

Das Zusammenleben der Religionen aus islamischer Sicht

KAMADA Shigeru
Universität Tôkyô

1. Einleitung

Religionen haben im Lauf der Geschichte in ganz unterschiedlicher Weise Verständnis für andere Religionen entwickelt. Auch bei der Beschäftigung mit dem Zusammenleben verschiedener Religionen scheint es geboten, die Charakteristika der traditionellen Denkweisen sowie der traditionellen Behandlung dieses Problems in den verschiedenen Religionen einer eingehenderen Betrachtung zu unterziehen. Im Folgenden werde ich das traditionelle Verständnis anderer Religionen seitens des Islams untersuchen und einige Überlegungen zum islamischen Erbe anstellen, das mir geeignet erscheint, einen positiven Beitrag zum Zusammenleben der Religionen zu leisten. Dabei werde ich mich zum einen mit dem Koran befassen, jenem Buch, das den Ausgangspunkt des Islam bildet, und zum anderen mit dem mystischen Denken, das sich lange nach der Entstehung des Korans innerhalb des islamischen Denkens herausgebildet hat. Allerdings bleibt festzuhalten, dass die Aussagen und Überzeugungen, auf die wir dabei stoßen werden, als theoretische Grundlage für das Zusammenleben der Religionen zwar einen bestimmten Nutzen besitzen, aber keineswegs ausreichend sind. Andererseits gilt dies aber natürlich nicht nur für den Islam, sondern für alle Religionen; denn wie offen und nach außen gewandt eine Religion auch erscheinen mag, ihre Doktrinen und Dogmen besitzen zwangsläufig selbstreferentiellen Charakter. Aus diesem Grund möchte ich bei meinen Überlegungen zum Problem des Zusammenlebens der Religionen auf das Potential hinweisen, das ein nicht logos-orientierter Dialog in Form eines „Dialogs“ besitzt, der nicht auf Sprache basiert.

2. Die Stellung des religiös Anderen im Koran

Wie wurde der religiös Andere, wie wurden andere Religionen im Islam gesehen und behandelt? Der Islam, eine Religion, die auf eine dem Willen des alleinigen Gottes, des Schöpfers der Welt und der Menschen, entsprechende Lebensweise abzielt, geht davon aus, dass der Wille Gottes seinen unmittelbarsten Ausdruck in jenen Offenbarungen findet, die von Mohammed, dem von Gott auserwählten Propheten, übermittelt wurden. Diese Offenbarungen wurden nicht lange nach Mohammeds Tod in Form eines Buches niedergelegt, dem Koran, der als heiliger Text der Muslime bis in die Gegenwart als Leitfaden für deren Leben dient. Werfen wir zunächst einen Blick darauf, welches Bild vom religiös Anderen im Koran gezeichnet wird.

Zu Beginn des 7. Jahrhunderts n. Chr., der Zeit, in der Mohammed wirkte, waren auf der arabischen Halbinsel neben der Lehre des Islam, die der Prophet verkündete,

folgende Religionen bekannt: das Juden- und Christentum, die Magier (= Zoroastrier), die Sabäer, eine Religionsform, über die nicht allzu viel bekannt ist, und verschiedene althergebrachte arabische Volksreligionen. All diese Religionen finden im Koran Erwähnung¹; allerdings waren es die arabischen Volksreligionen sowie das Juden- und Christentum, die in unmittelbarem Zusammenhang mit Mohammeds Wirken standen, und diese Religionen sind es auch, die im Koran am häufigsten zur Sprache kommen. Im folgenden werden wir uns auf die letztgenannten Religionen beschränken.

2.1 Währt diese Welt ewig?

Die arabischen Zeitalter vor dem Auftreten des Islam bezeichnen die Muslime mit dem Wort „Jâhirîya“ (*gâhilîya*), ein Wort, das sich von den Buchstaben J-H-R herleitet, die „Unwissenheit“ bedeuten und damit das genaue Gegenteil des Wortes „Islam“ ausdrücken. In dieser „Zeit der Unwissenheit“ lebten unwissende Menschen, die die Botschaft Gottes nicht kannten, Menschen, die die traditionellen arabischen Glaubensformen bewahrten. Für die arabischen Religionen, die vor dem Islam existierten, war die Verehrung unterschiedlicher „Götzen“ als Gottheiten charakteristisch, und auch der Koran selbst überliefert die Namen von Gottheiten, die außer „Allah“ angebetet wurden: Al-Lat, Al-Uzza und Manat (Sure 53, 19–20) sowie Wadd, Suwa, Yaguth, Ya'uq und Nasr (Sure 71, 23). Im Koran werden diese Gottheiten als bloße Namen beschrieben, denen keinerlei Macht innewohne. Schärfstens verworfen wird die als *shirk* (Gott etwas zugesellen) bezeichnete Praxis, neben Gott andere „Götzenbilder“ anzubeten.² Besondere Bedeutung kommt Gott im Islam als Schöpfer aller Dinge zu, als Herr über die Auferstehung nach dem Tod und das Jüngste Gericht, während es im arabischen Weltbild der vorislamischen Zeit undenkbar erschien, ein einmal gestorbener Mensch könnte von den Toten auferstehen.

Und sie fragen: „Wenn wir in der Erde verschwunden waren, sollen wir dann wieder neu erschaffen werden?“ Nein, sie glauben nicht an die Begegnung mit ihrem Herrn. (Sure 32, 10)

„Wenn wir tot und zu Staub und Gebein geworden sind, sollen wir dann etwa auferweckt werden? Etwa auch unsere Vorfäter?“ Sprich: „Jawohl! Und ihr sollt dann gedemütigt werden.“ (Sure 37, 16–18)

¹ „Siehe, die Muslime und die Juden und die Sabäer und die Christen und die Magier und die Polytheisten – Allah wird gewiss am Tage der Auferstehung zwischen ihnen entscheiden. Siehe, Allah ist Zeuge aller Dinge.“ (Sure 22, 17), zit. n.: Der Koran – Arabisch-Deutsch, übers. v. Max Henning, bearb. und hg. v. Murad Wilfried Hoffmann, Heinrich Hugendubel Verlag, Kreuzlingen, München 2001. Alle weiteren Koran-Zitate entstammen ebenfalls dieser Übersetzung. Die Sabäer werden zu jenen gerechnet, die an Gott (Allah) glauben (Sure 5, 69, Sure 2, 62); im Unterschied zu den Götzenanbetern (Polytheisten) zählen die beiden Textstellen auch die Zoroastrier (Magier) zu den Menschen, die an Gott (Allah) glauben.

² Ein gewisses Maß an Informationen zu den arabischen Religionen in vorislamischer Zeit bietet die Schrift *Gûzô no sho* von Hisham Ibn al-Kalbî. Diese Aufzeichnungen stammen bereits aus islamischer Zeit, und so argumentiert deren Verfasser natürlich vom Standpunkt des Islam aus. Vgl. dazu: Ibn al-Kalbî: *Gûzô no sho* (dt.: Das Götzenbuch), übers. v. Ikeda Osamu, in: Fukai Shinji (Hg.): *Sei-Ajiashi kenkyû* (Westasiengeschichtliche Forschungen), Tôkyô Daigaku Shuppankai, Tôkyô 1974, S. 156–202. (Klinke-Rosenberger, Rosa: *Das Götzenbuch Kitâb al-Asnâm* des Ibn al-Kalbî, Universität Zürich 1942. 142 S., 40 S.; (arab., dt.; = Diss.)

