

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Dehn, Ulrich  
Title: "Interreligiöse Theologie als religiöse Kommunikationstheorie"  
  
Published in: Interreligiöse Theologie: Chancen und Probleme.  
Zürich: TVZ, Theologischer Verlag Zürich  
  
Year: 2013  
Pages: 113 – 127  
ISBN: 3-290-17718-1

---

The article is used with permission of [Theologischer Verlag Zürich](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

*Ulrich Dehn*

## **Interreligiöse Theologie als religiöse Kommunikationstheorie**

Theologie treiben heißt, in immer neuer Weise den Glauben zu durchdenken und zu leben unter den Bedingungen zahlreicher Einflüsse kultureller, religiöser und sozialer Art. Sie ist kein System, sondern ein Vorgang, der sich unter den Bedingungen einer bewusst berücksichtigten Interreligiosität beschleunigt. Genauer gesagt: Da Theologie schon immer als Resultat von Interaktionen religiöser Strömungen und von immer neuen Aushandlungen und Spiegelungs- und Kommunikationsprozessen von Werten und Glaubenselementen in Sicht gekommen ist – ein Vorgang, dem Paulus auf dem Areopag in Apg 17 ausdrücklich Rechnung trägt, während er sonst in der Bibel überwiegend implizit vorkommt –, tut sie dies unter den Bedingungen der gegenwärtigen dichteren Nachbarschaft von Religionen in fast allen Lebenswelten nun in schnellerer Form. In diesem Sinne haben wir es mit den Terminologien, die in den letzten Jahrzehnten geprägt wurden – Kontextuelle Theologie, Interkulturelle Theologie<sup>1</sup>, interreligiöse Theologie, Thematik der (multiplen) religiösen Identitäten<sup>2</sup> – nicht mit neuen Sachverhalten, sondern mit der Benennung von Entdeckungen des ohnehin Vorhandenen zu tun, mit der Verständigung auf die Existenz vieler Verstehensweisen. Im oben genannten

---

1 Zu diesem derzeit unzulänglich und unzureichend geklärten Begriff vgl. folgende Einführungswerke: K. Hock: Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt 2011; V. Küster: Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011; H. Wrogemann: Interkulturelle Theologie und Hermeneutik, Gütersloh 2012, sowie die Aufsätze C. Jähnel: Vernakulare Ökumene in transkultureller Einheit – Ökumenische Theologie nach dem Cultural Turn, in: Interkulturelle Theologie 34 (2008), 10–34; K. Hock: Interkulturelle Theologie – programmatische Assoziationen, in: Interkulturelle Theologie 37 (2011), 53–69; F. Gmainer-Pranzl: Welt-Theologie – Verantwortung des christlichen Glaubens in globaler Perspektive, in: Interkulturelle Theologie 38 (2012), 408–433.

2 U. Dehn: Religiöse Identität und soziale und weltanschauliche Pluralität, in: Interkulturelle Theologie 34 (2008), 419–434; R. Bernhardt / P. Schmidt-Leukel (Hg.): Multiple religiöse Identität – aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Zürich 2008.

Sinne könnte man problemlos den Terminus Interreligiöse Theologie als Theologie überhaupt verstehen. Es scheint klar, dass zum einen inhaltlich orientierte Themen zur Behandlung anstehen, d. h. die übergeordnete Frage der Wahrheit, die Frage des Aushandelns von Kompatibilitäten und des Gegen- und Weiterlesens von Geschichten, von Mythen und kleinen und großen Narrativen, zum anderen methodische Fragen der Interaktion, der Art und Weise, wie die Kommunikation überhaupt zu denken ist, und welche Geschichte sie hat. Es könnte sein, dass interreligiöse Theologie weniger ein System spezifischer neuer Prägung ist, sondern vielmehr eine Verständigung über eine neue Art der Aushandlung, eine Prozessgebrauchsanleitung und Methodenlehre. Unter diesen vage beschriebenen Bedingungen möchte ich auf folgende Themen eingehen – und damit erläutern, was ich mit einer religiösen Kommunikationstheorie meine: die Wahrheitsfrage, einige kommunikative Rahmenbedingungen und das Thema der Komparation<sup>3</sup>.

## 1. Was ist Wahrheit in der Narration der religiösen Traditionen?

Die Wahrheitsfrage in den Religionen und zumal im Christentum gilt als zentral und ist normalerweise nicht mit einem der philosophischen Wahrheitskonzepte verrechenbar, sondern wird gerne mit dem Sonderstatus der Existenzwahrheit (Jaspers<sup>4</sup>) oder Gewissheitserfahrung / Glaubensgewissheit (Habermas) bedacht, es sei denn, man versuchte orientiert an einem der philosophischen Wahrheitskonzepte, etwa dem korrespondenztheoretischen, dem konsensustheoretischen oder dem kohärenztheoretischen, Zitate aus dem Palikanon, aus Bibel und Koran etc. in einer dieser Richtungen zu interpretieren. Um das kurz an Beispielen durchzuexerzieren:

---

3 R. Bernhardt / K. v. Stosch (Hg.): *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009; K. v. Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u. a. 2012; F. X. Clooney: *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*, Hoboken 2011.

