

Michael von Brück

Kommunikation und Kommunion des Christentums mit anderen Religionen

Der interreligiöse Dialog wird von immer größerer Bedeutung – nicht nur wegen des Einsatzes der Religionen für die Menschenrechte, für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Aber wie ist ein echter Dialog zwischen den Religionen überhaupt möglich? Muß man sich auf Bemühungen um Einheit in der Ethik beschränken? Welche Schwierigkeiten sind zu überwinden (z. B. Sprache, fundamentalistische Tendenzen, Angst und Machtgelüste)? Indem der Autor die Dimensionen des Dialoges zwischen den Religionen beschreibt, bietet er Hilfestellungen, die sowohl für den „großen“ wie auch für den „kleinen“ Dialog (auf der Ebene von Gemeinden) nützlich sein können. Wichtig ist ihm dabei die Chance, daß man durch den Dialog den eigenen spirituellen Weg vertiefen kann. red

1. Geschichtlicher Hintergrund

Die Begegnung der Weltreligionen ist unausweichlich. Konnten sich vor Jahrtausenden noch die Religionen in relativer Isolation voneinander entwickeln, so kam es mit der Entstehung von Weltreichen, die sich mit bestimmten religiösen Identitäten verbanden, zu Konfrontationen. Mit der Ausdifferenzierung der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung entstanden innerhalb relativ homogener Religionsgruppen Bewegungen, die sozial und geistesgeschichtlich nicht mehr in einer einzigen religiösen Identität integrierbar waren. Aus der israelitisch-jüdischen Tradition entstanden Christentum und Islam, aus dem vedischen Religionssystem Buddhismus und Hinduismus. Verheerende Religionskriege (in Europa bes. der 30jährige Krieg; in Indien die Einigungskriege des Subkontinents unter den Maurya-Kaisern bereits im 3. Jh. v. Chr.) führten zur Forderung der Anerkennung religiöser Pluralität, d. h. der staatlich gewährten Toleranz. Erst seit etwa 100 Jahren und besonders seit dem Zweiten Weltkrieg – wiederum unter dem Eindruck der verheerenden Schuld und Zerstörung – setzt eine Bewegung für bewußte Kooperation zwischen den Religionen ein.

Ich möchte hier einige Details nennen: Be-

reits 1875 war die Theosophische Gesellschaft gegründet worden, inspiriert durch die Begegnung mit den Kulturen des Ostens und durchtränkt von der Idee einer *Philosophia perennis*, die den realen Religionen zugrunde liegen sollte. Der Denker und der Mystiker könne hinter die obrigkeitsstaatlich verwaltete Dogmatik der Kirche zurückgehen und somit das *Humanum* der Französischen Revolution nicht gottlos, sondern in einer tiefen Erfahrung des Göttlichen im Menschen zur Gestalt bringen. Die Bahai'i und der Neo-Hinduismus in Indien wurden von solchen Überlegungen mitgeprägt. 1893 trat das Weltparlament der Religionen zusammen. Inspiriert zunächst von Swedenborgianern – also auch hier das mystisch-esoterische Element –, dann aber besonders von der Botschaft des Hinduismus (Vivekananda) fasziniert, wurde es zum Ausgangspunkt zweier Bewegungen: der interreligiösen Kooperation und der Verbreitung hinduistischer wie buddhistischer Praxis und Ideen im Westen. Die Basis war das Credo, alle Religionen führten zu dem Einen Wahren, und in diesem Geist sei eine moralische Erziehung der Menschheit nötig.

Der Erste Weltkrieg erschütterte die religiöse und kulturelle Identität der europäischen Völker ungemain stark. Man sank entweder in Nihilismus und sah den Untergang des Abendlands, flüchtete sich in radikale Fundamentalismen bolschewistischer oder nationalistischer Prägung oder knüpfte im liberalen universalen Geist an die Ideen der einen Menschheitsfamilie an, um weiteres Unheil zu verhüten. Ganz in diesem Geist gründete Rudolf Otto 1921 den Religiösen Menschheitsbund, 1929 folgte die World Fellowship of Faiths. Bereits 1928 zeigte sich, daß auch christliche Missionstheologen von diesem liberalen Geist ergriffen waren, wie auf der Jerusalemer Konferenz des Weltmissionsrates deutlich wurde.

Offizielle Dialoge zwischen Institutionen der Religionen und damit gezielte Kooperation gibt es aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg und dem endgültigen Zusammenbruch nicht nur der Kolonialreiche, sondern der kolonialen Idee. Ähnlich wie auch die innerchristliche Ökumene wurzelt auch der interreligiöse Dialog in der Anerkennung der Schuld, die Menschen in den großen Kriegen dieses Jahrhunderts auf sich gela-

den haben. Die Schuld der „christlichen“ Deutschen gegenüber den Juden, aber auch gegenüber anderen Völkern, Rassen und Religionen, hat langsam ein Umdenken in Gang gesetzt. Das Ende des abendländischen Imperialismus und die Katastrophenangst in Europa und Amerika (Atomkrieg, Bevölkerungsdruck, ökonomische Weltkrise, ökologische Krise usw.) sind seither der eigentliche Antrieb für die Dialogbemühungen, die fast ausschließlich auf Initiativen aus der christlichen Welt entstanden sind, vor allem seit dem 2. Vatikanum (1962–1965) und seit 1974 auch unter der Schirmherrschaft des Weltkirchenrates.

