

Die anderen als Anfrage: Die Pluralität der Religionen – Konvivenz oder Konkurrenz?

I. Holt die Vergangenheit uns wieder ein?

1. Die koloniale Erblast

„Es höre einer des anderen Religionslehre und befolge sie!“ Diese Mahnung ließ um 250 vor Christus der indische König Ashoka zwar in Felsen hauen, die Mahnung selbst aber wirkte und wirkt bis in unsere Zeit hinein wie in den Wind geschrieben.¹ Zu viel weiß die Geschichte der Religionen zu berichten: Über religionsbedingten Haß und Fanatismus, gegenseitige polemische Verunglimpfungen, apologetische Abschottungen und Ausgrenzungen, über die latente Versuchung, anderen den je eigenen Wahrheitsanspruch aufzudrängen, oft gar mit brachialer Gewalt, wie sie in Religionskriegen wütete.² Das Jahr 1992 erinnerte gerade Christen in schmerzlicher Weise an diese Erblast. Im Wissen um diese geschichtliche Hypothek brachte Papst Johannes Paul II. bei seinem Afrikabesuch vom 4.-10.6.92 in Angola sein Bedauern darüber zum Ausdruck, daß Christen es waren, die trotz kritischer Stimmen aus den eigenen Reihen, den Sklavenhandel nicht nur geduldet, sondern sogar aktiv mitgetragen haben.

Nach jahrhundertelanger Unterdrückung, Ausbeutung und Zerstörung ganzer Kulturen ist mit dem Gewinn nationaler Eigenstaatlichkeit ehemaliger Kolonialvölker das Ende des Kolonialismus gekommen, genauerhin des politischen Kolonialismus, geblieben ist die wirtschaftliche Abhängigkeit, wie sie sich global im sogenannten Nord-Süd-Konflikt zeigt; geblieben ist auch – wenn man so will – ein ideologischer Imperialismus, der selbst nach dem Zerfall des Ostblocks in der sogenannten Dritten Welt keineswegs ausgedient hat; geblieben ist auch – und das berührt aufs engste unsere Thematik – ein „religiöser Imperialismus“, der darauf abzielt, die angebliche Superiorität der eigenen Religion über andere dingfest zu machen. Eine solche religiös-imperiale Mentalität zeigt sich überall da, wo heute fundamentalistische Kreise und Bewegungen quer durch die großen Religionen hindurch versuchen, den eigenen Standpunkt zum Maß für andere zu machen.

Koloniales und imperiales Denken und Handeln sind also mit dem Untergang des politischen Kolonialismus keinesfalls ausgestorben, im Gegenteil: Unter veränderten Bedingungen und Vorzeichen erleben sie weltweit eine Renaissance.

¹ Vgl. G. Mensching, *Der offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander*. Stuttgart 1974, 11-31.

² Vgl. R. Decot, *Religionskriege*, in: *Wörterbuch des Christentums*. Gütersloh-Zürich 1988, 1038-1059 (Lit.); F. Stolz (Hg.), *Religion zu Krieg und Frieden*. Zürich 1986. E. Drewermann, *Der Krieg und das Christentum*. Regensburg 1984; *Hirtenworte zu Krieg und Frieden*. Köln 1983.

Das koloniale Erbe erweist sich besonders für das Christentum als äußerst schwer aufzuarbeitende und mit Blick auf die Dritte Welt zu bewältigende Altlast. Die unheilvolle Verbindung der Geschichte des politischen Kolonialismus mit der Geschichte der christlichen Mission entlarvt sich aus heutiger Perspektive als gefährlicher Bumerang für das Christentum als solches: Denn im Konzert der Religionen mehren sich jene Stimmen, die aufgrund leidvoller geschichtlicher Erfahrung das Christentum schlechthin als ein koloniales Phänomen abstempeln, das mit dem Ende des Kolonialismus ebenfalls sein Ende gefunden habe, beziehungsweise das Christentum und abendländische Zivilisation einfach ineinssetzen und seine Relevanz nunmehr regional einzugrenzen sich anschicken, in der Hoffnung gar, daß die fortschreitende Säkularisierung hier ihm so gefährlich werden könne, daß es sozusagen allmählich dahinschmelze wie der letzte Schnee in der immer mehr an Kraft gewinnenden Frühlingssonne.

Derartige Stimmen sind nicht nur dort auszumachen, wo das Christentum als Minderheit in einem mehrheitlichen von Fremdreigionen bestimmenden Umfeld sich behaupten muß, sondern selbst da, wo in einer (noch) christlich orientierten Umwelt Teile der meinungsmachenden Medien immer häufiger versuchen, die Christentumsgeschichte insgesamt als korrupt zu etikettieren, und dabei sind, dieses Negativbild publikumswirksam zu vervielfältigen.³

2. Dialog im Wartestand

2.1 Impulse des II. Vatikanischen Konzils

Hatte das Zweite Vatikanische Konzil (1962-65) mit seiner Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen eine – so schien es – neue Epoche in den Beziehungen zu den großen Weltreligionen Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam eingeläutet⁴ und geradezu eine nachkonziliare Dialogeuphorie entfacht, so sind die Erwartungen aufgrund enttäuschter Hoffnungen heute eher bescheiden: Nüchternheit ist angesagt, ja von einer Besinnungs- und Denkpause war bereits die Rede.⁵ Das eigene Schneckenhaus wird wieder zum Hort der Selbstsicherheit. Dabei hatte das II. Vatikanum – erstmals übrigens in der Konziliengeschichte – den positiven Wert der nichtchristlichen Religionen gewürdigt und damit der Tatsache Rechnung getragen, daß sie für unzählige Menschen erfüllende Existenz- und Sinndeutung sind. Denn als Träger von Kulturen sind Religionen wie Hinduismus, Buddhismus, Judentum oder Islam zugleich ganzheitliche Zivilisationen,

³ Vgl. L. Hagemann, „Wenn die Sehnsucht in uns nicht mehr lebendig ist“. Zur Lage des Glaubens in unserem Land, in: Würzburger Diözesen-Geschichtsblätter, Bd. 51 (1989) 587-598.

⁴ *Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*, in: AAS 58 (1966) 740-744; zitiert nach der approbierten deutschen Übersetzung in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd.II. Freiburg-Basel-Wien 1967, 489. Die Erklärung wurde am 28. Oktober 1965 verkündet.

⁵ Vgl. u.a. M. Mildenberger, Denkpause im Dialog. Perspektiven einer Begegnung mit anderen Religionen und Ideologien. Frankfurt 1978.

deren Wert- und Ordnungssysteme in der jeweiligen Religion wurzeln. Sie bestimmen die Lebensweise der überwiegenden Mehrheit der Menschheit. Allein schon diese Tatsache böte Anlaß und Grund genug, sich intensiv mit den nichtchristlichen Religionen und ihren je eigenen Ansprüchen auseinanderzusetzen.

2.2 Das Gebetstreffen in Assisi

Ein neuerliches Hoffnungszeichen in der Begegnung der Religionen war zweifelsohne das Treffen von Vertretern der verschiedenen Religionen zum Gebet um den Frieden, zu dem Papst Johannes Paul II. am 27. Oktober 1986 nach Assisi eingeladen hatte. Daß man sich in Rom der Einzigartigkeit dieses Ereignisses bewußt war, geht aus einer Verlautbarung des Präsidenten von „Justitia et Pax“, Kardinal Roger Etchegaray, hervor: „Zum ersten Mal in der Geschichte“, so heißt es da, „hat der Papst eine derartig bedeutende Einladung ergehen lassen: er hat die Verantwortlichen der verschiedenen christlichen Kirchen und der großen Weltreligionen zu einem gemeinsamen Gebetstag für den Frieden eingeladen.“⁶

Fragt man heute nach dem, was von Assisi geblieben ist, dann überwiegt Skepsis. Zwar fand im Sommer 1987 auf Initiative japanischer Buddhisten ein Nachfolgetreffen im Osten von Kyôto statt, doch war insgesamt gesehen die öffentliche Resonanz gering. Dagegen geriet erstaunlicherweise innerkirchlich das Ereignis von Assisi selbst ins Kreuzfeuer der Kritik. In den päpstlichen Verlautbarungen dazu war wiederholt von einer neuen Ära im Verhältnis der Religionen zueinander die Rede.⁷ Der Gedanke der *Einheit* der Menschheit wurde als die zentrale Kategorie hervorgehoben,⁸ eine Einheit, die in der betenden Interaktion von Vertretern der Religionen auf Weltebene ihren sichtbaren Ausdruck gefunden habe. Von seiten der Kritiker wurde dem Papst unterstellt, die Ansprüche der biblischer Botschaft, den Missionsauftrag und die Wahrheitsfrage faktisch aufgegeben zu haben.⁹ Ich will hier nicht näher auf jene erhobenen Vorwürfe eingehen, die sich größtenteils aus einer vor-konziliaren Theologie speisen, stelle jedoch mit Bedauern fest, daß der vom II. Vatikanum angezeigte Weg damit erneut in Frage gestellt beziehungsweise mißdeutet worden ist, und zwar von Kritikern innerhalb der Kirche selbst, die starr an jener apologetischen Haltung der katholischen Kirche festhalten wollen, die längst der Vergangenheit angehört. Statt die Vorgaben des II. Vatikanischen Konzils aufzugreifen und theologisch weiterzuentwickeln mit

⁶ Vgl. OR (D) 16 (1986) Nr. 37 vom 12.9.1986, 6.

⁷ Vgl. etwa OR (D) 16 (1986) Nr. 7 vom 14.2.1986, 2 und Nr. 48 vom 28.11.1986, 8.

⁸ Vgl. z.B. die Weihnachtsansprache des Papstes an die Kardinäle am 22.12.1986, in: OR (D) 17 (1987) Nr.3 vom 16.1.1987.

⁹ Vgl. u.a. P. Beyerhaus, Der Anstoß von Assisi, in: Diakrisis 7 (1986) 92-100; J. Dörmann, Die eine Wahrheit und die vielen Religionen: Anfang einer neuen Zeit. Abensberg 1988, 111-182; vgl. dazu H. Waldenfels, Assisi 1986, in: Theologische Quartalschrift 169 (1989) 24-33; M. Seckler, Der Synodos der Religionen, in: Ebd. 5-24.

Blick auf eine zu entwerfende „Theologie der Religionen“, ist Kraft und Energie für vermeintliche Probleme verschleudert worden, die im Kern einer fundamentalistischen Nabelschau gleichkommen: Was in den Anfangsstadien der ökumenischen Bewegung im Hinblick etwa auf gemeinsame Gebete mit Protestanten damals ernsthaft (!) diskutiert worden ist, wurde angesichts des Ereignisses von Assisi erneut aufgewärmt und wieder aufgetischt.¹⁰

3. Fundamentalistische Tendenzen

Die Diskussion um das Gebetstreffen in Assisi hat fundamentalistischen Kreisen innerhalb der Kirche neuen Auftrieb gegeben. Im Kontext der Religionen bedeutet es dann, daß die wahre Religion selbstverständlich die eigene ist. Dabei ist es religionsphänomenologisch, -geschichtlich oder gesellschaftswissenschaftlich betrachtet eine Binsenweisheit, daß eine von wem auch immer beanspruchte Superiorität schon dadurch relativiert wird, daß sie konkurrierenden Ansprüchen anderer ausgesetzt ist; beanspruchte Superiorität ist zugleich hinterfragte Superiorität.

