



RELIGIONEN IM DIALOG | 10

Katajun Amirpur, Thorsten Knauth,
Carola Roloff, Wolfram Weiße (Hrsg.)

Perspektiven dialogischer Theologie

Offenheit in den Religionen und eine
Hermeneutik des interreligiösen Dialogs

WAXMANN

Religionen im Dialog

Eine Schriftenreihe der
Akademie der Weltreligionen
der Universität Hamburg

Band 10

Katajun Amirpur, Thorsten Knauth,
Carola Roloff, Wolfram Weiße (Hrsg.)

Perspektiven dialogischer Theologie

Offenheit in den Religionen und
eine Hermeneutik des interreligiösen Dialogs



Waxmann 2016
Münster • New York

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Religionen im Dialog, Band 10

Eine Schriftenreihe der
Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg

ISSN 1867-1292

Print-ISBN 978-3-8309-3494-3

E-Book-ISBN 978-3-8309-8494-8

© Waxmann Verlag GmbH, 2016
Steinfurter Str. 555, 48159 Münster

www.waxmann.com
info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Pleßmann Design, Ascheberg

Titelbild: © Gundolf Renze – Fotolia.com

Satz: Sven Solterbeck, Münster

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier,
säurefrei gemäß ISO 9706



Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.
Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des
Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung
elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhalt

Wolfram Weiße, Carola Roloff, Thorsten Knauth, Katajun Amirpur
Einleitung 9

I. Theologische Perspektiven: Offenheit gegenüber den religiös Anderen

Anantanand Rambachan
Teilen und Empfangen
Offenheit gegenüber dem religiös Anderen in Grundlagentexten
des Hinduismus – Ein erster Schritt zum Dialog? 31

Vineet Chander
Teilen und Empfangen
Offenheit gegenüber dem religiös Anderen in Grundlagentexten
des Hinduismus – Ein erster Schritt zum Dialog?
Eine Antwort auf Anantanand Rambachan 43

Carola Roloff
Offenheit gegenüber dem religiös Anderen im Buddhismus
Herausforderungen und Chancen 49

Sallie B. King
Historische und politische Einflüsse auf buddhistische
Offenheit gegenüber dem religiös Anderen
Eine Antwort auf Carola Roloff 83

Florian Jäckel
Offenheit gegenüber dem religiös Anderen im Christentum 93

Reinhold Bernhardt
Offenheit gegenüber religiös Anderen im Christentum
Eine Antwort auf Florian Jäckel 111

Andreas Markowsky
Pluralismus und Dialogfähigkeit
Offenheit gegenüber dem religiös Anderen im Judentum 117

<i>Ephraim Meir</i> Die Relevanz moderner jüdischer Philosophie für interreligiöse Begegnungen als Dialog und als herausfordernder Appell Eine Antwort auf Andreas Markowsky	131
<i>Katja Drechsler</i> Offenheit gegenüber dem religiös Anderen aus islamischer Sicht	141
<i>Mohammed M. Shabestari</i> Zur Frage der Offenheit gegenüber dem religiös Anderen im Islam Eine Antwort auf Katja Drechsler	173
<i>Marius van Hoogstraten</i> Offenheit gegenüber dem Anderen und religiöse Differenz Philosophische Perspektiven	177
<i>Jay L. Garfield</i> Offenheit, Verbindlichkeit und das Problem des Archimedischen Fulcrums Eine Antwort auf Marius van Hoogstraten	195

II. Auf dem Weg zu einer dialogisch-interreligiösen Hermeneutik

<i>Thorsten Knauth, Carola Roloff, Katja Drechsler, Florian Jäckel und Andreas Markowsky</i> Auf dem Weg zu einer dialogisch-interreligiösen Hermeneutik	207
Hintergrund	207
Überblick: Vorgehen und Gliederung	209
1 Das Vorhaben: praktische Hermeneutik als mehrperspektivische, dialogische Auslegung von Schlüsseltexten	210
2 Schlüsseltexte	227
3 Ergebnisse	248
4 Vom Auslegungsgespräch zur dialogischen Hermeneutik	296
5 Resümee und Ausblick	312

III. Resümee, Gesamtkommentare und Postskriptum

Carola Roloff und Katajun Amirpur

Resümee 327

Manuela Kalsky

Kommentar: Bausteine für eine dialogische Theologie 335

Ephraim Meir

Kommentar zum Vorhaben einer Dialogischen Theologie 345

Perry Schmidt-Leukel

Postskriptum 355

Autorinnen und Autoren 361

Einleitung

Gegenwärtig wird die Frage immer drängender, welche Kräfte mobilisiert werden können, um einem immer aggressiver und gewalttätiger auftretenden Alleinvertretungsanspruch im Namen von Religion entgegenzutreten. Die Antwort auf Gewalt darf nicht in Gegengewalt bestehen. Vielmehr gilt es, in wissenschaftlicher Analyse alle theologisch fundierten Argumente aufzuzeigen, die für eine Achtung und Annahme von Menschen ungeachtet ihrer religiös-weltanschaulichen Zugehörigkeit sprechen. Dies ist nicht nur theologisch wichtig, sondern hat auch Implikationen für die Frage, wie Menschen unterschiedlicher Religionen und Kulturen in unseren modernen Gesellschaften zusammenleben können. Als Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die sich mit Religion befassen, sind wir uns der „dunklen“ Seiten in religiösen Traditionen bewusst, die oft genug für Abgrenzung, Abwertung und Ausschluss von Anderen in Anspruch genommen wurden. Religionen tragen ein Gewaltpotenzial in sich (Schieder, 2016), und sie können für die Legitimierung von Gewalt herangezogen werden (Tetzlaff, 2016). Dies gilt nicht nur für die abrahamischen Religionen, sondern z. B. auch für den Buddhismus (Roloff, 2016). Oftmals werden Religionen allerdings für Gewalt verantwortlich gemacht, deren Ursprung eher im Bereich von Gesellschaft und Politik zu suchen ist. Der Rekurs auf Religion zur Legitimierung von Gewalt und Unterdrückung ist zudem häufig mit einer Verkürzung im Verständnis der jeweiligen Religion verbunden, mit „halbierter Religion“ (Hasenclever, 2016). Deswegen gilt: Geschichte und Gegenwart von Religionen sind keineswegs nur von Gewalt und Ausgrenzung, sondern in ihren Anfängen bis heute auch ganz wesentlich von lebensspendenden Aussagen und Botschaften des Friedens geprägt. Religionen predigen nicht nur den Frieden, sondern tragen zu Gewaltüberwindung, zu konstruktiv-gewaltfreier Konfliktbearbeitung (Weingardt, 2016) oder zumindest zur Gewaltunterbrechung (Gutmann, 2016) bei. Insofern wäre es einseitig und zeugte von ideologischer Voreingenommenheit zu behaupten, Religion sei ausschließlich ein Faktor für Gewalt (Palaver, 2016).

Diese Ambivalenzen von Religion, die zuweilen wie ein Janusgesicht wirken, müssen wahrgenommen werden. Damit erscheint es als nicht möglich, Religionen essentialistisch als entweder nur aggressiv oder nur friedfertig festzulegen. Unhaltbar erscheint uns auch die Haltung eines Laissez-faire im Sinne eines unverbindlichen Relativismus, als ob es sich bei religionsbezogenen Dynamiken um naturwüchsige Prozesse handle und es keinen Unterschied mache, ob im Namen von Religionen Andersdenkende als Heiden oder Unmensen ausgeschlossen werden, oder Menschen mit anderer oder keiner Religion als ebenbürtige Mitmenschen angesehen werden, denen Würde und Respekt gebührt. Zu erinnern ist immer wieder an eine nicht zu bestreitende Tatsache: Religionen werden von

verschiedenen Gruppen, die ihnen jeweils angehören, unterschiedlich gelebt und interpretiert und sind deswegen nicht einfach und schon gar nicht *en bloc* zu beurteilen. Aus diesem Grund ist es unabdingbar, die Stimme universitärer Theologie in der Auslegung und bei der Diskussion über theologische Prioritäten von Religionen im Spannungsfeld ihrer möglichen Funktionen von Verständigung und bzw. oder Ausschluss zu Gehör zu bringen.

Im Wissen um diese Ambivalenzen halten wir es für umso wichtiger, in allen großen Religionen die zentralen Aussagen herauszuarbeiten, die nicht auf Aggression und Gewalt, sondern auf Verständigung und Nächstenliebe zielen. Insofern können wir zuspitzen: Wer Religion – gleich welche – für die Rechtfertigung von Gewalt in Anspruch nimmt, pervertiert diese in ihren Grundaussagen und Grundansprüchen. Deswegen ist es wichtig, nicht jenen das Feld zu überlassen, die religiös Andere ausgrenzen und sie auf eine niedere Stufe stellen wollen. Es ist notwendig, im Rückbezug auf die religiösen Traditionen Argumente zu finden, die zu einer Gegenbewegung ermutigen, die Andere als gleichwertig anerkennt, zur Offenheit ihnen gegenüber ermutigt und Begegnung und Dialog als eine folgerichtige Möglichkeit nahelegt.

Angesichts der Vielfalt von Religionen und religiöser Zugehörigkeit in modernen Gesellschaften erscheint es uns als nicht hinreichend, die theologischen Auseinandersetzungen mit diesem Thema nur je für sich aus der Perspektive einzelner konfessioneller Theologien an Universitäten zu führen. Mehr denn je ist es notwendig, diese Themen mit einem interreligiösen, interkulturellen und dialogischen Ansatz systematisch aufzunehmen und in einem religiös mehrstimmigen wissenschaftlichen Dialog aufzuarbeiten. Dies sehen wir als unsere Aufgabe an.

Unser Interesse und unsere akademische Mühe gilt also den Ressourcen von Religion, durch die ein Dialog aus dem Selbstverständnis der Religionen als begründbar – wenn nicht sogar als unabdingbar – erscheint. Unsere Forschung geht über die abrahamischen Religionen hinaus und bezieht auch den Buddhismus und den Hinduismus mit ein. Damit wird der Tatsache Rechnung getragen, dass diese beiden Religionen nicht nur im Blick auf ihre Jahrtausende zurückliegende Entstehung und ihre weltweite Verbreitung von großer Wichtigkeit sind, sondern dass sie auch in modernen Gesellschaften eine große Anziehungskraft besitzen.

1 Zielsetzung der Publikation

Vor diesem Hintergrund räumen wir in unserer gemeinsamen Arbeit dem Dialog einen großen Stellenwert ein. Es gilt, das Anliegen von Dialog in der Theologie zu stärken, und zwar nicht nur in christlicher Theologie, sondern auch in den „Theologien“ anderer großer Religionen wie dem Judentum, dem Islam, dem Hinduismus und dem Buddhismus – sofern man hier von „Theologie“ sprechen kann. Darüber hinaus ist zu klären, was sich in den theologischen Selbstverständnissen der eigenen wie auch der anderen religiösen Traditionen ändert, wenn Dialog in

die Mitte rückt. Hierfür wählen wir in der vorliegenden Publikation zwei Untersuchungswege:

Erstens soll geklärt werden, ob in den Ursprüngen und Traditionen der hier einbezogenen Religionen Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus grundlegende Vorstellungen und Forderungen verankert sind, die – quasi als Voraussetzung von Dialog – für eine Offenheit gegenüber Menschen anderer Religion und Weltanschauung stehen. Dies ist ein komplexes Unterfangen, zumal damit die Frage verbunden ist, wie denn diese Ursprünge zu fassen sind und wie sie angemessen interpretiert werden können, und ob sich in allen Religionen vergleichbare oder ähnliche Vorstellungen und Motive finden lassen. In der vorliegenden Publikation wird der Begriff der Offenheit aus unterschiedlichen Perspektiven analysiert, um ihn klarer abzustecken und der Frage nachzugehen, ob und wo Grenzen von Offenheit bestehen. Ohne den Einzeluntersuchungen in diesem Buch vorgreifen zu wollen, kann gesagt werden, dass wir ausgewählte Grundtexte aus diesen Religionen analysiert haben und diese Entscheidung sich als produktiv erwiesen hat.

