So bezeichnet Allwissenheit, die man Gott zuspricht, eine menschliche Eigenschaft, weil der Mensch im Wissen an kein Ende kommt – weil Wissen unendlich ist.⁸

Religionsphilosophie dient also einer *demonstratio religiosa*, der Demonstration dafür, dass Religion vernünftig begründet werden kann. Eine Auseinandersetzung mit atheistischer Religionsphilosophie ist dabei unumgänglich. Insofern diese *demonstratio religiosa* den Erweis der Möglichkeit einer Offenbarung Gottes in der Geschichte einschließt, können sich die monotheistischen Religionen gemeinsam auf diesen Beweisgang berufen und einander mit Respekt begegnen. Gemeinsam bezeugen sie in säkularen Gesellschaften eine transzendente Instanz. Sie öffnen dadurch die säkulare Kultur auf eine Realität hin, die diese Kultur übersteigt.

4 Interkulturelle Vernunft

Bis hierhin haben interkulturelle Überlegungen in Bezug auf die Religionsphilosophie noch keine besondere Rolle gespielt. Am deutlichsten zeigte sich der Unterschied zwischen dem Vernunftverständnis von al-Fārābī und dem der europäischen Aufklärung. Wendet man sich Asien und dort vor allem dem Buddhismus zu, stellt sich die Frage nach der Religionsphilosophie und ihrer Rolle im interreligiösen Dialog nochmals in einer anderen Perspektive. Wegen

der zentralen Bedeutung der Lebenspraxis verstehen viele den Buddhismus geradezu als praktische Philosophie. Darum werden theoretische Fragen, die wir bislang im Blick hatten, zweitrangig, ja nutzlos. Nach den Lehrreden des Buddha (563–483 v. Chr.) gleicht die Situation jedes Menschen einem Verwundeten, der von einem giftigen Pfeil niedergestreckt wurde und auf dem Boden liegt. Er benötigt dringend Hilfe. Wenn nun aber das vom Pfeil getroffene Opfer erst Hilfe unter der Bedingung annehmen würde, dass man ihm zuvor erklärte, ob die Welt ewig oder zeitlich sei, ob die Seele im Tod vergehe oder nicht, ob und wie das Absolute existiere usw. – dann würde das Opfer noch während der Erörterung dieser Fragen sterben. Diese metaphysischen Fragen erlösen Buddha zufolge niemanden aus seinem leidvollen Leben. Sie sind praktisch irrelevant und theoretisch ohnehin nicht ein für alle Mal lösbar. Die richtigen, relevanten Fragen und Erklärungen versuchen, den Grund des Leidens zu erfassen. Sinngemäß sind die Giftpfeile, die das Leben in Leiden verwandeln, Verlangen und Wünsche. Der Mensch klammert sich an Dinge, die ihm jedoch nie die erhoffte Erlösung und Erfüllung bieten. Dieses Verlangen ist darum falsch, unvernünftig. Es gilt im Gegenzug, das Verlangen herunterzufahren, zu überwinden.⁹ An nichts soll man haften, weder an metaphysischen Erklärungen über Gott oder den Anfang und das Ende der Welt, noch am Wunsch, keine Wünsche zu haben. In dieser praktischen Einsicht liegen Rationalität und Vernunft. Praktisch relevant ist die theoretische Einsicht in die Substanzlosigkeit der Dinge: dass sie im Grunde „nichts“ sind, deshalb auch keinen Halt bieten und darum nicht erstrebt werden sollen. Westliche Philosophie stellte hingegen die Substanz der Dinge ins Zentrum ihrer Überlegungen – wie die monotheistischen Religionen, nach denen Gott die Substanz der Dinge erschafft. Die spanische Mystikerin Teresa d'Ávila (1515–1582) konnte jedoch erklären: *sólo Dios basta*, Gott allein genügt. Darum ist alles andere gar nicht oder immer sehr bedingt anzustreben. In der Mystik der monotheistischen Religionen erblicken darum nicht wenige eine Chance zum Dialog mit dem Buddhismus.