4 K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1992.

### 1.1. Der Buddha zum Thema der Wahrheit

«Geht, Kälāmer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach erdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber, Kälāmer, selber erkennt: «Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden», dann, o Kälāmer, möget ihr sie aufgeben. [...] Wenn ihr aber, Kälāmer, selber erkennt: «Diese Dinge sind heilsam, sind untadelig, werden von den Verständigen gepriesen, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Segen und Wohl», dann, o Kälāmer, möget ihr sie euch zu eigen machen.»<sup>5</sup>

Hier haben wir es nicht mit einem an klassischen Modellen orientierten Hinweis zu tun, sondern mit einem individuell-empirischen lebensweltlichen Wahrheitsbegriff, der sich kontrastiv ergänzen lässt durch das berühmte Gleichnis von den Blinden und dem Elefanten aus dem Udāna 6,4, das nicht auf inhaltliche Aspekte der Wahrheit, sondern auf die Kognition des Wahrheitsbesitzes als solche eingeht.

### 1.2. Die Blinden und der Elefant

Der Kontext wird geschildert als eine Vielzahl von konkurrierenden Wahrheitsansprüchen, denen die Mönche des Buddha in der Stadt Savatthi begegnen. Diese durchaus realistische, aber möglicherweise auch fiktive Disposition veranlasst die Mönche, den Buddha um Hilfe in dieser verwirrenden Situation zu bitten. Die Vielzahl der Lehren erklärt der Buddha mit der Blindheit der Mönche, die selbst die Wege und Irrwege nicht sähen, die sie beschreiten und lehren. Das Stichwort der Blindheit benutzt er nun vollständig metaphorisch in dem anschließenden Gleichnis des Königs aus mutmaßlich alter Zeit in derselben Stadt, der einen Diener blind geborene Menschen zusammenrufen lässt. Sie betasten

---

5 Kālāma Sutta Aṅguttara-Nikāya III 66. Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung Anguttara-Nikāya. Übers. v. Nyanatiloka. Überarb. und hg. v. Nyanaponika. Bd. I, Freiburg i. Br. 1984, 168f.

einen Elefanten an einem jeweils anderen Körperteil und geben dem König gegenüber ihren Eindruck wieder. Es entsteht Streit, als die Eindrücke artikuliert werden, da naturgemäß jeder einzelne Berührungseindruck als der maßgebliche empfunden wird. Die wahre Gesamtsicht hat nur der sehende König, der sich über die streitenden Blinden amüsiert. In seiner Rolle ist es der jetzt diese Geschichte erzählende Buddha, der, so die Pointe aus dem Udāna, über die «Gesamtsicht», d. h. die richtige Erkenntnis und Lehre verfügt.<sup>6</sup> Es liegt ein klassischer universaler Geltungs- und absoluter und exklusiver Wahrheitsanspruch vor, der aufgrund des Anspruchs der aufgeklärten Wirklichkeitserkenntnis mit Recht ein korrespondenztheoretisches Wahrheitskalkül für sich beansprucht. Dies wäre sicherlich anders, wenn die Thematik der wahren Erkenntnis (Aufwachen, «erleuchtet» werden) mit religiösen Elementen im engeren Sinne befrachtet würde. In der (möglicherweise älteren) jainistischen Version<sup>7</sup> erklärt der sehende Weise den tastenden Blinden, dass sie alle ein Stück Wahrheit ertastet haben und deshalb alle Recht haben. Eine starke Position des über die Gesamtsicht verfügenden sehenden Weisen wird hier nicht betont, auch der Kontext des Buddha, der seinen Mönchen die beschränkten Perspektiven der diversen Prediger vor Augen halten will, kommt hier nicht vor.

Die Rezeptionsgeschichte dieses Gleichnisses ist stärker an die jainistische Version angelehnt. In den meisten Fälle wird es als Beispiel für religiöse Toleranz herangezogen, so auch bei dem sufischen Denker Sana'i von Ghazna (gest. 1131) und bei Jalal ad-Din ar-Rumi (1207–1273). Im Falle von Sana'i ist es das theologische Anliegen, zu zeigen, dass die menschliche Erkenntnisfähigkeit Gott nicht völlig, sondern immer nur in Teilen begreifen kann. Rumi wandelt das Gleichnis geringfügig um und lässt sehende Männer in der Dunkelheit einen Elefanten betasten. Seine Botschaft, ist, dass es zu jeder partiellen Wahrnehmung

---

<sup>6</sup> Eine vergleichbare Botschaft hat die Jātaka-Geschichte vom Kimsuka-Baum (Kimsukopama-Jātaka), in der vier Königssöhne je einzeln den Kimsuka-Baum zu einer anderen Jahreszeit in je anderem Zustand sehen. Die alle Jahreszeiten zusammenfassende Gesamtsicht haben der König bzw. der Wagenlenker. Jedoch, so der König in seinen kommentierenden Worten gegenüber den Söhnen, hätte diesen die Gesamtsicht zur Verfügung gestanden, wenn sie nur den Wagenlenker danach gefragt hätten (vgl. J. Mehlig [Hg.]: *Buddhistische Märchen*, Leipzig 1982, 455f.).