Zweitens wird über die Analyse von Offenheit als erstem Schritt für einen Dialog ein zweiter Schritt begründet und vorgestellt. Auch wenn es wichtig ist, Voraussetzungen, Motive, Ziele, Möglichkeiten und Grenzen von interreligiösem Dialog zu analysieren, haben wir es als notwendig erachtet, anhand praktizierter Dialoge innerhalb eines „Forschungslabors Dialogische Theologie“ nach Voraussetzungen und Bedingungen von interreligiösen Verstehensprozessen zu fragen. In diesem „Forschungslabor“, das wir im Rahmen des europäischen Forschungsprojektes „ReDi“ (Religion und Dialog in modernen Gesellschaften) an unserer Akademie der Weltreligionen eingerichtet haben (vgl. dazu weiter unten in dieser Einleitung), wurden interreligiöse Dialoge über Grundtexte der genannten Religionen geführt, um die Voraussetzung für eine Analyse der Frage zu schaffen, welche Verstehensprozesse in einem Dialog möglich sind, an dem Vertreterinnen und Vertreter verschiedener religiöser Perspektiven teilnehmen. Auch hier soll der Darstellung im zweiten Teil dieser Publikation nicht vorgegriffen werden, aber es kann doch gesagt werden, dass sich dieses Laborexperiment als sehr lohnend für Fragen mit Blick auf eine dialogische und interreligiöse Hermeneutik erwiesen hat.

Mit diesen beiden Ansätzen liefern wir Bausteine für eine „Dialogische Theologie“. Zuvor soll in dieser Einleitung der Rahmen für die Entwicklung einer solchen Theologie abgesteckt werden: Zum einen ist zu klären, was wir darunter verstehen, worin ihr besonderes Anliegen besteht und woran wir anknüpfen können. Zum anderen ist darauf hinzuweisen, in welchem Rahmen unsere Forschung durchgeführt wird. Schließlich wollen wir in Kurzform die Konstruktion der beiden Hauptteile dieses Buches erläutern und unsere weiteren Forschungsperspektiven beschreiben, ehe am Schluss dieser Einleitung ein Dank an Kooperationspartnerinnen und Kooperationspartner wie an die Förderer unserer Forschung steht.

2 Dialogische Theologie

2.1 Anliegen

Der Titel dieses Buches ist programmatisch zu verstehen. Es geht uns darum, Perspektiven für eine dialogische Theologie zu entwerfen. Mit dieser Publikation legen wir erste Umrisse dafür vor. Hierzu werden aus verschiedenen Perspektiven Zugänge zu Offenheit gegenüber Anderen und zu Dialog formuliert. Dabei ist Dialog der Ausgangspunkt, die Prozesskategorie und das Ziel unseres theologischen Bemühens. Anders als in fast allen anderen Entwürfen von Theologie ist der Bezugshorizont unseres Ansatzes von Anfang an plural strukturiert, also durch die Sinn- und Deutungsperspektiven, die semantischen Potenziale verschiedener Religionen bzw. Akteure verschiedener religiöser Hintergründe abgesteckt. Eine dialogische Theologie, wie wir sie verstehen, kann nicht von einer Religion allein ausgearbeitet werden.

Für den Dialog ist eine Rekonstruktion und das Neulesen der eigenen Texte unter dem Gesichtspunkt einer Anerkennung der Anderen ein wichtiger Schritt. Für unseren Ansatz ist es zentral, in das Gespräch mit den religiös Anderen zu treten und das theologische Nachdenken aus dem Gespräch zu entwickeln. Damit lädt man wechselseitig dazu ein, die eigene und die andere religiöse Tradition zu interpretieren, und zwar gemeinsam. Die Anderen werden zu Partnerinnen und Partnern im gemeinsamen Bemühen und Verstehen. Dialogische Theologie bedeutet daher, gemeinsam Theologie zu betreiben, gemeinsam Antworten auf gegenwärtig drängende Fragen zu finden. Von diesem Grundgedanken ist unser Projekt der Entwicklung einer „Dialogischen Theologie“ geleitet.

Der Terminus „Dialog“ bedarf einer intensiven Klärung, weil er für das, was dialogische Theologie sein soll, von zentraler Bedeutung ist. „Dialog“ wird von uns heuristisch verstanden, so dass wir keine abschließende Definition geben können. Unser Grundverständnis ist aber folgendermaßen zu kennzeichnen: Unter Dialog verstehen wir ganz elementar eine Beziehung in Gegenseitigkeit, ein Gespräch von Mensch zu Mensch. Menschen entdecken im Dialog, dass sie aufeinander angewiesen sind, wenn sie nach Bedeutung fragen und nach Sinn suchen. Im Dialog geht es darum, dass man sich füreinander öffnet und sich dabei auch möglicherweise verändert. Im Dialog kann entdeckt werden, dass man die Ansichten und Sichtweisen des Anderen braucht oder sie zumindest sehr hilfreich sein können, um besser zu verstehen, wer man ist und was man denkt. Unter anderem werden dabei die folgenden beiden Punkte wichtig: *Zum einen* spielt der Kontext eine große Rolle. Die Situationen und Umstände von Dialog gewinnen stärkere Beachtung. Das Gespräch ist – wie Volker Küster sagt – ein „kontextuelles Geschehen zwischen Individuen“ (Küster 2011, 150). Das Verstehen von Texten und von Religion insgesamt findet immer zu einer bestimmten Zeit, in einer bestimmten Situation, zwischen bestimmten Menschen statt. Es gibt also keinen Sinn, der kultur- und kontextunabhängig über Raum und Zeit schwebt. Was verstanden wird, und was

das Gespräch an Verstehen hervorbringt, ist immer an kontextuelle Faktoren und an die Perspektivität von Menschen gebunden. *Zum anderen* sind Offenheit und Transformation wichtig: Es geht im Dialog um die Möglichkeit, durch die Veränderung der Perspektiven etwas Neues zu entdecken: Wie ich andere sehe, wie ich mich selbst mit den Augen der anderen sehe, wie ich die Texte verstehe, die eigenen und die Texte der anderen.

Unser Verständnis von Dialog findet Rückhalt in Ansätzen von renommierten Theologinnen und Theologen mit unterschiedlichen religiösen Hintergründen. So ist z. B. nach Sallie B. King interreligiöser Dialog die intentionale Begegnung und Interaktion *zwischen* Mitgliedern verschiedener Religionen *als* Mitglieder verschiedener Religionen (King, 2011; Roloff, 2014). Ephraim Meir hat im Blick auf die großen jüdischen Denker des Dialogs, wie Joshua Abraham Heschel, Martin Buber und Emmanuel Levinas, bahnbrechende Analysen für den zentralen Stellenwert von Dialog in jüdischer Dialogphilosophie und Interreligiöser Theologie vorgelegt (Meir, 2011). Ebenso erscheinen uns die Differenzierungen von Dialog in drei Formen des interreligiösen Dialogs – Dialog des Lebens, Dialog des Verstandes und Dialog des Herzens –, die Volker Küster vornimmt, als wichtige Orientierungskategorien. Ohne die Analysen von Dialog und interreligiösem Dialog, die international in größerem und intensiverem Maße vorliegen, im Einzelnen ausführen zu wollen (vgl. aber z. B. Weisse, Amirpur, Körs & Vieregge, 2014), kann als grobe Einordnung für unser Anliegen gesagt werden: Die grundsätzlichen Auseinandersetzungen zu Religionen und Dialog sind in der seit Mitte der 1970er Jahre über Jahrzehnte entwickelten „Pluralistischen Religionstheologie“ geführt worden (Knitter 1997; Bernhardt 2007, 2010, 2013, 2014) und bieten einen unverzichtbaren Referenzpunkt für unser Vorhaben einer dialogischen Theologie. Im Rahmen dieser Ansätze Pluralistischer Religionstheologie fanden international Auseinandersetzungen mit dem Absolutheitsanspruch von Religionen statt. Es wurde nach Gemeinsamkeiten auf sozialem Gebiet und nach Möglichkeiten und Grenzen wechselseitiger Verständigung gesucht. Die Ergebnisse daraus bieten heute eine große Ressource für den Dialog der Religionen. Einen sehr wichtigen Anknüpfungspunkt für unser Vorhaben bietet auch die Interkulturelle Theologie, insofern sie die Rahmenbedingungen für jedwede Theologie im Kontext verschiedener Gesellschaften und Kulturen in angemessener Form analytisch mit aufnimmt (Küster, 2011; Schmidt-Leukel, 2011). Von großer Relevanz sind für unseren Ansatz weiterhin Überlegungen zum Ansatz einer interreligiösen Theologie, wie sie etwa von Perry Schmidt-Leukel (2011), Ephraim Meir (2016) und anderen (vgl. z. B. Cornille 2013) vorgelegt werden. Im Rahmen interreligiös geöffneter Theologie ist auch die jüngst entwickelte „Komparative Theologie“ zu verstehen, die vor allem im Bereich katholischer Theologie entwickelt worden ist und Vergleichbares in verschiedenen Religionen mit systematisch-theologischem Ansatz analysiert. Es gilt abzuwarten, wie sich dieser Ansatz, der mit unterschiedlichen Ausprägungen vertreten wird (Clooney 2010; Moyaert 2010; v. Stosch, 2012), weiter entwickelt.

2.2 Bestehende Ansätze mit Elementen für eine dialogorientierte Theologie

Eine Reihe von frühen Visionen und Ansätzen zur Dialogischen Theologie diskutiert Wolfram Weiße (2014). Dabei wird auf grundlegende Überlegungen von Hans-Jochen Margull – z. B. zur Frage von „Verwundbarkeit“ – rekurriert sowie auf die klare Abweisung von Absolutheitsansprüchen bei sowohl Abdoldjavad Falaturi wie Hans Jochen Margull. Von beiden wird die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs für die Entwicklung einer „neuen Theologie“ unterstrichen, die sich von einer an der Sicherung des Eigenen interessierten, eng konfessionell orientierten Theologie absetzt. Das Anliegen, eine dialogische Theologie zu entwickeln, wurde bereits von Heinrich Ott und Michael von Brück in den 1980er Jahren betont. So schreibt Ott (1986, X):

Dialogische Theologie, heute ein Gebot der Stunde, ist eine Theologie, die nicht von vornherein Bescheid zu wissen meint, sondern sich auf das Abenteuer der Einzelbegegnung einläßt. Denn eine allgemein gehaltene „Theologie der Religionen“, als einheitlicher Entwurf, wird uns kaum weiterführen. Sie kann auch gar nicht geleistet werden, da der Erfahrungsgrund, aus dem ein wesentliches Denken allererst hervorzuwachsen vermag, in solcher Breite bei einem einzelnen Denker gar nicht gegeben sein kann.

