

# Das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften angesichts der Vielfalt der Religionen

*Reinhold Bernhardt*

Die Religionskultur der Schweiz hat sich in den letzten Jahrzehnten differenziert und pluralisiert. Das ist zunächst ein Faktum, jedoch ein solches, zu dem sich die Religionsgemeinschaften verhalten müssen. Sie müssen sich zum einen zu den Repräsentanten der konkreten Gruppen verhalten, mit denen sie in Kontakt stehen oder die mit ihnen in Kontakt treten wollen. Sie müssen sich zum anderen zur Situation religiöser Pluralität im Allgemeinen verhalten und d. h. auch zu den gesellschaftlichen Gegebenheiten, in denen diese manifest wird. Und sie müssen sich drittens zu sich selbst in dieser Situation verhalten, ihre Identität darin bestimmen und die Spielräume für Anpassungen und Kommunikationen vermessen. Es gilt dabei das sogenannte metakommunikative Axiom von Paul Watzlawick, demzufolge man nicht nicht kommunizieren kann; hier also: Man kann sich nicht nicht zur religionskulturellen Umgebung verhalten. Auch der Rückzug und die Abschottung ist eine Reaktion darauf und hat Mitteilungskarakter.

Es gibt das Selbstverständnis einer Religionsgemeinschaft nicht als fest umrissene Grösse, weder im Binnendiskurs der Mitglieder noch in der Darstellung nach aussen. Das kollektive Selbstverständnis einer Gemeinschaft ist ein offener Prozess der Selbstverständigung, in dem ständig neue Selbst- und Umwelterfahrungen verarbeitet werden (müssen). Es steht in enger Beziehung zu den individuellen religiösen Identitätsmustern der Mitglieder und ist doch auch von ihnen zu unterscheiden. In interreligiösen Begegnungen treffen aber nicht Religionen und auch nicht Religionsgemeinschaften aufeinander, sondern einzelne Angehörige dieser Gemeinschaften. Sie sprechen dabei sowohl für sich in ihrer je eigenen Religiosität als auch als Repräsentanten der Gemeinschaftsidentität, an der sie partizipieren, die ihnen aber immer auch normativ und regulativ gegenübersteht.

Die praktische *Beziehungsgestaltung* steht dabei in Wechselwirkung mit der ideellen *Beziehungsbestimmung*, und diese wiederum ergibt sich aus dem Selbstverständnis der je eigenen Religionsgemeinschaft und wirkt darauf zurück. Dieses Selbstverständnis *entfaltet* sich nicht nur in Interaktion mit seiner Umgebung, es *bildet, entwickelt* und *verändert* sich auch darin. Die Bildung kollektiver Identitätsmuster vollzieht sich in der Überlagerung mehrerer Ebenen: Die Prägungen durch die Herkunftsgemeinschaft, die besonders bei Migrantinnen und Migran-

ten eine wichtige Rolle spielt (die angestammten religiösen Wurzeln), die Eigenart der lokalen Gemeinschaft, in der sie jetzt leben (die gegenwärtige Lebenswelt der jeweiligen Mikroreligion), aber auch die Einbindung dieser Gemeinde in den Verbund der weltweiten Makroreligion wirken zusammen. Impulse, die an anderen Orten im Erstreckungsbereich der Makroreligion Selbstverständigungsdebatten aufwallen lassen (wie etwa im sog. Karikaturenstreit), wirken zurück auf die lokalen Identitätsbildungsprozesse.

Unterschiedliche Faktoren spielen dabei eine Rolle: persönliche Dispositionen und Erfahrungen der Mitglieder, die kollektive Erfahrung der Gemeinschaft in ihrer religiösen Umwelt, aber auch ihre Prägung durch die Religionstradition, zu der sie sich bekennt. Anlage, Entwicklungsgeschichte und Umwelt wirken zusammen – wie bei der Ausbildung der Identität eines Menschen. Auf den ersten dieser drei Punkte – die «Anlage», d. h. die Prägungen einer Religionsgemeinschaft durch die normativen Grundlagen ihrer religiösen Überlieferung – soll in diesem Artikel der Blick gerichtet werden.

Die realen kommunikativen Überzeugungsbildungsprozesse, in denen sich interreligiöse Beziehungsbestimmungen ausbilden, die dann wieder die Praxis der Begegnungen zwischen den Religionsgemeinschaften beeinflussen, liessen sich nur in aufwändigen empirischen Feldforschungen erfassen und darstellen. Das kann und soll hier nicht geleistet werden. Statt dessen zielen die folgenden Erörterungen zum einen darauf ab, die traditionell geprägten Muster zur Deutung fremder Religionen im Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus zusammenzustellen – als Matrix, die das jeweilige interreligiöse Beziehungsverhalten mitbestimmt. Zum anderen wollen sie einzelne Stimmen aus den internationalen Selbstverständigungsdebatten der Religionen zu ihren interreligiösen Beziehungen zu Gehör bringen, die dezidiert für eine dialogische Grundhaltung plädieren. Dass die Praxis der Religionsgemeinschaften diesen Ansätzen in der Lehre nicht immer entspricht, ist zu beklagen. Aber das macht es nur umso nötiger, auf solche Ansätze hinzuweisen.

Ich gebe im Folgenden einen knappen Überblick über die Deutungen anderer Religionen bzw. der religiösen Vielfalt, die sich in den Traditionsquellen und -strömen der fünf genannten Religionen finden. Diese bilden den philosophisch-theologischen Bezugsrahmen für die interreligiösen Beziehungsbestimmungen und -gestaltungen in den einzelnen Religionsgemeinschaften. Die Ansätze sind aber selbst der immer neuen Aneignung und Interpretation ausgesetzt und lassen sich daher auf unterschiedliche Weise aktualisieren.

# 1 Judentum

Das Judentum ist zwar in seiner weltweiten Ausdehnung eine Universalreligion, nicht aber im Blick auf seine ethnische Bindung an das Volk Israel. Mehr als die Übernahme bestimmter Glaubensüberzeugungen ist es die Zugehörigkeit zu diesem Volk und die Befolgung der von Gott für dieses Volk erlassenen Bundesverordnungen, die einen Menschen zum Juden machen. Darin gründet die für die interreligiösen Beziehungsbestimmungen bedeutsame Tatsache, dass die jüdische Tradition keine Offenbarungs- und Heilsexklusivität beansprucht und keinen Missionsauftrag kennt. Wohl versteht sich das Judentum als das von Gott erwählte Volk – gesegnet mit der Verheissung von Land<sup>1</sup> und Nachkommen –, doch schliesst die Bundesgeschichte Gottes auch andere Völker und vor allem die Gerechten in diesen Völkern mit ein. Der in Noah geschlossene Bund und die darin erlassenen ethischen Grundregeln gelten allen Völkern. Nach Jes 2 und 60 nehmen sie an der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion teil. Im Talmud heisst es: «Die Gerechten aus allen Nationen werden Anteil an der kommenden Welt haben».<sup>2</sup>

Andererseits kann auch die scharfe Abgrenzung von den Völkern betont werden, um die Reinheit des Bundesvolkes zu gewährleisten. Besonders wo die Einzigkeit Jahwes geleugnet, wo andere Götter verehrt oder Göttliches mit Menschlichem vermischt, wo also gegen das erste Gebot verstossen wird, begegnet eine scharf exklusive Haltung.<sup>3</sup>

Die ethnische Bestimmtheit ihrer Religion hat es Juden oft leicht gemacht, an interreligiösen Gesprächen teilzunehmen. Es war dabei kein Streit um universale Wahrheitsansprüche auszutragen, denn die Offenbarung, die Mose am Sinai empfangen hatte, war an die Israeliten gerichtet. Anders als die Muslime, die im Koran Bezüge auf die jüdischen Überlieferungen vorfanden, und anders als die Christen, welche den Tenach als Altes Testament zum Teil ihrer eigenen normativen Überlieferungen erhoben, gab es für die Juden keine theologische Notwendigkeit, sich mit den Traditionen der Christen und Muslime auseinanderzusetzen. Ihr Interesse an interreligiösen Gesprächen bestand eher darin, die antijüdischen

---

1 In These 3 der Stellungnahme «DABRU EMET» (s. u.) wird das Land Israel als «physisches Zentrum des Bundes zwischen (den Juden) und Gott» bezeichnet.