2. Zur christlich-theologischen Begründung des Dialogs

Christlicher Glaube gründet in der unbedingten Liebe Gottes, die er in Jesus Christus auf einzigartige Weise selbst offenbart hat. Diese Liebe bezieht sich auf den *Kosmos* (Joh 3, 16). Der *Kosmos* meint die ganze Welt in Raum und Zeit, vielleicht auch darüber hinaus. Christus ist die Verkörperung des einen wahrhaftigen Lichtes, das alle Menschen erleuchtet (Joh 1, 9), wengleich die menschliche Situation durch Gottesferne gekennzeichnet ist, insofern das Licht nicht erkannt wird (Joh 1, 11). In Christus ist aber die Versöhnung der Welt gewiß (Röm 5, 11; 11, 15), auch wenn die Erkenntnis dieser Tatsache immer nur bruchstückhaft gegeben ist und bezweifelt wird.

Das Evangelium hängt daran, daß die Liebe Gottes *unbedingt* ist. Sie kann weder räumlich noch zeitlich eingegrenzt sein. Sie kann auch nicht abhängen von der Erkenntnis derselben, sonst wäre der Glaube „ein Werk“. Er ist aber reines Geschenk im Versöhnungshandeln Gottes. Weil das Handeln des trinitarischen Gottes *ad extra* nicht geteilt werden kann, ist das Versöhnungsgeschehen auch in der Schöpfung und der freien Präsenz des Geistes überall und allezeit nicht nur implizit, sondern explizit verwirklicht und erkennbar. Menschen werden also in allen ihren Sprachen, Religionen, Lebensumständen und Bewußtseinshaltungen von Gottes Versöhnung erreicht. Das Heil Gottes ist universal, und daß Nicht-Christen *ante* oder *post Christum natum* von Gottes Versöhnung ausgeschlossen sein sollten, wäre

eine selbstgerechte und überhebliche Vorstellung.

Was folgt daraus für die evangeliumsgemäße Haltung gegenüber Menschen in anderen Religionen? Christen dürfen *jeden* Menschen gleichberechtigt annehmen und lieben, und zwar gerade in seinem/ihrem Anderssein. Genau damit geben sie Zeugnis vom Vertrauen in die unbedingte und immer zukommende Liebe des einen Gottes, der allen gleich nahe sein will. Aber in der Geschichte bedürfen wir der Orientierung und Wertung, d. h. des Kriteriums, wie und wo Gottes Wirken von menschlichem Eigenwillen unterschieden werden kann – für Christen ist dieses Kriterium Jesus Christus, für andere ist es ein Zeugnis der Selbstmitteilung Gottes in anderen Sprachen. Die Erkenntnis dieses Kriteriums ist sowohl innerhalb der Christentumsgeschichte als auch zwischen den Religionen strittig. Hierum muß ein nie endender, von Vertrauen, Liebe und gegenseitiger Achtung getragener Streit um die Wahrheit ausgetragen werden.

3. Einheit in der Ethik?

Das Prinzip der „Goldenen Regel“ ist sowohl in den abrahamitischen als auch den süd- und ostasiatischen Religionen bekannt. Gewiß ist es möglich, die Gemeinsamkeit der Religionen in der Reifung von Ich-Zentriertheit hin zu Realitäts-Zentriertheit (John Hick) zu bestimmen. Die Formulierung eines diesbezüglichen Grundkonsenses auch im Sinne eines Weltethos ist sinnvoll, denn solche Dokumente *können* als Appellationsinstanz für verfolgte Basisgruppen in den jeweiligen Ländern wichtig sein!

Aber die wohlgesetzte Formulierung eines Weltethos genügt nicht. Sie bedarf der Ergänzung vor allem deshalb, weil das Ethos als solches noch nicht unbedingt verpflichtet. Erst im Rahmen einer unbedingten Begründung, also einer religiösen Legitimation, die die Stellung des Subjekts, das ein bestimmtes Ethos formuliert, mitreflektiert, findet die Formulierung eines Weltethos ihre hermeneutische Grundlage. Damit ist aber das gesamte Selbst-, Welt- und Heilsverständnis einer Religion angesprochen, und die ökonomischen, ökologischen, politischen und psychologischen Aspekte der Kommunikation zwischen sozialen Gruppen und Völkern werden *konstitutiv* für den Verstehens-

prozeß. Das bedeutet, daß die Formulierung eines Weltethos über jeden Verdacht erhaben sein muß, den *Status quo* zu zementieren, der vielleicht aus europäischer, amerikanischer oder japanischer Perspektive erhaltenswert erscheint, nicht aber aus lateinamerikanischer, afrikanischer oder südasiatischer. Heutiges interreligiöses Verstehen ist kein herrschaftsfreier Diskurs. Die Glaubwürdigkeit interreligiöser Gemeinschaft im Kampf um Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung hängt daran, daß die beteiligten Partner bereit sind, Macht zu teilen. Nur so wird aus dialogischer Kommunikation die notwendige Gemeinschaft oder Kommunion der Religionen bei der Sorge um das Wohl der ihnen anvertrauten Menschen.

Interreligiöse Kommunikation und vielmehr noch Kommunion ist abhängig

– von *gerechteren wirtschaftlichen* Beziehungen zwischen reichen und armen Völkern, die nicht zufällig meist auch durch unterschiedliche Religionszugehörigkeit konstituiert sind;

– von dem gegenseitigen bewußten Verzicht darauf, die eigene *Identität* auf Kosten des anderen zu suchen;

– davon, den anderen als vor Gott gleich zu betrachten, ihn auch als *mögliche Quelle von Wahrheitserkenntnis und Heilzusage* wahrzunehmen und damit auszuschließen, daß Menschen aus anderen Religionen zu Missionsobjekten gemacht werden, die institutionell gesteuert zur eigenen religiös-sozialen Gruppe konvertiert werden müßten;

– davon, daß die geforderten *radikalen Verhaltensänderungen* zuerst in *Basisgruppen eingeübt* werden, die durchaus über Religionsgrenzen hinweg reichen und tatsächliche antagonistische Sozialstrukturen in *jeder* Religion aufdecken.

