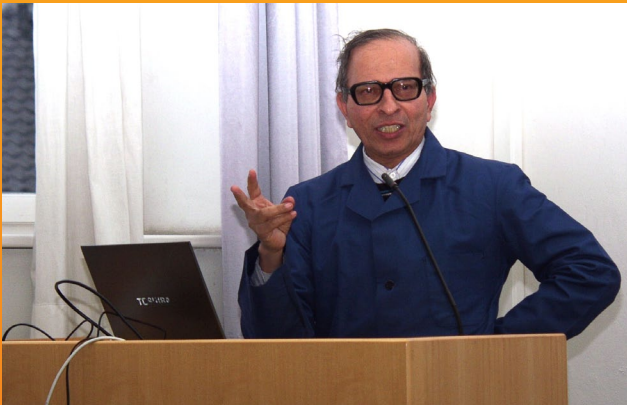


Indisch-deutsches Symposium zum interreligiösen Dialog am 08./09. Januar 2013 an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt



Mit der Feier der Non in der Heilig Kreuz-Kapelle des Bischöflichen Seminars wurde das zweitägige Symposium eröffnet. Prodekan Prof. Dr. Lothar Wehr stand der Non als Offiziant vor.



Prof. Dr. Job Kozhamthadam SJ referierte bei seinem Eröffnungsvortrag über „Science-Religion Dialogue, a Catalyst for Effective Interreligious Dialogue“.

[Zum Abstract](#)



Prof. Dr. Christoph Böttigheimer widmete seinen Schlüsselvortrag dem Thema „Interreligiöse Toleranz aus christlicher Sicht“.



Prof. Dr. Selva Rathinam SJ sprach bei seinem Vortrag im Workshop 1 über „The Insights from the Interaction Between the Two Testaments (‘Old & New’) for Interreligious Dialogue“.



Der Wiss. Mitarbeiter Joachim Eck präsentierte im Workshop 1 einen Vortrag über „The Nations’ Eschatological Pilgrimage to the Mount of Zion and the Question of Differing Religious Beliefs“.



Prof. Dr. James Ponniah trug im Workshop 2 als Dekan der Philosophischen Fakultät der Jesuitenhochschule in Pune seine Thesen zu „Popular Religious Practices: Alternative Grounds for Inter-Religious Dialogue“ vor.



Prof. Dr. Erwin Möde stellte im Workshop 2 „Religiosität / Spiritualität vor dem Problem der ‘schlechten Unendlichkeit‘“ dar.



Prof. Dr. Nishant A. Irudayadason machte „An Indian Paradigm for Interreligious Dialogue: Contributions of Fr. Henri Le Saux (Swami Abhishiktananda)“ zum Thema seines Vortrags im Workshop 3.

[Zum Abstract](#)





Dr. René Dausner führte im Workshop 3 seine Beobachtungen zum Thema „Der jüdisch-christliche Dialog in Deutschland. Historische und systematisch-theologische Perspektiven“ aus.



Bischof Valerian D'Souza übernahm am Abend des 08. Januar den Hauptvortrag des Symposiums nach eigenen Worten „als Seelsorger“ zum Thema: „Den Menschen an allen Orten die Hand reichen“.



Prof. Dr. Paul Fernandes SJ wählte als Thema des zweiten Vortrags des Abends: „Living and Working Together ‘With an Olive Branch’ in Diversity and Harmony“.

[Zum Abstract](#)



Die Feier der Laudes eröffnete das Programm des zweiten Symposiums-Tages. Dekan Prof. Dr. Burkard M. Zapff stand den Laudes vor.



Prof. Dr. Mohan Doss SVD sprach am zweiten Tag des Symposiums in seiner „key lecture“ über „An Asian Vision of Interreligious Dialogue: Emerging Pathways from the Federation of Asian Bishops' Conference (FABC Documents)“.

[Zum Abstract](#)



Dekan Prof. Dr. Burkard M. Zapff zeigte in seinem Schlüsselvortrag verschiedene Aspekte zum Thema „Inklusiver und exklusiver Monotheismus im Alten Testament“ auf.

[Zum Vortrag](#)



Prof. Dr. Thomas Kuriacose SJ widmete als Dekan der Theologischen Fakultät der Jesuitenhochschule in Pune seinen Vortrag im Workshop 4 „The Response of Interreligious Dialogue in the Face of Religious Extremism“.

Prof. Dr. Stephan E. Müller präsentierte im Workshop 4 seinen Vortrag über „Toleranz - Reichweite, Grenzen, Verwirklichungshilfen“.





Prof. Dr. Ambrose Jeyaraj SJ zeigte im Workshop 5 den Weg auf „From Dialogue to Co-Pilgrim: A Spirituality in the Context of Many Religions“.

[Zum Abstract](#)



PD Dr. Artur Zuk führte im Workshop 5 seine Thesen zum Thema „Gott im interreligiösen Dialog“ aus.



Prof. Dr. Stephen Thadam SJ erörterte im Workshop 6 folgende Begriffe: „Desire, Asceticism, Transcendence and Bliss: Understanding the Spirituality of Yoga as a Medium of Dialogue in the Pluri-Religious Context of India“.

[Zum Abstract](#)



Prof. Dr. Jürgen Bärsch machte „Anti-judaistische Deutungen liturgischer Vollzüge im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit“ zum Gegenstand seines Vortrags im Workshop 6.