II. Konkurrierende Ansprüche der Religionen:

Eine religionsphänomenologische Bestandsaufnahme

1. Christliche Optionen

„Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“¹¹ Auf diese Fragen, so das II. Vatikanum in seiner Erklärung „*Nostra aetate*“, wird in allen Religionen Antwort gesucht. Und sie alle, ob Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Christentum und Islam, um nur die großen Weltreligionen zu nennen, sie alle geben je eigene Antworten auf diese Fragen. Sie alle bieten dem Menschen je eigene Wege an, sein Heil zu finden.¹²

Für das II. Vatikanische Konzil steht es außer Zweifel, daß es Wahres und Heiliges in den nichtchristlichen Religionen gibt, daß sie „nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“¹³. Zu klären ist jedoch, inwieweit und in welcher Weise die einzelne konkrete Religion diese Wahrheit widerspiegelt, wobei das Konzil nicht auf die Wahrheit des christlichen Glaubens oder auf Aussagen des kirchlichen Lehramtes zurückgreift, sondern auf Christus hinweist: „denn er ist 'der Weg, die Wahrheit, das Leben' (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen

¹⁰ Vgl. H. Waldenfels, Assisi 1986.

¹¹ *Nostra aetate* Art. 2 a.a.O. 491.

¹² Vgl. meinen Beitrag: Die Frage nach der Wahrheit der Religionen, in: K. Müller/W. Prawdzyk (Hg.), *Ist Christus der einzige Weg zum Heil?* Nettetal 1991, 131-152, auf den ich hier recurriere.

¹³ *Nostra aetate* Art. 2 a.a.O. 491.

Lebens finden.“¹⁴ Der Angelpunkt ist Jesus Christus. Eine theologische Würdigung der nichtchristlichen Religionen hat sich also an ihrer je eigenen Relation zu Jesus Christus zu orientieren; dabei ist zu fragen, ob und – wenn ja – inwieweit ihre zentralen Glaubensinhalte zum Christusereignis in Beziehung stehen. Von daher ergibt sich ihre je eigene Hinordnung zum „Christusvolk“, wie A. Grillmeier formulierte.¹⁵

Anders als die Erklärung „Nostra aetate“ über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen führt die dogmatische Konstitution „Lumen gentium“ in ihrer Aussage über die je anders geartete Zuordnung der nichtchristlichen Religionen von innen nach außen, mit anderen Worten von größerer Nähe zum Volk Gottes zur größeren Ferne. So läßt „Lumen gentium“ die verschiedene Hinordnung der Religionen zur biblischen Offenbarung deutlicher werden: Insbesondere das Judentum, aber auch der Islam nehmen hier einen bevorzugten Platz ein, weil und insofern sie „unmittelbar, ganz oder teilweise, an der auf Christus hin gegebenen Offenbarung Gottes teilhaben“¹⁶. So hat ihr Verhältnis zum Gottesvolk eine andere Qualität als das der anderen nichtchristlichen Religionen. Diese tiefere Dimension der Verbundenheit liegt in der von Judentum und Islam reklamierten biblischen Tradition. Das II. Vatikanum hat diese in der christlichen Theologie lange verschüttete Art der Interpretation, die auch bei anderen Religionen Heilswertes und auf Christus Hinweisendes entdeckt, in jenen geschichtstheologischen Begriff zusammengefaßt, „in dem schon die Väter das Rätsel der jahrhundertelangen Vorgeschichte des Evangeliums in der Menschheit zu erklären versuchten: 'Praeparatio evangelica'“¹⁷. Deshalb sagt das Konzil mit Blick auf die nichtchristlichen Religionen: „Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe.“¹⁸ Erstmals wird hier offiziell den nichtchristlichen Religionen eine Bedeutung in der Heilsvermittlung zuerkannt.

Was sich bei den Vätern noch eingrenzend auf die Vorgeschichte des Evangeliums bezog, hat das Konzil ausweitend auf alle nichtchristlichen Religionen, auch auf den Islam als nachchristliche Religion, angewandt, das heißt also, daß die nichtchristlichen Religionen dem Christlichen gegenüber nicht in einem chronologisch zu interpretierenden Früher oder Später, sondern *heilsgeschichtlich* zu sehenden Mehr oder Weniger stehen.¹⁹

¹⁴ Ebd.

¹⁵ A. Grillmeier, Kommentar zu Art. 16 der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. I. Freiburg-Basel-Wien 1966, 205.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf²1970, 385; siehe Eusebius von Caesarea, Praeparatio Evangelica I,1 (PG 21,28 A-B).

¹⁸ „Lumen gentium“, Art. 16 a.a.O. 207; vgl. Jak 1,17; Joh 1,9; 10,10.

¹⁹ Vgl. dazu L. Hagemann, „Außerhalb der Kirche kein Heil“? Zur Rolle der nichtchrist-

Bei aller positiven Wertung der Aussagen des II. Vatikanums zu den nichtchristlichen Religionen darf nicht übersehen werden, daß seine Argumentation einzig und allein binnentheologisch ist, das heißt, das Konzil hat versucht, vom kirchlichen Selbstverständnis her Bedeutung und Stellung der nichtchristlichen Religionen zu erhellen. So wichtig aus innerkirchlicher Sicht diese Positionsbeschreibung auch sein mag, sie kann deswegen nicht genügen, weil das Selbstverständnis der nichtchristlichen Religionen und ihre konkurrierenden Wahrheits- und Endgültigkeitsansprüche keine Berücksichtigung gefunden haben. Die Erwartungen, die andere Religionen möglicherweise an das Christentum, respektive Kirche(n) haben, sind völlig ausgeblendet.²⁰ Damit wird das Konzil nicht dem je eigenen Anspruch der nichtchristlichen Religionen gerecht. „Die anderen Religionen werden nur insofern anerkannt, als Christen in ihnen das wiederfinden können, was ihrem eigenen Verständnis von Gott, Welt und menschlichem Leben entspricht.“²¹ Deswegen ist die Hochschätzung der anderen Religionen, die das Konzil bekundet, „im Grunde nur eine Hochschätzung des eigenen Glaubens bei den anderen. Sie sind 'auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeeordnet', während die Kirche sich selbst unmittelbar als Gottesvolk bezeichnen kann.“²²

Diese auch als Inklusivismus apostrophierte Position ist ebensowenig geeignet, der Wahrheit der Religionen auf die Spur zu kommen, wie jener Exklusivismus, der uns im Axiom „*Extra ecclesiam nulla salus*“ oder in protestantischer Theologie Barthscher Prägung begegnet.²³

Im Wissen um dieses Manko erarbeiteten auf protestantischer Seite Fachleute im Auftrag des Vorstandes der Arnoldshainer Konferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands eine

lichen Religionen in der Heilsökonomie, in: *A.Th. Khoury/P. Hünemann (Hg.)*, Was ist Erlösung? Die Antwort der Weltreligionen (Herderbücherei 1181). Freiburg-Basel-Wien 1985, 141-155 (Lit).

²⁰ Vgl. *H.-W. Gensichen*, Erwartungen der Religionen an das Christentum, in: ZMR 73 (1989) 195-209; *H.-J. Loth u.a.*, Christentum im Spiegel der Weltreligionen. Kritische Texte und Kommentare. Stuttgart 1986; Religionen, Religiosität und christlicher Glaube: eine Studie, hg. im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Arnoldshainer Konferenz. Gütersloh 1991, 44ff.; 104ff.

²¹ *H. Zirker*, Christentum und Islam, Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz. Düsseldorf 1989, 52.

²² Ebd.

²³ Vgl. *H. Küng*, Gibt es die wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Kriteriologie, in: *Ders.*, Theologie im Aufbruch, München-Zürich 1987, 274-306; *P.F. Knitter*, Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. München 1988, 57-66; *E. Pulsfort*, Christliche Ashrams in Indien. Zwischen dem religiösen Erbe Indiens und der christlichen Tradition des Abendlandes (Münsteraner Theologische Abhandlungen 7). Altenberge 1989, 161-169; *H. Bürkle*, Einführung in die Theologie der Religionen. Darmstadt 1977, 6-35; *P. Meinhold*, Die konkurrierenden Ansprüche der Religionen und Weltanschauungen heute als Herausforderung des Christentums, in: *A. Paus (Hg.)*, Jesus Christus und die Religionen. Graz-Wien-Köln-Kevelaer 1989, 49-93; bes. 63-70; *G. Evers*, Mission – Nichtchristliche Religionen – Weltliche Welt. Münster 1974, 84-150, 183-201.

Studie, die „das Nachdenken über das Verhältnis von christlichem Glauben und anderen Religionen“ forcieren „und zu sachgemäßem Verhalten“ anleiten soll.²⁴ Nach Meinung der Arbeitsgruppe endet die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „in eindrucksvoller Allgemeinheit, die für die Sache freilich wenig hilfreich ist“²⁵. Deshalb versuchen sie, „die besondere Stellung des christlichen Glaubens im Kreise der Religionen nach seinem Standort wie nach seinem sachlich geforderten Handeln“ zu erörtern.²⁶ Doch schon dieses apriorische Vorverständnis birgt die Gefahr der Engführung auf ein christliches Verständnis der Religionen in sich. Wie das II. Vatikanum argumentiert auch diese Studie rein binnentheologisch, d.h. vom Selbstverständnis der christlichen Kirchen her wird versucht, die Relevanz nichtchristlicher Religionen zu beleuchten.²⁷ Wem es um eine Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen geht, der muß nach ihrem eigenen Selbstverständnis fragen und kann nicht christliche Grundüberzeugungen zum Maßstab seiner Argumentation machen. Wo immer die Frage nach dem Wahrheitsanspruch der Religionen gestellt wird, muß sie aus dem jeweiligen Wahrheitsanspruch der einzelnen Religion selbst erhoben werden.²⁸ Mit anderen Worten: Die Frage nach der Wahrheit der Religionen führt unwillkürlich zu konkurrierenden Wahrheitsansprüchen. Wahrheitsansprüche, sollen und wollen sie mehr sein als Selbstbehauptungen, bedürfen der Begründung und Legitimierung. Und genau hier zeigt sich dann, daß die Begründungszusammenhänge systemintern kohärent sind, das heißt, die vorgegebenen Voraussetzungen, sofern ich mich auf sie einlasse, führen innerhalb der jeweiligen Religion konsequent zum beanspruchten Wahrheitsmonopol: Jede Wahrheit hat eben ihre Methode.²⁹

2. Jüdische Aspekte

„Jüdisches Volk und jüdischer Glaube sind in Vergangenheit und Gegenwart keine in sich geschlossene Einheit. Das Judentum ist vielmehr eine Größe von lebendiger Vielfalt.“³⁰ Trotzdem hat es seine Identität von seinen Ursprüngen her bis in die Gegenwart hinein bewahren können, „auch über die Katastrophen einer höchst wechselvollen Geschichte hinweg – wie etwa die Zerstörungen des ersten (Salomonischen) und des zweiten Tempels mitsamt der

²⁴ Religionen, Religiosität und christlicher Glaube (s. Anm. 20).

