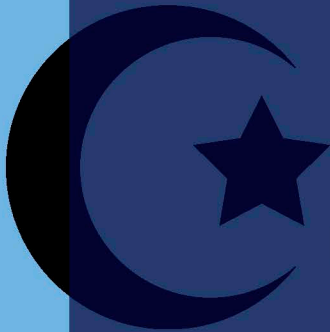


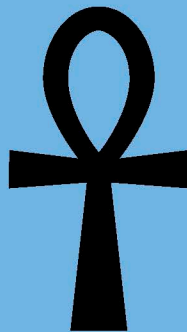
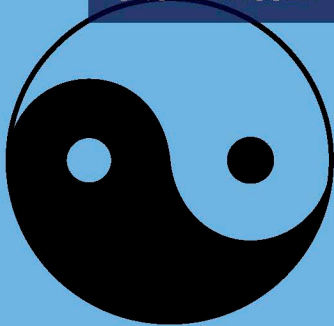
Markus Mühling (Hg.)

# Gott und Götter in den Weltreligionen

Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus,  
Konfuzianismus, Buddhismus



GRUNDWISSEN CHRISTENTUM | BAND 5



V&R



Markus Mühling, Gott und Götter in den Weltreligionen

## Grundwissen Christentum

Herausgegeben von Markus Mühling

Band 5

Markus Mühling, Gott und Götter in den Weltreligionen

Markus Mühling (Hg.)

# Gott und Götter in den Weltreligionen

Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus,  
Konfuzianismus, Buddhismus

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen  
ISBN Print: 9783525568538 — ISBN E-Book: 9783647568539

Mit zwei Abbildungen

Umschlagabbildung: © Shutterstock

Bibliografische Information 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.

ISBN 978-3-525-56853-8

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der  
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: Konrad Triltsch Print und digitale Medien GmbH, Ochsenfurt  
Druck und Bindung: Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Inhalt

Markus Mühling Religionen im Pluralismus. Eine Einleitung . . . . .	7
Donald Wood / David A. Gilland Christliche Gotteslehre in der Welt der Religionen . . . . .	27
Daniel Krochmalnik Elohim. Gottesfragen in der Synagoge . . . . .	74
Klaus von Stosch Gott im Islam . . . . .	103
Perry Schmidt-Leukel Gott im Hinduismus . . . . .	143
Christian Meyer Götter, Geister, der Weg und die Transzendenz im Konfuzianismus . . . . .	178
Lai Pan-chiu Die letztgültige Realität im Chinesischen Buddhismus und die christliche Gotteslehre . . . . .	219
Hans Waldenfels Gott und „Leere“ im Zen-Buddhismus . . . . .	250
Die Autoren . . . . .	286



Markus Mühling

## **Religionen im Pluralismus. Eine Einleitung**

### Das vorliegende Buch

Dieser Band gibt eine Einführung in die Gottes- und Göttervorstellungen einiger der wichtigsten Religionen. In der Gegenwart sind die Gesellschaften, zumindest die Europas, weitgehend pluralistisch geprägt. Das heißt, es gibt in einer Gesellschaft, wie z. B. die der gegenwärtigen Bundesrepublik, nicht mehr nur eine religiöse Gemeinschaft und Tradition, sondern deren viele. Innerhalb des Christentums können verschiedene Konfessionen unterschieden werden. Das Judentum hat über Jahrhunderte die Gesellschaft geprägt, der Islam ist im Verlauf des 20. Jahrhunderts als wichtiger Einfluss dazu gekommen. Unterschiedliche östliche Traditionen wie Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus werden zunehmend bekannt. Mit einer deutlich vernetzten Welt im wirtschaftlichen und politischen Bereich erlangen auch religiöse Traditionen anderer Weltgegenden eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die Lebenswelt. Dazu gesellen sich neue religiöse Gruppierungen, Ideologien, Quasireligionen, individualistische Patchwork-Religionen und vieles andere mehr. Die religiöse Lage scheint damit im 21. Jahrhundert zunächst unübersichtlich, aber ebenso enorm wichtig für die Gesellschaft und gemeinsames Handeln zu sein. Auf eine religiöse Grundbildung nicht nur in der eigenen Tradition, sondern auch in anderen Traditionen kann innerhalb einer Allgemeinbildung der Zivilgesellschaft nicht verzichtet werden. Wenn in vielen einführenden Werken, die die Kenntnis des oder der Anderen befördern wollen, häufig praktische und geschichtliche Fragen im Vordergrund stehen – Fragen wie „Wie leben die Anderen?“, „Wie ist ihre Religion entstanden?“, „Welche Sitten und Gebräuche spielen jeweils eine Rolle?“



–, so ist dies durchaus zu begrüßen. Die Kenntnis solcher unterschiedlicher Traditionen, sei sie auch die theoretisch oder praktisch durch gemeinsames Leben erworbene, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Selbstverständnis der meisten Religionen nicht das von Brauchtumsvereinen ist: Religiöse Traditionen sind nicht um ihrer selbst willen da und man feiert und bezieht sich nicht auf sich selbst – sondern in aller Regel auf eine Instanz oder Instanzen, die von der eigenen Religion unterschieden ist oder sind: auf „göttliche“ Instanzen. Will man Religionen daher wirklich ernst nehmen, wird man nicht einfach nur nach den Traditionen, Sitten, Gebräuchen oder ethischen Vorstellungen fragen können, sondern es ist anzunehmen, dass die unterschiedlichen Vorstellungen dieser „göttlichen“ Instanz oder Instanzen einen wichtigen Faktor zum Verständnis der anderen Religion und damit in einer pluralistischen Welt auch zum eigenen Leben darstellen. Gelegentlich zu hörende Äußerungen wie „Alle Religionen glauben letztlich dasselbe“ zeugen weniger von Toleranz als vielmehr von Unkenntnis und Ignoranz. Dieses Buch geht daher den Weg, sich auf die Darstellung der Vorstellungen dieser „göttlichen“ Instanz oder Instanzen in den einzelnen Religionen zu konzentrieren.

