

Bernhard Nitsche

# Mensch und Gott

Religionsphilosophische  
Zugänge zu einer dialogisch-  
komparativen Theologie

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Gewidmet an  
Klaus von Stosch  
und  
Marcus Schmücker

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2026  
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg i. Br.  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)  
[produktsicherheit@herder.de](mailto:produktsicherheit@herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder  
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck  
Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02571-6  
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84031-9

# Vorwort

Soll im Kontext der Moderne und einem weithin dominanten naturwissenschaftlichen Denken die Frage nach dem Göttlichen gestellt werden können, so muss gegen die Tendenzen eines reduktiven Materialismus und Physikalismus gezeigt werden, dass es unverfügbare Daseinsbedingungen gibt, die sich mithilfe eines rein physikalischen Denkens überhaupt nicht oder nicht gut erklären lassen. Dazu gehört das Dasein der Welt und des Universums, das seit Leibniz mit der Frage verbunden ist, warum es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts. Im Anschluss an Heidegger könnte auch gefragt werden: Warum ereignet sich überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Woher kommen Energie und Masse als Voraussetzungen kosmologischer Evolution? Innerhalb der kosmologischen Evolution und einer physikalistischen Erklärung derselben aus empirisch fassbarer Materie und empirisch überprüfbaren Gesetzmäßigkeiten lassen sich die Phänomene des Bewusstseins und des Argumentierens mit Gründen nur schwer und begrenzt verstehen. Denn beide Phänomene implizieren Momente des Selbstbewusstseins und der Selbstreflexivität und setzen Freiheit im Sinne alternativer Möglichkeiten des Anderskönnens und der Selbstbestimmung voraus. Beide können nicht einfach aus Komplexitätssteigerungen materieller Prozesse abgeleitet werden – selbst dann nicht, wenn sie mit diesen als ihren bio-physikalischen Voraussetzungen als Basis unbezweifelbar verbunden sind. Ebenso kann die formal unabschließbare Dynamik des menschlichen Geistes nicht einfachhin auf empirisch messbare Prozesse des naturwissenschaftlichen Denkens reduziert werden. Ihr wohnt das Moment der Unhintergebarkeit der Erste-Person-Perspektive inne, das aus der Perspektive der dritten Person nicht abgeleitet werden kann. Deshalb wird an anderer Stelle unter dem Titel „Religionsphilosophie. Endlichkeit und Freiheit“ gezeigt, dass das Dasein von Welt und kosmischen Prozessen aus diesen Gegebenheiten selbst heraus nicht erklärt werden kann, ebenso wenig wie das

menschliche Bewusstsein in seiner Komplexität und freien Eigendynamik aus seinen naturwissenschaftlich erfassbaren organischen und chemisch-physikalischen Voraussetzungen. Gerade die Aspekte freier Spontanität und freier Selbstbezüglichkeit implizieren nicht-empirische Bedingungen der Möglichkeit des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses.

Nur wenn der Mensch als freies Subjekt gedacht werden darf, kann er als ein sich selbst setzendes und sich selbst bestimmendes bewusstes Leben begriffen werden. Nur unter dem Leitgedanken der Freiheit kann der Mensch als ein moralisch zurechnungsfähiges, sittlich verantwortliches und subjektiv der Selbstbestimmung fähiges Wesen verstanden werden. Die Idee der Freiheit verbindet sich mit einem ursprünglichen subjektiven Selbstvollzug, der die Momente der Selbstsetzung und des Entschlusses für Gehalte des Denkens und der Vorstellung im Weltbezug eröffnet. Aufgrund seiner Freiheit kann der Mensch sich seiner selbst bewusst sein, sich in seinem Selbstvollzug aktivieren und in Beziehungen selbstwirksam verwirklichen. Denn der menschliche Geist ist in seinem freien Sich-Öffnen für Gehalte durch eine formal unbegrenzte Dynamik ausgezeichnet, durch die er alle möglichen Gegenstände der Welt und des Denkens überschreiten (transzendieren) kann, um in der Rückkehrbewegung wieder auf sich zurückzukommen und sich seiner selbst denkend inne zu werden. Allein in dieser Exzentrizität ist der Mensch fähig, sich von seinen Bedingungen zu distanzieren und sich aktiv und bewusst zu ihnen zu verhalten. Dies versetzt ihn in die Lage, sich vernünftig im Raum von Gründen zu bewegen und Wissenschaft zu betreiben. In dieser Weise ist der Mensch und sein Denken nicht nur ein Spielball natürlicher und sozialer Prozesse, sondern seine Gedanken mehr als eine Laune der Natur und ist sein Handeln mehr und anderes als soziale Drossel. Vielmehr kann der Mensch sich auf das Ganze seiner Wirklichkeit beziehen und dieses Ganze der Wirklichkeit in finalen Abschlussgedanken mit guten Gründen bestimmen. Daraus resultieren unterschiedliche weltanschauliche Optionen.

Dazu gehört unter Umständen auch die Entscheidung für ein naturalistisch-physikalistisches Weltbild. Als metaphysische Position ist der physikalistische Materialismus erkenntnistheo-

retisch und epistemisch extrem optimistisch, indem er behauptet, dass alle Wirklichkeit sich auf solche materiellen Prozesse zurückführen lässt, die mithilfe der Naturwissenschaft empirisch erfasst und durch Naturwissenschaft gesetzlich nicht nur beschrieben, sondern auch erklärt und im günstigen Falle auch vorausberechnet werden können. In der Konsequenz lautet die zentrale ontologische These eines solchen Naturalismus: Wirklich ist nur das, was sich unter der Prämisse von Empirie und Naturgesetzen beschreiben und erklären lässt. Sein gibt es nur als empirisch ausweisbares Sein. Alle Freiheitsakte und Bedeutungsgebungen, alle Sinnstiftungen, die jenseits empirischer Ausweisbarkeit liegen, kann es nicht geben. In der Konsequenz ist das menschliche Denken ein Epiphänomen und Freiheit eine Illusion. Selten stellen physikalistische Materialisten die Frage, was dann die jeweils vorausgesetzte Materie ihrem Wesen nach ist und wie sie in ihrer Gegebenheit erklärt werden kann. Bereits die platonische Tradition fasst mit dem Begriff der Materie ( $\chi\omega\rho\alpha$ ) die Möglichkeit von Welt sowie die Bestimmung und Limitation des Seins. Als „Amme des Werdens“ gedeutet, stellt die  $\chi\omega\rho\alpha$  ein metaphysisches Prinzip dar, das prä-kosmischen Charakter hat und sowohl die Möglichkeit als auch die Begrenzung endlicher Wirklichkeit verständlich machen soll.

Insofern stellt die Materie in ihrer ursprünglichen naturphilosophischen Begründung nicht eine Ansammlung von Quarks, Atomen und chemisch-physikalischen Substanzen dar, sondern benennt deren Voraussetzung als Fähigkeit zur endlichen Konkretion. In unseren Tagen kann man die Materie vielleicht am besten mit Albert Einstein als Prinzip des Gestaltbaren unter den Bedingungen eines Kontinuums von Raum und Zeit denken, mithin als Möglichkeit für ein evolutives Universum und als Potenz zu einem Energie-Masse-Äquivalent:  $E=mc^2$ .

Dabei ist zunächst zu berücksichtigen, dass über das Masse-Energie-Äquivalent unterhalb des sogenannten Plank'schen Wirkungsquantums physikalisch nichts mehr sinnvoll rekonstruiert werden kann. Damit wandelt sich die Frage, was Energie ist und woher sie kommt, wieder von einer physikalischen zu einer metaphysischen Frage. Dies gilt sodann auch für das Universum als Ganzes, insofern der Energieerhaltungssatz im Universum lo-

kal gilt, aber bereits innerhalb der Relativitätstheorie problematisch wird. Nach dem Emmy-Noether-Theorem gilt der Satz der Energieerhaltung nicht für das Universum als Ganzes. Auch hier bleibt die Frage: was ist überhaupt Energie, woher kommt sie? Welcher Energie verdankt sich das Universum usw.? Auch hier werden die Fragen der Physik auf Prämissen der Metaphysik hin überschritten. Entsprechend war es für Isaac Newton in seiner Zeit kein Problem, in Differenz zum Determinismus (Descartes, Spinoza), zu denken, dass die Energien und Kräfte der Physik, sich geistigen Energien und göttlichen Kräften verdanken.