<sup>7</sup> [www.jainworld.com/education/stories25.asp](http://www.jainworld.com/education/stories25.asp) (10.11.2012).

der Wirklichkeit eine andere partielle Wahrnehmung gibt, die wichtiger sein kann. Eine wissende Gesamtsicht kommt nicht vor, vielleicht, weil es ja für alle dunkel ist.<sup>8</sup>

Der Bostoner Religionswissenschaftler Stephen Prothero benutzt die Geschichte ebenfalls herausgelöst aus dem Zusammenhang der Rahmenhandlung: Blinde betasten einen Elefanten an einem jeweils anderen Körperteil und streiten sich, weil jeder seine Tastwahrnehmung für die einzig richtige hält.<sup>9</sup> Auch hier gibt es – außer der des Autors Prothero – keine über den Blinden stehende Gesamtsicht. Er wendet sich zunächst gegen eine Interpretation im Sinne einer *philosophia perennis*, die davon ausgeht, dass es den einen Elefanten als die Gottheit jenseits der menschlichen Vorstellungskraft gebe sowie die (tastenden) Juden, Christen, Muslime etc., die ihre jeweils eigene Sicht mit der (unvorstellbaren) Gesamtheit verwechseln. Von dieser Interpretation, die dicht an das Hicksche Modell eines *Real*<sup>10</sup> herankäme, das an sich selbst, in seiner Unbegrenztheit, nicht zugänglich ist, aber in jeweils kontextbedingten religiösen Erfahrungen die einzelnen religiösen Traditionen auslöst und verursacht, distanziert Prothero sich und liest das «Volksmärchen» nur als einen Hinweis auf die «prinzipielle Begrenztheit des menschlichen Wissens».<sup>11</sup>

Eine Gleichnisgeschichte als Traditionsteinbruch: Je nach Art des Umgangs mit einem narrativen Komplex gelangt man zu unterschiedlichen Wahrnehmungsdimensionen, und nicht in jedem Falle zu Aussagen über den Wahrheits- und Geltungsanspruch, abhängig davon, ob die Geschichte in einen spezifischen Kontext eingebettet wird und ob sie überhaupt einen bereits in der Narration vorkommenden Kontext hat (Udāna über die jaininistische Version hinaus) und welche Rolle sie dem «Moderator» zuspricht. Da der sufische Islam nicht von der Grundlage einer philosophisch richtigen Wirklichkeitserkenntnis ausgeht, geht die

---

8 Vgl. A. Schimmel: *Sufismus: Eine Einführung in die islamische Mystik*, München 2003, 52f; dies.: *Mystische Dimensionen des Islam*, Frankfurt a. M. 1995, 16.

9 S. Prothero: *Die neun Weltreligionen – Was sie eint, was sie trennt*, München 2011, 389. Mit ähnlicher Botschaft s. auch das Gedicht «The Blind Men and the Elephant» von John Godfrey Saxe (1816–1887).

10 J. Hick: *Religion – Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996; ders.: *Gott und seine vielen Namen* (völlig neubearbeitete Ausgabe), Frankfurt a. M. 2001.

11 Prothero: *Die neun Weltreligionen* (siehe Anm. 9), 390.

sufische Aneignung des Gleichnisses nur mittelbar auf die Wahrheitsfrage ein. Mit dem Erzählen der sufischen Variationen ist kein umfassender Geltungsanspruch verbunden, sondern das Mitteilen einer Teilerkenntnis.

## 2. Wahrheitsdiskurse

Die Aufnahme des Gesprächs über solche Erzähltraditionen und die Verhandlung darüber, wieweit ein Vergleich dieser Art trägt, sollte begleitet sein von einer Verständigung darüber, was mit Wahrheit gemeint ist. Der buddhistische Dharma meint eine andere Wahrheit als die, nach der Pilatus Jesus fragt (Joh 18,38) und die Jesus für sich in Anspruch nimmt und bezeugt (Joh 14,6 und 18,37), und sie ist auch nur in Teilen mit einem gängigen philosophischen Wahrheitsbegriff verrechenbar.<sup>12</sup> Gerne wird der Geltungsanspruch einer Religion im Sinne eines Absolutheitsanspruchs verstanden, der auch kommunikative und kognitive Exklusivität mit sich führt und in Gestalt von Existenzwahrheit mindestens partiell jenseits von rationalen Diskursen anzusiedeln ist. Diese Dimension des Geltungs- und Wahrheitsanspruchs ist in neueren Interpretationen von Joh 14,6 in Frage gestellt worden zugunsten eines existenz- und beziehungsbezogenen Wahrheitsbegriffs, der im Dienste einer Affirmation der Zuversichtlichkeit und Zuverlässigkeit des eigenen Glaubens steht, nicht im Dienste einer Exklusion, und sich nicht gegen andere Glaubensformen richtet, sondern sie (stillschweigend) als legitim voraussetzt und auf eine Klärung innerhalb der Anhängerschaft Jesu abzielt.<sup>13</sup> In der Interpretation von Joh 14,6 sind die Akten nicht geschlossen, und ich will versuchen, im Felde von wahrheitstheoretischen Diskussionen über die biblischen Grundlagen hinaus zu sehen, was hilfreich sein könnte im Blick auf interreligiöse Methodik.