Zu fragen ist dabei, was überhaupt unter einer „Theologie“, einer Lehre, die sich auf „Gott“ oder „Götter“ bezieht, zu verstehen sein soll, und ebenso die nicht minder wichtige Frage, was unter „Religion“ zu verstehen ist. Um diese Fragen zu beantworten, soll nicht in die Überfülle der akademischen Diskussionen zu diesen Fragestellungen eingeführt werden, sondern es sollen Bestimmungen genutzt werden, die so weit gefasst sind, dass sie für eigene Bestimmungen aus den unterschiedlichen religiösen Traditionen Raum lassen.

Unter „Religion“ seien diejenigen handlungsleitenden Gewissheiten von Personen verstanden, die nicht empirisch getestet werden können. Diese Gewissheiten und Überzeugungen können in traditionellen Religionen kommuniziert werden, aber auch in anderen Gemeinschaften, die sich um Sinnkommunikation bemühen. Selbst Überzeugungen, die davon ausgehen, dass sich solche Sinnfragen auf keinen Fall durch eine welttranszendente Instanz beantworten lassen – also Atheismen und pantheistische Wirklichkeitsverständnisse und sogar sogenannte agnostische, skeptische Wirklichkeitsverständnisse, die der Überzeugung sind, dass sich solche Sinnfragen nicht beant-

worten lassen – wären dann als „Religion“ oder zumindest als Quasi-Religionen zu bestimmen.

Ebenso soll die „göttliche Instanz“, auf die sich Religionen beziehen, zunächst sehr weit gefasst werden. Mit einer traditionellen Formulierung Luthers ist dasjenige ein Gott,

„dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten; also dass einen Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben; wie ich oft gesagt habe, dass allein das Trauen und Glauben des Herzens beide macht, Gott und Abgott. [...] Denn die zwei gehören zu Haufe, Glaube und Gott. Worauf du nun (sage ich) dein Herz hängst und verlässest, das ist eigentlich dein Gott.“<sup>1</sup>

Dieser theologisch wichtige Gottesbegriff ist so weit, dass er eine ganze Reihe von Instanzen fasst, die normalerweise nicht mit dem Gottesbegriff belegt werden. Luther benennt z. B. Geld und Gut, Nothelferverehrung, eigene Handlungen, eigene Fähigkeiten, Klugheit, Gunst, Macht und Gewalt und sogar Freundschaft und Ehre. All diese Instanzen können im menschlichen Leben, Handeln, Fühlen und Denken eine göttliche Stelle einnehmen. Indem Luther aber zwischen Gott und Abgott unterscheidet, werden einige dieser Instanzen offensichtlich als falsche Götter bezeichnet, denen diese Rolle eigentlich nicht zukommen sollte. Kommt sie ihnen doch zu, so wird das Handeln, Fühlen und Denken der entsprechenden Menschen als wenig heilvoll und fatal betrachtet. Die entscheidende Frage lautet natürlich: Wie kann man entscheiden, was ein rechter Gott und ein Abgott ist? Luthers eigene Antwort, dass das rechte Vertrauen auch den rechten Gott ausmacht, bedeutet nicht, dass die Gottheit Gottes vom menschlichen Vertrauen abhängig wäre. Denn man muss ja fragen, was eigentlich das „rechte“ Vertrauen ist. Und das rechte Vertrauen wird zirkulär als das bestimmt, was nun wieder auf den „rechten“ Gott gerichtet ist. Die Frage nach dem richtigen Gott und den richtigen Gottesvorstellungen wird in den Theologien und Philosophien der einzelnen Religionen erörtert. Daher ist zu erwarten, dass unterschiedliche Religionen zu unterschiedlichen Verständnissen

---

<sup>1</sup> Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, BSLK, Göttingen 1982, 560.

der richtigen göttlichen Instanz gelangen – und entsprechend auch zu unterschiedlichen Verständnissen menschlichen Vertrauens, menschlichen Fühlens, menschlichen Denkens, menschlichen Glaubens und menschlichen Handelns und Lebens.

Luthers bekannte Überlegungen zum Zusammenhang zwischen Gott und menschlichem Leben, die nun fast 500 Jahre alt sind, erlangen im Kontext der gegenwärtigen pluralistischen Lebenswelt eine ungeahnte Aktualität. Die Frage, welcher Instanz oder welchen Instanzen eigentlich unbedingtes Vertrauen zugeschrieben und wie diese Instanz verstanden wird, ist für gemeinsames Zusammenleben und Handeln somit von großer Bedeutung. Deshalb soll es Aufgabe dieses Buches sein, dieser Frage an einigen exemplarischen Beispielen nachzugehen.

Wurde in einem ersten Schritt der Religionsbegriff und der Begriff der göttlichen Instanz ausgeweitet, so muss in einem zweiten Schritt aus pragmatischen Gründen eine Auswahl getroffen werden: Daher beschränkt sich dieses Buch auf religiöse Traditionen, die man unter die Weltreligionen rechnen kann – wenngleich dieser Begriff äußerst umstritten ist, sowohl hinsichtlich seines Umfangs als auch hinsichtlich seines Gehalts. Dass die Verständnisse der göttlichen Instanz oder Instanzen in Christentum, Judentum und Islam vorgestellt werden, wird nicht weiter überraschen. Ebenso ist es nicht weiter ungewöhnlich, dass Hinduismus und Buddhismus erscheinen. Dass der Konfuzianismus berücksichtigt wird, ist schon ein wenig ungewöhnlicher. Mit Recht könnten auch andere anhängerstärke Traditionen aufgeführt werden. Ebenso mag es überraschen, dass mit dem Zen-Buddhismus und dem Chinesischen Buddhismus zwei Artikel zu einer Religion erscheinen. Auch hier sind die Gründe pragmatischer Art: Die Kulturen des Ostens, insbesondere die chinesischen, erlangen in einer globalisierten Welt eine immer wichtigere Bedeutung. Hier zu veranschaulichen, dass es sich dabei keineswegs um einheitliche religiöse Kulturen handelt, ja, dass sogar die Anwendung des westlichen und neuzeitlichen Begriffs der „Religion“ hier Schwierigkeiten bereiten kann, war Ziel bei dieser exemplarischen Auswahl.

