



Perry Schmidt-Leukel

Wahrheit in Vielfalt

Vom religiösen Pluralismus
zur interreligiösen Theologie

Aus dem Englischen von Monika Ottermann

Bearbeitet und autorisiert von Perry Schmidt-Leukel



*Meinen ehemaligen Studierenden und KollegInnen
der Universität Glasgow
und allen FreundInnen in dieser warmherzigen Stadt*

*Es gibt so viele Pfade zu Gott, wie es atmende Menschen gibt.
Traditioneller Hadith*

*»Wie viele Wege zu Gott gibt es?« –
»So viele, wie es Menschen gibt.«*

*Joseph Ratzinger
Salz der Erde*

INHALT

VORWORT ZUR DEUTSCHEN AUSGABE	13
--	-----------

1. EINE ERSTE ORIENTIERUNG	17
---	-----------

Religiöser Pluralismus	17
------------------------------	----

Interreligiöse Theologie.....	28
-------------------------------	----

ERSTER TEIL

RELIGIÖSER PLURALISMUS	37
-------------------------------------	-----------

2. PLURALISTISCHE AUFBRÜCHE IM CHRISTENTUM	39
---	-----------

Das Entstehen der pluralistischen Option	39
--	----

Dogmatische Voraussetzungen.....	44
----------------------------------	----

Rettender Glaube	45
------------------------	----

Gottesbegriff und Offenbarungsverständnis	49
---	----

Jesus Christus	52
----------------------	----

Perspektiven und Entwicklungen	55
--------------------------------------	----

3. DAS JUDENTUM UND DIE VIELEN BUNDESSCHLÜSSE	62
--	-----------

Jüdischer Pluralismus: Ein Präludium.....	62
---	----

Der traditionelle Hintergrund	65
-------------------------------------	----

Auf dem Weg zu einer Theologie der vielen Bundesschlüsse	68
---	----

»Keine Religion ist eine Insel«.....	72
--------------------------------------	----

4. ERGEBUNG IN EINE VON GOTT GEWOLLTE VIELFALT: ISLAMISCHER PLURALISMUS	77
Die Bedeutung von <i>islām</i>	78
Diversität und Universalität.....	80
Der Einfluss islamischer Mystik.....	86
5. IST DER HINDUISMUS EINE PLURALISTISCHE RELIGION?	94
Vivekanandas Darstellung des Hinduismus	94
Beobachtungen im historischen Rückblick	100
Propluralistische Tendenzen.....	100
Antipluralistische Tendenzen.....	104
Hinduistische Einstellungen gegenüber Islam und Christentum.....	107
Hinduismus und Pluralismus heute.....	110
Der Rechtsstreit zwischen der Ramakrishna-Mission und dem Staat von Westbengalen	110
Zur Position der Hindutva-Bewegung	111
Auf der Suche nach einem alternativen Pluralismus	113
6. DER SCHWIERIGE WEG ZUM PLURALISMUS IM BUDDHISMUS	118
Von Blindgeborenen, Elefanten und Flößen	118
Theravāda-Buddhismus und religiöser Pluralismus	123
Dogmatische Hindernisse.....	123
Zwei mögliche Ausgangspunkte.....	126
Pluralistische Ansätze im Mahāyāna-Buddhismus	134
Traditionelle Haltungen des Mahāyāna zur religiösen Vielfalt	134
Schritte in Richtung Pluralismus	138

**7. PLURALISTISCHE TENDENZEN IN DEN
CHINESISCHEN RELIGIONEN145**

Einheit und Verschiedenheit der Religionen in China.....145

Daoistische und konfuzianische Einstellungen zur
religiösen Vielfalt.....150

Regulierter Pluralismus und Mehrfachzugehörigkeit.....155

Pluralismus-Diskurse in der Gegenwart.....160

**ZWEITER TEIL
INTERRELIGIÖSE THEOLOGIE171**

**8. VOM RELIGIÖSEN PLURALISMUS ZUR
INTERRELIGIÖSEN THEOLOGIE173**

Pluralismen in den verschiedenen
religiösen Traditionen.....173

Religiöser Pluralismus und die Vision einer
globalen Theologie.....180

Religiöser Pluralismus versus religiöse Vielfalt?.....188

Religiöser Pluralismus und die Notwendigkeit
eines kontinuierlichen Dialogs196

Ein erstes Zwischenergebnis.....202

**9. INTERRELIGIÖSE THEOLOGIE: PRINZIPIEN
UND METHODIK205**

Vier Grundprinzipien einer interreligiösen Theologie.....205

Theologischer Vertrauensvorschuss.....205

Die Einheit der Wirklichkeit.....209

Rückbindung an den interreligiösen Diskurs.....215

Unabgeschlossener Prozess217

Methodologische Fragen	219
Perspektivisch: die Bekenntnis-Dimension im Blick behalten	219
Imaginativ: mit den Augen des Anderen sehen	222
Komparativ: nach wechselseitiger Erhellung suchen	224
Konstruktiv: sich gegenseitig verändern.....	226
10. DER PROPHET UND DER SOHN	229
Der Sohn	231
»Der Sohn« in der Kritik.....	231
»Der Sohn«: Was ist gemeint?.....	234
Auf dem Weg zu einer Synthese.....	239
Der Prophet.....	245
»Der Prophet«: Was ist gemeint?	245
»Der Prophet« in der Kritik	246
Auf dem Weg zu einer Synthese.....	248
11. DER SOHN UND DER BUDDHA	253
Zwischen Dämonisierung und Heiligsprechung.....	253
Christliche Perspektiven.....	253
Buddhistische Perspektiven	257
Den Buddha anerkennen.....	263
Ein atheistischer Philosoph?.....	263
»Ein Bewusstsein von über der Welt her«.....	267
Den Sohn anerkennen	273
Ein Fazit	280
12. DER BUDDHA UND DER PROPHET	284
Geschichtliche Perspektiven	284
Der Buddha aus früher islamischer Sicht	284
Der Prophet aus früher buddhistischer Sicht.....	292

Dialogische Perspektiven.....	296
Das Problem identifizieren.....	296
Den Buddha anerkennen.....	300
Den Propheten anerkennen.....	305
13. AUF DEM WEG ZU EINER INTERRELIGIÖSEN SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE	312
Die buddhistische Kritik an einem göttlichen Schöpfer	316
Bedeutsame Modifikationen.....	323
Synthetisierende Überlegungen	332
14. EINE FRAKTALE INTERPRETATION RELIGIÖSER VIELFALT	338
Die Theorie der Fraktale.....	340
Beobachtungen aus der interkulturellen Philosophie.....	342
Beobachtungen aus der vergleichenden Religionswissenschaft.....	345
Interreligiöse Theologie und die fraktale Interpretation der religiösen Vielfalt	352
Die Gundidee.....	353
Anzeichen eines fraktalen Ansatzes in der interreligiösen Theologie der Gegenwart	360
Die Fruchtbarkeit der Theorie.....	368
LITERATUR	373
NAMENREGISTER.....	407

VORWORT ZUR DEUTSCHEN AUSGABE

Religionen rufen Menschen zum Umdenken auf. Doch auch sie selber können dazu aufgefordert sein. Die religiöse Vielfalt und das vertiefte Verstehen des religiös Anderen fordern sie heraus, ihr eigenes Selbstverständnis neu zu überdenken, ihre Ansprüche auf Alleingültigkeit und Überlegenheit aufzugeben und mit dem Gedanken Ernst zu machen, dass Wahrheit in Vielfalt besteht. Mit anderen Worten, Religionen fordern sich gegenseitig dazu heraus. Dieses Buch zeigt, dass alle großen religiösen Traditionen zu einem solchen Umdenken in der Lage sind, dass dieser Prozess bereits begonnen hat und dass er ein neues Verständnis von Theologie mit sich bringt: als einer gemeinsamen, interreligiös durchzuführenden Aufgabe.

Wahrheit in Vielfalt führt meine Überlegungen, Argumente und Beobachtungen aus *Gott ohne Grenzen* (Gütersloher Verlagshaus 2005) weiter. Dort habe ich mich mit den Grundlagen einer christlichen Theologie der Religionen auseinandergesetzt, dabei für einen pluralistischen Ansatz plädiert und gezeigt, wie dieser sich konstruktiv auf den Dialog des Christentums mit Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus auswirkt. *Gott ohne Grenzen* endet mit einem Ausblick auf das, was ich dort als Konsequenz einer pluralistischen Religionstheologie bezeichnet habe, nämlich die Überführung der Theologie von ihren religions- und konfessionspezifischen Ansätzen in eine interreligiöse Welttheologie.¹ *Wahrheit in Vielfalt* beginnt, wo *Gott ohne Grenzen* endet. Das Buch zeigt, wie pluralistische Religionstheologie zu einer interreligiösen Theologie führt. Es diskutiert die Grundprinzipien und methodologischen Leitlinien einer interreligiösen Theologie und veranschaulicht ihr kreatives Potenzial an zentralen Fragestellungen aus dem Umfeld der drei universalen Religionen: Buddhismus, Christentum und Islam.