---

<sup>12</sup> Vgl. zu einer Auseinandersetzung mit dem Wahrheitsbegriff ausgehend von Joh 14,6 H. Balz: *Johanneischer Wahrheitsbegriff und Begegnung der Religionen*, in: *Interkulturelle Theologie* 38 (2012), 398–407; R. Bernhardt: «Niemand kommt zum Vater, denn durch mich» – Eine religionstheologische Annäherung an Johannes 14,6, in: K. Kusmierz u. a. (Hg.): *Grenzen erkunden zwischen Kulturen, Kirchen, Religionen* (FS Chr. Lienemann-Perrin), Frankfurt a. M. 2007, 157–168.

<sup>13</sup> Vgl. Bernhardt: a.a.O., 166.

Im Umfeld des Nachdenkens über gängige Wahrheitstheorien wie etwa den korrespondenz- oder konsensustheoretischen Begriff hat Jürgen Habermas einen an der kommunikativen Situation orientierten Wahrheitsbegriff als Konsensustheorie der Wahrheit vorgeschlagen, der sich auf die Komponenten der «Wahrheit von Aussagen» und die «Richtigkeit von Geboten oder Bewertungen» erstreckt, d. h. auch einen normativen Bestandteil hat.<sup>14</sup> Für Habermas ist diese Theorie eine solche des Handelns in einer kommunikativen Situation, d. h. des kommunikativen Handelns. Angestrebt wird ein «funktionierendes Sprachspiel, in dem koordinierte Sprechakte ausgetauscht werden».<sup>15</sup> Habermas differenziert zwischen vier Geltungsansprüchen: «Eine Kommunikation [verlaufe] dann und nur dann [...] ungestört, wenn die Sprechenden/handelnden Subjekte a) den pragmatischen Sinn der interpersonalen Beziehung [...] sowie des propositionalen Gehaltes ihrer Äußerung verständlich machen», «b) die Wahrheit der mit dem Sprechakt gemachten Aussage [...] anerkennen», «c) die Richtigkeit der Norm, als deren Erfüllung der ausgeführte Sprechakt jeweils gelten darf, anerkennen» und «d) die Wahrhaftigkeit der beteiligten Subjekte nicht in Zweifel ziehen».<sup>16</sup> Es geht kurz gesagt um *Verständlichkeit*, *Wahrhaftigkeit*, *Wahrheit* und *Richtigkeit* in der kommunikativen Situation, zunächst der Frage vorausliegend, welche Themen mit welchen unterschiedlich gearteten Wahrheits- und Geltungsansprüchen verhandelt werden. Mit Wahrheitsbegriffen, die jenseits von sinnlich wahrnehmbaren Verifikationen bzw. im metaphysischen Bereich liegen, setzt Habermas sich am Rande unter den Begrifflichkeiten der Gewissheitserfahrung oder der Glaubensgewissheit auseinander. Bei letzteren scheint ihm ein «irreführendes Modell der Wahrheit» bzw. eine «Verwechslung von Geltungsansprüchen mit Gewissheitserlebnissen» vorzuliegen.<sup>17</sup> Das bedeutet, dass die Aushandlung dessen, wie der Habermas'sche Ansatz einer Konsensustheorie der Wahrheit mit interreligiöser Theologie vermittelt werden kann, anderweitig geleistet werden muss.

Wenn diese sich als interreligiöses Diskursfeld auch bewähren muss in der Kommunikation mit Religionen oder religionsähnlichen philoso-

---

14 J. Habermas: Wahrheitstheorien, in: Helmut Fahrenbach (Hg.): *Wirklichkeit und Reflexion* (= FS W. Schulz), Pfullingen 1973, 211–265, 220.

15 Ebd.

16 A.a.O., 220f.

17 Vgl. a.a.O., 230, 236.

phischen Systemen wie dem Buddhismus, die sich mit ihrem Wahrheitsbewusstsein am Rande philosophischer Theorien bewegen, wird sie sinnvoller Weise bereit sein müssen, sich der Theorie einer kommunikativen Situation auszusetzen, die sich nicht weit von dem Habermas'schen Vorschlag aufhalten würde bzw. eine Vermittlung von Elementen aus Existenz- bzw. Beziehungswahrheitselementen und konsensustheoretischen Elementen ermöglichen sollte.