Dass die Darstellungen in den einzelnen Religionen perspektivisch und exemplarisch sein mussten, wird auch deutlich, wenn man sich klarmacht, dass es schon in der je eigenen Tradition, hier der des Christentums, nicht einfach eine Gotteslehre, sondern deren unter-

schiedliche gibt, die mitunter auch konkurrieren knnen und selbst innerhalb der klassischen Konfessionsgrenzen nicht einheitlich sein mssen. Ziel der Lektre sollte daher nicht einfach die Wissensvermittlung sein, sondern Offenheit, Interesse und auch Begeisterung fr die Fragestellung nach Gott und Gttern in der Welt der Religionen zu wecken.

## Das Verhltnis der Religionen untereinander

Unter den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft stellt sich ferner die Frage, wie mit der religiösen Vielfalt umzugehen ist und wie diese Vielfalt im Rahmen von Verhltnisbestimmungen der Religionen zueinander zu verstehen sind. Nun gibt es auch hier keine einheitliche Religionstheorie, sondern deren viele. Z.T. versucht man mit Schlagwrtern wie „Exklusivismus“, „Inklusivismus“ oder „Pluralismus“ eine Verhltnisbestimmung vorzunehmen. Exklusivismen verhalten sich exklusivistisch gegenber anderen Religionen, Inklusivismen inklusiv und Pluralismen pluralistisch. Das allein sagt so gut wie nichts aus. Wichtig bei solchen Bestimmungen wre, zumindest die Hinsicht anzugeben, in der etwas als exklusiv oder inklusiv zu bestimmen ist. Fr die gegenwrtige pluralistische Lebenswelt sind zumindest drei solche Hinsichten wichtig und werden oft nicht genug unterschieden:

- a) Die Wahrheitsfrage: Wie sieht eine Religion die eigenen Wahrheitsansprche und die anderer Religionen?
- b) Die Heilsfrage: Wie sieht eine Religion den eigenen Heilsanspruch und gibt es Heil fr andere Religionen oder deren Angehrige?
- c) Die Frage des Zusammenlebens: Kann eine Religion mit anderen Religionen und deren Angehrigen auf Dauer in einer Gesellschaft zusammenleben und auf welche Weise?

Die genannten Fragen sind zwar nicht unabhngig voneinander, sie drfen aber auch nicht vorschnell vermischt werden. Eine Religion, die in der Wahrheitsfrage anderen Religionen die Wahrheitsfhigkeit abspricht oder sich nicht um die Wahrheitsfrage kmmert, muss nicht automatisch auch die Heilsmglichkeiten und ein gemeinsames Zu-

sammenleben bestreiten. Eine Religion, die anderen Religionen ebenso Wahrheitsfähigkeit zugesteht, muss umgekehrt dennoch nicht automatisch Toleranz im Zusammenleben mit anderen Religionen zeigen. Obwohl die Begriffe des „Exklusivismus“, „Inklusivismus“ und „Pluralismus“ in den letzten Jahren Verbreitung gefunden haben, sind sie wohl nur wenig geeignet, das Verhältnis der Religionen untereinander darzustellen, denn die Begriffe können eine Einfachheit der Verhältnisbestimmung vorgaukeln, die so schlicht nicht gegeben ist.

## Religionstheorien und -modelle

Im Folgenden soll die gesellschaftliche Frage nach dem Zusammenleben in Toleranz im Vordergrund stehen: Gesetzt den Fall, wir verfolgen das Ziel eines friedlichen Zusammenlebens in Interaktion und Kooperation in dauerhaft pluralistischen Gesellschaften, auf welche Weise lassen sich vor dem Hintergrund dieser Fragestellung dann Religionstheorien klassifizieren? Hinsichtlich dieser Frage sind verschiedene Modelle<sup>2</sup> denkbar:

### 1. Ästhetischer Relativismus

Man geht davon aus, dass Religionen letztlich keine Wahrheitsansprüche erheben können, sondern dass die Religionszugehörigkeit nur von der Sozialisation und den persönlichen Präferenzen abhängig ist. Religion wird zur Geschmackssache, zur Sache der Mode oder Tradition, aber als Privatsache haben Religionen keine Öffentlichkeitsrelevanz. Nach dieser Sichtweise können Religionen eigentlich nicht in einen Konflikt geraten und Fragen nach Konsensen und nach Toleranz werden überflüssig. Dieses Modell ist problematisch, weil es den hier vertretenen Religionsbegriff überhaupt nicht trifft: Denn im

---

<sup>2</sup> Vgl. ausführlicher Mühling, M., *Liebesgeschichte Gott. Systematische Theologie im Konzept*, Göttingen 2013, 437–459.

menschlichen Handeln spielen immer nicht testbare, also religiöse Überzeugungen eine Rolle. Spricht man diese Rolle den traditionellen Religionen aber ab, ändert das nichts daran, dass Religion nicht doch weiterhin eine entscheidende Rolle spielt – sie heißt nun nur anders und kann nicht mehr erkannt werden.

## 2. Absolutistischer Fundamentalismus

Hier geht man von der Alleingültigkeit der eigenen Religion hinsichtlich der Wahrheitsfrage, des Heilsverständnisses und hinsichtlich der Fähigkeit für ein gesellschaftliches Zusammenleben aus: Nur die eigene Religion ist wahr, gewährt Heil und führt zu einer friedlichen Gesellschaft. Einige fundamentalistische Strömungen einiger Religionen mögen zu dieser Auffassung neigen; aber wirklich verbreitet ist diese in der Welt der Religionen nicht. Denn Religionen unterscheiden in der Regel zwischen sich und der göttlichen Instanz in einer Weise, dass nur der göttlichen Instanz ein Absolutheitsanspruch zugeschrieben wird. Dann kann aber der eigenen Religion und deren Lehre gerade kein Absolutheitsanspruch zugesprochen werden. Dieses Modell wäre auch erkenntnistheoretisch unterkomplex, weil es nicht zwischen Wahrheit und der Erkenntnisfähigkeit von Wahrheit unterscheidet.