Michael von Brück entwickelt in seinem frühen Werk *Einheit der Wirklichkeit* pionierhaft und exemplarisch eine dialogorientierte Theologie, die auf hinduistische Quellen zurückgreift (v. Brück, 1986). Er betont:

Dialog ist eine für das Menschsein notwendige Verhaltensform, die schon durch Sokrates zum Erkenntnisprinzip stilisiert wurde. Heute ist Dialog ein weltgeschichtlicher Prozeß. Allein durch Dialog sind Demokratie, Pluralismus, Gerechtigkeit und Frieden möglich. Der heutige religiöse Ökumenismus gründet im Dialog (v. Brück, 1986, 2).

Er weist darauf hin, dass Unterschiede nicht verwischt werden dürfen und oft an anderer Stelle liegen, als der erste Blick zu sehen meint (v. Brück, 1986, 5). Gleichzeitig „glaubt“ er an die Einheit der Wirklichkeit. Was interreligiöse Theologie ist, was sie beinhaltet und wie sie funktionieren kann, beantwortet Michael von Brück auch biografisch und fasst zusammen:

Ich vermute, dass wir heute überhaupt keine andere Wahl haben, als die Pluralität zu reflektieren, also pluralistisch zu denken und damit theologisch das zu entwerfen, was der Begriff „interreligiöse Theologie“ besagt. Denn wir leben in einer Weltgesellschaft, die miteinander vernetzt und voneinander abhängig ist in Kommunikationen, die unterschiedliche Wertvorstellungen, Erfahrungen und Symbole miteinander ins Gespräch bringen, die Kulturen in ihrer Geschichte hervorgebracht haben. Was wir brauchen, ist die Bewusstwerdung dieser Situationen, und das kann nur in einem gleichberechtigten Diskurs aller Partner, die dafür bereit sind, auf Augenhöhe geschehen (v. Brück, 2013, 290).

In seiner Münsteraner Antrittsvorlesung hat Perry Schmidt-Leukel die Eckwerte für eine interreligiöse Theologie abgesteckt, die so wie der hier vorgestellte Ansatz von einer dialogorientierten Offenheit ausgeht:

Interreligiöse Theologie bewegt sich folglich im Rahmen eines weitgefassten interreligiösen Kolloquiums. Niemand kann als einzelner alle Perspektiven in sich vereinen und daher kann auch niemand im Alleingang so etwas wie eine interreligiöse Theologie abschließend erarbeiten. Interreligiöse Theologie ist daher notwendigerweise nicht nur ein dialogischer oder kolloquialer, sondern auch ein unabgeschlossener Prozess (Schmidt-Leukel, 2011, 12).

In allen genannten Ansätzen wird es für erforderlich gehalten, die Auffassung von religiös Anderen nicht nur zu tolerieren, sondern eine Wertschätzung zu entwickeln, die frei ist von einem Gefühl der Überlegenheit. Ferner geht es auch darum, die Religionen im Dialog *in persona* und auf Augenhöhe einzubeziehen anstatt von außen über sie zu sprechen, wie es seit Jahrzehnten in den christlichen Theologien und den Religions- und religionspädagogischen Erziehungswissenschaften, nicht zuletzt auch aufgrund mangelnder Ressourcen, üblich geworden ist.

Das entscheidende Moment einer dialogischen Theologie besteht in der Erkenntnis und Berücksichtigung der Relationalität von Religionen und Theologien bzw. der sich diesen zugehörig fühlenden Menschen (Leirvik, 2014). Die Berücksichtigung der Perspektive des Anderen ist für dialogische Theologie ein Kernelement, das ein „Sprechen für andere“ (speaking on behalf) durch ein *Sprechen mit anderen* ablöst.

Der Mainzer Theologe Volker Küster befasst sich seit Jahren mit grundlegenden Ansätzen einer Theologie des Dialogs und arbeitet dabei auch bislang nicht wahrgenommene Ebenen des Dialogs auf, so z. B. ästhetische Dimensionen interreligiöser Begegnung (Küster, 2015) oder Fragen von Dialog, Gender und Hermeneutik in christlich-muslimischen Beziehungen in Indonesien und den Niederlanden (Küster & Setio, 2014). Küster unterstreicht, dass schon „Bausteine für eine sich bereits fragmentarisch abzeichnende Theologie des Dialogs“ (Küster, 2011, 150) vorliegen. Sein Ansatz einer interkulturellen Theologie, den er nicht als neue Metatheorie beschreibt, sondern als Perspektivenwechsel, welcher durch das Einnehmen einer als dialogisch zu klassifizierenden Haltung entsteht, erscheint uns aus unserem Verständnis von Dialog als mehrperspektivisches Geschehen besonders relevant:

Es geht ihr [der interkulturellen Theologie] um einen Perspektivenwechsel, das Knüpfen von fluiden Themengeweben, Offenlegen von Dilemmas und Aufzeigen von Ambiguitäten. Letztendlich geht es um die rechte Haltung, Respekt vor dem Fremden und Verantwortung im Umgang mit ihm bzw. ihr sowie Offenheit zum Dialog, der Nachbarschaftlichkeit und Gastfreundschaft ermöglicht (Küster, 2011, 123).

Ebenso wie die interkulturelle Theologie will sich eine dialogische Theologie im Sinne eines sich weiterentwickelnden hermeneutischen Zirkels („circulus progrediens“ Küster, 2011, 82) als kontextuell verstanden wissen.

Religiöse Tradition gerät – so Paul Knitter – in diesem Rahmen nicht als Ausgangspunkt, sondern als Folge des Dialogs in den Blick:

So we don't start with a religious tradition and ask whether it can support dialogue. Rather, we start with the necessity of dialogue and use that as a hermeneutical criterion for the validity of any religious truth claim (Knitter, 2014a).

Der Weg zu einer dialogischen Theologie gewinnt durch die aktuellen Entwicklungen in Europa und auf der ganzen Welt eine zuvor nie dagewesene Aufmerksamkeit und Notwendigkeit. Unser Vorhaben ist mit gesellschaftlichen Diskussionen über die Gestaltung des Zusammenlebens von Menschen verschiedener Religionen und Kulturen verbunden (vgl. Amirpur & Weiße 2015, 8–10). Er hat zugleich auch Rückhalt in Entwicklungen und Diskussionen innerhalb akademischer Theologien und Religionswissenschaften. So hat Sallie B. King aus buddhistischer Perspektive eine Publikation zur Notwendigkeit sozialen Engagements vorgelegt (King, 2009) und Anantanand Rambachan eine Befreiungstheologie aus hinduistischer Sicht (Rambachan, 2014). Paul Knitter sieht dialogische Praxis – und damit auch dialogische Theologie – als Imperativ: als ethische Verpflichtung, die über ihren dialogischen Habitus die Theologie entwickelt und gestaltet (Knitter 2014a und b). So auch Reinhold Bernhardt und Perry Schmidt-Leukel (2013b, 9), die unterstreichen: „Verstanden als Haltung und Stil bleibt interreligiöse theologische Arbeit rückgebunden an den konkreten Dialog.“

Wenn der Dialog ins Zentrum theologischen Denkens rückt, erscheint eine eng konfessionell angelegte Theologie als ungenügend. So argumentieren nicht nur christliche Theologen wie Küster (2011, 2014), Bernhardt & Schmidt-Leukel (2013a) oder Leirvik (2014). Dies kommt auch besonders bei Paul Knitter (2012, 2014b) zum Tragen, der zugleich Christ und Buddhist ist und dies im Buchtitel „Ohne Buddha wäre ich kein Christ“ (2012) auf den Punkt bringt. Und Ephraim Meir sieht aus jüdischer Perspektive eine interreligiös-dialogische Theologie als unabdingbar für die Aufnahme gegenwärtiger zentraler religiöser und philosophischer Fragen an, die in einer eng konfessionellen Theologie nicht möglich sei (Meir, 2016, 232).

Dialogische Theologie kann per se Absolutheitsansprüche oder das Abwerten anderer Religionen gegenüber der eigenen nicht akzeptieren. Statt auf einen selbstgenügsamen Monolog setzt sie auf Offenheit gegenüber anderen, auf mögliche wechselseitige Lernprozesse, auf Selbstreflexivität, Selbstkritik und Demut statt auf Selbstliebe (Kermani, 2015, 55). Die eigenen religiösen Positionen und gerade auch ihre Differenzen (Meir, 2011) sollen deutlich werden, aber nicht in Form einer in sich abgeschlossenen Identität, sondern in einem Entwicklungs- und Entdeckungsprozess, bei dem die Begegnung mit anderen hilfreich sein kann. Es geht nicht um Wahrung oder Verteidigung des eigenen Standpunktes, sondern um

Entwicklung und Perspektive, wie das im Terminus „Trans-Differenz“ von Ephraim Meir (2016, 147 ff.) oder in der Vorstellung von „gemeinsam Suchenden“ bei Paul Knitter (2014b, 47 ff.) zum Ausdruck kommt.

Neue Ansätze sind erforderlich, um Transformationsprozesse in modernen Gesellschaften und in Religionen theoretisch angemessen aufnehmen zu können. Hierfür steht – zusätzlich zu den oben Genannten – Manuela Kalsky, die davon ausgeht, dass Religiosität nicht länger mit den üblichen, auf institutioneller Zugehörigkeit basierenden Kategorien analysiert werden kann. Sie richtet ihr Interesse auf *double belongings* (religiöse Bi-Identität) und multiple religiöse Identität und unterstreicht die Notwendigkeit, über bestehende Kategorisierungen hinaus analytisch zu einem „neuen Wir“ zu gelangen (Kalsky, 2014). Im Kontext von veränderten Koordinaten sehen wir auch den neuen Ansatz von Peter L. Berger an, der statt einer vorher – auch von ihm selber – angenommenen Entgegensetzung nun von einer Verbindung von religiöser Pluralität und Säkularität ausgeht (Berger, 2015; Weisse, 2016 a und Weiße, 2016 b).¹

2.3 Kennzeichen und Merkmale für eine „Dialogische Theologie“

Vor dem Hintergrund der vorangehenden Verortungen seien die folgenden thesenartigen Kennzeichnungen – nicht eine Systematisierung – dessen gewagt, was eine „Dialogische Theologie“ ausmacht. Die nachfolgenden Thesen bilden eine Grundlage für unsere weitere Arbeit.

Offenheit und Dialog

1. *Interreligiosität und Begegnung*: Die Dimension von Interreligiosität ist für eine dialogische Theologie zentral. Sie wird mit Rekurs auf interkulturelle und interreligiöse Theologie aufgenommen und weiterentwickelt. Offenheit wird als Voraussetzung für und zugleich als Ziel von interreligiösen Begegnungen verstanden.
2. *Demut und Wechselseitigkeit*: Absolutheitsansprüche werden ebenso abgelehnt wie Ansätze, die eigene Religion gegenüber anderen als höherwertig anzusehen, ohne in Beliebigkeit abzurutschen oder Vielfalt auszublenden, sondern indem sich die Dialogpartner klar positionieren. Es geht um Selbstkritik statt Selbstgenügsamkeit. Demut und Zuhören sind zentral, nicht Hochmut und Monologisieren. Es geht nicht darum, andere zu belehren, sondern von anderen und wechselseitig voneinander zu lernen.

