

# GOTT ALS HEILIGES MYSTERIUM UND DIE SUCHE NACH „GOTTES-ÄQUIVALENTEN“ IM INTERRELIGIÖSEN DIALOG

von Peter C. Phan

In den Religionen ist es, göttliche Fragen betreffend, offenbar eine Tatsache, daß Gläubige – zumindest in monotheistischen Glaubensformen – verschiedene Namen für ein und denselben Gott ihrer Verehrung verwenden, und daß verschiedene Religionen auch verschiedene Namen benutzen, um göttliches Sein zu bezeichnen. In diesem Beitrag will ich nicht erforschen, wie eine bestimmte Religion verschiedene Namen für ihren einen Gott gebraucht, ob diese Namen etwas Positives über die Gottheit aussagen und ob sie einfache Synonyme sind, die eben diese Gottheit beschreiben. Meine Fragestellung ist vielmehr, ob die *verschiedenen* Namen in den *verschiedenen* Religionen völlig verschieden sind, oder ob Ähnlichkeiten unter ihnen bestehen, so daß diese Namen „Gottes-Äquivalente“ genannt werden können. Falls die zweite Alternative zutrifft, frage ich in einem zweiten Schritt, ob es der Mühe wert ist, diese im interreligiösen Dialog zu identifizieren und wie dies geschehen könnte. Beachten Sie, daß ich mit verschiedenen Gottesnamen nicht die einfache Tatsache meine, daß das Wort „Gott“ in verschiedenen Sprachen unterschiedlich heißt (z. B. Theos, Deus, Dieu, Dio, Gott, God etc.), sondern daß die Gottesnamen der verschiedenen Religionen auf den ersten Blick unterschiedliche Erfahrungen und begriffliche Artikulierungen von Gott auszudrücken scheinen. Die vor uns liegende zentrale Frage ist, ob es eine Parallele oder Entsprechung unter ihnen gibt.

Hierauf sind folgende Antworten möglich:<sup>1</sup>

1. Alle Religionen sind gleich, weil sie von einer gemeinsamen Erfahrung göttlichen Seins stammen: Folglich sind ihr begrifflicher Rahmen und ihre Formen im wesentlichen identisch, auch wenn sie in verschiedenen Sprachen und kulturellen Bräuchen Ausdruck finden. Auf der Grundlage dieses gemeinsamen Kerns religiöser Erfahrung mag sich eine universelle Religion begründen und ein universelles theologisches Esperanto erfunden werden.<sup>2</sup>

2. Jede Religion verkörpert eine vollkommen einzigartige Erfahrung göttlichen Seins und drückt diese durch einen vollkommen einzigartigen Begriffsrahmen mit spezifischen Kennzeichen aus, so daß es unter den verschiedenen Namen für Gott in den unterschiedlichen Religionen keine Entsprechungen gibt. Religionen sind überhaupt nicht miteinander vergleichbar. Dies zu tun, käme gleich, Äpfel mit Orangen zu vergleichen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Die folgenden vier Positionen stellen eher Idealformen als exakte Beschreibungen von Religionstheorien einzelner Schulen dar.

<sup>2</sup> Dies scheint die Position Leonard Swidlers zu sein. Er spricht im interreligiösen und -ideologischen Dialog von einem „ökumenischen Esperanto“; s. a. L. SWIDLER, *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll/N.Y. 1987, 32–46.

<sup>3</sup> Für jene, die wie Wittgenstein meinen, Religionen seien wie Werkzeuge oder Spiele mit unterschiedlichen Funktionen bzw. Regeln, ist dies eine *mögliche* Schlußfolgerung.

3. Alle Religionen sind kategoriale Ausdrucksweisen einer transzendentalen Erfahrung des Göttlichen, welches die Bedingung der Möglichkeit solch kategorialer Ausdrucksweisen ist. Diese Ausdrucksformen, seien es Riten, Opfer, Verhaltensweisen oder Lehrsätze, sind aufgrund ihrer verschiedenen Grundlage (Herkunft, Matrix) in ihrer Bedeutung nicht identisch.

Allen Religionen gemein ist die transzendente Erfahrung des Absoluten. Diese transzendente Erfahrung zeigt sich im unvermeidbaren Streben des menschlichen Geistes und Willens, in Liebes- und Denkakten, die absolute Wahrheit und einen absoluten Wert zu erfahren. Diese werden jedoch nie als Objekt faßbar, sondern bleiben das stets flüchtige Ziel menschlicher Ahnung. Weil solche Erfahrung in kulturell verschiedenartigen Symbolen ausgedrückt wird, ist es weder möglich, eine universelle Religion zu konstruieren, noch eine Art theologisches Esperanto zu erfinden, das allen Religionen gemeinsam ist. Bestenfalls können einige der Lehren (Grundsätze), die von diesen Religionen aufgestellt sind, als analoge oder entsprechende kategoriale Ausdrucksformen der transzendentalen Erfahrung verstanden werden.<sup>4</sup>

4. Religionen entstammen nicht einer vermeintlich gemeinsamen Erfahrung des Göttlichen, weder einer absoluten (kategorialen) noch sonstigen. Religiöse Lehrsätze sind weder angebotene noch symbolische Ausdrucksweisen einer inneren Erfahrung Gottes. Sie sind vielmehr ein Komplex sozialer Deutungen verschiedener Art, z. B. Riten, ethische Vorschriften, Dogmen etc., die das Denken und Verhalten des Menschen formen, wobei die Bedeutungen der lehrmäßigen Behauptungen nur im Kontext ihrer Funktionen und ihres Gebrauchs beurteilt werden können. Mit anderen Worten, religiöse Grundsätze fungieren als Regeln oder Grammatik, die die religiöse Sprache und Handlungen des Einzelnen oder der Glaubensgemeinschaft bestimmen. Falls es Äquivalente unter den Glaubenssätzen verschiedener Religionen gibt, findet sich die Entsprechung nicht in dem, was sie lehren – das ist wegen der kulturell sehr verschiedenartigen Kontexte viel zu häufig unmöglich mit Genauigkeit zu bestimmen –, sondern die Entsprechung findet sich im Gebrauch und den Funktionen, die ihnen bei der Formung des Glaubens und dessen Ausübung in der Gemeinde zukommen.<sup>5</sup>

Hier werde ich die Punkte eins und zwei zurückweisen und für eine Kombination der dritten und vierten plädieren. Etwas genauer gesagt, ich denke, die Forschung nach Gottes-Äquivalenten in religiösen Lehrsätzen wird am fruchtbarsten sein, wenn man sie nicht betrachtet als eine Suche nach bzw. einen Vergleich zwischen Gottesnamen, die zunächst verstanden werden als kulturell andersartige Ausdrucksformen, die aber letztendlich eine identische Bedeutung hinsichtlich ihrer Gottesaussagen erhalten; mit anderen Worten, die Suche nach einer universellen Religion und einer gemeinsamen theologi-

<sup>4</sup> Dies ist die Haltung des sogenannten transzendentalen Thomismus, wie er in besonderer Weise von K. Rahner erläutert wird.