In diesen beiden Textstellen werden Araber zitiert, die nicht an die Auferstehung glauben und ihre Skepsis zum Ausdruck bringen.³ Das arabische Weltbild war bestimmt von schlichter Diesseitigkeit, die sich auf prägnante Weise in den folgenden Worten des Koran widerspiegelt:

Sie aber sagen: „Es gibt nur unser irdisches Leben. Wir sterben und wir leben und nur der Zeitablauf macht uns zunichte.“ (...) (Sure 45, 24)

Mit dem Anbruch der islamischen Zeit verschwanden keineswegs alle traditionellen arabischen Denkformen, Bräuche und Riten, sondern lebten vielmehr, nun mit islamischer Bedeutung versehen, innerhalb des Islams in unterschiedlicher Gestalt fort.⁴ Allerdings sahen die Muslime in den Glaubensformen, die im Zeitalter der Jâhiriya vor dem Aufstieg des Islam existierten, Formen des Unglaubens, dessen Anhänger auch nicht an die Auferstehung nach dem Tod glaubten. Im Koran werden diese traditionellen Religionsformen scharf kritisiert, doch wir können annehmen, dass die Schärfe der Kritik nicht allein die Folge von Glaubensinhalten wie der Idolatrie und der negativen Haltung zur Vorstellung der Auferstehung war, sondern auch aus der Haltung jener resultierte, die dem Wirken des Propheten Mohammed mit Unverständnis begegneten, ihn bei seiner Mission behinderten oder sich ihm in den Weg stellten.

2.2 Ist Jesus der Sohn Gottes?

Christentum und Judentum werden im Koran besonders häufig erwähnt, wobei der Tenor der jeweiligen Textstellen uneinheitlich ist, bald negativ, bald positiv. Mit dem Ausdruck „Schriftbesitzer“ (*ahl al-kitâb*) sind sowohl Christentum wie Judentum gemeint, gelegentlich aber auch nur eine dieser zwei Religionen. Über die Christen heißt es, dass sie – im Unterschied zu den Juden und Polytheisten – den Muslimen am freundlichsten gegenüberstehen, „weil unter ihnen Priester und Mönche sind, und weil sie nicht hochmütig sind“ (Sure 5, 82–83).⁵ Andererseits werden die Christen kritisiert, weil sie, ungeachtet der Tatsache, dass ihnen „Güte und Barmherzigkeit ins Herz gelegt wurde“, eigenmächtig und ohne die Erlaubnis Gottes das Mönchtum erfanden (Sure 57, 27).

Die im Koran gegenüber den Christen geäußerte Kritik richtet sich hauptsächlich gegen die Trinitätslehre, eine der zentralen Dogmen des Christentums, und gegen die Christologie. Dem Koran zufolge war Jesus ein Gesandter Gottes (Allahs), er war das Wort Gottes, mit einer Seele, geschaffen von Gott, aber zu sagen, Gott sei einer von dreien (Trinitätslehre), ist ein Zeugnis für Ungläubigkeit (Sure 4, 171 und 5, 73).

Des Weiteren werden Christen kritisiert und des Unglaubens bezichtigt, wenn sie sagen, Jesus, der Sohn Marias, sei Gott (Sure 5, 17; 5, 72; 9, 30–31), ebenso wie die folgende Aussage kritisiert wird:

³ Im Koran finden sich zahlreiche andere Textstellen, in denen die Araber als unmoralische Menschen bezeichnet werden, die der Wiederauferstehung und dem Leben nach dem Tod skeptisch gegenüberstehen oder nicht an sie glauben. Vgl. u.a. die Suren 19, 66; 34, 7–8; 36, 78–79; 44, 34–36; 79, 10–11.

⁴ Vgl. dazu: Izutsu Toshihiko, Makino Shin`ya: Imi no kôzô – Kôran ni okeru shûkyô-dôtoku-gainen no bunseki. The structure of ethical terms in the Koran. Shinsensha, Tôkyô 1972.

⁵ An anderer Stelle, in Sure 9, 34, heißt es allerdings, dass Rabbiner und Mönche zu Unrecht das Gut der Leute verzehren und diese von Allahs Weg abbringen.

Und sie behaupten: „Allah hat sich einen Sohn genommen.“ Preis sei Ihm! (Sure 2, 116)

Andererseits weist die im Koran explizierte Auffassung von Jesus, dem Sohn Gottes, gewisse Schwankungen auf. So findet sich beispielsweise eine Stelle mit dem Wortlaut „Und die Juden und die Christen sprechen: ‚Wir sind Allahs Kinder (*abna'Allah*) und seine Lieblinge““ (Sure 5, 18), eine Stelle, in dem der Ausdruck „Allahs Kinder“ in einem weiteren Sinn verstanden und als „Menschen, die von Gott (Allah) angenommen wurden“ aufgefasst wird. Darüber hinaus finden sich Passagen, in denen gesagt wird, dass die Christen Jesus als Allahs Sohn ansehen und die Juden in gleicher Weise Esra als Allahs Sohn betrachten (Sure 9, 30)⁶ oder dass sie – ohne auf Allah zu achten – ihre Rabbiner und Mönche zu ihrem Herrn (*arbab*) machen (Sure 9, 31)⁷. Im Koran finden sich zwar Aussagen über andere Religionen, die von diesen keineswegs als zutreffend akzeptiert werden können, jedenfalls wird das Christentum als Religion aufgefasst, die gegen die Lehre von der strengen Einheit und Einzigkeit Gottes verstößt: gegen das Verbot, außer Gott anderen Wesen zu dienen, und gegen das Verbot, Gott ein Gott gleiches Wesen an die Seite zu stellen.

2.3 Wurden allein die Juden von Gott auserwählt?

Zu den Juden findet sich im Koran unter anderem folgende Textstelle:

Siehe, wir haben die Thora hinabgesandt, in der sich eine Rechtleitung und ein Licht befinden, mit der die gottergebenen Propheten die Juden richteten (...) (Sure 5, 44)

Im Allgemeinen werden die Juden als Menschen, die von Gott geleitet werden, in einem positiven Licht gesehen. Ebenso wie die Bibel berichtet auch der Koran vom Auszug aus Ägypten und von dem Ausmaß an Gnade, das Gott dem Volk Israels zuteil werden ließ, als er es ihm ermöglichte, der grausamen Behandlung durch den Pharao zu entkommen, und ihm auf der Flucht zur Seite stand, indem er das Meer teilte und die Verfolger in den Fluten ertränkte. Selbst als das Volk Israels sich ins Unrecht setzte, als es das Goldene Kalb anbetete, während Gott mit Moses den Bund schloss, wurde ihm von Gott verziehen. Groß war die Gnade, die Gott den Israeliten (*banu Isra'il*)

⁶ Nachdem den Juden die Heimkehr aus der babylonischen Gefangenschaft gestattet worden war, sahen sie sich mit dem Verlust der Thora konfrontiert. In dieser Situation betete Esra zu Gott, ließ den Text der Thora in seinem Gedächtnis wiederaufleben und gab dem jüdischen Volk die Thora zurück, indem er sie ihnen vorlas. Später glaubten einige Juden, dass Esra der Sohn Gottes sei. Vgl. hierzu: Al-Tabari: *Jami'al-bayan fi tafsir al-Quran'*, al-Qahira, 1987, vol. X, S. 111f.; Hava Lazarus-Yafeh: *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*. Princeton University Press, Princeton 1992, S. 50–74; Camilla Adang: *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: from Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Brill, Leiden 1996, S. 98 Fußnote 130, S. 230 f., S. 233, S. 246, S. 251. Vgl. auch Die Bibel, Buch Esra Kap. 7 und Buch Nehemia, Kap. 8. Zur Problematik der Auffassung der Bibel, wie sich bei Ibn Hazm, einem andalusischen islamischen Denker des 11. Jahrhunderts, findet, vgl.: Kamada Shigeru: *Isuramu ni okeru tashûkyô no rikai – Ibn Hazumu no Sôseiki hihan* (Die Auffassung anderer Religionen im Islam – Die Kritik der Genesis bei Ibn Hazm). In: Takeuchi Seiichi, Tsukimoto Akio (Hg.): *Shûkyô to kan'yô – Ishûkyô ibunka no taiwa ni mukete* (Religion und Toleranz – Auf dem Weg zu einem Dialog mit anderen Religionen und Kulturen). Taimeidô, Tôkyô 1993, S. 220–238.