Science-Religion Dialogue, a Catalyst for Effective Interreligious Dialogue

By Prof. Dr. Job Kozhamthadam SJ

[Zurück zur Übersicht](#)

Although the Second Vatican Council, particularly in its Declaration of *Nostra aetate*, strongly endorsed and encouraged interreligious dialogue already in 1965, it is well known that this initiative has failed to pick up much support and interest worldwide. Interreligious dialogue, by and large, either was short-lived, with some enthusiasm in the beginning, which tapered off within a short time, or where it did persist, it has remained mainly as a vehicle of good public relations. This paper investigates some possible reasons for this state of affairs. It focuses on three factors that have impeded progress in interreligious dialogue: Difficulty in finding a mutually acceptable common platform to begin the dialogue, problems in identifying areas of ongoing common concern, and difficulty in developing an adequate methodology. It points out that any attempt to centre interreligious dialogue on doctrinal matters is doomed to become a nonstarter since it will lead to controversies that will lead to debate and division rather than concerns that will unite and enrich. On the other hand, the paper argues that science-religion dialogue, with its emphasis on bringing together the latest findings of modern science and the deepest insights of religions to build up a better humanity in the context of a multi-religious, multicultural and multiracial global world, can provide a viable and mutually acceptable platform for interreligious dialogue. Furthermore, contemporary science with its unprecedented breakthroughs with far-reaching consequences that affect humans deeply can provide common concerns that affect all religions. Also serious reflection on the nature and success of science can reveal some of the attitudes and strategies that can help in any dialogue between partners of differing perspectives. These and related considerations show that science-religion dialogue can be a very effective first step towards a healthy and productive interreligious dialogue.

An Indian paradigm for Inter Religious Dialogue: Contributions of Fr. Henri Le Saux

By Prof. Dr. Nishant A. Irudayadason

[Zurück zur Übersicht](#)

In his personal diary, Fr. Henri Le Saux wrote thus: “O Lord, I had come to India to make you known to my Hindu brothers. And it is You who made yourself known to me through their mediation. Why did you hide yourself in this manner to give me your grace?” Le Saux thus realized that one’s own faith can be deepened when one is open to engage in a meaningful encounter with other religious traditions. He further affirmed that “the ashram of Ramana Maharshi helps me understand the Gospel; there is in the Gospel much more than Christian piety has so far discovered.” He remained faithful to his Christian faith while he was all the same deeply immersed in Hindu spirituality. He began to tap the resources of Hindu spirituality, particularly the experiential notions of *advaita* and *Sat-cit-ananda* in the Hindu literature. This paper explores the contribution of Fr. Henri Le Saux to a paradigm of Inter-religious dialogue without however paving way for syncretism.

Zusammen leben und arbeiten mit dem „Olivenzweig“ in Verschiedenheit und Harmonie

Von Prof. Dr. Paul Fernandes SJ

[Zurück zur Übersicht](#)

Momentan erlebt die Welt einen Konflikt zwischen Religionen und Glaubensrichtungen. Notwendig ist es, die Bedeutung der 2000 Jahre lang gelebten christlichen Botschaft mit Hoffnung wiederaufzugreifen. Dialog mit Religionen ist Teil der katholischen Realität und eine Forderung des auf Gott hörenden Glaubens. Deswegen beschäftigt sich dieser Vortrag mit dem rechten Leben und Zusammenarbeiten, dem Zusammenarbeiten in Verschiedenheit, mit einem Olivenzweig, d. h. mit Frieden und Harmonie in einem „Dialog des Lebens und Handelns.“

Momentan erlebt die Welt einen Konflikt zwischen Religionen und Glaubensrichtungen. Notwendig ist es, die Bedeutung der 2000 Jahre lang gelebten christlichen Botschaft mit Hoffnung wiederaufzugreifen. Dialog mit Religionen ist Teil der katholischen Realität und eine Forderung des auf Gott hörenden Glaubens. Deswegen beschäftigt sich dieser Vortrag mit dem rechten Leben und Zusammenarbeiten, dem Zusammenarbeiten in Verschiedenheit, mit einem Olivenzweig, d. h. mit Frieden und Harmonie in einem „Dialog des Lebens und Handelns.“

Rechtes Leben wurde von fast allen indischen Traditionen und Weltreligion geschätzt. Das rechte Leben gründet auf dem Gebot der Liebe. Der Kern des rechten Lebens liegt darin, die Bedürftigen zu lieben und ihnen zu dienen. Zusammenarbeit hängt vom Dialog ab, d. h. Frieden schaffen, Kooperation und Miteinander. Interreligiöser Dialog besitzt einen Wert und ist zentral für Zusammenarbeit und Zusammenwirken unterschiedlicher Religionen in verschiedenen Kontexten und Fragen, denen sich die menschliche Gemeinschaft individuell und kollektiv gegenüber sieht. Humanitäre Fragen müssen angesprochen werden, indem man einander in einem konstruktiven Dialog auf jedem Gebiet zuhört.

In Verschiedenheit zusammenzuarbeiten würde bedeuteten, dass Individuen einzigartig sind und gleiche Rechte besitzen und deswegen gleich behandelt werden müssen. Zusammenarbeit schafft zu allererst ein Band und eine Beziehung zwischen Gott und menschlichen Gesellschaften ohne Ansicht von Religion, Klasse, Rasse oder Glauben. Interreligiöser Dialog ist einer der Wege, die menschliche Freiheit und die Zusammenarbeit in Verschiedenheit gedeihen zu lassen. Zusammenarbeit in Verschiedenheit mit einem „Olivenzweig“ ist ein futuristischer Ansatz, der die Prinzipien des rechten Lebens, der Zusammenarbeit und der Zusammenarbeit in Verschiedenheit als ein Symbol von Gottes Liebe und Frieden betont. Auf Noahs Reise wird der Olivenzweig zum ersten Mal als ein Symbol der Hoffnung und des neuen Lebens gebraucht. Er ist auch ein Symbol für Gottes Rettungshandlung. Er steht für einen Bund zwischen Gott und den Menschen, wo Leben in Gottes Liebe und Frieden gefördert wird.

Olivenzweig – rechtes Leben, Zusammenarbeiten und Zusammenarbeiten in Verschiedenheit führt zu einem symbolischen Denken an den Bund zwischen Gott und den Menschen, zwischen Menschheit und Schöpfung; zwischen Menschheit und Religion. Diese Form von Harmonie muss zu einem lebendigen Beispiel in Kirche und Gesellschaft gemacht werden, die für die Verbundenheit von Pro-Leben, Pro-Natur und Pro-Glauben und das rechte Leben steht. In diesem Jahr des Glaubens muss die Kirche die modernen Herausforderungen ansprechen, welche Gesellschaft und Menschheit, Menschheit und religiöse Verbundenheit, unterschiedliche religiöse Glaubensrichtungen und Harmonie in der Welt trennen.