Für eine interreligiöse Theologie reicht es nicht aus, wenn sich nur christliche Theologen ein pluralistisches Verständnis religiöser Vielfalt zu Eigen machen. Der erste Teil des vorliegenden Buchs stellt daher die Ansätze zu einer pluralistischen Position in den

1 Vgl. Schmidt-Leukel 2005a, 486-489.

großen religiösen Traditionen unseres Planeten vor und diskutiert die theologischen Probleme, denen sich die pluralistischen Ansätze innerhalb der verschiedenen Religionen stellen müssen. Auch in dieser Hinsicht führt *Wahrheit in Vielfalt* das Anliegen von *Gott ohne Grenzen* weiter, wo der pluralistische Ansatz nur für das Christentum entfaltet wird und pluralistische Ansätze in anderen Religionen eine eher cursorische Erwähnung finden.

Wahrheit in Vielfalt hält jedoch auch eine Entdeckung bereit. Hier nimmt ein Gedanke Gestalt an, der – wie ich jetzt sehe – schon lange in mir präsent war, ohne dass ich ihn hinreichend präzisieren konnte: der Gedanke, dass religiöse Vielfalt nicht völlig willkürlich und beliebig ist, sondern dass sich in ihr fraktale Muster zeigen. Das heißt, es bestehen signifikante Ähnlichkeiten zwischen den Strukturen *interreligiöser* und *intrareligiöser* Vielfalt. Oder anders gesagt, die Unterschiede zwischen den Religionen finden sich vielfach – modifiziert und in anderer Gestalt – auch als Unterschiede innerhalb der Religionen wieder. Denn wie wir heute weitaus deutlicher sehen, ist keine Religion homogen. *Den* Islam, *das* Christentum, *den* Buddhismus, usw. gibt es nicht als uniforme Gebilde. Vielmehr findet sich auch innerhalb einer jeden Religion eine enorme Vielfalt, deren Strukturen nicht selten jenen der globalen Religionsvielfalt entsprechen.

Diese Einsicht hat gewichtige Konsequenzen. Eine hiervon ist, dass es zwischen ökumenischer und interreligiöser Theologie mehr Kontinuität gibt, als man gewöhnlich denkt. Im religiös Anderen begegnet mir in veränderter Gestalt auch der Andere aus der eigenen Tradition. Wer bereit ist, der Vielfalt innerhalb der eigenen Religion einen positiven Sinn abzugewinnen, wird besser gerüstet sein, diesen auch in der inter-religiösen Vielfalt zu erkennen. Der Grund für diese fraktale Korrespondenz liegt vermutlich in den Strukturen von Geist und Psyche des Menschen. Die vielfältigen Erscheinungsformen von Religion scheinen hier bereits angelegt zu sein. Und so gibt es religiöse Vielfalt auch auf der Ebene des einzelnen Menschen: in Gestalt der unterschiedlichen Formen von Religiosität, die wir im Laufe eines Lebens durchschreiten, oder auch in Gestalt der sich zunehmend herausbildenden Formen hybrider und multireligiöser Identitäten.

Der Inhalt dieses Buchs beruht auf zwei Vorlesungsreihen. Das meiste Material des ersten Teils entstammt einer Vorlesungsreihe, die ich im Oktober 2014 auf Einladung von Professor Zhicheng Wang an der Zhejiang University in Hangzhou (China) gehalten habe. Wie schon in der Vergangenheit ist Hangzhou auch in der Gegenwart ein spannender Ort intensiver multireligiöser Begegnung. Zudem ist Hangzhou heute ein international anerkanntes Zentrum des wissenschaftlichen Studiums dieser Begegnung. Der zweite Teil enthält die überarbeitete Version der *Gifford Lectures*, die ich im Oktober 2015 an der Universität Glasgow halten durfte. Die Rückkehr an die Universität Glasgow mit ihrer mehr als fünfhundertjährigen Geschichte beeindruckender intellektueller Leistungen war eine wunderbare Erfahrung. Mein großer Dank gilt den namhaften Mitgliedern des Gifford-Komitees, die mir diese hervorragende Gelegenheit gegeben haben, meine Gedanken zur interreligiösen Theologie in einer so prestigeträchtigen Vorlesungsreihe vorzustellen und zu diskutieren.

Einige der im ersten Teil vorgestellten Ergebnisse meiner Forschungen wurden bereits in gekürzter Form in meinem Beitrag zu *Twenty-First Century Theologies of Religions: Retrospection and New Frontiers* (Religionstheologien des 21. Jahrhunderts: Rückblick und neue Ufer; Leiden: E. J. Brill, 2016), einer von E. Harris, P. Hedges und S. Hettiarachchi herausgegebenen Festschrift für Alan Race, veröffentlicht. Eine deutsche Variante von Kapitel 5 findet sich in *Ordnungen religiöser Pluralität: Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung*, hrsg. von U. Willems, A. Reuter und D. Gerster (Frankfurt a.M.: Campus-Verlag, 2016). Kapitel 13 ist in Teilen die revidierte Version eines früheren Artikels in *Ching Feng: A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture* (Ching Feng: Zeitschrift für Christentum und chinesische Religion und Kultur) 10, Nr. 1–2 (2010–2011). Ich danke den Herausgebern für die Genehmigung, Teile dieser Veröffentlichungen im vorliegenden Buch zu verwenden.

Die hinter diesem Buch stehende Forschungsarbeit wurde weitgehend durch die Unterstützung des Exzellenz-Clusters »Religion und Politik« der Universität Münster (WWU) ermöglicht, der mir insgesamt drei Forschungsfreisemester gewährte. Heutzutage, wo

das moderne Konzept vieler Universitäten darin besteht, ihre Professoren mehr als Forschungsmanager denn als Forscher zu verstehen, sind solche »Freistellungen« unschätzbar für jene unter uns, die noch an einem herkömmlicheren Bild unserer professoralen Berufung festhalten, dieser Berufung aber nur während solcher Freiräume nachgehen können.

Vielen habe ich zu danken, die ihren Teil beim Zustandekommen des vorliegenden Buchs beigetragen haben. Hinsichtlich der US-amerikanischen Erstausgabe danke ich Robert Ellsberg von Orbis Books für sein von Anfang an lebendiges Interesse an der Veröffentlichung meiner Gifford Lectures und seinem ganzen Team, das an der Produktion der amerikanischen Ausgabe beteiligt war. Meiner Frau Doris danke ich dafür, dass sie wiederum viel von ihrer Zeit dem Korrekturlesen des englischen Manuskripts gewidmet hat. Ich danke Paul Knitter, der am Zustandekommen der amerikanischen Ausgabe einen nicht unwesentlichen Anteil hatte und der nun gemeinsam mit Alan Race einen Band herausgebracht hat, der die hier entfaltete These von fraktalen Mustern in der religiösen Vielfalt aus multidisziplinärer, multireligiöser und multikultureller Sicht diskutiert.² Herrn Diedrich Steen vom Gütersloher Verlagshaus danke ich für die langjährige gute Zusammenarbeit. Er war die treibende Kraft, die die deutsche Ausgabe ermöglicht hat. Frau Monika Ottermann danke ich für die sorgfältige Arbeit an der Übersetzung. Ich habe ihren Text geprüft und bearbeitet, sodass nun eine von mir autorisierte Fassung vorliegt. Die Übersetzung folgt eng dem Original; nur an wenigen Stellen habe ich einige kleinere Verdeutlichungen oder geringfügige Ergänzungen des Textes vorgenommen. Den MitarbeiterInnen des Gütersloher Verlagshauses, insbesondere Frau Gudrun Krieger, danke ich für die gewohnt professionelle, sorgfältige und engagierte Betreuung des Produktionsprozesses. Last but not least gilt mein Dank den Graphikern des Verlags für die Gestaltung der Titelseite: Das herrlich fraktale Flussdelta ist eine eindrucksvolle Metapher für die in diesem Buch ausgeführte Theorie.

RELIGIÖSER PLURALISMUS

Dass unser Planet ein breites Spektrum unterschiedlicher religiöser Traditionen beherbergt, ist unbestritten. Und nie zuvor war sich die Menschheit des tatsächlichen Ausmaßes dieser Vielfalt so sehr bewusst wie heute. Umstritten ist jedoch, wie man diese religiöse Vielfalt interpretieren und mit ihr umgehen soll. Genau das ist inzwischen auch für die Religionen selbst zu einer Herausforderung geworden. In jeder der großen Religionen finden sich recht unterschiedliche Einstellungen zur religiösen Vielfalt. Diese Unterschiede betreffen sowohl die Frage, wie man diese Vielfalt aus der Perspektive der Glaubenslehren der jeweiligen Religion deuten soll, als auch den praktischen Umgang mit ihr. In der ersten Hälfte dieses Buchs befasste ich mich mit einer bestimmten Gruppe oder Form von Ansätzen, die ich als »pluralistisch« bezeichne. Mit den Begriffen »pluralistisch« oder »religiöser Pluralismus« beziehe ich mich also nicht auf die faktische Existenz religiöser Pluralität bzw. Vielfalt, sondern vielmehr auf eine bestimmte *Interpretation der religiösen Vielfalt*. Der Ausdruck »religiöser Pluralismus« bezeichnet eine spezifische Theorie und Bewertung der religiösen Vielfalt. Und zwar geht diese Theorie davon aus, dass religiöse Wahrheit in einer Vielfalt von Formen existiert – und in gewissem Sinn existieren muss –, und stuft diese Formen trotz ihrer Verschiedenheit als gleichwertig ein.