2 Sanhedrin 8b. Im Codex des Maimonides heisst es: «Wer die sieben (noachidischen – R.B.) Gebote übernimmt und gewillt ist, sie zu tun, der gehört zu den Frommen der Weltvölker und hat Anteil an der kommenden Welt.»

3 Die traditionellen Haltungen des Judentums gegenüber anderen Religionen summiert: *Solomon, Norman: Faith in the Midst of Faiths. Traditional Jewish Attitudes*. In: *Ucko, Hans (Hg.): People of God, Peoples of God. A Jewish-Christian Conversation in Asia*, Genf 1996, 84–99. Siehe auch: *Cohn-Sherbok, Dan: Judaism and Other Faiths*. In: *Knitter, Paul F. (Hg.): The Myth of Religious Superiority. A Multifaith Exploration*, Maryknoll (NY) 2005, 121–124.

Haltungen zurückzudrängen und Bedingungen für ein friedliches Zusammenleben der Religionsgemeinschaften zu schaffen. Belastet durch den Jahrhunderte währenden Antijudaismus reagierten nicht wenige Juden mit Zurückhaltung und Skepsis auf die von christlicher Seite seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts an sie herangetragenen Forderungen, sich neu für den Dialog zu öffnen. Die bei den Christen mit einer gewissen Dialogeuphorie einher gehende starke Betonung des Gemeinsamen wurde von ihnen teilweise als bedrängende Umarmungsstrategie empfunden, welche ihre Eigenheit, ihre Andersheit und auch ihr Abgrenzungsbedürfnis nicht ausreichend respektierte. Auch dem Ansinnen, Konzepte der interreligiösen Beziehungsbestimmung aus der Perspektive ihrer jeweiligen Traditionen zu entwickeln, folgten nur wenige ihrer Vertreter.

Eine bemerkenswerte Positionsbestimmung zum Christentum stellt allerdings die vom «National Jewish Scholars Project» in den USA verantwortete, von über 200 jüdischen Gelehrten und Rabbinen im Jahr 2000 veröffentlichte «jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum» «Dabru emet (Redet Wahrheit)»<sup>4</sup> dar. Darin werden die christlichen Bemühungen um eine Revision der Beziehungen zum Judentum gewürdigt. Das Christentum wird als Weg der Gotteserkenntnis – in deutlicher und bleibender Unterschiedenheit vom jüdischen Weg – anerkannt:

«Der nach menschlichem Ermessen unüberwindbare Unterschied zwischen Juden und Christen wird nicht eher ausgeräumt werden, bis Gott die gesamte Welt erlösen wird, wie es die Schrift prophezeit. Christen kennen und dienen Gott durch Jesus Christus und die christliche Tradition. Juden kennen und dienen Gott durch die Tora und die jüdische Tradition. Dieser Unterschied wird weder dadurch aufgelöst, dass eine der Gemeinschaften darauf besteht, die Schrift zutreffender auszulegen als die andere, noch dadurch, dass eine Gemeinschaft politische Macht über die andere ausübt. So wie Juden die Treue der Christen gegenüber ihrer Offenbarung anerkennen, so erwarten auch wir von Christen, dass sie unsere Treue unserer Offenbarung gegenüber respektieren. Weder Jude noch Christ sollten dazu genötigt werden, die Lehre der jeweils anderen Gemeinschaft anzunehmen.»<sup>5</sup>

---

4 *National Jewish Scholars Project: DABRU EMET. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum*, [www.jcrelations.net/de/?item=1046](http://www.jcrelations.net/de/?item=1046), (Stand: 12.10.2007).

5 Ebd. These 6. Siehe dazu auch den Diskussionsbeitrag des Gemeinsamen Ausschusses «Kirche und Judentum» der Evangelischen Kirchen in Deutschland (EKD), Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK) und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD): [www.ekd.de/EKD-Texte/juedische\\_stellungnahme\\_christen\\_und\\_christentum.html](http://www.ekd.de/EKD-Texte/juedische_stellungnahme_christen_und_christentum.html) (Stand: 12.10.2007) sowie *Franke Mölle, Hubert (Hg.): Juden und Christen im Gespräch über «Dabru emet – Redet Wahrheit»*, Frankfurt 2005.

Das Christentum gilt als Glaube, der historisch aus dem Judentum entstanden ist und ihm theologisch verbunden ist, nicht aber als eine «Erweiterung des Judentums».<sup>6</sup> Jesus hat nach «Dabru emet» für das Judentum keine Bedeutung. Andere im Dialog mit dem Christentum engagierte jüdische Gelehrte waren hier weiter gegangen, allen voran Martin Buber, der für Jesus einen bedeutenden Platz in der Glaubensgeschichte Israels gefordert hatte. Einzelne Teilnehmer am jüdischen Diskurs über die Stellung zum Christentum und zu den Religionen im Allgemeinen gehen auch heute noch deutlich weiter als «Dabru emet» mit seinem Modell der klaren Distinktion. Sie gehen auch über das «inklusive» Schema von einem doppelten, aber abgestuften Bundesschluss Gottes – allgemein mit den Völkern im Noah-Bund, speziell in Abraham und Mose mit Israel – hinaus und setzen die «pluralistische» Konzeption mehrerer spezieller Bünde innerhalb des einen allumfassenden Schöpfungsbundes an dessen Stelle. Damit steht der Gedanke der besonderen Erwählung des einen Volkes zur Diskussion. Nicht der Erwählungsgedanke als solcher erscheint dabei problematisch, sondern die damit verbundene Vorstellung der Singularität. Könnte das Judentum – so schreibt Ruth Langer – von Erwählung nicht im Sinne «seiner partikularen Beziehung zu Gott unter vielen anderen»<sup>7</sup> sprechen? Solche – im Judentum natürlich umstrittenen – Ansätze werden vertreten von Elliot Dorff,<sup>8</sup> Norman Solomon<sup>9</sup> und David Hartman.<sup>10</sup> Dan Cohn-Sherbok fordert einen Paradigmenwechsel «from a Judeo-centric to a divine-centric conception of religious history».<sup>11</sup> Unter Hinweis auf Jes 19,25, wo der Segen Gottes nicht nur Israel («mein Erbesitz»), sondern ebenso auch Ägypten («mein Volk») und Assyrien («das Werk meiner Hände») zugesagt wird, spricht der britische Oberrabbi-

---

6 National Jewish Scholars Project: DABRU EMET, These 7.

7 Langer, Ruth: Jewish Understanding of the Religious Other. In: *Theological Studies* 64 (2003) 276.

8 Vgl. Dorff, Elliot: A Jewish Theology of Jewish Relations to Other Peoples. In: *Ucko (Hg.): People of God* 46–66; *Ders.: For the Love of God and People. A Philosophy of Jewish Law*, Philadelphia 2007.