Reichweite und Beweiskraft der Vernunft werden im Kontext der Religionen also unterschiedlich beurteilt, genauso wie das, worauf sie sich inhaltlich bezieht, nämlich auf Theoretisches und/oder Praktisches. Die Vernunft ist ein Instrument, mit dem man über diese Unterschiede ins Gespräch kommt. Dabei wird sie immer wieder ihre eigene kulturelle und religiöse Prägung berücksichtigen. So wandelt sich die Vernunft in eine interkulturelle Vernunft mit interreligiöser Kompetenz.

5

Kulturelle Prägungen der philosophierenden Vernunft am Beispiel personaler und impersonaler Gottesvorstellungen

Zwei Beispiele illustrieren die religiös-kulturelle Abhängigkeit der philosophischen Vernunft: das erste betrifft die Würde des Menschen, das zweite die Vorstellung von Gott.

(1) Ein philosophisches Verständnis der Subjektivität, Personalität und Würde des Menschen entsteht in einem religiösen Umfeld, das Gott personal versteht und in dem man davon überzeugt ist, dass dieser personale Gott sich in seiner Offenbarung für jeden einzelnen Menschen engagiert (Augustinus, Hegel). Eine Religion, die, wie der Hinduismus, das Absolute jenseits der Unterscheidung von Personalität und Impersonalität ansetzt, kann nicht mittels des Personbegriffs zu einem ähnlichen Urteil kommen. Aber andere Begründungsformen stehen bereit. Eine hinduistisch inspirierte Philosophie operiert mit der Vorstellung, dass sich in jedem Lebewesen das Absolute, Brahman, manifestiert, weshalb nicht nur menschlichem, sondern auch tierischem Leben besonderer Respekt gilt. Viele Hindus leben deswegen vegetarisch. Der Mensch ist gehalten, zu erkennen, dass sein Selbst eins ist mit Brahman. In dieser Einheit liegt seine Bestimmung und Würde. Im Buddhismus steht ein universelles Mitleid im Zentrum der ethischen Bemühungen: Nicht weil der Mensch oder weil Gott Person ist, sondern weil das Leben des Menschen durch Leiden entstellt ist, gilt jedem das Mitleid – insbesondere von denjenigen, die auf dem Weg der Erleuchtung schon vorangeschritten oder den Status der erlösenden Erleuchtung erreicht haben (wie die Bodhisattva). Im Ergebnis kann man also eine gewisse Übereinstimmung religiöser Traditionen im Bereich der Ethik konstatieren; die Begründungen bleiben unterschiedlich. Über beides kann man sich verständigen – die unterschiedlichen Prägungen der Vernunft anerkennend. Die Übereinstimmung im Ergebnis erlaubt, dass Religionen in der Gesellschaft ein klares Zeugnis für die Würde des Menschen ablegen und sich für entsprechende Gesetze einsetzen. Die Unterschiede in der Begründung laden zum interreligiösen Dialog über personale und impersonale Gottesvorstellungen ein, der ebenso das Verhältnis von Philosophie und Theologie ausloten muss.