Die so umrissene Grundhaltung bedeutet gleichzeitig Akzeptanz der Unverfügbarkeit Gottes und heilsame Distanzierung von uns selbst. Diese Distanz befreit von Gelassenheit, die eigene Relativität nicht nur einzugestehen, sondern dankbar zu begrüßen. Im Koran heißt es sinngleich dazu: Gott machte die Menschen verschieden, damit sie lernen, in Liebe miteinander umzugehen. Liebe lebt von der Differenz und zelebriert die Einheit – ich könnte auch sagen: sie lebt von der Einheit und zelebriert die Differenz!

4. *Dialog und Mission*

Buddhismus, Christentum und Islam sind ausgesprochen missionierende Religionen. Aber auch andere Religionen, die eine universale Weltdeutung und einen entsprechenden Lebensanspruch vermitteln, haben immer schon auf andere Kulturen ausgegriffen. Treffen zwei missionierende Religionen aufeinander, treten sie in Konkurrenz zueinander. Dieser Wettbewerb hat oft zu grauenhafter Gewalt geführt, vor allem dann, wenn einerseits institutionelle Machtansprüche im Spiel waren (vor allem in der christlichen und islamischen Geschichte) und andererseits nicht klar zwischen göttlicher Wahrheit und menschlicher Formulierung derselben unterschieden wurde, was wiederum auch in der Geschichte der abrahamitischen Religionen zu tragischen Konflikten geführt hat.

Jede der hier genannten Religionen hat nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, sich selbst dar- und anderen Menschen vorzustellen. Die christliche Missionsgeschichte macht zwei Gesichtspunkte deutlich: auf der einen Seite die ganz und gar mit dem Evangelium verbundene und legitime Darstellung des Zeugnisses des christlichen Glaubens in der Welt als Heilsangebot für alle Menschen; andererseits aber die mit der Missionsgeschichte und dem Missionsbegriff unlösbar zusammenhängende Kolonialgeschichte Europas bzw. Nordamerikas. Aus diesem Grunde halte ich den Begriff der Mission für nicht mehr erträglich, weil zu viel geschichtliche Belastung und Verirrung damit verbunden ist. Er verdeckt und verhindert eher genau das, was dialogisch zu tun geboten ist, nämlich Zeugnis zu geben von dem Ursprungsereignis der christlichen Geschichte, also von der unbedingten Liebe Gottes in der Person Jesu Christi. Wenn wir aus vordergründigen Macht- und/oder Identitätsinteressen an dieser Missionsgeschichte festhalten und uns nicht zu der Schuld, die damit verbunden ist, deutlich bekennen, werden wir auch nicht theologisch fundiert sagen können, warum und wie das Heil Gottes, das allen Menschen zugesagt ist, tatsächlich *unbedingt* wirksam ist und wie diese Tatsache in der Begrifflichkeit und Lebensgestalt der Religionen gefunden werden kann.

Der universale Anspruch der unbedingten Liebe Gottes in Jesus Christus muß ganz an-

ders zur Sprache gebracht werden, um das, was er *theologisch* meint, hermeneutisch reflektiert unter den Bedingungen interreligiöser Kommunikation aussagen zu können, wenn nicht die Gefahr von Begriffs- und Verhaltensverwirrung akut werden soll.

5. Schwierigkeiten der Kommunikation

Was sind die Hauptschwierigkeiten bei der interreligiösen Kommunikation? Ist es die Angst der jeweiligen Partner, vereinnahmt zu werden, oder die Angst vor der Verfälschung der eigenen kulturellen Identität, die sich oft als Warnung vor Synkretismus artikuliert? Oder sind die hermeneutisch-sprachlichen Schwierigkeiten die unüberwindliche Barriere, weil man zunehmend erkennt, daß die Konstruktion sprachlicher Gebilde, die allgemein zu sein beanspruchen, unter Ideologieverdacht stehen, da sie doch spezifische Positionen (wie z. B. die des säkularen Humanismus) für Allgemeingut ausgeben?

Es gibt kein interreligiöses Esperanto, so wie sich auch eine interkulturelle Esperanto-Sprache nicht durchgesetzt hat und nicht durchsetzen kann, denn das Esperanto müßte ja wieder in einer ganz bestimmten Sprache erklärt werden. So ist es auch mit den Religionen: Wir können keine Einheitsreligion und vermutlich auch keine Einheitsethik schaffen und sollten dies auch nicht wollen, weil dies eine geistige Verarmung wäre, eine Abstrahierung von den konkreten Mythen, Geschichten, Lebenserfahrungen und Ansprüchen der verschiedenen Menschen und Kulturen, ein kümmerliches Surrogat also.

