

Loccumer Protokolle 17/93

DIE EINHEIT DER WIRKLICHKEIT
Über strukturelle und kulturelle Parallelen
im Umgang der Religionen mit der Welt

Herausgeberin: Sybille Fritsch-Oppermann



EVANGELISCHE
AKADEMIE
LOCCUM
31547 Rehburg-Loccum

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Zur Einführung Sybille Fritsch-Oppermann	6
<hr/>	
Wahrheit und Wirklichkeit Über Gott und die Welt in den Religionen - Kurzstatements	
a) Christentum Prof. Dr. Dr. Ulrich Schoen	23
b) Islam Prof. Dr. Mohamed Arkoun	34
c) Buddhismus Masanobu Hirata	39
d) Hinduismus Prof. Dr. Pradeep Banyopadhyay	43
e) Judentum Prof. Dr. Zwi Werblowsky	47
f) Traditionelle afrikanische Religionen Prof. Dr. Thomas Brückner	50
g) Moderne und Postmoderne Prof. Fr. Rudolph Prinz zur Lippe	57
<hr/>	
Rortys Modell des Verstehens als Modell für den inter- religiösen Dialog Detlev Horster	64

Die Einheit(en) der Wirklichkeit - Überlegungen zu einer pluralistischen Konvivenz der Religionen Georg Wenz	71
<hr/>	
Die Einheit der Wirklichkeit? - Gibt es eine interreligiöse Hermeneutik? Michael von Brück	95
Podiumsdiskussion zu: Gibt es eine interreligiöse Hermeutik? Henning Schröer, Michael von Brück, Mohamed Arkoun, Imam M. Raswi, Rudolph Prinz zur Lippe, Masanobu Hirata, Ulrich Schoen	111
<hr/>	
Religions, Realities, Relations: Interculturalism and Cultural Difference Pradeep Bandyopadhyay	127
Podiumsgespräch zu: Hermeneutik, Interkulturalität und Poststrukturalismus Pradeep Banyopadhyay, Mohamed Arkoun	149
<hr/>	
Wirklichkeitskonstruktion und Kultur Siegfried J. Schmidt	157
Podiumsdiskussion zu: Wirklichkeitskonstruktion und Kultur Liese Lotte Streckert, Zwi Werblowsky, Siegfried Schmidt, Erwin Haar, Gerhard Wegner, Dieter Struck, Ulrich Schoen, Herrn Simon, Detlef Horster, Hella Naura, Sybille Fritsch-Oppermann, Massanobu Hirata, Richard Cremer, Michael von Brück	169

Religion, Sprache, Kultur - Über eine Methodologie des Dialogs Prof. Dr. Ram A. Mall	191
Das Paradox als universale Kategorie christlicher Theologie und religiöser Erfahrung Prof. Dr. Henning Schröer	205
<hr/>	
Anhang:	
Morgenandacht vom 28. Mai, 1993, "Herr, deine Güte reicht, so weit der Himmel ist, und deine Wahrheit, so weit die Wolken gehen." Prof. Dr. Henning Schröer	216
Persönliche Nachbemerkung zur Tagung "Über strukturelle und kulturelle Parallelen im Umgang der Religionen mit der Welt" Hella Naura	221
Autorenzeilen	225
Tagungsprogramm	229
Liste der Teilnehmerinnen und Teilnehmer	231

Michael von Brück

Die Einheit der Wirklichkeit? - Gibt es eine interreligiöse Hermeneutik?

"Das Licht, in dem uns jemand erscheint, stammt immer aus uns selbst."