Vor dem Hintergrund eines physikalisch nicht zu erklärenden Verdanktseins des Universums und des Lebens in ihm, sowie unter der Annahme, dass der mechanistische universale Determinismus der Neuzeit (Laplace) sich aufgrund der Unkenntnis der Anfangsbedingungen des Universums, aufgrund nichtlinearer Prozesse in der Quantenphysik und Systemtheorie sowie aufgrund störbarer Regularitäten nicht empirisch erweisen lässt, sondern seinerseits eine metaphysische Annahme im Selbstverstehen und Weltverstehen des Menschen ist, impliziert das freie Transzendieren des menschlichen Geistes als inneres Moment des bewussten Denkens die Möglichkeit, nicht nur alle Gegenstände und alle Klassen von Gegenständen im formal unabschließbaren dynamischen Ausgriff zu überholen, sondern in seiner Unbedingtheit und Unabschließbarkeit auf eine letzte Wirklichkeit – das Ganze oder Umgreifende – bezogen zu sein. Als ultimative Wirklichkeit ist dieses Ganze oder Umgreifende erkenntnistheoretisch uneinholbar und darum in der bedeutungsgebenden Auslegung zunächst offen. Allerdings ist das Ganze oder Umgreifende als ultimativer Horizont und letzter Grund des menschlichen Daseins, der menschlichen Frage nach Sinn und nach dem Gelingen des eigenen Lebens zugleich auslegungsbedürftig. Denn dieser letzte Horizont kann nur dann ein sinnvoller Letztgrund der Wirklichkeit sein, wenn er der Unbedingtheit des radikalen Fragens, des ethischen Sollens und des menschlichen Hoffens Genüge tut. Als Grund des bewussten Lebens muss er erstens der zureichende Grund der evolutionären Dynamik des Universums und des organischen Lebens mit seinen Komplexitätssteigerungen sein. Zweitens hat der Grund in

diesem evolutionären Kontext verständlich zu machen, wie dadurch nicht nur ein bewusstes Leben der fühlenden Wesen, sondern auch ein durch Freiheit, Selbstbestimmung und Verantwortung ausgezeichnetes menschliches Leben entstehen kann. Der Grund im Bewusstsein hat deshalb den grundlegenden Zusammenhang zwischen der äußeren Majestät und Erhabenheit des unermesslichen Universums und der inneren Würde des Menschen als einzigartiger freier Person verständlich zu machen. Dieser Grund im Bewusstsein kann religionsphilosophisch unter den Minimalbestimmungen des Unbedingten, des Unendlichen und des Unverfügbaren als göttlicher Grund verständlich gemacht werden (Kapitel I.).

Ausgehend von der Dynamik des menschlichen Geistes frage ich in diesem Band unter *religionsphilosophischen* Gesichtspunkten nach den Formen des menschlichen Transzendenzbezugs, die ich in den drei Perspektiven des Selbstbezugs, des Sozialbezugs und des Weltbezugs anthropologisch grundlege. Von daher werden die unterschiedlichen Wege der Auslegung dieser Dimensionen des Menschseins im Blick auf große, göttliche Transzendenz bedacht und herausgearbeitet (Kapitel III.). Die Einsicht in diesen Zusammenhang zwischen den Dimensionen des Menschseins und den Formen menschlicher Transzendenzbestimmung habe ich im Rahmen interreligiöser Begegnungen und interreligiöser Dialoge sowie durch die Beschäftigung mit religionstheologischen und komparativ-theologischen Fragen und Themen gewonnen.

In dieser Monographie wird die Hypothese entfaltet und begründet, dass den unterschiedlichen Dimensionen des Menschseins mindestens drei entsprechende Bestimmungen und Ausfaltungen der ultimativen Wirklichkeit des Göttlichen entsprechen. So kann Gott oder das Göttliche bewusstseinstheoretisch und subjektorientiert als höchstes ICH bzw. Vor-dem-ICH, sozial und persönlichkeitsbestimmt als höchstes DU sowie als Grund der Körperlichkeit und Weltbezogenheit des Menschen als höchstes ES konzipiert sein. Dabei kann es auch Verbindungslinien zwischen prioritären und sekundären Perspektiven geben, sodass in unterschiedlichen religiösen Systemen diese Aspekte dominant oder subdominant bzw. primär oder sekundär aus-

gemacht werden können. Diese dreifache (bzw. sechsfache) anthropologische Perspektivität wird um die grammatische Einsicht erweitert, dass Bestimmungen göttlicher Transzendenz noch einmal dahingehend unterschieden werden müssen, dass sie semantisch-bedeutungsgebend, syntaktisch-konzeptlogisch und pragmatisch-handlungsbezogen ausgestaltet sind.

Religionsphilosophisch ist der Gedankengang, insofern nicht historisch-kritisch und differenzorientiert „von unten“ die spezifischen Unterschiede in ihrer Einzigartigkeit erkenntnisleitend sind, sondern systematisch-synthetisch die Frage gestellt wird, inwiefern der Bezug auf Göttliches legitim ist und in religiösen Traditionen beansprucht wird. Sofern eine göttliche Wirklichkeit in unterschiedlichen religiösen Traditionen angenommen und diese als unendlich und universal angesehen wird, ergeben sich notwendig vergleichbare Aufgaben der Verhältnisbestimmung von göttlicher Transzendenz und weltlicher, geschichtlicher Immanenz, die natürlich in systemisch unterschiedlichen Vermittlungskonzepten und in differenten Vermittlungsfiguren gedacht werden. Deshalb kann im Sinne von funktionalen Entsprechungen oder Wittgensteins Familienähnlichkeiten danach gefragt werden, welche religionsinternen Differenzen und Entsprechungen identifiziert werden können und welche möglichen Entsprechungen zwischen den differenten religiösen Galaxien der Religionen transreligiös-dialogisch ausgemacht werden können. Die religionsphilosophische Prämisse besteht folglich in der Annahme einer göttlichen Wirklichkeit, die, wenn sie die eine göttliche Wirklichkeit ist, in allen religiösen Systemen und Lebensformen vorausgesetzt werden muss.

Entsprechend gibt es in allen religiösen Traditionen, sofern sie auf das Göttliche Bezug nehmen und dieses als eine unendliche Wirklichkeit begreifen, einen gemeinsamen und verbindenden Bezugspunkt bzw. ein *tertium comparationis* des Unbedingten und Unendlichen. Dieses ist im Kontext historisch kritischer Forschung „von unten“ so nicht gegeben. Problematisch und spannend ist daher der Dialog mit buddhistischen Traditionen, die eine Bezugnahme auf eine göttliche und universale Wirklichkeit sehr unterschiedlich ansetzen (vgl. Kapitel X).

In dieser Weise ist die religionsphilosophische Hypothese anthropologisch-prototheologisch und nicht transreligiös-meta-theologisch zu qualifizieren. Die anthropologische Mehrdimensionalität zielt auf den Versuch, eine ganzheitliche Anthropologie zumindest im Ansatz zu entfalten und zu beanspruchen. Entsprechend kann die Mehrdimensionalität des Göttlichen dafür aufmerksam machen, dass auch die beliebte Unterscheidung zwischen personalen und impersonalen Transzendenzkonzepten unterkomplex ist und problembewusst überschritten werden muss. Die Relevanz dieser Typologie zeigt sich schließlich an Beispielen dialogisch-komparativer Inter-Theologie in interreligiöser Perspektive und wird im Lichte dieser Erprobung als These aufgewiesen.