Der Ausdruck »religiöser Pluralismus«, wie ich ihn in hier verwende, bezeichnet somit nicht einfach nur irgendeine Interpretation der religiösen Vielfalt, sondern eine Interpretation, die bereits selbst eine *religiöse* Interpretation darstellt. Sie kann, so mein Argument, nur in und von den verschiedenen religiösen Traditionen bzw. aus ihren eigenen Grundlagen heraus entwickelt werden. Im ersten Teil des Buchs konzentriere ich mich daher auf die Entwicklung pluralistischer Ansätze in Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus und den chinesischen Religionen. Aber bevor ich mich mit den Besonderheiten der pluralistischen Ansätze innerhalb

dieser religiösen Traditionen befasse, seien zunächst einige Bemerkungen zum Grundgedanken und den allgemeinen Merkmalen des religiösen Pluralismus vorausgeschickt.

Offensichtlich ist die Menschheit seit ihren Anfängen religiös, und es ist ebenso offensichtlich, dass es in der Welt mehr als nur eine einzige Religion gibt. Diese beiden Tatsachen bedürfen einer gewissen Erklärung. Für den Atheisten oder Naturalisten ist das Phänomen der Religion weitgehend ein Produkt von Täuschung und Selbsttäuschung. So wird Religion beispielweise als ein Relikt interpretiert, das aus den Kindertagen der Menschheit stammt, als diese noch nicht reif genug war, um die Wirklichkeit auf rationale Weise zu verstehen und zu erforschen (Auguste Comte). Oder sie gilt als ein Zeichen menschlicher Selbstentfremdung, als Projektion menschlicher Ideale und Ängste auf ein imaginäres übernatürliches Wesen (Ludwig Feuerbach) oder als Projektion psychologischer (Sigmund Freud), gesellschaftlicher (Émile Durkheim) und ökonomischer (Karl Marx) Strukturen, mit anderen Worten, von Strukturen, in denen sich menschliche Ideale und Werte oder Gefühle von Verlorensein und Schuld oder eben auch verschiedene Machtmechanismen innerhalb der Gesellschaft und die dementsprechenden menschlichen Reaktionen widerspiegeln. In neuerer Zeit ist Religion auch als Ergebnis einer dem Menschen eigenen neurobiologischen Struktur erklärt worden, die bestimmten Evolutionszwecken diene (Dean Hamer, Lionel Tiger, Michael McGuire usw.). Was all diese unterschiedlichen Theorien verbindet, ist, dass sie nichtreligiöse Interpretationen und Erklärungen von Religion anbieten. Das heißt, sie vertreten die Auffassung, die religiösen Deutungen der Wirklichkeit seien im Grunde falsch. Auf der Basis dieser Annahme versucht man dann zu erklären, warum Religion, obwohl sie falsch ist, trotzdem ein in der Menschheit so weitverbreitetes Phänomen darstellt. Diese Art von Erklärungen tendiert dazu, in der Vielfalt der Religionen eine weitere Bestätigung ihrer atheistischen bzw. naturalistischen Prämisse zu sehen. Dahinter steht die Annahme, dass Religion, wenn an ihr denn etwas Wahres dran wäre, weitaus homogener sein müsste, als sie es tatsächlich ist. Vor dem Hintergrund dieser Annahme erscheint die Tatsache der religiösen Vielfalt als eine weitere Bestätigung dafür, dass Religion im Grunde irrig ist.

Aber nicht allein aus einer nichtreligiösen Perspektive heraus verlangt das Phänomen religiöser Vielfalt nach Erklärung und Interpretation. Auch die Religionen selbst müssen sich Fragen stellen wie: Warum ist die eigene Religion nicht die einzige auf der Welt? Warum gibt es überhaupt andere Religionen? Und warum folgen andere Menschen anderen religiösen Vorstellungen und Praktiken? Eigenartigerweise übersieht man häufig die erstaunliche Tatsache, dass die traditionellen religiösen Interpretationen religiöser Vielfalt sich gar nicht so sehr von den diversen nichtreligiösen Deutungen unterscheiden. Man könnte sogar sagen, dass manche religiöse Interpretationen in einem gewissen Sinne die Vorläufer der nichtreligiösen waren. Denn genau wie die Naturalisten haben auch viele traditionelle religiöse Denker angenommen, alle Religionen seien falsch – allerdings mit einer einzigen Ausnahme, nämlich ihrer eigenen Religion. In gewisser Weise haben also die nichtreligiösen Interpretationen einfach diese Sicht auf den religiös Anderen übernommen, ohne jedoch diese eine spezielle Ausnahme zu machen. Penn Jillette, ein US-amerikanischer Zauberkünstler und überzeugter Atheist, hat diesen Sachverhalt auf amüsante Weise formuliert:

Die Juden sagen: »Die Christen und Muslime irren«, die Christen sagen: »Die Juden und die Muslime irren«, die Muslime sagen: »Die Juden und die Christen irren«. Der Atheist sagt: »Ihr habt alle recht!«¹

Diese negative Interpretation der religiösen Vielfalt, die in traditionellen religiösen Einstellungen so stark verbreitet ist, unterminiert eindeutig die Glaubwürdigkeit eines jeden einzelnen religiösen Standpunkts. Das betonte schon David Hume, als er im 18. Jahrhundert die rivalisierenden Glaubensüberzeugungen der verschiedenen Religionen mit einem Prozess bei Gericht verglich: Wenn alle Zeugen einander widersprechen, wem wird der Richter dann noch glauben? Wahrscheinlich keinem von ihnen.²

1 S. <<http://www.atheismus-info.de/warum.html>>.

2 Hume 1986, 155-156.

Aber ist es denn wirklich unvermeidlich, dass Religionen eine so negative Einstellung gegenüber der religiösen Vielfalt einnehmen, wie sie es in der Vergangenheit häufig getan haben? Oder gibt es auch andere Optionen, für die sie sich entscheiden können? Seit Alan Race 1983 sein Buch *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (Christen und der religiöse Pluralismus. Grundmuster christlicher Religionstheologie)³ veröffentlichte, hat sich weltweit eine Typologie verbreitet, die drei verschiedene Optionen umfasst, wie sich aus der Perspektive einer bestimmten Religion die religiöse Vielfalt deuten lässt: Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Betrachtet man die verschiedenen Debatten, die sich seit den 1980er-Jahren an dieser Typologie entzündet haben, etwas genauer, dann zeigt es sich jedoch, dass diese drei Termini keineswegs immer in genau demselben Sinn verwendet werden. Obwohl die Klassifikation von Alan Race weit verbreitet ist, hat ihre unterschiedliche Interpretation und Verwendung seitens verschiedener Autoren für nicht unerhebliche Verwirrung gesorgt.⁴ In der Folge haben daher einige Wissenschaftler die tripolare Klassifikation als nutzlos und irreführend abgelehnt. Man kann die Typologie jedoch auf eine Weise präzisieren, die ihr den Charakter einer logisch zwingenden und umfassenden Klassifikation verleiht und sie damit zugleich universal, das heißt, interreligiös verwendbar macht.⁵

Jede der großen religiösen Traditionen verkündet auf ihre eigene Weise einen Weg zu endgültigem Wohlergehen, Heil oder Befreiung, einen Heilsweg, der mit einer bestimmten Vorstellung von transzendenter oder letzter Wirklichkeit verbunden ist. Nimmt man diese Ansprüche ernst – wie es ja zumindest die Anhänger der Religionen tun –, dann stellt sich angesichts der Tatsache der religiösen Vielfalt die grundsätzliche Frage, wie weit die unterschiedlichen religiösen Heilsbotschaften wahr sein könnten. Die erste mögliche Antwort lautet, dass keine unter ihnen wahr ist.