<sup>5</sup> Dies ist die Haltung GEORGE LINDBECKS in seinem Werk *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984. Lindbeck beschreibt seine eigene Haltung als „kulturell-linguistischen“ Zugang zur Religion und als „regulierende“ oder „Funktions“-Theorie der Lehre.

schen Sprache scheint mir unklug und vergeblich. Nichtsdestotrotz denke ich nicht, daß die Religionen einander völlig fremd sind; insofern sie menschliche Gebilde angesichts einer letzten Wirklichkeit sind, ist eine gemeinsame Grundlage vorhanden. Folglich ist eine Suche nach Äquivalenten im interreligiösen Dialog möglich und nützlich. Ich gebe jedoch zu bedenken, daß solches Forschen auf einer Unterscheidung zwischen einer – wie Rahner es nennt – transzendentalen und einer kategorialen Erfahrung begründet ist. Transzendente, religiöse Erfahrung aber darf nicht verstanden werden als eine vorsprachliche, ungenaue, innere Erfahrung, die sich zu einem späteren Zeitpunkt in verschiedenen Symbolen ausdrückt.<sup>6</sup>

Vielmehr ist die transzendente Erfahrung die Bedingung der Möglichkeit einer kategorialen religiösen Erfahrung. Es gibt keine vorsprachlichen transzendentalen Erfahrungen neben einzelnen, historischen kategorialen Erfahrungen, und es existieren keine kategorialen Erfahrungen ohne die sie ermöglichenden Bedingungen, welche transzendente Erfahrungen genannt werden. Darüber hinaus sind religiöse Lehren und Symbole nicht mathematischen Zeichen und Lehrsätzen vergleichbar. Ihre Hauptfunktion ist es nicht, zu informieren, sondern zu gestalten, zu formieren. Wie die religiöse Sprache (d. h. die „first-order language“, welche Mythen, Geschichten, Gesang, Körpersprache, Riten, Kunstwerke usw. beinhaltet) erfüllen auch sie bestimmte Aufgaben beim fördernden und kreativen Gestalten von Gottesdiensten, Lobpreisungen, Danksagungen, Bußen, Anrufungen, Ermahnungen usw.

Mit anderen Worten, religiöse Glaubenssätze sind nicht primär Interpretationen einer Weltanschauung, sondern Wahrheiten, nach denen Menschen leben und die sie gestalten. Auf dieser Ebene muß die Suche nach Gottes-Äquivalenten als ein Forschen nach einander entsprechenden Funktionen betrachtet werden, die solche „first-order language“ in der und für die Gemeinschaft der Gläubigen erfüllen.

Neben dieser „first-order language“ gibt es auch eine „second-order language“, nämlich die der Theologie und religiösen Philosophie, welche auf kritische Weise definiert, beschreibt, analysiert, erklärt, systematisiert und rechtfertigt, was die „first-order language“ behauptet und vorschreibt. „Second-order language“ ist eher abstrakt und kennzeichnend (denotativ) als symbolhaft und mehrdeutig (konotativ); sie zielt eher darauf hin, Verständnis zu fördern als den Glauben. Sie ist – mit Anselms Worten – die Sprache der *fides quaerens intellectum*. Auf dieser Ebene halte ich die Suche nach „Gottes-Äquivalenten“ für am fruchtbarsten, wenn man sich auf die grammatischen Strukturen solcher „Gottes-Rede“ konzentriert, auf ihr Vokabular, ihre Syntax und ihre Gattung. Im folgenden werde ich versuchen, einige Begründungen

<sup>6</sup> In der Tat gibt Lindbeck eine falsche Darstellung von Rahners Position, wenn er ihn in die erfahrungsbezogene-expressive Gruppe mit einschließt. Dies hindert ihn daran, Gebrauch zu machen von Rahners Einsichten, welche er beim Entwickeln seines kulturell-linguistischen Zugangs und der regulierenden Theorie der Lehre macht. Dies versuche ich hier zu machen. Bezüglich einer Bewertung Lindbecks im Kontext von erzählender (narrativer) Theologie siehe GARY L. CORNSTOCK, *Two Types of Narrative Theology*, in: *Journal of the American Academy of Religion* LV/4 (Winter 1987) 687–717.

für meine Ausführungen zu geben, um dann mit einem *caveat* zu schlußfolgern, daß jede religiöse Sprache – „first-order“ und „second-order“ – in ihrem Wesen analoge Rede über Gott als Heiliges Mysterium ist.

## I

Unter den Religionsphilosophen und -historikern war es üblich – besonders nach den Angriffen Kants und Humes auf rationale Beweise für die Existenz Gottes sowie unter dem Einfluß der romantischen Bewegung, die sich von neuem für Subjektivität und das Gefühls- und Ideenleben des Individuums stark machte –, eine einzelne religiöse Erfahrung entweder als Ursprung oder als Wesen einer Religion zu identifizieren. Dieser Versuch führte zu einer sogenannten genetischen oder erfahrungsbedingten-expressiven Religions-theorie. Hiernach sind verschiedene Religionen unterschiedliche Ausdrucksformen oder Vergegenwärtigungen einer gemeinsamen Kernerfahrung, die Ursprung oder Norm all dieser Religionen ist.

Solch gemeinsame religiöse Erfahrung ist in verschiedener Weise beschrieben worden. Friedrich Schleiermacher spricht von „einem Gefühl absoluter Abhängigkeit“;<sup>7</sup> Julian Huxley von „der menschlichen Fähigkeit zu Ehrfurcht und Hochachtung“;<sup>8</sup> A. W. Hayden von „dem Streben des Menschen als sozialem Wesen, nach Werten in einem erfüllenden Leben“;<sup>9</sup> Rudolf Otto von „dem *sensus numinis*, d. h. dem Gefühl von Ehrfurcht und Faszination angesichts des *mysterium tremendum et fascinans*“.<sup>10</sup>

Zeitgenössische Denker, auch wenn sie nicht im strengen Sinne zu der erfahrungsbedingt-expressiven Schule gehören, haben eine Anzahl menschlicher Situationen, in denen religiöse Erfahrung sich entwickeln oder mit denen sie identifiziert werden kann, analysiert. Tillich spricht von der menschlichen Existenz als Entfremdung vom Sein.<sup>11</sup> Gilkey rechnet mit der Erfahrung von Kontingenz, Relativität, Zeitlichkeit und Freiheit.<sup>12</sup> Macquarrie hebt die Spannung zwischen den Polen menschlicher Existenz hervor: Möglichkeit und Tatsächlichkeit, Rationalität und Irrationalität, Verantwortung und Hilflosigkeit, Angst und Hoffnung, Individuum und Gemeinschaft.<sup>13</sup> Lonergan spricht

<sup>7</sup> F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Philosophische Bibliothek 225) Hamburg (1958); DERS., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Berlin <sup>6</sup>1960.