Dieses Buch ist aus unterschiedlichen Vorarbeiten entstanden, die für diese Monographie überarbeitet wurden. Sehr herzlich habe ich Julian Brockhaus, Dr. Jonas Erulo und Dr. Rainer Gottschalg zu danken, die bereit waren, die Texte kritisch gegenzulesen und optimierende Hinweise zu geben. Ebenso danke ich David Schedding, Anna Kintrup, Anna-Lena Heckmann und Sofie Rossel für die Unterstützung bei der mühevollen Kleinarbeit von Fußnoten und Nachweisen, ohne die ich das Projekt unter meinen spezifischen Bedingungen nie hätte realisieren können. Schließlich danke ich Stephan Weber vom Verlag Herder für die konstruktive und unkomplizierte Zusammenarbeit.

Dieses Buch widme ich Klaus von Stosch und Marcus Schmücker. Klaus hat mich nach meinem Unfall wiederholt ermutigt, am Ball zu bleiben und meine spezifischen Fähigkeiten für die systematische Theologie, das interreligiöse Gespräch und den komparativen Dialog einzubringen und mir diesbezüglich Chancen eröffnet. Marcus danke ich viele Gespräche, Hinweise und Kooperationen zum Dialog mit hinduistischen Traditionen, die mir seit den Begegnungen mit Francis D'Sa und Raimon Panikkar bedeutsam geworden sind.



---

# Inhalt

Vorwort . . . . .	5
Prolog . . . . .	19
<b>KAPITEL I</b>	
Zugänge zum Ganzen der Wirklichkeit und zur religiösen Transzendenz als ihrem Grund . . . . .	35
1. Sinntranszendenz im Ganzen der Wirklichkeit . . . . .	46
2. Subjektivität und Verdanktsein: Transzendente Erfahrung 1 . . . . .	53
3. Das Zusammenspiel von neuen Erlebnissen, wider- ständigen Ereignissen und ihrer Einordnung in den leitenden Interpretationshorizont: Transzendente Erfahrung 2 . . . . .	61
4. Menschliche Freiheit und ihr begründeter Gottesbezug.	67
5. Die Idee von Humanität als Leitkriterium im Raum der Gründe . . . . .	74
6. Jüdisch-christliche Implikationen des Gottesbezugs . .	78
<b>KAPITEL II</b>	
Thesen zu einer transzendental-geschichtlichen Denkform in kultureller und religiöser Differenz . . .	83
<b>KAPITEL III</b>	
Dimensionen des Personseins und Formen göttlicher Transzendenz. Eine religionsphilosophische Hypothese . . . . .	122
1. Anthropologische Zugänge zur Leit-Hypothese . . . . .	129
2. Drei Hauptdimensionen des Personseins . . . . .	129
3. Apriorische Bedingungen der Möglichkeit . . . . .	133

4. Schwierigkeiten und Konsequenzen der Vieldimensionalität . . . . .	134
5. Von der Anthropologie zum Transzendenzbezug . . . . .	137
6. Mensch als „Person“ – Göttliches als „Person“ . . . . .	139
7. Die Frage nach der Einheit des Personseins . . . . .	143

**KAPITEL IV**

<b>Kosmomorphe Zugänge zur Transzendenz (ES) . . . . .</b>	<b>145</b>
1. Kosmosfrömmigkeit in moderner Religiosität und romantischer Reflexion . . . . .	146
2. Kosmomorphe Erfahrung und Frömmigkeit in Indien . . . . .	156
3. Kosmomorphe Frömmigkeit und das unbegreifliche Dao . . . . .	176
4. Kosmomorphe Frömmigkeit in den Naturwissenschaften . . . . .	182
5. Der Homo Mundanus bei Wolfgang Welsch . . . . .	188
6. Ontologischer Monismus in metaphysischer Generalisierung: Gott als Chief Exemplification bei Alfred North Whitehead . . . . .	195
7. Monistisch konstitutiver Akteurskosmopsychismus bei Philip Goff . . . . .	206

**KAPITEL V**

<b>Soziomorphe Zugänge zur Transzendenz (DU/ER) . . . . .</b>	<b>213</b>
1. Dialogisch-persönlichkeitsbestimmte Frömmigkeit . . . . .	214
2. Hinduistische Beispiele eines personal-dialogischen Gottesverständnisses . . . . .	215
3. Jüdische Zugänge . . . . .	230
3.1. Martin Buber: Das Werden des Ich in der Begegnung mit dem Du . . . . .	232
3.2. Franz Rosenzweig: Gott als Bedingung von befristeter Individualität . . . . .	237
3.3. Emmanuel Levinas: Ethische Alterität und illéité Gottes . . . . .	249

**KAPITEL VI**

**Noomorphe Zugänge zur Transzendenz**

**(Vor-dem-ICH)** . . . . . 258

1. Die antike Reflexion auf das „Erkenne dich selbst“  
(Orakel von Delphi) . . . . . 259

2. Der Aufstieg zum Einen und die Erfahrung der Einung  
(Plotin) . . . . . 267

3. Monistische Geistmetaphysik im Hinduismus? . . . . . 274

4. Monistische Seelenmystik und Metaphysik bei Eckhart  
von Hohenheim? . . . . . 293

5. Panentheistische Liebesmystik bei Ibn ‘Arabī:  
Das Sein Gottes als Nichts von Anderem, das in der  
Liebe gründet? . . . . . 303

6. Göttliches als Vor-dem-ICH in der religions-  
philosophischen Reflexion . . . . . 309

**KAPITEL VII**

**Religiosität und Religionen.**

**Der Dialog als Zeichen der Zeit** . . . . . 320

1. Religion als Herausforderung . . . . . 321

2. Perspektiven einer Religionstheologie . . . . . 327

    2.1. Religionsexterne oder religionsinterne Kriterien? . . . . . 327

    2.2. Die Religionstheologien des Konzils und der Dialog  
    der Religionen . . . . . 331

3. Themen im Dialog – eine exemplarische Sichtung . . . . . 336

4. Wahrheitstheoretische Voraussetzungen . . . . . 344

**KAPITEL VIII**

**Gott: Ein Abenteuer in Komparativer Theologie** . . . . . 350

1. Ausgangspunkte, Anliegen und Konzeptionen der  
christlichen Trinitätstheologie . . . . . 351

2. Muslimischer Apophatismus: Transnumerische Einheit  
und absolute Fülle des Seins . . . . . 359

3. Die buddhistische Apophase der ultimativen Leerheit  
und Einheit . . . . . 369

**KAPITEL IX**

**Homöomorphe Äquivalente als Chancen  
interreligiöser Verständigung (Logos und Vāc) . . . . . 378**

1. Homöomorphe Äquivalente als Analogien  
dritter Ordnung . . . . . 379
2. Logos und Vāc . . . . . 385

**KAPITEL X**

**Göttliche Transzendenz und personale Elemente im  
Buddhismus . . . . . 391**

1. Hermeneutische Vorüberlegungen . . . . . 399
2. Die vergängliche Welt und die Überwindung der  
Anhaftung an die Welt . . . . . 408
3. Die rettende Einsicht in die Leerheit aller Dinge als  
Offenhaltung für die unaussprechliche Fülle von  
Nirvāṇa . . . . . 413
4. Personale Transzendenz als hilfreiches Mittel  
existenzieller Letztbestimmung unter den  
Bedingungen dieser Welt . . . . . 428

**KAPITEL XI**

**Der Heilige Geist im Islam . . . . . 435**

1. Einleitung . . . . . 435
2. Historische und hermeneutische Voraussetzungen . . . 438
3. Konsequenzen für die Gottrede: Attributenlehre als  
Gesprächsbasis? . . . . . 452