¹ Vgl. hierzu auch Jürgen Habermas, der sich für komplementäre Lernprozesse zwischen religiösen und säkularen Bürgern ausspricht (Habermas, 2011, 26). Vgl. auch Casanova 2014 und Joas 2014.

3. *Differenz und Säkularität*: Die Wahrnehmung und Respektierung von Differenz gehört ganz wesentlich zu dialogischer Theologie. Vorhandene Asymmetrien im Dialog werden beachtet, aber nicht einseitig verfestigt, sondern multiperspektivisch ausbalanciert. Religiöse Pluralität und Säkularität werden nicht als Gegensätze verstanden, sondern als sich gegenseitig unterstützend erachtet und als eng miteinander verwoben erkannt.

Interreligiöse Verstehensprozesse, Kontext und Ethik

4. *Praxis des Dialogs und interreligiös-dialogische Hermeneutik*: Interreligiöser Dialog wird nicht nur konzeptionell reflektiert, sondern auch als praktizierter Dialog analysiert. Wir sehen eine große Relevanz in einem faktisch geführten Dialog und seiner „empirischen“ bzw. praktisch-theologischen Analyse, um eine interreligiös-dialogische Hermeneutik zu entwickeln.
5. *Kontextualität und gelebte Religion*: Religionen und ihre Ausdrucksformen werden ausgehend von konkreten gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen interpretiert. Hierfür bildet die interkulturelle Theologie einen wichtigen Bezugspunkt. Gelebte Religionen sind ein wichtiger Referenzpunkt für die Weiterentwicklung wissenschaftlicher Theologie insgesamt und unseres Ansatzes einer dialogischen Theologie im Besonderen. Religiöse Praxis, d. h. gelebte Praxis, wird in Verbindung mit religiöser Tradition verstanden.
6. *Ethik*: Gastfreundschaft wird als praktische Solidarität im persönlichen wie im gesellschaftlichen Rahmen verstanden und ausgeübt. Andere werden in ihrem Anderssein akzeptiert und wertgeschätzt. Dialogische Theologie richtet sich gegen jegliche Form von Extremismus, der andere aus religiösen und politischen Gründen an den Rand drängt, ausschließt, zu benachteiligen oder zu vernichten versucht.

Perspektiven für die Zukunft

7. *Transformation und neue Perspektiven*: Dialogische Theologie, wie wir sie entwickeln wollen,
 - richtet sich nicht auf das Festhalten des Bestehenden, sondern drängt offen auf Veränderung, z. B. in der *gender*-Frage oder Fragen von sozialer Gerechtigkeit.
 - stärkt auf Befreiung gerichtete Potenziale der Religionen und bezieht sich damit auf befreiungstheologische Ansätze.
 - sucht ein „Neues Wir“, das nicht in einer Fixierung von Identität unter Ausschluss oder Verurteilung Anderer besteht, sondern nimmt neue Konstellationen durch z. B. „double and multiple belonging“ wertschätzend wahr.
 - entsteht aus einer gemeinsamen Suche, die verändern kann, ohne die Wurzeln jeweiliger Zugehörigkeiten in Frage zu stellen, die religiöse Selbst-

verständnisse aber in einem wechselseitigen Lernprozess weiterentwickeln kann.

- wird geleitet von der Hoffnung, auf dem Weg zu einer „Dialogischen Theologie“ neue Perspektiven zu finden, neue Ansätze von Religionen, die ungeachtet der bleibenden Unterschiede von Religionen doch im Sinne einer Transdifferenz zu Neuem führen, zu neuen Ansätzen im Bereich wissenschaftlicher Theologie und zu verstärkten Ansätzen von Menschen im Zusammenleben mit anderen.

Das von uns zu Grunde gelegte Verständnis von Dialogischer Theologie beinhaltet demnach – zusammenfassend formuliert – zwei Teilaspekte: wir verstehen *Dialogische Theologie* als *Theologien im Dialog*, mithin als eine inhaltliche, auf den Austausch zu grundlegenden Themen bezogene Praxis, und wir begreifen sie als *Theologie des Dialogs*, die über das Dialogtreiben reflektiert und die konstitutiven Elemente und Voraussetzungen theoretisch zu beschreiben versucht.

3 Rahmen: Akademie der Weltreligionen und das ReDi-Forschungsprojekt

Der Ansatz einer Dialogischen Theologie wurde in der hier vorgestellten Form im Rahmen des internationalen Forschungsprojektes „Religion und Dialog in modernen Gesellschaften“ entwickelt. Zu diesem Projekt und zur „Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg“, die dieses Forschungsprojekt koordiniert, folgen einige wenige Informationen:

Die Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg: Die aktuelle – und mehr noch die zukünftige – Situation in Deutschland wird neben den christlichen und islamischen Traditionen zunehmend durch weitere Religionen und Glaubensrichtungen und ihre intrareligiöse Ausdifferenzierung in verschiedene Konfessionen bzw. Strömungen sowie durch individuelle Formen von Religiosität oder Spiritualität jenseits traditioneller Religionen bestimmt. Eine gesellschaftliche und akademische Aufgabe besteht darin, einen wissenschaftlich analytischen Blick auf die Vielfalt von Religionen und den Dialog zwischen Menschen unterschiedlicher Religion und Weltanschauung zu richten.

Zwei Perspektiven erscheinen uns als zentral. Zum einen verfolgt die Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg einen dezidiert dialogorientierten Forschungsansatz, der sich nicht auf das Nebeneinander von Religionen beschränkt, sondern auf die Wechselwirkungen zwischen den Religionen gerichtet ist, und zwar insbesondere im Hinblick auf bereits vorhandene Dialogorientierungen sowie zu fördernde Dialogpotenziale (vgl. Weiße & Gutmann, 2010; Aksünger & Weiße, 2015; Roloff & Weiße, 2015). Zum anderen bezieht die Akademie der Weltreligionen neben Christentum und Islam weitere ausgewählte Religionen wie Judentum, Buddhismus, Hinduismus und Alevitentum in die Forschung ein und

berücksichtigt zugleich religiös nicht gebundene Personen bzw. Gruppen, deren Positionen zu Fragen von Religion und Dialog gesellschaftlich relevant, aber wissenschaftlich wenig erforscht sind. Das Forschungsprofil der Akademie erfasst so die religiöse Situation Deutschlands und anderer europäischer Gesellschaften in ihren Kernmerkmalen: Religionsvielfalt, Binnendifferenzierung, Individualisierung und säkulare Tendenzen (Joas, 2012; Berger, 2015).

Das Forschungsprojekt „*Religion und Dialog in modernen Gesellschaften (ReDi)*“ ist an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg angesiedelt (Weiße et. al. 2014 b). Es ist interdisziplinär sowie international vergleichend angelegt und verfolgt eine auf Praxis ausgerichtete Grundlagenforschung zu den Möglichkeiten und Grenzen von interreligiösem Dialog. Es wird ein interdisziplinärer Projektzuschnitt unter Einbeziehung von Theologie (und weiterer Geisteswissenschaften) sowie der Sozial- und Erziehungswissenschaften gewählt, um das komplexe Phänomen des interreligiösen Dialogs hinsichtlich seiner Reichweite für gesellschaftliche Prozesse von Integration und Friedensbildung zu untersuchen und Handlungsorientierungen zu deren Gestaltung zu gewinnen.

Auf der ersten Ebene „Dialogische Theologie“ zielt das Projekt darauf ab, in den Theologien verschiedener Religionen vorliegende Dialogpotentiale und -grenzen aufzuarbeiten und auf der Basis bestehender pluralitätsfähiger Ansätze eine interreligiös geöffnete, dialogische Theologie zu entwickeln.

Das Besondere unserer Forschung besteht darin – so haben wir schon in unserem Antrag betont – dass Theologie von Anfang an dialogisch gedacht und ein interdisziplinär und interreligiös zusammengesetztes Team von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern im Rahmen eines an der Akademie der Weltreligionen angesiedelten „Forschungslabors“ Konzeptionen einer dialogischen Theologie prozessorientiert im Sinne einer multiperspektivischen Reflexion und eines dialogischen Abgleichs von Perspektiven entwickeln sollte. Dieses Vorhaben ist von uns umgesetzt worden und bildet die Grundlage für die Beiträge der vorliegenden Publikation. Der Ansatz eines „Forschungslabors“ dialogischer Theologie zeigt sich besonders im zweiten Teil dieses Buches mit der im Forschungsteam entwickelten interreligiös-dialogischen Hermeneutik.

Die Forschung zu „Dialogischer Theologie“ wird in gleichrangiger Form ergänzt und in Beziehung gesetzt durch eine Erforschung „Dialogischer Praxis“. Hierzu wird eine gesonderte Publikation vorgelegt (Ipgrave, Knauth, Körs, Vieregge & von der Lippe, 2017), so dass es an dieser Stelle bei einem kurzen Hinweis bleiben kann, worum es in dialogischer Praxis geht: In diesem Bereich sollen mittels empirischer Studien die Möglichkeiten und Grenzen gelebten Dialogs von Menschen unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Hintergrunds ausgelotet werden, um Aufschluss über die Formen, Funktionsweisen und Potentiale dialogischer Praxis zu gewinnen. Dazu werden zwei Handlungsfelder in den Blick genommen: Einerseits werden Religionsgemeinschaften und religiöse Organisationen hinsichtlich ihrer religiösen Praxis und der damit verbundenen Glaubensinhalte und (Alltags-)Theologien sowie hinsichtlich ihrer Interaktionen

und Vernetzungen untereinander und mit säkularen Akteuren (z.B. aus Politik, Stadtverwaltung, Vereinen, NGOs, zivilgesellschaftlichen Institutionen) untersucht. Andererseits soll der Bildungsbereich mit seinen schulischen und informellen religiösen Bildungskontexten im Blick auf seine Chancen und Grenzen der Förderung interreligiöser Verständigung untersucht werden.

Unser ReDi-Projekt richtet seinen Fokus auf den Dialog zwischen Religionen (bzw. religiösen Akteuren), bezieht aber auch den Dialog innerhalb von Religionen und den religiös-säkularen Dialog in die Untersuchung ein. Der Terminus „interreligiöser Dialog“ umfasst diese Dialogformen, die bewusst nicht als bereits feststehende Größe definiert werden. Aufgabe unserer Forschung ist es, „interreligiösen Dialog“ durch disziplinär unterschiedliche Zugänge in seinen Grundbedingungen, unterschiedlichen Verwendungsweisen und Funktionen aufzuarbeiten – eine Aufgabe, die uns über die vorliegenden Ansätze unserer Forschung noch einige Jahre herausfordern wird.

Da interreligiöser Dialog sich immer kontextuell vollzieht und durch die religiösen, politischen und sozioökonomischen Rahmenbedingungen, gesellschaftliche Diskurse sowie weitere lokale Faktoren beeinflusst wird, wird dieser Kontextualität besonders Rechnung getragen: Die Forschung ist international-vergleichend angelegt und es werden über den zentralen Untersuchungsstandort Hamburg hinaus mit der Rhein-Ruhr-Metropolregion, mit London, Oslo/Bergen und Stockholm weitere europäische Metropolregionen in die Forschung einbezogen.