<sup>8</sup> J. HUXLEY, *Religion Without Revelation*, New York 1958.

<sup>9</sup> A. W. HAYDEN, *Man's Search for the Good Life: An Inquiry into the Nature of Religions*, New York 1937.

<sup>10</sup> R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Beck'sche Reihe 328) München 1987 (Nachdruck der ungekürzten Sonderausgabe von 1979).

<sup>11</sup> TILLICH, *Systematic Theology*, 3 Bde., New York 1951, 1957, 1963; DERS., *The Courage To Be*, New Haven, Conn. 1952.

<sup>12</sup> GILKEY, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language*, New York 1969.

<sup>13</sup> MACQUARRIE, *Principles of Christian Theology*, New York 1977.

von der Erfahrung, ohne jede Einschränkung zu lieben.<sup>14</sup> Tracy analysiert die Grenzfragen in Wissenschaft und Ethik und die Grenzsituationen im Alltag.<sup>15</sup> John Dunne beschreibt Verzicht, Tod, Zeit und Liebe.<sup>16</sup> Peter Berger untersucht die Bedeutung des Spiels, der Hoffnung, des Humors und die Neigung zur Ordnung.<sup>17</sup> Schillebeeckx verweist auf die Frage nach dem *humanum*.<sup>18</sup> Hans Küng analysiert das Grundvertrauen in die Wirklichkeit.<sup>19</sup> Illyd Trethowan spricht von der ethischen Erfahrung eines absoluten Wertes.<sup>20</sup>

Darüber hinaus haben vergleichende Religionsstudien aller Bereiche – sei es Riten, Erfahrungen, Erzählungen, Dogmen, Ethik, Institutionen oder Kunst betreffend<sup>21</sup> – gezeigt, daß für viele Elemente, die den Anspruch der Einzigartigkeit in einer Religion erheben, Doppelformen und Parallelen in anderen Religionen angenommen werden können. Beispiele bezüglich jedes obenerwähnten Bereiches sind im Überfluß vorhanden und können ins Endlose aufgeführt werden. Die meisten Religionen zeigen Riten und Opferhandlungen (z. B. Taufriten, Heilige Mahle, Opferungen); mystische und emotionale Erfahrungen werden in hohem Maß gepriesen und gefördert (z. B. Tranceerfahrungen, Bhakti, Dhyana, glückselige Visionen, höchste Glückseligkeit und die Schau des Nirvana); Mythen und Geschichten werden mündlich oder schriftlich überliefert (d. h. theogonische, anthropogonische und kosmogonische Mythen ebenso wie Erzählungen über die Begründer einer Religion); es werden einander ähnelnde Glaubenssätze gelehrt (z. B. die Einzigartigkeit und Personalität Gottes, die Inkarnation und Menschwerdung); es gibt ethische und gesetzliche Vorschriften (z. B. die Torah, die Shari'a, den achtfältigen Weg, Tao); um die Religionen zu erhalten, sind vergleichbare soziale Institutionen und Strukturen eingerichtet (z. B. Kloster und sangha, Priester und Brahmanen, Propheten und Gurus); heilige Orte und Kunstwerke sind als Kultstätten und zum Gottesdienst errichtet (z. B. Tempel, Kirchen, Bilder, Reliquien).

Es wurden auch Versuche unternommen, das zu finden, was Joachim Wach „universelle Strukturen in Religionen (universals)“ nannte. Nachdem der Autor religiöse Erfahrung als eine menschliche „totale“, „höchstintensive“ und „praktische“ Antwort auf das Erfahren der „letzten Wirklichkeit“ definiert hat, fährt er in seiner Argumentation fort, religiöse Erfahrung sei universell und strebe auf universelle Weise auf drei Ebenen nach Ausdruck: es gebe „theoretische, praktische und soziale Ausdrucksformen“. Nach einer genauen

<sup>14</sup> LONERGAN, *Method in Theology*, New York 1972.

<sup>15</sup> TRACY, *Blessed Rage for Order*, New York 1975.

<sup>16</sup> J. DUNNE, *The Way of All the Earth*, Notre Dame 1978.

<sup>17</sup> P. BERGER, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York 1969.

<sup>18</sup> SCHILLEBEECKX, *The Understanding of Faith: Interpretation and Criticism*, übers. v. N. D. Smith, New York 1974.

<sup>19</sup> H. KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München-Zürich 1978.

<sup>20</sup> I. TRETOWAN, *Absolute Value: A Study in Christian Theism*, New York 1970.

<sup>21</sup> Dies sind die sieben Aspekte, unter die Ninian Smart seine Religionsbeschreibungen stellt.

Analyse dieser Ausdrucksformen schließt er: *Hier einige „universals“ in den Religionen: In der religiösen Erfahrung bringt sich der Mensch selber in Beziehung zu der „letzten Wirklichkeit“. Diese Erfahrung, die in den Grenzen von Zeit und Raum stattfindet, strebt nach theoretischem, praktischem und soziologischem Ausdruck. Die Formen solchen Ausdrucks zeigen, auch wenn sie durch die Umgebung, in der sie entstehen, bedingt sind, strukturelle Ähnlichkeiten; es gibt universelle Themen im religiösen Denken, wobei das Universelle stets eingebettet ist in das Einzelne. Obwohl die Unterschiede und Konflikte von einzelnen Loyalitätsinteressen herrühren, können diese nicht einfach ausgespart werden (wie die Aufklärung es getan hätte). Sie sind die Arterien, durch die das Lebensblut religiöser Erfahrung fließt. Aber sie müssen ständig überprüft und gereinigt werden.*<sup>22</sup>

Sowohl aufgrund der Einheit religiöser Erfahrung als auch der Ähnlichkeit religiöser Ausdrucksformen ist man versucht (eine Versuchung übrigens, der Denker der Aufklärung häufig unterlagen), zu schließen, daß verschiedene Religionen ihrem Wesen nach gleich sind und eine Religion so gut wie die andere ist. Solche Identität wird besonders auf der Ebene von Lehrsätzen angenommen, weil von all den sieben oben beschriebenen Bereichen die Lehren am abstraktesten und am wenigsten anfällig für kulturell bedingte Schwankungen (Launen) sind und folglich am ehesten zu verallgemeinern. Darüber hinaus erhält die Theologie – das ist die Lehre von Gott – besondere Aufmerksamkeit, weil Religion *per definitionem* mit dem Göttlichen oder Transendenten zu tun hat, oder – um Tillichs Ausdruck zu verwenden – es eine Angelegenheit von letzter Wichtigkeit ist.