**Epilog . . . . . 463**

1. Geschickte Mittel als epistemischer Status . . . . . 463
2. Die vielen Religionen und die eine Wahrheit des  
Göttlichen . . . . . 464
3. Anthropologische Invarianten und homöomorphe  
Äquivalenzen im Zugang zu göttlicher Transzendenz . 468
4. Geistig-metaphysisches Denken zwischen relationalem  
Theismus, Panentheismus und Pantheismus . . . . . 474

5. Die systematische Dreidimensionalität des Göttlichen .	476
6. Zur Wechselseitigkeit von religionsphilosophisch- makrologischer Orientierung und texthermeneutisch- mikrologischer Analyse . . . . .	479
<b>Nachweis der Erstveröffentlichungen . . . . .</b>	<b>483</b>
<b>Literaturverzeichnis . . . . .</b>	<b>485</b>



---

## Prolog

Bevor das Ganze der Wirklichkeit und sein Grund als das Göttliche beansprucht werden, soll der Bezug des Menschen zum Ganzen der Wirklichkeit, in dem der Mensch sich selbstverständlich wiederfindet, bewegt und lebt sowie seine Existenz deutet und zur Auslegung bringt, aufgezeigt werden. Denn in diesem Ganzen der Wirklichkeit findet sich der Mensch notwendig wieder und in dieses Ganze ist er notwendig einbezogen. Deshalb verhält er sich strukturell unumgänglich sowie existenziell sinnbestimmend immer schon zu diesem Ganzen. Dieses Verhalten zum Ganzen der Wirklichkeit kann bewusst und reflexiv im Kontext sinnbestimmender Entscheidungen vollzogen werden. Oder es geschieht pragmatisch und unreflektiert, aber faktisch, weil in die alltäglichen Handlungen und handlungsleitenden Motive eingebettet. Sichtbar werden diese impliziten Motive, wenn man die alltagspraktischen Handlungen daraufhin befragt, welches Menschenbild, welches Daseinsverständnis oder welche Hoffnung mit ihnen verbunden ist. In diesen existenzbestimmenden Vollzügen wird implizit oder explizit deutlich, dass die Menschen ihr Leben immer und notwendig in Existenzstellungen zur Auslegung bringen, die in das Ganze der Wirklichkeit eingefügt sind. Darin sind die Menschen in der Vorläufigkeit ihres endlichen und sterblichen Daseins auf das Ganze der Wirklichkeit und das Ganze der Geschichte bezogen und bezeugen in dieser Einbindung in letzte Ganzheiten (von Welt, Natur, Geschichte, Religion), welche Wahrheit sie mit diesem Ganzen verbinden oder in ihm anstreben. Die Frage nach dem Sinn und der Wahrheit des Ganzen kann darum nur vergessen, wer sich selbst vergisst, und nur vermeiden, wer sein Fragen und Denken nach seinen Fundamenten und letzten Horizonten seines Lebens und seiner Daseinsdeutung vermeidet (Kapitel I).

Sodann bedarf eigener Begründung, welche Konsequenzen der dispositionelle Charakter menschlicher Vernunft als ein sich Bewegen im Raum der Gründe hat. Hier ist zu zeigen, dass auch

die im Subjekt begründeten transzendentalen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und die transzendentalen Kategorien des Verstehens (Quantität, Qualität, Modalität, Relationalität) operativ nur in geschichtlicher Ausprägung und kultureller Differenz zur Anwendung kommen. Deshalb gibt es transzendental notwendig nicht nur unterschiedliche Weltbestimmungen; sondern auch hinsichtlich des philosophischen Versuchs, letzte Begründungen der Wirklichkeit in Abschlussgedanken zu geben. Deshalb sind die unterschiedlichen Weisen der Reduktion auf letzte Basisannahmen kulturell different geprägt. So wird philosophisch verständlich, warum es notwendig menschliche und kulturelle Unterschiede in dem Versuch philosophischer Letzbegründung gibt und unterschiedliche religiöse Galaxien der Sinnstiftung menschlichen Lebens ausgebildet werden (Kapitel II).

Im Kontext der interreligiösen Begegnung und des interreligiösen Dialoges bin ich immer wieder auf das Phänomen gestoßen, dass es einerseits unterschiedliche kulturelle und religiöse Galaxien des Verstehens gibt, die mit Fremdheit, Andersheit und systemischer Differenz einhergehen. Andererseits lassen sich mitunter verblüffende Familienähnlichkeiten und Berührungspunkte zwischen den unterschiedlichen religiösen Systemen entdecken. Diese können in funktionalen Äquivalenten, etwa hinsichtlich der Vermittlungsweisen oder -strukturen von göttlicher Transzendenz und weltlicher Immanenz (also der Einschreibungen des Unendlichen in das Endliche als Infinition durch Inspiration, Inverbation, Inkarnation) oder in figurativen Entsprechungen (Gnade – Gesetz, Heilige – Propheten – Gurus, usw.) identifiziert werden. Daher bin ich insbesondere an diesen funktionalen Äquivalenten und figurativen Entsprechungen in der Vermittlung von großer, göttlicher Transzendenz und menschlicher, geschichtlicher Immanenz interessiert.

Funktionale Äquivalente verstehe ich dabei im Anschluss an Raimon Panikkar als Analogien dritten Grades, mithin als Entsprechungen oder Familienähnlichkeiten angesichts der systemischen Differenz der religiösen Galaxien, innerhalb derer sie zur Anwendung kommen und in der sie Funktionen gewinnen.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Nitsche, Gott – Welt – Mensch, 2008, 95–136.

*Analogien ersten Grades* weisen Aspekte des Göttlichen im Irdischen durch verendlichende Anteilgabe zu (Attributions-analogie). In solcher Attribution formt Gott gemäß der Erzählung der Genesis den Menschen wie ein Töpfer aus Lehm und haucht ihm mit seiner Ruach lebensspendenden Odem ein (vgl. Gen 1,2; Ps 104,30). Oder Gott gibt – ontologisch gedacht – als das vollkommene Sein dem innerweltlich existierenden Seienden auf endliche Weise Anteil an seinem unendlichen Sein. *Analogien zweiten Grades* sehen Entsprechungsverhältnisse zwischen innergöttlichen Beziehungsverhältnissen zu irdischen Beziehungsverhältnissen und bezeichnen eine proportionale Analogie, die insbesondere seit Aristoteles mit mathematischen Figuren vorgestellt wird:  $2:3 \triangleq 4:6$ . So zeugt, nach christlichem Bekenntnis, der ewige Vater von Ewigkeit her den ewigen Sohn, wohingegen der menschliche Vater in begrenzter Geschichte den sterblichen Sohn zeugt. Doch gilt in beiden Fällen das Zeugen als aktive Ermöglichung von Leben auf der gleichen Seinsstufe. Wenn Gott als der Unendliche die Welt und den Mensch schöpferisch gestaltet, indem er das Endliche in seine Eigendynamik hinein freigibt und seine eigenen Prozesse ermöglicht, kann der Mensch in der konkreativen Gestaltung seines eigenen Lebens und der endlichen Wirklichkeit, in der er sich bereits vorfindet, proportional auf begrenzte Weise Anderes – z. B. durch künstliche Intelligenz oder durch die Befähigung anderer Menschen – mitschöpferisch in Eigendynamik hinein freigeben. Hingegen ist die platonische Vorstellung des Demiurgen als Weltenbauer eine anthropomorphe Übertragung (Attribution) menschlicher Gestaltungsprozesse von vorhandener Wirklichkeit auf eine göttliche Figur, die das Andere zum Göttlichen, die Materie vorfindet, formt und gestaltet, aber nicht erschafft. Solche ungebrochenen Attributionen erster Ordnung vom Menschlichen auf das Göttliche sind bereits seit Xenophanes von Kolophon (ca. 580/570–frühes 5. Jh. v. Chr.) und von Ludwig Feuerbach (1804–1872) dem Vorwurf des Anthropomorphismus und der Projektion ausgesetzt.