(2) Nicht nur im Hinduismus, sondern auch in der griechischen Philosophie betrachtete man personale Gottesvorstellungen als anthropomorph geprägte Formen des Göttlichen. Zwar verehrt man im Hinduismus die Götter mit großer Hingabe. Gleichzeitig weiß man, dass sie nicht die letzte Instanz der Wirklichkeit sind wie Brahman, das sich in den Göttern personal manifestiert, aber oft nicht personal verstanden wird. Viele griechische Philosophen respektierten die Götter ihres Pantheons, als Philosophen erkannten sie jedoch in Göttern menschliche Projektionen. Anaximander (um 610–546 v. Chr.) ließ als das Göttliche nur das Unendliche gelten, das keinerlei personale Züge trägt. Xenophanes von Kolophon (um 580–um 475 v. Chr.) vermutete, dass religiöse Pferde oder Löwen pferdeartige bzw. löwenartige Götter hätten. Dennoch schloss er im Unterschied zu Anaximander auf der Ebene der Philosophie nicht aus, dass dem einen, unbeweglichen Gott das entspricht, was wir heute Person nennen:¹⁰ „Sein Gott sieht, denkt und hört ganz“, „mit des Geistes Kraft ohne Mühe erschüttert er alles“.¹¹ Der Gott der Metaphysik des Aristoteles (384–322 v. Chr.) ist zwar sich selber denkendes Denken und ewiges Leben, aber dieser Gott zeigt sich dennoch nicht als Person, da er sich nicht aktiv auf Anderes bezieht. Weder ist er Schöpfer, noch offenbart er sich den Menschen. Philosophierende Christen der Antike, aber auch jüdische und islamische Philosophen und Theologen mussten große Mühe darauf verwenden, die sehr menschlichen Vorstellungen von Gott in der Bibel und im Koran mit philosophischer Rationalität in Einklang zu bringen. Wenn von Gottes Händen die Rede ist, also Gott einen Körper zu haben scheint, und er Emotionen kennt wie Liebe, Freude, Zorn und Reue; wenn er nicht sofort als der Allwissende agiert, sondern den Umgang mit den Menschen erst lernen muss – dann erinnern diese Aussagen sehr an Mythen. Schon das Neue Testamente weist allerdings die Vorstellung zurück, dass Christen „ausgeklügelten Mythen“ (2 Petr 1,16) folgen. Aber konnte man diese Abgrenzung tatsächlich nachvollziehen? Noch der Philosoph Hegel sah in der griechischen Religion mit ihren Götterstatuen in Menschengestalt den eigentlichen Vorläufer des Christentums, das an den menschengewordenen Gott glaubt. Das Judentum hingegen kenne keine Vorbilder für den Inkarnationsglauben und bekenne deshalb einen fernen, den Menschen enthobenen Gott. Hegels Einschätzung des Judentums ist jedoch schon angesichts der *Körperlichkeit* des Gottes Israels nicht akzeptabel. Deshalb behandelte selbst noch im 13. Jahrhundert Thomas von Aquin (1225–1274) die Frage, ob Gott etwas Körperliches sei (*utrum Deus sit*

corpus), sofort nach der Darlegung seiner berühmten Fünf Wege, auf denen man philosophierend zur Einsicht in die Existenz dessen kommt, was alle Gott nennen.¹² Das Körperliche, erläutert Thomas, scheint insbesondere die Gestalthaftigkeit und Nähe Gottes zu ermöglichen, von der die biblische Überlieferung ausgeht. Thomas entwickelt deshalb einen Begriff der Gestalt und des Bildes, der sich allein auf Geist und Vernunft bezieht, nicht auf Körperliches. Wenn der Mensch daher nach dem Bild Gottes geschaffen wird, dann ist der Mensch nicht Bild Gottes dem Leibe, sondern dem Geiste nach. Folglich muss man auch das Personsein Gottes ausschließlich auf die rationale Natur des Menschen beziehen. Thomas schätzt die spätantike Definition der Person durch den römischen Philosophen und Politiker Boethius (um 480/485–524/526), nach der die Person eine individuelle Substanz einer rationalen Natur sei (*persona est rationalis naturae individua substantia*).¹³

6 Hellenisierungsproblematik und religiöse Kritik der Philosophie

Aber der Preis für die Rationalisierung des Gottesbegriffs ist nicht zu unterschätzen. Man muss nicht nur die biblische Redeform, die einen Körper Gottes vorauszusetzen scheint, ganz dem Bereich der Metaphern und Gleichnisse zuordnen, was al-Fārābī ebenso im Blick auf den Koran behauptete. Thomas von Aquin muss darüber hinaus sehr zentrale Aussagen über Gottes Verhalten zum Menschen umdeuten, damit nicht der Eindruck entsteht, Gott sei vom Menschen aus bestimmbar oder der Mensch könne auf Gott einwirken. Denn jedes Wirken des Menschen auf Gott hin würde in Gott eine Art Rezeptivität und damit Passivität voraussetzen, was wiederum eine unangemessene Materialität und Körperlichkeit Gottes impliziert. Deshalb kommt Thomas zu der Auffassung, dass Gott den Menschen leidenschaftslos (*sine passione*¹⁴) liebe. Weiterhin sagt er, man habe zwar Gott im höchsten Maß (*maxime*) Barmherzigkeit (*misericordia*) zuzusprechen, aber nur der Wirkung nach, nicht in einem affektiven, leidenschaftlichen Sinn (*secundum effectum, non secundum passionis affectum*).¹⁵ Schon Aristoteles, den Thomas von Aquin rezipiert, sieht Gott, den er den unbewegten Bewegter nennt, frei von Affekten. Daher sagt auch Thomas: Keinesfalls erfülle

Trauer den sich erbarmenden Gott wie im Fall eines Menschen, der sich von der prekären Situation des Anderen auch gefühlsmäßig berühren lässt.¹⁶ Leidenschaft, Gefühle – diese sind nur möglich bei materiellen Wesen, auf die etwas von außen einzuwirken und dadurch Leidenschaften und Gefühle zu wecken vermag. Eine leidenschaftslose Person ohne Gefühle – was soll das aber sein? Sind angesichts dieser Leidenschaftslosigkeit des Gottes der philosophisch denkenden Theologen nicht hinduistische Gottheiten viel sympathischer?