9 Vgl. Solomon, Norman: *Judaism and World Religion*, New York 1991; *Ders./Harries, Richard/Winter, Tim (Hg.): Abraham's Children. Jews, Christians, and Muslims in Conversation*, London/New York 2005.

10 Vgl. Hartman, David: On the Possibilities of Religious Pluralism from a Jewish Point of View. In: *Immanuel* 16 (1983) 101–118; *Ders.: A Heart of Many Rooms. Celebrating the Many Voices Within Judaism*, Woodstock 1999.

11 Cohn-Sherbok, Judaism 119–132, Zitat: 125. Siehe auch: *Ders. (Hg.): The Future of Jewish Christian Dialogue*, Lewiston 1999; *Ders.: Jews, Christians and Religious Pluralism*, Lewiston 1999; *Ders./Grey, Mary: Pursuing the Dream. A Jewish-Christian Conversation*, London 2005.

ner Jonathan Sacks von einer Vielfalt des Bundes Gottes.<sup>12</sup> Ausgehend von Mi 4,5 plädiert Michael S. Kogan für eine «pluralistische» Auslegung der jüdischen Tradition im Sinne einer «multiple revelation theory».<sup>13</sup> Für den Erwählungsglauben folgt daraus: «Instead of being *the* chosen people, my people begin to see themselves as *a* chosen people.»<sup>14</sup> In seinem Buch «Opening the Covenant. A Jewish Theology of Christianity» legt er diese Auslegung umfassend dar.<sup>15</sup>

## 2 Christentum

Mit seiner frühen Entscheidung für die sogenannte Heiden- bzw. Völkermission und der damit vollzogenen Überschreitung des Judentums hat das Christentum den Weg zu einer Universalreligion eingeschlagen. Der Gedanke der aktiven Ausbreitung gehörte von Beginn an zu seinem Selbstverständnis. In der Missionsrätigkeit des Paulus, im sogenannten Missionsbefehl in Mt 28 sowie in der Darstellung der urchristlichen Missionstheologie und -praxis im lukanischen Gesamtwerk ist er schon in der biblischen Überlieferung fest verankert. Die Akzente in der Zielbestimmung der Mission konnten allerdings in den ersten Jahrhunderten der Geschichte des Christentums verschieden gesetzt werden. Zunächst bestand diese im Ruf zur Umkehr, um für die anbrechende Gottesherrschaft bereit zu sein, dann im Ruf zum Glauben an Christus, dann in der Inkorporation in die Kirche als Leib Christi. Diese Ausrichtungen konnten sich verbinden und überlagern.

Zum Universalitäts- kommt der Endgültigkeitsanspruch. Während das Judentum in der unerfüllten Hoffnung auf den kommenden Messias und die ausstehende messianische Zeit lebt, ist nach christlicher Überzeugung in der Person Jesu Christi die Gottesherrschaft und das damit verbundene Heil angebrochen. Das Gottesreich ist unlösbar mit dieser Person verbunden. Besonders im «ephapax» («ein-für-allemal») des Hebräerbriefs kommt die Letztgültigkeit der Gottesoffenbarung in Christus zur Sprache: «Nun aber, am Ende der Welt, ist er ein für allemal erschienen, durch sein eigenes Opfer, die Sünde aufzuheben» (Hebr 9,26). Aus diesem Anspruch auf Unüberbietbarkeit der Gottesoffenbarung in Christus resultiert eine doppelte Haltung gegenüber ausserchristlichen Offenbarungen,

---

12 Vgl. *Sacks, Jonathan*: The Dignity of Difference. How to Avoid the Clash of Civilizations, London 2002, 203 f.

13 *Kogan, Michael S.*: Toward a Pluralist Theology of Judaism. In: *Knitter (Hg.)*, The Myth 105–118, Zitat 112.

14 Ebd. 114.

15 Vgl. *Kogan, Michael S.*: Opening the Covenant. A Jewish Theology of Christianity, New York/Oxford 2007.

Heilslehren und philosophischen Überlieferungen. Solche, deren Ursprung zeitlich *vor* dem Erscheinen des Gottessohnes liegt, konnten nach einem «inkluisiven» Deutemuster in eine relativ positive Beziehung zur christlichen Wahrheitsgewissheit gesetzt werden. Nach dem Schema von Verheissung und Erfüllung, vorläufiger und endgültiger Wahrheit, Samenkorn und reifer Pflanze konnten sie als «Vorschule des Evangeliums» (Euseb) aufgefasst und – etwa nach Hebr 1,1 – auf Christus bezogen werden. Das ermöglichte eine Anerkennung der Prophetie Israels und der griechischen Philosophie. Offenbarungen und Heilslehren jedoch, die *nach* Bekanntwerden der Selbstmitteilung Gottes in Christus auftraten und deren Endgültigkeitsanspruch bestritten, mussten nach einem «exklusivistischen» Deutemuster scharf verurteilt und bekämpft werden, wie es schon gegenüber dem Manichäismus und dann vor allem gegenüber dem Islam der Fall war.

Diese beiden Formen der Beziehungsbestimmung und die damit verbundenen Beziehungsgestaltungen durchziehen die gesamte Christentumsgeschichte.<sup>16</sup> Bemühungen um dialogische Beziehungsformen bleiben die Ausnahme. In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts kam es dann allerdings zu einer «dialogischen Wende», in deren Gefolge auch die religionstheologischen Grundsatzfragen virulent wurden.<sup>17</sup> Seither finden in den christlichen Kirchen zum Teil intensive – aber auch umstrittene – Bemühungen um dialogische Beziehungen besonders zu Juden und Muslimen statt. Und in der kirchlichen und akademischen Theologie wird um Themen wie die folgenden gerungen: Wie verhält sich der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens zur Offenheit für andere Religionen? Wie kann die Identität des Christlichen gewahrt und zur Geltung gebracht werden? Wie stehen Mission und Dialog zueinander? Wo sind Grenzen für interreligiöse Verstehensbemühungen zu ziehen? Sind gemeinsame Gebete mit Anhängern nichtchristlicher Religionen möglich, und welche Formen sollten sie haben? Wie sind die sogenannten Exklusivstellen im Neuen Testament (wie Joh 14,6, Apg 4,12 usw.) zu deuten? In einer aktuellen Positionsbestimmung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK) sind diese Frage aufgegriffen worden.<sup>18</sup>

---

16 Siehe dazu: *Bernhardt, Reinhold*: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990, <sup>2</sup>1993, 53–55; *Ders.*: Zwischen Grössenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch, Stuttgart 1994, 86–88.

