

Religion – eine westliche Erfindung?

Gwen Griffith-Dickson

I. „Religion“ als Aufklärungsprojekt

Philosophen und Philosophinnen wie auch Theologen und Theologinnen wird zumeist empfohlen, ihre Untersuchungen mit einer Begriffsbestimmung zu beginnen. Wenn es aber um Religion geht, fällt die Definition nicht gerade leicht. Verschiedene Denker und Denkerinnen und ganz unterschiedliche Fachrichtungen haben bereits eine Fülle von Definitionen vorgeschlagen, die jedoch allesamt umstritten sind. In der Tat, selbst wenn es rechtlich bedeutsam wird, die Religion präzise zu bestimmen, um unmissverständlich zu beschreiben, welcher gesetzliche Schutz ihr gewährt oder nicht gewährt werden soll, sträubt sich die Religion noch immer gegen eine saubere Definition. So muss sich beispielsweise die britische Rechtsprechung bis Dezember 2003 vor allem wegen der Gesetzgebung in den Bereichen Menschenrecht, Diskriminierung und Arbeitsrecht mit dieser Frage befassen; der Begriff der Religion ist jedoch (noch) nicht definiert. Die drei Definitionen, die in Betracht gezogen werden, sind

- die Definition von Durkheim: ein „solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören“¹;
- die Definition des *Oxford English Dictionary*: „Handeln oder Verhalten, das erkennen lässt, dass man an eine göttliche herrschende Macht glaubt, Ehrfurcht vor ihr empfindet und ihr gefallen möchte, die Anwendung oder Ausübung von Riten oder Bräuchen, die das implizieren, ... ein bestimmtes System religiösen Kultes“;
- oder die Definition des Lord Ahmad, die im britischen Oberhaus vorgetragen wurde: „ein System von Überzeugungen und Praktiken, das sich auf die Gottesverehrung konzentriert und sich insgesamt oder teilweise von einem Buch herleiten lässt, das Gott einem seiner Boten offenbart hat“.

Bei diesen Definitionen würden Religionen wie Buddhismus, Jainismus oder selbst Varianten dessen, was wir als „Hinduismus“ zu bezeichnen belieben, nicht gut abschneiden.

1. Bestimmung der Religionen

Um den wesentlichen Bedingungen einer Definition zu entsprechen, müssen Eigenschaften identifiziert werden, die sich in allen Systemen finden lassen, die wir für religiös halten, jedoch nicht für andere Ideologien oder Kulturen gelten. Der Glaube an einen Gott oder mehrere Götter, der in den drei oben genannten Definitionen spezifiziert wurde, trifft nicht auf alle Glaubenstraditionen zu. Als noch problematischer erweist sich, dass das Gesetz nicht nur die Aufgabe hat, vorhandene Gruppen zu beschreiben, sondern auch auf nicht-diskriminierende Weise eine Definition zu formulieren, um zu bestimmen, welche neu in Erscheinung tretenden Gruppen einen Anspruch auf den rechtlichen Status einer Religion haben. Wir beschreiben nicht nur, wir bestimmen auch für die Zukunft, was eine Religion sein muss und nicht sein kann. Warum sollte sich ein solch weithin verwendeter und weithin verstandener Begriff so gegen eine Definition sperren? Beachtenswert ist die Tatsache, dass es auf Sanskrit oder Hawaiianisch, um nur die Sprachen zweier bedeutender „religiöser“ Traditionen zu nennen, kein Wort gibt, das dem europäischen Wort „Religion“ entspricht. Es könnte zutreffen, dass die Funktion, die das Wort „Religion“ in europäischen Sprachen zu erfüllen hat, in anderen Sprachen nicht als eine angemessene und realistische Aufgabe verstanden wird, die ein einziges Wort übernehmen kann. Es muss einen Bereich des menschlichen Lebens umreißen, der sich von den anderen Bereichen unterscheidet, aber auch die erstrebenswertesten und bescheidensten Aktivitäten beeinflussen kann, in die wir involviert sind. Es ist jedoch schwierig, Grundzüge von „Religion“ auszumachen, die für alle unterschiedlichen Kulturen der Welt gelten und gleichzeitig andere Organisationsmodelle oder Praktiken in diesen Kulturen erfolgreich ausgrenzen.

