

DAS INDISCHE GLEICHNIS VOM ELEPHANTEN UND DEN BLINDEN UND SEINE VERSCHIEDENEN DEUTUNGEN

Zum Problem interreligiöser Toleranz und des interreligiösen Dialoges¹

von Gebhard Löhr

A: 2te Off für Missionswissenschaft
u. Religionswissenschaft
79:4(1995) 290-304

I. Einleitungsteil

1. Das Gleichnis

Im buddhistischen Pali-Kanon, in Udana VI,4,² steht ein bekanntes Gleichnis des Buddha. Es lautet in der Wiedergabe Helmuth von Glasenapps:³

»Einmal war in Shravasti ein gewisser König. Der gebot seinem Diener: ›Lasse alle Blindgeborenen der Stadt an einem Orte zusammenkommen.‹ Als das geschehen war, ließ er den Blindgeborenen einen Elephanten vorführen; die einen ließ er den Kopf betasten, mit den Worten: ›So ist der Elefant‹, andere das Ohr oder den Stoßzahn, den Rüssel, den Rumpf, den Fuß, das Hinterteil, den Schwanz, die Schwanzhaare. Dann fragte er: ›Wie ist ein Elefant beschaffen?‹ Da sagten die, welche den Kopf betastet hatten: ›Er ist wie ein Topf‹, die das Ohr betastet hatten, ›wie ein geflochtener Korb zum Schwingen des Getreides‹, die den Stoßzahn betastet hatten, ›wie eine Pflugschar‹, die den Rüssel betastet hatten, ›wie eine Pflugstange‹, die den Rumpf betastet hatten, ›wie ein Speicher‹, die den Fuß betastet hatten, ›wie ein Pfeiler‹, die das Hinterteil betastet hatten, ›wie ein Mörser‹, die den Schwanz betastet hatten, ›wie eine Mörserkeule‹, die die Schwanzhaare betastet hatten, ›wie ein Besen‹. Und mit dem Rufe: ›Der Elefant ist so und nicht so‹, schlugen sie sich gegenseitig mit den Fäusten, zum Ergötzen des Königs.«

¹ Vortrag im Rahmen des Habilitationskolloquiums im Fach Allgemeine Religionsgeschichte an der Universität Göttingen, gehalten am 4. Juni 1994.

² Die Schrift »feierliche Aussprüche des Buddha« steht im Khuddakanikaya (»Sammlung der kleinen Texte«) im Rahmen des Sutta Pitaka.

³ Diese Übersetzung ist durch von Glasenapp um ermüdende Längen und Wiederholungen des Originals verkürzt. Für die »Vollversion« des Gleichnisses vgl. G. MENSCHING, *Buddhistische Geisteswelt*, Wiesbaden o.J., 38–42. Zur Funktion der Wiederholungen vgl. U. TWORUSCHKA, *Methodische Zugänge zu den Weltreligionen. Einführung für Unterricht und Studium*, Frankfurt-München 1982, 192: Demnach bilden sie den ermüdend-leidvollen Gang des Weltprozesses ab.

2. Hinführung zum Thema

In seinem Originalkontext bezieht das Gleichnis Stellung zum Streit unterschiedlicher Brahmanen- und Asketenschulen in der Zeit des Buddha. Sie stritten sich über metaphysische Probleme, die im Text vor dem Gleichnis aufgezählt sind, z.B. über die Frage der Ewigkeit der Welt.⁴ Das Gleichnis besagt, daß die Vertreter der Schulen blind sind. Keiner erkennt die ganze Wahrheit, sondern jeder nur einen Teil, der zu anderen Teilwahrheiten nicht in Widerspruch steht. Deshalb ist der Anspruch auf absolute Wahrheit und damit der Streit zwischen ihnen lächerlich.

Das Gleichnis wird in der Gegenwart meist auf das Verhältnis der Religionen zueinander gedeutet. Im Fernstudienlehrgang für katholische Religionspädagogik der Universität Tübingen wird das Gleichnis unter dem Thema »Weltreligionen« als eine Möglichkeit ihrer Verhältnisbestimmung behandelt.⁵ Im Bonner Rheinauenpark steht ein Steinrelief, auf dem als Vertreter der fünf Weltreligionen stilisierte Figuren einen Elephanten betasten.⁶

Eine Deutung auf das Verhältnis der Religionen zueinander, so gängig sie ist, ist jedoch keinesfalls selbstverständlich. Schon der Originalkontext macht deutlich, daß die Deutung auf Religionen eine *Übersetzung* des Gleichnisses aus dem Kontext streitender »Theologenschulen« in die moderne Situation der Begegnung der Religionen ist. Der Theologe Werner Kohler deutet das Gleichnis als Aufruf des Buddha an die Intellektuellen und Gebildeten seiner Zeit, ihre Selbstentfremdung zu überwinden.⁷

Ich möchte mich hier ausschließlich mit der Richtung der Auslegung des Gleichnisses beschäftigen, in der es auf das Verhältnis der Religionen zueinander bezogen wird.

Auch bei Beschränkung auf diesen Aspekt gibt es jedoch *verschiedene* Deutungen des Gleichnisses. Hier sollen zunächst zwei Deutungen aus der auf Indien zurückgehenden religiösen Tradition behandelt werden, der das Gleichnis selbst entstammt, nämlich eine moderne hinduistische und buddhistische. Ihnen wird jeweils eine weitere Äußerung zum Thema beiseite gestellt, um sie zu profilieren und, so weit möglich, als repräsentativ zu erweisen. Im Anschluß soll die Gleichnisinterpretation eines zeitgenössischen christlichen Theologen des Religionspluralismus verglichen werden. Diesen drei Gleichnisdeutungen aus religiösen Traditionen soll in zwei Beispielen die Deutung im Rahmen einer religionswissenschaftlichen Konzeption gegenübergestellt werden. Allen Interpretationsansätzen ist gemeinsam, daß sie im Kontext von theoretischen Konzeptionen stehen, die auf Begegnung mit anderen Religionen angelegt sind oder das Problem des religiösen Pluralismus reflektieren.

⁴ Weitere Probleme: die Frage der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt, das Leib-Seele-Problem, das Problem der Fortexistenz des Buddha nach dem Tode.

⁵ Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen: Fernstudienlehrgang für Katholische Religionspädagogik, Studienbrief II/4: *Weltreligionen*, Tübingen 1978, 23f.

⁶ Das Gleichnis wird auch kurz behandelt bei U. TWORUSCHKA, *Methodische Zugänge zu den Weltreligionen*, 190–192.

⁷ W. KOHLER, »Mission als Ruf zur Identität. Vergleichende Hinweise zum Missionsverständnis im Zusammenhang mit Religionskritik und Buddhismus«, in: THEO SUNDERMEIER u.a. (Hg.), *Fides pro mundi vita. Missionstheologie heute. Festschrift für H.-W. Gensichen*, Gütersloh 1980, 79–87, 83.