²⁵ Ebd. 14.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. ebd. 108ff.

²⁸ Vgl. H. Waldenfels, Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit, in: W. Kern u.a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd.2. Freiburg-Basel-Wien 1985, 241-265, bes. 245.

²⁹ Vgl. H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Tübingen ²1965.

³⁰ E.L. Ehrlich, Juden und Judentum, in: P. Fiedler u.a. (Hg.), Studentexte Funkkolleg Religion. Weinheim-Basel-Gütersloh-Düsseldorf 1985, 81; J.P. Asmussen u.a. (Hg.), Handbuch der Religionsgeschichte, Bd.2. Göttingen 1972, 61-264.

Hauptstadt Jerusalem oder zuletzt der Versuch der Nationalsozialisten, die europäische Judenheit zu vernichten“.³¹

Ausschlaggebend für die ungebrochene Vitalität und Dynamik des Judentums waren und sind nach Ernst Ludwig Ehrlich folgende drei Voraussetzungen: „Der Glaube an den einen Gott, der sich als Schöpfer und Erhalter der Welt diesem Volk Israel in besonderer Weise zugewandt, mit ihm in den Vätern Abraham, Isaak und Jakob, später – nach der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft – in der Wüste durch Mose den Bund geschlossen hat.

Die Offenbarung der Tora als Richtschnur für das Leben in allen seinen Dimensionen – insofern beinhaltet Tora wesentlich mehr, als der christlicherseits leicht mißzuverstehende Begriff 'Gesetz' zu erkennen gibt, indem Israel die Herrschaft Gottes annimmt und sich nach ihr ausrichtet, bezeugt es der Welt das Recht und die Gerechtigkeit, die Gottes Heilswillen für die Menschheit gesetzt hat.

Die Hoffnung auf Erlösung, die für das Volk Israel mit seinem Land (Erez Israel) verbunden ist; wie Gott einst durch die Heilstat der Befreiung aus Ägypten (Exodus) seinen Bund bewährt hat, so wird er auch sein Reich, das Friedensreich für Israel, kommen lassen; dieses Reich wird als die Vollendung von Recht und Gerechtigkeit für alle Völker verstanden.“³²

In der Tat lassen sich diese Momente überall dort verifizieren, wo historisch gesicherte Daten über das frühe Judentum auszumachen sind, also beginnend mit dem babylonischen Exil (586-538 v. Chr.).³³ Diejenigen, die nach Beendigung des Exils 538 v. Chr. nach Jerusalem zurückkehrten, begriffen sich als „Rest Israels“, d.h. als jene Nachfahren des Zwölf-Stämme-Verbandes, die die als Strafgericht Gottes aufgefaßte Katastrophe der Zwangsdeportation nach Babylon überdauert hatten. „Entsprechend diesem Selbstverständnis galt es nun – im Sinne der Mosetradition mit einem neuen Einzug in das von Heiden verwüstete Land Israel – einen Neuanfang zur Verwirklichung der Bundestreue gegenüber dem Bundesgott Israels zu setzen.“³⁴ Hier offenbart sich das eigentliche Charakteristikum des Judentums: „Zu allen Zeiten seines Bestehens und in allen seinen Widerfahrnissen verstand sich das Judentum als Volk des Bundes, das dem Bundesgott Israels in einem beson-

³¹ E.L. Ehrlich, *Juden und Judentum* a.a.O. 81.

³² Ebd.; vgl. R. Edelmann, *Das Judentum*, in: J.P. Asmussen u.a. (Hg.), *Handbuch der Religionsgeschichte*, Bd. 2 a.a.O. 191ff.; D. Vetter, *Judentum*, in: A.Th. Khoury (Hg.), *Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum – Christentum – Islam*. Graz-Wien-Köln 1987, XV-XXi (Lit.); J. Maier, *Das Judentum. Von der biblischen Zeit bis zur Moderne*. München 1973; J. Katz/M. Hershko, *Israel und die Völker*. Kassel 1976; F. Mußner, *Traktat über die Juden*. München 1979.

³³ Vgl. C. Thoma, *Art. Judentum*, in: *Sacramentum Mundi*, Bd.II. Freiburg-Basel-Wien 1968, Sp. 983-993.

³⁴ Ebd. 985: „Diese Stellvertretungs- bzw. Restideologie des Früh-J. ist in Esr 6,13-18 besonders plastisch dargestellt. Demnach wurden bei der Einweihung des wiedererrichteten Tempels u.a. 'zwölf Ziegenböcke entsprechend der Zahl der Stämme Israels als Sündopfer für ganz Israel ...geopfert' (V.17a).“

deren kollektiven Dienst- und Partnerschaftsverhältnis gegenübersteht.³⁵ Eben dieses Selbstverständnis als Bundesvolk, resultierend aus der geglaubten Erwählung durch den souveränen Liebeswillen Gottes (Dt 7,6-9; 9,4-9) bestimmt „Art und Weise des geschichtlichen Handelns des Judentums in der Welt: Das Judentum will als bestellter Erbe Israels die vom Gott Israels gewirkten Heilslehren, -gebote und -geschehnisse zeugnisgebend verkörpern“.³⁶ Damit befindet sich das Judentum in einem dauernden Spannungsverhältnis zu den anderen Völkern der Welt, soll es doch vor ihnen für Gott Zeugnis ablegen: „'Erwählung' bedeutet also Mission für die Völker – nicht im Sinne der Bekehrung zu einer bestimmten Religion, wohl aber das Zeugnis für den einen Gott und vor allem auch für das Recht und die Gerechtigkeit, die Er für die Menschheit, also nicht nur für Israel, gesetzt hat. Dies ist prophetischer Universalismus. Israel ist nur Knecht, Werkzeug des einen Gottes.“³⁷

Die Erwählung Israels als eine der zentralen Grundauffassungen des biblischen und nachbiblischen Judentums kulminiert in der Gabe der Tora, die Israel ohne jedwede Vorbedingung, ja selbst ohne ihren Inhalt zu kennen,³⁸ als einziges Volk angenommen hat, während die anderen Völker abweisend reagierten.³⁹ Wenn auch das Wort der Tora nur von Israel gläubig angenommen worden ist, so ist es doch nicht allein darauf beschränkt, sondern für alle da,⁴⁰ wie aus der rabbinischen Tradition erhellt: „Die Tora wurde in der Wüste gegeben, öffentlich und offen, an einem Platz, der niemandem gehört. Die Tora gleicht drei Dingen: Der Wüste, dem Feuer und dem Wasser, damit du daran begreifst, daß so wie diese drei Dinge frei für alle sind, die in die Welt kommen, so sind auch die Worte der Tora frei für alle, die in die Welt

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd. – Zum Erwählungsgedanken vgl. C. Thoma, Erwählung, in: J.J. Petuchowski/C. Thoma, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. Freiburg-Basel-Wien 1989, Sp. 107-112 (Lit.); Ders., Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum (Grundzüge, Bd.44). Darmstadt 1982, 71-75; E.L. Ehrlich, Juden und Judentum a.a.O. 84-87; D. Vetter, Art. Erwählung, in: A.Th. Khoury (Hg.), Lexikon religiöser Grundbegriffe a.a.O. Sp. 204-208; J. Maier, Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike (Erträge der Forschung, Bd.177). Darmstadt 1982, 190ff.; W. Strotz, Heilswege der Weltreligionen, Bd. 1. Freiburg-Basel-Wien 1984, 48-51; P. Lapide/F. Mußner/U. Wilckens, Was Juden und Christen voneinander denken. Bausteine zum Brückenschlag. Freiburg-Basel-Wien 1978, 42ff.; K. Schubert, Christentum und Judentum. Wandel des Verhältnisses beider Religionen zueinander, in: A. Paus (Hg.), Jesus Christus und die Religionen a.a.O. 96ff.

³⁷ E.L. Ehrlich, Juden und Judentum a.a.O. 85; vgl. auch J.J. Petuchowski, Art. Partikularismus und Universalismus, in: Ders./C. Thoma, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung a.a.O. 277-280 (Lit.).

³⁸ Vgl. Ex 24,7. „Wir wollen tun und hören“ wird dahingehend interpretiert, daß Israel bereit war, die Tora auf sich zu nehmen, ehe es um den Inhalt wußte: Babylonischer Talmud, Traktat Shabbat 88a.

³⁹ Vgl. E.L. Ehrlich, Juden und Judentum a.a.O. 85; J. Maier, Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike a.a.O. 174ff.

⁴⁰ Vgl. K. Schubert, Christentum und Judentum a.a.O. 96-100.

kommen.“⁴¹ Damit wird nicht nur jede nationalistische Engführung der Tora-Theologie ausgeschlossen, sondern ein umfassender Universalismus angezeigt,⁴² denn durch seinen paradigmatischen Toragehorsam nimmt Israel eine universale Aufgabe wahr. Der Vollzug der Tora, auf die das erwählte Gottesvolk verpflichtet ist, und die Erfüllung der Tora zielen ab auf die Vollendung der Geschichte in der messianischen Zeit und führen letztendlich zur Erlösung Israels und aller anderen Völker.

Davon bleibt der von Israel geforderte Alleinverehrungsanspruch Jahwes unberührt, wie ihn u.a. Dt 4,39 formuliert: „So erkenne heute und nimm dir zu Herzen, daß Jahwe der (wahre) Gott im Himmel droben und drunten auf Erden ist, sonst keiner.“ Mögen auch partikularistische Erwählungsgewißheit und Heilshoffnung für Israel aufgrund des strikten Monotheismus dazu geführt haben, die Religionen der Nicht-Israeliten mehrheitlich abzuqualifizieren und für nichtig zu erklären, so wird im Zusammenhang mit dem Gedanken religiöser Toleranz gern auf Mal 1, 11 verwiesen: „Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist mein Name groß unter den Völkern, und an jedem Orte wird meinem Namen ein Rauchopfer dargebracht und eine reine Opfertgabe, denn mein Name ist groß unter den Völkern, spricht Jahwe Zebaoth.“⁴³ In der Tat scheint hier Maleachi „im Kultus selbst der heidnischen Völker eine wahre Gottesverehrung anzuerkennen“⁴⁴. Dessen ungeachtet wird in der rabbinischen Literatur allgemein ein Absolutheitsanspruch vertreten, wenn auch hier Ansätze zu einer offeneren Haltung Andersgläubigen gegenüber zu verzeichnen sind,⁴⁵ wie beispielsweise aus den von den Rabbinen aufgezählten „Sieben Geboten der Söhne Noachs“ hervorgeht. Danach kann auch ein Nichtjude Anteil an der kommenden Welt haben, und zwar in gleicher Weise wie ein Jude, „der den 613 göttlichen Geboten unterworfen ist“⁴⁶.