Unser Wort hat sich in seinen europäischen Varianten innerhalb einer bestimmten Kultur und geschichtlichen Entwicklungslinie herausgebildet. Obwohl der Vorläufer des Wortes bereits zur Zeit Ciceros im Gebrauch war, heißt es für gewöhnlich, dass der moderne Gebrauch des Wortes und der Idee in der Aufklärung wurzelt. So lägen Ursprünge speziell in der Kritik des Christentums und der Kirche. Verstanden als Gegenwort zum Christentum suchte es einen Glauben ohne christliche Lehren zu schaffen, und selbst noch im zwanzigsten Jahrhundert konnte ein Theologe wie Barth „Christentum“ und „Religion“ zum Nachteil der letzteren gegenüberstellen. Ein Projekt der Aufklärung, das den Begriff als Gegensatz zum „Weltlichen“ verstand, zielte darauf, einen „weltlichen“ sozialen Bereich zu schaffen, zu definieren und zu überwachen, der von den religiösen Instanzen unabhängig war, während ein anderes Projekt die Ansprüche einer „weltlichen“ Macht als Rivale der kirchlichen Macht garantieren sollte.

Falls also die Festschreibung einer Kategorie namens „Religion“ ein Aufklärungsprojekt ist, wurde sie nie von einem bestimmten Anliegen oder einer bestimmten Ideologie getrennt. Mithin war die Aufgabe, das Wort zu definieren und die Kategorie zu beschreiben, von Anfang an umstritten. Dabei wird immer wieder übersehen, nämlich dass es bezüglich dieses Wortes und dessen, was es voraus-

setzt, nie Übereinstimmung gegeben hat: erstens, dass es eine alles umgreifende theologisch neutrale Kategorie geben könnte, der es gelingt, alle Glaubensbekenntnisse der Welt einzuschließen; zweitens, dass die Welt in zwei Territorien gespalten ist und dass in nur einem von ihnen der Glaube überhaupt irgendeine Autorität besitzt.

Das Wort „Religion“ ist demnach kein neutraler Begriff, nicht einmal im amerikanischen und europäischen Christentum. Nicht zuletzt sind seine Grenzen immer dann umstritten, wenn in den „weltlichen“ Bereichen von Naturwissenschaft und Medizin oder Wirtschaft und Regierung eine ethisch bedeutsame Frage zur Politik, zum Gesetz oder zur Praxis aufkommt.

Außerhalb der westlichen Erscheinungsformen des Christentums jedoch untergräbt seine wertbefrachtete Genealogie seine Nützlichkeit. Wenn das Wort im Rahmen der Geschichte, der Intentionen und Konflikte einer bestimmten Kultur geprägt wurde, dann entsprechen die spirituellen Überzeugungen und Praktiken anderer Kulturen diesem Modell möglicherweise nicht. Probleme bezüglich der Anwendung dieser interpretierenden Kategorie werden nachfolgend behandelt. Ferner ist die Dichotomie von „weltlich“ und „heilig“ in der Genealogie des Wortes „Religion“ keineswegs kulturell neutral. Wenn diese Spaltung schon in der westlichen Gesellschaft strittig ist, ist sie in anderen Kulturen erst recht nicht selbstverständlich.