Immer wieder wurde diskutiert, ob der menschenfreundliche Gott der Religionen nicht in unangemessener Weise einem Gott des philosophischen Verstandes weichen musste. Nicht wenige sprachen sich für eine Enthellenisierung des Glaubens aus: für eine Befreiung der Theologie von ihrer griechisch-philosophischen Prägung zugunsten einer neuen biblischen Orientierung an einem in der Tat personalen Gott. Martin Luther (1483–1546) machte sich für diese neue Orientierung stark. Freilich verlangt die Umsetzung dieser Forderung, nicht erneut mythisch von Gott zu sprechen. Oder sollte man, anders als bisher, den Mythos jetzt positiver auffassen?

Eine gewisse Lösung bietet die Trinitätslehre, nach welcher der Sohn vom Vater *gezeugt* und der Geist von Vater (und Sohn) *gehaucht wird*. Sohn und Geist *empfangen* ihr Gott- und Personsein vom Vater bzw. von Vater und Sohn. Folglich gibt es eine *Passivität* und *Empfänglichkeit* in Gott, die nicht sofort Materialität und Körperlichkeit konnotieren. Bleibt die Frage, inwieweit man auch philosophisch – ohne Bezug auf die Trinität – zu einem materiefreien Verständnis der Empfänglichkeit oder eines Mitleidens Gottes kommt. Könnte man nicht sagen: Je intelligenter und weitsichtiger jemand ist, umso empfindsamer und verletzlicher ist er auch? Demnach ist es nicht zuerst Materialität, die empfindsam und verletzlich macht, sondern geistige Größe; diese ermöglicht Empathie. In eminenten Weise müsste das analog von Gott gelten, der reiner Geist ist.

Auch islamische Theologen machten ihr Fragezeichen hinter philosophische Thesen, die als nicht glaubenskonform eingeschätzt wurden, wie die Einschränkung der göttlichen Erkenntnis auf das Abstrakte. Danach weiß Gott nicht unmittelbar um Konkretes und Geschichtliches. Hinter dieser Einschränkung des göttlichen Wissens steht eine bestimmte Interpretation

der Gottesvorstellung des Aristoteles, der zufolge Gottes Wissen sich auf Gott selber bezieht (Gott als sich selbst denkendes Denken) und darüber hinaus auf das, was sich oberhalb des „sublunaren“ Bereichs befindet, wie die ewigen Bewegungen der Himmelsphären und Sterne. Das menschliche Leben spielt sich aber unterhalb der Mondsphäre, unter der niedrigsten Himmelsphäre ab.¹⁷ Diese Einschränkung des göttlichen Allwissens diente auch als Argument für die Willensfreiheit des Menschen, die bei einem detaillierten (Voraus-)Wissen Gottes nicht mehr zu bestehen schien. Auch in der Gegenwart wird diese Einschränkung des göttlichen Allwissens von christlichen Theologen angeführt, um im Zusammenhang der Theodizee nicht alles Geschehen und Handeln des Menschen auf Gottes vorhersehendes Wissen zurückführen zu müssen.

Gegen seine philosophierenden Glaubensgefährten opponiert Al-Ghazālī (1058–1111) in seinem 1095 verfassten Buch *Die Inkohärenz der Philosophen*.¹⁸ Er verteidigt die Personalität Gottes, in dem er darauf insistiert, dass sich Gott zu allem verhält und darum um das kleinste Detail der Wirklichkeit weiß. Außerdem ist er der freie Ursprung der Welt. Diese geht nicht, wie neuplatonisch inspirierte Autoren sagten, aus Gott in der Weise der Emanation hervor. Gottes Existenz gleiche nicht kaltem Schnee, dessen Kälte von selbst an die Umgebung weitergegeben wird. So gehe nicht von selbst aus Gottes Existenz Sein hervor, damit anderes existiere: Gott sei vielmehr Person, weil er Sein frei schenke. Strikt weist Al-Ghazālī die erläuterte These al-Fārābīs zurück, nach der die Gebildeten mittels der Philosophie zur selben Offenbarungserkenntnis gelangen wie die Ungebildeten durch den Koran; die Philosophie kann keine Offenbarung des personalen und freien Gottes begrifflich ableiten.