Aus indischer Perspektive hängt die indische Kirche von der Gesamtkirche, hauptsächlich von der westlichen und europäischen Kirche ab. Der Slogan „Verändere Indien, verändere die Welt“ darf nicht nur auf wirtschaftlichen Wettstreit und Wirtschaftsmacht begrenzt bleiben. Indiens Kirche kann die reichen indischen Traditionen und menschlichen Werte wiederentdecken, die reiche Spiritualität und die Kunst zu leben und sie kann so eine transformatorische Stimme für die Transformation der Welt werden. Da Indien ein sehr facettenreiches Land mit vielen Religionen, Kulturen und traditionellen Praktiken ist, kann es in diesem Jahr des Glaubens als ein Katalysator wirken, um mit Menschen verschiedenen Glaubens Verbindung aufzunehmen und die geschlossenen Wege aufzuschließen und darauf zuzugehen, anhaltenden Verbindungen zwischen der Kirche und anderen in Dialog und Dienst aufzubauen. Daher kann die Kirche in einer harmonischen Beziehung von Glauben und Zwischen-Glauben leben, orientiert am Beispiel des guten Samariters, am Beispiel des Jüngsten Gerichts und am Beispiel der Seligpreisungen als Vorbilder für Dialog.

Die Kirche muss die heißen Themen ansprechen, die Konflikte zwischen Hindus, Muslimen, Sikhs, Christen und Katholiken. Kriege, Bombenexplosionen, Terrorattacken und lokale Aufstände können geschlichtet werden, indem man den Olivenzweig lokal und global ausweitet. Die Schwäche in der Kirche wird in ihren Mitgliedern gesehen. Man stellt fest, dass die christliche Welt immer mehr Leugnung erfährt. Leugnung existiert dann, wenn die Gläubigen sich nicht um die Lehren der Kirche kümmern und eine lauwarmer Haltung gegenüber dem eigenen Glaubensleben einnehmen. Das ‚Credo‘ ist der Verfassung der Glaubensfreiheit, in der wir als Gläubige in dieser Welt leben. Jeder Gläubige ist verantwortlich dafür, der Welt Harmonie und rechtes Leben zu zeigen. In einer globalisierten, technologischen Welt, ist der technologische Mensch ein Phänomen unserer Zeit, in der die Menschen gelernt haben, Religion als eine Technologie zu nutzen, das zu geben, was der Mensch als „Liebe gebende oder weiterentwickelnde“ Werkzeuge und Techniken, Methoden und Heilmittel versteht. Es gibt eine unterschiedliche Formen, wie man Religion nutzen kann: von „freundvollem Leben“ bis hin zu Selbstproklamationen der dreimaligen Reichtümer: „Shree, shree, shree!“ Globalisierung und Technologie hat Weltstrukturen, Machtgleichgewichte und lokales Regieren ersetzt. Religiös orientierte ‚alte‘ und ‚traditionelle‘ Familien und Gesellschaften haben ihre Kraft verloren. Die Kirche muss in diesem Zusammenhang eine klare Botschaft der Harmonie gegenüber der Weltgemeinschaft aussenden. Um diese Harmonie aufrechtzuerhalten, muss jeder Mensch, da er das Spiegelbild der ganzen Schöpfung ist, als ein „Olivenzweig“ handeln.

Gemäß 1 Petr 3,8-12 sind wir dazu aufgerufen in Harmony inmitten eines gefährlichen und bössartigen Volkes zu leben, damit durch unser Leiden unsere guten Taten als Licht des Evangeliums Christi scheinen, das wir geerbt haben, als wir zu neuem Leben in Christus geboren wurden. Die weltweite und universale Situation

hat sich nicht verändert, wenn überhaupt, ist nur wiedergekommen, so dass es nötig ist für Christen, angesichts der Verschiedenheit in Harmonie zusammen zu leben und zu arbeiten. Als Kind Gottes muss jeder die Feindschaft der Vergangenheit überwinden und versuchen, in Harmonie und Koexistenz zu leben. Der Geist der Harmonie muss voll und ganz zu einem christlichen Leben eines jeden gehören. Auf fünf Stufen kann es erreicht werden: zwischen den Herrschenden und den Beherrschten, zwischen Vater und Sohn, zwischen dem älteren und jüngeren Bruder, zwischen Ehemann und Ehefrau und schließlich zwischen Freund und Freund.

In all ihrer Verschiedenheit auf lokaler und weltweiter Ebene handelt die katholische Kirche als ein Modell von Harmonie und Einheit in Verschiedenheit. Dies muss auf andere Kirchen und Religionen ausgeweitet werden. Kirche ist ein Olivenzweig des ewigen Baums der Harmonie, der weiterlebt, durch Glauben weitergegeben, aus dem wir unser Leben schöpfen. Es gibt keinen Glauben ohne Gerechtigkeit. Deshalb muss der Gläubige an den dreifaltigen Charakter von Zusammenleben und Zusammenarbeiten glauben. Erstens hat das Leben mit Beziehung zu tun, ebenso Arbeiten. Zweitens ist Leben sakramental, ebenso das Arbeiten. Drittens ist Leben spirituell, ebenso das Arbeiten. Diese drei Dimensionen des Zusammenlebens und –arbeitens in der Kirche können das Licht der Harmonie hervorbringen, Frieden und Einheit in Verschiedenheit. Wenn man diese drei Dimension zu einem Teil seines Lebens macht, kann das Individuum auf die vierte Dimension zu gehen: „Mystisches Leben“, wo die Geschöpfe die Macht des Schöpfers erfahren in der Harmonie der „Neuen Schöpfung“, in der Gott „Alles in Allem“ ist.