Davon unterscheide ich *Analogien dritten Grades*, die als Entsprechungen zwischen differenten Universen des Verstehens systemisch aufgefasst werden müssen. So kann der eine Gott als Mittler (*iśvara*) im Hinduismus auch als Inbegriff der positiven

Fülle des Göttlichen und des Schöpferischen (*saguna brahman*), begriffen werden, wohingegen das absolut Göttliche (*nirguna brahman*), das uneinholbar Transzendente bezeichnet.<sup>2</sup> Entsprechend gehört es bei Plotin zum Gedanken des Absoluten, das schlechthin Eine überkategorial zu verstehen, d.h. transrelational „jenseits des Seins“ (Platon: 428/427–348/347) und „jenseits der Reflexion“ (Plotin: 205–270). Das schlechthin Eine bei Plotin zeigt sich als der nicht mehr zu erkennende, unsagbare Letztgrund, der transrelational noch der Vorstellung vom höchsten Gott bei Xenophanes vorausgeht.

Der Monotheismus Israels, bei Xenophanes und in Indien bezeichnet hingegen den höchsten Gott. In einem exklusiven Monotheismus wird er als der einzige Gott bekannt. In einem impliziten, polymodalen Monotheismus oder Henotheismus kann er auch alle anderen göttlichen Aspekte nach außen hin verkörpern oder als Götter unter sich versammeln und in sich einschließen. Hingegen ist das Eine bei Plotin nicht nur radikal transzendent und transrelational unaussprechlich als Voraus zu einer monotheistischen Gottesvorstellung (*ens summum*) anzusetzen, sondern auch als Voraus zu der Vorstellung einer dynamischen All-Einheit des Seins (*esse ipsum*). Dieses Eine bei Plotin benennt also auch noch das apophatische Voraus oder Darüberhinaus im Unterschied zu einer göttlich anonym gedachten und sich selbst differenzierenden All-Einheit. Solche All-Einheit kann im Sinne eines Panpsychismus als die göttliche Innenseite der Welt oder des Herzens verstanden und als das inspirierend Göttliche von Innen (*anima mundi* oder *ātman*) konzipiert werden. Dies gilt auch und obwohl der Ātman (als göttliche Seele der Welt und des Menschen) im Hinduismus von Brahman im Sinne konsequenter Transimmanenz unterschieden (immanent Göttliches in uns) und als höchster Ātman nichtunterschieden (Göttliches) ist. Daher ist das absolut Eine schlechthin vorgängig und radikal transzendent, so aber auch schlechthin unbedingt und letzte Voraussetzung sowohl von allen Vorstellungen und Ereig-

<sup>2</sup> Vgl. Rambachan, *The Advaita Worldview*, 2006.

nisweisen des Göttlichen als auch vom All des Universums und der Selbstwertschätzung des Menschen als freier Person.<sup>3</sup>

Bei der religionskomparativen und inter-theologischen Anwendung der hier auszuarbeitenden religionsphilosophischen Modellbildung ist folgende Einsicht erkenntnisleitend: Einerseits kann die positive Bezugnahme und Suche nach Konvergenzen und Berührungspunkten nur innerhalb des Bewusstseins von systemischer Differenz geschehen. Gegenüber der Behauptung strikter Inkommensurabilität bedeutet dies: Damit die Konfrontation mit anderer religiöser Wirklichkeit nicht zu unverstandener exotischer Fremdheit oder abgrenzender und different atomistischer Identitätsbildung führt, ist dem Fremden und Ungewohnten in den Haltungen menschlicher Offenheit und Gastfreundschaft sowie in religiöser Aufgeschlossenheit, Wertschätzung und Würdigung der Andersheit des Anderen zu begegnen. Unter diesen Voraussetzungen kann nach partiellen Anknüpfungspunkten hinsichtlich des Verständnisses von Menschsein gesucht werden. In solchen Werthaltungen muss das Fremde nicht als Bedrohung empfunden werden und kann, angesichts von Differenz, nach möglichen Familienähnlichkeiten hinsichtlich der Inhalte und Strukturen der anderen Religion gefragt werden. So können mikrologisch, mesologisch und makrologisch Brückenphänomene oder vergleichbare Problemstellungen entdeckt und in ihrer Divergenz wie Konvergenz ausgelotet werden.<sup>4</sup>

Nur aufgrund solcher partieller Merkmalsübereinstimmungen und vergleichbarer Funktionsweisen oder Strukturmomente kann die Begegnung der Religionen auch zu einem Dialog führen, der das „Dia“ des Logos realisiert, indem er transversal vom Eigenen ausgeht und zum Anderen übergeht, um im Durchgang durch das Andere zu sich selbst zurückzukehren und das Eigene neu und verändert wahrzunehmen. Nur in einer solchen Hal-

---

<sup>3</sup> Vgl. Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen*, 2015.

<sup>4</sup> Zum Konzept der Komparativen Theologie vgl. Clooney, *Komparative Theologie*, 2019; Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 2012; Stosch, *Einführung in die komparative Theologie*, 2021; Cornille, *Meaning and Method in Comparative Theology*, 2020. Clooney, Stosch, *How to do Comparative Theology*, 2018.

tung des Dialoges, die die Bereitschaft der Anerkennung von Fremdheit und Andersheit impliziert und in diskursiver Lernbereitschaft offen dafür ist, aus der Begegnung verändert zu sich selbst zurückzukehren, ist auch eine dialogische Bewegung Komparativer Theologie möglich. Dies gilt zumal, wenn Komparative Theologie offene Fragen und ungelöste Problemlagen der eigenen Tradition darlegt, um im interreligiösen Gespräch danach zu fragen, ob dafür in den anderen Traditionen gegebenenfalls alternative Antworten oder Lösungspotenziale zu finden sind. Wo dies der Fall ist, wird Komparative Theologie als diskursive Inter-Theologie konzipiert. Sie kann dann aus der Begegnung mit dem Anderen bereichert und inspiriert werden, um das Eigene mit neuen Augen zu sehen. Und nur in der Haltung des Dialogs ist auch der Diskurs über mögliche inhaltliche Korrespondenzen zu führen, der die normativen Implikationen von religiösen Weltauffassungen nicht ausschließt, sondern berücksichtigt. Allerdings sind für diese Begegnung dann auf unterschiedlichen Ebenen philosophisch-anthropologische, religionsphilosophische und religiöse bzw. theologische Aspekte zu berücksichtigen. In solcher Weise bedarf es sowohl der Verknüpfung von mikrologischen Detailuntersuchungen, wie sie insbesondere die Komparative Theologie in den Blick nimmt, als auch der makrologischen Rückbindung an die differentiellen religiösen Galaxien und ihre internen Systematiken.

In solchen Zusammenhängen ist für mich die Hypothese erkenntnisleitend geworden, dass es aus anthropologischen Gründen eine grundlegende, mindestens dreifache Verschränkung zwischen Anthropologie und Transzendenz gibt. Natürlich entsteht an dieser Stelle sofort die Frage, ob es transkulturell und transreligiös relevante gemeinsame Ordnungen und Strukturen hinsichtlich des Menschenverständnisses und der erkenntnisleitenden Anthropologien geben kann. Doch auch dann, wenn dies negiert wird, darf positiv vermutet werden, dass die hier erkenntnisleitende Hypothese aus ihrer Perspektive sinnvolle Entsprechungen und plausible Korrelationen aufzeigen kann. In Kapitel III wird die Leithypothese grundgelegt und in den weiteren Kapiteln expliziert und ausdifferenziert.