## 3. Absolutistischer Skeptizismus

Religionen wird insgesamt und grundlegend die Wahrheitsfähigkeit dahingehend abgesprochen, dass alle Religionen als falsch und mitunter sogar als schädlich angesehen werden. Ein solcher absolutistischer Skeptizismus ist bei Lichte betrachtet nicht das Gegenteil des absolutistischen Fundamentalismus, sondern nur eine von vielen Formen des absolutistischen Fundamentalismus selbst: Wenn Religionen es mit nicht empirisch testbaren Gewissheiten zu tun haben, dann kann ihnen erstens nicht pauschal Wahrheitsfähigkeit abgesprochen werden und dann ist zweitens die Auffassung, dass Religionen generell nicht wahrheitsfähig seien, selbst eine religiöse Auffassung. Der absolutistische Skeptizismus ist damit nicht nur selbst

ein absolutistischer Fundamentalismus, sondern noch dazu ein in sich widersprüchlicher.

#### 4. Epistemischer Relativismus

Alle Religionen sind hier als in gleicher Weise wahr gewertet. Sollte dies, angesichts der sich im Vordergrund widersprechenden Auffassungen der Religionen, wahr sein, müsste man generell der Auffassung sein, dass sich Widersprechendes nicht ausschließt. Man müsste das logische Prinzip des auszuschließenden Widerspruchs aufgeben, was faktisch unmöglich ist.

#### 5. Ontologischer Relativismus

Hier wird davon ausgegangen, dass alle Religionen gleich wahr sind oder zumindest gleich wahr sein können, aber es wird ein ontologischer, seinsmäßiger Grund angegeben: Alle unterschiedlichen Religionen mit ihren unterschiedlichen Göttern sind deswegen wahr, weil es all diese unterschiedlichen Götter tatsächlich gibt. Und wenn einzelne dieser Religionen die Vorstellung hätten, dass es nur einen einzigen Gott gäbe, dann bezöge sich dies nur auf eine Wirklichkeit, aber faktisch gäbe es deren viele, so dass es in unterschiedlichen Wirklichkeiten je nur einen, aber unterschiedlichen Gott geben könnte. Dieses Modell würde nur funktionieren, wenn man den Begriff einer Wirklichkeit überhaupt aufgibt. Faktisch ist aber auch dies nicht möglich. Denn die Auffassung, dass es nicht eine, sondern viele Wirklichkeiten gibt, ist selbst schon eine Allaussage. Daher ist auch der ontologische Relativismus logisch inkonsistent.

#### 6. Erfahrungskonsens

In diesem Modell geht man davon aus, dass alle oder zumindest einige Religionen in ihren religiösen Erfahrungen übereinstimmen, dass sie sich aber auf der Ebene der ausgeführten Lehre unterscheiden. Einige mystische Traditionen scheinen diese Auffassung zu vertreten und die

Überlegungen einiger Neurowissenschaftler, die sich mit religiösen Fragen beschäftigen,<sup>3</sup> scheinen ebenfalls in die Richtung dieser Auffassung zu gehen. Dieses Modell ist im Unterschied zu den anderen Modellen 1–5 nicht in sich widersprüchlich, denn es unterscheidet eine Ebene primärer Erfahrung von einer Ebene sekundärer Versprachlichung dieser Erfahrung. Während also auf der ersten Ebene die gleiche Erfahrung herrscht, treten Differenzen erst auf der versprachlichten Ebene auf. Dieses Modell ist zwar nicht in sich widersprüchlich, aber es ist unbeweisbar. Zwar wird man nicht leugnen können, dass es außer- und vorsprachliche Erfahrungen geben kann. Ebenso wird man nicht leugnen müssen, dass es sich dabei auch um im weitesten Sinne religiöse Erfahrungen handeln kann. Das Problem besteht aber darin, dass man nie zeigen und aufweisen kann, dass zwei vorsprachliche Erfahrungen wirklich die gleiche Art von Erfahrung sind. Denn der Vergleich kann nur innerhalb von sprachlichen Ausdrücken vorgenommen werden. Auf dieser Ebene sind aber Widersprüche zugelassen. Die Behauptung, alle Religionen beruhen auf einem Erfahrungskonsens, ist daher zwar nicht widersprüchlich, aber schlicht unbelegbar.

## 7. Monistischer, scheinbar pluralistischer Konsens

Nach diesem Modell beziehen sich alle oder zumindest einige Religionen auf die gleiche unbedingte Wirklichkeit, die aber von keiner vollständig korrekt erfasst wird. Die bekannteste Spielart dieses Modells geht auf John Hick<sup>4</sup> zurück und in verschiedenen Varianten ist dieses Modell sehr einflussreich geworden. Menschliche Religionen und ihre Lehren werden als Antworten auf das eine Reale verstanden, aber diese Antworten können durchaus in einem komplementären Verhältnis stehen. Da dieses Reale jede menschliche Erkenntnis übersteigt, ist es durchaus denkbar, dass dieses Reale nur unter der Affirmation von Widersprüchen erkannt werden kann. Auch dieses Modell ist nicht in sich widersprüchlich. Aber dennoch zeigen sich

---

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Newberg, A.B., *Principles of Neurotheology*, Farnham 2010.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. Hick, J., *Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen*, in: Bernhardt, R. (Hg.), *Horizontüberschreitung*, Gütersloh 1991.



zwei Bedenken: Zum einen ist das Modell, obwohl von seinen Vertretern so genannt, nicht wirklich pluralistisch: Denn es versucht ja gerade alle Religionen unter einer Einheitsauffassung, unter einer Metalehre oder Metaperspektive zu vereinigen. Damit ist das Modell nicht pluralistisch, sondern tatsächlich monistisch. Das macht das Modell freilich nicht automatisch falsch. Könnte es nicht eine solche Metaperspektive geben? Das Problem scheint mir darin zu bestehen, dass jede Metaperspektive letztlich doch nichts anderes als eine partikuläre religiöse Perspektive ist: Das monistische, scheinbar pluralistische Modell wäre demnach selbst ein Versuch, eine neue religiöse Perspektive zu etablieren; es wäre dann keine Auffassung über Religion, sondern selbst eine Religion. Und damit würde es den verschiedenen, konkurrierenden Wahrheitsansprüchen der unterschiedlichen Religionen einfach einen weiteren Wahrheitsanspruch hinzufügen. Aber selbst wenn dem so wäre, wäre dies nicht unbedingt ein Einwand gegen dieses Modell. Der wichtigste Einwand gegen dieses Modell besteht hinsichtlich seines Wertes für ein friedliches Zusammenleben in der Gesellschaft. Soll dieses Modell diese Möglichkeit beinhalten, dann wird davon ausgegangen, dass ein Konsens förderlich für gesellschaftliches Zusammenleben ist. Diese Voraussetzung ist aber selbst nicht ganz unproblematisch. Bevor dies gezeigt werden soll, sind zunächst noch andere Modelle zu besprechen, die ebenfalls den Konsensbegriff nutzen.