Eine asiatische Vorstellung von interreligiösem Dialog - Entstehende Wege aus den Texten der FABC

Von Prof. Dr. Mohan Doss SVD

[Zurück zur Übersicht](#)

Die Texte der FABC (Federation of Asian Bishops' Conferences) sind aufschlussreich, visionär und begeistert. Für Kirchen vor Ort bleiben sie eine Quelle theologischer Überlegungen. Ziel dieses Beitrags ist es, die Theologie des interreligiösen Dialogs in den Texten der FABC zu untersuchen. Diese Theologie entwickelt sich aus der asiatischen Realität der religiösen Vielfalt und aus dem Bekenntnis der Kirche in Asien zu der Aufgabe, Person und Versprechungen Christi zu verkünden.

Die Arbeit ist in drei Abschnitte untergliedert. Das erste Teil beschreibt, wie die FABC die theologische und seelsorgerische Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs versteht. Der zweite Abschnitt beschreibt das theologische Ausmaß des interreligiösen Dialogs: Dialog als ein wesentliches Element der Evangelisierung, Christus als das Ziel des weitergehenden Dialogs zwischen Gott und der Menschheit, die Anwesenheit und Tätigkeit des Heiligen Geistes unter andersgläubigen-Menschen, ein dreifaltiger Dialog mit den Kulturen, Religionen und den Bedürftigen, Dialog im Dienst des Lebens, eine erneuerte Menschheit und das Reich Gottes, und die Gemeinde vor Ort als Beauftragung des Dialogs. Der letzte Abschnitt betont, im Licht der FABC Texte, die Ergebnisse des interreligiösen Dialogs: Dialog als Lebensart, eine dialogische Spiritualität, die Entdeckung von Gottes universalem Heilsplan in Asien, und eine erneuerte Art des Kircheseins. Ecclesia in Asia, ein Text, der mehrere bedeutende Erkenntnisse der Vision der FABC aufnimmt, sagt: „Interreligiöser Dialog ist mehr als nur eine Förderung und Bereicherung gemeinsamen Wissens; es ist ein Teil der Aufgabe der Kirche zum Evangelisieren, eine Ausdruck der Mission ad gentes“ (31).

Exklusiver und inklusiver Monotheismus im Alten Testament

Von Dekan Prof. Dr. Burkard M. Zapff

[Zurück zur Übersicht](#)

Vor gut zehn Jahren erschien eine Studie des Ägyptologen Jan Assmann mit dem Titel „Moses der Ägypter“¹, die nicht nur in der alttestamentlichen Wissenschaft, sondern bis tief hinein in die systematischen Fächer der Theologie eine heftige Diskussion auslöste. Assmann vertritt darin die These, dass monotheistisches Denken eine Art „Sündenfall der Theologie“ sei, das ein erhebliches Gewaltpotential beinhalte. Dieses nämlich habe seinen Grund in der, im monotheistischen Denken angelegten so genannten „mosaischen Unterscheidung“, welche zwischen wahren Gott und falschen Götzen, schlicht zwischen Wahrheit und Unwahrheit unterscheidet. Damit aber sei der Monotheismus letztlich für religiös motivierte Intoleranz, Krieg und Gewalt bis in jüngste Zeit hinein verantwortlich. Tatsächlich scheint nicht nur ein Blick in die bisweilen von erheblicher

1 Jan Assmann, Moses der Ägypter, München 1998.

Gewalt geprägte Geschichte monotheistischer Religionen, allen voran die des Christentums und des Islams, eine solche Sicht zu bestätigen, sondern auch ein Blick auf alttestamentliche Texte selbst. Diese rufen nicht selten im Namen Jahwes zu Gewaltaktionen auf, um die Alleinverehrung dieses Gottes - zumindest in Israel - durchzusetzen. Zu nennen sind beispielsweise Texte wie Dtn 7,1f.5. Dort ergeht vor der Eroberung des Verheißungslandes folgende Weisung: „Wenn der Herr, dein Gott, dich in das Land geführt hat, in das du jetzt hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, wenn er dir viele Völker aus dem Weg räumt - Hetiter, Girsaschiter und Amoriter, Kanaaniter und Perisiter, Hiwiter und Jebusiter, sieben Völker, die zahlreicher und mächtiger sind als du -, wenn der Herr, dein Gott, sie dir ausliefert und du sie schlägst, dann sollst du sie der Vernichtung weihen.“ Einige Verse weiter verbindet der Text diese harsche Forderung mit der radikalen Anordnung: „So sollt ihr gegen sie vorgehen: Ihr sollt ihre Altäre niederreißen, ihre Steinmale zerschlagen, ihre Kultpfähle umhauen und ihre Götterbilder im Feuer verbrennen.“ Nun könnten einige erklärende Hinweise dem Text ein wenig von seiner Schärfe nehmen: Etwa, dass es hier nicht um die Durchsetzung einer weltweiten Anerkennung des Gottes Israels mittels einer Art Kreuzzug geht, sondern lediglich um die Durchsetzung der Alleinverehrung Jahwes im Verheißungsland, also eine Art Monolatrie, oder, dass dieser Text überhaupt wohl erst aus exilischer Zeit stammt, wo die Vollstreckung eines Bannes der im Land verbliebenen kanaanäischen Völker praktisch überhaupt nicht mehr durchführbar war. Vor diesem Hintergrund ist dann die zitierte Weisung lediglich als irreales „wenn-dann“-Gedankenspiel zu verstehen, im Sinne: Wenn ihr damals, als ihr in das Land gekommen seid, entsprechend dieser Weisung gehandelt hättet, dann hätten euch die kanaanäischen Völker nicht zu ihren Göttern verführt und die schreckliche Erfahrung des Exils als Strafe für den Götzendienst wäre euch erspart geblieben. Dennoch bleibt auch vor dem Hintergrund einer solchen Hermeneutik immer noch die Frage, ob solche zur Gewalt aufrufenden Texte nicht doch ein Wesen des Monotheismus offenbaren, das zumindest intolerantes Verhalten fördert.