3 Race 1983.

4 Für einen Überblick zu den Debatten über diese Typology s. Harris, Hedges, Hettiarachchi 2016.

5 S. Schmidt-Leukel 2005a, 62-87; 2005b.

Das ist die atheistische bzw. *naturalistische*⁶ Position, so wie sie beispielsweise von Bertrand Russell formuliert wurde: »Ich halte alle großen Religionen der Welt [...] sowohl für unwahr als auch für schädlich.«⁷ Eine zweite Antwort lautet, dass unter den zentralen Botschaften der Religionen keine, außer der eigenen, wahr ist. Das ist die *exklusivistische* Position. Eine dritte mögliche Antwort besagt, dass unter den Heilsbotschaften mehr als nur eine wahr ist, aber nur eine einzige in einem allen anderen überlegenen Sinn. Dies bezeichne ich als die *inklusive* Position. Eine vierte Antwort sagt schließlich, dass mehr als nur eine dieser religiösen Botschaften wahr ist, ohne dass eine von ihnen allen anderen überlegen wäre, sodass zumindest einige gleichermaßen gültig sind. Das ist die *pluralistische* Position.

Wenn man also die tripolare Klassifikation auf vier Möglichkeiten ausweitet und diese so definiert, wie ich es gerade vorgeschlagen habe, dann lässt sich leicht erkennen, dass das Schema *logisch umfassend* ist, was sich seiner strikt disjunktiven Natur verdankt. Das heißt:

- Die religiösen Behauptungen, einen Weg zum Heil zu lehren, sind entweder alle falsch (*Naturalismus*), oder sie sind nicht alle falsch.
- Wenn sie nicht alle falsch sind, dann ist entweder nur eine von ihnen wahr (*Exklusivismus*), oder mehr als eine ist wahr.
- Wenn mehr als eine wahr ist, dann gibt es entweder eine alleinige Höchstform dieser Wahrheit (*Inklusivismus*) oder nicht, sodass zumindest einige unter ihnen gleichermaßen wahr sind (*Pluralismus*).

Wenn man die Klassifizierung auf diese Weise versteht, dann ist sie logisch umfassend, und es gibt keine Position zu der genannten Ausgangsfrage, die nicht von einer dieser vier Optionen abgedeckt wäre.

6 Ich bevorzuge die Bezeichnung »naturalistisch«, weil Atheismus manchmal mit Nicht-Theismus verwechselt wird. Im Unterschied zu einem Nicht-Theismus verneint der Naturalismus alle Formen transzendenter Wirklichkeit, sowohl die theistischen als auch die nicht-theistischen.

7 Russell 1992, 9. Zitiert nach der deutschen Ausgabe Russell 1968, 13.

Aber kann es denn bei der Wahrheit überhaupt Abstufungen geben? Ich denke, es lässt sich vernünftigerweise vertreten, dass unter den verschiedenen Heilswegen ein bestimmter Weg den anderen überlegen sein mag, etwa in dem Sinn, dass er ganz oder doch nahezu frei ist von Irrtümern, oder dass er der wirksamste, direkteste, klarste usw. Weg ist, wohingegen andere Wege zu viele Irrtümer enthalten, eventuell auch irreführend oder doch weniger klar sind oder dass sie zu geringeren, wenn auch (bis zu einem gewissen Grad) durchaus wünschenswerten Zielen führen. Wenn man also »Wahrheit« in diesem Sinn auf den verkündeten Heilsweg bezieht, dann kann es Abstufungen der Wahrheit geben. Das macht uns auf einen wichtigen Aspekt aufmerksam: »Religiöser Pluralismus«, so wie ich ihn hier definiere, ist nicht identisch mit der Annahme, es gäbe keine gültigen Kriterien, nach denen man verschiedene religiöse Botschaften und Heilswege bewerten oder abstufen könnte. Die Möglichkeit einer solchen begründeten kritischen Bewertung zu leugnen, wäre *Relativismus*, aber nicht religiöser Pluralismus. Allerdings wird der religiöse Pluralismus oft mit Relativismus verwechselt. Der Relativismus vertritt, dass keine Religion berechtigterweise die Überlegenheit ihrer eigenen Botschaft behaupten kann, weil es keine Kriterien zur Begründung einer solchen Behauptung gibt. Demgegenüber vertritt der Pluralismus, dass es durchaus gültige Kriterien gibt, die eine begründete Bewertung von Religionen erlauben, dass aber auf der normativen Basis dieser Kriterien mehrere Religionen gleichermaßen gut dastehen, sodass keine von ihnen allen anderen offenkundig überlegen ist. Pluralismus ist also etwas ganz anderes als Relativismus.⁸

Pluralismus unterscheidet sich auch von religiöser *Toleranz*. Das Ideal der religiösen Toleranz besteht darin, Ideen und Praktiken zu dulden bzw. zu »tolerieren«, die man selber für falsch hält. Toleranz ist das Erdulden von etwas, das man nicht schätzt. Gerade das ist der entscheidende und wichtige Punkt an der Toleranz. Toleranz setzt also eine negative Bewertung dessen voraus, was man toleriert. Das bedeutet zugleich, dass man niemals alles

8 Ähnlich wie der Agnostizismus stellt auch der Relativismus keine weitere inhaltliche Position in der Beurteilung religiöser Vielfalt dar, sondern eine Behauptung zweiter oder sogar dritter Ordnung, die ernste Zweifel an der Existenz geeigneter Normen für die Urteilsbildung ausdrückt.

tolerieren kann. Einige Ideen und Praktiken können so schädlich sein, dass ihre Tolerierung mehr Unheil verursachen würde als ihre Nichttolerierung. Die Aushandlung der Grenzen von Toleranz muss daher stets Teil des gesellschaftlichen Diskurses sein, wobei der Geist der Toleranz freilich darin besteht, diese Grenzen so weit wie möglich zu stecken und dabei so flexibel wie möglich zu bleiben. All das bedeutet jedoch, dass der religiöse Pluralismus nicht mit Toleranz verwechselt werden darf: Während die Toleranz eine negative Bewertung dessen voraussetzt, was man toleriert, ist der religiöse Pluralismus Ausdruck einer positiven Bewertung. Beim religiösen Pluralismus geht es somit nicht um die Tolerierung anderer Religionen, sondern um ihre echte Wertschätzung. Auf der gesellschaftlichen und politischen Ebene ist das Ideal der Toleranz unverzichtbar. Denn die Gesellschaft als Ganze wird sich immer mit der Herausforderung konfrontiert sehen, Ansichten und Verhaltensweisen zu tolerieren, die von den Ansichten und Verhaltensweisen der Mehrheit abweichen. Im religiösen Bereich ist die Toleranz ähnlich unverzichtbar, denn kein religiöser Pluralist wird jemals alles, was es in der Welt der religiösen Vielfalt gibt, als gleichwertig betrachten. Pluralisten werden beispielsweise keine exklusivistischen und inklusivistischen Positionen befürworten, und voraussichtlich wird es auch immer Menschen geben, die den religiösen Pluralismus ablehnen. Deshalb ist und bleibt die Toleranz wichtig. Weder kann der religiöse Pluralismus die religiöse Toleranz ersetzen, noch ist der religiöse Pluralismus eine Bedingung von Toleranz. Der religiöse Pluralismus ist einfach etwas Anderes. Er vertritt, dass Religionen einander nicht nur tolerieren, sondern dass sie auch echte Formen gegenseitiger Wertschätzung entwickeln können.

Die tripolare Klassifikation, so wie ich sie hier definiert, interpretiert und erweitert habe, deckt also tatsächlich alle logisch möglichen Optionen ab. Wenn zumindest eine der Schlüsselfragen einer jeden Theologie der Religionen darin besteht, wie die von anderen Religionen verkündeten Heilsbotschaften zu verstehen und zu bewerten sind, dann gibt es zu dieser Frage keine anderen Positionen als jene, die von diesem Schema abgedeckt sind. Der *Agnostizismus* stellt keine zusätzliche inhaltliche Position dar, son-

dern drückt vielmehr, als eine Art Behauptung zweiter Ordnung, die gefühlte Unfähigkeit aus, sich für eine dieser vier Positionen entscheiden zu können. Außerdem handelt es sich beim Agnostizismus nicht um eine Haltung, die von den Religionen eingenommen wird, weil diese ja zumindest die Wahrheit ihrer eigenen Heilsbotschaft behaupten, wenn auch nicht unbedingt im Sinne eines unfehlbaren Wissens.

Wenn die vorgestellte Klassifikation alle möglichen Optionen abdeckt, dann ist es sinnlos, nach weiteren Alternativen zu suchen, da solche Alternativen aus logischen Gründen nicht existieren. Jede mögliche Position bezüglich der Ausgangsfrage stellt entweder einfach nur eine der vier Hauptoptionen dar, oder es handelt sich um eine ihrer Varianten, wie sie durch weitere Unterteilungen, die selbstverständlich möglich bleiben, gebildet werden kann. Daher lässt sich die intellektuelle Anstrengung auf die Frage konzentrieren, welche der vier Optionen die vernünftigste oder wahrscheinlichste Antwort auf die Frage bietet, die durch die Vielfalt der religiösen Heilsansprüche aufgeworfen wird. Alle vier möglichen Positionen abzulehnen, würde schlichtweg auf die Weigerung hinauslaufen, diese aufgrund der religiösen Vielfalt unvermeidliche Frage zu beantworten – oder sogar auf die Weigerung, sich überhaupt ernsthaft mit ihr zu beschäftigen.