- Martin Walser -

Eine hermeneutische Grundregel besagt, daß nur die Erkenntnis eigener Vorurteile bzw. der dem jeweiligen Verstehen impliziten Bedingungen die richtigen Fragen an die Wirklichkeit (einen Text, einen Partner, die eigene Position usw.) stellen läßt. Nicht erst eine bestimmte Antwort, sondern bereits die Kontur der Frage hängt daran, ob und wie die Bedingtheit der eigenen Sprache und Begrifflichkeit erkannt ist. Das Selbstverständliche und Unhinterfragte wird zum Problem oder zur Frage erst dann, wenn anderes begegnet. Wir kennen dies, wenn wir eine Fremdsprache lernen. Erst dann nämlich erscheint die selbstverständliche Sprachlichkeit der Muttersprache als ein ganz spezifisches Fenster, neben dem andere existieren. So ist es auch mit systemischen Zusammenhängen, also auch mit den Religionen. Was ich damit sagen möchte ist dies: Jede Hermeneutik religiöser Tradition ist interreligiös. Über abgeschlossene Stammesgrenzen hinausgreifende Religionen erkennen sich als solche nur an einem Gegenüber, und die Geschichte der Religionen belegt dies - handle es sich um die Herausbildung des Buddhismus in Indien, den Beginn der christlichen Theologie in der hellenistischen Welt oder die Anfänge islamischen Denkens in Mekka und Medina. Der religionsphilosophische Widerspruch besteht darin, daß sich Religionen einem absoluten Anspruch verhaften und diesen universal geltend machen wollen, wohl auch müssen, gleichzeitig aber partikular und historisch bedingt sind und somit ihren eigenen Anspruch unterlaufen. Kann die Erkenntnis dieses Dilemmas eine Lösung in sich bergen?

Ich möchte das Thema unter drei Gesichtspunkten diskutieren, indem ich erstens hermeneutisch relevante Dimensionen des Religiösen unterscheide, zweitens ein hermeneutisches Modell der Beziehung von Einheit und Vielheit diskutiere und drittens einige pragmatische Überlegungen anstelle, die sich aus den beiden ersten Gesichtspunkten ergeben.

I.

Dimensionen des Religiösen

Was meinen wir, wenn wir die Bestimmungen "religiös" oder "interreligiös", gar den Begriff "Religion" gebrauchen? Es geht mir nicht um den heiklen Versuch, erneut eine Definition von Religion vorzulegen. Ich möchte vielmehr darauf hinweisen, daß es Dimensionen von "Religion" zu unterscheiden gilt, wenn wir nach interreligiöser Hermeneutik fragen, weil die Fragestellung jeweils verschiedene Möglichkeiten zuläßt. Ich möchte heuristisch vier

Dimensionen unterscheiden, wobei auch andere Einteilungen möglich wären:

1. Religion als kulturbildendes Element
2. Religion als Begründung von Ethik
3. Religion als Resultat mystischer Erfahrung
4. Religion als theologiebildendes System

1. Religion als kulturbildendes Element:

Wiederum ist es hier nicht nötig, den Kulturbegriff scharf zu fassen. Ich meine damit alles, was der Mensch bzw. relativ stabile Ethnien individuell wie gesellschaftlich systemisch handelnd so tun, daß ein Werte- und Normenrahmen entsteht, der wiederum sinnvolle Zuordnung bzw. Sinngebung der einzelnen Handlungen ermöglicht. Wenn "Kultur" so weit gefaßt begriffen wird, gibt es kein nicht-kulturelles Handeln. Insofern Religion das bezeichnet, was einen unbedingten Sinnhorizont im eben genannten Sinn symbolisch darstellt, sind Religion und Kultur, zumindest in traditionellen Gesellschaften, eng miteinander verweben. Der Horizont des religiösen Sinnrahmens ordnet die Einzelaspekte des Kulturellen aufeinander zu, und die kulturellen Inhalte symbolisieren den religiösen Gesamthorizont im Spektrum jeder möglichen Formgebung. Ob es eine prinzipiell irreligiöse Kultur geben kann, möchte ich hier nicht diskutieren. Die Entscheidung der Frage hinge am Transzendenzbegriff. Für die hermeneutische Frage genügt die Feststellung, daß alles zum Unbedingten stilisiert werden kann und sich damit religiöse Legitimation zueignet, um mit Tillich zu sprechen.

Ethnien und Kulturen treten im Plural auf. In der gegenwärtigen und auch für die Zukunft absehbaren Menschheitsgeschichte wird sich das nicht ändern. Widerspricht diese kulturelle Pluralität im Horizont des religiösen Sinnhorizontes dem religiösen Anspruch, die Pluralität der Wirklichkeit in einen sinnvollen Rahmen einzuordnen, d.h. Einheit wahrzunehmen und auszusagen, wo Vielheit fragmentierend und damit bedrohlich erlebt wird? Meine hypothetische Antwort lautet: Dies kann so sein, muß es aber nicht. Unter welchen Bedingungen wird also kulturelle Pluralität als Bedrohung für die einheitsstiftende Sinngebung erlebt, die Religion anbieten möchte?