⁷ Das Wort „rabbi“, das im Judentum „Schriftgelehrter“ bedeutet, besitzt im islamischen Kontext die Bedeutung „Unser Herr“, ein Ausdruck, der nur in Bezug auf Allah verwendet werden kann.

gewährte (Sure 2, 47–53). Der Koran stellt fest, dass die Juden zwar Gottes Gnade im Übermaß genossen, daraus allerdings den Schluss gezogen hätten, sie allein seien Gott wohlgefällig (Sure 62, 6) und würden hinsichtlich ihrer künftigen Wohnung bei Gott in besonderer Weise behandelt werden (Sure 2, 94).

Der Koran schreibt den Israeliten eine selbstgefällige Einstellung zu und kritisiert sie auch in Glaubensfragen.

O du Gesandter! Lass dich nicht durch die, welche miteinander im Unglauben eifern, betrüben, wie jene, die zwar mit ihrem Mund sprechen: „Wir glauben!“, doch in ihren Herzen nicht glauben; und wie diejenigen Juden, die jeder Lüge und denjenigen Glauben schenken, die noch nicht zu Dir gekommen sind. Sie verdrehen den Sinn der Wörter und sprechen (...) (Sure 5, 41)

Unter den Juden gibt es welche, die den Sinn der Wörter verdrehen und sagen: „Wir haben vernommen, aber gehorchen nicht; (sic!)“ und „höre, ohne zu horchen“; und „favorisiere uns“. Es ist ein Wortverdrehen und ein Angriff auf den Glauben. (...) (Sure 4, 46)⁸

Des Weiteren wirft er ihnen vor, in ihrer Maßlosigkeit die Schrift, die ihnen von Gott gegeben wurde, umgeschrieben zu haben.⁹

Wünscht ihr (ihr Menschen, die ihr gläubig seid; d. Autor), dass sie (die Juden; d. Autor) euch Glauben schenken? Aber ein Teil von ihnen hat Allahs Wort vernommen und verstanden und hernach wissentlich verdreht. (Sure 2, 75)

Der Koran beschreibt und kritisiert das irreführende Handeln der Juden und ihr falsches Denken und stellt dabei fest, dass sie unter allen Völkern am meisten am Leben hängen (Sure 2, 96) oder dass sie eine im Hinblick auf Gott unhaltbare Meinung verträten, wenn sie sagten: „Die Hand Gottes ist gefesselt.“ (Sure 5, 64). Die jüdischen Speisetabus sind wesentlich strenger als die entsprechenden Vorschriften im Islam¹⁰, eine Tatsache, in der der Koran eine Strafe für das von den Juden begangene Unrecht sieht (Sure 4, 160 und 6, 146). Auch Aussagen wie die folgende finden sich im Koran: „Er ist es, Welcher (sic!) die Ungläubigen unter dem Volk der Schrift(besitzer) (die Juden; d. Autor)“ (Sure 59, 2–5) vertrieb, die sich Gott und seinem Propheten widersetzen. Während Mohammed in Medina die islamische Gemeinschaft vergrößerte, wurde tatsächlich ein jüdischer Stamm des Landes verwiesen und die soeben zitierte Sure wurde als Erklärung für diesen Vorfall geoffenbart.

⁸ Hier im Kontext der Kritik an den Juden zu verstehen, die sich gegenüber Mohammed bei der Verbreitung der islamischen Lehre unkooperativ verhielten oder sogar eine feindselige Haltung an den Tag legten. Die gleichen Worte finden sich aber auch an anderer Stelle: Der Koran beschreibt, dass die Juden – während Moses auf dem Berg Sinai von Gott die steinernen Tafeln des Bundes entgegennahm – ein goldenes Kalb schufen, ihm Opfergaben darbrachten und anschließend zu Moses sprachen: „Wir hören (die Worte der Gesetze), aber wir gehorchen nicht.“ „Und als Wir euer Versprechen entgegennahmen und den Berg (Sinai; d. Autor) über euch hoben, (sprachen Wir): ‚Haltet fest an dem, was wir euch brachten, und hört!‘ Da sprachen sie: ‚Wir hören, doch wir widersetzen uns!‘ Und in ihrem Unglauben füllte ihre Liebe zum Kalb ihr ganzes Herz. Sprich: ‚Schlimmes befahl euch euer Glauben, sofern ihr überhaupt Gläubige seid.‘“ (Sure 2, 93)

⁹ Die Sure spricht nicht ausdrücklich von den Juden, sondern von den „Schriftbesitzern“. Die nämlichen Worte finden sich auch in Sure 3, 78.

¹⁰ Zu erlaubten bzw. verbotenen Nahrungsmitteln äußert sich der Koran folgendermaßen: „(...) In dem, was mir offenbart wurde, finde ich nichts, was verboten wäre, außer Verendetes, vergossenes Blut oder Schweinefleisch (...) oder Unheiliges, über dem ein anderer als Allah angerufen wurde.“ (Sure 6, 145) Zu den Speisetabus des Judentums vgl. Die Bibel, 3. Buch Mose (Levitikus), Kap.11.

2.4 „Die Schriftbesitzer“ und die Erkenntnis religiöser Pluralität

Wie im Vorangegangenen dargestellt, werden das Christen- und Judentum sowie die Menschen, die an diese Religionen glauben, im Koran kritisiert. Doch fragen wir uns, in welcher Beziehung der Islam zu den zwei Religionen steht, die ihm vorausgegangen waren. Der Koran selbst sagt dazu Folgendes. Gegenüber Schriftbesitzern wie Juden oder Christen vertritt der Islam die Position, dass Mohammed, der Prophet, gekommen ist, um bei den bereits existierenden Religionen Zeugnis für die heiligen Schriften abzulegen (Sure 5, 15); des Weiteren wird gesagt, dass Gott bereits früheren Propheten das zukünftige Erscheinen Mohammeds kundtat und dass diese dies anerkannten (Sure 3, 81). Von dieser Position leitet der Islam seine Forderung an die Schriftbesitzer (gemeint sind in diesem Fall die Juden) ab, an den Koran zu glauben, da er die Gesetze der heiligen Schrift bestätige.