Da alle vier Konzeptionen das Gleichnis unter dem Aspekt der *Toleranz* unter den Religionen auslegen, sollen sie zunächst unter diesem Aspekt ausgewertet werden. Schließlich soll von den vertretenen Auffassungen her ein Ausblick auf Probleme eines interreligiösen *Dialoges* gegeben werden.

II. Darstellungsteil

1. Deutungen des Gleichnisses aus religiösen Traditionen

1.1 Die hinduistische Deutung

Die moderne hinduistische Haltung zu anderen Religionen soll anhand der Deutung des Gleichnisses durch den klassischen, im Westen bekannten und einflußreichen Vertreter des Neohinduismus, den Philosophen, Religionswissenschaftler und ehemaligen indischen Staatspräsidenten Sarvepalli Radhakrishnan dargestellt werden. Radhakrishnan versuchte in zahlreichen Büchern und Vorträgen sowie als Gastprofessor für Religionswissenschaft in Oxford und Cambridge, den Westen mit den neohinduistischen Auffassungen bekannt zu machen. Seine Deutung des Gleichnisses steht in dem 1952 auf Deutsch erschienenen Werk »Die Gemeinschaft des Geistes. Östliche Religionen und westliches Denken«.⁸

Für Radhakrishnan stehen die blinden Bettler im Gleichnis für Vertreter dogmatischer Lehren. Unter Dogmatik versteht Radhakrishnan alle Verbegrifflichung und Systematisierung religiöser Erfahrungen. Aus seinen Ausführungen wird deutlich, daß er besonders auf christliche Dogmatik und Glaubenslehren zielt.

Dogmatische Begriffe und Lehren sind nach Radhakrishnan immer nur sekundäre *Deutungen* religiöser Erfahrung. Sie hängen ab von der geistigen Verfassung der Urheber der dogmatischen Lehren, sowie von ihrem historischen und kulturellen Standpunkt. Sie sind daher zufällig und bedingt. Daraus folgt: Die Pluralität und Widersprüchlichkeit von Lehrstandpunkten ist unausweichlich. Wer theologische Lehren als Ausdruck der *ganzen* Wahrheit betrachtet, irrt. Das unbegrenzte Absolute liegt jenseits nur partieller Lehrstandpunkte. Diese sind nur mehr oder weniger adäquate Teilwahrheiten über das Absolute.⁹

Aus diesen Erkenntnissen leitet Radhakrishnan die Forderung nach gegenseitiger Toleranz und »Freundschaft« der Religionen ab.¹⁰ Denn jede Religion enthält etwas Wahres, aber keine die alleinige Wahrheit. Mission von seiten einer Religion, womit wiederum vor allem das Christentum gemeint ist, wird dementsprechend strikt abge-

⁸ S. RADHAKRISHNAN, *Die Gemeinschaft des Geistes. Östliche Religionen und westliches Denken*, Darmstadt–Genf o.J. (für das Jahr vgl. das Vorwort zur deutschen Auflage, 8), 321ff.

⁹ Ähnliche Auffassungen vertritt S. RADHAKRISHNAN in: *Religion und Gesellschaft. Persönliche Freiheit und soziale Bindung*, Darmstadt–Genf o.J., 56–61.

¹⁰ S. RADHAKRISHNAN, *Die Gemeinschaft des Geistes*, 350.

lehnt. Der Wert einer Religion liegt nicht in der Wahrheit ihrer Lehre, sondern in Aufrichtigkeit und Tiefe ihrer Spiritualität. Folglich wird das Verhältnis zu anderen Religionen als Verpflichtung zur Loyalität gegenüber der spirituellen Verfassung der Menschen in ihrer jeweils eigenen Religion bestimmt.

Am Schluß seiner Darlegung versucht Radhakrishnan einen Ausblick: das künftige Verhältnis der Religionen stellt er sich so vor wie das von Konfessionen *einer* Religion.¹¹ Radhakrishnan erhofft also die allmähliche Vereinigung aller Religionen zu einer Universalreligion. Das soll durch gegenseitige spirituelle Befruchtung der verschiedenen Religionen und Kulturen geschehen, insbesondere der östlichen und westlichen. Der geistliche Austausch führt nach Radhakrishnan zu einer immer reineren und immer stärker konvergierenden Erfassung des Absoluten.

Daß diese Auffassungen, die Vorlesungen aus den Jahren 1936–38 entstammen, auch heute noch aktuell sind, zeigt ein Blick auf die Interpretation des Elephantengleichnisses durch Tilak Raj Chopra.¹² Er ist moderner Hindu und zur Zeit als Lektor für Sanskrit an der Universität Bonn tätig. Seine Deutung des Elephantengleichnisses unter dem Titel »Alle Gottesbilder sind Teilwahrheiten« stimmt in allen wesentlichen Punkten mit der von Radhakrishnan überein. Diese Deutung wiederum erläutert Chopra mit einem weiteren für die neohinduistische Position illustrativen Beispiel: die Meinungsdifferenzen zwischen den Religionen werden verglichen mit verschiedenen Ansichten über einen Herrn X. Einer sagt: Herr X ist mein Bruder, ein anderer, Herr X ist mein Sohn, wieder ein anderer, Herr X ist mein Freund, usw. Keine der Personen hat etwas Falsches gesagt, aber alle Aussagen sind nur Teilwahrheiten, denn jeder hat Herrn X so charakterisiert, wie er ihn sieht. Herr X ist aber, so führt Chopra aus, auch nicht die Summe der Teilwahrheiten, sondern etwas Darüberhinausliegendes, »das keiner recht zu sagen weiß«. Genau so sind die verschiedenen Ansichten über Gott Teilwahrheiten von einem subjektiven Standpunkt, zugleich ist Gott aber etwas, das jenseits unserer Erkenntnisfähigkeiten liegt.

1.2 Die buddhistische Deutung

Die buddhistische Interpretation des Gleichnisses stammt von Hajime Nakamura, zur Zeit Professor für indische und buddhistische Philosophie an der Universität Tokio. Nakamura ist ein angesehener Religionswissenschaftler und zugleich ein bekannter Vertreter eines nach Westen orientierten Buddhismus. In mehreren seiner Schriften versucht er, dem westlichen Leser die Grundlehren und das Wesen des Buddhismus zu verdeutlichen und anziehend zu machen.

¹¹ Ebd., 362.

¹² T.R. CHOPRA, »Alle Gottesbilder sind Teilwahrheiten«, in: E. BOYENS (Hg.), *Glauben alle an denselben Gott? Antworten der Religionen*, Stuttgart 1969, 31f; vgl. auch T.R. CHOPRA, »Viele Menschenbilder müssen koexistieren«, in: Ebd., 51f.