Nicht selten wird deshalb – zumindest in der Öffentlichkeit – behauptet, daß die göttlichen Namen und Lehrsätze, die hinter solchen Titel wie El, Zeus, Jahweh, der Vater von Jesus Christus, Allah, Brahman, Vishnu, T'ien, Kami, Ta'aroa, Ahura, Mazda, Olorun, Kwoth oder irgendwelchen anderen Namen für den höchsten Gott liegen, die letzte Wirklichkeit, die Gott heißt, bezeichnen. Solch einfache Gleichsetzung ist beim sorgfältigen Betrachten der Zusammenhänge, in denen solche Namen entstehen und gebraucht werden, zurückgewiesen worden.

Es mag stimmen, daß diese Namen eine höchste, personale Gottheit, einen Schöpfer bezeichnen; trotzdem sind ihre kulturellen Kontexte so verschieden (kanaanitisch, jüdisch, griechisch, christlich, muslimisch, brahmanisch, hinduistisch, chinesisches, japanisch, polynesisch . . .), daß die vermeintlichen Ähnlichkeiten unter ihnen drastisch reduziert werden müssen, so daß sie „den Tod der tausend Einschränkungen sterben“.

Antony Flew's berühmtes Wort deutet einen weiteren Einwand gegen die These an, daß all die göttlichen Namen der verschiedenen Religionen identisch seien. Solchen Einwand erhebt die analytische Philosophie, besonders in dem Sinne Ludwig Wittgensteins, wie er sie in seinen *Philosophischen Forschungen* entwickelte.

In diesem nachgelassenen Werk verwirft Wittgenstein seine früheren Bilder – Theorie von Sprache, vorgestellt in seinem *Tractatus Logico-Philosophicus* –

<sup>22</sup> J. WACH, *Types of Religious Experience: Christian and non-Christian*, Chicago 1951.

gemäß der Sprache in der Weise Kenntnis über die Wirklichkeit vermittelt, wie ein Bild Kenntnis über eine Szene vermittelt. Statt dessen schlägt er zum Verstehen von Sprache die Beispiele von Werkzeugen und Spielen vor. Wie Werkzeug in einer Werkzeugtasche für verschiedene Zwecke bestimmt ist, so zahlreich sind auch die Funktionen von Sprache. Wie der Wert eines Werkzeugs in seiner Funktion liegt, so ist der Wert eines Satzes, seiner Bedeutung, eine Funktion seines Gebrauchs: Wer gebraucht ihn, an wen wendet er sich, in welchem Zusammenhang und zu welchem Zweck?

Sprache auf der Grundlage dieses Werkzeugmodells zu betrachten heißt, das Suchen nach dem gemeinsamen Wesen aller Sprachen außer acht zu lassen und statt dessen auf den konkreten, spezifischen Gebrauch eines Satzes zu schauen.

Spiele liefern ein anderes Modell zum Verständnis von Sprache. Eben wie es keine universellen Regeln, die auf alle Arten von Spielen anwendbar sind, gibt (z. B. Football, Baseball, Cricket, Soccer, Tennis, Squash, Chess, Bridge, Polo . . .), so kann die Bedeutung von Sprache nur im Erlernen der Regeln einer einzelnen Sprache erfaßt werden; und eben nicht im Erlernen einer allgemeinen Regel, die angeblich alle verschiedenen Arten von Sprachen erklärt. Solch allgemeine Regel, angenommen es gäbe sie, würde uns nichts über ein bestimmtes Spiel sagen. Jedes Sprach-Spiel ist eine Form von Leben, die verstanden sein will aufgrund eigener Vorzüge und im Sinne individueller Charakteristika.

Was durch das Modell von Werkzeug und Spiel über Sprache im allgemeinen ausgesagt wird, kann *mutatis mutandis* über religiöse Sprache gesagt werden. Religiöse Sprache, die weit davon entfernt ist, bedeutungslos oder nicht-kognitiv zu sein, wie es logische Positivisten aufgrund ihres Verifikationsprinzips behaupten, muß im ganzen Zusammenhang ihrer Anwendung betrachtet werden. Wittgenstein schlägt vor, die Bedeutung religiösen Glaubens zu ermitteln, indem nach den Konsequenzen solchen Glaubens gefragt wird, indem untersucht wird, was die Gläubigen gegen diesen Glauben einwenden, oder indem entdeckt wird, was mit ihm verbunden ist. Die Bedeutung einer religiösen Aussage zeigt sich in der situationsgebundenen Anwendung. Um ihre Bedeutung auszumachen, ist es somit notwendig, ihre Funktion, Ziele, ihren Gebrauch und die Beziehung zu anderen Sprachspielen zu beschreiben.<sup>23</sup>

Wittgensteins Theorie der religiösen Sprache wird von theistischen Denkern häufig als wirksames Gegenmittel zu den reduktionistischen Angriffen begrüßt. Diese wurden von der analytischen Tradition her als unvereinbar mit jeglichem Falsifizierungsprinzip (Antony Flew) als vom Wesen her unverstänlich (Bernard Williams), als *blik*, d. h. als eine Haltung oder ein Rahmenwerk für Bewertung oder Erklärung (Richard M. Hare), als moralische Feststellun-

<sup>23</sup> Eine kurze, klare Darstellung von Wittgensteins Theorien der religiösen Sprache bietet NORMAN MALCOLM, „Wittgenstein“, *The Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 8, ed. Paul Edwards, New York 1967, 327–339.

gen (Richard B. Braithwaite), als gefühlserregende Sprache (A. J. Ayer) ausgelegt.