Die singuläre Debatte, in deren Verlauf die im Koran entwickelte Rechtmäßigkeit des Islam behauptet wird, gründet in einer Theorie, die man als abrahamische Theologie bezeichnen könnte (vgl. die Suren 2, 135 und 3, 65–68). Für das Juden- und Christentum ist Abraham der Begründer ihres Glaubens, der im Glauben an Gott gelebt hatte, und auch der Islam sieht in Abraham (Ibrahim) den Propheten, der in sich den Glauben an den alleinigen Gott verkörpert hatte (vgl. die Sure 6, 74–82). Allerdings war Abraham ein Mensch einer früheren Zeit, jemand, der lange vor Christus lebte, der von Gott die Frohe Botschaft empfing, und auch vor Moses, der die Gebote empfing, die die Grundlage des Judentums bilden. In diesem Sinne war Abraham der Monotheist des Urbeginns, lange bevor das Juden- und Christentum ihre historische Gestalt annahmen. Dies lässt den Schluss zu, dass Abraham weder dem „Judentum“ noch dem „Christentum“ angehörte. Der Koran vertritt nun den Anspruch, dass der von Mohammed verbreitete Islam der Erbe von Abrahams Glauben sei und diesen in rechtmäßiger Weise verkörpere. Dieser Anspruch drückt sich in folgender Sure aus.

Abraham war weder Jude noch Christ; vielmehr war er rechtgläubig, ein Gottergebener und keiner derer, die Gott Gefährten geben. Siehe, diejenigen Menschen, die Abraham am nächsten stehen, sind wahrlich jene, die ihm folgen, und das sind der Prophet (Mohammed; d. Autor) und die Gläubigen. Und Allah ist der Hort der Gläubigen. (Sure 3, 67–68)

Der Koran stellt fest, dass es auch unter den Schriftbesitzern Menschen gibt, die an Gott und die Offenbarung glauben, und er erkennt an, dass unter den Schriftbesitzern der Glaube an Gott lebendig ist. Des weiteren stellt der Koran fest:

Und unter den Leuten der Schrift gibt es manchen, der, wenn du ihm einen Schatz anvertraust, ihn dir zurückgibt, aber auch manchen, der, wenn du ihm eine einzige Münze anvertraust, sie dir nicht zurückgibt, wenn du nicht ständig hinter ihr her bist. (Sure 3, 75)

und erkennt damit an, dass es unter den Schriftbesitzern Menschen gibt, deren Handeln moralisch einwandfrei ist.

Wer eine andere Religion als den Islam will, sie soll von ihm nicht angenommen werden, und im Jenseits wird er verloren sein. (Sure 3, 85)

Dieses scharf formulierte Verdikt findet sich ebenfalls im Koran¹¹, und es kann kein Zweifel bestehen, dass im Koran die Ansicht vertreten wird, es sei am besten, sich zum Islam zu bekennen. Es wird aber auch gesagt, dass Gott in seiner Allmacht alle Religionen im Islam hätte vereinen können, dies aber nicht tat.

(...) Wenn Allah gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht. Doch Er will euch in dem prüfen, was Er euch gegeben hat. Wetteifert darum im Guten. (...) (Sure 5, 48)

Diesen Worten des Koran dürfte eine große Bedeutung zukommen, wenn im Islam über die (in der Realität existierende) Pluralität der Religionen nachgedacht wird. Denn wie sich annehmen lässt, könnte die Erkenntnis, dass in islamischer Sicht die Pluralität der Religionen im Plan Gottes beschlossen ist, zum Grundgedanken des Islam werden.

Jenen, die schuldlos aus ihren Wohnungen vertrieben wurden, nur weil sie sagten: „Unser Herr ist Allah!“ Und hätte Allah die einen Menschen nicht durch die anderen abgewehrt, wären (viele) Klöster (*sawami*; d. Autor), Kirchen (*biya*; d. Autor), Synagogen (*salawat*; d. Autor) und Moscheen (*masajid*; d. Autor), in denen Allahs Name häufig gedacht wird, bestimmt zerstört worden. (Sure 22, 40)

Insofern die Gläubigen, die Gott als ihren Herrn bekennen, von Gott beschützt werden, wenn sie Verfolgung erleiden, lässt sich die Auffassung vertreten, dass die Worte der Sure 22, 40 darauf hinweisen, dass Gott seine Hilfe nicht nur dem Islam, sondern auch dem Juden- und Christentum gewährt. Darüber hinaus stellt der Koran fest, dass nicht nur Christen und Juden, sondern selbst Sabäer und Zoroastrier (Magier) keine Furcht leiden müssen und Gottes Lohn erhalten werden, wenn sie an ihn glauben.¹²

Des Weiteren wird gesagt, dass die Offenbarungen, die Gott verschiedenen Gruppen von Menschen machte, nicht unterschiedlich bewertet werden dürfen.

Sprecht: „Wir glauben an **Allah** (Hervorh. v. Autor) und an das, was Er zu uns herabsandte, und was Er Abraham und Ismael und Isaak und Jakob und den Stämmen herabsandte, und was Moses und Jesus und was den Propheten von ihrem Herrn gegeben wurde. Wir machen keinen Unterschied zwischen einem von ihnen; und wahrlich, wir sind Muslime.“ (Sure 2, 136)

Unterschiede werden zwischen den verschiedenen Offenbarungen deshalb nicht gemacht, weil sie ausnahmslos von ein und demselben Gott stammen und die göttliche Autorität in allen Fällen gleichermaßen anerkannt wird. Juden und Christen werden gemäß ihrer Gebote bzw. gemäß des Evangeliums gerichtet. In Befolgung der Gesetze, die Gott der jeweiligen Religion gab, verrichten Menschen gute Werke und werden am Ende gerichtet (Sure 5, 44–47).

Sprich (zu den Juden und Christen; d. Autor): „Wollt ihr mit uns über **Allah** rechten, wo **Er** unser Herr und euer Herr ist? Wir haben unsere Werke, und ihr habt euere Werke (zu verantworten), und **Ihm** sind wir aufrichtig ergeben.“ (Sure 2, 139; Hervorh. v. Autor)

¹¹ Die Existenz von verschiedenen Religionen und Sekten wird im Koran unterschiedlich bewertet. Die einzig rechtmäßige Gemeinschaft ist der Islam, während Abspaltungen als eigenmächtige menschliche Entscheidungen gelten. Allerdings findet sich auch die Auffassung, dass keine Notwendigkeit besteht, diese zu tadeln, da Gott am Ende über sie richten wird. Vgl. die Sure 23, 54: „Darum laß sie für eine Weile in ihrem Wirrwar (sic!).“

¹² Vgl. die Suren 2, 62; 5, 69 und 22, 17.

Diese Worte des Koran lassen sich in dem Sinne verstehen, dass es – bei allen bestehenden Unterschieden zwischen den Religionen – unsere Aufgabe ist, im Rahmen des uns gegebenen Glaubens das Beste zu tun.

Im Koran werden außer dem Islam verschiedene andere Religionen zur Sprache gebracht, vor allem das Juden- und Christentum. Es ist offensichtlich, dass hinsichtlich der letzteren beiden Religionen zwei Auffassungen vertreten werden, die einander widersprechen: Zum einen gelten sie als „Schriftbesitzer“, denen von ein und demselben Gott heilige Schriften gegeben wurden und deren Mitglieder möglicherweise der Erlösung teilhaftig werden, sofern sie ein Leben führen, das ihrem jeweiligen Glauben gemäß ist; zum anderen wird gesagt, dass alle jene, die einer anderen Religion als dem Islam angehören, im Jenseits verloren sein werden.¹³

Den traditionellen arabischen Religionen hingegen, die von Gott (Allah) nichts wissen oder ihn missachten, begegnet der Koran ausschließlich mit Kritik. Judentum und Christentum, die Religionen, mit denen der Islam in seiner Formationsphase konfrontiert war, werden zwar in dogmatischer Hinsicht kritisiert, andererseits aber als Religionen anerkannt, die von ein und demselben Gott ihre heilige Schrift erhielten. Im Koran findet sich sowohl die Auffassung, dass nur dem Islam die Erlösung durch Gott zuteil wird, wie auch die Auffassung, dass auch die Schriftbesitzer von Gott erlöst werden. Und so lässt sich sagen, dass die Beschränkung der Erlösung auf den Islam, die in späteren Zeitaltern im Zuge der Systematisierung der Dogmen erfolgte, lediglich menschliche Auffassungen widerspiegelt, während unbekannt ist, ob sie dem wahren Plan Gottes entspricht.¹⁴