17 Siehe dazu: *Ders.*: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2006, 31–33.

18 *Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund*: Wahrheit in Offenheit. Der christliche Glaube und die Religionen (SEK Position 8), Bern 2007. Die römisch-katholische Kirche hat sich lehramtlich in der Erklärung *Nostra Aetate* des II. Vatikanischen Konzils 1965 zum Verhältnis zu den anderen Religionen geäußert. Auf dieses Dokument beziehen sich die seitherigen Stellungnahmen zu einer Theologie der Religionen, so vor allem die Erklärung der

«Dialog» hat sich besonders im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts zum Paradigma interreligiöser Beziehungsbestimmungen und -gestaltungen entwickelt. Dabei wurde das Gemeinsame zwischen den Religionen als das Verbindende gesehen und stark betont. Das führte zu Gegenbewegungen, die vor der Gefahr von Religionsvermischungen warnten, die Identitätsprofile der je eigenen Religionen schärften und damit das Unterscheidende in den Vordergrund stellten. Besonders seit den islamistisch motivierten Terroranschlägen in westlichen Grossstädten (New York 2001; Madrid 2004; London 2005) wird nicht nur die Beziehung zum Islam, sondern das Bemühen um interreligiöse Verständigung insgesamt kritischer gesehen. Das hat einen deutlichen Niederschlag etwa in den Verlautbarungen der Evangelischen Kirchen in Deutschland (EKD) zum Islam gefunden. Während die Handreichung «Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland» aus dem Jahr 2000<sup>19</sup> in ihrem Untertitel noch programmatisch von «Begegnung» mit Muslimen gesprochen hatte und dazu beitragen wollte, «dass wir Christen uns den Muslimen in unserem Land in Offenheit zuwenden, um sie zu verstehen und ihre Religion zu respektieren»,<sup>20</sup> ist der Ton in der Erklärung «Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland» (2006)<sup>21</sup> unverkennbar schärfer geworden. Kritische Stimmen gegen diese Stellungnahme haben sich in dem von Jürgen Micksch herausgegebenen Band «Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert»<sup>22</sup> artikuliert.

Vor dem Hintergrund eines heftigen Streites um den Bau von Minaretten hat sich der Präsident des Rates des SEK zurückhaltender geäussert und Verständnis dafür gezeigt, dass Muslime ihre religiöse Überzeugung sichtbar in der Gesellschaft leben können. Das schliesst kritische Fragen zu ihrer Haltung etwa bezüglich der Religionsfreiheit jedoch keineswegs aus.<sup>23</sup>

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat 2003 «Ökumenische Erwägungen zum Dialog und zu den Beziehungen mit Menschen anderer Religionen»<sup>24</sup> veröffentlicht, die gerade angesichts der kritischer gewordenen Wahrnehmung von Reli-

---

Glaubenskongregation «Dominus Iesus» aus dem Jahr 2000; vgl. dazu ausführlicher den nachfolgenden Beitrag von Eva-Maria Faber.

19 Vgl. [www.ekd.de/EKD-Texte/islam/islam.html](http://www.ekd.de/EKD-Texte/islam/islam.html) (Stand: 12.10.07).

20 Ebd. Einleitung.

21 Vgl. [www.ekd.de/download/ekd\\_texte\\_86.pdf](http://www.ekd.de/download/ekd_texte_86.pdf) (Stand: 12.10.07).

22 Vgl. *Micksch, Jürgen*: Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert. Interkulturelle Beiträge 23, Frankfurt 2007.

23 Vgl. [www.sek-feps.ch/index.php?idcatside=423](http://www.sek-feps.ch/index.php?idcatside=423) (Stand: 12.10.07).

24 Vgl. *Ökumenischer Rat der Kirchen*: Ökumenische Erwägungen zum Dialog und zu den Beziehungen mit Menschen anderer Religionen. 30 Jahre Dialog und überarbeitete Leitlinien, Genf 2003.

gion am Dialoganliegen festhalten: «Das zunehmende Bewusstsein für die religiöse Pluralität, die Rolle, die die Religion bei Konflikten spielen kann, und ihre zunehmende Bedeutung im öffentlichen Leben stellen dringende Herausforderungen dar, die ein grösseres gegenseitiges Verständnis und intensivere Zusammenarbeit unter den Menschen verschiedenen Glaubens erfordern» (Pkt. 3).

### 3 Islam

Der Koran und die islamischen Traditionen unterscheiden grundlegend zwischen «Islam» als Orientierung an der spezifischen Offenbarung, die Mohammed zuteil wurde, und «Islam» als gehorsame Hingabe gegenüber Gott bzw. Unterwerfung unter seinen Willen. Jeder Mensch, der die Einheit und Einzigkeit Gottes anerkennt und sich seiner Rechtleitung unterstellt, ist diesem weiteren Verständnis zufolge Muslim, auch wenn er nicht der von Mohammed empfangenen Herabsendung des Wortes Gottes folgt.

Im Koran heisst es:

«Und wir haben (schliesslich) die Schrift mit der Wahrheit zu dir herabgesandt, damit sie bestätige, was von der Schrift vor ihr da war, und darüber Gewissheit gebe. [...] Für jeden von euch (die ihr verschiedenen Bekenntnissen angehört) haben wir ein (eigenes) Brauchtum und einen (eigenen) Weg bestimmt. Und wenn Allah gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft (umma) gemacht. Aber er (teilte euch in verschiedene Gemeinschaften auf und) wollte euch (so) in dem, was er euch (von der Offenbarung) gegeben hat, auf die Probe stellen. Wetteifert nun nach den guten Dingen! Zu Allah werdet ihr (dereinst) allesamt zurückkehren. Und dann wird er euch Kunde geben über das, worüber ihr (im Diesseits) uneins waret.» (Sure 5,48, Übersetzung nach Paret).

In seinem Referat «Toleranz im Islam. Der Islam und die anderen Religionen» schreibt der Rektor der Al-Azhar-Universität in Kairo, Ahmad Mohammad Al-Tayyeb:

«Aus der koranischen Sicht gibt es keine unterschiedlichen Religionen der Schrift, aber mehrere göttliche Botschaften, die sich nur in manchen Gesetzen unterscheiden, nicht aber im Kern des Glaubens oder der Ethik. Folglich bedeutet die göttliche Religion aus der islamischen Sicht eine einzige Religion, die alle Propheten und Boten von Adam () bis zum Propheten Mohammed () einschliesst. Alle haben *eine* Religion gepredigt und *eine* Botschaft getragen und haben gemeinsam einen Ruf übermittelt, nämlich, an einen einzigen Gott zu glauben, Ihn alleine anzubeten, Ihm alleine unterworfen zu sein und Ihn alleine zu fürchten und keine

anderen Kreaturen, seien diese Menschen oder andere Wesen, seien sie sichtbar oder unsichtbar, natürlich oder unnatürlich.»<sup>25</sup>

Die aus dieser universalen Offenbarungskonzeption gespeiste Dialogoffenheit geht freilich einher mit einem Endgültigkeitsanspruch, der für die koranische Offenbarung erhoben wird. Al-Tayyeb fasst diesen für die Beziehungsbestimmung der islamischen zu anderen Religionsgemeinschaften zentralen Punkt so zusammen:

«Islam im Koran ist nicht etwa der Titel einer speziellen Religion, sondern er ist die Benennung der gemeinsamen Religion aller Propheten. Diese gemeinsame Religion ist den Menschen erschienen, wurde verbreitet und schliesslich vollendet. Dieser Prozess ist vergleichbar mit einer Kette, wo ein Ring dem anderen folgt, den vorigen Ring bestätigt und die Kette vollkommen macht. Der allerletzte Ring aber ist die Botschaft des Propheten Mohammed, des letzten Propheten, der von uns Muslimen deshalb auch «das Siegel der Propheten» genannt wird.»<sup>26</sup>

Die entscheidenden Grundzüge der islamischen «Religionstheologie» lassen sich in drei Punkten zusammenfassen:

- Die exklusivistische Abwehr aller Religionsformen, die den Glauben an die Einheit und Einzigkeit Gottes in Frage zu stellen scheinen. Dies betrifft auch die christliche Lehre von der Dreieinigkeit Gottes.
- Die universale Offenbarungskonzeption, die auch die jüdische Thora und das christliche Evangelium als authentische (dann aber sekundär verfälschte) Herabsendungen Gottes anerkennt und damit Juden und Christen inklusivistisch als «Leute der Schrift» würdigt, die ihren eigenen Offenbarungen folgen sollen und von Gott danach beurteilt werden (Sure 5,47). In einzelnen Aussagen des Korans (wie der oben zitierten Sure) gewinnt diese Offenbarungsvorstellung nahezu pluralistische Züge. Zu einem solchen, die Gleichwertigkeit der verschiedenen Offenbarungen behauptenden Verständnis kann es aber aufgrund der folgenden Überzeugung nicht kommen:
- Die Auffassung der Offenbarungsgeschichte als einer im Koran kulminierenden Folge von Herabsendungen, Entstellungen und Wiederherstellungen. Der damit verbundene Anspruch, im Koran liege die letzte und abschliessende Abschrift des himmlischen Koran in unverfälschter Form vor, kann immer nur zu einer bedingten und eingeschränkten Anerkennung der jüdischen und christlichen Traditionsquellen und -flüsse führen.

---

25 [www.lichter-des-islam.eu](http://www.lichter-des-islam.eu) (Dialog), 2 (Stand: 12.10.07).

26 Ebd. 4.

Auf dieser Grundlage kann und soll es zu einem offenen Dialog kommen. So heisst es in Sure 29,46: «Und streitet mit den Leuten der Schrift nie anders als auf eine möglichst gute Art. [...] Unser und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben (muslim).» Als Paradigma für diesen Dialog gilt das Gespräch, das Mohammed mit den Christen von Nadschaf geführt hatte.<sup>27</sup>

Die islamische Mystik ist allerdings oft noch weiter gegangen in der Anerkennung anderer Religionen. Als ein Beispiel sei ein Zitat von Ibn 'Arabi aus dem maurischen Spanien des 13. Jahrhunderts angeführt: «Einem, dessen Religion verschieden ist von der meinen, werde ich nicht länger sagen: Meine Religion ist besser als deine. Denn mein Herz ist bereit, jegliche Form anzunehmen, eine Weide für Gazellen zu sein, ein Kloster für Mönche, ein Tempel für Götzenbilder, die Ka'aba für den, der ein Gelübde gemacht hat, die Tafeln der Tora, die Schriftrollen des Koran. Für mich gibt es nur die Religion der Liebe: Wohin immer mich ihr Aufstieg führt, wird mein Bekenntnis sein und mein Glaube.»<sup>28</sup>

Die Ausrichtung der verschiedenen religiösen Wege auf den einen göttlichen Ur- und Zielgrund der Wirklichkeit hat der islamische Mystiker Rûmi in immer neuen Bildern beschrieben. So vergleicht er die Religionen mit den Pilgerwegen, die von verschiedenen Ausgangspunkten durch unterschiedliche Länder zum gleichen Zielpunkt – der Ka'aba in Mekka – führen.<sup>29</sup> Die Pilger sollen auf ihren Wegen ihre religiöse Selbstzentrierung hinter sich lassen und sich nicht den Wegen, sondern deren Ziel verschreiben: dem Erfülltwerden von der allumfassenden Wirklichkeit Gottes.

In den gegenwärtigen Diskursen islamischer Gelehrter sind zunehmend Stimmen zu hören, die für eine Anerkennung religiöser Vielfalt und für dialogische Beziehungsformen besonders innerhalb der abrahamitischen Religionsfamilie plädieren. Dazu gehören: Mohammed Arkoun,<sup>30</sup> Hasan Askari,<sup>31</sup> Mahmut

---

27 Zur Geschichte islamisch-christlicher Religionsgespräche siehe: *Lewis, Bernard/Niewöhner, Friedrich (Hg.): Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden 1992; *Waardenburg, Jacques:* Art. «Religionsgespräche». In: TRE 28, 640–648.

28 Zit. nach: *Zirker, Hans:* Zur «Pluralistischen Religionstheologie» im Blick auf den Islam. In: *Schwager, Raymund (Hg.): Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg i. Br. 1996, 198.

29 Siehe dazu: *Aydin, Mahmut:* A Muslim Pluralist: Jalaluddin Rûmi. In: *Knitter (Hg.), The Myth 220–236.*

30 Vgl. *Arkoun, Mohammed:* Rethinking Islam Today. In: *Kurzman, Charles (Hg.): Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford 1998, 205–221; *Ders.: The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London 2002; *Ders.: Der Islam. Annäherung an eine Religion*, Heidelberg 1999; *Ders.: Humanisme et Islam. Combats et propositions*, Paris 2005.

31 Vgl. *Askari, Hasan:* Islam in a Plural World, Birmingham 1982; *Ders./Hick, John (Hg.): The Experience of Religious Diversity*, Aldershot/Brookfield 1985; *Ders./Avery, Jon:* Towards a Spiritual Humanism. A Muslim-Humanist Dialogue, Leeds 1991; *Ders.: Die*

Aydin,<sup>32</sup> Mahmoud Ayoub,<sup>33</sup> Asghar Ali Engineer,<sup>34</sup> Fahrid Esack,<sup>35</sup> Seyyed Hossein Nasr,<sup>36</sup> Abdulaziz Sachedina,<sup>37</sup> Abdolkarim Soroush.<sup>38</sup>

Bislang spielen diese zumeist in der Tradition der islamischen Mystik stehenden Gelehrten nur eine marginale Rolle in den islamischen Selbstverständigungsdebatten. Als Repräsentanten eines spirituell ausgerichteten religionskritischen Islam werden sie von den Vertretern der islamischen Orthodoxie teilweise scharf angegriffen. Und doch stehen sie nicht allein, sondern im Rahmen einer breiter werdenden innerislamischen Reformdebatte, die sich u. a. mit Fragen der Koraninterpretation, der Beziehung zwischen Religion und Politik, der Frage nach Gewalt und Gewaltlosigkeit, der Rolle der Frau im Islam usw. beschäftigt.<sup>39</sup>

Besonders das Verständnis des Korans ist auch für die Stellung zur Vielfalt der Religionen von zentraler Bedeutung. Je stärker die übergeschichtliche Vollkom-

---

theologischen und anthropologischen Herausforderungen an den interreligiösen Dialog. in: *Kirste, Reinhard/Schwarzenau, Paul/Tworuschka, Udo (Hg.): Neue Herausforderungen für den interreligiösen Dialog (RIG 7)*, Balve 2002, 11–30.