Es geht mir nun in diesem Statement nicht darum, die nur in aller Kürze dargestellte These Jan Assmanns zu diskutieren oder gar zu widerlegen. Dazu darf ich auf verschiedene neuere Publikationen verweisen². Ich will vielmehr anhand einiger alttestamentlicher Beispiele zeigen, dass der alttestamentliche Monotheismus nicht notwendigerweise mit der radikalen Verneinung oder gar Ausmerzung von Glaubensinhalten und religiöser Praktiken anderer Religionen einhergehen muss, auch wenn von der zitierten Stelle Dtn 7 her dieser Eindruck entstehen mag. Dazu bediene ich mich zunächst einer grundlegenden religionswissenschaftlichen Unterscheidung innerhalb des Begriffes „Monotheismus“. Ich differenziere zwischen einem „exklusiven“ und einem „inkluisiven“ Monotheismus. Mit „exklusivem Monotheismus“ verbinde ich die Überzeugung, dass es nur eine Gottheit gibt und diese Gottheit mit einer bestimmten Gottheit in Eins zusetzen ist, etwa Jahwe, dem Gott Israels. Sämtliche andere Gottheiten betreffende Verehrung und religiösen Äußerungen sind demgegenüber zu verwerfender Götzendienst. Eine solche explizit exklusive monotheistische Aussage findet sich beispielsweise in Jes 43,10c.11. Dort heißt es: „Vor mir wurde kein Gott geformt und auch nach mir wird es keinen geben. Ich, ich bin Jahwe und außer mir gibt es keinen, der rettet.“ „Inklusiver Monotheismus“ hingegen bedeutet, dass es zwar nur einen Gott gibt, dieser Gott sich aber durchaus in Gestalt verschiedener Gottheiten ausdrücken kann. So lassen sich manche Formen des so genannten Polytheismus bei genauer Betrachtung durchaus unter dem Stichwort „inkluisiver Monotheismus“ verhandeln, weil dort verschiedene Gottheiten letztlich Verwirklichung der einen Gottheit oder des einen göttlichen Prinzips sind. Nun ist eine solche ausdrückliche Form des inklusiven Monotheismus dem Alten Testament fremd. Dort ist grundsätzlich klar, dass wenn es nur einen Gott gibt und dieser mit Jahwe zu identifizieren ist. Insofern scheint sich die These Assmanns zu bestätigen. Dennoch gibt es zumindest Ansätze im Alten Testament, religiöse Erfahrungen und Äußerungen der Heidenvölker nicht einfach als Götzendienst zu verwerfen, sondern von dort aus eine Brücke zum Glauben Israels an den einen Gott zu schlagen. Dies würde man vielleicht nicht als ausdrücklichen „inkluisiven Monotheismus“ bezeichnen, jedoch als eine Einbeziehung und Anerkennung religiöser Äußerungen anderer Völker als zumindest in Ansätzen authentisch und sach- besser wohl gottgerecht.

Eine erste, meistens übersehene diesbezügliche Formulierung findet sich in Gen 4,26. Dort wird vermerkt, dass man in der dritten Generation der Menschheit zur Zeit des Enkels Adams Enosch - der Namen bedeutet nichts anderes als „Menschheit“ - begann „den Namen Jahwes anzurufen“. Diese Formulierung ist nicht zuletzt deshalb erstaunlich, da nach Ex 3,14 - der berühmten Szene vom brennenden Dornbusch - der Gottesname erst dem Mose zur Zeit des Aufenthaltes in Ägypten offenbart wird und vom Gottesvolk, das ja eng mit diesem Namen verbunden ist, in der biblischen Urgeschichte keine Rede ist. Zieht man in Betracht, dass im vorausgehenden Stammbaum des Kain in Gen 4,17-24 verschiedene andere Kulturleistungen der frühen

2 Vgl. Peter Walter, Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieinige Gott, QD 216, Freiburg i.Brsg. 2005.

Menschheit erwähnt werden, so z.B. die Erfindung der Viehzucht, der Musik und der Schmiedekunst, dann geht es in Gen 4,26 offensichtlich um die Religion als zentraler Ausweis menschlicher Identität. „Den

Namen Jahwe anrufen“ ist dabei, wie man an anderen Stellen im AT sehen kann³, Ausweis vollendeten Gottesdienstes. Der frühen Menschheit wird damit, allen geschilderten Sündenfällen zum Trotz, eine adäquate Gottesverehrung bescheinigt. Geht man nun davon aus, dass die biblische Urgeschichte nicht lediglich längst vergangenes Geschehen erzählen, sondern bleibend Gültiges - im Sinne eines Idealentwurfes - formulieren will, dann könnte hier zum Ausdruck zu kommen, dass jegliche religiöse Äußerung des Menschen auf dieses Ideal, den Namen Jahwes anzurufen, hinzielt⁴. Demzufolge sind alle Menschen von Urzeit her - idealiter - auf die Verehrung Jahwes hin ausgerichtet.