Wir müssen nicht die Diskussionen um die Wahrheitsfrage angesichts der pluralistischen Religionstheologie zitieren, um diese Frage zu beantworten.¹ Ein Blick in die Geschichte zeigt, daß die institutionelle Machtfrage hier unmittelbar hermeneutische Relevanz hat. Ob wir den Ritenstreit zwischen den Jesuiten in China und Rom, die Kämpfe zwischen Gelukpas und Kagyüpas in der tibetischen Geschichte, die Kontroversen um den politischen Propheten Nichiren in Japan betrachten - Pluralität wurde immer dann bedrohlich und religiös motiviert bekämpft, wenn einzelne religiöse Institutionen politisch nach Macht und zentralstaatlicher Gewalt griffen. Einheit in Vielheit - als ökumenische Devise, die auch das Verhältnis der Religionen bestimmen könnte oder sollte - ist demnach in der kulturellen Dimension der Frage nur möglich, wenn ausgeglichene

1. Vgl. M.v.Brück, Wahrheit und Toleranz im Dialog der Religionen, in: Dialog der Religionen 1/1993, 3ff.

Machtverhältnisse existieren, die durch demokratische Regeln des Diskurses im Gleichgewicht gehalten werden.

Um kurz zu sein, will ich mein Argument nur durch ein Beispiel erläutern: Es wäre naiv zu meinen, daß in Europa allein durch eine ausgewogene textuelle Hermeneutik in der Koranexegese durch Christen der interreligiöse Frieden mit den muslimischen Partnern hergestellt werden könnte. Solange die kulturellen Machtstrukturen - Bildungssystem, Medien, Zivilrecht - unproportional und einseitig den christlich-kulturellen Einfluß selbstverständlich dominieren lassen, scheitert die textuelle Hermeneutik am kontextuellen Machtgefüge. Kulturelle Pluralität, die religiös legitimiert ist, bedarf zunehmend des gewollten und immer wieder auszuhandelnden Konsenses. Fragen des Gottes-, Gnaden- oder Heilsverständnisses lassen sich durch eine theologische Hermeneutik klären. Daraus folgt aber wenig, wenn nicht diese Dimension des Kulturellen bzw. der Macht ebenfalls hermeneutisch bedacht wird, wie der christlich-ökumenische Dialog der letzten Jahrzehnte lehrt. In Ländern wie Indien, Sri Lanka oder Nigeria zeigt sich das Problem besonders deutlich, in Europa wird es zunehmend aktuell.

2. Religion als Begründung von Ethik:

Damit sind wir bereits bei der zweiten Dimension. Kurz gesagt geht es darum: Die Welt wird tatsächlich als eine wahrgenommen, und zwar im mystischen nicht-dualistischen Bewußtsein als Indikativ, in den letzten Jahrzehnten zunehmend auch als Imperativ, insofern ökonomische, kommunikationstechnologische und demographische Entwicklungen die globale Vernetzung bewußt machen. Gleichzeitig heizen nationale, religiöse, handelspolitische und parteipolitische Interessenkonflikte die Partikularismen an. Der eine ruft nach einem "Weltethos", während ein anderer kontert, daß es vielmehr um ein "planetarisches Ethos" geht: Die Debatte zwischen Hans Küng und Wolfgang Huber² ist aufschlußreich, nicht so sehr wegen der von Huber ausgemachten Gefahr einer Zentralisierung, Verrechtlichung und Ethik-Diktatur, die drohe, wenn ein Weltethos den Pluralismus der ethischen Begründungen unterhöle, sondern weil die Hermeneutik der Debatte selbst die Identitäts-, Profilierungs- und Machtfrage offenkundig macht. Religionen sind mächtige Impuls- und Legitimationsgeber. Darin hat Huber recht. Auch darin, daß es die Religionen nicht gibt unabhängig von ihrer sozialen und politischen Ausprägung. Anders ausgedrückt: Religionen sind nicht homogen, sondern innerhalb einer Religion vertreten unterschiedliche soziale Gruppen Machtinteressen und damit differierende ethische Prioritäten. Was würde denn die Einigung des Papstes mit einem Sankaracarya in Indien über ein "Weltethos" für den unterdrückten Kleriker in Bayern oder den mundtot gemachten Befreiungstheologen in Brasilien besagen? Oden was bedeutete die Proklamation eines Weltethos durch die zwei genannten Heiligkeiten für den Hindu, der sich gegen die