Auf der anderen Seite könnte Wittgensteins Theorie auch als Ablehnung religiöser Sprache und eines interreligiösen Dialogs interpretiert werden. Falls religiöse Sprache mit einem Werkzeug oder einer Spielregel verglichen wird und falls ein Werkzeug keine Arbeit ausführen kann, für die es nicht bestimmt ist, und falls Regeln einer Spielform nicht auf andere angewendet werden können, dann bleibt Religion und ihre Sprache ganz im Privaten, von anderen Bereichen menschlichen Lebens abgeschnitten und für einen Außenstehenden unverständlich. Auch wenn sie nicht als bedeutungslos abgetan werden kann, ist sie für alle – außer für die Gläubigen – völlig irrelevant, und die praktischen Auswirkungen bedeuten kaum etwas anderes als ihre Bedeutungslosigkeit. Darüber hinaus sind die verschiedenen Religionen selber nicht in der Lage, sich untereinander auszutauschen, insbesondere unter der Annahme, daß jede Religion eine vollkommen andere und nicht auszudrückende mystische Erfahrung verkörpert. Ein früheres Wort Wittgensteins mag hier Anwendung finden: „Was überhaupt aussprechbar ist, kann genau gesagt werden: und worüber man nicht sprechen kann, darüber sollte man schweigen.“ Auch wenn man nicht bis zum Äußersten der *apophaticism* geht, ist es doch vorstellbar, daß religiöse Ausdrucksformen derart kulturell bedingt und unterschiedlich sind, daß keine Entsprechungen unter ihnen möglich sind.

Wittgenstein selber zog keine solch negativen Schlußfolgerungen aus seiner Theorie über religiöse Sprache. In seinen *Philosophischen Forschungen* und seinen Vorträgen bemerkt er, es sei wahrscheinlich, daß religiöse Sprache in gewisser Hinsicht anderen Sprach-Spielen ähnelt, auch wenn sie nicht auf diese zurückzuführen ist. Er räumt ein, daß diese gemeinsamen Elemente auf einzigartige Weise in religiöser Sprache vereinigt sein mögen. Ebenso führt er an, daß religiöse Sprache möglicherweise eine Sammlung oder „Familie“ von Sprachen ist. Es ist – und dies mag ethische Sprache miteinschließen – die Sprache der Bildung und des Ausdrucks von Haltungen, die Sprache der persönlichen Verpflichtung und anderer Anliegen, welche verschiedene Wichtigkeit im Leben der Gläubigen haben mögen.

## II

Wenn man mit Wittgenstein einräumt, daß es nicht nur zwischen religiöser Sprache und anderen Sprach-Spielen, sondern auch *a fortiori* zwischen unterschiedlichen religiösen Sprachen „Familien-Ähnlichkeiten“ gibt, gilt es zu fragen, wie diese Ähnlichkeiten, insbesondere bezüglich ihrer Lehrsätze über Gott (Gottes-Äquivalente), festzustellen sind. Wie ich bereits oben sagte, wird man den soziokulturellen Zusammenhängen und den verschiedenen Funktionen der Gottesnamen nicht gerecht, hält man sie, wie sie in den unterschiedlichen Religionen festgestellt werden, für identisch. Ohne die Existenz einer identischen religiösen Kernerfahrung vorauszusetzen, von welcher die einzelnen Religionen kulturell bedingte Ausdrucksformen darstellen, schlage ich zur

Unterscheidung möglicher Gottes-Äquivalente folgende Strategie als erfolgversprechendste vor: eine Untersuchung

1. der Bedingungen der Möglichkeit kategorialer, religiöser Erfahrungen,
2. der Funktionen der „first-order“-Sprache und
3. der Grammatik der „second-order“-Sprache der Theologie und Lehrsätze.

Im zweiten Teil werden wir hier diesem dreigeteilten Ansatz nachgehen.

Unter den römisch-katholischen Theologen hat Karl Rahner eine ausführliche Analyse dessen, was er „die transzendente Erfahrung“ nennt, vorgelegt. Damit meint er das . . . *subjekthafte, unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewußtsein des erkennenden Subjekts und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit . . . Sie ist eine Erfahrung, weil dieses Wissen unthematischer, aber unausweichlicher Art Moment und Bedingung der Möglichkeit jedweder konkreter Erfahrung irgendeines beliebigen Gegenstandes ist. Diese Erfahrung wird transzendente Erfahrung genannt, weil sie zu den notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst gehört und weil sie gerade in dem Überstieg über eine bestimmte Gruppe von möglichen Gegenständen, von Kategorien besteht. Die transzendente Erfahrung ist die Erfahrung von Transzendenz, in welcher Erfahrung die Struktur des Subjekts und damit auch die letzte Struktur aller denkbaren Gegenstände der Erkenntnis in einem und in Identität gegeben ist.*<sup>24</sup>

In jedem Wissensakt (und in entsprechender Weise in jedem Liebes- und Freiheitsakt) über ein einzelnes Objekt (d. h. eines Baumes oder eines Menschen) wird nicht nur etwas gewußt (wodurch eine ausdrückliche Beziehung zwischen Subjekt und gewußtem Objekt besteht), sondern das wissende Subjekt ist gleichzeitig gewußt, so daß es *ipso facto* seiner selbst bewußt ist, wenn auch nicht explizit und thematisch. Diese implizite, unthematische und unobjektive Nähe des wissenden und liebenden Subjekts zum Selbst (d. h. Bewußtsein ist immer Selbstbewußtsein) ist wie die Licherzone oder der Horizont, indem ein einzelnes Objekt, auf das sich die Aufmerksamkeit richtet, Gestalt annehmen kann. Es ist die Bedingung der Möglichkeit für solch kategoriale Handlungen wie Wissen und Lieben.

Es ist wichtig festzustellen, daß dieses Selbst-Bewußtsein des Subjektes keine für sich losgelöste Erfahrung ist, die neben den konkreten Wissens- und Liebeshandlungen verfügbar ist. Vielmehr ist es in und durch kategoriale Erfahrungen als deren Bedingung der Möglichkeit gegeben und existiert nur in, mit und durch Sprache. Rahner hebt hervor, daß die Spannung zwischen dem ursprünglichen Selbst-Bewußtsein und seiner Bewußtwerdung (die es niemals *vollständig* vermitteln kann) eine dialektische ist.

Auf der einen Seite strebt das unthematische Eigen-Bewußtsein des Subjektes nach größerer Bewußtwerdung mittels der Sprache, mittels Kommunika-

<sup>24</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, 31f; eine hervorragende Darstellung von Rahners Transzendenz-Philosophie bietet THOMAS SHEEHAN, *Karl Rahner: The Philosophical Foundations*, Athens 1987. Für einen kurzen Überblick siehe mein *Eternity in Time: A Study of Karl Rahner's Eschatology*, Selinsgrove 1988, 44-46.

tion. Auf der anderen Seite haben Reflexion, Bewußtwerdung und Sprache eine notwendige Ausrichtung auf dieses ursprüngliche Wissen, diese ursprüngliche Erfahrung, in der das Gemeinte und die Erfahrung des Gemeinten noch identisch sind.