## 8. Ethikmonistischer Konsens

Dieses Modell geht davon aus, dass sich alle oder zumindest einige Religionen bei unterschiedlichen Glaubensauffassungen zumindest minimal auf das gleiche Ethos, auf die gleichen Werte und Normen beziehen. Im ausgehenden 20. Jahrhundert war Hans Küngs „Projekt Weltethos“ ein Beispiel dieses Modells.<sup>5</sup> Und ebenso kann Lessings berühmte Ringparabel hier als Beispiel genannt werden.<sup>6</sup> Auch dieses

<sup>5</sup> Vgl. Küng, H., Projekt Weltethos, München <sup>13</sup>1996.

<sup>6</sup> Zu Lessings Ringparabel vgl. die Interpretation in Härle, W., Wahrheitsgewißheit als Bedingung von Toleranz, in: Schwöbel, C./Tippelskirch, D.v. (Hg.), Die religiösen Wurzeln der Toleranz, Freiburg 2002, hier 83–87.

Modell ist in sich nicht widersprüchlich, aber dennoch problematisch. Denn es verschiebt die Fragestellung ins Ethische. Gibt es wirklich *ein* Ethos oder gar *eine* Ethik? Oder wiederholt sich die Fragestellung hier nicht in der gleichen Weise? Wenn man wie zu Zeiten der klassischen Moderne von einem allgemein einsehbareren Sittengesetz und einer allgemein einsehbareren, in Moral bestehender Vernunftreligion ausgeht, ist dieses Modell vielleicht gangbar. Wo aber, wie in der Krise der Moderne, die Allgemeinheit „der“ Vernunft selbst bestritten wird, dort löst dieses Modell nichts. Dazu muss man nicht der Auffassung sein, dass es in relativistischer Weise mehrere „Vernünfte“ gäbe. Es genügt vollkommen, anzunehmen, dass auch die Vernunft immer orientierungsbedürftig ist an Außervernünftigem – an Inhalten, die aus Traditionen gewonnen werden, die affektiv angeeignet werden und auf die auch die Vernunft als vertrauende Vernunft angewiesen ist, um überhaupt arbeiten zu können.<sup>7</sup> Aber selbst wenn man auch diesen Einwand nicht teilen will, stellt sich ebenso wie bei Modell 7 die Frage, ob ein Grundkonsens überhaupt automatisch zu einem befriedeten Zusammenleben und Zusammenarbeiten unter pluralistischen Bedingungen führen muss.

## 9. Soteriologischer Konsens

Eine weitere Variante eines Konsensmodells geht davon aus, dass alle oder zumindest die meisten Religionen es mit der Überwindung von Leid und dem Aufweisen von Heil zu tun haben.<sup>8</sup> Dieses Modell macht starke inhaltliche Annahmen über den Menschen und sein Leben. Auch dieses Modell ist nicht widersprüchlich, sondern gut denkbar. Gleichsam ist es nicht unproblematisch, denn „Leid“ und „Heil“ sind keine absoluten, sondern relationale Begriffe: Leid ist immer Leid in Bezug auf etwas und Heil ist ebenso immer nur Heil in Bezug auf einen Sachverhalt. Und diese Bezugspunkte für „Leid“ und „Heil“ unterscheiden sich in religiösen Traditionen durchaus: Ist

<sup>7</sup> Vgl. Mühling, M., *Liebesgeschichte Gott*, 21–29.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. Knitter, P.F., *Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker*, in: Bernhardt, R. (Hg.), *Horizontüberschreitung*, Gütersloh 1991.

„Heil“ die Befreiung von Sünde? Ist „Heil“ die Fruchtbarkeit der Natur? Ist „Heil“ Gesundheit? Oder Wohlstand? Oder Freiheit? Oder Lebensraum im Osten? Die Heilsvorstellungen sind also so vielfältig wie die Vorstellungen von Göttern selbst. Damit verschiebt sich auch hier das Problem nur einmal mehr und dazu noch auf eine problematische Weise. Denn zumindest nach christlicher Vorstellung sind Religionen, einschließlich der christlichen, keine Heilsverursacher, sondern nur Heilempfänger und bestenfalls Heilsvermittler. Es gibt daher aus christlicher Perspektive so etwas wie eine prinzipielle soteriologische Impotenz von Religionen. Aus christlicher Perspektive sind Religionen nicht automatisch etwas Positives. Religionen, so auch das Christentum, können, wenn sie diese Selbstrelativierung nicht anerkennen, durchaus auch Ausdruck von Unglaube sein, was Karl Barth in seiner theologischen Religionskritik meisterlich aufgewiesen hat.<sup>9</sup> Das Modell des soteriologischen Konsenses, des Konsenses in Heilsdingen, teilt also mit den anderen konsensualistischen Modellen nicht nur die stillschweigende Voraussetzung, dass Konsens friedensförderlich ist, sondern es macht auch eine andere vorausgesetzte Wertung explizit: Dass Religionen immer etwas positiv zu Würdigendes seien. Diese Voraussetzung ist aber theologisch nicht haltbar.