2. K.-J. Kuschel, Die große Chance der Religionen. Niemand will eine "Einheitsmoral", auch Hans Küng nicht. Eine Erwiderung an Wolfgang Huber; W. Huber, Schnelle Einheit nicht möglich. Die Vielfalt ethischer Orientierungen zwingt zur Nüchternheit. Eine Erwiderung auf Karl-Josef Kuschel, in: Publik Forum 22 1993, Nr. 8, 20ff. und Nr. 9, 22f.

abgrenzende Mobilisierung der hinduistischen Massen in der Ayodhya-Tragödie wendet?

Natürlich kennen wir das Prinzip der "Goldenen Regel" in vielen Religionen. Natürlich gibt es die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (bzw. ihre Äquivalente) keineswegs nur im Christentum. Natürlich gibt es Unterschiede bei der Bewertung der Maßstäbe (etwa Bibel und Koran) als indirekte bzw. direkte Offenbarung, die unbedingt gilt usw. Natürlich kann man die Gemeinsamkeit der Religionen in der Reifung von Ich-Zentriertheit hin zu Realitäts-Zentriertheit (John Hick) sehen. Und natürlich läßt sich durch geduldige gemeinsame Arbeit der hermeneutisch bewußten Gelehrten aus den Religionen eine jeweils aus den Ursprungsdokumenten legitimierte Welt-Ethik etwa im Sinne der Menschenrechte formulieren. Ich sage nicht, daß dies alles verfehlt wäre, ganz im Gegenteil: Solche allgemeinen Dokumente können als Appellationsinstanz für verfolgte Basisgruppen in den jeweiligen Ländern sehr wichtig sein!

Aber die wohlgesetzte Formulierung eines Weltethos genügt nicht. Sie bedarf der Ergänzung vor allem deshalb, weil das Ethos als solches noch nicht glaubwürdig ist. 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. Von einer interreligiösen Hermeneutik können wir demnach nur sprechen, wenn die ökonomischen, ökologischen, politischen und psychologischen Aspekte der Kommunikation zwischen sozialen Gruppen und Völkern als konstitutiv für den Verstehensprozeß erkannt werden. 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 ganz erhaltenswert erscheint, nicht aber aus lateinamerikanischer, afrikanischer oder südasiatischer. Heutiges interreligiöses Verstehen ist kein herrschaftsfreier Diskurs. Die Glaubwürdigkeit des Redens von der "Einheit der Wirklichkeit" sowie interreligiöser Harmonie hängt daran, daß die beteiligten Partner bereit sind, Macht zu teilen. Das bedeutet für die interreligiöse Hermeneutik u.a.:

- sie ist abhängig von gerechteren wirtschaftlichen Beziehungen zwischen reichen und armen Völkern, die nicht zufällig auch durch unterschiedliche Religionszugehörigkeit konstituiert sind;
- sie ist abhängig von dem gegenseitigen bewußten Verzicht darauf, die eigene Identität auf Kosten des anderen zu suchen;
- sie ist abhängig davon, den anderen als vor Gott gleich zu betrachten, ihn auch als mögliche Quelle von Wahrheitserkenntnis und Heilszusage wahrzunehmen und damit auszuschließen, daß Menschen aus anderen Religionen zu Missionsobjekten gemacht werden, die institutionell gesteuert zur eigenen religiös-sozialen Gruppe konvertiert werden müßten;
- sie ist abhängig 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.