Es geht also zum einen darum, die Existenzwahrheit und Gewissheit der Glaubenserfahrung zu würdigen auch unter Berücksichtigung dessen, dass sie Elemente der Absolutheit im Sinne eines mindestens partiellen Losgelöstseins von üblichen rationalen Aushandlungen von Geltungsansprüchen enthalten, zum anderen der Tatsache Rechnung zu tragen, dass das prozessuale Ermitteln interreligiöser Theologie einen kommunikativen Prozess darstellt, der sich auch den Regeln der Kommunikation zu unterwerfen hat<sup>18</sup>, die ich hier exemplarisch, was ihren Wahrheitsaspekt betrifft, in Gestalt der Konsensustheorie von Habermas im Zusammenhang seines Denkens über das kommunikative Handeln aufgegriffen habe. Hierbei ist jedoch zu berücksichtigen, dass im Rahmen interreligiöser Kommunikation in vielen Fällen Geltungsansprüche so nachhaltig nicht miteinander vermittelt werden können, dass ein Konsensaldiskurs notwendigerweise um eines pragmatischen Wahrheitsverständnisses willen ausgesetzt werden müsste, wie es von Charles Sanders Peirce und William James und im Gefolge des amerikanischen Pragmatismus vom frühen Konstruktivismus entwickelt wurde. Es kann dann um *viable* Wahrheiten gehen, die sich als gemeinschaftsdienlich und lebensförderlich erweisen, d. h. um «Handlungs- oder Denkweisen, die an allen Hindernissen vorbei (den ontischen wie den aus der Handlung selbst erwachsenden) zum erwünschten Ziel führen».<sup>19</sup> Wahrheit ist dann allererst als Weg zu einem von den Kommunizierenden verabredeten wünschenswerten Ziel zu verstehen, das aber nicht die Qualität einer «Kompromisstheologie» geschweige denn einer zum Konzept geronne-

---

18 Vgl. zu den kommunikativen Aspekten des interreligiösen Dialogs U. Dehn: In die Sichtbarkeit treten – Phasen und Koordinaten des interreligiösen Dialogs, in: *Interkulturelle Theologie* 37 (2011), 40–52.

19 E. v. Glasersfeld: Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität, in: H. v. Foerster u. a.: *Einführung in den Konstruktivismus*, München 1992, 9–39, 30.

nen interreligiösen Theologie haben soll.<sup>20</sup> Diese Art von Wahrheitszuschreibung geht davon aus, dass die je eigenen Wahrheits- und Geltungsansprüche damit nicht relativiert oder desavouiert sind, sondern das Geltendmachen ihres Anspruchs in der Zuversicht, dass er sich in Eigenkraft erweisen wird, theologisch aus der Hand geben; die *viable* Wahrheit ist *wegfähig*, *beziehungsfähig* und *entwicklungsfähig* und macht sich auch außerhalb ihres Verständigungszirkels kommunikabel.

### 3. Narrationen der Religionen im Gespräch

Im Rahmen dieser Doppelaufhängung möchte ich nun exemplarische Vergleiche vornehmen, die veranschaulichen, an welchen Stellen Interreligiosität zu einer vertieften und verschärften Wahrnehmung von Themen führen kann. Einige traditionelle Vergleiche und Vergleichsmöglichkeiten, die auch Bausteine einer interreligiösen Theologie werden können, seien hier erwähnt: Beliebt und gut erforscht sind die gemeinsamen Themen der «monotheistischen» Religionen, die aus dem biblischen Traditionsgut schöpfen, so die Abrahamstradition<sup>21</sup>, Prophetie, andere biblische Gestalten mit ihrer jeweiligen Gewichtung, Gerechtigkeitskonzepte, Prophetieverständnisse, Zeitkonzepte und Erwartungen etc.<sup>22</sup> Ferner bietet sich die mutmaßliche Glaubensreligiosität des Bud-

---

20 Als treffliche Zusammenfassung der Wahrheitsthematik im Rahmen einer Theologie der Religionen vgl. C. Danz: Einführung in die Theologie der Religionen, Wien 2005, 176–192.

21 Vgl. K.-J. Kuschel: Streit um Abraham, München 1994; M. Bauschke: Der Spiegel des Propheten – Abraham im Koran und im Islam, Frankfurt a. M. 2008; U. Bechmann: Abraham – Beschwörungsformel oder Präzisionsquelle. Bibeltheologische und religionswissenschaftliche Untersuchungen zum Abrahamparadigma im interreligiösen Dialog, Habilitationsschrift, Bayreuth 2004 (Abraham und die Anderen. Kritische Untersuchung zu der Abraham-Chiffre im interreligiösen Dialog, Münster 2006).

22 Vgl. hierzu die Veröffentlichungen aus dem Theologischen Forum Christentum – Islam an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, u. a. H. Schmid u. a. (Hg.): «Im Namen Gottes ...». Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, Regensburg 2006; H. Schmid u. a. (Hg.): «Nahe ist dir das Wort ...». Schriftauslegung in Christentum und Islam, Regensburg 2010; H. Schmid u. a. (Hg.): Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und

dhismus des Reinen Landes an, die nach gängiger Interpretation die mantrische Anrufung des Buddha Amithaba/Amida zur Erlangung von Gnade in den Mittelpunkt stellt und sich damit dem Augenschein nach in die Nähe christlicher Gnaden- und Rechtfertigungstheologie begibt.<sup>23</sup>