## 10. Zielkonsens

Hier geht man davon aus, dass alle Religionen ihre jeweiligen religiösen Basisüberzeugungen und sich widersprechenden Wahrheitsansprüche behalten können, solange sie sich auf gemeinsame Ziele oder Zwecke einigen können. Ein Beispiel:

„Das beobachtbare Verhalten von Barry und Brendon ist dasselbe und kann beschrieben werden als ‚Lastwagenladungen mit Nahrungsmitteln zum Flüchtlingslager fahren‘. Auf Anfrage beschreiben beide jedoch ihr Handeln in ziemlich unterschiedlicher Weise. Barry sagt: ‚Indem ich Lastwagenladungen von Nahrungsmitteln zum Flüchtlingslager fahre, erfülle ich die Bedürfnisse der politisch unterdrückten Massen und bereite auf diese Weise die Landbevölkerung für den kommenden revolutionären

<sup>9</sup> Vgl. Barth, K., *Kirchliche Dogmatik*, I,2, Zürich 1932–1967, §17.

Kampf vor, in Übereinstimmung mit den Lehren Maos.‘ Brendon, auf der anderen Seite, beschreibt sein Handeln anders. Er sagt: ‚Indem ich Lastwagenladungen mit Nahrungsmitteln zum Flüchtlingslager fahre, erfülle ich die Bedürfnisse meiner Mitgeschöpfe und verwirkliche teilweise das Reich Gottes auf Erden in Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes.‘<sup>10</sup>

Der Zielkonsens unterscheidet sich von den anderen Konsensmodellen dadurch, dass er keinen Konsens auf der Grundlage von Basisüberzeugungen als Bedingung von einem friedlichen Zusammenleben in einer pluralistischen Gesellschaft annimmt, sondern nur einen Konsens in je nach Situation verschiedenen Zielvorstellungen. Insofern ermöglicht er es, dass sich einzelne Religionen durchaus massiv widersprechen können, aber dennoch kooperieren können. Dies scheint zunächst ein deutlicher Vorteil zu sein. Denn wenn ein Konsens in Grundüberzeugungen wirklich nötig wäre, um sinnvoll zusammen leben und kooperieren zu können, dann wäre ein friedliches Kooperieren in pluralistischen Gesellschaften in eine ferne, wenn nicht utopische Zukunft gerückt. Aber auch der Zielkonsens ist nicht ganz unproblematisch. Wenn zwei Gruppen, etwa Religionen, miteinander zu einem Ziel kooperieren trotz unterschiedlicher, vielleicht sogar widersprechender Basisüberzeugungen, stellt sich die Frage, woher man weiß, dass das Ziel dieser Kooperation tatsächlich ein sinnvolles und gutes, d. h. ethisch vorzuziehendes Ziel ist. Diese Frage kann im Modell des Zielkonsenses offensichtlich nicht religionsübergreifend gelöst werden: Zwar kann jede der beteiligten Parteien relativ zu ihrem Wertesystem ein partikulares Ziel als ethisch anstrebbar werten, keiner kann aber sagen, wie die Situation aussieht, wenn dritte Religionen oder Partner mit ins Spiel kommen. Abgesehen von diesem möglichen Einwand besteht auch die Grundfrage, wie der Begriff des Konsenses für ein friedliches Zusammenleben überhaupt zu bewerten ist.

Damit kommen wir zur Rolle des Konsenses, der in den Modellen 6–10 eine wichtige Rolle spielt. Was leisten Konsense und was nicht?

---

<sup>10</sup> Brümmer, V., Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung, Marburg 1985, 106 f.

Konsense zwischen Personen oder Gruppen wirken identitätsstärkend und angenehm: Wenn im Anderen das Eigene wiedererkannt werden kann, dann stärkt dies das Zusammengehörigkeitsgefühl. Wenn also Konsense zwischen zwei Gruppen erscheinen, dann sinkt in der Tat die Wahrscheinlichkeit, dass es zwischen ihnen zur kriegerischen Auseinandersetzung kommt. Dieser Vorteil darf aber nicht zu einer Überschätzung von Konsensen führen.

Konsense sind weder eine hinreichende noch eine notwendige Bedingung für ein friedliches Zusammenleben. Im Gegenteil, Minimalkonsense sind sogar eine notwendige Bedingung für Konkurrenz: Wenn zwei junge Männer zu dem Konsens kommen, dass eine bestimmte junge Frau die begehrenswerteste ist, wird dieser Konsens nicht unbedingt zum friedlichen Verhältnis zwischen den jungen Männern beitragen. Nur wenn zwei Firmen zu dem Konsens kommen, dass es sinnvoll ist, in derselben Branche tätig zu sein, ist Konkurrenz möglich.

Konsense wirken also nur über ihre psychologische Wirkung befriedend, indem sie Alterität zu reduzieren scheinen: Indem im Anderen das Eigene wiedererkannt zu werden scheint, verliert der Andere seine Andersartigkeit. Damit kommt es zur Vermeidung von Toleranz und zu einer (scheinbaren) Pluralitätsreduktion.

Toleranz bedeutet, etwas leidend zu erdulden. Der Andere wird tatsächlich als Anderer erduldet und nicht unter das Eigene subsummiert. Ist wie im Falle der Religion der Andere der Andere, weil seine religiösen Einsichten vor dem Hintergrund der eigenen Perspektive als falsch oder unverständlich gewertet werden, dann ist er dennoch zu erdulden und zwar auch erleidend. Denn nur wenn man an der vermeintlichen Falschheit des Anderen leidet, erkennt man an, dass der Andere gerade auch als Anderer zur eigenen Identität gehört. Echte Konsense würden zu einer gegenseitigen Vereinnahmung des Anderen führen, während unterstellte Konsense nur zeigen, dass der Andere nicht ernst genommen würde. Unterstellte Konsense führen dadurch auch zur Dialogvermeidung.

Konsense haben noch einen weiteren Nachteil. Gesetzt, es käme in einer Gesellschaft im religiösen System zu einem Universalkonsens, und gesetzt, dass Religion verstanden werden muss in der Spannung von Antwort auf das Sich-Zeigen von göttlichen Instanzen und eigenmächtigem Ergreifen-Wollen von göttlichen Instanzen: Dann

wäre ein religiöser Universalkonsens einer Gesellschaft für diese sogar schädlich. Denn unter den Bedingungen eines Universalkonsenses gibt es keinen dialogischen Partner mehr, der durch eine abweichende Meinung zur Korrektur beitragen könnte. Denn klar sein muss, dass ein Universalkonsens im Bereich der Religion keine Wahrheitsbedingung darstellen kann. Die Schädlichkeit von Universalkonsensen bedeutet natürlich nicht, dass partikulare Konsense im Dialog der Religionen nicht auch stabilisierend wirken *können* – dieses aber eben *nicht müssen*. Dieses Plädoyer darf daher nicht als Plädoyer gegen Konsense verstanden werden, sondern es richtet sich nur dagegen, den Konsens zum Zentralbegriff der Verhältnisbestimmung der Religionen untereinander zu machen.