3. Religion als Resultat *mystischer Erfahrung*:

Alle Religionen gründen in einem Ursprungsmythos oder in einer Ursprungsgeschichte, die durch eine Epiphanie, eine Vision, eine Audition, eine radikale Konversionserfahrung usw. gekennzeichnet ist. Solche Erfahrungen stehen immer schon im Kontext einer Tradition, und das Verhältnis von Ursprungserfahrung zu der sie umgebenden Tradition läßt vier Typen unterscheiden: positive Anknüpfung, negative Anknüpfung, grundlegende Neuinterpretation des vorigen Glaubens und Sprengung der Tradition als Bezugsrahmen.³ Ich habe andernorts⁴ argumentiert, daß es keine ungedeutete mystische Erfahrung geben kann, weil *sinnhafte* Aneignung von Erfahrung einen Deutungsrahmen voraussetzt, der immer schon gegeben ist, durch die mystischen Erfahrungen aber auch fortwährender Veränderung unterliegt. Alle Einheitserfahrungen ereignen sich schon in einem Deutungsraum von Einheit und Vielheit. Die je besondere Tradition ist gleichsam die Hintergrundsfolie der mystischen Einheitserfahrungen. Diese sind demzufolge in ihren sinnlichen Details - und mystische Erfahrungen sind immer sinnlich konkret, nicht noetisch abstrakt - partikular, auch wenn sie Einheitserfahrung aussagen und auf Einheit hinweisen. Zwar können ein Meister Eckart und ein Zen-Meister zu fast wörtlich ähnlichen Aussagen gelangen, aber die Konnotationen von "Gott" und *kami* bleiben verschieden, weil Eckart und der Zen-Meister psychologisch und soziologisch verschieden konditioniert sind. Das heißt *nicht*, daß ihre Aussagen einander ausschließen oder inkompatibel wären. Die Bedeutung der mystischen Einheitserfahrungen (seien sie nun mehr im Sinne sich einander Liebe oder vollkommen geeinter Bewußtheit interpretiert) für die interreligiöse Hermeneutik liegt aber nicht nur - und vielleicht gar nicht vorrangig - im *Inhalt* dieser Erfahrungen, der eine gemeinsame Basis für Menschen in allen Religionen darstellen würde, sondern in der *Struktur*. Alle echten mystischen Erfahrungen weisen über jede abgegrenzte Wirklichkeitserfahrung hinaus, sie sind demzufolge inklusiv - sie umarmen den anderen, gerade weil er anders ist, ohne daß die eigene Identität bedroht würde. Wie ist das möglich? Weil in mystischen Erfahrungen der Zwang zur Ich-Stabilisierung durch Identitätsstreben aufhört, da die Identitätsgewißheit als an-kommende Gabe oder Gnade erfahren wird. Einfach ausgedrückt: der Mystiker ist so fröhlich, heiter und gelassen, daß ihn die Andersartigkeit des anderen bereichert, allenfalls liebevoll schmunzeln läßt, nie aber Abwehrmechanismen aktiviert! Ich vermute, daß wir ohne eine Kultivierung dieser Geisteshaltung - wiederum auf sehr vielgestaltigen Wegen - nie zu einer umfassenden interreligiösen Hermeneutik, Verständigung oder gar Praxis der Einheit der Wirklichkeit gelangen können.

3. Vgl. M.v.Brück, *Christliche Mystik und Zen-Buddhismus*, in: W.Greive/R.Niemann (Hrsg.), *Neu glauben? Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum*, Gütersloh 1990, 146ff.

4. Vgl. M.v.Brück, *Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage*, in: R.Bernhardt (Hrsg.), *Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 81ff.; ders., *Pluralismus und Identität. Erreicht die Mystik einen Einheitsgrund der Religionen?*, in: J.Micksch (Hrsg.), *Pluralismus und Einheit*, Tutzing Materialien Nr. 70, Tutzing 1992, 19ff.

4. Religion als *theologiebildendes Element*:

In dieser Dimension unterscheiden sich die Religionen erheblich, und auch innerhalb der Traditionen, die wir als "eine Religion" betrachten, sind die Unterschiede so groß, daß wir sie religionsphänomenologisch oft verschiedenen Typen von Religion (mystisch-prophetisch; pantheistisch-monistisch usw.) zuordnen können. Der theologische Pluralismus ist kein Ärgernis, sondern er ist und bleibt notwendig, um das Denken daran zu erinnern, daß es vorläufig ist, d.h. der Pluralismus erzieht zur Bescheidenheit und bewahrt, theologisch gesprochen, vor Idolatrie (der Absolutsetzung eines Begriffs, einer Theologie, einer Religion). Dennoch gibt es Unterschiede und Kriterien, die Besseres vom Schlechteren und auch Wahrheit von Irrtum unterscheiden lassen. Wir können dies wie folgt bestimmen:

- Als *inhaltliches* Kriterium wird jede Religion das Zentralereignis ihres Ursprungs gelten lassen - also Jesus Christus, den *dharma*, den Koran usw. Daß dasselbe immer wieder interpretiert werden muß, wissen wir.