⁴¹ E.L. Ehrlich, *Juden und Judentum* a.a.O. 85: vgl. J. Katz/M. Hershko, *Israel und die Völker*. Kassel 1976.

⁴² Vgl. J.J. Petuchowski, *Bekannte und unbekannte Gottesbünde*, in: A. Falaturi u.a. (Hg.), *Universale Vaterschaft Gottes. Begegnung der Religionen*. Freiburg-Basel-Wien 1987, 13-31; W. Groß, *YHWH und die Religionen der Nicht-Israeliten*, in: *Theologische Quartalschrift* 169. Jg. 1 (1989) 34-44; E. Zenger, *Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker – Ein Paradigma zum Thema Exklusivität und Universalismus des Heils*, in: W. Kasper (Hg.), *Absolutheit des Christentums (Quaestiones disputatae 79)*. Freiburg-Basel-Wien 1977, 39-62; N. Lohfink, *Die Religion der Patriarchen und die Konsequenzen für eine Theologie der nichtchristlichen Religionen*, in: *Ders.*, *Bibelauslegung im Wandel*. Frankfurt 1967, 107-128.

⁴³ Vgl. A. Abécassis, *Der Blick des Judentums*, in: P. Eicher (Hg.), *Neue Summe Theologie* 3. Freiburg-Basel-Wien 1989, 435-450; hier: 437; J.J. Petuchowski, *Absolutheitsanspruch*, in: *Ders./C. Thoma*, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung* a.a.O. 10; *Ders.*, *Bekannte und unbekannte Gottesbünde* a.a.O. 17-20.

⁴⁴ J.J. Petuchowski, *Absolutheitsanspruch* a.a.O. 10.

⁴⁵ Vgl. ebd. 11.

⁴⁶ A. Abécassis, *Der Blick des Judentums* a.a.O. 437; U. Fixler, *The Seven Commandments of the „Sons of Noah“*. Ramat Gan 1976; M. Guttmann, *Das Judentum und seine Umwelt. Eine Darstellung der religiösen und rechtlichen Beziehungen zwischen Juden und Nichtju-*

Grundsätzlich ist es also für Nichtjuden nicht nötig, Juden zu werden, um das Heil zu erlangen. In der prophetischen Verheißung von der Völkerwallfahrt in Jes 2,2-5 spiegelt sich jener visionäre Universalismus wider, den die Propheten für die Endzeit als Zeichen der Herrschaft Gottes über alle Völker erwarten⁴⁷ und der ihr friedliches Miteinander jenseits aller Erwählungskonkurrenz so beschreibt: „In der Folge der Tage wird es geschehen: Da wird der Berg des Hauses Jahwes festgegründet stehen an der Spitze der Berge und erhaben sein über die Hügel. Zu ihm strömen alle Völker. Dorthin pilgern viele Nationen und sprechen: 'Auf, laßt uns hinaufziehen zum Berge Jahwes, zum Haus des Gottes Jakobs! Er lehre uns seine Wege, und wir wollen auf seinen Pfaden wandeln. Denn von Zion wird ausgehen das Gericht und das Wort Jahwes von Jerusalem.' Dann wird er richten zwischen den Völkern und vielen Nationen Schiedsrichter sein. Sie werden umschmieden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Speere zu Winzermessern. Nimmer wird Volk gegen Volk zum Schwerte greifen; üben wird man nicht mehr zum Krieg. Haus Jakobs wohlan, laßt uns wandeln im Licht Jahwes!“

3. Islamische Anschauungen

Der Islam erhebt den Anspruch, die letzte und definitiv-gültige Gestalt der Religion überhaupt zu sein;⁴⁸ keine neue Religion im eigentlichen Sinne, sondern die Restituierung der ursprünglich reinen Religion Abrahams, des ersten Muslims,⁴⁹ jener Religion also, die – im Laufe der Zeit von Juden und Christen verfälscht⁵⁰ – nunmehr im Islam neu erstrahlt. Damit verlieren alle anderen Religionen ihre universale Geltung und besitzen nur noch für ihre jeweiligen Anhänger eine relative Gültigkeit. An ihre Stelle ist – absolut unüberbietbar – der Islam getreten.

Vornehmlich Juden und Christen kommt als sogenannten „Schriftbesitzern“ eine Sonderstellung zu, insofern sie als „Schutzbefohlene“ des Islams gelten, die eine relative Religionsfreiheit genießen.⁵¹

den mit besonderer Berücksichtigung der talmudisch-rabbinischen Quellen, I.Bd. Berlin 1927, 98ff.

⁴⁷ Vgl. Mich 4,1-3; Jes 9,6; 11,6-9.

⁴⁸ Vgl. A.Th. Khoury, Der Islam, in: *Ders. (Hg.), Lexikon religiöser Grundbegriffe a.a.O. XXXI-XXXVII (Lit.)*; *Ders., Der Islam. Sein Glaube – seine Lebensordnung – sein Anspruch* (Herder Taschenbuch 1602). Freiburg-Basel-Wien 1988, 29-31; L. Hagemann, Der Islam in seinem Selbstverständnis und Anspruch, in: W. Wanzura (Hg.), *Moslems im Strafvollzug*. Altenberge 1982, 44-64; J. Pedersen, *Der Islam und seine Vorgeschichte*, in: J. Asmussen u.a. (Hg.), *Handbuch der Religionsgeschichte*, Bd.3. Göttingen 1975, 351ff. – Den Koran zitieren wir nach der Übersetzung von A.Th. Khoury. Gütersloh ²1992.

⁴⁹ Zur „Religion Abrahams“ vgl. L. Hagemann, *Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung* (Religionswissenschaftliche Studien 4). Würzburg-Altenberge ²1990, 35-38 (Lit.); *Ders., Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen* (Religionswissenschaftliche Studien 26). Würzburg-Altenberge ²1993, 53-60.

⁵⁰ Zum Vorwurf der „Schriftverfälschung“ siehe L. Hagemann, *Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung* a.a.O. 54f. (Lit.).

⁵¹ Vgl. A.Th. Khoury, *Toleranz im Islam* (Religionswissenschaftliche Studien 8). Alten-

Über seinen Absolutheitsanspruch hinaus besteht der Islam darauf, dem alleinigen Willen Gottes, wie er im Koran seinen Niederschlag gefunden hat, in allen Bereichen des menschlichen Lebens zum Durchbruch zu verhelfen. Seine als göttliche Offenbarung verstandene Lehre, die in ihrem Totalitätsanspruch den ganzen Menschen in aller Vielschichtigkeit seiner Existenz – als Individuum, als Glied einer Gemeinschaft, als Bürger eines Staates – zu erfassen sucht und durch Vorschriften zu regeln beansprucht, ist kein theoretisches Lehrgebäude, sondern konkrete, praktische Lebensordnung: Verbindliche Glaubenssätze, sittliche Gebote und Verbote als Norm des Handelns gehören ebenso dazu wie das Leben des einzelnen, der Familie und der Gemeinschaft normierende Weisungen, ferner die verschiedenen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens und der internationalen Beziehungen abdeckende gesetzliche Bestimmungen. Allen diesen Vorschriften hat sich jeder Mensch, der in einem islamisch regierten Staat lebt, in unbedingtem Gehorsam gegenüber dem souveränen Willen Gottes zu unterwerfen, sie als gottgewollte Normen anzunehmen und zu erfüllen. Denn: „Gott sagt die Wahrheit, und er führt den (rechten) Weg“ (Koran 33,4).⁵²

Aufgrund dieser Bindung des gesellschaftlich-politischen Lebens an das von Gott erlassene und von Muhammad (ca. 570-632 n. Chr.) authentisch interpretierte und angewandte Gesetz – der Islam kennt keine Trennung von Glaubensgemeinschaft und politischer Gesellschaft, von Religion und Staat – wird der islamische Staat als Theokratie bezeichnet; sein Ziel ist es, den Rechten Gottes überall auf Erden Geltung zu verschaffen, wie es im Universalanspruch des Islams zum Ausdruck kommt.⁵³

In der Überzeugung, „die beste Gemeinschaft unter den Menschen“ (Koran 3,110) aufzubauen und den Gottesstaat auf Erden zu errichten, drückt sich der Universalanspruch des Islams aus. Aufgrund dieses Anspruchs proklamiert der Islam seine Lebensordnung als universal gültig und als im Grundsatz verbindlich für alle Gesellschaften und Staaten. Deswegen fühlt sich der Islam verpflichtet, den Herrschaftsbereich des islamischen Staates auszuweiten, den Normen der islamischen Lebens- und Gesellschaftsordnung zur universalen Geltung zu verhelfen, um so eine einheitliche Gesellschaft unter islamischem Gottesrecht aufzubauen, die möglichst alle Menschen umfassen soll. Dieser Universalanspruch läßt sich mit der traditionellen Maxime so umschreiben:

berge ²1986; H. Busse, Die theologischen Beziehungen des Islam zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation (Grundzüge 72). Darmstadt 1988; H. Zirker, Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz. Düsseldorf 1989; J. Boumann, Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie. Darmstadt 1990.

⁵² Vgl. L. Hagemann, Moralische Normen und ihre Begründung im Islam. Altenberge 1982 (Lit.).

⁵³ Ders., Zwischen Religion und Politik, in: Ders./E. Pulsfort (Hg.), „Ihr alle aber seid Brüder“. Festschrift für A. Th. Khoury (Religionswissenschaftliche Studien 14). Würzburg-Altenberge ²1991, 244-260.