In *philosophisch-anthropologischer Perspektive* unterscheide ich daher den Selbstbezug, den Sozialbezug und den Weltbezug des Menschen. Denn der Mensch zeigt sich im Selbstbezug als intentionales Individuum, das sich als freie Subjektivität begreift und in individuellen Subjektivierungsweisen in die Welt einbringt. Zudem ist der Mensch ein soziales Wesen in menschlicher Gemeinschaft. Er lebt in und aus Beziehungen und entfaltet und gestaltet darin Identität und Persönlichkeit. In solchen Beziehungen bringt er zudem seine Begabungen und Potenziale durch soziale Rollen zur Geltung. Schließlich erweist sich der Mensch als mundanes Wesen, mithin als Teil der kosmischen und technischen Umwelt, in die er vorgängig und notwendig eingefügt ist. Durch seinen Körper ist er materiell Teil der Welt, die er vermittelt durch seinen Leib, d. h. sein bewusstes und in der Regel intentionales Innenverhältnis zum Körper, erspürt. So ist das Spüren einer Wunde und eines Schmerzes oder eines amputierten Armes ein innerliches Verhältnis zum Körper, das ein subjektivierend-intentionales Verhältnis psychischer Empfindung und geistiger Aufmerksamkeit für diese Gegebenheit als die unmittelbar meinige Gegebenheit impliziert. Entsprechend kann der Schmerz als die äußerlich sichtbare Wunde empirisch objektivierend erfasst werden. Zugleich spürt jeder Mensch auf je eigene Weise, d. h. in der Unhintergebarkeit seiner bewussten Jemeinigkeit, in seiner ihm eigenen Weise z. B. Zahnschmerzen.

*Alternativ* dazu entwickle ich den Sprachgebrauch, den Weltbezug des Menschen aufgrund seiner Leiblichkeit und Körperlichkeit und gemäß den Entstehungsbedingungen der religiösen Traditionen natural-kosmomorph zu nennen. Davon unterscheide ich die soziale Dimension, in der sich Menschen als freie und individuelle Personen begegnen und spreche von der persönlichkeitsorientiert-soziomorphen Perspektive. Schließlich ist die freie Subjektivität des Menschen und sein bewusstes Leben Grund für den Selbstbezug. Er beruht auf dem subjekttheoretisch-noomorphen Charakter des Menschen und gründet in seinem bewussten Leben. Wo also das Bewusstsein und die Geistigkeit des Menschen primärer Bezugspunkt ist, spreche ich von der noomorphen Dimensionen des Menschseins. Diese Unterscheidung von drei Grundperspektiven ist von dem Anliegen ange-

trieben, den Menschen in seiner Ganzheit als einzigartige Person zu verstehen und von daher eine *ganzheitliche Anthropologie* auch in Beziehung auf das Göttliche zur Geltung zu bringen.

In ihrer *religionsphilosophischen Anwendung* begründet die Unterscheidung dieser drei Dimensionen die Hypothese, dass die menschlichen Zugänge zur Transzendenz aus diesen Strukturbedingungen und Vollzugsdimensionen des menschlichen Daseins, wenn nicht unmittelbar abzuleiten, so doch mit diesen zu korrelieren sind. Von den anthropologischen Unterscheidungen ausgehend können insbesondere drei Formen des menschlichen Transzendenzbezuges religionsphilosophisch begründet und in unterschiedlichen kulturellen Kontexten und religiösen Systemen erprobt und zur Anwendung gebracht werden. Ist der Mensch ein subjekthaftes, soziales und mundanes Wesen, so kann das Göttliche die Voraussetzung höchster ICH-Subjektivität, Inbegriff höchster DU-Sozialität oder Grund der leiblichen und körperlichen ES-Mundanität sein. Die *drei Typologien einer philosophischen Anthropologie* induzieren, so die *religionsphilosophische Leithypothese*, bestimmte grundlegende Vorstellungen von großer, göttlicher Transzendenz. Diese sind noomorph als ICH-Perspektive oder genauer: Vor-dem ICH-Perspektive, soziomorph als DU-Perspektive und kosmomorph als ES-Perspektive zu profilieren. Damit ist zunächst das analytisch-heuristische Anliegen verbunden, die Pluralität von Transzendenzvorstellungen aus anthropologischen Gründen zu verstehen und zu einer entsprechenden Wahrnehmung der unterschiedlichen anthropologischen und transzendenzbezogen Dimensionen anzuregen (Kapitel III). Diese religionsphilosophische Proto-Theologie bedenkt also die anthropologischen Voraussetzungen für eine religiöse Bestimmung des Ganzen der Wirklichkeit. Sie vertritt damit heuristisch die konstitutionslogische These, dass die Bezugnahmen und Bestimmungen des Göttlichen nicht nur vom Menschen vorgenommen werden, sondern durch grundlegende anthropologische Dimensionen konturiert sind. Diese These erhebt nicht den Anspruch eines normativen Meta-Standpunktes und ist daher nicht als theologische Meta-Theorie zu verstehen. Sie hebt die Aufgabe dialogisch-komparativer Inter-Theologie nicht auf. Vielmehr begründet und orientiert sie diese.

Die folgenden Kapitel werden die drei grundlegenden Phänotypen und Gestaltformen des Transzendenzbezugs exemplifizieren und den analytisch-heuristischen Wert der *Leithypothese* (Kapitel III) entfalten. Auf diese Weise wird die Leithypothese an konkreten Beispielen der Religiosität und Religionen belegt und sachlich weiter begründet. Exemplarisch und paradigmatisch können Beispiele aus den unterschiedlichen religiösen Traditionen für den *kosmomorphen*, den *soziomorphen* und den *noomorphen* Zugang aufgezeigt werden. Dabei ist in Erinnerung zu behalten, dass die Auswahl der Zuordnung zunächst strukturell die menschlichen Dimensionen des Lebens im Blick hat und dabei jenen primären Formenkreis berücksichtigt, der in der Bezugnahme auf große Transzendenz einerseits semantisch und metaphorisch bedeutungsgebend ist. Diesem korreliert in der Regel andererseits die Syntax, die die logischen Strukturen oder den Aufbau der Beziehung zum Göttlichen beschreibt.

Davon ausgehend kann positiv unterstellt werden, dass alle komplexen Anthropologien und alle komplexen religiösen Formen nicht nur eine Grunddimension beanspruchen, sondern mehrere und gegebenenfalls alle drei Grunddimensionen (*kosmomorph*, *soziomorph*, *noomorph*) aktivieren, die mit unterschiedlicher Priorität die konzeptionelle Gestaltform charakterisieren. Sie können deshalb in primärer, sekundärer und tertiärer Weise zur Geltung gebracht werden. Den Unterscheidungen der Grammatik der Sprache gemäß stehen zunächst die semantisch bedeutungsgebenden Orientierungen im Fokus der Aufmerksamkeit. Darüber hinaus macht die Grammatik auf die Syntax oder die Beziehungsstruktur und Begründungslogik zu den angezielten Referenten aufmerksam. Schließlich ist der reale Umgang mit den Sachverhalten in der Alltagspraxis der Menschen, d.h. hinsichtlich ihrer Sprach- und Handlungspragmatik zu berücksichtigen. Die Differenz dieser Aspekte kann nur in mikrologischer Analyse erhoben werden. Im Blick auf diese mikrologische Detailanalyse ist die Skizze der Exemplifizierungen begrenzt. Denn religionsphilosophisch wird in dieser Grundlegung von Zugängen zunächst vor allem die makrologische Orientierung aus anthropologischer Perspektive angezielt. Dass diese letztlich nur in wechselseitiger Verfung von makrologischer

Orientierung und mikrologischer Einzelanalyse ihre Bedeutung gewinnt, ist selbstverständlich vorausgesetzt und wird an einzelnen Fallstudien (Kapitel IV.–VI., XIII.–XI.) erprobt. So ist von vornherein zugestanden, dass sich darüber hinaus noch ein jeweils anderes Bild ergeben kann, wenn die einzelnen Traditionen oder Ansätze nicht nur typologisch d. h. anthropologisch-religionsphilosophisch und dialogisch-komparativ bzw. inter-theologisch betrachtet werden, sondern auch phänotypisch umfassend innerhalb der eigenen Religionsfamilie ausgelegt und reflektiert werden.