Seine Interpretation des Elephantengleichnisses steht in einem Aufsatz über »Die Grundlehren des Buddhismus. Ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition«.¹³ Stärker als die Neohinduisten betont Nakamura *den Schluß* des Gleichnisses: Für ihn ist besonders wichtig, daß die Lehren zu Streit führen, und daß dieser Streit lächerlich ist. Die Ursache des Streites besteht nach der Analyse Nakamuras darin, daß sich die metaphysischen Standpunkte der brahmanischen Lehrer prinzipiell nicht überprüfen ließen. Deshalb konnte man zu keiner Einigung gelangen. Der Buddha habe demgegenüber den Weg der Erfahrung betont. Seine Lehre enthalte keine weiteren metaphysischen Theorien neben den schon existierenden, sondern sei Hinweis auf einen praktisch erprobaren Pfad, der schließlich zur Erleuchtung führt.

In der Sicht Nakamuras beansprucht der Buddhismus von seinen Ursprüngen an, wie eine empirische Theorie durch Erfahrung überprüfbar zu sein. Der Buddha habe sich aus dem Streit über metaphysische Standpunkte herausgehalten und die Menschen eine praktisch handhabbare Methode gelehrt.¹⁴ Dem westlichen Leser wird damit bedeutet, daß er mit dem Buddhismus nicht eine weitere unplausible metaphysische Theorie neben den Glaubenslehren anderer Religionen angeboten bekommt, sondern eine Praxis in Form einer Kur, deren heilsame Wirkung er selbst überprüfen kann.

Die tolerante Haltung des Buddhismus zu anderen Religionen ergibt sich daraus, daß deren metaphysische Lehren die erfahrbare Realität des buddhistischen Erlösungspfades nicht tangieren. Der Buddhist kann die Lehren und Erfahrungen der Religionen sogar als Hilfsmittel zum Auffinden der Wahrheit akzeptieren.

Die Gemeinsamkeit des Buddhismus mit anderen Religionen sieht Nakamura primär in übereinstimmenden moralischen Normen.¹⁵ Insofern die anderen Religionen diese Normen vertreten, leiten sie die Menschen auf den Pfad zur Erlösung. Die Religionen werden also primär in ethischer Hinsicht in die buddhistische Sicht integriert.

Nakamura stellt den Buddhismus dem westlichen Leser so dar, als könne der Pfad zur Erlösung¹⁶ weitgehend schon durch moralisches Handeln beschritten werden,¹⁷ auch wenn nach buddhistischer Anschauung die Einhaltung moralischer Bestimmungen nur einen Teilaspekt des Erlösungsweges ausmacht. Offenbar soll dem westlichen Leser der Eindruck unmittelbarer praktischer Vollziehbarkeit der buddhistischen Grundhaltung vermittelt werden. Vermutlich weil er den Buddhismus als ethische Haltung vorstellen will, *beginnt* Nakamura seine Darstellung der buddhistischen Grundlehren mit der Haltung gegenüber anderen Religionen, nicht, wie die meisten westlichen Darstellungen, mit der Entfaltung der Lehren. Dieser Beginn soll selbst die tolerante und inter-

¹³ H. NAKAMURA, »Die Grundlehren des Buddhismus. Ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition«, in: H. DUMOULIN (Hg.), *Buddhismus der Gegenwart*, Freiburg 1970, 9–34, 11. Zu vergleichen ist auch H. NAKAMURA, »Der Erlösungsprozeß im Buddhismus«, in: A. BSTEI (Hg.), *Erlösung in Christentum und Buddhismus*, Mödling 1982, 88–111.

¹⁴ H. NAKAMURA, *Die Grundlehren des Buddhismus*, 10–11.

¹⁵ Ebd., 13f.

¹⁶ Der edle achteilige Pfad umfaßt Tugend, Meditation und Erkenntnis. Seine Glieder sind: rechte Erkenntnis, rechte Gesinnung, rechte Rede, rechte Tat, rechter Lebenserwerb, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechte Sammlung. Sittlichkeit und Disziplin sind die Bedingungen, die schließlich zu Erkenntnis und Weisheit führen.

¹⁷ Vgl. die Formulierungen bei H. NAKAMURA, *Die Grundlehren des Buddhismus*, 30 und 32f; DERS., *Der Erlösungsprozeß im Buddhismus*, 96; 99f.

essierte Haltung des Buddhismus gegenüber anderen Religionen signalisieren und den westlichen Leser an seinem religiösen und ethischen Standort »abholen«.

Die Sicht Nakamuras kann durchaus als typisch für moderne, auf den Dialog mit westlichen Anschauungen ausgerichtete Buddhisten bezeichnet werden, und zwar über Schulgrenzen hinweg. Nakamura ist *Mahayana-Buddhist*. Betrachten wir nunmehr Äußerungen eines modernen ceylonesischen *Theravada*-Buddhisten, K.N. Jayatilleke von der University of Ceylon. In seiner Vorlesung »The Buddhist Attitude to Other Religions«¹⁸ betont er ebenfalls den empirisch-positivistischen Charakter des Buddhismus. So werde die buddhistische Wiedergeburtstheorie von immer mehr Psychologen als beste Deutung empirischer Daten, gemeint sind wohl sogenannte Nach-Tod-Erfahrungen, angesehen. Die frühbuddhistische Beschreibung des Kosmos als aus vielen Sonnen, Gestirnen, Planetensystemen und Welten bestehend¹⁹ entspreche genau der Sicht der modernen Kosmologie. Überhaupt habe der Buddha eine empiristische, auf Überprüfbarkeit der von ihm entdeckten physikalischen und spirituellen Gesetze gerichtete Haltung vertreten. Diese Haltung sei ohne Zweifel eine Quelle der Toleranz des Buddhismus. Wie Nakamura ist Jayatilleke darüber hinaus überzeugt, daß der Buddhismus mit den anderen Religionen in moralischen Grundwerten übereinstimmt. Die frühbuddhistische Konzeption des Menschen in seiner Welt stimme mit den Auffassungen aller großen Religionen überein »so long as they assert some sort of survival, moral values, freedom and responsibility and the non-inevitability of salvation.«²⁰ Die anderen Religionen seien in dem Maße wahr, wie sie den edlen achtfachen Pfad beinhalteten, der nach frühbuddhistischer Anschauung zur Erlösung führt und moralisch ausgerichtet sei.²¹ Jayatilleke stellt zugleich fest, daß die Toleranz des Buddhismus mit der missionarischen Absicht verbunden sei, die Anhänger anderer Religionen von der Überlegenheit seiner toleranten und empirisch orientierten Sicht zu überzeugen.²²

Jayatillekes Auffassungen zeigen, daß Nakamuras Deutung des Elefantengleichnisses in eine Sicht des Buddhismus eingebettet ist, die als durchaus repräsentativ für modernen, mit westlichen Ideen sich auseinandersetzen den Buddhismus angesehen werden kann.