2. Eurozentrische Voreingenommenheit

Die Folgen dieses eurozentrischen Vorurteils beim Verständnis von Religion und „dem Säkularen“ sind nicht nur Fragen für die akademische Methodologie. Vorstellungen von Religion werden in zunehmendem Maße so eingesetzt, dass sie politisiert, ja sogar militarisiert werden. In einem viel diskutierten Artikel des Jahres 1993, der später zum Buch ausgebaut wurde, hat Samuel Huntington behauptet, dass nach dem Niedergang der kommunistischen Staaten und dem Ende des Kalten Krieges die zukünftigen Spaltungen auf unserem Planeten zwischen den „Kulturen“ entstehen werden: „Der Zusammenprall der Kulturen wird die globale Politik beherrschen. Die Bruchlinien zwischen den Kulturen werden die Frontlinien der Zukunft sein.“² Die gegenwärtig bestehenden Kulturen bezeichnet er als „die westliche, die konfuzianische, die japanische, die islamische, die hinduistische, die slawisch-orthodoxe, die lateinamerikanische und möglicherweise die afrikanische.“³ Folglich beschreibt er einige Kulturkreise weitgehend unter dem Gesichtspunkt ihrer religiös-philosophischen Kultur, andere als geographische Gegebenheiten, wieder andere im Blick auf ihre Ethnizität oder aber als eine Mischung aller. Huntingtons These betont den Wertunterschied zwischen diesen Kulturen; seiner Meinung nach hängt das Überleben des Westens davon ab, „dass die Amerikaner ihre westliche Identität bekräftigen und die Westler sich damit abfinden, dass ihre Kultur einzigartig, aber nicht universal ist, und sich einigen, um diese Kultur zu erneuern und vor der Herausforderung durch nichtwestliche Gesellschaften zu schützen.“⁴ Über die Frage, ob die westliche Kultur wirklich von der Ausrottung durch andere Kulturen bedroht ist oder

ob es tatsächlich richtiger wäre zu sagen, dass andere Kulturen, vor allem indigene, von der Ausbreitung und Herrschaft der amerikanischen oder westlichen Kultur bedroht sind, lässt sich natürlich streiten. Dennoch wird seit dem Jahr 2001 der These Huntingtons im Denken und in der geopolitischen Strategie enorme Bedeutung und großes Gewicht beigemessen. Die durch die Aufklärung entstandene Kluft zwischen Religion und dem Säkularen wird hier beiseite gefegt, und zwar nicht durch eine postmoderne Infragestellung ihrer Voraussetzungen oder eine religiös-fundamentalistische Infragestellung der Autonomie des Säkularen. Vielmehr beansprucht, wenn die Kultur oder die Werte einer religiös definierten Gruppe für feindselig gehalten werden, eine „säkulare“ Macht das Recht auf eine energische oder gar gewaltsame Reaktion, um ihre Werte zu verteidigen, deren Wurzeln (religiös? säkular? beides?) und damit auch ihr Anspruch auf Legitimität unklar sind.

Folglich, wie Gavin Flood schreibt, „kann es kein essentielles Verständnis der Religion geben, und ... es gibt keinen Diskurs der Religion außerhalb bestimmter Kulturen.“⁵ Demnach ist das Wort „Religion“ ein tückischer Ausgangspunkt zum Verständnis der Glaubensbekenntnisse der Welt – vielleicht sogar auch derer, die in Europa geschichtlich tief verwurzelt sind. Die scheinbare Neutralität des Begriffes ist trügerisch; indem er seine Vorgaben verschweigt, ermuntert er dazu, sich anderen „Religionen“ mit den strukturierenden Vorgaben der eigenen „Religion“ zu nähern. Christen, zum Beispiel, neigen dazu, sich anderen Religionen so zu nähern, dass sie nach ihren eigenen Doktrinen suchen, um zu verstehen, worum es in diesen Religionen geht – eine irreführende Praxis selbst für den engsten Verwandten des Christentums, das Judentum. Sie eignet sich auch nicht besonders gut für den Taoismus, konfuzianische Traditionen oder viele indigene Religionen. Der Schwerpunkt eines Glaubensbekenntnisses könnte statt irgendwelcher Glaubenssätze rechtes Leben oder Praktiken sein, die die Gemeinschaft einen und unterstützen.

Diese Bevorzugung des Dogmatischen etwa vor dem Ethischen könnte auch ein unbeachteter Faktor für den relativen Stellenwert sein, den religiöse Autoritäten anderen Glaubensrichtungen einräumen. Das gegenwärtige Papsttum versucht bekanntlich, den Bruch mit dem Judentum und dem Islam zu heilen, die gleichfalls Monotheismen mit einem gemeinsamen Gott und einer gemeinsamen Ehrfurcht vor der Schrift sind. Es hat jedoch nicht überzeugend bewiesen, dass es die Einsichten des Buddhismus würdigt, und zur Zeit zeigt es sich beunruhigt über das „Heiden-