Wer einmal eine längere Zeit im Ausland lebt oder mit Ausländern in der eigenen Stadt zusammenwohnt, der bleibt nicht derselbe, denn Wertvorstellungen relativieren sich. Er sieht, daß es andere Möglichkeiten und Interpretationen des Lebens gibt. Dies ist auch deshalb eine den Reifungsprozeß fördernde Bereicherung, weil so die Eigenarten der eigenen Sprache und der eigenen Religion in ganz besonderer Weise bewußt werden. Der Verstehensprozeß verändert aber auch die eigene Religion, wenn wir erfahren, wie andere Menschen über Gott nicht nur denken, sondern die Liturgien des Lebens feiern, die Geburt, die Reife und das Sterben des Menschen zelebrieren. Denn

darin drückt sich möglicherweise eine andere Lebenspraxis und eine andere Sinnfindung aus. In der Relation zum anderen verändern wir uns selbst. Genau das ist auch die Geschichte jeder Religion, die in der Begegnung mit anderen sich selbst entwickelt und verändert hat. Man denke nur an die Geschichte des Christentums, wie es sich von den frühen Anfängen im Judentum und der hellenistischen Umwelt durch den Einfluß des Platonismus, Neuplatonismus usw. verändert hat, wie es dann im Mittelalter auch durch den Islam bereichert worden ist, insofern sich durch die Renaissance und die Wiederaufnahme der griechischen Antike vermittels des Islam die Hochscholastik entwickeln konnte, und wie es jetzt seit etwa 100 Jahren zunehmend auch aus anderen Kulturen und anderen Ländern, in denen sich ein nicht-europäisches Christentum herausbildet, bereichert wird.

Hier erhebt sich ein gewichtiger Einspruch: Werden jetzt etwa durch den Dialog die außereuropäischen Kulturen, die von den Kolonialmächten zuerst materiell ausgebeutet worden waren, nun auch noch hinsichtlich ihrer religiösen Traditionen spirituell ausgeplündert? Man wird derartige gefährliche Tendenzen nur dann vermeiden können, wenn wir nicht mehr auf unserem eigenen Standpunkt stehen bleiben, sondern selbst bereit werden, uns zu bewegen, d. h., wenn wir in den anderen Religionen nicht *Objekte* der Missionierung sehen, sondern Partner. Der Begriff der Partnerschaft, den wir natürlich aus der Psychologie kennen, wird hier angewandt auf die Religionen: In einer Partnerschaft verändern sich beide, insofern beide einen gemeinsamen Weg gehen. Sie lernen voneinander, sie nehmen voneinander, aber sie geben auch einander. Nur durch den Wechselprozeß des Gebens und Nehmens kann verhütet werden, daß der eine dominiert und den anderen beraubt, ihn psychisch, materiell und auch spirituell ausbeutet. Ich spreche deshalb von *Identitätspartnerschaft*.

6. Sprache und spirituelle Praxis im Dialog

Der verbale Dialog ist gewichtig, aber er betrifft nur eine Ebene der interreligiösen Kommunikation. Spirituelle Praxis, die Motivationen und Bewußtseinsformen intensiviert oder verändert, führt meist in tiefere

Schichten des Menschlichen und damit auch des Verstehens. Christen praktizieren zunehmend Zen und Yoga, sie folgen Sufi-Meditationen oder studieren die Kabbala. Ich halte dies für eine große Chance zur Vertiefung des Glaubens. Meine Erfahrung, die auch ohne weiteres intellektuell und theologisch begrifflich darstellbar wäre, ist die, daß Gott zu uns spricht nicht nur aus den Büchern und den großen Lehrern und Gestalten unserer eigenen Tradition, sondern auch durch andere Religionen. Das ist eine tiefe Erfahrung, die dann um so vorurteilsfreiere Partnerschaft mit Menschen aus anderen Religionen ermöglicht. Das, was als Yoga oder Zen in anderen Kulturen und Religionen gefunden und praktiziert worden ist, verstehe ich als ein direktes Geschenk Gottes, das uns in einer Zeit spiritueller Dürre gegeben wird, um die Wurzeln des Glaubens überhaupt wieder zu entdecken und freizulegen. Daß sich dann natürlich auch eine bestimmte neue Sicht auf die eigene Tradition ergibt, daß wir etwa die eigene christliche Mystik in neuer Weise entdecken, ist eine der erfreulichen Früchte solcher Begegnung. Aber dies allein wäre zu wenig, sondern es kommt darauf an, diese Übungswege wirklich zu gehen, das Leben danach zu gestalten, um auf diese Weise die Quellen wieder zu entdecken, aus denen alle Religionen schöpfen, nämlich eine tiefe geistige Erfahrung jenseits der ichbezogenen und ichzentrierten Individualität.

7. Pluralismus, Identität und Fundamentalismus

Pluralismus und Identität erscheinen in der Debatte um den Charakter der interreligiösen Begegnung oft als Widerspruch. Pluralismus bedeutet Gleichberechtigung von Verschiedenem, Identität sucht nach Kontinuität in Abgrenzung, die sich oft in Abwertungen des Fremden auswirkt. Sind nicht aber alle Religionen Synthesen aus ursprünglich verschiedenen Traditionssträngen?