Man kann davon ausgehen, dass die Kritik an den traditionellen polytheistischen Religionen Arabiens vor allem eine Folge der historischen Situation war, in der sich diese und der Islam feindselig gegenüberstanden. Es dürfte zum einen kaum notwendig sein, die islamische Kritik an polytheistischen Religionen im Maßstab eins zu eins auf heutige Religionen wie Buddhismus und Shintôismus zu beziehen, die möglicherweise dem so genannten Polytheismus zuzuordnen sind, zum anderen fehlen objektive Kriterien, um Religionen eindeutig dem Mono- oder Polytheismus zuzurechnen.¹⁵

¹³ Die zuvor referierten Worte der Sure 2, 62, denen zufolge auch Gläubige anderer Religionen als des Islam der Erlösung teilhaftig werden, wird in der seit Ibn Abbas existierenden Überlieferung mit den Worten von Sure 3, 85 (Ein anderer Glaube als der Islam wird von Gott nicht angenommen) aufgehoben (*mansukh*). Von diesem Standpunkt aus gesehen, gibt es außerhalb des Islam keine Erlösung. Al-Tabari zitiert zwar die Überlieferung von Ibn Abbas, schreibt anschließend jedoch, ohne Sympathien für dessen „Aufhebungs-Theorie“ erkennen zu lassen, dass Gott seinen Lohn keineswegs auf die rechtmäßige Praxis beschränkt, die aus einem bestimmten Glauben hervorgeht. Vgl. dazu: Al-Tabari: Tafsir, vol. 1, S. 233.

¹⁴ Vgl. dazu Tōnaga Yasushi: Shinpishugi Isuramu no genzai – Sūfizumu no sansōkōzōron o moto ni. *Mystical Islam in the Past and Present: Based on the Triplicate Framework of Sufism. Shisō* (Denken) 2002/9, S. 119–135.

¹⁵ Vgl. dazu Kamada Shigeru: Isshinkyō – Tashinkyō (Monotheismus – Polytheismus). In: Iwanami tetsugaku shisō jiten (Iwanamis Lexikon der Philosophie und des Denkens), Iwanami Shoten, Tōkyō 1988, S. 84. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist auch, dass in den „Fünf Prinzipien der Staatsgründung (Pancasila)“ Indonesiens, des bevölkerungsreichsten islamischen Staates der Erde, als erstes Prinzip zwar der Glaube an den alleinigen Gott angeführt wird, zu den rechtmäßigen Glaubensformen aber auch Hinduismus und Buddhismus gezählt werden. Zwar ging es dabei nicht um eine rein theologische Debatte, vielmehr dürften auch politische Überlegungen eine gewichtige Rolle gespielt haben, trotzdem bleibt die Tatsache erstaunlich, dass eine derartige Auffassung in einem Staat möglich ist, in dem Muslime die absolute Mehrheit stellen. Vgl. dazu: <http://countrystudies.us/indonesia/24.htm>.

Wichtiger als alles andere ist es, an Gott zu glauben und an Gottes Wort zu glauben, demzufolge er eine Vielzahl an Religionen schuf, damit Menschen der Wetteifer im Guten möglich ist. Zwischen den Offenbarungen, die Gott Moses und Jesus machte, und den Offenbarungen des Islam werden keine Unterschiede gemacht, und so sind Unterschiede in den Formen des Glaubens an Gott (Unterschiede zwischen den Religionen) lediglich sekundär. Debatten über Gott jenseits der Religionen sind ebenso sinnlos wie der Streit über die Richtigkeit oder Falschheit von Gottesvorstellungen, denn von grundsätzlicher Bedeutung ist nur eines: die Anbetung Gottes entsprechend den Richtlinien, die er den jeweiligen Völkern gab. Der Religionen sind viele, aber Gott ist der Eine. Der Streit zwischen den Religionen über Richtig und Falsch ist bedeutungslos, und die Aufgabe des Menschen besteht allein darin, den Befehlen Gottes zu folgen. Dies ist im Großen und Ganzen die prinzipielle Haltung des Islam gegenüber anderen Religionen.

3. Die „Weisheit“ des Mystizismus – Jedwede Religion stellt eine Verkörperung der Wahrheit dar

Mystizismus lässt sich als Glaubensform beschreiben, die die Wichtigkeit der unmittelbaren Verbindung der menschlichen Seele mit Gott, dem Ursprung des Seins, betont, eine Glaubensform, die in der Vereinigung mit Gott bzw. dem Absoluten den höchsten religiösen Wert erblickt und deren Praxis auf die Herbeiführung dieser Vereinigung ausgerichtet ist. Menschen, die unzufrieden waren mit dem formalen Islam und sich deshalb auf die Suche nach der letztthinigen Realität begaben, die die äußeren Erscheinungsformen des Islam hervorbrachten, erkannten zwar an, dass diese formalen, äußeren Formen des Islam der letztthinigen Realität entsprangen, je intensiver sie jedoch den Wirklichkeitscharakter der letztthinigen Realität empfanden, desto stärker schien ihnen auch die Relativität der äußerlichen Erscheinungsformen des Islam bewusst zu werden. Im systematisierten mystischen Denken des Islam, das auf der unmittelbaren Anschauung dieser letztthinigen Realität beruht, findet sich ein Begriff, der „Einheit des Seins“ (*wahdat al-wujûd*)¹⁶ lautet. Dieser Begriff geht auf Ibn'Arabi zurück, einen mystischen Denker, der auf der damals zum islamischen Kulturkreis gehörenden iberischen Halbinsel geboren wurde und 1240 starb. Der geistig-seelische Zustand, den man mit dem allgemeinen mystischen Begriff der „Unio der menschlichen Seele mit dem Absoluten“ wiedergeben kann, ist nach Ibn'Arabis Auffassung darin begründet, dass diese Welt mit ihren unterschiedlichen Erscheinungen eine Selbstmanifestation (*tajalli*) der „Absoluten Wahrheit“ (*haqq*) in unterschiedlichen Formen ist.¹⁷ In Ibn'Arabis Mystik fehlt jeglicher Exklusivismus, der Gott als persönliches Wesen fasste, mit dem die Seele zu vereinigen wäre, vielmehr ist sie allumfassender, kosmischer Natur, ein Denken, in dem die

¹⁶ Zu Ibn al-'Arabi sind in den vergangenen Jahren zahlreiche Arbeiten erschienen. Zu dem hier angesprochenen Problem vgl. insbesondere: William C. Chittick: *Imaginal Worlds – Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*. State University of New York Press, Albany, N.Y. 1994.