Wenn man die Existenz eines solchen ursprünglichen Eigen-Bewußtseins einräumt, das als ein a priori, als ein vorhergehendes Gesetz fungiert, welches ordnet, was und wie etwas Gestalt annehmen kann, welches als „Schlüsselloch“ im voraus festlegt, welcher Schlüssel paßt, was sagte das über das Subjekt?

Insofern das Subjekt freier und intelligenter Geist ist, der das Seiende im allgemeinen hinterfragen kann, ist es „grundsätzlich und von sich aus die reine Geöffnetheit für schlechthin alles, für das Sein überhaupt . . .“.<sup>25</sup> Auch die Leugnung solch unbegrenzter Offenheit des menschlichen Geistes bestätigt diese wiederum implizit und notwendigerweise, weil ein Subjekt, das selber um seine Begrenztheit weiß (und der Mensch ist ein solches begrenztes Wesen), bereits seine Begrenztheit transzendiert hat. Es differenziert sich selber als endlich von „einem subjekthaft, aber unthematisch mitgegebenen Horizont möglicher Gegenstände von unendlicher Weite“.<sup>26</sup> Der Mensch hat somit einen *Vorgriff* ohne innere Grenze auf das Sein als solches, weil der bloße Verdacht einer solch inneren Begrenzung des Subjektes diesen *Vorgriff* selber als über den Verdacht hinausgehend voraussetzt.<sup>27</sup>

Einige Merkmale dieses „*Vorgriffs*“ müssen sorgfältig betrachtet werden. Zunächst, auch wenn er eine „Erfahrung“ von Transzendenz genannt wird, existiert er nicht aus sich heraus neben anderen kategorialen Erfahrungen als eine Art gemeinsamer Kernerfahrung, von der die einzelnen Religionen verschiedene Ausdrucksformen oder Objektivierungen sind. Rahner ist kein erfahrungsbezogener, expressiver Religionstheoretiker. Vielmehr ist diese transzendente Erfahrung eingebettet in jede einzelne, konkrete Erfahrung des Bewußtseins und Willens als deren Bedingung der Möglichkeit. Zweitens gilt, auch wenn er (der *Vorgriff*) bewußt ist (insofern er ein Akt des Geistes und des Willens ist), daß er ein unthematisches und inneres Wissen und Wollen vom Sein selber ist. Nichtsdestotrotz strebt er von Natur aus nach sprachlicher Äußerung.

Drittens ist dieser „*Vorgriff*“ im Wesen ein dynamisches Streben des Geistes und Willens, des *excessus* oder der Intentionalität, er selber zu sein, was immer ein nicht zu erreichendes Ziel bleibt. Er nimmt vorweg und strebt hinaus, aber er erreicht niemals das Sein so wie sein Objekt.

Was ist das Sein, nach dem der menschliche Geist greift und strebt und doch nie erreicht? Rahner identifiziert es mit Gott. Seiner Meinung nach wird das Wort Gott benutzt, um sich zu beziehen auf: *den ‚Unsagbare(n)‘; den ‚Namenlose(n)‘; der nicht in die benannte Welt als ein Moment an ihr einrückt; das*

<sup>25</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 31.

<sup>26</sup> Ebd., 31.

<sup>27</sup> Vgl. Rahners klassische Studie über diesen *Vorgriff*: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München <sup>2</sup>1957.

*„Schweigende“ das immer da ist und doch immer übersehen, überhört und – weil es alles im Einen und Ganzen sagt – als Sinnloses übergangen werden kann . . .*<sup>28</sup>

Der Mensch ist auf transzendente Weise auf Gott hin gerichtet, und diese ursprüngliche und grundlegende Ausrichtung begründet seine dauernde Existenz als geistiges Wesen. Weil das Ziel dieser menschlichen Selbst-Transzendenz im Bewußtsein für immer unerreichbar, undefinierbar und unaussprechlich bleibt, ist der angemessene Name für diese Wirklichkeit nach Rahner „Mysterium“. Das Wort „Mysterium“ hat gegenüber anderen Namen für Gott, wie z. B. „Absolutes Sein“, „Sein in einem absoluten Sinne“, „Ursprung des Seins“, „letzter Grund“ oder sogar „Gott“ einen Vorteil, da diese Namen das Risiko eingehen, Gott als ein Wesen – wenn auch das größte – in der Kette anderer Wesen zu verstehen, die in kategorialer Weise erfaßt werden können.

Der unendliche Horizont als Ziel der Transzendenz und als Licht, durch das wir andere Wesen erkennen, kann natürlich nicht selber einen Namen erhalten. Dieser Name nämlich würde das Ziel innerhalb der Realitäten plazieren, die im Horizont dieses Zieles erkannt werden. Die Benennung „Mysterium“ möchte hervorheben, daß das Ziel der Transzendenz unendlich, namenlos, undefinierbar und unaussprechbar ist.

Weil dieses Mysterium nicht nur die Transzendenz menschlichen Bewußtseins, sondern auch menschlicher Freiheit, Liebe und menschlichen Wollens bezeichnet, muß es „Heiliges Mysterium“ genannt werden: . . . *Geht also liebend freie Transzendenz auf ein Woraufhin, das selber diese Transzendenz eröffnet, dann können wir sagen, daß das unverfügbare, namenlose, absolut Verfügende selber in liebender Freiheit waltet, und ebendies ist es, was wir meinen, wenn wir ‚heiliges Geheimnis‘ sagen.*<sup>29</sup>

Im Lichte der Rahnerschen Überlegungen über Gott als Heiliges Mysterium mag behauptet werden, daß die verschiedenen Gottesnamen der einzelnen Religionen einander entsprechen, obwohl sie nicht bloß unterschiedliche Ausdrucksformen einer vermeintlich gemeinsamen religiösen Kernerfahrung sind. Diese Entsprechung findet sich nicht in einer gemeinsamen Wurzelerfahrung des Göttlichen. Die jüdische Erfahrung und begriffliche Formulierung Gottes als Jahweh ist kulturell, philosophisch und theologisch weder identisch mit der christlichen Erfahrung und Begriffsbildung von Gott als Vater Jesu Christi, noch mit der muslimischen Erfahrung Gottes als Allah und noch weniger mit dem hinduistischen Verständnis Gottes als Brahman oder Vishnu. Solche Aufzählung könnte hier unendlich fortgeführt werden. Vielmehr ist in jede dieser kategorial voneinander abweichenden religiösen Erfahrungen, die sich in unterschiedlichen philosophischen und theologischen Begrifflichkeiten ausdrücken, die menschliche Selbst-Transzendenz des Bewußtseins und der Liebe über ihre Wurzel und Begrifflichkeit hinaus eingebettet als ihre innere Bedingung der Möglichkeit, das heißt als das „Heilige Geheimnis“. Darin liegt die Entsprechung der göttlichen Namen. Die zahlreichen göttlichen Namen

<sup>28</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 56.