Die Autorin

Dr. Gwen Griffith-Dickson, geb. 1961 in Hawaii und dort aufgewachsen, studierte Theologie und Philosophie, ist Professorin der Theologie am Gresham College in London und Senior Lecturer in Religionswissenschaft am Birkbeck-College, ebenfalls in London. Ihr besonderes Interesse gilt den Philosophien der Weltreligionen und indigenen Religionen sowie ihrem gegenseitigen Wechselverhältnis. Veröffentlichungen u.a.: *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism* (1995); *A Passion for Critique* (mit Herman Browne, 1997); *Human and Divine: An Introduction to the Philosophy of Religious Experience* (2000). Anschrift: Gresham College, Barnard's Inn Hall, Holborn, London EC1N 2HH, Großbritannien. E-Mail: g.griffith-dickson@bbk.ac.uk

tum“⁶. Die „heidnischen“ Religionen Polynesiens demonstrieren jedoch ein großes Interesse an Rechtschaffenheit [*pono*] im Umgang mit allen Bereichen des Lebens, an Beharrung auf Vergebung und am gemeinsamen Gebet für Versöhnung und Lösung von Konflikten [*ho‘oponopono*] - was gewiss Tugenden sind, die Jesus seiner Zuhörerschaft dringend ans Herz legte. Sie zeigen auch Ehrfurcht für und Hingabe an die Familie, Kinder wie auch Ältere, was der jetzige Papst den Katholiken und Katholikinnen ganz gewiss auch nahe legt. Die Akzeptanz anderer Glaubensrichtungen scheint auf ihrer dogmatischen Nähe zu beruhen, nicht auf den Werten oder der Ethik des Systems oder auf ihrer Nähe zu den Werten oder der Ethik des Evangeliums.

Darüber hinaus suchen Christen einen „Kern“, wenn sie versuchen, komplexe religiös-philosophische Traditionen wie den „Hinduismus“ zu verstehen - einen Kern, der als dogmatisch und wesentlich gilt, von dem die Glaubenstraditionen hinsichtlich eher beiläufiger Unterscheidungsmerkmale abweichen. In der Tat sind die Bezeichnung „Hinduismus“ und die Auffassung davon ein Überbleibsel gerade eines solchen Versuches, eine Reihe verschiedener religiöser und philosophischer Traditionen unter einen einzigen Begriff zu zwingen. Es ist jedoch eine wenig brauchbare und verzerrende Methode, die komplexen Muster vedischer Darśanas und nichtvedischer Traditionen in der indischen Religion so zu ordnen. Diese Vorgehensweise würde sich auch nicht für Glaubensrichtungen eignen, die zwar verwandt sind, sich jedoch auf Grund ihrer geographischen Verbreitung von Ort zu Ort unterscheiden, wie dies etwa in Polynesien oder Afrika der Fall ist.

Bei gut gemeinten Versuchen, multireligiöse Forschung zu betreiben, konzentriert sich ein solcher Ansatz auf jene Merkmale einer Religion, die das Kernstück im eigenen Glauben ausmachen. Diese Versuche schlagen fehl, sobald der Kreis über Religionen dieses Inhaltes erweitert wird. Also fragen sich Christen nach der Erlösungsvorstellung in anderen Glaubensrichtungen. Mit der buddhistischen Sorge um Befreiung und dem hinduistischen Interesse an *moksa* oder an *kevala* bei den Jainisten können sie sich noch recht gut anfreunden. Andere Kulturen jedoch betrachten die verkörperte Existenz nicht als Knechtschaft, kennen keinen Sündenfallmythos und benötigen infolgedessen auch keine Befreiung oder Erlösung. In der hawaiianischen Weltanschauung wird die Menschheit optimistisch und in einer engen und unauflösbaren Verbundenheit mit der Natur und dem Göttlichen gesehen. Ethik und moralisches Versagen werden zwar sehr ernst genommen, es besteht jedoch kein Bedarf an theologischen Mechanismen der Erlösung oder Befreiung als solchen, hingegen ein fortschreitendes ethisches Bemühen (wie im Judentum und im Islam). Diese grundlegenden Unterschiede in den Auffassungen können selbst nach einer Konversion noch weiterbestehen. John Charlot stellt fest, dass hawaiianische Christen in ihrem Gottesdienst Gott den Vater stärker als Gott den Sohn betonen, da die Schöpfungstheologie ihrem kulturellen und geistigen Erbe enger verwandt ist als die Erlösungstheologie.⁷

II. Pluralismus und Anderssein

Es beeinträchtigt unser Bemühen, andere Glaubensrichtungen zu verstehen, wenn wir im Voraus zu wissen meinen, worum es in ihnen geht. Das tun wir aber, wenn wir zu wissen beanspruchen, worum es bei „Religion“ geht und dass etwas eine „Religion“ ist.