In der Tat ist die Diskussion über die Interpretation der religiösen Vielfalt in den letzten fünfzig Jahren extensiv und leidenschaftlich geführt worden. Ich werde hier nicht versuchen, diese Diskussion zusammenzufassen. Ich möchte lediglich darauf aufmerksam machen, dass eines der wichtigsten Merkmale der pluralistischen Position ihre *positive Bewertung* der religiösen Vielfalt ist. Darin unterscheidet sie sich grundsätzlich von allen drei anderen Optionen, vom Naturalismus, Exklusivismus und Inklusivismus. Für eine naturalistische Position ist Religion letztendlich ein Übel, eben das Übel von Lug und Trug. Deshalb ist für den Naturalismus die religiöse Vielfalt im Grunde eine Vielfalt von Übeln, was die Dinge nicht wirklich besser macht, sondern noch schlechter. Ohne Religion wäre die Welt ein besserer Ort, und viele Atheisten träumen mit John Lennons *Imagine* von einer Zukunft, in der es »nichts [gibt], wofür man sterben oder töten muss, und

auch keine Religion« (»nothing to kill or die for, and no religion too«). Auch die religiösen Positionen des Exklusivismus und Inklusivismus sind zu einer letztendlich positiven Bewertung religiöser Vielfalt nicht in der Lage. Dem Exklusivismus zufolge sind andere Religionen falsch, *weil* sie sich von der eigenen Religion oder einer spezifischen Unterform dieser Religion unterscheiden, die als die einzig wahre betrachtet wird. Laut dem religiösen Inklusivismus sind andere Religionen zwar nicht völlig falsch, aber sie gelten als defizitär oder unzulänglich, und zwar *in dem Maß*, in dem sie von der eigenen Religion abweichen. Wenn man seine eigene Religion oder Konfession als den höchsten Ausdruck religiöser Wahrheit betrachtet, können andere Religionen nur insoweit wahr sein, als sie dem eigenen Glauben ähneln, und sie sind unwahr insoweit sie sich von ihm unterscheiden. So betrachten beide, der Exklusivismus wie auch der Inklusivismus, religiöse Unterschiede und damit religiöse Vielfalt letztlich als negativ. Nach diesen Positionen signalisieren Unterschiedlichkeit und Vielfalt Unwahrheit oder zumindest Geringwertigkeit.

Allein der religiöse Pluralismus versucht, religiöse Verschiedenheit mit Gleichwertigkeit zu verbinden. Er ist daher die einzige Option, die eine positive Bewertung der religiösen Vielfalt erlaubt. In diesem Sinn hat John Hick, einer der wichtigsten Vertreter des religiösen Pluralismus, einmal gesagt, dass »wir [...] eine pluralistische Theorie [brauchen], die es uns ermöglicht, die vielfältigen Unterschiede zwischen den religiösen Traditionen, mit ihren unterschiedlichen Begrifflichkeiten, ihren unterschiedlichen Wegen religiöser Erfahrung und ihren unterschiedlichen Formen der individuellen und gemeinschaftlichen Antwort auf das Göttliche anzuerkennen und von ihnen fasziniert zu sein.«⁹

In der Vergangenheit war sich jede der großen Religionen der Existenz von mindestens einigen anderen Religionen bewusst. Aber keiner von ihnen war der Umfang religiöser Vielfalt jemals in dem Ausmaß klar, in dem dies heute der Fall ist. Was noch wichtiger ist: Wir finden in der Vergangenheit nur relativ wenige Versuche, zu einem guten und vertieften Verständnis anderer Religionen zu

gelangen, also zu einem Verständnis, das den religiös Anderen so zu verstehen versucht, wie er oder sie sich selbst versteht. In der Geschichte der interreligiösen Begegnung finden sich zwar zahlreiche religiöse Kontroversen, aber kaum Beispiele von interreligiösem Dialog. Der Unterschied zwischen beidem besteht darin, dass man in einer religiösen Kontroverse die Schwächen und Unzulänglichkeiten des Anderen zu identifizieren trachtet, um so die Überlegenheit des eigenen Glaubens zu demonstrieren, wohingegen man in einem echten Dialog nach den Stärken des religiös Anderen sucht, nach Einsichten, die sich in der Tradition des Anderen finden, um von diesen zu lernen. Der in der Vergangenheit weit verbreitete Mangel an solidem Wissen, Verständnis und dialogischem Geist vermag also zumindest teilweise zu erklären, warum alle großen Religionen traditionell exklusivistische oder inklusivistische Interpretationen der religiösen Vielfalt bevorzugt haben, sodass sich kaum genuin pluralistische und nur wenige Beispiele von proto-pluralistischen Positionen finden lassen.

Die Religionen haben ihre Ansprüche auf exklusivistische oder inklusivistische Überlegenheit auf eine für die eigene Religion jeweils charakteristische Weise formuliert. Christliche, jüdische, muslimische, hinduistische, buddhistische, daoistische oder konfuzianische Formen von Exklusivismus und Inklusivismus unterscheiden sich voneinander dadurch, dass sie jeweils die spezifischen Merkmale ihrer eigenen Tradition widerspiegeln. Diese Beobachtung hat eine wichtige Konsequenz, nämlich die, dass jeder pluralistische Ansatz ebenfalls auf eine Weise entwickelt werden muss, die für die *jeweilige religiöse Tradition spezifisch ist*.¹⁰ Die pluralistischen Ansätze, wie wir sie heute innerhalb der verschiedenen Religionen finden, zeichnen sich also nicht allein durch die ihnen allen gemeinsame Vision einer legitimen Vielfalt gleichwertiger Wege zu Heil/Befreiung/Rechtem-Leben aus. Vielmehr müssen sie dieser Vision vor dem konkreten Hintergrund ihres spezifischen religiösen Erbes Plausibilität verleihen. Daher ist es für jeden religiösen Pluralisten von essentieller Bedeutung, einerseits eine gewisse Kontinuität zwischen dem pluralistischen Ansatz und der je eigenen religiösen

Tradition aufzuzeigen. Doch wird jeder Pluralist andererseits auch jenen Elementen innerhalb der eigenen Tradition kritisch gegenüberstehen, die die Behauptung ihrer exklusivistischen oder inklusivistischen Überlegenheit stützen. In diesem doppelten Sinn von Traditionstreue wie Traditionskritik müssen pluralistische Ansätze somit durch und durch traditionsspezifisch sein.

Die Auffassung von John Hick, wonach, wie er es in *An Interpretation of Religion* (Eine Interpretation von Religion) ausdrückt, der Pluralismus eine »religiöse, aber nicht konfessionelle Interpretation von Religion«¹¹ bietet, ist in dieser Hinsicht oft so missverstanden worden, als ob Hick damit eine Position anzielt, die sich über alle bestehenden Religionen erhebt. Hick macht jedoch in demselben Werk völlig klar, dass eine »wirklich pluralistische Hypothese daher unvermeidlich und zumindest implizit eine Weiterentwicklung innerhalb jeder dieser [religiösen] Traditionen verlangt.«¹² Zudem vertritt er die Ansicht, dass jede der großen Religionen »in ihrem Inneren [...] die Ressourcen für ein pluralistisches Verständnis der religiösen Situation besitzt«, und dass die Befürworter einer pluralistischen Position nur aus ihrer eigenen Tradition heraus in dieser Richtung arbeiten können.¹³ Der Pluralismus ist also nicht, wie so viele seiner Kritiker sagen, eine Metatheorie über oder sogar unabhängig von den realen religiösen Traditionen. Er ist nicht so etwas wie eine neue Religion, die ihre eigene Überlegenheit gegenüber allen anderen behauptet. Im Gegenteil, Pluralismus kann es nur geben als christlichen Pluralismus, jüdischen Pluralismus, muslimischen Pluralismus und so weiter. Genau auf diese traditionsspezifischen Merkmale des Pluralismus werde ich mich in den folgenden Kapiteln konzentrieren.¹⁴

11 Hick 1989, 1. S. auch die deutsche Ausgabe: Hick 1996, 15.

12 Hick 1989, 2. S. Hick 1996, 17.

13 Hick 1989, 377–378. S. Hick 1996, 406–407.

14 Allgemeine Übersichten finden sich in vier Handbüchern, die ausgezeichnete Informationen zum jeweils spezifischen Verständnis der religiösen Vielfalt seitens der verschiedenen Religionen (Meister 2011; Schilbrack 2019), zu ihren gegenseitigen Beziehungen (Cheetham, Pratt, Thomas 2013) und zu ihren jeweiligen Einstellungen zum Dialog (Cornille 2013) bieten.