- 32 Vgl. *Aydin, Mahmud*: Is There Only One Way to God? A Muslim View. In: *Studies in Interreligious Dialogue* 10 (2000) 148–159; *Ders.*: Religious Pluralism. A Challenge for Muslims – A Theological Imagination. In: *JES* 38 (2001) 330–352.
- 33 Vgl. *Ayoub, Mahmoud*: Islam and Pluralism. In: *Encounters. Journal of Inter-Cultural Perspectives* 3 (1997) 103–118; *Ders.*: Islam and the Challenge of Religious Pluralism. In: *Global Dialogue* 2/1 (2000) 53–64; *Ders.*: Christian-Muslim Dialogue. Goals and Obstacles. In: *The Muslim World* 94 (2004) 313–319; *Ders.*: A Muslim View of Christianity. *Essays on Dialogue* (hg. von Irfan A. Omar), Maryknoll 2007.
- 34 Vgl. *Engineer, Asghar Ali*: Islam. Challenges in Twenty-first Century, New Delhi 2004; *Ders.*: Islam and Pluralism. In: *Knitter (Hg.)*, *The Myth* 211–219; *Ders.*: On Developing Theology of Peace in Islam, New Delhi 2005; *Ders.*: Islam in Contemporary World, New Delhi 2007.
- 35 Vgl. *Esack, Fahrid*: The Qur'an. Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective in Inter-religious Solidarity against Oppression, Oxford 1997; *Ders.*: On Being a Muslim. Finding a Religious Path in the World Today, Oxford 1999.
- 36 Vgl. *Nasr, Seyyed Hossein*: Ideal und Wirklichkeit des Islam, München 1993; *Ders.*: Islamic-Christian Dialogue. Problems and Obstacles to be Pondered and Overcome, Washington D. C. 1998; *Ders.*: Religion, Globality, and Universality. In: *Sharma, Arvind/Dugan, Kathleen Margaret (Hg.)*: A Dome of Many Colours. *Studies in Religious Pluralism, Identity, and Unity*, Harrisburg 1999, 152–178; *Ders.*: The Garden of Truth. The Vision and Practice of Sufism, San Francisco 2007. – Siehe dazu auch: *Aslan, Adnan*: Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy. The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr, Richmond 1998; *Hahn, Lewis Edwin/Auxier, Randall E./Stone Jr., Lucian W. (Hg.)*: The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr, Chicago 2001.
- 37 Vgl. *Sachedina, Abdulaziz*: The Qur'an on Religious Pluralism, Washington D. C. 1999; *Ders.*: The Islamic Roots of Democratic Pluralism, Oxford 2001.
- 38 Vgl. *Soroush, Abdolkarim*: Reason, Freedom, and Democracy in Islam, New York 2000.
- 39 Siehe dazu etwa: *Amirpur, Katjun (Hg.)*: Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2006.

menheit und Endgültigkeit der Selbstmitteilung Gottes im Koran betont wird, umso geringer müssen die Offenbarungsqualität und der Wahrheitswert der jüdischen Thora und des christlichen Evangeliums erscheinen. Gegenüber solchen Verabsolutierungstendenzen lässt sich zum einen auf die Selbstrelativierung des Korans hinweisen, die in der Unterscheidung zwischen himmlischer Urschrift und irdischer Abschrift begründet liegt. Wenn es in Sure 18,109 heisst, dass Meere voll Tinte nicht ausreichen würden, um das Wort Gottes erschöpfend aufzuschreiben, so wird dabei der irdische Koran im Blick auf die unerschöpfliche Fülle des himmlischen Koran relativiert. Mahmut Aydin folgert daraus: «The Qur'an is truly God's revelation, but it is not the totality of God's revelation.»<sup>40</sup> Immer mehr Gehör verschaffen sich auch die Stimmen, die hermeneutische Überlegungen in die Koranexegeese einführen, wie die Ankaraner Schule,<sup>41</sup> oder solche, die eine historische Koraninterpretation fordern. So unterscheidet Fazlur Rahman aus Pakistan zwischen historischem und normativem Islam, Abdolkarim Soroush hebt die überzeitliche Offenbarung vom religiösen Wissen ab, und Nasser Hamid Abu Zaid wendet Methoden der Literaturwissenschaft auf die Auslegung des Koran an. Die im 11. Jh. im sunnitischen Islam geschlossenen «Tore der Interpretation (Idschtihad)» öffnen sich damit wieder.

Zum anderen gibt es im Koran selbst Ansatzpunkte für eine positive Wertung der religiösen Vielfalt. «Das theologische Fundament eines islamischen Pluralismus beruht vor allem auf folgenden drei koranischen Säulen: *Erstens* die Bekräftigung einer allgemeinen Heilsmöglichkeit für all jene, die in wahrer Gottesfurcht und Rechtschaffenheit leben, auch wenn sie nominell keine Muslime sind (2,62.112.213; 5,72; 20,112). *Zweitens* die Überzeugung, dass Gott kein Volk ohne die hierzu erforderliche Offenbarung beziehungsweise prophetische Rechtleitung gelassen hat (5,19.48; 10,47; 14,4; 35,24). *Drittens* das Bekenntnis zu der alle menschlichen Ausdrucksformen übersteigenden absoluten Transzendenz Gottes (17,43; 37,180; 112,4).»<sup>42</sup> Diese Ansätze lassen sich auch über die «Leute des Buches» hinaus auf andere als die jüdische und christliche Religion anwenden und zu einer grundsätzlich positiven Haltung gegenüber dem religiösen Pluralismus ausbauen.<sup>43</sup>

40 *Aydin, Mahmut*: A Muslim Pluralist: Jalaluddin Rûmi. In: *Knitter (Hg.)*, The Myth 234.

41 Vgl. *Körner, Felix SJ*: Können Muslime den Koran historisch erforschen? Türkische Neuansätze. In: *ThZ* 61 (2005) 226–238; *Ders. (Hg.)*: Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2006.

42 *Schmidt-Leukel, Perry*: Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 393.

43 Zur islamischen Haltung gegenüber dem Christentum siehe auch: *Renz, Andreas*: «So eilt in den guten Dingen um die Wette!» (Sure 5,48). Zur Kriteriologie im Verhältnis von Christentum und Islam. In: *Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.)*: Kriterien

## 4 Hinduismus

Die aus semitischen Wurzeln abstammenden Religionen erfassen und deuten die Beziehung des (personal vorgestellten) Gottes zur Welt im Rahmen eines *geschichtlichen* Paradigmas. Die Geschichtsmächtigkeit Gottes, seine leitende, orientierende, befreiende und vollendende Gegenwart in der Geschichte des eigenen Volkes, der Schöpfung und des einzelnen Menschen ist ihr zentrales Thema. In diesem Bezugsrahmen werden auch die Beziehungen der eigenen Religion zu den anderen religiösen Traditionen bestimmt: als Teil einer Offenbarungs- und Bundesgeschichte, wobei dieses Schema unterschiedliche Variationen zulässt.

Die Religionen indischen Ursprungs gehen hingegen von einer *kosmischen* Weltansicht aus. Nach den Upanishaden ist Brahman das uranfängliche absolute Eine, das den Kosmos der Welten durchwirkt, von diesem aber auch verstellt wird. Diese, in der späteren Vedanta-Lehre weiter entfaltete Vorstellung ist auch in die theistischen Traditionen des Vishnuismus, des Shivaismus und des Shaktismus eingeflossen. Die Ausrichtung auf einen transzendenten Einheitsgrund der Wirklichkeit hat Konsequenzen auch für die Relationierung der Religionen innerhalb und ausserhalb des Hinduismus. Ihre Vielheit betrifft nach einer weithin im Hinduismus geteilten Überzeugung nur die Oberfläche. Letztlich verweisen sie alle auf das eine Absolute, was allerdings nicht bedeuten muss, dass sie gleichwertige Wege dorthin darstellen. Es gibt durchaus qualitative Unterschiede im Erstreben des Heilsziels, dem Ausbruch aus dem Kreislauf des Werdens und Vergehens.