„Der Islam herrscht, er wird nicht beherrscht.“⁵⁴ Zwar weiß auch der Koran um die faktische Pluralität der Religionen, empfiehlt aber, dieses Phänomen, weil vorläufig offensichtlich unvermeidbar, als eine Probe durch Gott zu betrachten (Koran 5,48). Weil der Islam von seinem Selbstverständnis und Anspruch her sich als die einzig wahre Religion versteht, haben andere Religionen entweder keine Existenzberechtigung mehr oder werden, wie etwa Juden und Christen, weil „Schriftbesitzer“, geduldet. Als das „Siegel der Propheten“ (Koran 33,40) stellt Muhammad den Abschluß und Höhepunkt der Prophetengeschichte dar. Wer deswegen „eine andere Religion als den Islam sucht, von dem wird es nicht angenommen werden“ (Koran 3,85). Denn: „Die Religion bei Gott ist der Islam“ (Koran 3,19).⁵⁵

4. Hinduistische Perspektiven

Der Hinduismus, ein an keine Gründergestalt gebundenes Kollektiv von Religionen, vertritt einen Universalanspruch durch – wie G. Lanczkowski formulierte – „Inklusivismus“, durch sein erstaunlich großes Absorptionsvermögen. Aber die Autorität des Veda, der normativen heiligen Schrift, darf nicht in Frage gestellt werden.⁵⁶

Im Gegensatz zu anderen Religionen kennt der Hinduismus keine allgemeinverbindliche Glaubenslehre. Er versteht sich in seinen unterschiedlichen Schattierungen letztlich als die „ewige Religion“ (sanatana dharma), die seit jeher bestand und in immer neuer Weise von Weisen und Sehern, die teils als göttliche Avatara (Inkarnationen) gelten, überliefert worden ist.

Wenn man nicht bereits die Religion der Indus-Kulturen als Vorstufe des Hinduismus ansehen will, läßt sich sein Beginn in der vedischen Periode (ca. 1200-900 v. Chr.) festmachen, die ihren Namen dem religiösen Schrifttum, dem Veda, verdankt. In der Zeit des Brahmanismus (ca. 900-400 v. Chr.), dessen Kennzeichen die Ausbildung des Kastenwesens, verstärkter Glaube an die Reinkarnation und das Karma-Gesetz mit seiner Vergeltungskausalität aller Taten sind, spielen die Upanishaden, die ältesten philosophischen Traktate der Inder, eine gewichtige Rolle. Sie repräsentieren den bedeutendsten Teil der Literatur des Brahmanismus und enthalten eine tiefsinnige Erlösungsmystik, die in der Erkenntnis der Identität von Atman und Brahman gipfelt: „Brahman läßt sich am ehesten als Urgrund oder Urprinzip alles Seienden und einzig

⁵⁴ Ausspruch Muhammads: Vgl. *Bukhari*, Sahih. Kairo 1987/ H 1315, K 23,80; vgl. auch Koran 4,141.

⁵⁵ Zur islamischen Sicht der Heilsgeschichte vgl. u.a. *M. Talbi*, Der Blick des Islams, in: *P. Eicher* (Hg.), Neue Summe Theologie 3 a.a.O. 451-455; *L. Hagemann*, Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung a.a.O. 39-43.

⁵⁶ *G. Lanczkowski*, Begegnung und Wandel der Religionen. Düsseldorf-Köln 1971, 115; *P. Hacker*, Kleine Schriften, hrsg. von L. Schmithausen, Wiesbaden 1978; *U. Schneider*, Einführung in den Hinduismus, Darmstadt 1989; *F. Moller-Kristensen*, Indische Religionen, in: *J. P. Asmussen u.a.* (Hg.), Handbuch der Religionsgeschichte, Bd.2 a.a.O. 373ff.; ebd. 419-470: Der Hinduismus; *J. Gonda*, Die Religionen Indiens, Bde. I/II (Religionen der Menschheit, Bd. 11/12). Stuttgart 1960/63.

reales, unveränderliches Sein umschreiben, im Unterschied zur vielfältigen, werdenden und vergehenden, mit Eigenschaften versehen Objektwelt, die als eigentliche Realität zu bezeichnen Illusion (Maya) wäre. Brahman steht als ungeteiltes Ganzes und All-Einheit völlig jenseits jeder Erscheinungswelt, ist aber zugleich der sie zutiefst durchdringende Grund.⁵⁷ Atman meint das wahre Selbst des Menschen, seinen „göttlichen Urgrund, der im tiefsten Unbewußten des Menschen ruht, den in jedem Seienden eingeschlossenen Teil des Brahman, der aber wiederum das ganze Brahman enthält“.⁵⁸ Die upanishadischen Weisen und Seher kamen zu der Erkenntnis, daß das Eine hinter der Vielfalt der Erscheinungswelt, also der Urgrund, Brahman, identisch sei mit dem Seelengrund, Atman, d.h. Makrokosmos und Mikrokosmos haben denselben Seinsgrund und beiden wohnt dasselbe Streben inne, nämlich „sich in der uranfänglichen Einheit zu reintegrieren“.⁵⁹ In der Erkenntnis dieser „Identität von Atman und Brahman erlangt der Mensch gemäß den Upanishaden Moksha, d.h. die Befreiung aus der Kette der Wiedergeburten“.⁶⁰

Für den einzelnen Menschen bedeutet diese Einheitserkenntnis, daß er das Göttliche in sich, in seinem Selbst, in seinem Inneren trägt und so auf dem Weg ins eigene Innere „der Transzendenz begegnen und die eigene Göttlichkeit 'realisieren'“⁶¹ kann. Weil diese Einheitserkenntnis oder All-Einheitsmystik zu Ende der vedischen Periode aufgekommen ist, wird sie auch als „Vedanta“ bezeichnet, abgeleitet von „Veda-anta“, „Ende des Veda“. Weil Einheit „Advaita“ (A-dvaita: „Nicht-Zweiheit“) heißt, spricht man auch von der „Schule des Advaita-Vedanta“.

Um zur Identitätserkenntnis von Atman und Brahman zu gelangen, wurden in der Periode des Yoga (ca. 500 v. Chr. – 500 n. Chr.) Praktiken der Körper- und Geisteskontrolle entwickelt, um mit diesen Mitteln die erlösende Erkenntnis oder gar die Erlösung selbst zu erreichen und „in weltentrücktem Zustand unmittelbaren Schauens und Erlebens auf übernormale Weise mit dem Absoluten in Verbindung zu treten und so seine eigene Ewigkeit zu verwirklichen“.⁶²

Die Zeit um 800 n. Chr. ist als Beginn einer Systematisierung der upanishadischen Einheitsspekulationen im Hinduismus anzusehen, der von da an durch den Philosophen Shankara (788-820) seine maßgebliche Entfaltung und Ausprägung erhielt. In seiner Lehre verband Shankara die offensichtlich bereits

⁵⁷ E. Pulsfort, Christliche Ashrams in Indien, a.a.O. 47 (Lit.).

⁵⁸ Ebd. 48.

⁵⁹ M. Eliade, Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit. Zürich 1977, 53.

⁶⁰ E. Pulsfort, Christliche Ashrams in Indien, a.a.O. 48.

⁶¹ R. Hummel, Licht aus Asien? Hinduismus und Buddhismus im Westen, in: P. Fiedler u.a. (Hg.), Studentexte Funkkolleg Religion a.a.O. 166; vgl. A. Wilke, Das Alleinsichende – Einheit und Vielfalt in Advaita Vedanta, dargestellt an Katha-Upanisad 5,15, in: H.-J. Braun/D.J. Krieger (Hg.), Indische Religionen und das Christentum im Dialog. Zürich 1986, 97-118.

⁶² E. Pulsfort, Christliche Ashrams in Indien, a.a.O. 48.

„aus vorarischer Zeit stammende hingebungsvolle Gottesliebe (Bhakti) mit dem Erkenntnisdrang der Arier und der mystischen Einheitsschau der Upanishaden. Seine Lehre ist der reine Advaita, d.h. die Nicht-Zweiheit von erfahrenem Subjekt (Mensch/Welt) und erfahrenem Objekt (Gott). Transzendenz und Immanenz verschmelzen in einem Punkt, der außerhalb gewöhnlicher Erfahrungs- und Denkhorizonte liegt ... Das Wesen der mikrokosmischen und makrokosmischen Welt ist die Einheit, die nur in der Vorstellung des Menschen auseinanderfällt.“⁶³

Erst auf dem Hintergrund dieser im Denken der Hindus tief verwurzelten mystischen Einheitserkenntnis klärt sich ihr Verhältnis zu anderen Religionen. „Vollkommene Wahrheit“, so der Gründer des „Institute of Oriental Philosophy“ in Vrindaban Svami Bon Maharaj, „vollkommene Wahrheit, d.h. absolute Wahrheit ist in der Veden-Religion enthalten – die anderen Religionen sind teilweise wahr... Die absolute Religion muß notwendig alle in relativen Religionen enthaltenen Wahrheiten einschließen, weil nichts unabhängig vom Absoluten existieren kann.“⁶⁴

Alle empirischen Religionen, so könnte man sagen, repräsentieren nur Teilaspekte der eigenen universalen Wahrheit: „Wahrheiten, die sich, wenn überhaupt, in anderen Religionen finden, waren in ihren (d.h. der klassischen Hindu-Denker) Augen von ihrer eigenen Religion entliehen und konnten im besten Falle unvollkommene Nachahmungen sein. Der heutige Hindu kennt sogar eine eigene 'Erfüllungstheologie', nach der die Wahrheiten des Christentums (und in den anderen Religionen) unvollkommen sind und der Erfüllung durch die absolute Wahrheit in der einen transzendentalen Religion des Vedanta bedürfen.“⁶⁵ Die faktische Vielfalt von Religionen ist notwendig, „um einer Vielheit von Individuen mit unterschiedlichen Bedürfnissen und unterschiedlicher Entwicklung den je eigenen Weg zu eröffnen, den je eigenen Zugang zur Gottheit zu ermöglichen.“⁶⁶ Dahinter sehen die Hindus aber eine „übergreifende intentionale Einheit, insofern sie alle versuchen, den Menschen einen Zugang zur Gottheit (oder zur letzten Realität, zum Absoluten) und zum wie immer definierten Heil zu eröffnen.“⁶⁷ Das betrifft letztendlich alle Religionen der Menschheit. Wo immer unversöhnliche Gegensätze aufzutreten scheinen, sehen die Hindus sie „eingebettet in den Rahmen einer

⁶³ Ebd. 63; vgl. H. von Glasenapp, Der Stufenweg zum Göttlichen. Shankaras Philosophie der All-Einheit. Baden-Baden 1948.

⁶⁴ B.H. Bon, in: G. Szczesny (Hg.), Die Antwort der Religionen. München 1964, 174.

⁶⁵ G. Chemparathy, Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus, in: A. Bsteh (Hg.), Dialog aus der Mitte christlicher Theologie (Beiträge zur Religionstheologie 5). Mödling 1987, 43-84; Zitat 62f.; vgl. auch H. Bürkle, Der christliche Anspruch angesichts der Weltreligionen heute, in: W. Kasper (Hg.), Absolutheit des Christentums (Quaestiones disputatae 79) a.a.O. 95f.

⁶⁶ H. v. Stietenron, Hinduistische Perspektiven, in: H. Küng u.a., Christentum und Weltreligionen. Islam – Hinduismus – Buddhismus. München 1985, 220.

⁶⁷ Ebd.; vgl. G. Mensching, Der offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander. Stuttgart 1974, 181-183.