1.3 Die Deutung eines Christen

Diese Deutung des Elefantengleichnisses stammt von John Hick, einem der in der angelsächsischen Welt bekanntesten Theologen und Religionsphilosophen der Gegenwart. Hick gilt als wichtiger Repräsentant einer Theologie des religiösen Pluralismus und als ein führender christlicher Vertreter im interreligiösen Dialog der Gegenwart.

¹⁸ K.N. JAYATILLEKE, *The Buddhist Attitude to Other Religions*, Sri Lanka 1966.

¹⁹ Hinweis auf Anguttara Nikaya I, 227–228. Vgl. K.N. JAYATILLEKE, *The Buddhist Attitude to Other Religions*, 30.

²⁰ Ebd., 25.

²¹ Ebd., 26.

²² Ebd., 1.

Hicks Deutung des Elephantengleichnisses²³ stimmt in den meisten Punkten mit der hinduistischen überein. Doch finden sich auch gewisse Unterschiede, die aus seiner christlichen Perspektive erklärt werden können. Für Hick sind nur die *Weltreligionen*, die in oder kurz nach der von K. Jaspers so bezeichneten »Achsenzeit« entstanden sind,²⁴ Ausdruck göttlicher Offenbarung, Stammesreligionen z.B. können ausdrücklich nicht als Offenbarungen Gottes anerkannt werden. Diese These begründet Hick damit, daß allein die Weltreligionen sich geschichtlich bewährt hätten.²⁵ Die geschichtliche Betrachtungsweise Hicks dürfte christlichem Einfluß entstammen. Dabei wird die Achsenzeit geradezu zu einer Heilsperiode der Weltgeschichte, weil sich damals die entscheidenden Gottesoffenbarungen ereigneten. Der Unterschied zu den Neohinduisten besteht darin, daß z.B. Radhakrishnan *alle* Religionen als Manifestationen des Göttlichen ansieht, wenn auch auf verschiedenen Stufen der Reinheit.

Auch Hick kann, wie die Hindus, vom spirituellen und ästhetischen Wert der religiösen Verschiedenheit sprechen. Zugleich versucht er aber, in den unterschiedlichen Gebeten und Riten der Religionen Konvergenzen in der Gottesvorstellung aufzuzeigen.²⁶ Sie dienen ihm als gleichsam empirischer Nachweis, daß die verschiedenen Religionen Begegnungen mit *demselben* Göttlichen sind. Dieser Argumentation liegt die vermutlich christlicher Tradition entstammende Vorstellung zugrunde, daß dem *einen* Göttlichen letztlich auch nur *eine* Wahrheit und nur *ein* Glaube entsprechen können. Die Verschiedenheit der Gottesvorstellungen läßt sich aus historischen Gegebenheiten erklären. Für die Neohinduisten ist die Verschiedenheit der Gottesbilder dagegen eine sich aus der Natur des Menschen ergebende Notwendigkeit.

Für die Zukunft sieht Hick im Unterschied zu den Hindus eine *zweistufige* Entwicklung voraus:²⁷ Für die geschichtlich absehbare Zukunft erhofft er eine Konvergenz der Religionen, so daß sie sich zueinander wie heute die christlichen Konfessionen verhalten, für das Eschaton erwartet er die völlige Verschmelzung und letztlich die Überwindung der Religionen zugunsten einer direkten, unvermittelten Gotteserfahrung. Die Annahme einer zweistufigen Entwicklung ist deutlich als Verschmelzung neohinduistischer und christlicher Zukunftserwartungen zu identifizieren: Die Erwartung der Konvergenz der Religionen zu Konfessionen einer Universalreligion findet sich auch bei Radhakrishnan, entstammt also neohinduistischem Einfluß, die Erwartung der eschato-

²³ J. HICK, »The New Map of the Universe of Faiths«, in: DERS., *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973, 133–147, 140.

Von den zahlreichen Veröffentlichungen Hicks zu unserem Thema sind darüber hinaus zu beachten: der im selben Band vorausgehende Aufsatz: »The Copernican Revolution in Theology«, 120–132; sowie: *God Has Many Names. Britain's New Religious Pluralism*, London 1980; »The Non-Absoluteness of Christianity«, in: J. HICK / P.F. KNITTER (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Towards a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987, 16–36; »A Philosophy of Religious Pluralism«, in: P. BADHAM (Hg.), *A John Hick Reader*, London 1990, 161–177; vgl. auch den bedeutenden Aufsatz: »On Grading Religions«, in: Ebd., 178–198. Die (preisgekrönte) Zusammenschau der Auffassungen findet sich in: J. HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989.

²⁴ Siehe auch J. HICK, *God Has Many Names*, 52f.

²⁵ J. HICK, *The New Map of the Universe of Faiths*, 141.

²⁶ Ebd., 141–143; DERS., *God Has Many Names*, 45–49.

²⁷ DERS., *The New Map of the Universe of Faiths*, 146–147; vgl. auch DERS., *God Has Many Names*, 57f.

logischen Verschmelzung der Religionen leitet Hick dagegen aus einem Zitat aus der Offenbarung des Johannes ab.

2. Die Deutung der verstehenden Religionswissenschaft

Den Deutungen des Gleichnisses aus drei Religionen soll die Interpretation aus dem Bereich einer religionswissenschaftlichen Schule beigelegt werden. Eine ausführliche Darlegung der aus dem Gleichnis zu erhebenden Erkenntnisse stammt von Helmuth von Glasenapp, dem bekannten Indologen und Verfasser vieler allgemeinverständlicher Abhandlungen zur Religionsgeschichte.²⁸

Für von Glasenapp besagt das Gleichnis, daß alle Religionen provisorische und begrenzte Ausdrucksformen menschlicher Begegnung mit dem Heiligen sind. Der Mensch neige aber dazu, seine Erfahrungen als allgemeingültig anzusehen und sie anderen aufzwingen zu wollen. Daraus resultierten Unduldsamkeit und Streit. Doch das Transzendente liege jenseits der begrenzten menschlichen Fassungskraft, weshalb niemand für sich absolute Wahrheit beanspruchen könne. Daraus leitet von Glasenapp die Forderung nach Toleranz unter den Religionen ab. In allen Religionen gebe es tolerante und intolerante Bekenner, doch ein Blick in die Religionsgeschichte zeige, daß die Religionen »der geschichtlichen Gottesoffenbarung« Judentum, Christentum und Islam von Haus aus intoleranter seien als die Religionen »des ewigen Weltgesetzes« Hinduismus, Buddhismus und »chinesischer Universismus«.²⁹