Wollte man Religionen künstlich und von einer Einheits-Theorie her synthetisieren, hätte diese Religionensynthese mit Sicherheit kein Leben. Alle modernen Religionen, die wir kennen, wurzeln aber in mehreren Kulturen oder mehreren Ursprungssituationen, auch das Christentum: Was wir heute als

protestantisches, katholisches oder orthodoxes Christentum kennen, hat viele Wurzeln und geistige Einflüsse erfahren, wie bereits die konfessionelle Pluralität belegt. Religionen sterben dann ab, wenn sie sklerotisch oder starr werden, wenn sich sozusagen ihre Identität verfestigt und sie sich nicht mehr bewegen und Neues aufnehmen können. Ich benenne das Problem analog zu biologischen Prozessen als gleichzeitigen Verlauf von Dissimilation und Assimilation: Eine geistige Bewegung, eine Kultur, eine Religion kann assimilieren, was ihr entspricht, was sie gleichsam nicht aus ihrem eigenen Zentrum oder ihrer eigenen Achse wirft, was für sie zuzeiten aber sehr wohl eine einschneidende Korrektur bedeuten kann im Sinne der Wieder- oder Neuentdeckung dessen, was im Hauptstrom dieser Religion angelegt ist. Sie muß aber dissimilieren, was ihr überhaupt nicht entspricht: so würden z. B. Menschenopfer – und es gäbe ja durchaus äquivalente moderne Formen der Mißachtung und Zerstörung des Menschen – vom christlichen Glauben her ausgeschlossen sein, denn sie widersprächen kontradiktorisch dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der Nächstenliebe.

Jede Tradition hat ihre bestimmte Identität, aber sie kann anderes aufnehmen. Genau dies geschieht heute weltweit. Die Religionen befinden sich in einer fundamentalen Krise angesichts des Säkularismus bzw. der ökonomisierten Kultur, in die sich die Welt hinein entwickelt. Das ist in Indien nicht anders als in Japan oder in Europa. Alle Religionen stehen daher der Frage gegenüber, was eigentlich ihr unverwechselbarer und unverzichtbarer Beitrag für die eine Menschheit ist, nicht nur, um die religiösen Institutionen zu legitimieren und zu stärken, sondern um einen selbstlosen Beitrag für die Menschen entsprechend dem Ursprungsimpuls der jeweiligen Religion zu leisten.

Das, was meist mit dem schillernden und vieldeutigen Stichwort „Fundamentalismus“ gemeint ist, stellt eine Verweigerung der soeben erörterten Art von Selbstreflexion und Relativierung der je eigenen Erkenntnis dar. Verschiedene Formen des Fundamentalismus, die auch politisch motiviert und gestützt sind, müssen allerdings unterschieden werden. Verschiedene Bewegungen in der islamischen Welt, im Hinduismus, in

den christlichen Konfessionen, sind psychologisch, soziologisch und theologisch durchaus unterschiedlich zu beurteilen. Aber die Formen von Verweigerung gegenüber dem lebendigen Wandel, gegenüber der Geschichte also, haben wohl zwei Gründe:

Der eine Grund ist mehr individueller Art: die *Angst*. Es ist die Angst des Menschen, etwas zu verlieren, weil der Glaube an die Weltversöhnung durch Gott wenig entwickelt ist. Ein Festhalten an traditionellen Formen, an starren Institutionen oder bedingten Formulierungen ist eine Haltung der Schwäche. Wen, um mit Paulus zu sprechen, nichts „von der Liebe Gottes scheiden“ kann (Röm 8, 38 f), der bedarf nicht der aus Identitätsangst resultierenden Abgrenzung.

Der andere Grund ist mehr sozialer Art: der Griff nach *Macht*. Die eben beschriebenen Sehnsüchte nach Geborgenheit und Sicherheit können politisch ausgenutzt werden. Aus der Suche nach Identität wird von einzelnen Parteien oder Gruppen politisches Kapital geschlagen, wenn sie aus Herrschaftsinteressen verfestigte Identitäten zielstrebig herzustellen versuchen.

Der Begriff der Identität muß differenziert werden. Wir leben gleichzeitig in durchaus unterschiedlichen Identitäten, z. B. regionalen und nationalen. Konfessionelle Identitäten überschneiden sich mit dieser Bestimmung. Identitäten wechseln je nach dem Bezugssystem. Konfessionelle Identifikationen verlieren an Bedeutung im Horizont der Begegnung mit einer anderen Religion, und die Abgrenzung in Religionen büßt als Identifikationsmerkmal ein in einem säkular-atheistischen Kontext – hier zählt nur noch, ob man z. B. „glaubt“. Identitäten sind nicht beliebig oder austauschbar, wohl aber stellt die Identitätspyramide das Subjekt in einen jeweils weiteren Horizont. Wenn wir uns heute in einer globalen Situation der Verantwortung wie auch der Krise als die eine Menschheit wahrnehmen, so relativieren sich die traditionellen religiösen Identitäten, die einzelne Kulturen voneinander abgegrenzt hatten, in einem Maße, das beispiellos in der Menschheitsgeschichte ist, wenngleich sich die jeweiligen Institutionen aufgrund von Herrschaftsinteressen gegen diese interreligiöse Gemeinschaft sträuben. Dennoch wächst bei allen gleichzeitigen Abgrenzungstendenzen (die oft unter dem

Stichwort „Fundamentalismus“ firmieren, ohne wirklich fundamental zu sein) ein Bewußtsein von globaler Einheit. Dieses stellt sich dar als die *gelebte* und *erlebte* Identität, daß allen Menschen ein einziges Menschsein zukommt und alle Menschen Geschöpfe des einen Gottes sind oder, wenn man den Gottesbegriff nicht benutzen will, daß alle dem einen unsagbaren Geheimnis des Lebens verantwortlich sind.

Es kommt in der von Gott bereits versöhnten Verschiedenheit der Religionen darauf an, *gegenseitig* das als *wahr Erkannte* argumentierend zu vertreten und das als *tragend Gelebte* bezeugend zu leben. Ersteres ist das kritische Korrektiv, letzteres die existentielle Vertiefung, derer alle Religionen dringend bedürfen.