### 3.1. Der zurückkehrende Sohn

Eine exemplarische Möglichkeit interreligiöser Aushandlung bietet das Motiv des zum Vater zurückkehrenden Sohnes, das in mehreren religiösen Traditionen auftaucht. Das Lotos-Sutra, die wichtigste Schrift des Mahāyāna-Buddhismus, in ihrer schriftlichen Form (Sanskrit) vermutlich aus dem 2. Jahrhundert n. Chr., aber auf frühen mündlichen Überlieferungen fußend, enthält einige für den ostasiatischen Buddhismus zentrale philosophische Themen wie etwa die Abgrenzung gegenüber dem theravādischen Gedankengut und die Möglichkeit der Buddhawerdung eines jeden Menschen sowie die Gabe der geschickten Mittel (*upāya*)<sup>24</sup>, die dem Buddha zur Verfügung stehen, um den Menschen zur Entdeckung seiner Buddhanatur, d. h. seiner Befreiung zu führen. Die sieben Gleichnisse des Sutra veranschaulichen diese Idee, sind aber in ihrer Gestaltung literarisch und inhaltlich sehr unterschiedlich, von kurzen metaphorischen Wendungen bis hin zu sehr ausführlichen Gleichniserzählungen wie der Geschichte vom Arzt und seinen Söhnen (Kap. 16)

---

Islam, Regensburg 2011; H. Schmid u. a. (Hg.): Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam, Regensburg 2013.

<sup>23</sup> H. Butschkus: Luthers Religion und ihre Entsprechung im japanischen Amida-Buddhismus, Emsdetten 1940; Christiane Langer-Kaneko, Das reine Land – Zur Begegnung von Amida-Buddhismus und Christentum, Leiden 1986; J. van Bragt: Buddhismus, Jōdo Shinshū, Christentum. Schlägt Jōdo Shinshū eine Brücke zwischen Buddhismus und Christentum?, in: E. Gössmann / G. Zobel (Hg.): Das Gold im Wachs (FS Thomas Immoos), München 1988, 453–463. Allerdings ist auch die Interpretation nicht von der Hand zu weisen, nach der es sich bei der mantrischen Anrufung um die Aktualisierung eigener Selbstreinigungskräfte und die Findung des Ich handelt und bei Amida um eine tatsächlich personalisiert extern vorstellbare Größe, die in Wirklichkeit im Innern des Menschen anzusiedeln ist (so u. a. V. Zotz: Der Buddha im Reinen Land – Shin-Buddhismus in Japan, München 1991).

<sup>24</sup> M. Pye: Skilful Means: A Concept in Mahayana Buddhism, London 1978.

und der vom zurückkehrenden Sohn in Kap. 4, die wegen der Strukturparallele zu Lk 15 zu zahlreichen Vergleichen und Spekulationen über literarische Abhängigkeit geführt hat.<sup>25</sup> In allen Gleichnissen geht es um die Sperrigkeit des Menschen gegenüber der erleuchtenden Erkenntnis, um zahlreiche Hindernisse, denen er sich ausgesetzt sieht oder die er selbst als Bestandteil seines Alltagslebens perpetuiert und aufgrund derer er nicht zum Ziel kommt, für das in den Gleichnissen unterschiedliche Metaphern eingesetzt werden. Im Gleichnis vom wiederkehrenden Sohn besteht die Erkenntnis im Nahkommen und Wiedererkennen des Vaters durch den Sohn, der «fünfzig Jahre lang» getrennt vom väterlichen Gut gelebt hat. Er kommt zufällig wieder in die Nähe des Gutes des Vaters, der ihn bald erkennt und auf seine Rückkehr hofft, der Sohn jedoch erkennt ihn nicht, ängstigt sich vor der Pracht des Gutes seines Vaters und sträubt sich gegen eine Annäherung, er versucht sich wieder zu entfernen: Mit dem aktiven Sträuben gegen die Annäherung wird die Geschicktheit der Mittel, die der Vater um der Annäherung des Sohnes willen anzuwenden weiß, umso stärker hervorgehoben. Noch stärkere Mittel werden angewendet, wenn im anderen berühmten Gleichnis, der Geschichte vom guten Arzt und den unvernünftigen Söhnen (Kap. 16) der Vater gar bis zu Vortäuschung seines Todes geht, um die Söhne zur Vernunft bzw. heilsamen Einsicht zu bringen. Außer dem personellen Setting Vater-Sohn und dem Vorgang der Heimkehr haben die Parabel aus dem Lotos-Sutra und Lk. 15 nichts gemeinsam, zumal in der buddhistischen Geschichte der eifersüchtige andere Sohn fehlt. Die (unverdiente) Liebe und Freude des Vaters und die Wiederaufnahme in Verhältnisse, die er eigentlich freiwillig verlassen hatte, sind gemeinsame Elemente, die identifiziert werden können. Das wäre die Pointe des bisherigen Dialogs über diese Geschichten<sup>26</sup>, der zu punktuellen interreli-

---

25 Vgl. H. Kruse: *The Return of the Prodigal. Fortunes of a Parable on its Way to the Far East*, in: *Orientalia* NS 47 (1978), 163–214; M. v. Borsig: *Das Buddha-Bild des Lotos-Sutra*, in: P. Schmidt-Leukel (Hg.): *Wer ist Buddha?*, München 1998, 75–92; H.-J. Klimkeit: *Buddha als Vater*, in: H. Waldenfels / Th. Immoos (Hg.): *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube* (FS H. Dumoulin), Mainz 1985, 235–259; H. Dumoulin: *Spiritualität des Buddhismus*, Mainz 1995, 225f.