¹⁷ Vgl. dazu Kamada Shigeru: *Shinpushugi to shîa imamu-ron no deai – Faïdo Kâshânî no kanzenningen-ron* (Der Mystizismus und die Debatte über die Imame der Schia – Der Vollkommene Mensch bei Muhsin Faïd Kâshânî). In: Kamada Shigeru, Mori Hideki (Hg.): *Chôetsu to shinpi – Chûgoku, Indo, Isuramu no shisôsekai* (Transzendenz und Mysterium – Die geistige Welt Chinas, Indiens und des Islam), Taimeidô, Tôkyô 1994, S. 291–292.

gesamte Welt eins ist mit der absoluten Wirklichkeit. Das das menschliche Erkenntnisvermögen weit übersteigende grenzenlose „Etwas“, das die höchste Existenz darstellt, wird als reine bzw. absolute Existenz begriffen, und ineins gesetzt mit der Welt, die aus verschiedenen realen Erscheinungen besteht, die sich in dunklen und hellen, langsamen und schnellen Seinsformen konkretisieren. Die vielfältigen Formen der Welt, die also dadurch in Erscheinung treten, dass die absolute Existenz, die das unbegrenzte Eine ist, begrenzte Formen annimmt, sind durch die Begrenzung ihrer Form von der absoluten Existenz getrennt und dennoch in einer Art Einheit aufgehoben, und zwar insofern, als sie gleichzeitig Manifestationen der absoluten Existenz sind. Aus dieser Weltanschauung folgt, dass alles real Existierende als Widerspiegelung des Göttlichen, der Göttlichen Realität, zu begreifen ist und nichts existiert, das negiert oder beseitigt werden müsste. Dies gilt nicht nur für den Islam, sondern auch für alle anderen Religionen. So gesehen kann nicht einmal Glaubensformen, die als primitiv betrachtet werden, das Existenzrecht abgesprochen werden. In diesem Zusammenhang ist das folgende Gedicht Ibn'Arabis von besonderer Bedeutung.

My heart has become capable of every form: it is a pasture for gazelles and a convent for Christian monks,
And a temple for idols and the pilgrim's Ka'ba and the tables of the Tora and the book of the Koran.
I follow the religion of Love: whatever way Love's camels take, that is my religion and my faith.¹⁸

(Mein Herz ward fähig, jede Form zu tragen, Gazellenweide, Kloster wohlgelehrt, ein Götzentempel, Ka'ba eines Pilgers, der Thora Tafeln, der Koran geehrt: Ich folg' der Religion der Liebe, wo auch ihr Reittier zieht, hab' ich mich hingekehrt.)¹⁹

Ibn'Arabis Auffassung von Religion dürfte mit dem allgemeinen islamischen Religionsverständnis und dem von der Scharia (*sâri'a*), bestimmten Verständnis unvereinbar sein. Tatsächlich gerieten im Lauf der Geschichte verschiedene der geistigen Erben dieses Denkers gelegentlich in den Verdacht, häretische Lehren zu vertreten, und bisweilen wurden sie sogar verfolgt.

Man könnte nur allzu leicht auf den Gedanken verfallen, dass Ibn'Arabis Weltanschauung und die von ihm gelehrte Selbstmanifestation des Absoluten eine Emanationslehre im Geist des Neuplatonismus sei und in keiner Beziehung zu den innerislamischen Traditionen stehe. Der Gedanke allerdings, dass im Kontext der Prädestinationslehre alle Geschehnisse in der Dimension des Schicksals (*qadâ*) und der Vorherbestimmung (*qadar*) – oder um ein konkreteres Bild zu wählen – „auf wohlverwahrter Tafel“ (Sure 85, 22) festgeschrieben sind, geht von der Hypothese eines Zwischenbereichs aus, den „ewig unveränderlichen Archetypen“ (*a'yan thabitah*), in dem in der Dimension latenter Existenz alle Dinge „existieren“, die in der Weisheit des übersinnlichen Gottes festgelegt sind. Prinzipiell besteht kaum ein Unterschied, ob man zur Erklärung der real existierenden Welt davon ausgeht, dass sie eine Manifestation von ewig unveränderlichen Archetypen ist, die im übersinnlichen Absoluten begründet sind, oder annimmt, dass sie die Realisierung von Phänomenen in der historischen Entwicklung darstellt, die von Gott, der übersinnlichen Existenz, in der überzeitlichen Dimension vorgezeichnet wurden. Möglicherweise lässt sich sagen, dass die in der Theologie vertretene Prädesti-

¹⁸ Zit. n: Muhyi'ddin Ibn al-'Arabi: The Tarjuman al-ashwaq – A Collection of Mystical Odes, ed. and tr. by R. A. Nicholson, London, 1911, XI, S. 19 und 67.

¹⁹ Zit. n. Annemarie Schimmel: Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, Insel Verlag, Frankfurt a. M. u. Leipzig 1995, S. 384 (Anm. d. Übers.).

nationslehre ein Beispiel für die in der islamischen Welt weit verbreitete Rezeption der Emanationslehre ist, aber selbst in diesem Fall dürfte die Feststellung berechtigt sein, dass das mystische Denken, das die „Einheit des Seins“ (*wahdat al-wujûd*) lehrt, eine Geistesströmung darstellt, die genügend Affinitäten mit jener Theologie aufweist, die orthodoxen Status besitzt.

Ibn'Arabis Denken wird manchmal als häretisch eingestuft, doch ist es durchaus möglich, zwischen seinem Denken und der orthodoxen islamischen Theologie eine weitgehende Übereinstimmung festzustellen. In diesem Sinne kommt der von Ibn'Arabi vertretenen versöhnlichen Betrachtungsweise anderer Religionen in der heutigen Situation besondere Bedeutung zu. Denn letzten Endes ist es die ureigene Tradition, auf die Menschen beim Dialog mit anderen Religionen und im interreligiösen Zusammenleben zurückgreifen, und sie ist es auch, in der ein Ausgangspunkt für geistige Offenheit gefunden werden müsste. Meines Erachtens weist die Tradition des mystischen Denkens in diesem Sinn Elemente auf, die sich beim Zusammenleben des Islam mit anderen Religionen als hilfreich erweisen könnten.

4. Vom logos-orientierten Dialog zum nicht logos-orientierten Dialog

4.1 Der auf Sprache basierende Dialog und seine Grenzen

Jedwede Religion verfügt über spezifische Dogmen. Dogmen und Doktrinen spiegeln prinzipiell den jeweiligen innerkirchlichen Diskussionsstand wider. Das Dogma des Christentums, dem zufolge Jesus der Christus ist und damit Gottes Sohn, wird weder vom Judentum noch vom Islam akzeptiert, den zwei Religionen, in deren Glaubensmittelpunkt im übrigen derselbe Gott steht wie im Christentum. Der Islam, der in Jesus einen Propheten sieht, der in einer langen Reihe anderer Propheten steht, begegnet Jesus mit Achtung, doch ist es ihm unmöglich, das Jesus betreffende Dogma anzuerkennen, da zwischen einem Propheten und dem Sohn Gottes ein fundamentaler Unterschied besteht. Auch die erwähnte christliche Trinitätslehre ist für den Islam nichts anderes als eine Form des Polytheismus.

Der Islam hat Christen und Juden als „Schriftbesitzer“, als Menschen, denen von dem Gott, der auch der Gott des Islam ist, heilige Schriften gegeben wurden, in die islamischen Gesellschaften aufgenommen. Das aber bedeutet nicht, dass der Islam christliche oder jüdische Dogmen anerkennen würde.