Auch der jüdische Philosoph Moses Maimonides (1135–1204) besteht auf den Gebrauch des Verstandes, um die von der Hebräischen Bibel vermittelte Vorstellung von der Körperlichkeit und Personalität Gottes richtig zu stellen. Ortsangaben oder -bewegungen Gottes seien nicht wörtlich zu nehmen. Wenn beim Propheten Ezechiel vom Ort der Herrlichkeit Gottes die Rede sei, dann meine der Text damit die Hoheit und Majestät Gottes.¹⁹ Maimonides reduziert nicht die Offenbarung auf die Funktion der Veranschaulichung von Vernunftwahrheiten. Die Offenbarung biete inhaltlich neue Einsichten. Die Wahrheit von der Schöpfung aus dem Nichts beispielsweise könne man

nur der Offenbarung entnehmen; philosophisch ergebe sie sich nicht zwingend. Ähnlich verhält es sich mit der göttlichen Freiheit und Personalität, die die Bibel bezeugt. Daher trägt Maimonides den Gedanken eines göttlichen Wissens von der Welt in den aristotelischen Gottesbegriff hinein, um Gott als personalen und freien Schöpfer verständlich zu machen.

Die Beispiele ließen sich schnell vermehren, um zu erkennen, wie sehr die griechische Philosophie in Form des Aristotelismus oder auch des Neuplatonismus verändert werden musste, um den monotheistischen Religionen entsprechen zu können und nicht als ihr Gegner wahrgenommen zu werden. Religionen prägen die Philosophie; die Philosophie hilft den Religionen, sich besser zu verstehen – und einander zu verstehen.

7 Personales und impersonales Gottesverständnis im Horizont der Postmoderne

Philosophie dient der interreligiösen Verständigung, wenn sie z.B. mithilft, eine Brücke zwischen Asiens impersonalem Verständnis des Absoluten und dem personalen Verständnis Gottes im Monotheismus zu schlagen. Die Philosophie kann kenntlich machen, dass beide Traditionen dasselbe Anliegen, nämlich die radikale Transzendenz Gottes zum Ausdruck bringen möchten. Dadurch, dass man Gott als unbegrenzte Freiheit versteht, wie Maimonides, wird dieses Anliegen in der Perspektive der personalistischen Gottesrede unterstrichen. Nichts ist abgründiger und unfassbarer als Freiheit. Umgekehrt kann eine impersonale Redeweise von Gott als kritisches Kriterium für jeden Anthropomorphismus gelten. Um den Anthropomorphismus zu vermeiden, wagt Meister Eckhart (1260–1328) im Sinn negativer Theologie sogar zu sagen: „Du sollst ihn lieben wie er ist ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild, mehr noch: wie er ein lauterer, reines, klares Eines ist, abgesondert von aller Zweiheit.“²⁰ Die eigentliche Gottheit und Einheit Gottes scheint demnach hinter Gottes Personalität zu liegen, was hinduistischen Vorstellungen von Brahman oder von der Unfassbarkeit und Nicht-Aussagbarkeit des Absoluten nach buddhistischer Überzeugung nahekommt. Meister Eckhardt beabsichtigt nicht, die Personalität Gottes

auszulöschen. Aber er möchte auf die Andersartigkeit Gottes aufmerksam machen, so dass vom üblichen Verständnis von Gott und Person aus, Gott als Nicht-Gott und Nicht-Person erscheint, als geradezu impersonal. Die impersonale Redeweise des Hinduismus vom Absoluten kann also im interreligiösen Dialog als Hinweis aufgefasst werden, eine personale Vorstellung von Gott nicht in unterkomplexer Form zu entwickeln. Umgekehrt sollte Meister Eckharts extreme Redeweise von Gott als Nicht-Gott und Nicht-Person sowie die Theologie der Freiheit Gottes Religionen und Philosophien, die eine impersonale Vorstellung des Absoluten bevorzugen, erkennen lassen, dass die personale Rede von Gott gerade die Andersartigkeit göttlicher Wirklichkeit herauszustellen vermag und keinem naiven Anthropomorphismus folgt. Interreligiöse Religionsphilosophie sollte darum bemüht sein, dieses gegenseitige Verstehen unterschiedlicher Intuitionen wie im Fall von personaler und impersonaler Gottesrede zu fördern.