26 Hierzu verdienstvoll unter den vorgenannten Titeln insbesondere v. Borsig 1998, die auch an anderen Stellen die theologische Bedeutung der Parabeln des Lotos-Sutra heraushebt, so in: *Juwel des Lebens – Buddhas erleuchtetes*

giösen Konsensualerlebnissen führen kann, jedoch gerade eine wichtige Komponente unterbetont, nämlich die theologisch weiterführende Bearbeitung der *Differenzen* und der Gründe, warum Narrativstrukturen sich unterscheiden, welche unterschiedlichen Rollen sie den Akteuren zuweisen, warum sie dies tun und was dies für die in den Geschichten vorgesehene Beantwortung der Fragen bedeutet, die in den Geschichten bearbeitet werden. Diese kommunikativen Vorgänge beziehen sich auf Traditionsspiegelungen, d. h. sie werden befruchtet durch die Kontinuität von unterschiedlich verwendeten Traditionselementen, dies muss aber nicht der Fall sein, wenn der Prozess der interreligiös-theologischen Kommunikation sich nicht nur an Motiven orientiert, sondern auch an der Kontinuität von Fragestellungen arbeiten kann.

Die Motivgeschichte des Gleichnisses lässt sich auf das Perlenlied in den Thomasakten beziehen<sup>27</sup>, dieses wiederum möglicherweise auf parthischen Ursprung. Das Perlenlied<sup>28</sup> enthält einen Bericht darüber, wie der von seinem Vaterhaus, dem Hof des parthischen «Königs der Könige» ausgesandte Prinz nach Ägypten zieht – hier eine Chiffre für die «weite Welt» –, um dort eine Perle zu bergen und nach Hause zu bringen, die sich in der Gewalt eines Drachen befindet. Der Prinz vergisst, sobald er nach Ägypten gelangt ist, die Perle und seinen Auftrag und wird erst durch einen Brief des heimatlichen Hofstaats wieder daran erinnert, der ihn aus dem «Schlaf» reißt. Er erfüllt seinen Auftrag, birgt die Perle und kehrt in die Heimat zurück. Auf den ersten Blick sind hier von den äußeren Umständen abgesehen kaum Parallelen zu den anderen Sohn-Vater-Geschichten erkennbar, auch ist der Fokus – mal der Vater, mal der Sohn – nicht einheitlich. In mehreren Fällen scheint die Rückkehr des Sohnes (und das Finden der Perle) für das Finden seiner selbst und der eigenen Bestimmung zu stehen, im Lotos-Sutra als Findung, die

---

Erbarmen. Gleichnisse aus dem Lotos-Sutra, St. Ottilien 2008<sup>3</sup>. Klimkeit (a.a.O.) weist zurecht darauf hin, dass die Darstellung des Buddha als gütiger und verantwortungsbewusster Vater vermutlich auf spätere außerbuddhistische Einflüsse zurückgeht, da sein eigenes Verhalten gegenüber seiner Familie (Verlassen des Hauses nach der Geburt des Sohnes) nicht gerade zu einem positiven Vaterbild angeregt hat (235f).

27 So u. a. Klimkeit: Buddha als Vater (siehe Anm. 25).

28 G. Bornkamm: Thomasakten, in: E. Hennecke (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Tübingen 1973<sup>4</sup>, 297–372, Perlenlied 349–353.

durch den Vater auf geschickte Weise angeleitet wird. Während die Perle im Perlenlied der Thomasakten implizit für dieses Motiv steht, ist sie im Lotos-Sutra in einer anderen Parabel, der Geschichte von der kostbaren Perle (Kap. 8), ausdrücklich in dieser Funktion benannt. In der Vaterorientierten Variante von Lk 15 könnte diese Interpretation (Rückkehr als Selbstfindung) höchstens in einer multiperspektivischen Lesung zum Zuge kommen, die auch narrative Seitenaspekte entfalten kann.

#### 4. Versuch eines Fazits

Die interreligiöse Komparation ist nicht darauf angewiesen, in stringenter Form Gemeinsamkeiten von Narrativen zu eruieren und diese als belastbare Elemente einer interreligiösen Theologie zu betrachten – die Diastase von Aussagen hat sich im ersten und im zweiten Argumentationsgang bei dem Motiv vom Betasten des Elefanten wie auch beim zurückkehrenden Sohn gezeigt. Im Gegenteil besteht der Erkenntnisgewinn gerade im sperrigen Aushandlungsprozess. Das Wahrnehmen und Verhandeln der Geschichte einer Geschichte bzw. ihrer Motive und der neuen Verwendungen ist ein ergebnisoffener und Vielfalt respektierender unbeendbarer Vorgang. Im Elefanten-Bild gesprochen kann interreligiöse Theologie nur als multiperspektivische Tast- und Verständigungsgemeinschaft<sup>29</sup> vorgestellt werden, mit dem Unterschied zur Version im Palikanon, dass es den sehenden Buddha, der über die Summe aller Perspektiven verfügt, nicht gibt, sondern Perspektivität bis zuletzt bedeutet, von der Verständigung über unterschiedlich bleibende Sicht- und Wahrnehmungsweisen zu leben.