Von Glasenapps Auffassungen stehen der Position der sogenannten »Religionswissenschaft des Verstehens« nahe, die ihren Ausgang von Rudolf Otto nahm. Das zeigt der Blick auf die Deutung des Gleichnisses durch einen wichtigen Vertreter dieser Richtung, nämlich Gustav Mensching.³⁰ Sie stimmt mit der von Glasenapps völlig überein.³¹ Auch Mensching leitet aus dem Gleichnis die Forderung nach Toleranz unter den Religionen ab. Dabei unterscheidet er zwischen *inhaltlicher* und *formaler* Toleranz. *Formale* Toleranz bezeichnet nach Mensching ein bloßes äußeres Unangetastetlassen einer Religion, ihre bloße Duldung, wie es z.B. im modernen Rechtsstaat unter dem Stichwort »Religionsfreiheit« geschieht. *Inhaltliche* Toleranz meint, daß eine Religion als genuiner Ausdruck menschlicher Begegnung mit dem Heiligen angesehen wird. Das Gleichnis des Buddha sei Ausdruck *inhaltlicher* Toleranz.

²⁸ H. VON GLASENAPP, *Die fünf Weltreligionen. Brahmanismus, Buddhismus, Chinesischer Universismus, Christentum, Islam*, München 1992 (1962), 439–448.

²⁹ Ebd., 444–447. Der Begriff »chinesischer Universismus« wird von VON GLASENAPP selbst verwendet und erklärt (mit Berufung auf den holländischen Sinologen J.J.M. de Groot, der den Begriff prägte), vgl. ebd., 142f. Eine gründliche Kritik der Vorstellung vom »chinesischen Universismus« als einer besonderen, »typisch chinesischen« Denkform, in der keine Subjekt-Objekt-Spaltung vorliege und daher die Einheit von Mikro- und Makrokosmos, Mensch und Natur angenommen sei, findet sich bei H. ROETZ, *Mensch und Natur im alten China. Zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie. Zugleich eine Kritik des Klischees vom chinesischen Universismus*, Frankfurt/Main 1984.

³⁰ G. MENSCHING, »Toleranz, eine Form der Auseinandersetzung der Religionen«, in: *Theologische Literaturzeitung* 12 (1953) Sp. 717–728; DERS., *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg 1955.

³¹ Das wird besonders deutlich in: Ebd., 24.

Den »mystischen Religionen« des Ostens, worunter Mensching Hinduismus und Buddhismus versteht, liege inhaltliche Toleranz geradezu im Blut; in den »prophetischen« Religionen Judentum, Christentum und Islam finde sich inhaltliche Toleranz nur in den mystischen Randströmungen, während die Hauptrichtungen überwiegend inhaltlich und meist auch formal intolerant seien.³²

III. Auswertungsteil

1. Auswertung unter dem Gesichtspunkt der Toleranz

Alle vier Positionen votieren für eine *tolerante* Haltung gegenüber anderen Religionen. Daher sollen sie im folgenden unter dem Toleranzaspekt ausgewertet werden. Dabei soll der Blick auf die Religionen (1.1), auf das Toleranzmodell der verstehenden Religionswissenschaft (1.2) und auf den Toleranzbegriff selbst (1.3) gerichtet werden.

1.1 Toleranz in den Religionen

a) Die vier Positionen müssen kritisch daraufhin untersucht werden, ob sie die berücksichtigten Religionen korrekt erfassen. Das ist fraglich, wie hier anhand der *religionswissenschaftlichen* Position Menschings gezeigt werden soll.

Mensching interpretiert in seinem Buch »Die Religion« das buddhistische Nirvana als »impersonales Sein« im Sinne des frühen Brahmanismus.³³ Als Heilsziel bezeichnet er das Eingehen des Individuums in das Absolute unter Aufhebung des Individualbewußtseins.³⁴ Gegenüber Mensching gilt aber, daß der Buddha die Lehre von der Unpersönlichkeit (anatta) vertreten hat,³⁵ weshalb die Vorstellung eines Eingehens des Ich in das Absolute irreführend ist. Menschings Fehlinterpretation ist offenbar Voraussetzung dafür, den Buddhismus in einen Religionsbegriff zu integrieren, wonach alle Religionen auf ein Absolutes bezogen sind.

b) Die mystischen Religionen müssen daraufhin geprüft werden, ob ihre Darstellung als besonders tolerant wirklich zutrifft. In seinem Aufsatz »Toleranz und Fanatismus in Indien«³⁶ hat von Glasenapp darauf hingewiesen, daß der Hinduismus möglicherweise ebenso intolerant ist wie Christentum und Islam, *nur in anderer Hinsicht*. Während die westlichen Religionen und der Islam großes Gewicht auf den richtigen Glauben und das

³² DERS., *Toleranz, eine Form der Auseinandersetzung der Religionen*, Sp. 723f.

³³ G. MENSCHING, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart 1959, 51f.

³⁴ Ebd., 378.

³⁵ Nach der Analyse des Buddha stellt sich der Mensch als vorübergehendes Aggregat von fünf Daseinsgruppen (skandhas) dar; diese sind: 1. Körperlichkeit; 2. Empfindung; 3. Wahrnehmung; 4. Willensregung; 5. Bewußtsein. Den skandhas liegt keine bleibende Substanz, kein Ich-Kern zugrunde.

³⁶ H. VON GLASENAPP, »Toleranz und Fanatismus in Indien«, in: *Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 1960* (hg. von A. HÜBSCHER), 44–51.

richtige Bekenntnis legen, komme es dem Hindu auf die genaue Einhaltung ritueller und sozialer Vorschriften an. Ein orthodoxer Hindu könne ohne weiteres Jesus Christus als Sohn Gottes bekennen, aber daß die Christen Rindfleisch essen und Alkohol trinken dürfen, sei für ihn intolerabel. Vielleicht ist der Hinduismus also gar nicht toleranter als Christentum und Islam, wie z.B. Mensching behauptet.