Ein zweites Beispiel findet sich ebenfalls in der Urgeschichte. So gehört es zu den Grunderkenntnissen der alttestamentlichen Wissenschaft, dass die ersten vier Bücher der Bibel aus einem priesterschriftlichen, einem elohistischen und einem nichtpriesterlichen Textstrang - traditionell als Jahwist bezeichnet - besteht. Tatsächlich war eines der ersten Kriterien einer solchen Unterscheidung verschiedener Textstraten im Tetrateuch der jeweils verwendete Gottesname. Dabei fällt besonders in den priesterschriftlichen Texten ein merkwürdiger Sachverhalt auf. So verwendet die Priesterschrift in der biblischen Urgeschichte - d.h. vor allem im ersten Schöpfungsbericht Gen 1,1-2,4a und der Sintfluterzählung Gen 6,9-9,17 - ausschließlich die Gattungsbezeichnung „Elohim“ deutsch „Gott“ als Bezeichnung des Schöpfergottes. Ab der Offenbarung Gottes an Abraham in Gen 17,1 hingegen ändert sich diese Bezeichnung in den Namen „El Schaddaj“. Die Einheitsübersetzung gibt dies entsprechend der LXX meistens mit „Gott der Allmächtige“ wieder. Der Gottesname selbst wird entsprechend des priesterschriftlichen Duktus erst in Ex 6,2f. offenbart, dem Pendant zur nichtpriesterlichen Dornbuscherzählung. Demnach lässt sich entsprechend der priesterschriftlichen Konzeption von einer „gestuften Offenbarung“ Gottes sprechen, bei der die eigentliche Identifikation des Schöpfergottes und des Gottes der Väter mit Jahwe, dem Gott Israels erst im Rahmen der Exodusergebnisse stattfindet. Oder anders ausgedrückt: Wer der Gott Israels ist, erkennt man in erster Linie an seiner Befreiungstat in Gestalt der Herausführung Israels aus dem Sklavenhaus Ägypten. Diese gestufte Offenbarung hat aber nun auch wichtige Implikationen hinsichtlich unserer Fragestellung. Wie wir heute wissen, entstand der erste Schöpfungsbericht vermutlich während, vielleicht auch erst nach dem babylonischen Exil. In jedem Fall setzt er babylonisches Mythengut zur Welterschaffung, insbesondere den Atramchasis-Mythos voraus, der allerdings die Erschaffung der Welt nicht Jahwe sondern Marduk, dem einstigen Stadtgott Babylons und späterem Haupt des babylonischen Pantheons zuschreibt. Auffällig ist nun, dass im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht nicht direkt Jahwe Marduk entgegengestellt wird, so dass nun anstelle Marduks Jahwe den Kosmos erschafft würde. Lediglich im Fall der Erschaffung der Gestirne in Gen 1,14-19 klingt leise Polemik gegen babylonische Theologie an, insofern die in Babylon als Götter verehrten Gestirne hier zu Größen der Schöpfung depotenziert werden. Wenn nun der Schöpfergott lediglich mit dem sehr offenen Gattungsbegriff „Elohim“ „Gott“ und nicht ausdrücklich mit „Jahwe“ bezeichnet wird, soll offenbar die Möglichkeit eröffnet werden eine Brücke zu babylonischem Schöpfungsglauben zu schaffen. Wo Menschen bekennen, dass Gott die Schöpfung ins Leben gerufen hat, mögen sie diesen Gott auch als Marduk bezeichnen, haben sie durchaus etwas Richtiges und Zutreffendes gesehen. Denn auch Israel bezeichnet in seinem Glauben den Schöpfergott schlicht als „Gott“ und erkennt erst viel später in Ägypten aufgrund einer ausdrücklichen Gottesoffenbarung, dass es sich beim Schöpfergott um Jahwe handelt. Somit wird hier trotz eines grundsätzlichen monotheistischen Ansatzes ein Raum eröffnet, um auch den Schöpfungsglauben anderer Völker integrieren zu können. Der hier unzweifelhaft vorhandene monotheistische Denkansatz grenzt sich damit nicht einfach radikal vom Glauben anderer Völker ab, sondern öffnet ihm sogar eine Tür!

Ein ähnliches Vorgehen, das nur sehr selten Beachtung findet, lässt sich im ursprünglichen Eingangskapitel⁵ des zweiten Teils des Jesajabuches, dem so genannten Deuterjesaja beobachten und zwar in Jes 40,18-31. Dieser Text betont zunächst die Unvergleichlichkeit Gottes - vgl. Vv 18.25 -, stellt dann nach der Abwehr des Versuchs, Gott in Form eines von Handwerkern hergestellten Bildes darzustellen wichtige Aspekte Gottes heraus bis dieser schließlich in Vv 27ff. mit Jahwe identifiziert wird. Auch hier fällt anhand der Verwendung der jeweiligen Bezeichnungen Gottes eine Art sich steigernde Konkretisierung dieses Gottes auf. So geht es zunächst in Vv 18-22 um eine Gegenüberstellung. Dem unvergleichlichen Gott - verwendet wird

3 Vgl. z.B. Gen 12,8; 13,4; 26,25; 1 Kön 18,24.

4 Vgl. dazu C.Westermann, BK I/1.2, S.461: „Natürlich ist sich J dabei bewusst, daß die Religion der Menschheit viele andere Götter mit vielen anderen Namen hatte; wenn er gerade hier ‚Jahwe‘ sagt, so deutet er damit an, daß trotz aller Vielfalt der Religionen der Schöpfer der Menschheit nur einer sein kann.“

5 Vgl. dazu Zapff.

die allgemeine Gottesbezeichnung El - steht der Handwerker gegenüber, der sich mit viel Geschick bemüht, ein Gottesbild zu erschaffen, das, wie der Nachsatz in V 20 ein wenig polemisch anmerkt, „nicht wackelt“. Diesem mühevollen Tun steht der viel gewaltigere Handwerker Gott gegenüber, der die Welt grundgelegt hat und über ihr erhaben thront. Auch hier wird wiederum in einer Weise formuliert, die wohl auch babylonische Theologie weitgehend hätte akzeptieren können. Nachdem in V 23f. von der Geschichtsmächtigkeit Gottes die Rede war, geht es in V 25f. wiederum um die Unvergleichlichkeit dieses Gottes, der nun als „der Heilige“ bezeichnet wird. Die Bezeichnung „Heiliger“ nimmt dabei zwar auf die im ersten Teil des Jesajabuches häufige Gottesbezeichnung „Heiliger Israels“ Bezug, vgl. z.B. Jes 10,20, universalisiert diese aber, denn Heiligkeit ist ja eine grundlegende Wesenseigenschaft des Göttlichen. Die vom „Heiligen“ in V 26 ausgesagte Lenkung der Gestirne nimmt dabei Anleihen an babylonische Theologie auf. Dort ist es Marduk, der den babylonischen Göttern ihre Plätze zuweist und damit die Geschicke der Welt bestimmt. Erst als Israel/Jakob selbst in den Blick kommt, nämlich in Vv 27ff. fällt ausdrücklich der Jahwe-Name und es erweist sich, dass der Schöpfergott, der Lenker der Geschichte und der Gestirne auch der Gott ist, dem das Geschick Israels nicht einfach gleichgültig ist. Es werden hier also durchaus Anleihen an babylonischer Kosmologie und Schöpfungstheologie gemacht und religiöse Erfahrungen, die sich darin niedergeschlagen haben, in Jahwe-Theologie integriert. Auch hier ist auffällig, dass dies weniger in direkter Abgrenzung, sondern durchaus in Würdigung und positiver Rezeption geschieht. Zumindest bis V 26 konnte durchaus ein babylonischer Theologe seine eigene Vorstellung von Gott wieder finden. Auch hier finden sich also Ansätze eines inklusiven Monotheismus, zumal anzumerken ist, dass auch in der zeitgenössischen babylonischen Theologie monotheistisches Denken sozusagen in der Luft lag⁶.