Das bedeutet, dass zusätzlich zu der Diskussion um Universalität und Partikularität innerhalb des Christlichen, die das Thema der kontextuellen Theologie einstmals bewegte<sup>30</sup>, nun das von religiöser Partikularität und interreligiöser Universalität hinzutritt, das in Anbetracht der innerreligiösen Heterogenität und Vielfalt dem einstigen Diskurspaar nur wenig

---

<sup>29</sup> Vgl. die Verwendung dieses Gedankens und Begriffs bei K. Reich: Die Ordnung der Blicke, Neuwied 2009<sup>2</sup> (pdf-Datei, [http://konstruktivismus.uni-koeln.de/reich\\_works/buecher/ordnung/index.html](http://konstruktivismus.uni-koeln.de/reich_works/buecher/ordnung/index.html)), passim.

<sup>30</sup> K. Blaser: Christliche Theologie vor der Vielfalt der Kontexte, Zeitschrift für Mission 10 (1984), 5–20.

an Spannweite hinzufügt. Nachdem allerdings einstmals die mutmaßliche «Richtigkeit» christlicher Universalität sich gegen die neuerstarkte Partikularität zu verteidigen versuchte, ist es nun umgekehrt die «Richtigkeit» religiöser Partikularität, die sich für den Horizont der interreligiösen Universalität öffnen muss. Unter der Vorgabe dessen, dass Universalität sich immer in Partikularität abbildet und in ihr konkret wird – ohne dass ich damit eine bestimmte religionstheologische Struktur zur Voraussetzung machen will – und entsprechend umgekehrt die Öffnung zur Universalität bedeutet, dass ich nur gegenseitige religionsgeschichtliche Kommunikations- und Spiegelungsprozesse rekapituliere, ist hier ein mögliches heuristisches Begriffspaar für interreligiöse Theologie vorhanden. Der genannte Aushandlungsprozess sollte sich als kommunikatives Handeln religiös orientierter Menschen den Spielregeln einer Wahrheitsfindung unterwerfen, wie sie den Kommunikationsregeln nach in dem Modell von Habermas skizziert wird, allerdings unter Berücksichtigung dessen, dass die Dimension von Existenzwahrheit ein Bestandteil der kommunikativen Redlichkeit sein soll, zugleich aber auch erwirkt, dass es in der Kommunikation nicht um das Ausfechten von Geltungsansprüchen gehen kann, sondern im Rahmen einer nie an ihr Verhandlungsende kommenden Verständigungsgemeinschaft um das Erarbeiten von viablen Erkenntnissen/Wahrheiten, die ein gemeinsames gedeihliches Voranschreiten ermöglichen und dabei die unterschiedlichen Wahrnehmungen zulassen. Das Arbeiten im Sinne einer interreligiösen Theologie soll ohne den Argwohn unterwegs sein können, dass bekennende religiöse Identitäten nicht mehr am Platz seien.

Ein letztes Wort zum Thema der *interreligiösen Theologie*. Ich verstehe sie, wie hier entwickelt, als Bezeichnung für einen ohnehin immer schon stattfindenden multireligiösen Kommunikations- und Aushandlungsprozess mit offenem Ende und ggf. ohne Ende. Entsprechend erscheint es mir problematisch, mit dem Begriff eine neue übergeordnete Kategorie zu schaffen und Aktivitäten wie «Interkulturelle/Kontextuelle Theologie, Reflexion des interreligiösen Dialogs, Theologie der Religionen, Systematische Theologie im Horizont der Religionen, Komparative Theologie, Interreligiöse Feministische Theologie»<sup>31</sup> integrativ in dieser Benennung zusammenzuführen, während gleichzeitig eine Terminologie wie

---

31 2. These zur Interreligiösen Theologie, siehe oben: Einleitung, 12.

Interkulturelle Theologie<sup>32</sup> in keiner Weise Klärung, sondern im Zusammenhang ihrer erneuten prominenten Benutzung seit 2005 im Gegenteil stetige begriffliche Zerfaserung erfahren hat. Die Anliegen, allen zuvorderst das Geben und Nehmen als stetige Dynamik des interreligiösen Spiegelungs- und religionsgeschichtlichen Entwicklungsprozesses (Thesen 3 und 4), sind allerdings wichtige Bestandteile der Fortentwicklung theologischen Denkens und Handelns und sollten den Ausdruck *Interreligiöse Theologie* fast als Tautologie erscheinen lassen. Ansonsten sollte er seine Gültigkeit und zugleich Beschränkung im oben genannten Sinne haben.

---

32 Vgl. dazu neben der in Anm. 1 genannten Literatur: Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft, hg. v. der Fachgruppe Missions- und Religionswissenschaft der Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie und der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft, in: *Zeitschrift für Mission* 31 (2005), 376–382.