Komplementarität und versuchen, sie in einen übergreifenden Zusammenhang einzuordnen“⁶⁸. Als konkretisierendes Beispiel sei etwa auf den berühmten Kalipriester Ramakrishna (1836-1886) hingewiesen, der von sich bekannte, „in mystischen Visionen nacheinander die geistige Einheit mit Kali, der Mutter des Weltalls, mit Shiva und dem All-Einen der Vedanta erfahren zu haben und dann in späteren Erfahrungen auch mit Muhammad und Christus eingeworden zu sein. Er rühmte sich, die drei Religionen Indiens durchlebt zu haben, und lebte schließlich von der Überzeugung, daß die mystische Erfahrung im letzten alle Unterscheidungen transzendiert und alle Religionen nur viele Wege zu dem ewigen All-Einen darstellen.“⁶⁹

Sarojini Naidu, ein spiritueller Führer des neueren Hinduismus, vergleicht die verschiedenen Religionen mit den unterschiedlichen Farbtönen, die ein Beobachter an einem Opal entdecken kann, wenn er den Edelstein aus verschiedenen Blickwinkeln ins Visier nimmt: „Drehe ihn (den Opal) nach der einen Seite, so siehst du Blau, drehe ihn nach der anderen Seite, so siehst du Rosa, drehe ihn noch einmal, und du schaust das Grün des Grases auf dem Felde.“⁷⁰

Die verschiedenen Religionen, so wird zum Ausdruck gebracht, spiegeln – wie die Farbtöne eines Edelsteins – die eine in allen Religionen anzutreffende Heilswahrheit aus unterschiedlichen Blickwinkeln wider. „Die Religionsstifter stehen daher mit ihrem Wahrheitsanspruch gleichwertig nebeneinander. Diese heben sich mit ihrer Verkündigung nicht auf; sie ergänzen einander zu dem einen, sie alle umgreifenden Licht.“⁷¹

In seiner bedeutsamen Rede in der Frankfurter Paulskirche am 22. Oktober 1961 sagte Sarvapalli Radhakrishnan (1888-1975) – zu seiner Zeit einer der führenden Persönlichkeiten des christlich-hinduistischen Meinungsaustausches – u.a. folgendes: „Die verschiedenen Glaubensbekenntnisse sind die verschiedenen Finger der liebenden Hand des Höchsten. Sie wenden sich an alle und bieten Vollkommenheit des Seins für alle ... Jede Religion wird es lernen, unter Aufrechterhaltung ihrer Individualität, die Werte der anderen anzuerkennen.“⁷² Wer weiß, daß alle Religionen ja im Grunde ein und dasselbe Ziel haben, so Peter Gerlitz in seiner Kommentierung, der „hat einen

⁶⁸ H. v. Stietencron, *Hinduistische Perspektiven* a.a.O. 223; H. Bürkle, *Hinduistische und buddhistische Heilswege im Lichte der christlichen Endzeithoffnung*, in: W. Strolz/S. Ueda (Hg.), *Offenbarung als Heilerfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*. Freiburg-Basel-Wien 1982, 75f.

⁶⁹ H. Waldenfels, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die großen Weltreligionen*, in: J. Beutler/O. Semmelroth (Hg.), *Theologische Akademie* 11. Frankfurt 1974, 45; vgl. M. Kämpchen (Hg.), *Sri Ramakrishna. Ein Werkzeug Gottes sein*. Zürich 1988, 9-33.

⁷⁰ Zitiert bei E. Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*. Wiesbaden 1960, 486.

⁷¹ P. Meinhold, *Die Religionen der Gegenwart* (Herderbücherei 656). Freiburg-Basel-Wien 1978, 27.

⁷² Zitiert bei P. Gerlitz, *Kommt die Welteinheitsreligion? Das Christentum und die anderen Weltreligionen zwischen gestern und morgen*. Hamburg 1969, 100.

Grad der Vollkommenheit des Glaubens erreicht, wie ihn keine der bestehenden Religionen anzubieten vermag“.⁷³

Als „eine beispielgebende Geschichte religiöser Harmonie und friedlicher Koexistenz“⁷⁴ erscheint bei S. Radhakrishnan die indische Geschichte trotz der disparaten Vielfalt ihrer Traditionen, weil sie auf dem „Geist des Verständnisses“ basiert, der „Vorurteile und Irrtümer beseitigt und sie als verschiedene Äußerungen einer einzigen Wahrheit miteinander verbindet“.⁷⁵ Alles, was die Religionen voneinander trennt, wird der Vorläufigkeit empirischen Denkens zugeordnet, d.h. S. Radhakrishnan versucht, die hinduistische Grundauffassung vom mayahaften Charakter aller Empirie umzusetzen „in die aller Vorstellungen entleerte indische Anschauungslosigkeit der mystischen brahma-Erfahrung“.⁷⁶ Damit erscheint alles das, was in Zeit und Geschichte konkreten Ausdruck gefunden hat, etwa in Glaubensbekenntnissen, symbolischen Aussagen, Riten usw., als Vorform oder Vorstufe jener Transzendenzerfahrung, wie sie allein die hinduistische Einheitserkenntnis ermöglicht: „Nur die eigene hinduistische Überlieferung ist dieser Begrenztheit im Zeitlichen insofern entnommen, als sie in ihren mannigfachen Gestaltungen Manifestation eben dieses 'Zeitlosen' in allen Religionen ist. Der Rückzug aus der Welt des Anschaulichen als dem hinduistischen Grundprinzip wird zur Basis für das Postulat einer 'Religion in den Religionen'“.⁷⁷ Im Rahmen seiner hinduistischen Gesamtschau der Religionen greift S. Radhakrishnan auf die Hypothese eines organischen Wachstumsprozesses zurück. Das Ziel dieses Prozesses deckt sich nach ihm mit der hinduistischen religiösen Grunderfahrung, deren Inhalt aufgrund der Identität von Brahman und Atman jeder geschichtlichen Konkretion entbehrt, also zeitlos und allgemein ist. „Das goldene Zeitalter“, so sagt er, „liegt in einer erschauten Zukunft, nicht in einer erdichteten Vergangenheit.“⁷⁸ Und so vergleicht er die religiöse Wahrheitssuche mit der wissenschaftlichen Wahrheitsfindung: „Wenn für die Wissenschaft die Wahrheit etwas ist, dem wir uns mit dem Ablauf der Zeit schrittweise nähern, so muß dies für die Religion nicht unbedingt anders sein. Warum sollen wir annehmen, daß gerade in der Religion die Wahrheit eine Überlieferung aus vergangener Zeit sei, welche wir eifersüchtig zu hüten haben, damit wir uns nicht immer weiter von ihr entfernen?“⁷⁹ Nein, nicht eine Rückschau und -besinnung auf Wahrheitsdefinitionen aus längst vergan-

⁷³ Ebd. – Zum Aufbruch hinduistischer und verwandter Bewegungen in den Westen informiert detailliert G. Hummel, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980.

⁷⁴ H. Bürkle, *Der christliche Anspruch angesichts der Weltreligionen heute* a.a.O. 98.

⁷⁵ S. Radhakrishnan, *Die Gemeinschaft des Geistes. Östliche Religionen und westliches Denken*. Baden-Baden 1961, 321; *Ders.*, *Indisches Erbe*. Gladenbach 1980.

⁷⁶ H. Bürkle, *Der christliche Anspruch angesichts der Weltreligionen heute* a.a.O. 99.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ S. Radhakrishnan, *Meine Suche nach Wahrheit*. Gütersloh 1961, 50.

⁷⁹ Ebd.

genen Zeiten ist vonnöten, sondern jene mystische Erfahrung, die einen in Raum und Zeit gefaßten Wahrheitsbegriff ins Zeitlos-Ewige transzendiert und auf diese Weise die transzendente Einheit aller Religionen im mystischen Erlebnis vorwegnimmt.

5. Buddhistische Sichtweisen

Während sich die Ursprünge des Hinduismus in vorgeschichtlicher Zeit verlieren, steht am Anfang des aus ihm hervorgegangenen Buddhismus eine historische Gestalt: Siddharta Gautama Shakyamuni (ca. 560-480 v. Chr.), der seit seinem Erleuchtungserlebnis in Bodhgaya den Titel „der Buddha“, d.h. der Erleuchtete/Erwachte, führt. „Die Absage sowohl an die brahmanische Bevormundung wie an das herrschende Kastensystem machte die Buddha-bewegung zu einem Angebot für alle Menschen, Männer und Frauen, Kasten-angehörige und Kastenlose, Volksgenossen und Fremde, damit zur späteren Weltreligion“⁸⁰ etwa 150 Jahre nach dem Tode des Gründers.

Die Entwicklung des Buddhismus als Religion hat zu verschiedenen Schulrichtungen geführt, z.B. zum Theravada oder Hinayana (Kleines Fahrzeug), wonach nur jenen aus eigener Kraft die Erlösung, die Fahrt ins Nirvana möglich ist, die sich streng an die Gebote des Mönchtums halten, oder zum Mahayana (Großes Fahrzeug), demzufolge der Heilsweg allen Anhängern zugänglich ist; ferner sind die Shunyavada- und Yogacara-Schule, der Zen-Buddhismus und der sogenannte tantrische Buddhismus in seiner nichtshaktistischen und shaktistischen Form zu nennen.⁸¹ „So ist eine verwirrende Fülle verschiedenartiger Religionsformen auf der Grundlage der Lehre des Buddha entstanden, und diese Verschiedenheit geht so weit, daß bei manchen Formen die gemeinsame Grundlage nur mehr schwach durchschimmert. Gelegentlich ist man jedoch überrascht, wieviel vom Geist der alten Lehre auch an entlegenster Stelle weiterlebt oder oft ganz spontan wieder lebendig wird.“⁸² Auch wenn die buddhistischen Mönche einen Missionsauftrag erhielten, die Lehre Buddhas zu verkünden – das Wissen um die Universalität des Leidens, um den Ursprung des Leidens, die Möglichkeit seiner Aufhebung –, so waren sie doch gehalten, nur auf Aufforderung hin zu agieren. Als Begründer der buddhistischen Weltmission gilt König Ashoka, der von 268-233 v. Chr. regierte und Glaubensboten in die Nachbarländer seines indischen Reiches bis

⁸⁰ H. Waldenfels, Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit a.a.O. 254; vgl. H. Bechert, Buddhistische Perspektiven, in: H. Küng u.a., Christentum und Weltreligionen a.a.O. 415ff.; A. Fernando, Zu den Quellen des Buddhismus (Topos Taschenbücher 169). Mainz 1987; F. Moller-Kristensen, Der Buddhismus, in: J.P. Asmussen u.a. (Hg.), Handbuch der Religionsgeschichte, Bd. 2 a.a.O. 470-506.