Nach der Lehre der Vishnuismus kann sich der höchste Gott dem Menschen auf unterschiedlichen religiösen Wegen zuwenden. Krishna sagt in der Bhagavadgita IX,23: «Auch die Anhänger anderer Götter, die voller Glauben sie verehren, selbst diese ehren doch nur mich». Mit diesem Inklusivismus, der andere Götter als Manifestationen des einen Göttlichen und die Vielheit der Gottesverehrungen als Wege zum gleichen Ziel versteht, ist religiösen Exklusivansprüchen der Boden weithin entzogen. Sie erweisen sich geradezu als Indiz für die Beschränktheit des religiösen Bewusstseins. Überlegenheitsansprüche sind jedoch durchaus damit vereinbar. So gehen vor allem die vedantischen Religionstraditionen in der Regel davon aus, dass die vedantische Lehre die anderen integriert und überbietet.

Für die indische Geisteshaltung ist es generell charakteristisch, konfligierende Wahrheitsansprüche nicht nach dem logischen Prinzip des Nichtwiderspruchs zu entscheiden, so dass nur eine von ihnen wahr sein kann und die anderen falsch sein müssen. Wo zwei Wahrheitsansprüche gegeneinander stehen, relativieren sie

---

interreligiöser Urteilsbildung (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1), Zürich 2005, 187–201.

sich vielmehr gegenseitig als Aspekte, die in einen grösseren Zusammenhang hinein «aufgehoben» und dabei in eine komplementäre Beziehung zueinander gesetzt werden müssen.

Dieses Integrationsmodell schliesst in der Realität des interreligiösen Beziehungsgeschehens Konfrontationen keineswegs aus, wie vor allem die immer wieder aufbrechenden Spannungen zwischen Hindus und Muslimen in Indien zeigen. Es führt aber doch zu einer Zurückdrängung der spezifisch religiösen Konfliktpotenziale und der exklusivistischen, mit Endgültigkeitsansprüchen verbundenen Haltungen.<sup>44</sup> Denn es macht einen Unterschied, ob diese Haltungen in einem exklusivistischen oder in einem inklusivistischen Bezugsrahmen vertreten werden, in dem sie neben anderen, nicht-exklusivistischen Haltungen zu stehen kommen.

Die Reformbewegungen des sogenannten Neo-Hinduismus haben diesen universalistischen Ansatz noch verstärkt und dabei westliche Impulse und christliche Ideale – wie etwa die Nächstenliebe – in das religiöse Denken Indiens aufgenommen. Auch Jesus und Buddha konnten als Manifestationen (avatars) des einen göttlichen Absoluten verstanden werden. Die Vorstellung einer singulären Inkarnation Gottes wurde dagegen entschieden zurückgewiesen. Die von Vivekananda gegründete Ramakrishna-Mission trat für die Einheit und Gleichwertigkeit der Religionen ein, sah diese aber vor allem im Advaita-Vedanta erfasst.

Mahatma Gandhi verehrte Jesus als einen göttlichen Menschen, dessen ganzes Leben ein Zeugnis seiner Botschaft von der selbstlosen Proexistenz, der Gewaltlosigkeit und Vergebungsbereitschaft war.<sup>45</sup> In einem Gespräch sagte er: «The gentle figure of Christ, so patient, so kind, so loving, so full of forgiveness that he taught his followers not to retaliate when abused or struck, but to turn the other cheek – I thought it was a beautiful example of a perfect man.»<sup>46</sup> Doch sah er darin keinen Grund für eine Konversion zum Christentum. In den tiefsten Quellen seiner hinduistischen Traditionen fand er den göttlichen Geist, der in Jesus manifestiert war. «If a man reaches the heart of his own religion, he has reached the heart of others too. There is only one God, but there are many paths to him.»<sup>47</sup>

An diesen «pluralistischen» Standpunkt, der über den für hinduistische Religiosität typischen Inklusivismus hinausgeht, knüpfen zeitgenössische, im Westen leh-

---

44 Siehe dazu die Beispiele in: *Sharma, Arvind*: Can there be More than One Kind of Pluralism? In: *Knitter (Hg.)*, *The Myth* 57 f.

45 Vgl. *Seshagiri Rao, K. L.*: Mahatma Gandhi. A Prophet of Pluralism. In: *Knitter (Hg.)*, *The Myth* 45–55.

46 Zitiert in: *Kripalani, Krishna*: Ghandi. A Life, Calcutta 1978, 25.

47 Ebd.

rende Hindus, wie Ram Adhar Mall<sup>48</sup> und Arvind Sharma<sup>49</sup> an. Sharma hebt hervor, dass sein Konzept des religionsphilosophischen Pluralismus im Rahmen der Integrationsfähigkeit des Hinduismus auch nicht-pluralistische Positionsbestimmungen zulässt: «As no philosophical position can be final, including this one, its pluralism allows room for absolutism within it, and room for exclusivist sects as some forms of *Vaisnavism*, and even for claims of philosophical supremacy, such as those made by *Vedanta*, and more specifically, *Advaita Vedanta*.»<sup>50</sup>

## 5 Buddhismus

Gautama Buddha verstand seine Lehre (dharma) nicht als Gegenstand des Glaubens, sondern als Anleitung, sich von aller Anhaftung an das Vergängliche und damit Leiden Schaffende frei zu machen, um so dem Ziel der Erleuchtung näher zu kommen. Wert und Wahrheit dieser Lehre sind nur durch die von ihr eröffnete Praxis in Erfahrung zu bringen. Wie ein Arzt diagnostiziert Gautama in den vier edlen Wahrheiten den Krankheitszustand des Menschen, fragt nach der Entstehung dieser Krankheit und zeigt ihm einen Weg der Heilung. Dieser Weg zum Ziel des Nirvana schloss andere religiöse Loyalitäten jedoch keineswegs aus. So war es den Laienanhängern des Buddhismus erlaubt, weiterhin ihre traditionellen Götter zu verehren und Geister anderer Kulte anzurufen.

Nach den Lehren vom «geschickten Mittel» und der «doppelten Wahrheit» ist der Einheitsgrund der Wirklichkeit von allen religiösen Vorstellungen und Lehrmeinungen zu unterscheiden. Wie das Floss, mit dem Buddha seine Lehre verglich, müssen diese auf dem Weg zur Erleuchtung zurückbleiben, wenn der Fluss überquert ist. Sie haben den Charakter von pädagogischen Mitteln, die sich selbst immer wieder auf die Letztwahrheit hin transzendieren müssen. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie nicht Wahrheit für sich in Anspruch nehmen würden. Im Gegenteil.

Die Lehre der vier edlen Wahrheiten ist mit einem Geltungsanspruch verbunden, der nicht zulässt, sie gleichberechtigt anderen Lehren zur Seite zu stellen.<sup>51</sup>

---

48 Vgl. Mall, *Ram Adhar*: Der Hinduismus. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen, Darmstadt 1997; *Ders.*: Zur Hermeneutik des Einen mit vielen Namen. Eine interkulturelle Perspektive. In: Uhl, Florian/Boelderl, Arthur R. (Hg.): Die Sprachen der Religion, Berlin 2003, 249–375; *Ders./Yousefi, Hamid Reza*: Grundpositionen der interkulturellen Philosophie, Nordhausen 2005.

49 Vgl. Sharma, *Can there be More than One Kind of Pluralism?* 56–61; *Ders.*: *Modern Hindu Thought. An Introduction*, New Delhi 2005.