INTERRELIGIÖSE THEOLOGIE

Welchen Einfluss könnte die Entwicklung pluralistischer Positionen darauf nehmen, wie die einzelnen Religionen ihre »Theologie« betreiben? Bei dieser Frage verstehe ich den Begriff »Theologie« so, dass damit auch die intellektuelle Reflexion innerhalb der vorwiegend nicht-theistischen Religionen bezeichnet wird.¹⁵ Bisher beruhte die theologische Reflexion der großen religiösen Traditionen vorwiegend auf ihren eigenen Schriften und Schrifttraditionen. Wenn überhaupt, dann wurde der religiös Andere nur berücksichtigt, um ihn als Anderen zu demarkieren. Das Anderssein anderer Religionen diene als ein Instrument, mit dessen Hilfe man die Identität und die Wahrheit des eigenen Glaubens gegenüber dem des religiös Anderen definierte und abgegrenzte. Falls Religionen in Zukunft mehrheitlich ein pluralistisches Verständnis der religiösen Vielfalt übernehmen, wird sich dies signifikant ändern. Wenn man religiös bedeutsame Wahrheit nicht mehr länger als etwas versteht, das nur auf die eigene Religion beschränkt ist, dann kann eine theologische Reflexion, die nach Wahrheit sucht, sich nicht länger damit zufriedengeben, nur auf die Quellen der eigenen religiösen Tradition zurückzugreifen.

Ich wage daher die Prognose, dass Theologie, statt ein ihrem Wesen nach konfessionelles Unterfangen zu sein, zunehmend interreligiös werden wird. Wenn sie auf die zentralen Fragen des menschlichen Lebens reflektiert, dann wird die Theologie in Zukunft hierfür auch auf andere Religionen zurückgreifen. Sie wird die Antworten, die bisher innerhalb der eigenen Tradition gegeben wurden, in einem neuen vergleichenden Licht betrachten und auf diesem Wege weiterentwickeln. Und sie wird darüber nachdenken, welchen Beitrag die eigene religiöse Tradition zu jenen Fragen leisten könnte, die auf der Agenda einer globalen interreligiösen theologischen Forschung stehen. In Kapitel 8 werde ich ausführlicher diskutieren, warum und wie sich interreligiöse Theologie als der nächste Schritt ergibt, der auf die Akzeptanz einer religiös

15 So wie es auch jene buddhistischen Wissenschaftler taten, als sie ihre Reflexionen unter dem Titel *Buddhist Theology* (Buddhistische Theologie) (Jackson, Makransky 2003) veröffentlichten.

pluralistischen Position folgt. Daran anschließend werde ich in Kapitel 9 die Grundprinzipien und methodologischen Merkmale einer interreligiösen Theologie darlegen. Kapitel 13 bietet ein Beispiel für das kreative spekulative Potenzial, das in einer interreligiösen Theologie steckt. Die Kapitel 10–12 behandeln die schwierige Frage, wie sich in einer interreligiösen Theologie mit dem Bekenntnischarakter religiöser Glaubensinhalte umgehen lässt, also etwa mit dem Bekenntnis zu Muhammad als dem letzten *Propheten*, zu Jesus als dem *Sohn Gottes* und zu Gautama als dem *Buddha*, zu dem man seine Zuflucht nimmt.

Das abschließende 14. Kapitel präsentiert eine neue Interpretation religiöser Vielfalt, wonach diese Vielfalt von fraktalen Mustern geprägt ist. Das heißt, die Vielfalt, die wir auf der globalen Ebene antreffen, spiegelt sich in gewissem Ausmaß in jener Vielfalt wider, die uns innerhalb der großen religiösen Traditionen begegnet, und gründet schließlich in der Vielfalt der religiösen Möglichkeiten, die der menschlichen Psyche und dem menschlichen Geist inhärieren. Diese Auffassung unterscheidet sich sowohl von jenen Theorien, die eine essentielle Identität der Religionen annehmen, als auch von jenen, die ihre radikale Inkommensurabilität postulieren: Gemäß einer fraktalen Interpretation ähneln Religionen einander gerade in ihrer je eigenen Vielgestaltigkeit. Wie ich zeigen werde, ergibt sich hieraus unter anderem die wichtige Konsequenz, dass interreligiöse Theologie eine viel größere Kontinuität zur traditionsspezifischen Theologie aufweist, als man zunächst erwarten würde.

Obwohl interreligiöse Theologie und religiöser Pluralismus eng miteinander verknüpft sind, spüren nicht allein religiöse Pluralisten, dass die Theologie interreligiös werden muss. Interreligiöse Theologie ist eine Antwort auf die Tatsache, dass alle Gesellschaften der Welt eine unaufhaltsame religiöse Pluralisierung durchlaufen. Wie bereits erwähnt, war die Tatsache, dass unsere Welt eine immense Vielfalt von Religionen beherbergt, früher der großen Mehrzahl der Menschen, einschließlich der gebildetsten unter ihnen, entweder völlig oder zumindest weitgehend verborgen. Heute jedoch gehört diese Kenntnis mehr oder weniger zum Allgemeinwissen. Natürlich hat es auch in früheren Gesellschaften Begegnungen mit religiöser Vielfalt gegeben, aber nichts, was an Umfang und Intensität der heutigen

Situation gleichen könnte. In vielen zeitgenössischen Großstädten ereignet sich religiöse Vielfalt vor Ort, und nichts deutet auf ein Ende dieser Entwicklung hin. Vielmehr ist es sehr wahrscheinlich, dass der Prozess der religiösen Pluralisierung in vielen Ländern weiter zunehmen wird. Auch wenn sich diese Entwicklung nicht in allen Teilen der Welt gleichermaßen schnell vollzieht und es durchaus vereinzelte Versuche gibt, wieder religiös homogene Zonen zu errichten, so ist es doch kaum möglich, auf lange Sicht jemals zu weitgehend monoreligiösen Kulturen zurückzukehren. Das bedeutet, dass sich das Bewusstsein, in einer Welt von enormer religiöser Vielfalt zu leben, weiterhin vertiefen wird, und das wiederum hat Auswirkungen auf das Selbstverständnis jeder einzelnen Religion. Die theologische Reflexion innerhalb aller anderen Religionen wird die weitere Entwicklung der Selbstreflexion und des Selbstverständnisses einer jeden einzelnen Religion dauerhaft begleiten und beeinflussen. Aus diesem Grund wird wohl in jeder Religion die »Theologie« in unterschiedlichem Ausmaß und Tempo, aber insgesamt immer mehr, zu einer »interreligiösen Theologie« werden.

Besonders in Verbindung mit dem religiösen Pluralismus stellt die interreligiöse Theologie eine ernst zu nehmende Alternative zu drei anderen Reaktionen dar, die durch die fortschreitende religiöse Pluralisierung ausgelöst werden. Der Soziologe Peter Berger beschreibt diese Reaktionen als Säkularisierung, Fundamentalismus und Relativismus. Obwohl Berger nicht mehr die Säkularisierungstheorie in jener Form vertritt, wonach die Moderne notwendigerweise zu einem Niedergang von Religion führt, vertritt er nach wie vor, dass die religiöse Pluralisierung insofern den Säkularismus fördert, als sie »die Religion ihres für selbstverständlich angenommenen Charakters beraubt«. Der »Pluralismus«, sagt Berger, »unterminiert die religiöse Gewissheit«.¹⁶ Das heißt, die religiöse Vielfalt löst Säkularismus im Sinne eines Skeptizismus aus. Diese Meinung erinnert an David Hume, beziehungsweise an seinen zuvor erwähnten Vergleich der religiösen Vielfalt mit einem Gerichtsprozess, bei dem alle Zeugen einander widersprechen. Wie Hume ausdrücklich sagt, beruht sein Argument auf der Voraussetzung, »dass in der Reli-

gion jedes Anderssein ein Widerspruch ist«. Daher gibt es hier kein »Zeugnis [...], dem nicht eine Unzahl von Zeugen entgegentreten«. ¹⁷ Diese Voraussetzung ist jedoch keinesfalls selbstverständlich. In Verbindung mit dem religiösen Pluralismus stellt die interreligiöse Theologie genau diese Prämisse in Frage und versucht zu zeigen, wie ich im Laufe dieses Buch noch näher darlegen werde, dass keineswegs jede religiöse Andersheit und Vielfalt im Sinne unvereinbarer Widersprüche verstanden werden muss.