Schließlich ein letztes Beispiel. Wir machen dabei einen Sprung über mindestens 300 Jahre Theologiegeschichte Israels an das Ende des Alten Testaments und zwar in das Buch Jesus Sirach. Das Buch des weisen Sirach wurde, soweit wir heute wissen, um das Jahr 180 v. Chr. verfasst. Palästina war zu dieser Zeit Teil des seleukidischen Reiches, nachdem es das gesamte 3. Jahrhundert v. Chr. zum ptolemäischen Machtbereich gehört hatte. Beide Reiche waren bekanntlich aus der Erbmasse des Reiches Alexander des Großen hervorgegangen. Nach mehr als hundert Jahren Berührung mit der den Orient durchdringenden Geistesbewegung des Hellenismus war es kein Wunder, dass sich das Denken der jüdischen Oberschicht mehr und mehr davon beeinflusst zeigt, woraus sich wiederum die Gefahr eines Verlustes jüdischer Identität ergab. Dem suchte nun Sirach in seinem Werk entgegenzusteuern, allerdings nicht in Form einer radikalen Verweigerung, sondern vielmehr in einer Verbindung hellenistischen Denken mit der herkömmlichen jüdischen Tradition, wobei letztere grundsätzlich die Leitfunktion bildete. Dies zeigt sich nicht zuletzt auch an seinem Gottes- und Weltverständnis. Sirach verbindet dabei zunächst einmal herkömmliches weisheitliches Denken mit zeitgenössischer hellenistischer Philosophie, die ihm vor allem, in Gestalt der Stoa begegnete. Geht die Stoa von einem vernünftigen Weltgeist - dem Logos aus -, der die Welt durchdringt und dem im Handeln zu entsprechen Fundament gelingenden menschlichen Lebens ist, so verbindet Sirach diesen Gedanken mit traditioneller jüdischer Weisheitslehre, die sich in einem vom Tun-Ergehenszusammenhang geprägten Ordnungsdenken bewegt. Gott hat demnach seine Schöpfung in Weisheit erschaffen, ja die Weisheit wird als Person und Geschöpf Gottes zur Grundlage der Schöpfungsordnung. Wer ihr entspricht, d.h. weise handelt, kommt zu gelingendem Leben. Dabei identifiziert Sirach die Weisheit mit dem mosaischen Gesetz, so dass weise zu handeln nichts anderes als toragemäßes Handeln ist. Durch die Verbindung von Schöpfungsordnung und mosaischem Gesetz im Begriff der Weisheit weitet nun Sirach zugleich den traditionellen Torabegriff über das kodifizierte Gesetz hinaus, so dass letztlich auch die Schöpfungsordnung als solche Tora Jahwes ist (vgl. Sir 41,4). Gerade hier klingen nun stoisches Denken und alttestamentliche Gesetzesobservanz in Gestalt weisheitlichen Denkens zusammen. D.h. jeder, der der Schöpfungsordnung gemäß handelt, erfüllt die Tora Jahwes und jeder, der das mosaische Gesetz erfüllt, handelt nicht vernunft- und schöpfungswidrig, sondern im Rahmen der alle Bereiche der Wirklichkeit umfassenden Weisheit Gottes. Damit aber - und das ist die logische Schlussfolgerung - kann auch ein Nichtjude in gewissem Maße durchaus toragemäß handeln. Dies wiederum hat Auswirkungen auf das Gottesbild. Selbstverständlich geht auch Sirach davon aus, dass es nur einen Gott gibt und dass dieser Gott mit Jahwe, dem Gott Israels zu identifizieren ist. Wie aber ist nun das Verhältnis eines Nichtjuden zu Jahwe? Exemplifizieren lässt sich dies anhand zweier markanter Stellen im Sirachbuch, nämlich Sir 38,1-15, dem Kapitel über den Arzt und Sir 50 dem „Lobpreis des Hohenpriesters Simeon“. Zunächst zum ersten Text. Das Ärzteswesen mit einem rationalen Heilungsansatz - man denke etwa an Hippokrates - gehört zu den Errungenschaften des Hellenismus. Offensichtlich kamen dabei nun auch Juden mit hellenistischen Wanderärzten in Berührung. So stellte sich naturgemäß die Frage, ob sich ein Jude dieser neuen Institution bedienen darf,