50 Sharma, *Can there be more than One Kind of Pluralism?* 60.

51 Siehe dazu die von Andreas Grün Schloss zusammengestellten Aussagen: *Grün Schloss, Andreas*: *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in*

Gerade das oft im Sinne eines religionstheologischen Pluralismus gedeutete buddhistische Gleichnis von den Blindgeborenen, die einen Elefanten betasten, den jeweils von ihnen berührten Teil für das Ganze des Elefanten halten und über dessen Wesen in Streit geraten,<sup>52</sup> zielt nicht darauf ab, die Relativität aller religiösen Einsichten – einschliesslich der buddhistischen – zum Ausdruck zu bringen. Buddha ist der Erleuchtete, der die Blindheit der Blinden und damit den Grund für ihren Streit darin erkennt, dass sie ihre beschränkte Erkenntnis für die ganze Wahrheit ausgeben.

Ab den 1960er Jahren kam es zu intensiven christlich-buddhistischen Dialogen, die von der Kyoto-Schule ausgingen und dann insbesondere von Masao Abe geführt wurden.<sup>53</sup> Sie kreisten u. a. um die Bestimmung der letzten Wirklichkeit – in Abes Terminologie: die formlose Wirklichkeit der Leerheit. Die christliche Gottesvorstellung verstand Abe dabei vom Gedanken der Kenosis her: Gottes Selbstentäusserung in Jesus Christus habe ihren Grund in der Selbstentäusserung in Gott selbst, der damit als absolute Leere zu denken sei. Diese Letztwirklichkeit liege den personalen und impersonalen Gottheiten der Religionen zugrunde – Yahwe, Allah, Ishvara, Amida, Brahman –, und diese wiederum manifestierten sich geschichtlich in den Mittlergestalten Jesus, Mohammed, Krishna, Gautama. Auf diese Weise werden die von den Religionen verehrten Götter auf den namenlosen Einheitsgrund der Wirklichkeit hin transzendiert. Dieser ist allerdings für Abe nicht unbestimmt, sondern wird mit dem buddhistischen Konzept des Dharmakaya beschrieben.<sup>54</sup> Daran zeigt sich, dass zumindest ein hermeneutischer Inklusivismus, der vom Bezugsrahmen der je eigenen Religion ausgeht, auch wo er die Offenbarungen aller Religionen positiv aufeinander zu beziehen unternimmt, kaum vermeidbar ist.

Weniger auf einen Dialog der Lehre und mehr auf einen Dialog der spirituellen Praxis ist die Arbeit des vietnamesischen Zenmeisters Thich Nhat Hanh ausgerichtet, der als Vertreter des sogenannten «engagierten Buddhismus» gemeinschaftlich gelebte Spiritualität mit dem tätigen Engagement für Frieden, Versöhnung und konkreter Hilfeleistung verbindet. Seine Überzeugung von der

---

Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum, Tübingen 1999, 189–191; *Schmidt-Leukel*, Gott ohne Grenzen 446–449.

52 Vgl. Udana 6,4.

53 Siehe dazu: *Brück, Michael von/Lai, Whalen*: Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog, München 1997, 269–271; 412–414; *Münch, Armin*: Dimensionen der Leere. Gott als Nichts und Nichts als Gott im christlich-buddhistischen Dialog, Münster 1998, 155–157.

54 Vgl. *Abe, Masao*: A Dynamic Unity in Religious Pluralism. A Proposal from the Buddhist Point of View. In: *Askari/Hick (Hg.)*, Religious Diversity 163–190; Siehe auch: *Ders.*: Buddhism and Interfaith Dialogue (hg. von St. Heine), Houndsmills 1995.

Verwobenheit alles Wirklichen in einem komplexen Beziehungsnetz fasst er im Begriff des «Interbeing» zusammen.<sup>55</sup> In Spiritualität und gemeinsamer Praxis treten die Religionsgrenzen für die Mitglieder der von ihm geleiteten Gemeinschaft zurück. «Do not be idolatrous about or bound to any doctrine, theory, or ideology, even Buddhist ones. All systems of thought are guiding means; they are not absolute truth.»<sup>56</sup>

Eine wichtige Plattform für die Verständigung zwischen Christen und Buddhisten ist das «European Network of Buddhist-Christian Studies». Im Juni 2007 hat es seine siebte Konferenz zum Thema «Buddhist Attitudes to Other Religions» veranstaltet. Dort kam ein breites Spektrum buddhistischer Beziehungsbestimmungen zu anderen Religionen zur Darstellung.<sup>57</sup> Dabei zeigte sich, dass die grundlegende Unterscheidung zwischen der unbeschreiblichen, weil «formlosen», unvergänglichen, zeitlosen Wirklichkeit der Buddhanatur (der «Wahrheits-Leib» des Buddha, *dharma-kâya*) und der vom historischen Buddha verkündeten Lehrform die Möglichkeit eröffnet, die absolute Wirklichkeit, von der die Erleuchtung ausgeht, auch in den Heilswegen und -zielen anderer religiöser Formen repräsentiert zu sehen. Das führt zu dialogischen Mustern der Beziehungsbestimmung. Paul F. Knitter zeigt diesen Zusammenhang auf: «Although the Dharmakâya is inexpressible, statements of universal truth can be made, a stance that invites dialogue.»<sup>58</sup>

Dieser Überblick über die Ansätze zur Deutung religiöser Vielfalt im Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus zeigt, wie verschieden die philosophisch-theologischen Bezugsrahmen sind, in denen die einzelnen Religionsgemeinschaften – auch in der Schweiz – ihre Beziehungen zu anderen Religionen und zum Faktum der Religionspluralität insgesamt bestimmen. Dabei stellen die Vorgaben der Tradition, wie eingangs gesagt, immer nur *einen* – allerdings grundlegenden – Bestimmungsfaktor dar. Situative Gegebenheiten, aber auch kollektive und individuelle Mentalitäten wirken ebenso ein und beeinflus-

---

55 Vgl. *Hanh, Thich Nhat: The Raft is not the Shore. Conversations toward a Buddhist-Christian Awareness*, Boston 1975 (Neudruck Maryknoll 2001); *Ders.: Living Buddha, Living Christ*, New York 1995; *Ders.: Going home: Jesus and Buddha as Brothers*, New York 1999.

56 *Hanh, Thich Nhat: Interbeing. Commentaries on the Tiep Hien Precepts* (hg. von F. Eppsteiner), Berkeley 1987, 27.

57 Siehe dazu den Tagungsbericht von *D'Arcy May, John: Buddhist Attitudes to Other Religions. Seventh Conference of European Network of Buddhist-Christian Studies*, Salzburg, 8.–11. June 2007. In: *Current Dialogue* 49 (2007) 38–41.

58 *Paul F. Knitter*, zitiert nach dem oben genannten Tagungsbericht, 40.

sen die Selektion der jeweils zu aktualisierenden Elemente und Stränge der eigenen Überlieferungen.

Dialogische Beziehungsformen setzen die Anerkennung der begegnenden Religionskultur in ihrem Recht auf Selbstentfaltung voraus. Diese Anerkennung kann formal im Rahmen der bestehenden Rechtsordnung gewährt werden. Sie kann aber auch inhaltlich aus den Quellen der eigenen religiösen Tradition begründet werden. Alle fünf der hier daraufhin befragten Religionen tragen starke Potenziale für eine solche Anerkennung in sich.

## Literaturempfehlungen

*Bernhardt, Reinhold*: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2006.

*Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.)*: Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich 2005.

*Grünschloss, Andreas*: Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum, Tübingen 1999.

*Knitter, Paul F. (Hg.)*: The Myth of Religious Superiority. A Multifaith Exploration, Maryknoll (NY) 2005.

*Solomon, Norman/Harries, Richard/Winter, Tim (Hg.)*: Abraham's Children. Jews, Christians, and Muslims in Conversation, London/New York 2005.