<sup>29</sup> Ebd., 74.

sind nicht Synonyme, die dasselbe göttliche Wesen bezeichnen; vielmehr sagen sie verschiedene Dinge über Göttlichkeit aus.

Dennoch sind sie nicht gänzlich miteinander unvereinbar, nicht weil sie Symbolisierungen einer gemeinsamen religiösen Erfahrung sind (eine kulturell-linguistische Unmöglichkeit), sondern wegen des *Vorgriffs* des menschlichen Geistes auf das Heilige Mysterium als solches. Um es erneut zu wiederholen, diese transzendente Erfahrung ist keine von anderen losgelöste Erfahrung, sondern ist durch und mit diesen gegeben, auf implizite und unthematische Weise als ihre ermöglichende Bedingung. Sie ist wie ein Faden, der sie miteinander verbindet.

Jedoch strebt diese transzendente Erfahrung nach deutlichen Symbolisierungen und wählt dazu Formen wie Riten, Gebete, gesetzliche und ethische Vorschriften, Institutionen, Geschichten, Lehren, Kunstwerke usw. Im Hinblick auf sprachliche Ausdrucksformen, mit denen wir uns ja hier beschäftigen, ist es wichtig, zwischen „first-order“ und „second-order“-Sprache zu unterscheiden. „first-order“-Sprache wird hauptsächlich in liturgischen Kontexten gebraucht, wo hingegen „second-order“-Sprache die der wissenschaftlichen Reflexion ist. Erstere ist lebendig, konkret, emotional, oft metaphorisch; ihre Funktion ist es, einzuladen, zu überreden, zu beschreiben, zu inspirieren, anzuklagen, zu erleben, zu lobpreisen, anzubeten. Letztere ist abstrakt, streng, präzise; ihre Funktion ist es, zu beschreiben, zu erklären und auf kritische und systematische Weise zu rechtfertigen, was im Glauben als normativ und wahr angenommen wurde. Lassen Sie mich erstere religiöse, letztere theologische Sprache nennen. Selbstverständlich überschneiden sich viele Wörter in den zwei Sprachen, dennoch ist es offensichtlich, daß Gott in liturgischen Kontexten häufig als „Fels oder Zuflucht“ angerufen wird, eher als „*ipsum esse subsistens*“, und umgekehrt wird Gott in der Theologie eher als „absolutes Sein“ denn als „Hirte der Herde“ beschrieben.

Wichtig bezüglich unserer Diskussion über „Gottes-Äquivalente“ ist, daß diese zwei Sprachen unterschiedliche Zielsetzungen haben. Falls „Gottes-Äquivalente“ in verschiedenen Religionen existieren, gehe ich davon aus, daß sie sich in den Funktionen, die sie für die Glaubensgemeinschaft erfüllen, in der religiösen Sprache zeigen, während sie in der theologischen Sprache offenbar werden in der bevollmächtigten Weise, wie sie Rede, Haltung und Handlung der religiösen Gemeinde *regeln*. Um Wittgensteins Metapher von Spiel zu gebrauchen, religiöse Sprache ist wie die Bewegung der Spieler, sie vollzieht sich in der Weise, wie das Spiel (der Gottesdienst) erfolgreich durchgeführt wird. Die theologische Sprache ist den Regeln eines Spiels vergleichbar, die sicherstellen, daß das Spiel fair und korrekt verläuft. Oder – um die Metapher abzuwandeln – Religion ist wie ein Redestil, bei dem religiöse Sprache wie die gesprochenen Worte und Texte fungiert, welche bekräftigen, was wahr ist und die Leser zur Annahme und zum Nachleben motivieren. Theologische Sprache ist dabei wie die Grammatik (Morphologie, Syntax, Semantik) zur Gewährleistung, daß die Worte richtig gebraucht und die Texte angemessen geschrieben werden. Theologische Sprache wird in den Zusammenhängen gebraucht, wo versucht wird, den Glauben zu verstehen,

grundsätzlich durch Beschreiben, Erklären und Rechtfertigen, wohingegen religiöse Sprache, obwohl das nicht das Verstehen ausschließt, darauf zielt, die Glaubensgemeinde zu gestalten und zu verändern.

Natürlich werden die göttlichen Namen in beiden Sprachen verschiedener Religionen benutzt, so daß die Suche nach „Gottes-Äquivalenten“ den unterschiedlichen Einsatz jeder Sprache berücksichtigen muß. Die zahlreichen Namen für Gottheit entsprechen einander bezüglich der Funktionen, die sie erfüllen, wie sie in der religiösen Sprache angewendet werden. Angenommen jemand besucht ein jüdisches Paschafest, eine christliche Eucharistiefeyer, ein muslimisches Dhu-al-Hijja, ein hinduistisches Bhakti, eine shintoistische Schreins-Zeremonie, eine Opferung in einer afrikanischen Religion, wobei jeweils die Gottes- oder Götternamen angerufen werden, was sollen diese Namen bewirken? Sind ihre Funktionen identisch oder zumindest analog? Einige wenige Funktionen dieser Gottesnamen nennt die folgende Aufzählung:

- intensive Gefühle der Anbetung, der Verehrung, des Lobpreises, der Demut, der Dankbarkeit seitens der Gläubigen auszudrücken;
- die Gläubigen an die mächtigen Wohltaten Gottes zu erinnern;
- die Gläubigen zu drängen, sich in vertrauensvoller Liebe an ihren Gott zu binden;
- ein angemessenes Verhalten vorzuschreiben, zu bestimmten Handlungen anzuregen, gewisse Neigungen zu bekräftigen;
- die fehlgegangenen Gläubigen wegen ihrer Schuld anzuklagen und sie zur Reue zu bekehren.

Natürlich erfüllen nicht alle Gottesnamen diese Funktionen (und andere sind nicht genannt), noch erfüllen sie sie in gleicher Weise, aber in ihrem religiösen Kontext sind göttliche Namen einander entsprechend. Dies meint nicht so sehr das, was sie bezüglich ihrer Gottheit aussagen (das mag sehr voneinander abweichen), aber es meint die Wirkungen, die es auf die Anbetenden hat.<sup>30</sup>

Während die Gottesnamen in der religiösen Sprache einander in ihren Funktionen entsprechen, tun sie es in der theologischen Sprache in der Art und Weise, wie sie bestimmte Sprach- und Verhaltensweisen regulieren und möglich machen. Ich stimme mit George Lindbeck darin überein, daß theologische Sprache keinen Wahrheitsanspruch erhebt.