4 Aufbau des Buches und Forschungsperspektiven

Beide Hauptteile der vorliegenden Publikation sind dialogisch angelegt, wenn auch auf unterschiedliche Weise. Der erste Teil mit Analysen zur Frage von Offenheit gegenüber religiös und kulturell Anderen ist so konzipiert, dass es zu den unterschiedlichen Religionen, die in unsere Analysen einbezogen werden, und zur Philosophie jeweils zwei Beiträge gibt: Einen Hauptbeitrag und einen Kommentar dazu. Bis auf den folgenden Beitrag zum Hinduismus, der von unserem engen Kooperationspartner Anantanand Rambachan stammt, sind alle anderen Hauptbeiträge von Mitarbeitenden unseres ReDi-Projektes ausgearbeitet worden. Die jeweiligen Kommentare stammen von international renommierten Kolleginnen und Kollegen, die als „critical friends“ nicht nur auf die vorgelegten Beiträge Bezug nehmen, sondern auch eigene Positionen entfalten. Dabei werden über die Bezüge zu den jeweiligen religiösen Traditionen hinaus auch generelle Themen angesprochen. So wird erörtert, was „Offenheit“ heißen kann und wo ihre Grenzen liegen, welche neuen Ansätze in unterschiedlichen Theologien für notwendig gehalten werden und wo von den Analysen zur Offenheit her Perspektiven für die Frage des interreligiösen Dialogs etabliert werden. Eine Auswertung dieser Beiträge nehmen wir am Schluss dieses Buches ebenso vor wie eine auswertende Reflexion des zweiten Teiles dieser Publikation.

Im zweiten Teil zu einer dialogisch-interreligiösen Hermeneutik geht es darum, Dialoge zwischen Expertinnen und Experten aus den Bereichen Judentum, Christentum, Islam und Buddhismus faktisch zu führen und sie auf die Struktur von Verstehensprozessen hin zu analysieren. Die Beteiligten sind Mitarbeitende in unserem ReDi-Forschungsprojekt, die sich nach vorher aufgestellten Kriterien über Texte und Themen ausgetauscht haben und auf der Basis der transkribierten Gespräche eine Auswertung mit Blick auf Fragen einer dialogischen Hermeneutik vorlegen. Pointiert gesagt: Mit diesem von Thorsten Knauth angeregten Projekt wird hier Neuland in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit interreligiösem Dialog betreten, indem nicht nur über Dialog gesprochen wird, sondern exemplarisch mehrere interreligiöse Dialogrunden geführt und dann mit dem Ziel von Theoriebildung analysiert werden.

Unser oben geäußelter Anspruch, auch auf gelebte Religion und die Praxis von interreligiösem Dialog in Religionsgemeinschaften, in Gesellschaft und Schule zu rekurrieren und diese praxisrelevanten Ebenen in Bezug zur theologischen Reflexion zu setzen, kommen wir in zwei Schritten nach. Zum einen erscheint – wie bereits erwähnt – parallel zu diesem Buch eine ebenfalls in unserem ReDi-Projekt erarbeitete Publikation, die sich auf „dialogische Praxis“ in den von uns einbezogenen Metropolregionen Hamburg, Rhein-Ruhr, London, Oslo und Stockholm bezieht (Ipgrave, Knauth, Körs, Vieregge & von der Lippe, 2017). In einem weiteren, auf zwei Jahre angelegten Schritt haben wir seit Februar 2016 damit begonnen, beide Ebenen unserer Forschung in ein produktives Verhältnis zueinander zu setzen. In unserer Forschung in den Jahren 2016 bis 2018 werden Ansätze einer dialogischen Theologie mit empirischen Ergebnissen in Verbindung gebracht, indem alltags- und jugendtheologische Vorstellungen von Menschen und gelebte religiöse und dialogische Praxis in die Entwicklung einer dialogischen Theologie mit einbezogen werden. Damit soll es möglich werden, akademische Ansätze zu interreligiösem Dialog mit den Vorstellungen von Religion und Dialog, wie sie z. B. bei Schülerinnen und Schülern zu erheben sind, in einen wechselseitigen Zusammenhang zu bringen. Hierbei geht es weniger darum, aus der Position wissenschaftlicher Theologie Denkstrukturen im Bereich gelebter Religion zu beurteilen, sondern sie zum einen überhaupt wahrzunehmen und zum anderen zu analysieren, welche Anstöße und Potenziale sie für die Weiterentwicklung und Konkretisierung einer dialogischen Theologie bieten. Weiterhin wird untersucht, welche Impulse der Dialog durch die Berücksichtigung von Gender-Perspektiven gewinnt und schließlich wird eine Analyse von ausgewählten Universitäten in Europa erstellt, die sich in ihren theologischen Ansätzen einer Pluralität von Religionen geöffnet haben. Dadurch soll eine Einschätzung über Konzeptionen, Studiengänge und Zielvorstellungen einer akademischen Ausrichtung auf Dialog in vergleichender Perspektive ermöglicht werden.

5 Danksagung

Unser Vorhaben ist auf die Arbeit von und die Kooperation mit vielen angewiesen, denen an dieser Stelle gedankt werden soll.

In erster Linie gilt unser Dank denen, die wir als wissenschaftliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in unserem ReDi-Projekt für die Bearbeitung einer dialogischen Theologie anstellen durften: Katja Drechsler, Andreas Markowsky und Florian Jäckel. Hierin einbeschlossen sei auch der Dank an unsere Kolleginnen und Kollegen aus dem ReDi-Projekt in Oslo und Stockholm, in London und in Rhein-Ruhr für eine sehr gute Kooperation.

Großen Dank sprechen wir den Kolleginnen und Kollegen aus, die in diesem Buch durch Beiträge vertreten sind. Wir freuen uns über die Klarheit und Schärfe der wissenschaftlichen Analysen von Prof. Dr. Anantanand Rambachan (St. Olafs College, Minnesota/USA), Vineet Chander (Direktor für Hindu-Leben an der Princeton Universität/USA), Prof. Dr. Sallie B. King (James Madison und Georgetown University/USA), Prof. Dr. Reinhold Bernhardt (Universität Basel/Schweiz), Prof. Dr. Ephraim Meir (Bar-Ilan University Ramat-Gan), Prof. Dr. Mohammed Shabestari (Teheran) und Prof. Dr. Jay L. Garfield (Smith College, Northampton/USA). Wir freuen uns, dass Prof. Dr. Manuela Kalsky (Vrije Universiteit Amsterdam/Niederlande) und Prof. Dr. Ephraim Meir die Aufgabe eines Gesamtkommentars für diese Publikation übernommen haben und Prof. Dr. Perry Schmidt-Leukel (Universität Münster) ein Postskriptum verfasst hat. Alle Genannten sind international ausgewiesene Exponenten für die wissenschaftliche Diskussion der in diesem Buch behandelten Thematik. Ohne eine seit Jahren bestehende und intensivierte Kooperation, für die wir sehr dankbar sind, wären unsere Anfragen auf wissenschaftliche Analysen kaum erfolgreich verlaufen.

Ein ebenso großer Dank gilt allen Kolleginnen und Kollegen, die unsere Forschungsarbeit begleitet und unterstützt haben. Außer den schon Genannten sind das Oddbjørn Leirvik (Universität Oslo/Norwegen), Peter L. Berger (Boston University/USA), Prof. Dr. Thomas Schlag (Universität Zürich/Schweiz), Prof. Dr. Alexander Nagel (Universität Göttingen), Prof. Dr. Gunther Dietz (Universität Veracruz/Mexico), Prof. Dr. Tim Schramm und Prof. Dr. Silke Petersen (beide Universität Hamburg), Prof. Dr. Michael von Brück (Universität München) und Prof. Dr. Volker Küster (Universität Mainz). Sie alle haben im Laufe des Projektes Vorträge gehalten und Workshops durchgeführt. Besonders erwähnt sei an dieser Stelle Prof. Dr. Küster, der die Entwicklung des Forschungsprozesses in sechs Workshops intensiv kommentiert und angeregt hat.

Großer Dank gilt unseren Förderern, allen voran dem Bundesministerium für Bildung und Forschung, das uns die Projektgelder für unsere Forschung zur Verfügung gestellt hat. Großer Dank gilt der Udo-Keller-Stiftung „Forum Humanum“, die uns seit zehn Jahren unterstützt und es uns ermöglicht hat, Gastprofessorinnen und Gastprofessoren an die Akademie der Weltreligionen zu verpflichten. Mit der Finanzierung der „Forum-Humanum-Gastprofessuren“ an der Akademie der

Weltreligionen ist es uns möglich geworden, in einen intensivierten Forschungsaustausch u. a. mit Prof. Sallie B. King, Prof. Anantanand Rambachan, Prof. Dr. Peter Beyer, Prof. Dr. Fedor Kosyrev, Prof. Dr. Abulkarim Soroush, Prof. Dr. Mohammed Shabestari, Prof. Dr. Jay L. Garfield und Prof. Dr. Gunther Dietz zu treten. Großen Dank sagen wir auch der Veronika und Volker Putz-Stiftung, die eine regelhafte „Emmanuel Levinas Gastprofessur für jüdische Dialogstudien und interreligiöse Theologie“ an unserer Akademie der Weltreligionen ermöglicht, die mit Prof. Ephraim Meir besetzt ist.

Dank gilt schließlich denen, die am Zustandekommen dieser Publikation einen nicht unerheblichen Beitrag geleistet haben: Annika Jacobsen hat alle Texte redaktionell bearbeitet, wofür wir sehr danken. Ebenso danken wir Nadja Lanzerath und Laura Eichinger für intensives Korrekturlesen. Und schließlich sagen wir Dank für die bewährte Unterstützung durch Beate Plugge vom Waxmann Verlag.

Literatur

- Aksünger, H. & Weiße, W. (Hrsg.) (2015). *Alevitische Theologie an der Universität Hamburg. Dokumentation einer öffentlichen Antrittsvorlesung* (Dokumentationsreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, Bd. 3). Münster: Waxmann.
- Amirpur, K. & Weiße, W. (Hg.) (2015). *Religionen, Dialog, Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie*, Münster: Waxmann.
- Berger, Peter L. (2015). *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*. Frankfurt/New York: Campus-Verlag.
- Bernhardt, R. (2007). Literaturbericht „Theologie der Religionen“ Teil I und II. *Theologische Rundschau*, 72, 1–35 und 127–149.
- Bernhardt, R. (2010). Dialog und Theologie der Religionen. *Theologische Rundschau*, 75, 416–441.
- Bernhardt, R. (2013). Theologie zwischen Bekenntnisbindung und universalem Horizont. Überlegungen zum Format einer „interreligiösen Theologie“. In R. Bernhardt & P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme* (S. 43–66). Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Bernhardt, R. (2014). Jesus Christ as a Stumbling Block in Interreligious Dialogue? In W. Weisse, K. Amirpur, A. Körs & D. Vieregge (Hrsg.), *Religions and Dialogue. International Approaches* (Religionen und Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, Bd. 7) (S. 139–150). Münster: Waxmann.
- Bernhardt, R. & Schmidt-Leukel, P. (2013a). *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*. Zürich: TVZ, Theologischer Verlag.
- Bernhardt, R. & Schmidt-Leukel, P. (2013b). Einleitung. In R. Bernhardt & P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme* (S. 7–20). Zürich: TVZ, Theologischer Verlag.
- Bernhardt, R. & v. Stosch, K. (Hrsg.) (2009). *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*. Zürich: TVZ, Theologischer Verlag.
- Brück, M. v. (1986). *Einheit der Wirklichkeit*. München: Christian Kaiser Verlag.