Betrachtet man die bisher vorgestellten Modelle, so ist zu sehen, dass die Modelle 1–5 alle scheitern, weil sie letztlich inkohärent sind. Die Modelle 6–10 scheitern nicht, haben aber ihre Probleme. Daneben besitzen sie mit dem Konsensbegriff das Problem, dass dieser die Begründungslast der Frage „Wie ist eine friedliche Gesellschaft im unreduzierten religiösen Pluralismus möglich?“ nicht tragen kann. Daher sei abschließend ein elftes Modell bevorzugt:

## 11. Pluralistische Toleranz

Jede Religion behauptet bezeugend ihre eigenen Wahrheitsansprüche gegenüber anderen Religionen, duldet aber deren Wahrheitsgewissheiten im respektvollen, auf Verstehen zielenden Dialog unter Toleranz. Hier ist der religiöse Pluralismus der Gesellschaft gewahrt, weil es tatsächlich abweichende Wahrheitsansprüche der Religionen untereinander gibt. Gerade dadurch sind Toleranz und Dialog möglich. Aber eigene Wahrheitsansprüche zu vertreten und andere Wahrheitsansprüche in ihrer Andersheit anzuerkennen, ist nur eine notwendige Bedingung für Toleranz. Es müssen noch weitere Bedingungen dazu kommen.<sup>11</sup> Dies ist

1. die Überzeugung, dass auch der Andere in seiner Andersheit für die eigene Identität relevant ist. M.a.W.: Im Bereich der Gesellschaft

---

<sup>11</sup> Vgl. Herms, E., Pluralismus aus Prinzip, in: Herms, E. (Hg.), Kirche für die Welt, Tübingen 1995.

muss die Relevanz von Religionen für die gemeinsame, öffentliche Interaktion anerkannt sein.

2. die Überzeugung, dass Religionen und Wirklichkeitsverständnisse absolut oder relativ unverfügbar sind. Was ist damit gemeint? Eine Unverfügbarkeit von Religionen liegt dann vor, wenn die Frage, wie Personen zu religiösen oder weltanschaulichen Gewissheiten kommen können, nicht hinreichend beantwortbar ist: Nur wenn anerkannt ist, dass die eigene religiöse Gewissheit nicht von einem selbst gemacht ist, dass man sich nicht selbst dafür entschieden hat und dass sie nicht das Produkt von allen biologischen und gesellschaftlichen Faktoren ist, ist eine absolute Unverfügbarkeit gegeben. Eine relative Unverfügbarkeit läge immerhin noch dort vor, wo zwar behauptet würde, dass letztlich doch eine Summe von welthaften Faktoren zusammen die hinreichende Bedingung für das Zustandekommen einer weltanschaulichen Gewissheit wäre, aber prinzipiell zugestanden würde, dass diese nicht methodisierbar, nicht lehrbar, nicht kalkulierbar, nicht beherrschbar, ja, letztlich nicht verstehbar ist.

Fehlt einer Religion oder einem Wirklichkeitsverständnis das Kennzeichen absoluter oder relativer Unverfügbarkeit, handelt es sich um eine nicht pluralismusfähige, nicht tolerante und tendenziell totalitäre Ideologie.

3. zeugnishaft Dialogbereitschaft: Unverfügbarkeit und Anerkennung der Öffentlichkeitswirksamkeit sind zwei Kriterien für die Toleranzfähigkeit von Religionen. Ein drittes muss noch hinzukommen: die zeugnishaft Dialogbereitschaft. Dialogbereitschaft erkennt praktisch an, dass man bei Wahrung der ersten beiden Prinzipien auch in pluralistischen Gesellschaften miteinander interagieren und kooperieren muss und dass man nicht die Wahl hat, mit wessen Geistes Kind man das gemeinsame Handeln praktizieren will oder nicht. Für Toleranzfähigkeit ist daher auch die Dialogbereitschaft, die Religion zwar für etwas Persönliches, auf keinen Fall aber für etwas Privates oder Intimes hält, über das man besser nicht spricht, unverzichtbar. Dieses gemeinsame Sprechen über die jeweilige religiöse Überzeugungsgrundlage darf auch nicht den eigenen Standpunkt verleugnen: Es sollte im Bewusstsein geschehen, Zeugnis von der eigenen zuteilgewordenen Gewissheit und dem zuteilgewordenen Vertrauen zu geben. Aus der Perspektive der christlichen Theologie hat diese Art von Zeugnis, die bewusst darauf verzichtet, den Glauben im Anderen

erzeugen zu wollen, einen Namen: Mission. Die Tatsache, dass der Missionsbegriff in der Alltagssprache oft in sein Gegenteil verkehrt worden ist und für ein Bekehren-Wollen mit eigenen (unlauteren) Mitteln steht, ist symptomatisch für die gegenwärtige Gesellschaft und ihre Geschichte: Es ist symptomatisch für ein gegenwärtiges verzeichnetes öffentliches Bild von Religionen, das darauf hindeutet, dass vielen gesellschaftlichen Wortführern nicht mehr bewusst ist, was Religion sinnvollerweise bedeuten kann und was nicht. Diese Tatsache ist jedoch auch symptomatisch für die Geschichte der Religion und insbesondere des Christentums in unseren Gesellschaften. Denn es ist nicht zu leugnen, dass bestimmte institutionalisierte Gestalten des Christentums in ihrer Geschichte nicht nur den Missionsbegriff für etwas gebraucht haben, was nach christlicher Theologie gänzlich unmöglich und selbstwidersprüchlich ist – die menschliche Erzeugbarkeit christlichen Vertrauens –, sondern damit selbst die jeweilige christliche Form der Religion in eine totalitäre Ideologie – und damit ins Dämonische<sup>12</sup> – verkehrt haben.