1. Die Theorie des John Hick

John Hick hat eine einflussreiche Theorie über Religionen entwickelt, die zur Grundlage für eine Form des religiösen Pluralismus wurde. Ausgehend von Kants Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und dem von uns wahrgenommenen Ding unterscheidet Hick das „schlechthin Wirkliche, wie es an sich tatsächlich ist“ vom „schlechthin Wirklichen, wie wir es wahrnehmen“. Die vielen verschiedenen Religionen sind einfach Ausdruck dessen, wie eine jede das schlechthin Wirkliche wahrnimmt und verkörpert: „unterschiedliche Antworten der Menschen auf die eine göttliche Wirklichkeit.“⁸ Die eine göttliche Wirklichkeit transzendiert jedoch alle menschlichen Beschreibungen. Keine religiöse Tradition hat einen direkten Zugang zu ihr oder eine privilegierte Schilderung von ihr, jede jedoch repräsentiert eine authentische Weise, wie sie gedacht werden kann.

Obwohl dieser Standpunkt, der mittlerweile weit verbreitet ist, „hickscher Pluralismus“ genannt wird, könnte man auch versucht sein, ihn den hickschen Monismus zu nennen, denn alle Religionen haben darin nur ein einziges Ziel. „Die eine göttliche Wirklichkeit“ ist keine religiös neutrale Beschreibung; das Bestehen auf Einheit wie auch die Trennung des Göttlichen von allem anderen Sein sind klare kulturelle und religiöse Voraussetzungen – eine Metaphysik, die nicht weltweit anerkannt wird. Trotz allen Wohlwollens ist diese Sichtweise immer noch von westlichen Vorgaben geprägt. Kants System ist weder kulturell neutral noch universal und kann keine vorurteilsfreie Struktur für die Vereinheitlichung der Religionen bieten. Es zeigt nicht auf, wie *andere* ihren Glauben oder ihre Philosophien verstehen. Zudem drängt es spirituellen Handlungs- und systematischen Anschauungsgemeinschaften Zwecke oder Ziele auf, welche nicht unbedingt deren Vorstellungen oder Wünschen entsprechen.

Sollte dieses System durch ein anderes Modell ersetzt werden? Nur unter diesem Vorbehalt: Eine einzige Darstellung des religiösen Pluralismus wird nicht ausreichen. Eine „globale“ Theorie religiöser Verschiedenheit, die für alle Traditionen und Perspektiven stichhaltig und überzeugend ist, kann es nicht geben. Jede Darstellung des religiösen Pluralismus existiert jeweils in Bezug auf ein bestimmtes Publikum: auf eine Gemeinschaft, deren Werte und Ängste in der Darstellung angesprochen werden. Folglich sind Philosophien über den religiösen Pluralismus oder Theologien über interreligiöse Beziehungen traditionsgebunden. Was sich einem Vaishnaviten als Möglichkeit zur Harmonisierung der verschiedenen Religionen der Welt empfiehlt, überzeugt einen Muslim vielleicht nicht. Um überzeugen zu können, müssen Theologien über interreligiöse Beziehungen den eigenen Traditionen entstammen und sie ansprechen.

Eine weitere grundlegende, wenn auch unterschwellige Eigenschaft europäischen Denkens, die die Wahrnehmung der Strukturen anderer Glaubensrichtungen gestört hat, ist die ständige Beschäftigung mit dem „Selbst“ gegen den „Anderen“. Sie hat der westlichen Philosophie ein Bündel von Problemen hinterlassen, insbesondere die Frage danach, ob oder wie wir „das Denken anderer“ erfassen können. Übertragen auf die Ebene der Kultur erzeugt die zunehmende Wahrnehmung des radikalen Andersseins der Kulturen Diskussionen über die angebliche „Unvergleichbarkeit“ der Kulturen wie auch Pessimismus angesichts der Möglichkeit, eine andere Kultur überhaupt zu verstehen.