Ontologische Wahrheitsansprüche werden von religiöser Sprache erhoben (z. B. Gott ist ein liebender Vater), wenn behauptet wird, daß diese Aussage

<sup>30</sup> Zwei hervorragende Sammlungen von Essays über religiöse und theologische Sprache mögen erwähnt werden: ROBERT P. SCHARLEMANN (Hg.), *Naming God*, New York 1985; ROBERT P. SCHARLEMANN / GILBERT E. M. OGUTU (Hg.), *God in Language*, New York 1987.

Sehr hilfreiche Studien über religiöse Sprache enthält PETER DONOVAN, *Religious Language*, New York 1976; JOHN MACQUARRIE, *God-Talk*, New York 1967; JAMES I. CAMPBELL, *The Language of Religion*, New York 1971; THOMAS FAWCETT, *The Symbolic Language of Religion*, Minneapolis 1971; IAN T. RAMSEY, *Religious Language*, London 1957.

mit der objektiven Wirklichkeit übereinstimmt. Theologische Sprache geht von der Wahrheit dieser Behauptung aus und fährt fort, auf kritische Art zu beschreiben, erklären, analysieren, zu verteidigen und festzulegen, welches Reden und welche Aussagen damit in Einklang stehen und welche nicht. Lindbeck drückt es so aus: . . . *eben wie Grammatik als solche weder Wahres noch Falsches über die Welt, in der die Sprache gebraucht wird, aussagt, sondern nur über die Sprache, so machen die Theologie und die Glaubensaussagen, in dem Maße wie sie ,second-order'-Handlungsweisen darstellen, weder Wahres noch Falsches über Gott und die Beziehung zu seinen Geschöpfen geltend, sondern sprechen nur von Behauptungen.*<sup>31</sup>

Ich denke, Gottesnamen der theologischen Sprache funktionieren auf gleiche Weise. Zum Beispiel dienen die christlichen Namen wie „der allmächtige Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde“ oder „der Vater unseres Herrn Jesus Christus“ oder „Vater, Sohn und Hl. Geist“ quasi als Grammatik, die festlegt, welcher Ausdruck über den christlichen Gott mit dem christlichen Glauben in Einklang steht. Rede von Gott, die eine ontologische Unterscheidung zwischen Gottheit und Welt leugnet oder die mehrere gleiche Götter aussagt oder die die Mehrheit der „Personen“ im einen Gott verneint, könnte vom christlichen Glauben nicht akzeptiert werden. Ähnlich würde jedes Verhalten, das Rassismus, Sexismus oder z. B. ein soziales Kastensystem anerkennt oder befürwortet, für nicht vereinbar mit der christlichen Bezeichnung des Göttlichen gelten. Dasselbe sollte auch über jüdische, hinduistische, muslimische, shintoistische, taoistische, zoroastrische, Yoruba-, Nuer-Namen für Gottheit gesagt werden, selbstverständlich mit auf ihren kulturellen Kontext bezogenen Abweichungen. Die Entsprechung unter diesen Namen findet sich in der Art, in der sie die Sprache und das Verhalten in ihrem jeweiligen Glaubenskontext als harmonisch oder destruktiv bevollmächtigen oder vorschreiben. Dies schließt nicht aus, daß es einige (ich vermute wenige) tiefliegende Ähnlichkeiten unter den verschiedenen Gottesnamen gibt.

Diese anscheinend negative Meinung sollte ein Vorteil für den interreligiösen Dialog sein. Partner eines Dialogs brauchen nicht zusammzukommen mit der bestehenden Überzeugung, daß sie eine gemeinsame, konkrete Erfahrung haben, von der ihre Religionen einfach kulturell unterschiedliche Ausdrucksformen sind. Solche Haltung würde sie nur drängen, einen häßlichen Vergleich anzustellen, welche von ihnen die bessere Gestalt angenommen hat. Sie sollten bloß ihre Religionen und Begriffsbildungen als verschiedene Sprachen mit verschiedenen Grammatiken betrachten und darin fortfahren zu untersuchen, wie ihre religiöse Sprache im Interesse ihrer Anhänger funktioniert und wie die theologische Sprache ihr Reden, ihre Haltung und ihr Benehmen beeinflusst. Aus dieser Diskussion soll hervorgehen, daß trotz tiefer Differenzen in Liturgie und Theologie die Gottesnamen ähnliche Funktionen und Regeln haben.

Bei einer Diskussion über „Gottes-Äquivalente“ ist es zum Abschluß wichtig, sich selber daran zu erinnern, daß die ganze menschliche Sprache über Gott

<sup>31</sup> G. LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, 69.

nichts weiter ist als ein – wenn auch notwendiges – Stammeln über das „Heilige Mysterium“.

„Heiliges Mysterium“ ist weniger ein göttlicher Name als eine Erinnerung für uns, daß die Wirklichkeit – nach der unsere Selbst-Transzendenz ausgreift, sie aber niemals erreicht – das Unendliche, das Unaussprechliche, das Undefinierbare ist, das „Neti, neti“, von dem der hl. Thomas sagt, wir wüßten mehr, was er nicht ist als was er ist.

Übersetzung aus dem Englischen von  
Waldemar Molinski

#### SUMMARY

The attempt to discern “God-equivalents” in various religions logically presupposes that behind the different doctrines of God espoused by these religions there is a faith-experience or an experience of ultimate transformation of which these doctrines are but partial and inadequate formulations.

Without necessarily holding the thesis that this faith-experience is one and the same in all religions, the quest for God-equivalents must postulate that the divine names are analogous or at least homologous to one another, that is, they perform a similar function in religious thinking and living.

In this paper I shall argue that the quest for God-equivalents in religious doctrines is best carried out if (1) negatively, it is not conceived as a search for and comparison between divine names that are regarded as culturally different expressions but ultimately affirming the same thing about God; in other words, the search for a universal and uniform theological language is futile; (2) positively, it is conceived in the first place as an inquiry into the equivalent *functions* that these first-order language expressions perform in arousing and regulating the acts of community worship, praise, proclamation and exhortation; in other words, religious doctrines are thruths people live by; (3) in the second place, the quest for God-equivalents is undertaken as an examination and formulation of the *grammar* of the second-order discourse about God; (4) lastly, in the formulation of this grammar it is constantly borne in mind that all first and second-order religious language is an essentially analogical language about God as Holy Mystery.