Diese systematische und methodologische Beschränkung auf primäre semantische bzw. beziehungs- und begründungslogische syntaktische Entsprechungen hebt dennoch den heuristischen Wert der Unternehmung nicht auf, weil *prima facie* die Bedeutung und der strukturelle Niederschlag der anthropologischen Lebensdimensionen in der Auslegung großer Transzendenz belegt werden soll, um die Möglichkeit von figurativen Entsprechungen und funktionalen Äquivalenten nicht nur historisch-genetisch und hermeneutisch, sondern auch analytisch zu begründen. Diese können deshalb dialogisch-komparativ und inter-theologisch bedacht werden. Der Umstand, dass auch andere Aspekte geltend gemacht werden können und andere Zuordnungen möglich sind, stellt diesen heuristischen Wert nicht in Frage. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn andere Konzepte und Zuordnungen in der Sache mit meiner anthropologischen und erkenntnisleitenden Einschätzung inhaltlich übereinkommen, wonach komplexe Religionssysteme in der Weise von Primärsystemen und Subsystemen organisiert sind und entsprechend natural-kosmomorphe, persönlichkeitsorientiert-soziomorphe und bewusstseinsbestimmt-noomorphe Formen und Muster kennen, wobei eine dieser Perspektiven vorrangig und leitend ist, während die anderen beiden Perspektiven in nachgeordneter Weise subdominant zur Geltung kommen.

Dem semantischen Zugang gemäß werden in Kapitel IV. kosmomorphe Formen der Transzendenz anhand moderner Spiritualitäten, diaphaner Naturvorstellungen und romantischer Naturerfahrungen verdeutlicht, in denen eine Resonanz des Göttlichen gefunden wird. Für diesen Formenkreis werden zu-

dem das kosmisch dimensionierte Denken Indiens und das chinesische Denken des Daoismus vorgestellt. Schließlich wird auf die spinozistisch-kosmische Frömmigkeit Albert Einsteins Bezug genommen, um von dort aus philosophische Konzepte in den Blick zu nehmen, die die Mundanität des Menschen, die panpsychistisch akzentuierte Prozessphilosophie und den panpsychistischen Kosmismus bedenken.

Soziomorphe Zugänge zur Transzendenz werden in Kapitel V. mittels der Zugänglichkeit im modernen Christentum und in hinduistischen Traditionen exemplifiziert. Die auch in Judentum und Islam übliche Anrufung Gottes kann zeigen, wie das Verhältnis von Du-Anrufung und Er-Prädikation zu verstehen ist. Da die personal-soziale Identitätskonstruktion höchster Gottheiten in der Regel auch durch ihre kataphatischen Subjektivierungsweisen bzw. durch göttliche Handlungen in Schöpfung und Geschichte bestimmt sind, kann dies die vorausgesetzte und unterstellte materiale Ich-Identität der Gottheit anzeigen. Dies ist zumindest dann der Fall, wenn Gottes Selbstsein und Gottes Handeln nicht auseinanderfallen, sondern innerlich zusammengehören. Sodann muss gefragt werden, wie die Du-Anrede, die Er-Prädikation und die unterstellte Ich-Konstruktion anthropologisch und transzendenzbezogen miteinander verknüpft sind. Der semantisch-soziomorphe Zugang wird am Beispiel der jüdischen Konzepte von Martin Buber, Franz Rosenzweig und Emmanuel Levinas religionsphilosophisch reflektiert, die auf je eigene Weise die Du-Anrede und Er-Prädikation der jüdischen Gebetsanrede profilieren.

Noomorphe Zugänge und Formen der Transzendenz (Kapitel VI.) nehmen den Ausgang von Bedingungen und Strukturen des menschlichen Bewusstseins. Dabei sind sowohl die intentionalen Subjektivierungsweisen als auch die Grundvollzüge des Bewusstseins (Wollen, Erkennen, Erinnern usw.) von Bedeutung. Letztere wurden im christlichen Kontext insbesondere von Augustinus zur trinitarischen Bestimmung des Göttlichen in Anspruch genommen. Die noomorphen Bestimmungen des Transzendenzbezugs werden anhand von Plotin, dem Advaitavedānta Śāṅkaras sowie dem mystischen Denken Meister Eckharts und Ibn 'Arabīs dargelegt. In der Reflexion auf die Möglichkeitsbedin-

gungen bewussten Lebens und der apriorischen Einheit des Subjektes kann gezeigt werden, dass die Begründungen entweder im Anschluss an Hermann Krings egologisch mit Rekurs auf Subjektivität und auf die Subjektivität Gottes oder im Rekurs auf Dieter Henrich nicht-egologisch durch eine sich selbst differenzierende All-Einheit begründet werden können. Insbesondere die Ansätze von Eckhart von Hohenheim und Ibn 'Arabī machen auf die Unterscheidung von Semantik, Syntaktik und Pragmatik, und damit für die interne Komplexität der Vorstellung des Göttlichen, aufmerksam. Die Notwendigkeit der Unterscheidung von primärer Bedeutungsgebung, formaler Beziehungslogik und faktischer Handlungspragmatik verweist auf die Gegebenheit wechselseitiger Vernetzung der Aspekte.

Dann ist im Rahmen einer egologischen Begründung eine Analogie und Korrespondenz zwischen dem einen göttlichen und dem einen menschlichen Subjekt in seinen Grundvollzügen des Erinnerns, des Selbstverstehens und des Wollens möglich. Wird der Begründungsdiskurs alternativ nicht egologisch durch eine Reduktion auf All-Einheit vollzogen, so darf gefragt werden, ob darin Bezugspunkte zum hinduistischen Brahman-Ātman-Denken und der christlichen Vorstellung vom Heiligen Geist möglich sind.

Von Kapitel VI. die dieser Analyse ausgehend wird im Ausblick von Kapitel VI. Die tripolare Auslegung des Göttlichen als höchste und vor dem Subjekt angesiedelte göttliche Ich-Subjektivität oder-All-Einheit, als höchste Persönlichkeit in göttlicher DU-Sozialität und als gründende göttliche Macht in ES-Mundantität daraufhin zu befragen sein, ob diese Dimensionen des Göttlichen nicht noch einmal apophatisch auf das schlechthin Eine überschritten werden müssen, das allen drei Möglichkeiten als uneinholbarer Ursprung vorausliegt. Dabei kann zunächst an die Unterscheidung zwischen Gott als höchster Subjektivität und dem Göttlichen als dem Göttlichen als dem anonymen All-Einen angeknüpft werden, denen trans-hyper-personal und trans-hyper-impersonal eine ultimative Wirklichkeit vorausgeht. Eigens zu fragen ist schließlich, ob eine solche radikale Apophatik unter dem Leitgedanken der notwendigen Unendlichkeit und Einheit des Göttlichen im Sinne Plotins überkategorial und

transrelational verstanden werden kann und muss. Je nachdem, wie dieser ultimative oder metaphysische Zusammenhang des Göttlichen unter den Voraussetzungen des noomorphen Zugangs bestimmt wird, ergeben sich egologisch personale (göttliches ICH, DU, ER / SIE) und nicht-egologisch apersonale (göttlich anonyme All-Einheit bzw. göttliches ES) komplementäre Lösungen, die in einer philosophischen Letztbegründung auf ein uneinholbares göttliches Geheimnis als ihr gemeinsames Voraus verweisen.