2. Vorliebe für Einheit

Warum „der Andere“ überhaupt ein philosophisches, am allerwenigsten ein epistemologisches Problem sein sollte, ist für andere Kulturen keineswegs einleuchtend. Und die Tendenz, eine Trennung oder gar einen Gegensatz dort zu sehen, wo ein Unterschied besteht, ist auch nicht für alle anderen Weltanschauungen charakteristisch. Dieses Problem in andere Glaubensrichtungen hineinzutragen, während man versucht, sie als theologische Antworten auf ebendiese Frage zu verstehen, könnte das Verständnis einer anderen Kultur von ihrer eigenen Begrifflichkeit aus gerade verhindern. Diese Strukturierung der Verständnisprobleme nach dem Muster des Selbst-gegenüber-dem-Anderen erschwert aber auch schon die Initiative, multireligiöse Kenntnisse zu erwerben. Sie blockiert das Erkennen des einzigartigen Musters von Gleichheit, Ähnlichkeit, Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit, das in der Beziehung zwischen je zwei Religionen besteht. Wenn Unterschiedlichkeit durch die unbewusste Anwendung von Vorgaben aus der eigenen Religion irreführend ausgeblendet wird, dann könnte auch die Erkennung von Ähnlichkeiten unnötig problematisiert werden.

Man könnte behaupten, dass die tiefverwurzelte Vorliebe des Monotheismus für Einheit (wie auch für Gegensätzlichkeit) den Zugang zum Verständnis anderer Glaubensrichtungen geprägt hat. Der Monotheismus kann einen Glauben an die Einheit und Einfachheit Gottes und an die wünschenswerte Einheit der Lehre, den sparsamen Gebrauch von Theorien, Erklärungen und Rahmenbedingungen anführen und diese auf Darstellungen religiöser Verschiedenheit anwenden; er kann danach trachten, ebendiese Einheit der Welt der vielen Glaubensrichtungen aufzuzwingen. Einige Religionen haben ein anderes Modell, um Vielfalt zu verstehen, wie etwa die chinesischen Traditionen - nicht Einheit, sondern eine Harmonie unterschiedlicher Elemente, die nicht subsumiert oder aufgehoben werden. Im hawaiianischen Denken gibt es den Begriff *lokahi*, der eine Einheit, Harmonie und Ausgewogenheit gegensätzlicher Elemente bedeutet. Ein ausgewogenes und gesundes Ökosystem wie die Vulkantätigkeit, die die hawaiianischen Inseln geschaffen hat und immer noch hervorbringt, dient als ein gutes Beispiel für *lokahi*. Wenn vulkanische Lavaströme fließen, verbrennen, verzehren und zerstören sie; wenn ihr Feuer jedoch mit Wasser ausgeglichen wird, zerfällt die Lava und erzeugt einen äußerst fruchtbaren Boden, so dass die Pflanzen zu wachsen beginnen und der neuen Erde Leben schenken. Diese Auffassung von

geologischer Zerstörung (verstanden als göttliches Tun) als Teil eines *lokahi* von Zerstörung und Schöpfung ermöglicht es hawaiianischen Gesängen, die Lava, die sich durch das Land frisst, als etwas zu beschreiben, das „das Land schön macht“.⁹

Dies könnte ein Hinweis sein, warum oder wie andere religiöse Kulturen es geschafft haben, religiös-kulturelle Unterschiede mit weniger Gewalt oder theologischer Qual aufzunehmen und zu integrieren, als das Christentum es in seiner bisherigen Geschichte geschafft hat. Ihre Metaphysik bringt die Vielen nicht unter das Joch des Einen, sondern erkennt die Nicht-Reduzierbarkeit der Vielfalt an. Dennoch werden die Vielen in Beziehung zueinander gebracht, und die Einheit wird in der Harmonie, nicht in der Einfachheit oder Gleichheit gesehen.