Meines Erachtens dürfte es schwierig sein, die prinzipiellen christlichen und islamischen Dogmen in der systematisierten Form, die sich in den jeweiligen Traditionen herausbildete, im Rahmen einer Theorie unterzubringen. Dies ist nicht nur bei diesen zwei von einander unabhängigen Religionen ein Problem, sondern auch religionsintern höchst problematisch. Obwohl nämlich beispielsweise zwischen Sunniten und Schiiten, der Mehrheits- und der Minderheitsfraktion der Muslime, weder in Bezug auf Gott noch in Bezug auf die Propheten ein Dissens besteht, wäre jeder Versuch, zwischen den beiden Gruppen ein Gespräch über die ersten drei der vier anfänglichen „Rechtgeleiteten Kalifen“ in Gang zu bringen, zum Scheitern verurteilt. Und zwar deshalb, weil diese drei Kalifen, Gläubige der ersten Generation und in dem ein oder anderen Sinn Nachfolger des Propheten, bei den Sunniten allerhöchste Verehrung genießen, während sie in

den Augen der Schiiten Männer waren, die Ali das Recht raubten, die unmittelbare Nachfolge des Propheten anzutreten, und als solche das Ziel von Kritik sind und niemals Gegenstand der Verehrung.

Wie im Vorangegangenen in sehr vereinfachter Form beschrieben, scheint ein Konsens in unerreichbare Ferne zu rücken, wenn man bei einem Gespräch mit Religionen und Sekten deren Dogmen zur Sprache bringt. Dass Christen und Juden (als Minderheiten) bei Beibehaltung ihres Glaubens in traditionellen islamischen Gesellschaften überdauern konnten und trotz aller Probleme ein Zusammenleben möglich war, dürfte hauptsächlich einem gewissen geistigen Freiraum auf Seiten des Islam geschuldet sein, der sich einerseits aus einer großmütigen Haltung speiste, die aus der Vorstellung erwuchs, dass alle drei Religionen ihre heiligen Schriften von einem Gott erhalten hatten, andererseits aus dessen gesellschaftlicher und politischer Dominanz. Gleichzeitig könnte ein weiterer wichtiger Grund dafür die Unkenntnis und Interesselosigkeit hinsichtlich der Dogmen des jeweils Anderen gewesen sein, die zu Dissens geführt hätten, wenn sie denn zur Sprache gebracht worden wären. Diese Situation kann auch ex negativo beschrieben werden: als Mangel an intellektueller Neugierde oder Unverständnis gegenüber der Kultur des Anderen. Andererseits hätte in der Dimension des praktischen Lebens eine Untersuchung der Dogmen des jeweils Anderen nur Zwietracht unter den in Frieden koexistierenden Religionen zur Folge gehabt, so dass man es – im Wissen darum – vermied, diese Frage zu berühren, worin man auch eine Strategie zur Lösung des Problems sehen könnte. Und war es nicht tatsächlich in erster Linie diese Haltung – man könnte sie „methodisches“ Desinteresse nennen –, die es bislang den Religionen trotz aller damit verbundenen Schwierigkeiten ermöglichte, in verschiedenen historischen Situationen zusammenzuleben und zu koexistieren? Mag diese Haltung auch keine prinzipielle Lösungsmöglichkeit beinhalten, so können wir doch sagen, dass aus ihr zumindest eine praktische Weisheit spricht, die sich in verschiedenen Situationen der bisherigen Menschheitsgeschichte herausgebildet hat.

Die Koexistenz von Religionen ist jedenfalls nichts, das durch überhebliches Denken oder subtile Logik ins Werk gesetzt werden könnte. In der Realität existieren nun einmal verschiedene Religionen, und wenn die Dogmen von Religionen exklusive Wahrheiten für sich in Anspruch nehmen und dadurch Gegensätze und Streit entstehen könnten, dann ist es von entscheidender Bedeutung, diese Dogmen nicht zur Sprache zu bringen, da so tatsächliche Koexistenz möglich werden könnte.

4.2 Persönlicher zwischenmenschlicher Umgang jenseits von Sprache

Mit dem religiös Anderen nicht in der Sprache der traditionellen Dogmen der eigenen Religion zu sprechen, sondern ihm den eigenen Glauben zu zeigen – könnte diese Anstrengung nicht einen Beitrag zum gegenseitigen Verständnis, zur Koexistenz und zum Zusammenleben der Religionen leisten? Nun stellt die Frage, ob es möglich ist, die eigene Religion ohne Worte zu zeigen, ein großes Problem dar, andererseits ist es doch so, dass sich das Denken des Menschen – seine Religion – durchaus durch seine Handlungen und die Ausstrahlungskraft seiner Persönlichkeit vermitteln. Die Verbreitung des Islam in Südostasien geht keineswegs auf Missionare zurück, sondern auf Kaufleute, die von Arabien übers Meer kamen, um Handel zu treiben. Wir dürfen annehmen, dass diese Tatsache dem Umstand geschuldet ist, dass die Menschen in dieser Region den Islam nicht aufgrund der missionarischen Aktivitäten von professionellen, in Dingen der

Religion geschulten Männern willkommen hießen, sondern weil das alltägliche Handeln von gewöhnlichen Gläubigen eine besondere Anziehungskraft auf sie ausübte. Der wichtigste Grund für die Verbreitung von Religionen war in vielen Fällen die Faszination, die Menschen ausstrahlten, die im Geist ihrer Religion lebten, und keineswegs die Überzeugungskraft, die von theoretischen Erörterungen ausging.

Die Dogmen und die Theologie, die von jeder einzelnen Religion entwickelt wurden, stellen gelehrte Anstrengungen dar, die der Selbstreflexion und der Vergewisserung der eigenen Position dienen und für sich genommen durchaus zu respektieren sind. Prinzipiell stellen sie jedoch immer nur Widerspiegelungen von nach innen gerichteten Debatten dar, die zur Außenwelt hin abgeschlossen sind. Ich bestreite zwar keineswegs die Existenz eines Religionsverständnisses, das zur Außenwelt hin offen ist, hingegen erscheint es mir undenkbar, dass die Kirchenmänner aller Religionen dieser Welt umstandslos bereit wären, sich zu einer derartigen Offenheit zu bekennen. Das Zusammenleben und die Koexistenz von Religionen konfrontiert uns mit einer Aufgabe, die nicht auf theoretische Weise gelöst werden kann, sondern nur durch praktisches Handeln. Zumindest sind theoretische Probleme dabei bestenfalls sekundärer Natur. Zwar lässt sich das Nachdenken über einen theoretisches Gerüst, in dessen Rahmen die Religionen gleichberechtigt miteinander sprechen könnten, in positivem Sinne als theoretisches Experiment betrachten, dennoch sind und bleiben das Zusammenleben und die Koexistenz von Religionen ein reales und praktisches Problem. Es ist vielmehr weitgehend belanglos, dass sich die Systeme, die wir unter der Bezeichnung Religion kennen, gegenseitig mit Kritik und Einwänden überziehen. Ob das Christentum den Islam als Religion bezeichnet, die ihm unterlegen ist, oder ob man auf das Christentum wegen seiner unwissenschaftlichen Behauptung hinabsieht, Jesus sei Gottes Sohn – da Behauptungen dieser Art von vornherein keinen gemeinsamen Nenner aufweisen, sind Debatten darüber per se für den jeweils Anderen bedeutungslos. Von tatsächlicher Bedeutung hingegen ist das Zusammenleben, ist die Koexistenz von Menschen in der Realität. Wenn diese gewährleistet werden können, spricht einstweilen nichts dagegen, dass sich Menschen, auf der Metaebene der Religion, gegenseitig nach Herzenslust kritisieren. Dann ist alles nur eine Frage der Zeit und des Nachdenkens.