Mit von Glasenapp kann darüber hinaus gefragt werden, ob die bei Radhakrishnan und anderen modernen Hindus anzutreffende Tendenz, die anderen Religionen in das eigene System einzubinden, indem man sie als Teilwahrheiten und Wege zu demselben Absoluten deutet, nicht eine Art »kalte« Gleichschaltung *und damit das Gegenteil wirklicher Toleranz ist*. Paul Hacker weist darauf hin,³⁷ daß diese Form des Geltenlassens nicht uneingeschränkte Toleranz sei, sondern »eine eigentümliche Mischung aus doktrinärer Toleranz und Intoleranz«,³⁸ denn das Fremde werde nicht in seiner Andersartigkeit akzeptiert, sondern dem eigenen Standpunkt untergeordnet und auf ihn bezogen. Diese Kritik würde sich auch gegen Nakamura und Jayatilleke richten.

c) Schließlich ist zu fragen, ob es nicht eine zu einfache Sicht ist, tolerante und nichttolerante Religionen anhand *eines* Kriteriums zu unterscheiden, nämlich der inklusiven mystischen Struktur. Nathan Söderblom z.B. hat tolerante und intolerante Religionen anhand eines anderen Merkmals unterschieden,³⁹ indem er die Meinung vertrat, die *polytheistischen* Religionen der Antike seien besonders tolerant gewesen. Denn die Macht der Götter war begrenzt; die Zufügung eines oder mehrerer Götter unterstellte weitere Aspekte der Wirklichkeit göttlicher Kontrolle, so daß ihre Verehrer für sich mehr Erfolg erwarten konnten. Intoleranz sei dagegen mit dem *Monotheismus* verbunden, weil der eine Gott keinen anderen neben sich duldet. Dasselbe Unterscheidungskriterium findet sich schon in David Humes »Natural History of Religion«. ⁴⁰ Es könnte demnach ganz *verschiedene* Gründe geben, warum Religionen tolerant oder intolerant sind. Mögliche Erklärungen könnten darüber hinaus auf ganz verschiedenen Ebenen liegen, z.B. auf die Inhalte einer Religion Bezug nehmen, auf ihre Entwicklungsgeschichte, ihre Sozialstruktur, ihre geschichtlichen Erfahrungen im Kontakt mit anderen Religionen, etc.

1.2 Das Toleranzmodell der verstehenden Religionswissenschaft

a) Aus dem Vergleich der vier Deutungen ergibt sich, daß die Auffassungen der »verstehenden Religionswissenschaft« große Ähnlichkeit mit denen der indischen Tradition haben, und zwar besonders der neohinduistischen Position. Bei von Glasen-

³⁷ P. HACKER, »Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus«, in: *Saeculum VIII* (1957) 167–179, 177.

³⁸ Ebd.

³⁹ N. SÖDERBLOM, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte* (hg. von F. HEILER), München–Basel 1966, 288f.

⁴⁰ D. HUME, »Die Naturgeschichte der Religion, Neunter Abschnitt: Vergleich dieser Religionsformen im Hinblick auf Verfolgung und Duldung«, in: DERS., *Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord* (übers. u. hg. von L. KREIMENDAHL), Hamburg 1984, 36–40.

app, der selber Indologe war, zeigt sich die Nähe zum Hinduismus z.B. an der Bevorzugung der Religionen des ewigen Weltgesetzes vor denen der geschichtlichen Gottesoffenbarung. Bei Mensching liegt die Vermutung nahe, daß er seine Deutung des Elephantengleichnisses geradezu von Radhakrishnan übernommen hat, denn unmittelbar vorher *zitiert* er aus »Die Gemeinschaft des Geistes«.⁴¹ Für Anlehnung an Radhakrishnan spricht auch Menschings Formulierung, die Religionen seien »Teilaspekte des Ewigen«,⁴² eine Ausdrucksweise, die an die Advaita-Vedanta-Lehre erinnert, der auch Radhakrishnan verpflichtet war. Was Mensching als »inhaltliche Toleranz« bezeichnet, entspricht genau dem, was Radhakrishnan »positive Freundschaft« unter den Religionen nennt. In Übereinstimmung mit den neohinduistischen Ansätzen steht auch Menschings Hochschätzung religiöser Diversität sowie die Hoffnung auf eine Konvergenz der Religionen, die aber die Unterschiede nicht völlig einebnet. Schließlich bevorzugt Mensching die toleranten mystischen vor den eher intoleranten prophetischen Religionen.

Faktisch war also das Toleranzmodell der verstehenden Religionswissenschaft nicht neutral, sondern neigte eindeutig *einer* der einbezogenen religiösen Traditionen zu. Im Anschluß an U. Berner⁴³ kann der Begriff des Heiligen in der verstehenden Religionswissenschaft als Residuum des Gottesbegriffs der *christlich-westlichen* Tradition betrachtet werden; demgegenüber stammt die inhaltliche Füllung des Toleranzbegriffs offenbar eher aus der *indischen* Tradition. Nun ist die Religionswissenschaft des Verstehens von K. Rudolph als eine Art »natürliche Theologie« bezeichnet worden,⁴⁴ nicht umsonst besteht auch in den Toleranzvorstellungen eine Nähe zu religiösen und theologischen Positionen. Die Theologie der verstehenden Religionswissenschaft verdankt, so könnte man formulieren, ihre *Gotteslehre* der westlich-christlichen, ihre *Ethik* eher der indischen Tradition.

b) Im Anschluß an U. Berner⁴⁵ ist zu fragen, ob es überhaupt Aufgabe von Wissenschaft ist, ein Toleranzideal zu proklamieren bzw. die Forderung nach Toleranz zu vertreten. Für Mensching ist das freilich Ausweis der Wissenschaftlichkeit der Religionswissenschaft.⁴⁶ Doch seine Rede von »inhaltlicher Toleranz« kann geradezu als Irreführung betrachtet werden, denn gemeint ist nicht Toleranz im eigentlichen Sinne, sondern die Anerkennung des Wahrheitsanspruchs der Religionen. Demgegenüber haben Religionswissenschaftler wie K. Rudolph⁴⁷ oder Th. van Baaren⁴⁸ die Forderung der *Neutralität* des Religionswissenschaftlers gegenüber den Wahrheitsansprüchen der

⁴¹ G. MENSCHING, *Toleranz, eine Form der Auseinandersetzung der Religionen*, Sp. 724.

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. dazu U. BERNER, »Religionswissenschaft und Theologie. Das Programm der Religionsgeschichtlichen Schule«, in: H. ZINSER (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, 216–238, 231.

⁴⁴ K. RUDOLPH, »Die Problematik der Religionswissenschaft als akademisches Lehrfach«, in: *Kairos* 9 (1967) 22–42, 34.

⁴⁵ U. BERNER, »Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft«, in: *ZRGG* 35 (1983) 97–116, 99.

⁴⁶ G. MENSCHING, *Toleranz, eine Form der Auseinandersetzung der Religionen*, Sp. 727–728.

⁴⁷ K. RUDOLPH, *Die Problematik der Religionswissenschaft als akademisches Lehrfach*, 33ff.

⁴⁸ Th. P. VAN BAAREN, »Science of Religion as A Systematic Discipline. Some Introductory Remarks«, in: DERS./H.J.W. DRIJVERS (Hg.), *Religion, Culture and Methodology. Papers of the Groningen Working-group for the Study of Fundamental Problems and Methods of Science of Religion*, Den Haag-Paris o.J., 35–56.