- Brück, M. v. (2013). Globalisierte Welterfahrung und die Rationalität der transrationalen religiösen Praxis. Warum ich so denke, wie ich denke. Autobiographische Skizzen. In R. Bernhardt und P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme* (S. 271–290). Zürich: TVZ Theologischer Verlag.
- Casanova, J. (2014). Secularisation, Religion and Multicultural Citizenship. In W. Weisse, K. Amirpur, A. Körs & D. Vieregge (Hrsg.), *Religions and Dialogue. International Approaches* (S. 21–32). (Religionen und Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, Bd. 7). Münster: Waxmann.
- Clooney, F. X. (2010). *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Cornille, C. (2013). Interreligiöse Theologie und die Bescheidenheit des Ortes. In R. Bernhardt & P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme* (S. 161–179). Zürich: TVZ, Theologischer Verlag.
- Enns, F. (2016). Das ambivalente Verhältnis zur Gewalt im Christentum und das Potenzial der ökumenischen Diskussion zum Gerechten Frieden. In F. Enns & W. Weisse (Hrsg.), *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen* (S. 305–311). Münster: Waxmann.
- Goshen-Gottstein, A. (Hrsg.) (2014), *The Religious Other. Hostility, Hospitality, and the Hope of Human Flourishing*. London: Lexington Books.
- Gutmann, H. (2016). Tragen Religionen zu Gewaltunterbrechung bei? Eine christlich-theologische Sicht. In F. Enns & W. Weisse (Hrsg.), *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen* (S. 295–304). Münster: Waxmann.
- Habermas, J. (2011). “The Political”: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. In E. Mendieta & J. VanAntwerpen (Hrsg.), *The Power of Religion in the Public Sphere* (S. 15–33). New York: Columbia University Press.
- Hasenclever, A. (2016). Zwischen Himmel und Hölle. Überlegungen zur Politisierung von Religionen in bewaffneten Konflikten. In F. Enns, & W. Weisse (Hrsg.), *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen* (S. 53–74). Münster: Waxmann.
- Iprgrave, J., Knauth, Th., Körs, A., Vieregge, D., von der Lippe, M. (Hrsg.) (2017). *Interreligious Encounter and Dialogue in Urban Community and Education: Case Studies from Hamburg, Rhine-Ruhr, London, Stockholm and Oslo* (working title). Münster: Waxmann.
- Joas, H. (2012). *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Joas, H. (2014). Values and Religions. The Transmission of Values and Interreligious Dialogue Today. In W. Weisse, K. Amirpur, A. Körs, & D. Vieregge (Hrsg.), *Religions and Dialogue. International Approaches* (Religionen und Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, Bd. 7) (S. 33–40). Münster: Waxmann.
- Kalsky, M. (2014). In Search of a „New We“ Connecting the Differences. A Multimedia Contribution to a Paradigm Shift in Interreligious Dialogue. In W. Weisse, K. Amirpur, A. Körs & D. Vieregge (Hrsg.), *Religions and Dialogue. International Approaches* (Religionen und Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, Bd. 7) (S. 151–166). Münster: Waxmann.
- Kermani, N. (2015). Dankesrede. Über die Grenzen- Jacques Mourad und die Liebe in Syrien. In N. Kermani (Hrsg.), *Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2015. Navid*

- Kermani. Ansprachen aus Anlass der Verleihung* (S. 47–71). Frankfurt am Main: Börsenverein des Deutschen Buchhandels.
- King, S. B. (2009). *Socially engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- King, S. B. (2011). Interreligious Dialogue. In Chad V. Meister (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity* (S. 101–114). Oxford: Oxford University Press.
- Knauth, Th. (2016). Die Wahrheitsfrage als Herausforderung interreligiösen Lernens. In *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 68/1 (S. 85–97). Berlin: De Gruyter.
- Knitter, P. F. (1997). *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*. Frankfurt a. M.: Lembeck.
- Knitter, P. (2012). *Ohne Buddha wäre ich kein Christ*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Knitter, P. (2014a). Dialogical Theology. Paper for the second conference of the ReDi project, February 7th 2014, Academy of World Religions, Hamburg (unpublished).
- Knitter, P. (2014b). Interreligiöser Dialog. Bleibende Differenz oder kreatives Potenzial? Am Beispiel des christlich-buddhistischen Dialogs. In W. Weiße, K. Amirpur, A. Körs, D. Vieregge (Hrsg.), *Religion und Dialog in modernen Gesellschaften. Dokumentation der öffentlichen Auftaktveranstaltung eines internationalen Forschungsprojektes* (S. 39–60). Münster: Waxmann.
- Küster, V. (2011). *Einführung in die Interkulturelle Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Küster, V. (2014). Theology of Dialogue. Introduction. In V. Küster & R. Setio (Hrsg.), *Muslim Christian Relations Observed. Comparative Studies from Indonesia and the Netherlands* (S. 337–338). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt Leipzig.
- Küster, V. (2015). Dialog und Kunst in Indonesien. Unterwegs zu einer Ästhetik interreligiöser Begegnung. In Amirpur, K., Weiße, W. (Hrsg.), *Religionen, Dialog, Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie* (S. 99–128). Münster: Waxmann.
- Küster, V. & Setio, R. (Hrsg.) (2014). *Muslim Christian Relations Observed. Comparative Studies from Indonesia and the Netherlands*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt Leipzig.
- Leirvik, O. (Hrsg.) (2014). *Interreligious Studies. A Relational Approach to Religious Activism and the Study of Religion*. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Meir, E. (2011). *Differenz und Dialog*. (Religionen und Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, Bd. 4). Münster: Waxmann.
- Meir, E. (2016). *Interreligiöse Theologie. Eine Sichtweise aus der jüdischen Dialogphilosophie*. Übersetzt und herausgegeben von Elke Morlok. Berlin und Boston: De Gruyter & Magnes: Jerusalem (übersetzt aus dem Englischen: Meir, E. (2015). *Interreligious Theology. Its Value and Mooring in Modern Jewish Philosophy*. Berlin und Boston: De Gruyter & Magnes: Jerusalem).
- Moyaert, M. (2010). Ricoeur on the (Im-)possibility of a Global Ethics Towards an Ethics of Fragile Interreligious Compromises. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 52(4), 440–461.
- Ott, H. (1986). Vorwort. In M. v. Brück. *Einheit der Wirklichkeit* (IX–X). München: Christian Kaiser Verlag.
- Palaver, W. (2016). *Von der gefährlichen Jagd auf die Sündenbockjäger. Der Sündenbockmechanismus in den Religionen* (S. 119–135). In F. Enns & W. Weiße (Hrsg.), *Gewaltfreiheit in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen*. Münster: Waxmann.

- Rambachan, A. (2014). *A Hindu Theology of Liberation. Not-Two is not One*. Albany: Suny Press.
- Ricoeur, P. (2006). *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Roloff, C. (2014). Interreligious Dialogue in Buddhism from a Gender Perspective. In W. Weisse, K. Amirpur, A. Körs & D. Vieregge (Hrsg.), *Religions and Dialogue. International Approaches* (Religionen und Dialog. (S. 245–282). Münster: Waxmann.
- Roloff, C. (2016). Gewaltfreiheit im Buddhismus. In F. Enns, & W. Weisse (Hrsg.), *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen* (S. 233–246). Münster: Waxmann.
- Roloff, C., & Weisse, W. (Hrsg.) (2015). *Dialogue and Buddhism and Hinduism. Public presentations of The 14th Dalai Lama, Sallie B. King, Anantanand Rambachan and Samdhong Rinpoche* (Documentation Series of the Academy of World Religions, Vol. 2). Münster: Waxmann 2015.
- Schieder, R. (2016). Gewaltpotenzial von Religionen. In F. Enns, & W. Weisse (Hrsg.), *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen* (S. 105–118). Münster: Waxmann.
- Schmidt-Leukel, P. (2011). Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie. *Evangelische Theologie*, 71(1), 4–16.
- Schmidt-Leukel, P. (2013). Interreligiöse Theologie und die Theologie der Zukunft. In R. Bernhardt & P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme* (S. 23–42) Zürich: TVZ, Theologischer Verlag.
- Stosch, K. v. (2012). *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur Komparativen Theologie, Bd. 6). Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Tetzlaff, R. (2016). Gewalt und Religion. Religionskonflikte im Zeitalter der Globalisierung Politikwissenschaftliche Erörterungen über Ursachen und Wirkung. In F. Enns, & W. Weisse (Hrsg.), *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen* (S. 75–94). Münster: Waxmann.
- Weingardt, M. (2016). Religion als politischer Faktor zur Gewaltüberwindung. In F. Enns, & W. Weisse (Hrsg.), *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen* (S. 95–104). Münster: Waxmann.
- Weisse, W. (2014). Dialogue from a Christian and Muslim Perspective. Early Visions of a Dialogical Theology. In W. Weisse, K. Amirpur, A. Körs & D. Vieregge (Hrsg.), *Religions and Dialogue. International Approaches* (S. 113–122). Münster: Waxmann.
- Weisse, W. (2016a). Religious Pluralization and Secularization in Continental Europe, with Focus on France and Germany. *Social Science and Modern Society*, 53(1), 32–40.
- Weisse, W. (Hrsg.) (2016b). *Religiöse Vielfalt und Säkularität. Die Verträge zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in Hamburg* (Dokumentationsreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, Bd. 4). Münster: Waxmann.
- Weisse, W., Amirpur, K., Körs, A. & Vieregge, D. (Hrsg.) (2014a). *Religions and Dialogue. International Approaches* (Religionen und Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, Bd. 7). Münster: Waxmann.
- Weisse, W., Amirpur, K., Körs, A., Vieregge, D. (Hrsg.) (2014b). *Religion und Dialog in modernen Gesellschaften. Dokumentation der öffentlichen Auftaktveranstaltung eines internationalen Forschungsprojektes* (Dokumentationsreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, Bd. 1). Münster: Waxmann.

Weiß, W. & Gutmann, H. (Hrsg.) (2010). *Religiöse Differenz als Chance? Positionen, Kontroversen, Perspektiven* (Religionen und Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, Bd. 3). Münster: Waxmann.

I.
Theologische Perspektiven:
Offenheit gegenüber den religiös Anderen

Teilen und Empfangen

Offenheit gegenüber dem religiös Anderen in Grundlagentexten des Hinduismus – Ein erster Schritt zum Dialog?