Die genannten Merkmale, einschließlich des Merkmals der Unverfügbarkeit des Zustandekommens der jeweiligen religiösen Gewissheit, sind zunächst formale und abstrakte Merkmale. In einzelnen Religionen können sie immer nur in je verschiedener inhaltlicher Form vorliegen, so dass es nicht ein inhaltliches Toleranzprinzip der Religionen gibt, sondern deren perspektivisch verschiedene und viele. Ob und in welcher Form solche Toleranzprinzipien in den einzelnen Religionen vorliegen, hängt wiederum vom Gottesverständnis ab. Zumindest für das Christentum ist dies leicht aufzuweisen:

Toleranz ist in christlicher Perspektive zuallererst ein göttliches Prädikat: Es bezieht sich darauf, dass Gott den Widerspruch des Menschen erduldet und am Kreuz selbst erleidet.<sup>13</sup> Menschliche Toleranz ist daher nur in Konformität zur Toleranz Gottes möglich. Dabei zeigt sich hinsichtlich der eigenen Auffassung von dem Zustandekommen christlichen Glaubens eine zweifache Unverfügbarkeit. Die erste und primäre Unverfügbarkeit des Zustandekommens von Glauben besteht darin, dass Gott selbst darauf verzichtet, den

---

<sup>12</sup> Vgl. Tillich, P., *Systematische Theologie III*, Frankfurt a.M. <sup>4</sup>1984, 432.

<sup>13</sup> Vgl. Ebeling, G., *Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 78 (1981).



Glauben im Menschen wie durch ein Psychopharmakon manipulativ zu erzeugen. Zwar weht der Heilige Geist, wo er will, und Gott der Heilige Geist selbst schafft die Glaubensgewissheit im Menschen; allerdings nicht ohne kreatürliche Mithilfe: Der Heilige Geist hat sich an die menschliche Glaubenskommunikation in Predigt, in der religiösen Praxis und Sozialisation gebunden. Auch diese ist eine notwendige Bedingung für das Zustandekommen von glaubendem Vertrauen. Wo aber diese menschliche Kommunikation der guten Nachricht des Evangeliums durch die Glaubenden selbst verzeichnet und entstellt wird, was immer wieder geschieht, da zaubert Gott den Glauben mitnichten herbei, sondern toleriert in leidendem Erdulden zuallererst seine eigene Kirche:

„Ja sogar gegenüber seiner Kirche und seinen Heiligen auf Erden verhält sich Gott nicht unähnlich im Ertragen und in Güte.“<sup>14</sup>

Die zweite und abgeleitete Unverfügbarkeit der Glaubenskonstitution besteht für die Glaubenden selbst: Deren Glaubenskommunikation einschließlich aller Sozialisationsfaktoren ist zwar eine notwendige Bedingung für das Zustandekommen von Glauben, aber eben keine hinreichende: Glaubendes Vertrauen kann man weder anziehen noch sich dafür entscheiden. Vielmehr ist es Gott der Heilige Geist selbst, der das, was inhaltlich von den Glaubenden einander kommuniziert wurde, einleuchtet und damit zum handlungsorientierenden Vertrauen werden lässt.

Eine spannende Frage, die eine Leitfrage bei der Lektüre dieses Buches sein kann, lautet nun: Gibt es auch in anderen Religionen solche inhaltlichen Toleranzprinzipien, die aus der eigenen Perspektive inhaltlich Toleranz begründen können? Solche Prinzipien in anderen Religionen zu entdecken und darüber in einen Dialog zu treten, kann selbst Zeichen abenteuerlustiger und spannender sowie hoffnungsvoller Toleranzpraxis sein.

Toleranz zeigt sich nicht dem Eigenen gegenüber, sondern dem

---

<sup>14</sup> Luther, M., D. Martin Luthers Werke (WA), Weimar u. a. 1983–2009, Bd. 39I, 83,12 f: „Quin et cum Ecclesia et Sanctis suis in terra non dissimili tolerantia et bonitate agit.“

Fremden und Anderen. Dies kann das Fremde und Andere sein, das zur eigenen Lebenswelt gehört oder erst im Laufe der Geschichte in jenes vordringt. Dies kann aber auch das Eigene sein, was im Verlauf der Geschichte zum Fremden und Anderen wird. Und so zeigt sich exemplarisch die Toleranzfähigkeit von Religionen, Wirklichkeitsverständnissen und ihren jeweils vertrauenden Menschen auch am besten am Umgang mit den eigenen Apostaten und den eigenen Abgefallenen: Wo Abfall von einer bestimmten Überzeugungsgemeinschaft nicht toleriert, sondern verfolgt wird, dort wird mit Sicherheit keine Toleranz praktiziert, sondern totalitäre Übergriffe. Und an dieser Stelle sollte auch die gesellschaftlich durch das Rechtssystem praktizierte Toleranz ihre Grenze haben.

## Danksagung

Dank gebührt all jenen, ohne die dieses Büchlein nicht hätte erscheinen können. Dies sind in erster Linie die Autoren dieses Buches, sodann stellvertretend für die Unterstützung von Seiten des Verlags Jörg Persch und Christoph Spill. David Andrew Gilland hat umfangreiche, auch inhaltliche Redaktionstätigkeit auf sich genommen und Katharina-Maria Wanckel und Jessica Fleischer haben formale Redaktionstätigkeit und die mühevollen Arbeit des Korrekturlesens geleistet. Auch all ihnen gebührt Dank.

*Lüneburg, im Juli 2014*

*Markus Mühling*

## Literatur

Barth, Karl, Kirchliche Dogmatik, Zürich 1932–1967.

Brümmer, Vincent, Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung, Marburg 1985.

Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen <sup>9</sup>1982.

Ebeling, Gerhard, Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft, Zeitschrift für Theologie und Kirche 78 (1981), 442–464.

Härle, Wilfried, Wahrheitsgewißheit als Bedingung von Toleranz, in: Schwöbel,