8. Von Kommunikation zu Kommunion – vier Dimensionen des Dialogs

Die Schwierigkeit des Dialogs ist die Methodik. Wir betreten menschheitsgeschichtliches Neuland, und emotionale, religiöse, politische Empfindungen und Empfindlichkeiten sind so eng mit erkenntnistheoretischen und sprachanalytischen Problemen verflochten, daß eine brauchbare Hermeneutik der interreligiösen Kommunikation gerade erst im Entstehen ist und vor allem dort Impulse gewinnt, wo bereits echte Lebensgemeinschaft und Kommunion zwischen Menschen verschiedenen Glaubens praktiziert wird. Vier Dimensionen des Dialogs müssen dabei zunächst unterschieden, dann aber aufeinander bezogen werden, weil nur so vorurteilsentlastete Kommunikation und herrschaftsfreie Kommunion möglich werden:

- a) die pädagogisch-intellektuelle,
- b) die emotionale,
- c) die spirituelle,
- d) die sozial-politische.

a) *Die pädagogisch-intellektuelle Dimension* betrifft die Frage nach der geeigneten Sprache: Wie weiß ich, daß der andere z. B. mit dem Begriff „Gott“ dasselbe meint wie ich? Sprachen sind nicht einfach übersetzbar. Sie sind jeweils eine spezifische Form der Wahrnehmung von Wirklichkeit. Wie kann ich einen Standort einnehmen – und jeder steht irgendwo –, und doch über den Horizont, der mich einengt, hinausblicken? Wie können Toleranz auf der einen und die

Suche nach verbindlicher Wahrheit auf der anderen Seite miteinander in Einklang gebracht werden? Es gibt diesbezüglich erste Versuche einer weniger thetischen und mehr dialogischen Theologie, aber das Problem ist, daß nur wenige Intellektuelle von dieser Denkbewegung erfaßt werden. Die Masse der Gläubigen hat weder die Kenntnis von den anderen noch die Kraft zur Reflexion, und die große Frage ist die nach der Pädagogik des Dialogischen.

b) *Die emotionale Dimension* scheint in mancher Hinsicht die schwierigste zu sein, weil sie mit der Psychologie der Identitätsvermittlung aufs engste verkoppelt ist. Betroffenen sind der Kult, das Ritual, die Lieder und vertrauten Äußerungsformen, die eine Religionsgemeinschaft zusammenhalten. Damit hängt zusammen die Inkulturation von Liturgien in einen anderen Kontext. Ein Beispiel: Für mich als Europäer ist es faszinierend und eine großartige Erfahrung, christliche Inhalte in hinduistischer oder buddhistischer Liturgie und Kultsymbolik neu zu erleben. Für einen Hindu oder Buddhisten mag das sehr schmerzhaft sein, denn er fühlt sich seiner intimsten Ausdrucksweisen beraubt. Umgekehrt: Als ich vor einiger Zeit in California am Fuße des majestätischen Mt. Shasta in einem Zen-Kloster das buddhistische Vesak-Fest erlebte, hatte ich emotionale Schwierigkeiten. Die Zen-Meisterin, ursprünglich eine Kantorin aus England, hatte englische Christmas-Carols zu buddhistischen Texten singen lassen; der Chor war perfekt. Statt der Lesung der Weihnachtsgeschichte rezitierte man, ebenfalls in Abschnitten und unterbrochen von kommentierenden Weihnachtsliedern, die Buddhallegende. Was war so schwierig? Die Weihnachtslieder gehören zu den intimsten und prägenden Erlebnissen meiner Kindheit. Sie haben mir Identität gegeben und sind etwas Sicheres, woran man mit Wehmut und Vertrauen denkt. Die Weihnachtsgeborgenheit so vieler Mitteleuropäer ist nicht einfach schnulziger Kitsch, sondern sie erfüllt psychologisch eine wichtige Aufgabe, wo ansonsten Maßstäbe und Halt gebende Institutionen verschwinden.

Im Umgang mit diesem Bereich ist also Behutsamkeit und Fingerspitzengefühl oberstes Gebot. Den anderen nur intellektuell und nicht kultisch wahrzunehmen, zwar an

seinen Gedanken, aber nicht an seinen Emotionen Anteil zu nehmen, wäre aber eine unzumutbare Verarmung. Wie kann interreligiöse Begegnung emotional tief, aber ohne verletzende Identitätsberaubung gepflegt werden? Ich habe einige Einsichten aus Erfahrung gewonnen, kenne aber keine Patentrezepte.

c) *Die spirituelle Ebene* der Begegnung ist der Angelpunkt, ganz besonders in der Begegnung mit den Religionen Süd- und Ostasiens. Denn hier wird der Grund zu Angstfreiheit gelegt, aus dem Persönlichkeitsbildung und Offenheit für den anderen erwachsen kann. Begegnung in diesem Bereich heißt, sich durch die Begegnung vertiefen zu lassen und in der Begegnung den anderen zur Vertiefung einzuladen. Was heißt das? Ich möchte an einem Beispiel, der Praxis des Zen in Europa, einige Chancen und Probleme verdeutlichen, zunächst aber die vierte Dimension ansprechen:

d) *Die sozial-politische Dimension*, in der die spirituelle Einheit in Verantwortung für die gesamte Menschheit praktiziert wird. Ich nenne dies „kosmische Solidarität“ und meine damit eine Freiheit zur Liebe, die aus der spirituellen Erfahrung der Ich-Gelassenheit kommt, und eine Liebe zur Freiheit, die den anderen nicht abstrakt, sondern als konkretes politisches Wesen erfaßt. Die sozial-politische Verantwortung mag von den Religionen jeweils verschieden begründet werden – aber eines scheint hier wichtig zu sein, wenn wir über bloße schöne Worte, Forderungen und Aufforderungen, herauskommen wollen: Diese Verantwortung muß in Erfahrung, nicht in einem autoritären „du mußt“ wurzeln. Wer die tiefe Einheit mit dem anderen Geschöpf wirklich erfährt, handelt solidarisch, ohne sich eines Imperativs bewußt zu sein. Interreligiöse Friedenserziehung muß diese Verwurzelung im Herzen suchen, sonst wird sie scheitern. Denn der Imperativ erzeugt neue Identitätsängste, die sich in Fundamentalismen und Abgrenzungsversuchen rationalisieren.

9. Interreligiöse Kommunion als Vertiefung im eigenen spirituellen Weg – Möglichkeiten und Probleme

Um die hier anzuschneidende Problematik durchsichtig zu machen, möchte ich zunächst a) einige Vorbemerkungen zum The-

ma Glaube und Weisheit machen, b) auf die Praxis östlicher spiritueller Wege durch Christen eingehen, um dann c) einige Probleme bei der Inkulturation des Zen im Westen darzustellen.

a) *Glaube* steht oft als Paradigma des Christlichen, dem dann die östliche, speziell buddhistische, *Weisheit* gegenübergestellt wird. Das ist irreführend. Glaube ist in beiden Religionen Voraussetzung für den Weg zur Erlangung der Weisheit, und hier wie dort kann Weisheit als Inbegriff oder Frucht des Glaubens gelten. Selbst wenn christlich der Glaube mehr als Gehorsamsakt und buddhistisch die Weisheit eher als transformative Erkenntnis erscheint, so sind doch Wille und Erkenntnis in der gelebten Praxis so eng miteinander verbunden, daß die Suche nach dem Primat des einen oder anderen wenig sinnvoll ist.

Begreifen und Empfangen sind im Meditationsprozeß und wohl auch beim Denken zwei Pole einer Kurve, die nur so lange stabil bleibt, als beide Pole ihre Potenzen entfalten können. Wer meditiert, weiß dies, und es ist hier kein großer Unterschied, ob man Zen, Herzensgebet oder ein indisches *Japa* übt.

Die Vertiefung in ein Glaubenssystem, also das formulierte Gehäuse unserer Wahrnehmungsraster, ist notwendig, wenn Probleme erkannt werden sollen. Das Gehen des Weges aber ist die Praxis allein, und das System dient der Geh- oder Fahrkunst (wie man im Buddhismus sagt), nicht umgekehrt. Ein östliches System ist nicht weniger steril als ein westliches, wenn es nicht durch die Übungspraxis ständig neu erprobt, aufgesprengt, neu formuliert und letztlich wohl auch zurückgelassen wird – denn die Landkarte ist nicht die Landschaft.

b) Die interreligiöse Begegnung mit Asien, und hier besonders die Kommunion auf dem Sitzkissen und im Austausch mit Meditationsmeistern, hat zu einem großen *Interesse an christlicher Mystik* geführt. Das ist zu begrüßen, weil damit eine einseitig intellektualistische Rezeption des christlichen Erbes korrigiert werden kann. Dennoch ist ein Problem damit verbunden: Die Kenntnis mystischer Schriften ist nicht die Praxis der mystischen Dimension; die Meinung, man selbst habe dies auch in der eigenen Geschichte, ersetzt nicht die eigene Übung und Erfahrung.

Den christlichen Übungswegen begegnen wir oft nur in Büchern, den asiatischen Meistern – hoffentlich – in gelebter spiritueller Kommunion. Die mündliche Überlieferung ist gegenüber der schriftlichen primär. Die östlichen Religionen treten also, wo sie transformativ wirken und nicht nur intellektuelle Neugier erwecken, in Gestalt von Personen auf.

Nicht erst seit Erich Fromm wissen wir, daß es zwei Grundhaltungen gibt, die alle Lebensbezüge durchdringen: die Haltung des Seins und die des Habens. Auch und gerade in der Spiritualität ist das ein Problem, das im Buddhismus unter dem Stichwort des Nicht-Anhaftens, im Christentum vor allem im Zusammenhang mit der Gnade erörtert wird.

Die spirituelle Erfahrung – was auch immer ihr Inhalt ist – kann zum Besitz werden, den das Ich für sich reklamiert. Um hier einen Riegel vorzuschieben, spricht das Christentum von Gnade und der Buddhismus von Nicht-Ich. Natürlich sind beide Begriffe in einem metaphysisch völlig unterschiedlichen Beziehungsfeld entstanden. Ihre psychologische Bedeutung für die Übungspraxis ist aber durchaus vergleichbar. Aufgrund der Praxis kann so der Dialog zweier unterschiedlicher Begriffssysteme in Gang kommen, während eine rein begriffsgeschichtliche Analyse nur die Unvergleichbarkeit der beiden Vorstellungen verbuchen könnte. Hier wird der Dialog konkret und wichtig.