Der mit der Pluralisierung einhergehende Verlust von Gewissheit erzeugt bei vielen Menschen die Erfahrung existentieller Angst. Nach Berger sind der Fundamentalismus und der Relativismus unterschiedliche, aber ähnlich unzureichende und gefährliche Reaktionen auf diese Situation. Der Fundamentalismus bekämpft diese Angst mit seinem Versuch, die Gewissheit prämoderner, im Sinne präpluralistischer, Gesellschaften wiederherstellen. Doch dieser Versuch muss scheitern, weil im Gegensatz zur vormodernen Situation die fundamentalistische Weltsicht heute nicht auf einer vorgegebenen Selbstverständlichkeit, sondern auf einer Wahl beruht. Eine solche Wahl ist jedoch instabil, und daher verbirgt sich hinter der fundamentalistischen Position ein Element der Unsicherheit. Psychologisch gesehen wird diese Unsicherheit mit Fanatismus bekämpft, und das macht den Fundamentalismus gefährlich. Der Relativismus stellt sich der Unbehaglichkeit der Ungewissheit auf andere Weise, nämlich durch eine Art von Selbstbetrug. Der Relativist ist sich zumindest einer Sache völlig sicher, nämlich der Ungewissheit von allem. Daher leidet der Relativismus an der wohlbekannten Aporie, dass er die Auffassung, es gäbe keine absolute Wahrheit, zur absoluten Wahrheit erklärt. Abgesehen von dieser erkenntnistheoretischen Schwäche, liegen nach Berger die eigentlichen gesellschaftlichen Gefahren des Relativismus darin, dass er die »Kunst des Misstrauens« kultiviert, das heißt, die Kunst, »Affirmationen von Wahrheit und Tugend in Ausdrücke der angeblich zugrunde liegenden Interessen zu übersetzen, die nichts mit Wahrheit oder Tugend zu tun haben – Machtinteressen, Gier, Lust«. ¹⁸ Während also

17 Hume 1986, 155.

18 Berger 2014, 11. Zitiert nach Berger 2015, 28.

der Fundamentalismus zum Fanatismus neigt, gilt nach Berger für den Relativismus, dass er »den Einzelnen in Richtung moralischen Nihilismus (drängt)«. ¹⁹ Die interreligiöse Theologie kann als Gegenmittel gegen alle drei dieser Begleiterscheinungen der religiösen Pluralisierung wirken: gegen ihre Tendenz, die Glaubwürdigkeit aller Religionen zu unterminieren, ebenso wie gegen ihr Potenzial, Fundamentalismus oder Relativismus zu erzeugen.

Dass die interreligiöse Theologie eine gültige Alternative zu Skepsis, Fundamentalismus und Relativismus ist, zeigt sich auch an einer weiteren Erscheinung, die mit der religiösen Pluralisierung einhergeht. Die intensivierete Wahrnehmung anderer Religionen führt nicht immer zur Ablehnung aller Religionen im Sinne von Atheismus oder Naturalismus oder zu der fundamentalistischen Ablehnung aller Religionen außer der eigenen oder zu einem nihilistischen Relativismus. Nicht wenige Menschen begrüßen die religiöse Vielfalt vielmehr als eine natürliche – oder, wenn man so will, »übernatürliche« – Ressource, aus der sie hilfreiche Impulse und Orientierungen für ihr persönliches spirituelles Leben gewinnen können. Verschiedene soziologische Studien haben bestätigt, dass im Westen gegenwärtig die Zahl der Menschen mit multireligiöser Identität deutlich zunimmt. In Asien und Ostasien, also in Kulturen mit einer langen und vergleichsweise intensiven Erfahrung von religiöser Vielfalt, ist das Phänomen weit verbreitet und wird in einigen Regionen als mehr oder weniger normal betrachtet. ²⁰ Die religiöse Praxis von Menschen, die für ihre eigene Spiritualität auf Quellen aus unterschiedlichen religiösen Traditionen zurückgreifen, ist normalerweise stark eklektisch und subjektivistisch und weist in den allermeisten Fällen keineswegs die Standards wissenschaftlicher Reflektiertheit auf. Dennoch lässt sich hierin der Versuch erblicken, quasi eine je eigene private Version von »interreligiöser Theologie« zu entwickeln. Es gibt allerdings auch Menschen, die ihre multireligiöse Zugehörigkeit auf einem intellektuell sehr hohen Niveau praktizieren. ²¹ Menschen mit unterschiedlich stark

19 Berger 2014, 66. Zitiert nach Berger 2015, 98.

20 Für einen kürzlich erschienenen Beitrag zu hybriden religiöser Identitäten in Indien und den USA s. Rajkumar 2015.

21 S. z. B. Knitter 2009 (deutsche Ausgabe: Knitter 2012b) und die in Drew 2011 untersuchten Beispiele.

ausgeprägten Graden an multireligiöser Identität könnten somit auf der Mikroebene eine Entwicklung repräsentieren, die auf der Makroebene unserer globalen Gesellschaft die generelle Zukunft der Theologie anzeigt.

Als einen weiteren Grund, der die Notwendigkeit einer interreligiösen Theologie unterstreicht, möchte ich schließlich noch das Konfliktpotenzial anführen, das der religiösen Vielfalt innewohnt. Die beiden letzten Jahrzehnte haben uns mehr als genug an diese Tatsache erinnert. Ich will damit nicht sagen, dass die interreligiöse Theologie hierfür das Allheilmittel wäre. Leider, aber eindeutig, ist es so einfach nicht. Die Wurzeln, Ursachen und Gründe von interreligiösen Konflikten sind viel zu komplex, als dass es hierfür nur eine einzige Lösung geben könnte. Verschiedene Faktoren von beispielsweise politischer, wirtschaftlicher, ethnischer, gesetzlicher oder geschichtlicher Natur spielen oft eine entscheidende Rolle, wenn aus religiöser Vielfalt interreligiöser Konflikt wird. Aber auch der religiöse Faktor ist unleugbar ein Bestandteil dieser komplexen Situation. Die Religion ist in religiösen bzw. interreligiösen Konflikten keineswegs völlig unschuldig und lediglich das Opfer eines Missbrauchs. Es mag zwar stimmen, dass Religionen häufig dazu benutzt werden, Konflikte zu verschärfen, die im Grunde in nichtreligiösen Ursachen und Motiven wurzeln. Doch dies ist nur deshalb möglich, weil man sich sicher sein kann, dass Religionen für einen solchen Missbrauch besonders geeignete Instrumente bilden. Will man ein Haus niederbrennen, so nimmt man hierfür Benzin, nicht aber Wasser. Gäbe es in den Religionen selbst nichts, das die Saat des Konflikts bereits enthält, wären sie also selber durch und durch friedfertig, dann wäre es unmöglich, Religion zur Anstachelung und Anfeuerung von Religionskonflikten zu missbrauchen. Mit dieser Einsicht wird die Notwendigkeit einer interreligiösen Theologie noch weiter unterstrichen. Denn in ihr können die Religionen gemeinsam die religiösen Wurzeln interreligiöser Konflikte thematisieren, diese selbstkritisch analysieren und, wenn möglich, auflösen oder doch zumindest kontrollieren.²²

In dieser Hinsicht ist es bereits ein bedeutender Fortschritt, wenn verschiedene Theologen und Wissenschaftler sowie eine nicht gezählte Menge von Gläubigen in den unterschiedlichen Religionen einen pluralistischen Standpunkt einnehmen. Denn wie oben dargelegt, betrachtet der religiöse Pluralismus, im Gegensatz zum Exklusivismus und Inklusivismus, die religiöse Vielfalt nicht als ein Übel. Wenn der Exklusivist überzeugt ist, dass seine eigene Religion die einzig wahre in der Welt ist, oder wenn der Inklusivist glaubt, seine eigene Religion sei allen anderen auf einzigartige Weise überlegen, dann ist es nur natürlich, dass sowohl der Exklusivist als auch der Inklusivist den Wunsch hegen, möglichst alle Menschen sollten Mitglieder der eigenen Religion werden. Für sich genommen, also unter den eigenen exklusivistischen oder inklusivistischen Voraussetzungen, ist dies ja ein moralisch durchaus guter Wunsch – drückt er doch die Absicht aus, dass idealerweise jeder Mensch in der glücklichen Lage sein sollte, der einzig wahren oder allen anderen überlegenen Religion anzugehören. Es wäre hingegen unmoralisch, anzunehmen, dass andere Menschen über den wahren Sinn und Zweck des Lebens im Irrtum bleiben oder sich mit minderwertigen Formen von Offenbarung zufriedengeben sollten, während die Fülle der Wahrheit nur einigen wenigen Auserwählten vorbehalten sei. Aber der redliche und subjektiv unschuldige Wunsch, dass nach Möglichkeit alle Menschen Mitglieder der eigenen Religion werden sollten, beinhaltet eben auch das Ideal, alle anderen Religionen durch die eigene zu ersetzen. Wenn mehrere Religionen solche Absichten kultivieren, entsteht hierdurch ein großer Teil des mit der religiösen Vielfalt verknüpften Konfliktpotenzials.