Religionen als Ausweis wissenschaftlicher Haltung vertreten. Nach Rudolph hat Religionswissenschaft sogar eine implizit *religionskritische* Funktion.⁴⁹ Eine wissenschaftlich verantwortbare Übersetzung der Toleranzforderung würde demnach z.B. bei van Baaren vorliegen, wenn er als Ergebnis historischer und vergleichender Forschungen feststellt,⁵⁰ daß alle Religionen aus denselben Grundelementen bestehen, was einen Vergleich zwischen ihnen erlaube. Rudolph hat darauf hingewiesen, daß die kritische Relativierung religiöser Bindungen und Bekenntnisse durch die religionswissenschaftliche Forschung einen Abbau von Vorurteilen und Mißverständnissen ermöglicht.⁵¹ *Auf diese Weise* trage die Religionswissenschaft zu Toleranz und Verständnis bei. Vielleicht kann man als Ergebnis formulieren, daß es nicht Aufgabe der Wissenschaft ist, Toleranz zu *verkünden*, sondern daß Wissenschaft Toleranz *fördern* oder zu Toleranz *beitragen* kann.

1.3 Überlegungen zum Toleranzbegriff

a) Die vier unterschiedlichen Interpretationen des Elephantengleichnisses zeigen, daß religiöse Toleranz *verschieden* begründet werden kann. Sie wird mit gemeinsamer Bezogenheit der Religionen auf dasselbe Absolute, mit Gemeinsamkeiten in moralischen Werten, oder mit dem je eigenen spirituellen Wert jeder religiösen Anschauung begründet. Über die hier behandelten Begründungsmöglichkeiten hinaus ließen sich weitere denken. Im interreligiösen Dialog wurde die Gemeinsamkeit der Religionen z.B. mit dem Verweis auf ein allen Religionen zugrundeliegendes Humanum begründet: Alle seien Versuche, dieselben grundlegenden existentiellen Fragen des Menschen zu beantworten.⁵² Zu diesen unmittelbaren Gründen gibt es in manchen Entwürfen weiterreichende Toleranz *motive* oder *-ziele*. Der englische Historiker Arnold Toynbee forderte Toleranz, um die geistigen Kräfte der Religionen gegen Egoismus, Materialismus und Technikgläubigkeit des industriellen Zeitalters zu mobilisieren,⁵³ Gustav Mensching wollte alle Religionen gegen den Atheismus zusammenschließen, der in den 50er Jahren Deutschland in Form des Kommunismus bedrohte.⁵⁴ Hans Küng fordert in

⁴⁹ K. RUDOLPH, »Die ›ideologiekritische‹ Funktion der Religionswissenschaft«, in: *Numen* 25 (1978) 17–39, 37.

⁵⁰ Th.P. VAN BAAREN, *Science of Religion as A Systematic Discipline*, 46, vgl. auch 47.

⁵¹ K. RUDOLPH, *Die ›ideologiekritische‹ Funktion der Religionswissenschaft*, 37.

⁵² H. OTT, »Einander Verstehen. Thesen und Bemerkungen zum Dialog«, in: M. MILDENBERGER (Hg.), *Denkpause im Dialog. Perspektiven der Begegnung mit anderen Religionen und Ideologien*, Frankfurt/Main 1978, 35–38, 36; siehe auch (in Bezug auf die ökumenische Vollversammlung von Uppsala 1968, wo dieser Ansatz betont wurde): M. MILDENBERGER, »Nach zehn Jahren«, in: Ebd., 9–24, 18; C.F. HALLENCREUTZ, »Der Dialog in der Geschichte der ökumenischen Bewegung«, in: H.J. MARGULL / S.J. SAMARTHA (Hg.), *Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung*, Frankfurt/Main 1972, 53–65, 63. Vgl. damit: N. GOODALL / W. MÜLLER-RÖMHELD, *Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Uppsala 4.–20. Juli 1968, Genf 1968, 28; auch 20–23.

⁵³ Vgl. etwa A.J. TOYNBEE, *Wie stehen wir zur Religion? Die Antwort eines Historikers*, Zürich 1958, 270–292; 293f; 308–311; 349–365.

⁵⁴ Das klingt auch in dem hier behandelten Aufsatz deutlich an, vgl. G. MENSCHING, *Toleranz, eine Form der Auseinandersetzung der Religionen*, Sp. 727–728, besonders die Formulierung: »die areligiösen Mächte der Zerstörung

»Projekt Weltethos« die Zusammenarbeit der Religionen zur gemeinsamen Bewältigung der großen Menschheitsprobleme.⁵⁵ Die Beispiele zeigen, daß Toleranz und Kooperation unter den Religionen nicht nur mit einer Bezogenheit aller auf dasselbe Göttliche begründet werden können. Demnach gibt es auch für Religionen, die dieses Modell für unvereinbar mit ihrem Wahrheitsanspruch halten, die Möglichkeit der Begründung einer toleranten Haltung.

Allerdings ergibt sich das Problem der Reichweite der Toleranz: sollen z.B. auch grausame und primitive Kulte Gegenstand von Toleranz oder sogar, wie Radhakrishnan sagt, der »Freundschaft« sein? Auch wenn man Toleranz und Akzeptanz, wie Mensching oder Hick, nur den großen Weltreligionen entgegenbringt, bei denen man z.B. auf die moralisch und spirituell hochstehenden Stifterpersönlichkeiten verweisen kann, stellt sich das Problem der Reichweite: sollen z.B. nachteilige soziale oder rituelle Aspekte einer Religion wie etwa das indische Kastensystem oder geschichtliche Fehlentwicklungen wie dogmatische Erstarrung oder Herrschaft einer Priesterkaste Gegenstand von Toleranz sein? Eine Betrachtungsweise, die *Religionen als solche* zum Gegenstand von Toleranz (oder Intoleranz) erhebt, scheint demnach historisch und phänomenologisch nicht ausreichend differenziert zu sein. Was sinnvollerweise toleriert (oder nicht toleriert) werden kann, sind gewisse Anschauungen, Werte oder Riten einer religiösen Tradition, nicht »die« jeweilige Religion.

b) Die behandelte buddhistische Position zeigt, daß das Eintreten für religiöse Toleranz durchaus mit einer missionarischen Einstellung verbunden sein kann. Jayatilleke stellt das gleich zu Beginn seines Traktates explizit fest.⁵⁶ Normalerweise werden Mission und Toleranz ja als Widerspruch angesehen. Vertreter des Neohinduismus wie Radhakrishnan oder sein Vorläufer Vivekananda haben vom Christentum immer wieder *Verzicht* auf Mission und *stattdessen* Toleranz gefordert.⁵⁷ Mission und Toleranz scheinen aber keine notwendige Alternative zu sein. Vielmehr sind nur *gewisse Formen* der Mission und *gewisse Vorstellungen* von Toleranz miteinander unvereinbar. *Gewaltsame* Mission ist z.B. unvereinbar mit Toleranz, ebenso ist die *uneingeschränkte* Anerkennung der Wahrheitsansprüche *aller* Religionen unvereinbar mit einer missionarischen Haltung.

aller menschlichen Gemeinschaft und der Entwürdigung des Menschen« (728). Die Formulierungen Menschings in diesem Zusammenhang erinnern wiederum an S. RADHAKRISHNAN, *Die Gemeinschaft des Geistes*, 362.