6 Vgl. dazu die grundlegende Studie von M.Albani.

obwohl doch entsprechend der ausdrücklichen Formulierung in Ex 15,26 Jahwe der eigentliche Arzt Israels ist. Die Antwort gibt Sirach vor dem kurz skizzierten Hintergrund seines Welt- und Gottesverständnisses. Da der Arzt ein Teil der Weltordnung Gottes und daher Träger göttlicher Weisheit ist, darf sich ein Jude bedenkenlos seiner Kunst bedienen, ja sie zu verschmähen, wäre ein Verstoß gegen die Schöpfungsordnung und damit Sünde gegen Gott, vgl. V 15 (Hebräische Fassung). In V 13b ist sogar davon die Rede, dass auch der Arzt zu Gott betet. In früheren Kommentaren wurde dies in der Weise verstanden, dass es sich hier um jüdische Ärzte handeln müsse. Es fällt jedoch auf, dass Sirach hier nicht den Gottesnamen verwendet, sondern die sehr allgemeine Bezeichnung für Gott „El“. Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass hier offensichtlich nicht nur jüdische, sondern durchaus auch hellenistische Ärzte im Blick sind, deren Gebete etwa zu Askulap, dem Gott der Heilkunst, als letztlich an den einzigen Gott und damit Jahwe gerichtet verstanden wird. In beeindruckender Souveränität würde somit Sirach jegliches menschliches Gebet als an den Gott der Weltordnung und damit an Jahwe gerichtet interpretieren. Dass diese Interpretation nicht in die Irre führt, zeigt ein weiteres Beispiel am Ende des Sirachbuches in Sir 50. Dort wird in großartiger Weise eine Tempelliturgie geschildert, bei der der Hohepriester Simeon II. als eine Art Inkarnation der Weisheit fungiert. Am Ende der Liturgie ist in V 16f. davon die Rede, dass die Söhne Aarons ihre Silbertrumpeten mit gewaltigem Schall zur Erinnerung vor dem Höchsten bliesen. Die Einheitsübersetzung formuliert dann recht frei: „Alle Versammelten beeilten sich und warfen sich auf ihr Gesicht zur Erde nieder“. Die wörtliche Übersetzung des hebräischen Textes hingegen lautet: „Alles Fleisch zusammen beeilte sich und fiel auf sein Angesicht zur Erde nieder, um anzubeten den Höchsten, den Heiligen Israels“. In Form von Schriftgelehrsamkeit wird dabei auf einen Vers aus dem Schlusskapitel des Jesajabuches Bezug genommen, wonach in einer endzeitlichen Vision „alles Fleisch“ nach Jerusalem kommen werde, um Jahwe anzubeten, vgl. Jes 66,23. D.h., die bei Jesaja in die Endzeit verlegte Anbetung der Menschheit, wird bei Sirach in der zeitgenössischen Tempelliturgie bereits Wirklichkeit und zwar in der Gestalt, dass die Tempelliturgie Höhepunkt und Zusammenführung aller Gebete der Völker zu dem einen Gott ist. Da dieses Niederfallen „allen Fleisches“ in der Realität nicht ausdrücklich vor Jahwe im Tempelbereich stattfindet, kann sich dies nur auf die bereits bei den Völkern praktizierte Gottesverehrung beziehen, die, da es nur einen Gott gibt, letztlich Jahwe gilt. Hier erweist sich der angeblich so intolerante Monotheismus Israels auf dem Hintergrund einer beinahe unglaublichen theologischen Souveränität Sirachs als durchaus tolerant und zugleich integrativ, ohne die Qualität des alttestamentlichen Offenbarungsanspruches zu mindern.

Es wäre nach diesem kurzen Durchgang einer intensiveren Prüfung wert, ob sich diese eher unbekanntere Form des inklusiven Monotheismus auch anderweitig im AT findet. Sie würde möglicherweise das eingangszitierte, harte Urteil Assmanns etwas differenzierter ausfallen lassen.

Von Dialog bis Mitpilgerschaft - Spiritualität im Kontext vieler Religionen

Von Prof. Dr. Ambrose Jeyaraj SJ

[Zurück zur Übersicht](#)

Religiosität ist eine wichtige Eigenschaft Asiens, die Wiege ist für viele Weltreligionen. Heute sind religiöse und kulturelle Vielfalt Eigenschaften nicht nur Asiens, sondern der ganzen Welt. Dieser kairologische Zeitpunkt ruft die Kirche dazu auf, ihre Identität und Aufgabe erneut zu entdecken. Das Selbstverständnis der Kirche und ihre Mission sind zweifellos die Gabe Christi. Gleichzeitig können die empfangene Identität und Mission nur in einem besonderen historischen Kontext wahrgenommen werden, denn nur im Kontext des lebendigen christlichen Glaubens kann die Kirche weitergehend sich selbst und ihre Bestimmung entdecken. Identität und Mission sind Ergebnisse eines Dialogs zwischen der empfangenen Gabe und des historischen Selbstbewusstseins. Das historische Selbstbewusstsein formt und verfeinert das ekklesiologische Bewusstsein. Die Geschichte der Kirche zeigt sechs große Zeitpunkte des ekklesiologischen Bewusstseins: die Aus erwählung, die Bezeugung, die Bekehrung, der Kreuzzug, die Mission und der Dialog. Hat die Kirche im Kontext des heutigen historischen Bewusstseins ihre Bedeutung verloren? Haben wir bereits den Zeitpunkt des Dialogs von Selbstverständnis und Mission überschritten? Kann Spiritualität eine Räumlichkeit für die Begegnung zwischen den Religionen anbieten? Dieser Beitrag untersucht diese neue Art, Kirche zu sein.

‘Desire’, ‘asceticism’, ‘transcendence’ and ‘bliss’: Understanding of the spirituality of Yoga as a medium of dialogue in the Pluri-religious context of India

By Stephen C. Thadam SJ

[Zurück zur Übersicht](#)

In the Vedas, Prajapati, the original sacrificer is equated with the sacrificed and the altar. Each sacrifice, in the Vedic tradition is a re-enactment of the original sacrifice by Prjapati to ensure the wellbeing and the continuity of the entire world. Sacrifice involves ‘desire’, ‘asceticism’, ‘transcendence’ and ‘bliss’ which is basically a spiritual discipline. For an Indian sage the ‘search for truth’ is inseparably connected with the reality of bondedness, karma and liberation. The embodied existence is the result of actions-good or bad with attachment produced out of ignorance. Yajnas and sacrifices were attempts to extricate one from the attachments. The priests during the Vedic sacrifices undertook rigorous austere practices to increase the efficacy of the sacrifice and thereby to ensure maximum result. Later, during the Upanisadic period sages and seekers interiorized austerity through rigorous physical and mental discipline. Yoga is the continuation of the Vedic sacrifice and the Upanisadic interiorization of the same. Practise of yoga will help a human to keep her/his senses, mind and intellect under control so that s/he can reach the highest state of existence. This paper, after briefly presenting the origin, development and objective of yoga, analyses its role as a medium of interreligious dialogue in the Indian pluri-religious context.