⁸¹ Vgl. zur Erstinformation A.Th. Khoury, Buddhismus, in: E. Brunner-Traut (Hg.), Die fünf großen Weltreligionen (Herderbücherei 488). Freiburg-Basel-Wien 1974, 48ff.; H. Bechert, Vom Theravada zum Reinen Land: Formen buddhistischen Denkens und Lebens, in: H. Küng u.a., Christentum und Weltreligionen a.a.O. 508-525.

⁸² H. Bechert, Vom Theravada zum Reinen Land: Formen buddhistischen Denkens und Lebens a.a.O. 508.

in westliche Länder hinein sandte. Im indischen Mutterland selbst blieb die Lehre des Buddha „stets eine von mehreren konkurrierenden Religionen und wurde nie auf Dauer zum bestimmenden Faktor einer Gesellschaftsordnung, bis der indische Buddhismus schließlich durch den Ansturm islamischer Eroberer im 12. und 13. Jahrhundert fast gänzlich unterging“.⁸³

Die Absage an metaphysische Spekulationen hat dazu geführt, daß der Buddhismus in der Vielfalt seiner Schattierungen faktisch und praktisch ein Agnostizismus ist.⁸⁴ Nicht intellektuelle Erklärungsversuche über Woher und Wohin von Welt und Mensch sind von Interesse, sondern die pragmatische Frage nach der endgültigen Erlösung vom Leiden, um das Heil, das Nirvana zu erlangen.⁸⁵ Daraus resultiert eine größtmögliche Toleranz Andersdenken gegenüber und die friedfertige Koexistenz mit anderen Religionsformen.⁸⁶

Eine Erzählung aus dem sogenannten Palikanon, den Schriften des Theravada-Buddhismus, mag das beleuchten: „Einstmals lebte in Shravasti (Nordindien) ein König. Der gebot seinem Diener: Lasse alle Blindgeborenen der Stadt an einem Ort zusammenkommen. Als dies geschehen war, ließ er den Blindgeborenen einen Elefanten vorführen. Die einen hieß er den Kopf betasten mit den Worten: So ist ein Elefant, andere das Ohr oder den Stoßzahn, den Rüssel, den Rumpf, den Fuß, das Hinterteil, den Schwanz, die Schwanzhaare. Dann fragte er jeden einzelnen: Wie ist der Elefant beschaffen? Da sagten die Blinden, die den Kopf betastet hatten: Er ist wie ein Topf, die das Ohr betastet hatten: wie ein geflochtener Korb zum Schwingen des Getreides, die den Stoßzahn betastet hatten: wie eine Pflugstange, die den Rumpf betastet hatten: wie ein Speicher, die den Fuß betastet hatten: wie ein Mörser, die den Schwanz betastet hatten: wie ein Besen. Und mit dem Rufe: Der Elefant ist so und nicht so, schlugen sie sich gegenseitig mit den Fäusten zum Ergötzen des Königs.“⁸⁷

Nach diesem Gleichnis berühren die Menschen wie Blinde den einen Elefanten; wenn sie ihn aber beschreiben sollen, wie er aussieht, gehen die Meinungen auseinander. Da jeder den Elefanten an einer anderen Stelle berührt, gewinnt jeder einen anderen Eindruck. Der Meinungsstreit ist vorprogrammiert und führt zu nichts. „In ähnlicher Weise verhält es sich, so wird im Palikanon gefolgert, mit den Religionen. Eine jede von ihnen vermittelt nur einen Ausschnitt aus der dem Menschen nicht zugänglichen umfassenden Wirklichkeit.“⁸⁸ Er kann sie nur segmenthaft beschreiben, weil er sie nur

⁸³ Ebd. 476.

⁸⁴ Vgl. *M. Eliade*, Geschichte der religiösen Ideen. Quellentexte. Übersetzt und herausgegeben von G. Lanczkowski. Freiburg-Basel-Wien 1981, 426ff.

⁸⁵ Vgl. *E. Conze*, Der Buddhismus (Urban Taschenbücher 5). Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1986, 13-15.

⁸⁶ Vgl. *H. Bechert*, Buddhistische Perspektiven a.a.O. 421-422.

⁸⁷ Zitiert nach *E. Benz*, Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte a.a.O. 487; vgl. Reden des Buddha: Reclam Universalbibliothek 6245, 49ff.

⁸⁸ *P. Meinhold*, Die Religionen der Gegenwart a.a.O. 28.

segmenthaft und nicht in ihrer ganzen Wirklichkeit wahrnimmt. „Der Streit der Religionen um die Wahrheit kann nur mit dem Streit von blinden Menschen verglichen werden, die die Wahrheit nur unter einem Teilaspekt aussagen können, unter dem sie sie gerade erfahren haben.“⁸⁹

Ein Symbolwort aus dem Mahayana-Buddhismus deutet die Pluralität der Religionen so: „Wie das reine Licht des Mondes in jedem Wasser auf Erden sich widerspiegelt, sei es die schmutzige Regenpfütze oder der kristallklare Bergsee oder das unendliche Meer, so offenbart sich auch die ewige göttliche Barmherzigkeit in allen Religionen, in den niedersten wie in den höchsten.“⁹⁰ Danach sind die verschiedenen Religionen gleichsam verschiedenartige Widerspiegelungen des einen göttlichen Lichtes. Keine Religion kann also für sich den Anspruch erheben, alleiniger Träger göttlicher Offenbarung zu sein, liegt doch allen Religionen – in welcher Brechung oder Trübung auch immer – „die eine, sie verbindende göttliche Offenbarung zugrunde“⁹¹. Sie alle sind „der historisch, soziologisch, psychologisch und kulturell bedingte Widerschein der einen göttlichen Lichtquelle“⁹².

Neben diesen Sichtweisen gibt es in neuerer Zeit freilich auch Strömungen mit inklusivistischen Tendenzen, wenn beispielsweise Zenmeister D.T. Suzuki in seiner Einführung in den Zen-Buddhismus schreibt: „Zen verkündet von sich selbst, daß es der Geist des Buddhismus ist, in Wirklichkeit ist es der Geist aller Religion und Philosophie.“⁹³ Das bedeutet dann: „Der Zen-Buddhismus tritt an die Stelle dessen, was in der Welt Religion heißt.“⁹⁴

Nach Seikyo Shimbun bietet allein der Buddhismus „die alles umfassende Weltanschauung“⁹⁵.

Abgesehen davon, daß ein derartiges Selbst- und Sendungsbewußtsein nicht ursprünglich dem Buddhismus zugehört, ist festzuhalten, daß zu seinen grundlegenden Auffassungen zählt, „daß die Wahrheitsfrage zu 'nichts' führe. Denn Antworten, die auf der logischen Ebene in Begriffen bestehen, auf der existentiellen Ebene im Sein als Substanz und Subjekt, verhaften den Menschen an etwas. Das Verhaftetsein beschwört aber des Menschen leidhafte Situation herauf und läßt ihm keine Chance, aus dem Netz der Abhängigkeiten befreit zu werden. Damit ist das Schweigen, die 'Leere', das 'absolute Nichts' oder das 'Nirvana' der Ort, an dem 'Erleuchtung' und mit ihr die 'große Befreiung' sich ereignen.“⁹⁶

⁸⁹ Ebd.; vgl. G. Mensching, Der offene Tempel a.a.O. 157ff.

⁹⁰ Zitiert bei E. Benz, Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte a.a.O. 486.

⁹¹ P. Meinhold, Die Religionen der Gegenwart a.a.O. 28.

⁹² Ebd. 29.

⁹³ D.T. Suzuki, Die große Befreiung. Konstanz ³1947, 60.

⁹⁴ P. Gerlitz, Kommt die Welteinheitsreligion? a.a.O. 99.

⁹⁵ Zitiert bei R. Italiaander, Soka Gakkai – Japans neue Buddhisten. Erlangen 1973, 291.

⁹⁶ H. Waldenfels, Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit a.a.O. 255.

6. Konsequenzen

Jede der hier angesprochenen Religionen beansprucht auf je eigene Weise, den Sinn des Lebens letztgültig zu deuten und die Lebens- und Wirklichkeitszusammenhänge umfassend zu verstehen. Anders als früher, da die Religionen in geschlossenen Kulturräumen geradezu abgeschottet voneinander lebten, passieren sie mit ihren Universal-, Wahrheits-, Absolutheits- oder Endgültigkeitsansprüchen heute frei alle Grenzen ihrer Herkunftskulturen.⁹⁷ Die größer gewordene soziale Nähe, in die ursprünglich Herkunftsverschiedene „in Horizonten gemeinsamer zivilisatorischer Lebensbedingungen sich gerückt finden“⁹⁸, läßt über Religionsgrenzen hinweg Funktionsäquivalenzen erfahrbar werden, hinter denen die von den einzelnen Religionen erhobenen Ansprüche zurücktreten, d.h. die Wahrheitsfrage „ändert unter Modernitätsbedingungen, wenn nicht ihren geistigen und geistlichen, so doch ihren sozialen und insofern auch kulturellen Status“⁹⁹. Konnte sie sich im angestammten exklusiven Lebensumkreis als beantwortet behaupten, so ist das nach kultureller Grenzüberschreitung nicht mehr so einfach möglich, wird doch die ursprünglich universal geglaubte Herkunftskultur in anderen Lebens- und Zugehörigkeitsverhältnissen als kontingent erfahren.¹⁰⁰ Die Erfahrung der Kontingenz religiöser Kulturen zwingt die Religionen zur irreversiblen Koexistenz und Konvivenz¹⁰¹ und zwar unter den Bedingungen einer nachaufgeklärten Kultur. Wenn sie auch als einzelne an der Gültigkeit ihrer Ansprüche festhalten, relativieren sie diese zugleich entsprechend den pragmatischen Erfordernissen ihrer Koexistenz und Konvivenz, auf die sie sich unweigerlich einzustellen haben, wollen sie in Frieden überleben.¹⁰²

III. Religionstheologische Denkmodelle und Entwürfe aus christlicher Sicht

„Gibt es überhaupt einen theologisch verantwortbaren Weg“, so fragt H. Küng, „der es Christen gestattet, die Wahrheit der anderen Religionen zu akzeptieren, ohne die Wahrheit der eigenen Religion und damit die eigene Identität preiszugeben?“¹⁰³ Das ist in der Tat die Kardinalfrage. Zu Recht hat

⁹⁷ Vgl. H. Lübke, Historismus oder die Erfahrung der Kontingenz religiöser Kultur, in: W. Oelmüller, Wahrheitsansprüche der Religionen heute (Kolloquium Religion und Philosophie, Bd.2.) Paderborn-München-Wien-Zürich 1986, 77.

⁹⁸ Ebd. 81.

⁹⁹ Ebd. 77.

¹⁰⁰ Ebd. 72f.