Die Frage nach der eigenen grundsätzlichen Einstellung gegenüber der religiösen Vielfalt fächert sich auf in zahlreiche weitaus spezifischere und detailliertere Einzelfragen hinsichtlich der Beziehung zwischen unterschiedlichen konkreten Glaubensinhalten ebenso wie zwischen den ihnen entsprechenden Praktiken der verschiedenen Religionen. Sich mit all diesen Einzelfragen auseinanderzusetzen wird eine der hauptsächlichen Aufgaben der interreligiösen Theologie sein. Hans Küng hat nach wie vor recht mit seinen Basissätzen »Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter die Religionen« und »Kein Frieden unter den Religionen

ohne Dialog unter den Religionen«.²³ Aber um die Hoffnung zu erfüllen, die sich mit diesem Diktum verbindet, muss der Dialog dauerhaft werden. Er muss in jeder Religion zu einem gewohnheitsmäßigen Grundmerkmal theologischer Reflexion avancieren. Mit anderen Worten, er muss die Form interreligiöser Theologie annehmen. Obwohl es also evident ist, dass sich die Notwendigkeit des Dialogs auch aus praktischen Gründen ergibt, kann und darf der Dialog nicht auf interreligiöse Diplomatie oder interreligiöses Krisenmanagement reduziert werden. Denn zum einem wurzelt ein Teil des Konfliktpotenzials unter den Religionen ja gerade in ihren Glaubensinhalten. Bei einem rein pragmatischen Verständnis von Dialog könnte man mit diesem Aspekt nicht angemessen umgehen. Und zum anderen kann ein theologisch verstandener Dialog nicht von der Frage nach der Wahrheit entbinden. Im Gegenteil, im religiösen Feld muss Dialog ein Dialog der Wahrheitssuche sein – so wie es ähnlich auch für den Dialog oder Diskurs in der Philosophie, in den Naturwissenschaften und in den Sozialwissenschaften gilt. Vielleicht werden wir in diesem Leben nie eine unumstößliche und unfehlbare Garantie dafür erreichen, dass wir die Wahrheit tatsächlich gefunden haben. Aber das darf nicht bedeuten, die ernsthafte Suche nach der Wahrheit aufzugeben. Denn eine solche Resignation würde uns ja nur noch anfälliger für Fehler und Irrtümer machen. Interreligiöse Theologie ist daher jene Form von Theologie, die sie annimmt, wenn sie religiöse Wahrheitsansprüche ernst nimmt – sowohl die der eigenen religiösen Tradition als auch die aller anderen. Denn diese ernst zu nehmen bedeutet, in allen religiösen Zeugnissen nach möglicher Wahrheit Ausschau zu halten.

ERSTER TEIL
RELIGIÖSER PLURALISMUS

PLURALISTISCHE AUFBRÜCHE IM CHRISTENTUM

DAS ENTSTEHEN DER PLURALISTISCHEN OPTION

Eine ausformulierte Religionstheologie finden wir in den Texten der Bibel nicht, wohl aber eine Reihe verschiedener Verse, die sich zur Untermauerung jeder der drei möglichen Optionen (Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus) heranziehen lassen und auch tatsächlich in diesem Sinn zitiert werden.¹ Christliche Exklusivisten beziehen sich oft auf Verse wie »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich« (Joh 14,6) und »Es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen« (Apg 4,12). Aber es gibt auch Verse, die eher eine inklusivistische Option unterstützen, wie zum Beispiel, dass Gott sich unter den Völkern »nicht unbezeugt gelassen hat« (Apg 14,17) und dass ihm »in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was Recht ist« (Apg 10,35). Ein christlicher Pluralist kann auf Stellen wie Amos 9,7 verweisen, wo es heißt, dass Gott nicht nur Israel aus Ägypten befreit hat, sondern auch »die Philister aus Kaftor und die Aramäer aus Kir«. Oder man könnte sich auf 1 Joh 4,7 beziehen, wo unterschiedslos gesagt wird: »[...] jeder, der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott«. Die Bibel befürwortet weder explizit noch implizit eine bestimmte Option der Religionstheologie, sondern ist offen für verschiedene Auslegungen. Was noch wichtiger ist: Sie befasst sich nicht mit anderen großen religiösen Traditionen, weder mit dem Hinduismus oder Buddhismus, noch mit dem Konfuzianismus oder Daoismus, die den biblischen Autoren allesamt unbekannt waren. Und natürlich sagt die Bibel auch nichts zum Islam, der ja erst viel später entstand. Eine angemessene Religionstheologie kann jedoch nur bei einem vertieften Wissen und Verständnis der anderen Religionen entwickelt werden. Das Judentum ist die einzige bis heute

1 Für eine Übersicht über christliche Einstellungen zur religiösen Vielfalt s. die Anthologie Plantinga 1999, die Zusammenfassung in Schmidt-Leukel 2013b und die Beiträge in Race, Hedges 2008.

existierende Religion, die in der Bibel eine herausragende Rolle spielt. Aber es war keine »andere Religion«. Der biblische Diskurs, auch im Neuen Testament, ist ein innerjüdischer Diskurs.

In der Zeit der Kirchenväter änderte sich das bis zu einem gewissen Grad. Verschiedene Kirchenväter neigten damals zu einer inklusivistischen Sicht und fanden in anderen Religionen »Samenkörner des *Logos*«, das heißt, göttliche Offenbarung in rudimentärer Form, während sie Jesus Christus als die einzigartige und volle Verkörperung des *Logos* verstanden. Andere wiederum tendierten zu einer immer strenger werdenden exklusivistischen Position, die sich ab dem vierten Jahrhundert zur vorherrschenden Haltung christlicher Theologie entwickelte. Den Begriff von »Religionen« im modernen Sinn gab es zunächst jedoch noch nicht. Jene Religionen, die wir heute als die klassischen griechischen und römischen Religionen bezeichnen, wurden von christlichen Theologen als »Heiden« (*pagani*) wahrgenommen. Unter massivem christlichem Druck verschwanden sie schließlich aus dem Römischen Reich. Juden wurden ebenfalls nicht als Angehörige einer anderen Religion betrachtet, sondern als das Volk des Alten Bundes, das den Neuen Bund mutwillig abgelehnt und so göttlichen Zorn und Strafe auf sich gezogen hatte. Als der Islam aufkam, verstand man auch diesen zunächst nicht als eine andere Religion, sondern als eine von einem falschen Propheten aufgebraachte christliche Irrlehre. Daher richtete sich die exklusivistische Maxime »Außerhalb der Kirche kein Heil« nicht gegen »andere Religionen«, sondern, wie es die Standardformel besagt, gegen die drei Gruppen der Heiden, Juden und »falschen Christen«. ² Die letzte Gruppe war alles andere als klein: »Das Römische Reich hat mehr Christen *nach* der Bekehrung Konstantins verfolgt als vorher.« ³

Sucht man nach frühen Zeichen theologischer Bewegung in Richtung einer pluralistischen Konzeption, so muss man sich jenen kleinen christlichen Minderheiten zuwenden, die inmitten großer nichtchristlicher Religionen lebten und von diesen daher eine bessere Kenntnis besaßen – wie zum Beispiel die Nestorianer in

2 Für eine knappe Übersicht s. Dupuis 1997, 84–109.

3 Fredriksen 2014, 108.

Indien und China. Bei ihnen gibt es tatsächlich Anzeichen für so etwas wie zumindest protopluralistische Neigungen. Die berühmte nestorianische Stele von Xi'an in China aus dem Jahr 781 zitiert zustimmend eine kaiserliche Verlautbarung mit pluralistischen Tendenzen: »Rechte Prinzipien haben keinen unveränderlichen Namen; heilige Männer haben keinen unveränderlichen Ort; die Unterweisung orientiert sich an der jeweiligen Örtlichkeit, zum Nutzen der Bevölkerung insgesamt.«⁴ In Indien verurteilte die portugiesische Synode von Diamper (1599) die den nestorianischen indischen Thomaschristen zugeschriebene Sicht, dass »jeder in seinem eigenen Gesetz gerettet wird; sie alle sind gut und führen die Menschen zum Himmel.«⁵ Wie wir im Folgenden sehen werden, war es auch ein nestorianischer Bischof, der als Erster eine echte prophetische Sendung Muhammads anerkannte.⁶

In den westlichen Kirchen erlangte die Theologie der Religionen im Spätmittelalter neue Aufmerksamkeit, als man Judentum und Islam als eigenständige Religionen wahrzunehmen begann, und dann natürlich in der frühen Neuzeit nach der »Entdeckung« der östlichen Religionen. In den Werken von Nikolaus von Kues (1401–1464), Herbert von Cherbury (1583–1648), Matthew Tindal (1657–1733) und von Aufklärungsphilosophen und -theologen wie Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), Immanuel Kant (1724–1804) oder dem jungen Friedrich Schleiermacher (1768–1834) finden sich neue Ansätze zur Interpretation religiöser Vielfalt, die in eine pluralistische Richtung weisen. Zum Beispiel sagt Schleiermacher am Schluss seiner 1799 veröffentlichten einflussreichen Reden *Über die Religion*: »... und so wie nichts irreligiöser ist, als Einförmigkeit zu fordern in der Menschheit überhaupt, so ist nichts unchristlicher, als Einförmigkeit zu suchen in der Religion«.⁷ Zu einer ausgearbeiteten Option christlicher Theologie avancierte der religiöse Pluralismus jedoch insgesamt erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, nachdem ab dem späten 19. Jahrhundert das Wissen über andere Religionen

4 Horne 1917, 385.

5 Aleaz 2005, 163.

6 S. Kapitel 10, 248f.

7 Schleiermacher 1985, 206.