Als ich von Professor Wolfram Weisse die Einladung erhielt, einen Beitrag zum Thema „Offenheit gegenüber dem religiös Anderen in den Grundlagentexten des Hinduismus“ zu verfassen, fing ich an, über die Bedeutung von „Offenheit“ in diesem Kontext interreligiöser Beziehungen nachzudenken, und es entstanden einige Fragen wie: Was meinen wir mit „Offenheit gegenüber dem religiös Anderen“? Was sind die wesentlichen Bestandteile dieser Offenheit? Was wäre das Gegenteil von Offenheit gegenüber dem religiös Anderen? „Offen“ ist das Gegenteil von „verschlossen“ und wird meistens mit Bezug auf Eingänge benutzt. Eine offene Tür oder ein offenes Fenster ermöglichen Zugang, Durchgang oder einen Ausblick. Was würde diese Metapher in einem theologischen Kontext bedeuten? Ist es möglich, zwischen unseren religiösen Traditionen ein gemeinsames Verständnis von Offenheit zu finden?

Es gibt da die bekannte Geschichte von einem Gespräch mit Karl Barth, die von dem indischen christlichen Theologen D. T. Niles erzählt wird. Angesichts Barths Anschauung von Religion als Unglaube fragte Niles ihn, wie viele Hindus er getroffen habe. „Keinen“ erwiderte Barth. „Wie wissen Sie dann“, fragte Niles, „dass Hinduismus Unglaube ist?“ Barth erwiderte: „A priori!“ (McDermott & Netland, 2014, 230). Für Barth sind Begegnungen mit dem religiös Anderen oder dessen Tradition nicht notwendig, um Urteile zu fällen. Was der oder die andere über sich selbst aussagt, ist nicht von Bedeutung und gleichgültig. Alles, was man über den Anderen wissen muss, ist aus dem Lesen des eigenen heiligen Textes hergeleitet. Ein solcher Ansatz scheint das genaue Gegenteil von theologischer Offenheit zu sein. Paul Knitter erinnert uns daran, dass die „Religionen selbst eine wirkliche Quelle für ihre Theologie der Religionen sein müssen – das heißt für das, was sie über die Religionen denken.“ Er verlangt nicht, dass wir unsere heiligen Texte beiseitelassen, sondern dass diese durch das aufgewogen werden müssen, was wir vom Studium anderer Traditionen und aus Gesprächen mit ihren Praktizierenden lernen (vgl. Knitter, 2004, 56f.). Ein Weg, sich der Bedeutung von „Offenheit“ anzunähern, ist die Identifikation ihres Gegenteils.

Während ein Fragenkatalog eine Klärung dessen verlangt, was wir mit „Offenheit gegenüber dem religiös Anderen“ meinen, lädt ein anderer zum Nachdenken über die Hindernisse oder Barrieren einer solchen Offenheit ein. Was sind die Quellen innerhalb unserer Tradition, die sich Offenheit gegenüber dem religiös Anderen entgegenstellen? Warum verursacht uns der religiös Andere Unbehagen? Gibt es auch Faktoren innerhalb der anderen Tradition, die Offenheit erschweren?

Offenheit legt Wechselseitigkeit, Dialog, Austausch und Beziehung nahe. Um bei dem Beispiel von Karl Barth zu bleiben: Was würde es für mich als Hindu bedeuten, gegenüber einem exklusiven religiös Anderen offen zu sein, der meine religiöse Identität problematisiert und darauf besteht, dass eine religiöse Identität für alle richtig ist? Wie ist man gegenüber dem religiös Anderen offen, der vielleicht nicht offen ist?

Dies sind umfassende Fragen, denen nach der Erörterung von Einstellungen innerhalb unserer religiösen Traditionen sinnvoller nachgegangen werden kann. Ich möchte mich jetzt der spezifischen Frage der Offenheit gegenüber dem religiös Anderen in den Quellen oder Grundlagentexten der Hindu-Tradition zuwenden. Anfangen muss ich mit einer kurzen Anmerkung zu den Begriffen „Religion“ und „Hinduismus.“ „Religion“ ist ein deskriptiver Begriff mit seiner eigenen Geschichte und seinen eigenen Voraussetzungen. Darunter mögen die Mitgliedschaft in bestimmten Organisationen oder Gemeinden fallen, einheitliche Glaubensvorstellungen und Rituale, ordinierte Geistlichkeit, zentralisierte und hierarchische Autorität, eine einzige Schrift, Häresie und Sanktionen der einen oder anderen Art für Apostasie. Wenn irgendeine Konstellation dieser Faktoren für die Bedeutung von Religion zentral ist, dann kann man die Hindu-Traditionen ausschließen. Diese erfordern keine Mitgliedschaft in einer Gemeinde oder Konfession, bieten kein Glaubensbekenntnis, dem man sich anschließen muss, um zugelassen zu werden, haben kein einzelnes Ritual wie die Kommunion im Christentum oder das Gebet (*salat*) im Islam, das von allen geteilt wird; sie exkommunizieren niemanden und haben keine Institutionen oder Sprecher, die autoritativ für alle Hindus sprechen.

Es ist beispielsweise bekannt, dass die Sprachen Indiens kein Äquivalent für „Religion“ haben. Das Sanskrit-Wort „Dharma“ wird oft fälschlich mit „Religion“ gleichgesetzt, ist es doch viel umfassender als „Religion“. Während „Religion“ Lebensdimensionen wie heilige Räume und Rituale einschließt, die als religiös betrachtet werden, umfasst „Dharma“ auch Alltägliches wie Nahrung und Essgewohnheiten, Kleidung, Künste, Beruf und Recht. „Dharma“ und sein Gegenstück „Adharma“ sind nicht äquivalent zu „religiös“ und „säkular“. Auf welche Weise hat die Institutionalisierung von Religion mit nun undurchlässigeren Grenzen zur Negativierung des religiös Anderen beigetragen? In welcher Weise unterscheiden sich unsere Fragen und Antworten, wenn wir entweder von Offenheit gegenüber dem Anderen an sich sprechen oder gegenüber dem religiös Anderen? Problematisieren wir damit Weise die religiöse Identität des Anderen? Messen wir religiösen Unterschieden mehr Bedeutung zu als anderen Unterschieden? Übersehen wir gemeinsame Identitäten?

Was man heute als „Hinduismus“ bezeichnet, ist ein erstaunlich diverser Komplex von Phänomenen – eine Diversität, die durch die Herleitung des Wortes „Hindu“ gekennzeichnet ist. Dieser Begriff ist zu verschiedenen Zeiten und sogar manchmal gleichzeitig benutzt worden, um geographische, religiöse, kulturelle und in neuerer Zeit nationale Realitäten zu bezeichnen. „Hindu“ ist die iranische Variante des Namens eines Flusses, auf den Indo-Europäer als „Sindhu“ die

Griechen als „Indos“ und die Briten als „Indus“ Bezug nahmen. Abgeleitet davon wurden die Bewohner der Region, die vom Indus-Flusssystem entwässert wird, als „Hindus“ bezeichnet. Sie hatten keine gemeinsame homogene religiöse Kultur. Es überrascht uns daher nicht, dass die Einstellungen von Hindus gegenüber dem religiös Anderen eine große Diversität zeigen.

1 Historischer Überblick: Die Einstellungen von Hindus gegenüber dem religiös Anderen

Ich möchte einen kurzen historischen Überblick über die Einstellungen von Hindus gegenüber dem religiös Anderen geben, indem ich die beliebte Klassifikation von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus benutze.¹ Knitter hat diese Kategorien verfeinert und präzisiert und spricht von Ersatz, Erfüllung, Wechselseitigkeit und Akzeptanz (Knitter, 2004).

Exklusivismus

In dem frühesten Hindu-Text, dem Rig Veda, datiert zwischen 1700 und 1500 v. Chr. oder früher, gibt es eine Unterscheidung zwischen denjenigen, die als edel (*ārya*) betrachtet werden, und den *dāsa* oder *dāsyu*. Die *dāsas* sind die Unreinen, die nicht den Bräuchen oder Lehren der Veden, der heiligen Texte, folgten und den vedischen Gottheiten (*devas*) keine rituellen Opfer brachten. Sie werden als minderwertige Menschen von mangelnder Tugend dargestellt, die anderen Bräuchen folgen (vgl. Long, 2013). Im achten nachchristlichen Jahrhundert prangert der Kommentator Kumarila Bhatta die Buddhisten für das an, was er als die Abweichung ihrer Lehren und Praktiken von den Veden betrachtet. Buddhisten sollten nicht respektiert werden und ihre Anschauungen und Praktiken verdienten es, verurteilt zu werden (vgl. Clooney, 2003). Was hier problematisch ist, ist nicht die Anerkennung der religiösen Verschiedenheit, sondern die Verurteilung des religiös Anderen.

Ein jüngeres Beispiel für Hindu-Exklusivismus ist Dayananda Saraswati (1824–83), der Begründer der Hindu Reformbewegung *Arya Samaj* im 19. Jahrhundert. Dayananda betont den Stellenwert der Veden, die er als unfehlbare Quelle allen säkularen und sakralen Wissens verstand. Auf der Grundlage seiner Interpretationen der Veden startete er einen heftigen Angriff auf Jainismus, Buddhismus, Islam und besonders das Christentum. Er sah im religiös Anderen nichts Lobens- oder Lernenswertes (vgl. Coward, 1987). Bei Dayananda Saraswati ist nichts von der Wertschätzung und dem Respekt vor Jesus zu finden, die im Allgemeinen bei

1 Zu einer kritischen Erörterung dieser Begriffe siehe Rave & Hedges, 2008.

hinduistischen religiösen Lehrern anzutreffen sind.² Er bestreitet das christliche Verständnis von Jesus als Sohn Gottes, die Wahrheit der ihm zugeschriebenen Wunder, seine Auferstehung aus dem Grab und die Sühnelehre. Nach Saraswati waren Christen inkonsequent, indem sie für die Wunder Jesu argumentierten, während sie solche Ansprüche in der Hindutradition ablehnten. Jesus ist in Saraswatis Augen keine Person, die für Hindus wertvolle religiöse Lehren anbietet und als ethisches Vorbild dienen kann.

Es gibt Strömungen in der hinduistischen nationalistischen Bewegung in Indien, die Muslime und Christen als Angehörige „ausländischer“ Religionen definieren. Nichthinduistische Inder werden von hinduistischen Indern mit dem Argument unterschieden, dass sie auf Nationen außerhalb Indiens als heiliges Land schauten, obwohl Indien ihr Geburtsland sei. Ein Hindu schaue demgegenüber auf Indien sowohl als Vaterland (*pitṛ bhūmi*) und als heiliges Land (*puṇya bhūmi*). Die Exklusion, die hier erfolgt, ist weniger theologisch als soziopolitisch. Mit ihrem Hauptaugenmerk mehr auf soziopolitischem Exklusivismus als auf theologischem Exklusivismus hat diese Strömung des Hindu-Nationalismus mehr Affinitäten mit dem Kastenexklusivismus.³

Inklusivismus

Aus einer theologischen Perspektive sind die gewöhnlichen Einstellungen von Hindus gegenüber religiös Anderen inklusivistisch oder pluralistisch oder eine Kombination von beidem. Eines der prominentesten Beispiele für hinduistischen Inklusivismus ist die Śrī Vaiṣṇava-Tradition von Südindien, deren herausragendster Theologe Ramanuja (1017–1137) ist. Die Vaiṣṇava-Tradition konzentriert sich auf die Verehrung Gottes als Vishnu, der für sie die höchste Gottheit ist. Vishnu erlöst, indem er sich in unserer Welt in Personen wie Rama und Krishna inkarniert. Andere Gottheiten werden nicht als falsch oder böse oder auch nur Rivalen betrachtet, sondern niedrigerstehend, und die Ergebnisse ihrer Verehrung als begrenzt. Die *Internationale Gesellschaft für das Krishna-Bewusstsein*, gegründet von Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896–1977), ist in dieser Theologie verwurzelt. Obwohl er Wahrheiten in anderen Religionen anerkannte, beteuert Bhaktivedanta, dass die Hingabe an Krishna den sichersten Weg zur Befreiung darstelle (vgl. Baird, 1987).