In der Postmoderne diagnostizierte man eine Tendenz des Monotheismus zur Gewaltsamkeit (Jan Assmann²¹). Nur der eine und einzige Gott ist der Inbegriff der Wahrheit, verkünden die Propheten Israels; die Götter der Völker sind Lug und Trug, sind nichts. Gegen die Unwahrheit kann man, muss man kämpfen. Religiöse Toleranz verbindet man darum mit religiösem Pluralismus und einer Art Polytheismus (Odo Marquard²²). Demgegenüber haben jüdische Philosophen den Monotheismus ethisch reformuliert, und zwar angesichts der Schoa. Definitive Wahrheit trifft mich in Gestalt des Hilferufs des Anderen. Der ethische Anspruch der anderen Person durchstößt jeden Relativismus. Nicht zufällig entwickelt deshalb der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas (1906–1995), dessen Familie von den Nationalsozialisten ermordet wurde, eine Philosophie, die im Anderen die Spur der Transzendenz erkennt, was zur unbedingten Verantwortung für diesen Anderen verpflichtet.²³ Eine monotheistische Religion, die dieser Begründungslogik folgt, bewahrt ihre ethische Rationalität. Sie vermittelt Gott, der sich unbedingt und definitiv für den Menschen engagiert und sich als barmherzig (Sure 1,1; 6,54) offenbart – Gottes Absolutheitsanspruch ist der der Liebe (1 Joh 4,8.16). Biblisch: der eine und wahre Gott steht unbedingt auf der Seite der Witwen und Waisen, der Fremden und Armen im Land (Sacharja 7,9-10), der Sünder (Mk 2,17). Die Religion eines ethischen Monotheismus kann den Anderen auch niemals aus missionarischen Motiven heraus bedrängen oder zwingen. Sie kann ihn nur durch eine besondere Achtung seiner

Person – durch Liebe und Barmherzigkeit – zu gewinnen versuchen: „Mit Banden der Liebe zog ich sie. Ich war da für sie wie die, die den Säugling an ihre Wangen heben“ (Hosea 11,4).

8 Interkulturelle Religion und interreligiöse Religionsphilosophie

Wegen ihrer missionarischen Selbstbezogenheit werden Religionen im Rahmen einer interkulturellen Philosophie (Heinz Kimmerle,²⁴ Franz M. Wimmer²⁵) als Störfaktoren kulturübergreifender Verständigung bezeichnet. Diese Kritik kann sich natürlich auf Beispiele in der Geschichte der Religionen und Kulturen berufen. Es gibt Religionen, die mit einer bestimmten Kultur identisch sind und mit dem Ende dieser Kultur auch selber verschwinden. Insbesondere missionierende Religionen haben gelernt, zwischen sich selbst und der Partikularität ihres kulturell-geschichtlichen Ursprungs zu unterscheiden, ohne ihn deshalb aufzugeben (Franz Gmainer-Pranzl²⁶). Diese Lernprozesse forderten allerdings oft einen hohen Blut-zoll, der Mahnung bleibt. Religionen werden multikulturell und leisten in sich eine interkulturelle Vermittlung. Von Religionen, die die Sprache mehrerer Kulturen sprechen, kann der interkulturelle Dialog und eine interkulturelle Philosophie profitieren. Die monotheistischen Religionen erlernten alle die ihnen fremde Sprache der griechischen Philosophie, der sich weder Mose, noch Jesus oder Mohammed bedienten. Durch die Mehrsprachigkeit der Religionen ergaben und ergeben sich Chancen der rationalen Verständigung. Derzeit bemühen sich politische Philosophen des Islam, ihre Religion mit westlicher Demokratie kompatibel zu machen. Hinduismus und Buddhismus öffnen westliche Philosophie für ein weiteres Verständnis ihrer selbst. Nur durch den Einfluss nicht-monotheistischer Religionen und Kulturen gelingt es der Philosophie, über ihren europäischen Ursprung hinauszugehen, sich in unterschiedlichen Denkweisen zu artikulieren und sich das Prädikat *Interkulturalität* zuzulegen, um so im interreligiösen Dialog eine Rolle spielen zu können. Religionen, Kulturen und Philosophie(n) stehen also in einem komplexen Wechselbezug. Hierin liegt die Chance für die eingangs erwähnte „vernunftorientierte Thematisierung

der Religion“, aber auch für die Inspiration der Philosophie durch die Religion – für eine interreligiöse und interkulturelle Religionsphilosophie.