Einer solchen Auffassung zufolge dürfen diese Glaubensunterschiede nicht hinweggewünscht werden. Sie sind von positivem Wert; Vielfalt verschafft uns eine Fülle von Möglichkeiten und Potential. Sie schenkt reichhaltige Quellen für Ideen, Strategien und Prinzipien, die sich eines Tages in einer anderen Situation als brauchbar erweisen könnten.

Eine Entdeckung auf dem relativ neuen Gebiet der „Ökonomie der Religion“, die durch zahlreiche Untersuchungen in verschiedenen Ländern belegt ist, besagt, dass sich in den Städten oder Ländern mit der größten religiösen Vielfalt auch ein Höchstmaß an religiösem Glauben und religiöser Praxis findet. Mit anderen Worten: Menschen sind im Allgemeinen umso religiöser, je mehr Religionen in ihrer Umgebung vorhanden sind. Das widerspricht der (für Sceptiker typischen) Annahme, dass das Vorhandensein vieler Glaubensrichtungen auf Grund gegensätzlicher Wahrheitsansprüche die Unglaubwürdigkeit einer jeden bedeutet.¹⁰ Es unterminiert auch die Annahmen von Menschen, die die Anziehungskraft anderer Religionen als Bedrohung für ihre eigenen Traditionen verstehen. Aber selbst ihnen bekommt die pluralistische Situation gut, denn sogar die fundamentalistischen Kirchen haben immer dort höhere Besucherzahlen (und höhere Spendenquoten), wo auch die anderen Glaubensrichtungen und Konfessionsgemeinschaften stark sind.

3. Die Großzügigkeit Gottes?

Es lohnt sich also zu fragen, ob wir das Aufblühen anderer Religionen nicht als Bedrohung oder gar theologische Herausforderung, sondern eher als vorteilhaft schätzen können. Andere Glaubensgemeinschaften könnten dann eine Stütze oder selbst eine Bereicherung der eigenen sein. Können wir aber von anderen Glaubensrichtungen lernen, ohne die Treue zu unserer eigenen zu opfern, oder ist das der New-Age-Synkretismus der Doktrinen, vor dem der Papst neulich gewarnt hat? Gewiss lassen sich einige Komponenten der vorherrschenden westlich-christlichen Weltanschauung ersetzen, die möglicherweise nicht einmal die Weltanschauung der Nachfolgerschaft Christi am Ende des ersten Jahrhunderts war, ohne dass dadurch die Botschaft des Evangeliums verändert wird. Westliche Christen können zum Beispiel so manches aus dem traditionellen hawaiianischen Glauben zu ihrem eigenen Vorteil übernehmen. Das könnte die Achtung von Land

und Meer mit einer moralischen Verpflichtung zum Schutz der Umwelt, den Lobpreis der Vielfalt und die Ablehnung der Autonomie des Säkularen, falls sie die Verneinung der Göttlichkeit des Irdischen bedeutet, umfassen. Auch angesichts des christlichen Monotheismus und eines traditionellen Glaubens an die göttliche Einfachheit könnte das Christentum die Mannigfaltigkeit als ein Merkmal des Göttlichen akzeptieren, das für die klassischen Lehren von der Dreifaltigkeit zentral ist, ohne den Glauben an die Erlöserrolle Jesu zu kompromittieren.

Es gibt nicht nur vertraute theologische und philosophische Herausforderungen, denen man bei der Beschäftigung mit anderen Glaubensrichtungen gegenübersteht, sondern auch und vielleicht vor allem ethische Fragen zum Umgang miteinander. In der 5. Sure des Korans findet sich ein aufschlussreicher Vers. Er besagt, dass Gott die Tora, in der Führung und Licht war, zusammen mit den Propheten, Rabbinern und Priestern herabgesandt hat, um die Juden zu belehren. Dann hat Gott Jesus und das Evangelium herabgesandt. Danach hat Gott den Koran herabgesandt, der die früheren Offenbarungen bestätigt und bewahrt. „Für jeden von euch haben Wir Richtlinien und eine Laufbahn bestimmt. Und wenn Allah gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht. Er wollte euch aber in alledem, was Er euch gegeben hat, auf die Probe stellen. Darum sollt ihr um die guten Dinge wetteifern. Zu Allah werdet ihr allesamt zurückkehren.“ (Koran 5:48) Tennyson hat es wie folgt ausgedrückt: „Und Gott erfüllt sich auf viele Weisen, / Damit nicht ein einziger guter Brauch die Welt verdirbt.“¹¹ Einige Formen des Monotheismus sehen somit die Existenz verschiedener Glaubensrichtungen als von Gott positiv gewollt, als Zeichen seines Reichtums und seiner Großzügigkeit. Kann das Christentum es auch?