2 Beispielsweise Rammohun Roy, Keshub Chandra Sen, Sri Ramakrishna und Swami Vivekananda.

3 Zu einer komparativen Erörterung der Ideologie des Hindu-Nationalismus siehe Rambachan, 2005.

Pluralismus

Einer echt hinduistischen pluralistischen Haltung gegenüber dem Anderen kommt Mahatma Gandhi (1869–1948) am nächsten. Er vertrat eine Lehre der Gleichheit aller Religionen (*sarva dharma samānata*), deutlich motiviert durch seine politische Besorgnis um religiöse Harmonie in Indien und seine Erfahrung mit Gewalt unter den Traditionen Indiens. Wenn Gandhi diese Lehre theologisch entfaltet, und das tut er niemals auf systematische Weise, dann verstehen wir die generelle Idee von einem Glauben an die gemeinsame Quelle aller Religionen, eine zugrundeliegende Einheit und die Diversität der Religionen als Notwendigkeit zur Erfüllung der verschiedenen religiösen Bedürfnisse der Menschen. Wie er es ausdrückt:

Ich glaube an die fundamentale Wahrheit aller großen Religionen der Welt. Ich glaube, dass sie alle gottgegeben sind, und ich glaube, dass sie für die Menschen notwendig waren, denen diese Religionen offenbart wurden (Gandhi, 2001, 55).

Gandhis Lehre von der Gleichheit der Religionen schloss auch ihre gemeinsame Fehlbarkeit mit ein. Obwohl alle Traditionen wahr waren, „wird alles unvollkommen, was Menschenhand berührt, allein aufgrund der Tatsache, dass Menschen unvollkommen sind.“ Insgesamt scheint Gandhis Lehre von der Gleichheit aller Religionen mehr damit befasst zu sein, eine Beziehung zwischen Religionen zu kultivieren, die durch Toleranz, Respekt, Kooperation und das Lernen durch Dialog gekennzeichnet ist. Es ist kein eng argumentierter theologischer Anspruch, und Gandhi denkt sicherlich nicht, dass alle religiösen Lehren gleichermaßen Anspruch an ihn stellen. Gandhi schätzte den religiös Anderen und seine/ihre Andersartigkeit:

So können wir nur beten, wenn wir Hindus sind, nicht dafür, dass ein Christ Hindu werde; oder wenn wir Mussalman sind, nicht dafür, dass ein Hindu oder Christ ein Mussalman werde; noch sollten wir auch nur insgeheim dafür beten, dass irgendjemand bekehrt werden sollte; sondern unser tiefstes Gebet sollte dafür sein, dass ein Hindu ein besserer Hindu sei, ein Muslim ein besserer Muslim und ein Christ ein besserer Christ (Gandhi 1963, 52).

2 Normative Betrachtungen

Als Hindutheologe kann ich jedoch nicht mit einer Beschreibung und Bilanzierung von historischen Einstellungen abschließen. Obwohl dies wichtig ist, ist es nicht ausreichend. Wir müssen uns auch vorstellen, was möglich sein kann, indem wir konstruktiv aus den Ressourcen der Tradition schöpfen, um eine Theologie der Offenheit gegenüber dem religiös Anderen zu schaffen.

Die Veden, die ältesten Texten des Hinduismus, studieren Schüler bis zu zwanzig Jahre lang bei religiösen Lehrern. Die *Upaniṣaden*, die am Ende der Veden befindlichen Texte, konservieren einige Dialoge zwischen Lehrern und Schülern. Wir

haben Zusammenfassungen von zwei Eröffnungsansprachen oder abschließenden Weisheitsworten, die Schülern von Lehrern mitgeteilt wurden. Es ist angebracht, diese am Ende einer langen Studienzeit erteilten Lehren als etwas anzusehen, das den Kern oder das Herz der Vision eines Lehrers der Tradition zum Ausdruck bringt. Wir wollen mit dem ersten Text aus der *Taittirīya* Upaniṣade (1.11.1–2) beginnen:

Nachdem er ihn die Veda gelehrt hat, sagt der Lehrer zu dem Schüler, „Sprich die Wahrheit. Folge der Rechtschaffenheit. Vernachlässige das Studium nicht. Nachdem du dem Lehrer ein Geschenk gemacht hast, das ihm gefällt, lasse deine Familienlinie nicht abreißen. Vernachlässige die Wahrheit nicht; vernachlässige die Rechtschaffenheit nicht. Vernachlässige deinen Wohlstand nicht; vernachlässige das Studieren und Lehren nicht.

Vernachlässige nicht deine Pflichten gegenüber *Devas* und Vorfahren. Mögest du jemand werden, für den deine Mutter ein *Deva* ist. Mögest du jemand werden, für den dein Vater ein *Deva* ist. Mögest du jemand werden, für den dein Lehrer ein *Deva* ist. Mögest du jemand werden, für den der Fremde (*atithi*) ein *Deva* ist.“⁴

In der Hindutradition ist ein *Deva* ein Wesen, dem Ehrerbietung, Respekt und Ehre gebührt. Einem *Deva* werden Gastfreundschaft und Geschenke angeboten. Generell wird in den Veden auf einen *Deva* (strahlend oder leuchtend) als ein himmlisches Wesen Bezug genommen, das dafür zuständig ist, Naturphänomene im Kosmos zu steuern. Dazu gehören Wesen wie *Agni* (Feuer), *Vayu* (Luft), *Varuna* (Wasser) und *Prthvī* (Erde).⁵ Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Studierenden der Veden diese Weltsicht hatten. Es wird diese Schüler daher überrascht haben, ihre Eltern und Lehrer von ebendiesem Lehrer zu diesem Status erhoben zu hören und aufgefordert zu werden, sie als *Devas* zu betrachten und zu behandeln. Dies ist in ihren Ohren eine neue Lehre und die Ausführung des Lehrers ist beabsichtigt. Er beginnt mit den biologischen und intimen Familienbeziehungen, Mutter und Vater, geht weiter zu den Lehrern und endet mit dem Fremden. Den Fremden einzuschließen, ist der kühnste Schritt in dem *Taittirīya*-Text. Die meisten englischen Übersetzungen dieses Texts geben *atithi* mit „Gast“ wieder. Obwohl dies akzeptabel ist, ist es nicht so kühn wie andere Möglichkeiten. *Atithi* bezeichnet wörtlich eine Person, der man ohne eine Verabredung oder einen vereinbarten Zeitpunkt für ein Treffen (*tithi*) begegnet. Es ist ein ungeplantes und spontanes Treffen und geschieht daher wahrscheinlicher bei der Begegnung mit einem Fremden. Ich lese den Text daher als eine Einladung an uns, alle Menschen, diejenigen, mit denen wir Familienbande teilen, diejenigen, denen wir das Geschenk des Wissens ver-

4 *The Upaniṣads*, übersetzt von Patrick Olivelle (Oxford: Oxford University Press, 1996). *The Upaniṣads*, übersetzt von Valerie J. Roebuck (London: Penguin Books, 2003). Ich habe diese Übersetzungen abgeändert.

5 Obwohl *Deva* manchmal als „Gott“ übersetzt wird, sollten *Devas* von dem einen Höchsten Wesen in der Hindutradition unterschieden werden. Sie werden generell als Gott untergeordnet verstanden.

danken, und die Fremden, denen wir begegnen, als *Devas* zu betrachten. Jeder Mensch ist ein Wesen, das unsere Ehrerbietung, unseren Respekt und unsere Gastfreundschaft verdient. Der Fremde ist nicht durch Religion, Kaste, Herkunftsort, Alter oder Geschlecht qualifiziert. Der Fremde mag sogar ohne religiöse Bindung sein. Aber der Fremde verdient unseren Respekt aufgrund der Tatsache seines oder ihres Menschseins.

Das Fehlen jeglicher religiöser Spezifizierung des Fremden in diesem *Taittirīya*-Text verweist auf eine wichtige Wahrheit in unserem Verständnis von Offenheit und Respekt gegenüber anderen religiösen Traditionen. Solche Offenheit und solcher Respekt fließt aus unserer Wertschätzung für die Person. Es ist unsere Wertschätzung für die Person, die zu unserer Wertschätzung für die religiöse Tradition führt, die ihm oder ihr lieb und wert ist, und unserer Wunsch, unser Verständnis für diese Tradition zu vertiefen. Es erscheint schwierig, eine religiöse Tradition ohne Respekt vor denjenigen zu respektieren, die dieser Tradition angehören. Solcher Respekt vor Person und Tradition schließt Meinungsverschiedenheiten und kritische Fragestellungen nicht aus. Die Wahrscheinlichkeit jedoch, dass solche Meinungsverschiedenheiten und gegenseitige Anfragen eine Spaltung verursachen, ist wesentlich geringer, wenn die Beziehungen durch gegenseitigen Respekt gekennzeichnet sind und wenn die Motive des Anderen nicht suspekt sind. Was der Text allerdings ausschließt, ist Indifferenz, Arroganz, Ungastlichkeit und Engstirnigkeit. Man begegnet einem *Deva* mit Demut, Verehrung, Respekt und Großzügigkeit.

In dem *Taittirīya*-Text ist es eine an den Schüler gerichtete Forderung, den Anderen als *Deva* zu betrachten und sich dementsprechend zu verhalten, nicht etwa an die Eltern, den Lehrer oder den Fremden. Der Schüler wird aufgefordert, jemand „zu werden“, für den der Fremde ein *Deva* ist. Die Empfehlung ist hier, dass Offenheit und Respekt gegenüber dem religiös Anderen unsere Initiative sind. Offenheit erfordert nicht, dass der Andere wie wir wird oder zu unserer Tradition konvertiert. Die Disposition ändert sich nicht durch die Tatsache, dass dies vielleicht gar nicht erwidert wird. Es ist unsere Verantwortung, die Offenheit zu verkörpern, die wir uns in dem Anderen vielleicht wünschen.

Der zweite Text, den ich vorstellen möchte, ist *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* (5.2.1–3):

Die Kinder von Prajapati, von dreierlei Art, lebten bei ihm als Studierende der Veden. Nachdem sie ihr Studium abgeschlossen hatten, sagten die *Devas* zu ihm: „Lehre uns, bitte.“ Er sprach zu ihnen die Silbe „da“ und fragte: „Habt ihr verstanden?“ Die *Devas* erwiderten: „Ja, wir haben verstanden. Du hast zu uns gesagt, *dāmyata* (seid selbstbeherrscht).“ Prajapati sagte: „Ja, ihr habt verstanden.“

Dann baten die Menschen Prajapati: „Lehre uns, bitte.“ Er sagte zu ihnen dieselbe Silbe „da“ und fragte: „Habt ihr verstanden?“ Die Menschen erwiderten: „Ja, wir haben verstanden. Du hast zu uns gesagt, *datta* (teilt).“ Prajapati sagte: „Ja, ihr habt verstanden.“