Kapitel VII. bedenkt unter diesen religionsphilosophischen Voraussetzungen die fundamentaltheologische Aufgabe des interreligiösen Gesprächs und intertheologischen Dialogs. Dadurch werden die Anliegen der Verständigung und des Dialogs aus römisch-katholischer Sicht nicht nur als Möglichkeit dargestellt, sondern intrinsisch als Notwendigkeit ausgewiesen. Denn dies entspricht nicht nur dem positiven Weltverhältnis der römisch-katholischen Kirche, das in der Pastoralen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) *Gaudium et spes* (1965) grundgelegt ist. In diesem Dokument wird darauf hingewiesen, dass die römisch-katholische Kirche der Welt nicht nur etwas zu geben hat, sondern auch vieles von ihr empfangen kann. Insbesondere die Erklärung über die nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate* (1965) bringt dann zur Geltung, dass die Religionen die Aufgabe haben, auf die zentralen Sinnfragen der Menschen Antwort zu geben. In diesem Kontext kommt es zu einer positiven Beschreibung der anderen Religionen und ihrer jeweiligen Beiträge und es wird festgehalten, dass in den anderen religiösen Traditionen ebenfalls etwas von jenem Licht und jener Wahrheit aufleuchtet, welche/s die römisch-katholische Kirche bezeugt (NAe 2).

In den folgenden Kapiteln (VIII.–XI.) werden Beispiele einer solchen interreligiösen Erkundung, ihre dialogisch-komparative Fruchtbarkeit sowie ihre inter-theologische Relevanz vorgestellt. Einleitend wird das Abenteuer eines solchen internationalen und interreligiösen Dialog-Prozesses unter dem Blickwinkel des Gottesgedankens hinsichtlich meiner theologischen Einsichten und Lerngewinne aus diesem Prozess dargestellt (VIII.). Die Frage nach figurativen Entsprechungen und funktionalen Äqui-

valenten zwischen dem christlichen Logos-Denken und der hinduistischen Kategorie der göttlichen Rede/des göttlichen Wortes (*vāc*) (IX.) kann dann Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufzeigen. Eine andere Untersuchung vermag die inter-theologische Relevanz des Ganzheits- oder Transzendenzdenkens in buddhistischen Traditionen aufzuzeigen sowie personale Aspekte und Elemente in unterschiedlichen Buddhismen zu identifizieren (X.). In historisch-genetischer Hinsicht ist schließlich von besonderem Interesse, dass die neutestamentliche Rede vom Heiligen Geist auch im Koran und in einzelnen muslimischen Traditionen Resonanz findet, auch wenn das Gespräch über den Gottesgedanken sich im Dialog mit muslimischen Traditionen mitunter schwierig gestaltet. Oft regiert die Prämisse von Identität durch Abgrenzung (XI.). Wo der religionsgeschichtlich-genetische Zusammenhang und die damit verbundenen sachlich-systematischen Aufgaben der Theologie nicht aus ideologischen und dogmatischen Gründen abgewehrt und abgewiesen werden, ergibt sich religions-komparativ eine diskursive Plattform und systematisch-intertheologisch ein interessantes christlich-muslimisches Gespräch. Dies ist vor allen Dingen dann der Fall, wenn muslimisch anerkannt werden kann, dass der Geist Gottes, von dem der Koran spricht, in der Initiative Gottes selbst zu verankern ist und christlich zugestanden wird, dass eine solche Rückbindung an Gott berechtigterweise auf unterschiedliche Weise geschehen kann. Sofern Gott in muslimischen Traditionen in seinem Selbstvollzug durch Sein, Leben, Wille und Rede charakterisiert ist, wird die Frage aktuell, wie Gottes Handeln (Handlungsattribute) sich zu Gottes Selbstvollzug im Wesen (Wesenattribute) verhält.

Das „intertheologische“ Diskursfeld kennt mehrere Zuordnungen, die nun abschließend und vorausschauend auf der einen Seite durch multireligiöse und auf der anderen Seite durch transreligiöse Theologieverständnisse bestimmt sind. Multireligiöse Konzepte bezeichnen die faktische Situation von Religionsvielfalt und nehmen vor allem religionswissenschaftlich beschreibende Haltungen ein, die gesellschaftlich auf friedliche Konvivenz zielen. Transreligiöse Konzepte hingegen zielen auf die Überschreitung dieser faktischen Vielfalt in Richtung auf

eine höhere synthetische und normative Einheit hin. Sie sind durch die Leitvorstellung eines wechselseitigen Ineinanders auf einer höheren Ebene motiviert.

Demgegenüber unterstreicht die Rede von religiös diskursiver Inter-Theologie die Anerkennung der Andersheit und Unterschiedenheit und die prozesshafte Herausforderung von Begegnung und Dialog in einem aktiven Miteinander bei bleibender religiöser Unterschiedenheit. „Differenz – Relation – Transformation, so lassen sich die drei Komponenten [einer Theologie im inter – nach Reinhold Bernhardt] auf den Begriff bringen. Ohne Differenz ist die Pluralität in eine Einheit aufgehoben, ohne Relation zerfällt die Pluralität in ein Nebeneinander von Monaden und ohne Transformation ist die Beziehung tot und verdient diese Bezeichnung nicht“.<sup>5</sup>

In den drei Begriffen *multireligiös*, *interreligiös*, *transreligiös* kommen die verschiedenen „Bedeutungsnuancen des ‚inter‘ zum Ausdruck: erstens ein eher räumliches Verständnis in der Beschreibung des *Nebeneinanders* der Religionen, zweitens ein prozesshaftes im Blick auf das interreligiöse Begegnungsgeschehen, also des *Miteinanders*, und drittens die Leitvorstellung eines bestimmten Resultats, das sich in und aus dieser Begegnung ergeben kann: ein *Ineinander* auf einer höheren Ebene“.<sup>6</sup>

Unter diesen Voraussetzungen kann Intertheologie nach Reinhold Bernhardt verstanden werden als –

- (1) komparatives Modell des Vergleichs in Beziehung verwirklicht werden, das ausgehend von Phänomenen der eigenen Religion auf Phänomene der anderen Religion in mikrologisch-partikularer Weise Bezug nimmt;
- (2) dialogisches Modell angesichts religiöser Alterität, das Anregungen aufgrund von Differenzen und mögliche Konvergenzen auslötet;
- (3) Modell der Analyse religiöser Interferenzen und historisch bzw. anthropologisch begründeter emergenter Verflechtungen, die zu wechselseitiger Bezugnahme und einem wechselseitig lernenden Transformationsprozess anregen;

---

<sup>5</sup> Bernhardt, Theologie im „inter“, 2025, 18 f.

<sup>6</sup> Ebd.

(4) Modell transreligiös geeinter Theologie, die tendenziell meta-religiös und metatheologisch auf eine höhere Synthese zielt. Die hier vorgestellte anthropologisch-religionsphilosophische Proto-Theologie unterstellt aus anthropologischen Gründen struktur-ontologisch entsprechende figurative Entsprechungen, funktionale Äquivalente und strukturelle Interferenzen, die auch jenseits religionsgeschichtlicher Verflechtungen in differenten religiösen Universen zu vergleichbaren Problemstellungen oder Vorstellungen führen. Diese können sowohl mikrologisch als auch makrologisch relevant werden und ein diskursiv-dialogisches Modell wechselseitigen Lernens in konkreter Begegnung und in gegenseitigem Studium anregen.

Religionsphilosophisch ist dieses Modell durch den Gedanken der Bezugnahme auf Göttliches bestimmt, das sinnvoll nur in der Perspektive von Unendlichkeit und Universalität angemessen gedacht werden kann und insofern einen gemeinsamen Bezugspunkt bestimmt. Daher ist es notwendig, aus der einen Perspektive auf die andere Perspektive zu schauen, weil in jeder Perspektive der Rekurs auf diese unendliche Wirklichkeit (mit Ausnahme bestimmter buddhistischer Traditionen: Kapitel X) unterstellt wird. So liegt es nahe, dass es nicht nur mikrologisch, sondern auch makrologisch funktionale Äquivalente oder Analogien dritten Grades angesichts der systemischen Differenz der unterschiedlichen religiösen Galaxien gibt.