⁵⁵ H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990.

⁵⁶ K.N. JAYTILLEKE, *The Buddhist Attitude to Other Religions*, 1.

⁵⁷ Siehe z.B. S. VIVEKANANDA, »Addresses at the Parliament of Religions«, in: *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Vol. I, Calcutta ¹⁴1972, 3–24, 3f; 17–19; 23f.; DERS., »The Way to the Realisation of a Universal Religion«, in: *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Vol. II, Calcutta ¹²1971, 359–374, 363ff; siehe auch: »Reports in American Newspapers: Detroit Tribune, February 18, 1894«, in: *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Vol. III, Calcutta ¹¹1973, 502. Zu RADHAKRISHNAN siehe z.B.: S. RADHAKRISHNAN, *Die Gemeinschaft des Geistes*, 359–363.

2. Ausblick auf den interreligiösen Dialog

Die behandelten Toleranzvorstellungen gehören in die Vorgeschichte und das geistige Umfeld des interreligiösen Dialoges der Gegenwart. John Hick leitet aus seinem Modell explizit Schlußfolgerungen für den Dialog der Religionen ab.⁵⁸ Es scheint daher angebracht, von der Behandlung der vier Positionen her einen Ausblick auf den Dialog zu geben.

Aus den Positionen ergibt sich, daß über interreligiösen Dialog ganz *verschiedene* Vorstellungen herrschen können, was Ziele, Gestalt oder auch Teilnehmer angeht. Was den letztgenannten Punkt betrifft, so würde z.B. Hick wahrscheinlich nur die Vertreter der Weltreligionen berücksichtigen, während Radhakrishnan *alle* Religionen beteiligen würde. An unterschiedlichen *Zielen* eines Dialoges ergibt sich aus den behandelten Positionen Einigung auf gemeinsame moralische Werte, Annäherung in Lehrstandpunkten oder spirituelle Bereicherung. Die Art und Weise, wie man das Ziel eines Dialoges bestimmt, hat dabei Einfluß auf dessen Gestalt: ein spiritueller Austausch wird sich anders vollziehen als die Diskussion über Lehrpositionen oder die Entwicklung eines Programms für das Überleben der Menschheit. In der Theorie des modernen interreligiösen Dialoges werden dementsprechend unterschiedliche *Dialogtypen* unterschieden.⁵⁹ Dabei scheint der spirituelle Dialog oder Dialog der spirituellen Präsenz geradezu die Funktionen dessen zu übernehmen, was die verstehende Religionswissenschaft selbst beabsichtigte, nämlich ein Verstehen der anderen Religionen in der Tiefe und eine innere Akzeptanz von Andersartigkeit.

Festzuhalten bleibt, daß ein Dialog nicht nur an unterschiedlichen Glaubensinhalten scheitern kann, sondern auch an unterschiedlichen Vorstellungen über seine *Rahmenbedingungen*. Es ist deshalb zu empfehlen, daß die Teilnehmer an Dialogen immer auch die theoretischen Grundlagen ihres Unternehmens reflektieren und miteinander behandeln.

⁵⁸ Z.B. J. HICK, *God Has Many Names*, 80–97; DERS., »The Outcome: Dialogue into Truth«, in: DERS. (Hg.), *Truth and Dialogue*, London 1975, 140–155.

⁵⁹ R.W. TAYLOR unterscheidet: 1. Sokratischen Dialog; 2. Buber-Dialog; 3. Diskursiven Dialog; 4. Pädagogischen Dialog (in: DERS., »The Meaning of Dialogue«, in: H.J. SINGH (Hg.), *Interreligious Dialogue*, Bangalore 1967, 55–64). Spiritueller Austausch kann sich nach TAYLORS Meinung im Grunde nur als Buber-Dialog in einer genuine Begegnung von Ich und Du vollziehen. Gegenüber der indischen Tradition wird durchweg ein Dialog der inneren Begegnung, der Teilhabe, des Sich-Aussetzens gefordert, vgl. z.B. auch S. RAYAN, »Dialogue with Hindus«, in: J. KERKHOFS (Hg.), *Modern Mission Dialogue. Theory and Practice*, Shannon/Ireland 1969, 29–44, 33 (»An apostolate of presence«); R. DE SMET, *Suggestions for an Indian Dialogical Theology*, Bangalore 1973, 74–80; D.L. ECK, »Interreligiöser Dialog – was ist damit gemeint?«, in: *Una Sancta* 43, 1988, 189–200, unterscheidet folgende Kategorien: 1. Konferenzdialog; 2. Institutioneller Dialog; 3. Theologischer Dialog; 4. Dialog der Gemeinschaft/Dialog des Lebens; 5. Spiritueller Dialog; 6. Der innere Dialog. Zum spirituellen Dialog (vgl. 198f) werden nur Beispiele aus Indien und Japan angeführt.

Summary

In this paper some modern interpretations of the Buddha's parable of the Elephant and the blind beggars (Udana VI,4) are examined. They all apply the parable to the problems of interreligious relations and embody four different concepts of religious tolerance. The Christian interpretation of the parable emphasises the *sameness* of the divine absolute apprehended in *different* religions, the Hindu interpretation and the interpretation of the German school of »verstehende Religionswissenschaft« emphasise the necessary *differences* between various ways towards the *same* absolute, whereas the Buddhists stress the futility and absurdity of quarrel.

Some important consequences emerging from this analysis are stated. They concern (e.g.)

- the problem of the supposed greater tolerance of the »mystical« religions of the East over against the Western »prophetic« traditions;
- the usefulness of the mystical inclusive structure of a religion as sole criterion of its tolerant attitude towards others and the possibility of finding different motives and reasons for tolerance;
- the obvious similarity between the Neo-Hinduistic concept of tolerance and the idea of »acceptance« in »verstehende Religionswissenschaft«;
- the question of the compatibility of the propagation of the ideal of tolerance by »verstehende Religionswissenschaft« with the ideal of objectivity and value-neutrality of science;
- the relationship between tolerance and mission.

Concerning interreligious dialogue it is recommended that the participants become aware of conceptual differences in their understanding of the theoretical presuppositions of dialogue itself.