Auf diesem Hintergrund ist es unergiebig, die östlichen Wege als Erfahrungswege zu beschreiben, die im Sich-Lassen gipfeln, während die abrahamitischen Religionen an den Willen appellierten, der im Gehorsam gegenüber Gott seine Bestimmung fände. Man muß ja viel genauer fragen, *was* gelassen wird und *inwiefern* Gehorsam möglich ist. Was wäre das Subjekt des Gehorsams, auch des Glaubens? Die christliche Mystik eines Eckart oder Seuse jedenfalls findet hier zu einer zweifelsfrei nicht-dualistischen Sprache. Die Anspannung und das Loslassen, die Aktivität und die Passivität, das Streben und das Geschehenlassen sind Kräfte, die in Harmonie gebracht werden müssen, damit sich wahres Loslassen ereignet. Das weiß der Zen-Übende ebenso wie der erfahrene Beter.

c) Das *Problem der Inkulturation* hat zwei Seiten: Empfänger und Geber bestimmter kultureller und kultischer Symbole, die sich beide bei der Übernahme eines Symbols in einen ursprünglich anderen Kontext ihrer Identität beraubt fühlen, können deshalb aggressiv reagieren. Dazu ist zu sagen:

1. Spirituelle Wege sind nicht abgeschlossen. Die Übung und der Gestaltwandel von Religion hört nicht auf, sonst ist der geistige Tod vorgezeichnet, der sich dann meist in Ich-Inflation ausdrückt. Es besteht eine Gefahr, daß dies nicht hinreichend beachtet wird. Meditationsübungen erscheinen dann entweder als zweckgebundene Therapieform oder als Variante olympischer Selbstglorifizierung. Statt „schneller, weiter, höher“ heißt es dann nur „vollkommener, erfahrener, tiefer“, und der Ehrgeiz, den anderen übertrumpfen zu wollen, macht sich in spirituellem Konsum Luft.

2. Buddhistische und hinduistische Spiritualität strebt nach Erfahrung des letzten Grundes. Dabei darf nicht vergessen werden, daß es vor-letztgültige Ebenen der psychischen und sozialen Beziehungen gibt, die ebenfalls der Läuterung bedürfen. Probleme des Herzens, emotionale Verspannungen, menschliches Leid können und dürfen nicht einfach ausgeatmet werden. Auch im Zen gibt es subtile Übungen, mit diesen Bereichen – etwa im Klosteralltag in der Arbeit, in der Kunst – umzugehen. Aber das kommt in Europa nicht an. Wir müssen entsprechende Äquivalente für die Übung der psycho-sozialen und emotionalen Bereiche aus und in unserem Alltag finden.

3. Die Rolle, die der Guru in Asien spielt, ist abhängig von dortigen Zuordnungen des Individuums zur Gruppe oder zum Kollektiv. Daß sich die Beziehung von Individuum und Kollektiv in Europa anders darstellt als in asiatischen Kulturen (und hier gibt es erhebliche Unterschiede zwischen Indien, China und Japan), bedarf keiner langen Erörterung. Was das tatsächlich bedeutet, wird heute sowohl in der Sozialpsychologie als auch von Meditationsgruppen, die diesem Problem unmittelbar ausgesetzt sind, noch unzureichend verstanden. Um aber weitgehend projektionsfreie und heilsame Beziehungen von Meditationslehrer und -schüler im europäischen Kontext des 20.

Jahrhunderts zu gestalten, ist Klarheit in dieser Frage unerläßlich. Vermutlich kann und sollte die *Gruppe* viele Aufgaben des Guru gegenüber dem einzelnen wahrnehmen, was um so eher möglich ist, wenn der Lehrer tatsächlich kompetent ist und die Führungsposition nicht zur Stabilisierung seines Ego mißbraucht. Theoretisch ist zwar auch der östliche Guru aufgefordert, den Schüler zu seinem eigenen inneren Guru zu führen, d. h. unabhängig zu machen. Daß oft das Gegenteil der Fall ist, hängt aber nicht nur an menschlicher Schwachheit, sondern an den ganz anderen psycho-sozialen Mustern, auf die asiatische Meditationslehrer in Europa treffen. Sie vermögen darauf nicht angemessen zu reagieren. Um so mehr bedarf diese Frage einer zuverlässigen Antwort, die sich wiederum nur aus unserer eigenen reflektierten interreligiösen Begegnung und Praxis ergeben kann.

10. Zusammenfassung

Zieht man aus all diesen Erwägungen Konsequenzen, so liegt der Schluß nahe, daß es nicht die *eine* spirituelle Kultur der Menschheit geben kann. Religionen werden auch in Zukunft unterschiedlich bleiben, so wie die Sprachen der Menschheit nicht einfach ineinander aufgelöst werden können. Jede Sprache erzeugt ihr eigenes Spektrum der Wahrnehmung. Das trifft auch auf die Religionen zu. Sie sind Wahrnehmungsweisen von Wirklichkeit. Synthesen können neue, vertiefte, andere Wahrnehmungsweisen ergeben, aber sie reproduzieren nicht einfach den Modus der Vergangenheit.

Schon in der Vergangenheit haben Kulturen, Sprachen, Religionen, Methoden einander durchdrungen und neue schöpferische Synthesen erzeugt. So ist es auch heute. Erfahrungen können einander spiegeln oder gegenseitig einen Resonanzraum eröffnen, in dem ganz neue und noch nie gehörte Obertöne hörbar werden. Das ist ein schöpferischer Akt, eine Erfahrung von Vertiefung. Vertiefung bedeutet, in der Vertiefung das immer wieder Festgehaltene – die Position des Habens – loszulassen und in die Bewegung des Gehens zu kommen. Denn das Sein ist im Gehen. Das ist Modus, Ziel und Weg der interreligiösen Begegnung. Es ist der Weg des unbedingten Vertrauens, der kein Ende hat.