¹ Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1981, 75

² Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs* 72 (1993/3), 22-49, hier 22.

³ Ebd.

⁴ Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien 1996, 19f.

⁵ Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*, London/New York 1999, 43.

⁶ In: *Jesus Christus - Träger des Wassers des Lebens. Eine christliche Betrachtung zum „New Age“*, Botschaft des Papstes Johannes Paul II., 3. 2. 2003.

⁷ John Charlot, *Contemporary Polynesian Thinking*, in: Eliot Deutsch/Ron Bontekoe (Hg.), *A Companion to World Philosophies*, Oxford 1997, 542-547.

⁸ John Hick, *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt 2001, 21. Siehe auch die Ausführungen in: ders., *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996, 257-269. Hick scheint jedoch anzudeuten, dass man nicht sagen kann, dass Juden, Christen und Muslime alle an den selben Gott glauben; vgl. ders., *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven 1993, 153.

⁹ „Der Klang der Lava dort, wo sie sich durch Puna frisst und Pali’uli schön macht, das großartige Feuer, das an den Klippen hochzüngelt.“ Aus dem Gesang *Aia Pele i Hawai’i*.

¹⁰ Vgl. z.B. Antony Flew, *God and Philosophy*, London 1966, 124-139.

¹¹ Im letzten Teil der Königsidyllen, *Der Tod König Arthurs*.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Zu *"Dominus Iesus"*:

Komplementarität ist vertretbar

Paul J. Griffiths

Gleich bei ihrem Erscheinen am 5. September 2000 löste die Erklärung *Dominus Iesus* (DI) Proteststürme aus und stürzte die Kirche in eine kurze, aber heftige Image-Krise. Inzwischen haben sich die Gemüter gottlob wieder beruhigt, und so ist jetzt vielleicht der richtige Zeitpunkt für einen ausgewogeneren und sachdienlicheren theologischen Kommentar zu diesem Dokument gekommen.¹

Ich möchte mit der Feststellung beginnen, dass DI im Rahmen des kirchlichen Lehramtes einen Text von beträchtlichem Gewicht darstellt: Der gläubige Katholik sollte der darin vorgelegten Lehre wenn schon nicht vollständige Zustimmung, so doch wenigstens *obsequium religiosum* leisten. Von katholischen Theologen verlangt das Dokument zumindest eine theologische Antwort und überdies eine Haltung des respektvollen Gehorsams, und ich hoffe, dass in den folgenden Bemerkungen von beidem etwas zu finden ist. Ich glaube und hoffe außerdem, dass die theologische Antwort gerade durch diese Haltung, die ihr zugrunde liegt und aus der heraus sie entstanden ist, an Qualität gewinnt.

DI ist zum größten Teil ein durchaus traditionelles Dokument. Es sagt nichts wesentlich Neues aus und beinhaltet nichts, das nicht schon in anderen von der Kurie oder von beratenden Kommissionen erarbeiteten Dokumenten der letzten Jahre nachzulesen wäre.² Daher sind auch die übertrieben heftigen Reaktionen auf DI nicht ganz nachvollziehbar: Niemand, der sich ernsthaft für die jüngere Geschichte des kirchlichen Lehramtes und seiner Einstellung zur Vielfalt der Religionen interessiert, kann von den zentralen Aussagen von DI überrascht worden sein. Doch obwohl die Erklärung im Großen und Ganzen nur wenig Neues enthält, weist sie eine Veränderung auf, die bisher nur geringe oder gar keine Beachtung gefunden hat. Ich meine die Tatsache, dass in Nr. 1, wo es um die *capita fundamentalia* des Glaubens geht, das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel ohne die *filioque*-Formel zitiert wird - allem Anschein nach eine stillschweigende und zutiefst ökumenische Geste der römischen Kurie an die Adresse der