Wenn wir über Zusammenleben und Koexistenz als praktische Aufgaben nachdenken, müssen wir notwendigerweise auf das Erbe zurückgreifen, das sich im Lauf von Jahrtausenden in den Religionen angesammelt hat. Denn dies ist für die Gläubigen der jeweiligen Religionen am leichtesten zu akzeptieren. Wie wir zuvor im Fall des Islam am Beispiel des Koran sahen, lassen sich in dieser Schrift sehr unterschiedliche Positionen gegenüber dem religiös Anderen ausmachen – angefangen von strikt exklusiven Haltungen bis hin zu versöhnlicheren Haltungen oder gar zur Akzeptanz. Die Theorie der „Schriftbesitzer“ beinhaltet zwar zweifellos eine auf sich selbst fixierte Sicht der Welt, die mit der Geringschätzung des Anderen einhergeht, doch lässt sich nicht bestreiten, dass diese Theorie eine wichtige theoretische Grundlage war, in deren Rahmen es dem religiös Anderen gestattet wurde, in der islamischen Gesellschaft zu existieren. Trotz aller Probleme, die sich aus heutiger Sicht konstatieren lassen, erwies sich diese Theorie als hilfreich in der Praxis des Zusammenlebens und könnte sich in der Gegenwart immer noch als hilfreich erweisen. Des Weiteren enthält der Gedanke, dass alle Religionen eins sind – ein Gedanke, der sich in Ibn'Arabis mystischem Denken finden lässt –, Elemente, die es ermöglichen könnten, der Existenz des Anderen in der Dimension zu begegnen, der man selbst angehört. All diese Diskussionen sind nach innen gerichtet und dienen prinzipiell dem Selbstverständnis der eigenen Existenz,

weshalb ihr inklusiver Charakter (*inclusivism*) meines Erachtens eine nicht vermeidbare Tatsache darstellt. Gelänge es jedoch, Gedanken dieser Art ein wenig weiterzuentwickeln, könnten sie zumindest innerhalb der Religionen zu bedeutsamen Wegen werden, die zum Zusammenleben mit anderen Religionen führen.

Indem das traditionelle geistige Erbe für die gegenwärtige Situation fruchtbar gemacht wird, gelangt man zu einem Ausgangspunkt für das Verstehen des Anderen durch die jeweiligen Religionen. Vielleicht käme damit auch das Denken an ein Ende, das sich lediglich nach innen richtet. Bei der Hinwendung zum religiös Anderen besitzen nach innen gerichtete Diskussionen keinerlei Überzeugungskraft. Wohl aber entfaltet dabei etwas andere Wirkung: der religiöse Wesenszug der Persönlichkeit eines Menschen, der durch derartige nach innen gerichtete Lehren herangebildet wurde. Auf allgemeingültiger Grundlage führen Menschen „Diskussionen“ und „Dialoge“ nicht auf der Basis von subtilen, feinsinnigen Theorien durch, die von Denkern entwickelt werden, sondern indem diese in der Dimension der mit einem Körper versehenen Menschen ihren Niederschlag finden, mit anderen Worten, indem theoretische Diskurse in die Ausdrucksweise der Körper übersetzt wird.

Die Diskussionen in den einzelnen Religionen dienen der Selbstverständigung, und auch wenn diese weiterentwickelt werden, bleibt am Ende doch das Selbst, das Subjekt der Diskussionen; auch bei einer weiten Sicht der Dinge, bei der andere Religionen ins Blickfeld geraten, sind und bleiben Diskussionen dieser Art inklusiv. Als Mittel der Selbstverständigung besitzen sie einen nicht zu unterschätzenden Wert, im Zusammenleben mit dem Anderen jedoch sind es andere Faktoren, die zu Bedingungen für den Dialog und das Zusammenleben in der Praxis werden: die absolute Kontrolle des Selbst, der Verzicht auf logos-orientierte Ausdrucksweisen und die direkte Begegnung von religiös geprägten Persönlichkeiten, in denen sich die Religiosität ihrer jeweiligen Konfession manifestiert.

5. Schluss

Hinter den geistigen Strömungen und Dogmen, die von den Religionen bis heute ausgebildet wurden, steht prinzipiell ein nach innen gerichtetes, der Selbstverständigung dienendes Denken, und so ist es für Religionen nicht einfach, die Dogmen anderer Religionen zu akzeptieren, die völlig andere Standpunkte widerspiegeln. Beim Stand der Dinge wird man sich vermutlich damit begnügen müssen, dass Religionen erkennen, dass das jeweils in ihnen herrschende Denken eine vollkommen innerreligiöse Angelegenheit ist, und dass sie vielleicht auf Grund dieser Erkenntnis die Möglichkeit finden, die Existenz anderer Religionen und Kirchenmänner anzuerkennen.

Wie ich am Beispiel des Islam im zweiten Abschnitt meines Vortrags ausführte, lassen sich im Koran, dem Ursprung der islamischen Dogmen, eindeutig verschiedene Haltungen gegenüber anderen Religionen ausmachen, wie auch immer die im Rahmen der Tradition systematisierten Dogmen geartet sein mögen. Man dürfte mit der Feststellung kaum fehlgehen, dass den Diskussionen über die „Schriftbesitzer“ in der heutigen Situation außerordentlich große latente Möglichkeiten innewohnen, die der Entwicklung bedürfen. Allein die Erweiterung des Kreises der „Schriftbesitzer“ könnte ein erster Schritt zum Dialog zwischen den Religionen sein.

Das mystische Denken des Islam, das ich im 3. Abschnitt behandelte, beinhaltet Sichtweisen, in deren Rahmen es möglich ist, in theoretischer Weise ein homogenes Verhältnis zwischen anderen Religionen und dem Islam herzustellen. Es lässt sich nicht unbedingt behaupten, dass die Verortung anderer Religionen, die im mystischen Islam zu finden ist, etwas Unabänderliches wäre, das von allen Menschen akzeptiert werden könnte. Doch mäße man dieser Verortung den ihr zukommenden Wert bei, ließe sich – ungeachtet ihrer inklusiver Natur – daraus eine hoch entwickelte Theorie für das interreligiöse Verständnis ableiten.

Wenn die hier angeführten Möglichkeiten schrittweise realisiert würden, könnte im Islam ein religiöses Verständnis für den Dialog zwischen Religionen und das Zusammenleben von Religionen vorbereitet werden und damit das Zusammenleben mit anderen Religionen selbst. Im Fall eines späteren tatsächlichen Dialogs und Zusammenlebens würden vermutlich selbst die Diskurse der islamischen Mystik, die den religiös Anderen anerkennen, von anderen Religionen kaum akzeptiert werden. Doch wäre in diesem Fall ein nicht logos-basiertes Verständnis möglich, eine Vermeidung der Äußerung von religiösen Theoremen. Menschen, deren Persönlichkeit in hohem Maße von den geistigen Strömungen ihrer Religion geprägt ist, spüren die Religiosität des jeweils Anderen, wenn sie sich unmittelbar begegnen. Wäre darin nicht die realisierbar erscheinende, überaus wichtige Form eines interreligiösen Dialogs und Zusammenlebens zu sehen, in dessen Rahmen sich Menschen mit Verständnis begegnen könnten, einem Verständnis, das weniger intellektuell als vielmehr „physisch“ begründet ist? Religiöses Zusammenleben bedeutet, dass Menschen mit unterschiedlichem religiösen Hintergrund trotz Beibehaltung ihrer jeweils eigenen Religion die Religion des Anderen akzeptieren, und insofern unterscheidet es sich auch nicht vom Zusammenleben verschiedener Generationen oder vom Zusammenleben von Menschen verschiedener Staaten. Schließlich und endlich bleibt uns allen, ungeachtet der Verschiedenheit der Gedanken der einzelnen Menschen, keine andere Wahl, als auf ein und demselben Planeten zu leben.

Aus dem Japanischen übersetzt von Otto Putz.