¹⁰¹ Zum Begriff „Konvivenz“ vgl. T. Sundermeier, Evangelisierung und die Wahrheit der Religionen, in: K. Müller/W. Prawdzyk (Hg.), Ist Christus der einzige Weg zum Heil?, a.a.O. 196f.; Ders., Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: Ökumenische Existenz heute, Bd. 1 (1986).

¹⁰² Ebd. 76.

¹⁰³ H. Küng, Theologie im Aufbruch. München-Zürich 1986, 275; vgl. auch Tübinger Dialoggespräch: Die Pluralität der Religionen und der religiöse Pluralismus, in: Dialog der Religionen 1 (1991) 130-178; H. Ott, Reflexionen über ein Religionsgespräch, in: Ebd.

H. v. Stietencron in dem ansonsten recht unergiebigem Tübinger Dialoggespräch über „Die Pluralität der Religionen und der religiöse Pluralismus“ mit Nachdruck festgestellt: „Was den Absolutheitsanspruch betrifft“... so verweist er „auf Denkstrukturen, die auf Weltbewältigung durch Urteilsfindung aufgebaut sind: ja und nein, wahr und falsch stehen einander gegenüber. Der Mensch wählt. Aber nur eine der angebotenen Optionen ist wahr. alle anderen sind mehr oder weniger falsch oder, bildlich gesprochen, alle Grautöne zwischen Licht und Finsternis enthalten bereits Teile der Finsternis. Solches Denken in Gegensätzen von Tag und Nacht, Leben und Tod, Wahrheit und Lüge war dominant im alten Iran und präsent in allen Religionen des alten Orients und Ägyptens. Daher die Insistenz der biblischen Tradition auf der Einzigkeit Gottes und der Ausschließlichkeit der menschlichen Entscheidung für diesen einen Gott. Da gibt es einen einzigen Gott, eine Wahrheit, einen Weg zum Heil, ein Gesetz, einen Mittler oder Heiland, der wiederum mit Ausschließlichkeit sagen kann: Keiner kommt zum Vater denn durch mich. Der Ausschließlichkeitsanspruch bezieht sich auf Sein und Existenz, aber er bleibt nicht philosophisch abstrakt, sondern wird durch eigenes Urteil historisch konkret: *mein* Gott ist der einzige Gott, meine Wahrheit die einzige Wahrheit, der von *diesem* Gott (oder von seinem Sohn oder seinem Propheten) gewiesene Weg ist der einzige Weg, der zum Heil führt.

Diesem dualistischen Denken stehen in anderen Kulturkreisen andere Denkstrukturen gegenüber, die keine binäre Ja-Nein Entscheidung fordern, daher mehrere Götter, mehrere oft hierarchisch gestaffelte Wahrheiten zulassen und unterschiedliche Wege erlauben. Für sie ist der Dialog kein theologisches Problem, aber auch kein dringendes Bedürfnis. Zum Problem wird er zwischen den Offenbarungsreligionen.¹⁰⁴ Dieser religionsgeschichtliche Befund, der an das Selbstverständnis der einzelnen Religion rührt, kann im „Dialog der Religionen“ nicht einfach außen vor bleiben. Er ist vielmehr integraler Bestandteil des Dialogs. Wo dieses Selbstverständnis nicht mitreflektiert wird, ist jeder Religionsdialog zum Scheitern verurteilt.

Deswegen haben sich frühere Denkmodelle, die das Christentum in ein exklusives beziehungsweise inklusives Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen gesetzt hatten, auf globaler Ebene nicht durchsetzen können. Allenfalls waren oder sind sie Versuche, vom christlichen Glaubensstandpunkt aus, eine Verhältnisbestimmung vorzunehmen, deren Apriorismus für Andersgläubige inakzeptabel war und ist.¹⁰⁵ Ähnlich wird es den Verfechtern einer

179-187.

¹⁰⁴ Tübinger Dialoggespräch a.a.O. 144f.

¹⁰⁵ Vgl. R. Bernhardt, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie. Gütersloh 1990; ders. (Hg.), Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh 1991; vgl. die Beiträge, in: MThZ 41 (1990); vgl. auch die von P. Knitter besprochenen Neuerscheinungen: Suche nach Einheit in Unterschiedenheit. Jüngste Aussichten zum Religiösen Pluralismus, in: Dialog der Religionen 1 (1991) 230-237.

hauptsächlich aus dem englischsprachigen Bereich kommenden „Pluralistischen Theologie der Religionen“ widerfahren. Ihnen geht es nach eigenem Bekunden nicht um eine universale Metatheorie des Religionspluralismus, sondern darum, innerhalb der christlichen Tradition das neue Paradigma einer pluralistischen Theologie der Religionen zu entwerfen, das dennoch mit dieser Tradition in Kontinuität steht und mit ihr kompatibel bleibt. Es geht den Pluralisten um eine *christliche* Theologie der Religionen und damit um eine Theologie, „die innerhalb der Gemeinschaft der Christen konsensfähig werden kann“¹⁰⁶. Und schon da beginnen die Probleme: Nicht nur, daß die bisher vorgelegten Entwürfe im eigenen christlichen Lager nicht unumstritten sind¹⁰⁷ – oft spielt dabei die Angst vor der Preisgabe der eigenen Identität eine Rolle –, sondern daß sie angesichts nicht mitbedachter religionsgeschichtlicher Phänomene ihre Konzeptionen je neu und anders akzentuieren müssen. Dennoch steht außer Frage, daß der Ruf nach einem die Partikularität des Christentums transzendierenden religionstheologischen Ansatz im Dialog der Religionen immer lauter wird. In diesem Sinne fordert P. Knitter, einer der profiliertesten Vertreter der sogenannten Pluralistischen Theologie, sich jenem Prozeß auszusetzen, der „im christlichen Bewußtsein schon seit den Anfängen dieses Jahrhunderts stattfindet und vom Ekklesiozentrismus über den Christozentrismus zum Theozentrismus führt“¹⁰⁸. Inzwischen ist aber klar geworden, daß dieser propagierte Bewußtseinswandel aus religionsgeschichtlichen Gründen nicht beim Theozentrismus als dem einigenden Zentrum aller Religionen stehen bleiben kann.¹⁰⁹ Denn die postulierte Gemeinschaft des Transzendenzgrundes – so besonders bei J. Hick – fällt letztendlich auch dort aus, wo die Rede von Gott ausfällt beziehungsweise seine Existenz negiert wird und dann schließlich – etwa mit Blick auf den Buddhismus – der Soteriozentrismus – so vor allem bei P. Knitter – als letzte, die Menschheit einend-tragende Möglichkeit übrigbleibt.¹¹⁰ Ob eine solche finale Einheitsperspektive unter Abstrahierung inhaltlicher Vorgaben überhaupt empirischer Analyse standhält oder eher einem idealtypischen Religionsbegriff ohne „Sitz im Leben“ entlehnt ist, bleibt zudem offen.¹¹¹

¹⁰⁶ R. Ficker, Im Zentrum nicht und nicht allein. Von der Notwendigkeit einer Pluralistischen Religionstheologie, in: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung a.a.O. 221. – Zu den bekanntesten Vertretern einer Pluralistischen Theologie zählen John Hick, Paul F. Knitter, L. Swidler, W.C. Smith, R. Panikkar u.a.

¹⁰⁷ Vgl. die aufgezeigten Problemfelder bei A. Kreiner, Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen, in: MThZ 41, Jg. 1 (1990) 21–42 und P. Schmidt-Leukel, Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen, in: Ebd. 43–71.

¹⁰⁸ P. Knitter, Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. München 1988, 99.

¹⁰⁹ Vgl. E. Pulsfort, Christlicher Ashrams in Indien. Altenberge 21991, 170f.

¹¹⁰ Vgl. H. Waldenfels, Einheit des Glaubens in der Vielfalt der Kulturen, in: G. Müller-Fahrenholz u.a., Christentum in Lateinamerika. Regensburg 1992, 163; ders., Begegnung der Religionen. Bonn 1990.

¹¹¹ Vgl. die kritischen Anfragen bei M. Seckler, Synodos der Religionen a.a.O. 14ff.

IV. Erfahrung der Kontingenz religiöser Kulturen:

Koexistenz und Konvivenz

Die Frage von Hans Küng nach der Möglichkeit eines aus christlicher Sicht verantwortbaren Weges, der es gestattet, die Wahrheit der anderen Religionen zu akzeptieren, ohne die eigene zu opfern, lösen die bisherigen Entwürfe der Pluralistischen Theologie nicht. Wer von der christlichen Theologie und ihrer supponierten Partikularität her versucht, sie in Annahme einer gemeinsamen Mitte auf eine religionenumfassende universale Position hin zu transzendieren, begibt sich auf religionsphänomenologisches Terrain, um entweder von dort aus die vermeintlich allen Religionen gemeinsame Intentionalität eruieren zu können oder aber in visionärer Schau eine Tiefeneinheit aller Religionen zu postulieren, die jeder kategorialen Bestimmtheit entbehrt. Jede „Theologie der Religionen“, von welcher Warte auch immer entworfen, bleibt notwendigerweise perspektivisch, da die religionsphänomenologisch auszumachende Partikularität der einzelnen Religionen global-theologisch zumindest nicht einholbar ist. Was bleibt, ist dieses: „Im Wettstreit zwischen den Religionen ... geht es um die Fähigkeit zur besseren, überzeugenderen Interpretation der Wirklichkeit, wie sie von den Menschen in ihrer Welt erfahren wird.“¹¹² Insofern christliche Theologie ihr Interpretationspotential aufgrund ihres Selbstverständnisses überzeugend zur Geltung zu bringen imstande ist, kann es aus seinen Ressourcen die Entwürfe anderer Religionen sinngebend ergänzen, bereichern und dialogisch mit ihnen korrespondieren. Insofern dieses Angebot in gegenseitiger Wertschätzung angenommen wird, muß christliche Theologie Rede und Antwort stehen und Rechenschaft ablegen. Daß diese Aufgabe zumindest im weitgehendst säkularisierten euro-amerikanischen Raum immer schwieriger wird, läßt sich indes nicht bestreiten, ebensowenig die Tatsache, die Kardinal Franz König, Alt-Erzbischof von Wien, in einem Interview mit der Wochenzeitung „Die Zeit“ vom 28. Juli dieses Jahres so formulierte: „Auch Theologie bleibt letztlich immer eine menschliche Erklärungsstruktur für das letzte große Geheimnis des Göttlichen.“¹¹³ In diesem Sinne gilt für alle Religionen: Sie sind „versuchte Antworten auf die Menschheitsfragen, Heilsangebote in unheiliger Welt“¹¹⁴.

¹¹² W. Pannenberg, Die Religionen als Thema der Theologie. Die Relevanz der Religionen für das Selbstverständnis der Theologie, in: ThQ 169 (1989) 105.

¹¹³ In: Die Zeit Nr.31 v. 28.7.95, Politik 5.

¹¹⁴ H. Waldenfels, Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I. Bonn 1990, 13.