Prof. Dr. theol. Michael Schulz leitet den Arbeitsbereich Philosophie und Theologie der Religionen an der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn.

Anmerkungen

- 1 *Stephan Grätzel, Armin Kreiner*: Religionsphilosophie. Lehrbuch Philosophie, Stuttgart/Weimar 1999, 1.
- 2 *Al-Farabi*, Über die Wissenschaften, Kap. 4 und 5 (Al-Farabi, Über die Wissenschaften. De scientiis. Nach der lat. Übers. Gerhards von Cremona übertr. von F. Schupp, Meiner, Hamburg 2005).
- 3 *Gotthold Ephraim Lessing*, Über den Beweis des Geistes und der Kraft [1777], in: Ders., Werke, hg. von H. G. Göpfert, München 1979, Bd. 8, 8–14.
- 4 *Immanuel Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793/94]. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hg. von B. Stangneth. Meiner, Hamburg 2003.
- 5 *Hermann Cohen*, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums [1918], Darmstadt 1959.
- 6 *Georg Friedrich Hegel*, Wissenschaft der Logik I (Werke in zwanzig Bänden, Band 5, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel), Frankfurt. 170, 163f..
- 7 *Anselm von Canterbury*, Proslgion II–IV.
- 8 *Ludwig Feuerbach*, Das Wesen des Christentums [1841], Stuttgart 1994.
- 9 <http://www.palikanon.com/majjhima/m063n.htm> (19.12.2019).
- 10 Der Personbegriff rückt erst mit der Ausbildung der Trinitätslehre in den Mittelpunkt der Theologie, was aber nicht ausschloss, dass man auch zuvor – der Sache nach – Gott als personales Mysterium verstand.
- 11 *Werner Jaeger*, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Darmstadt 1964, 57f.
- 12 *Thomas von Aquin*, Summa theologiae I 2.
- 13 *Boethius*, Contra Eutychen et Nestorium IV, 8–9.
- 14 *Thomas von Aquin*, Summa theologiae I 20, 1 ad 1.
- 15 S.th. I 21, 3.
- 16 Vgl. S.th. I 21, 3: „Tristari ... de miseria alterius non competit Deo“.
- 17 Vgl. *Leo Elders*, Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive, Teil 2: Die philosophische Theologie, Salzburg 1987, 229.
- 18 *Al-Ghazālī*, The Incoherence of the Philosophers/ Tahāfut al-falāsifa, hg. und übers. von M. E. Marmura, Provo (Utah) 2. Aufl. 2000.
- 19 *Maurice-Ruben Hayoun*, Geschichte der jüdischen Philosophie, Darmstadt 2004, 111.
- 20 *Meister Eckhart*, Deutsche Predigten und Traktate, hg. und übers. von J. Quint, München 1985, 355.
- 21 *Jan Assmann*, Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus, München 2003.
- 22 *Odo Marquardt*, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: H. Poser (Hg.), Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, Berlin 1979, 40–58.
- 23 *Emmanuel Levinas*, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers., hg. und eingel. von W. K. Krewani, München 4. Aufl. 1999.
- 24 *Heinz Kimmerle*, Interkulturelle Philosophie. Zur Einführung, Hamburg 2002.
- 25 *Franz M. Wimmer*, Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität, Wien 2003.
- 26 *Franz Gmainer-Pranzl*, „Relativer Sinn“ und „unbedingte Wahrheit“ – Die Methodik interkulturellen Philosophierens im Kontext interreligiöser Dialoge am Beispiel der religionskritischen Problemwahrnehmung bei Franz Martin Wimmer, in: M. Delgado, G. Vergaunen (Hg.), Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen, Stuttgart 2010, 129–160.