- Als *formales* Kriterium erscheint mir für die interreligiöse Hermeneutik die adäquate Lösung des Problems von Einheit und Vielfalt gegeben zu sein, d.h. eine Methode qualifiziert sich dadurch, daß sie das Problem als solches erkennt und Einheit und Vielheit weder in einen der beiden Pole auflöst noch dieselben negiert, sondern ihre Spannung als gegenseitige Durchdringung für *jede mögliche* Interpretation fruchtbar macht.

Hierfür gibt es Modelle. Ich habe die Trinität als ein solches Modell bezeichnet, möchte dies aber hier nicht wiederholen, sondern den buddhistischen Grundbegriff des "Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit" (*pratityasamutpada*) als Einheitsmodell beschreiben, bei dem Einheit und Vielheit nicht verschwinden, schon gar nicht Vielheit in Einheit aufgelöst wird, sondern beide wie zwei Extrempunkte einer Oszillationskurve erscheinen.

Pratityasamutpada ist für den Buddhismus fundamental, nicht nur als Inbegriff eines spezifischen reziproken Kausalitätsverständnisses, sondern als hermeneutisches Modell, wie ich jetzt zeigen möchte.

II.

Ein hermeneutisches Modell der Beziehung von Einheit und Vielheit

Hermeneutik ist eine Theorie des Wissens von Gewußtem. Wissen ist gebunden an Erfahrungsmuster, also an Zeitlichkeit. Das Zeitliche ist quantifiziert, unterliegt mithin einer sequentiellen Kausalität. So jedenfalls würde man im Zusammenhang aristotelischer Metaphysik argumentieren können. Anders der Buddhismus.

Pratityasamutpada, das Entstehen aller Dinge in gegenseitiger Abhängigkeit, läßt keine in nur eine Richtung verlaufenden

Abhängigkeiten zu.⁵ Nichts existiert aus sich selbst und durch sich selbst. Auch Gott nicht. Deshalb akzeptiert der Buddhismus keinen Gottesbegriff, in dem eine aus sich selbst seiende Substanz gedacht würde. Denn dann würde das absolute Eine die Welt der Vielheit aus sich heraus entlassen, die einseitig abhängig wäre. Das Eine wäre das Eigentliche, das Viele hingegen das abgeleitet Kontingente, das weniger "Wahre". Die zwölfwache Kette (*nidana*) der Verursachung macht diesen Sachverhalt existentiell deutlich: Unwissenheit, karmische Bildungen, ein entsprechender Bewußtseinszustand, Name und Gestalt, aus denen sich die Sinneskräfte entwickeln, die wiederum die sinnliche Berührung ermöglichen, was ein Gefühl verursacht, das zum Anhaften an angenehmen Empfindungen (bzw. Zurückweisung der unangenehmen) führt, die entsprechende Begierde, das daraus folgende Werden mit Geburt, Alter und Tod - dies ist nicht nur eine herkömmliche Kausalkette, sondern die innere Verknüpfung aller Aspekte des Lebens, bei der jedes Glied gleichsam die "Quersumme" (A.Govinda) aller anderen Glieder ist. Die Kette ist reziprok. So beschreibt sie auch nicht einfach die Bedingungen der Zeitlichkeit (des *samsara*), sondern sie ist, weil alle Erscheinungen nicht aus sich selbst existieren, sondern leer in bezug auf Eigenexistenz sind (*sunya*), der Vielheitsaspekt der einen dynamischen Wirklichkeit. Nirvana und *samsara* sind dann identisch, der Unterschied ist ein Bewußtseinsunterschied der Wahrnehmung in Einheit-in-Vielheit oder in Fragmentierung.

Pratityasamutpada beschreibt damit keine sequentielle Kausalität, sondern Gleichzeitigkeit von Faktoren, Bedingungen und Erscheinungen. Diese Gleichzeitigkeit - hier wäre eine Theorie der Zeit zu entwickeln - entspricht nun wiederum ganz und gar dem Modus des "mystischen Bewußtseins".

Wir können hier nicht ins Detail gehen, müssen aber Folgendes festhalten: Natürlich gibt es kausale Abhängigkeiten, die unter der Kategorialität von Ursache und Wirkung beschreibbar sind: wenn a ist (unter Bedingung x) b. Aber a und b können als Manifestationen eines zugrundeliegenden Prinzips der Gleichzeitigkeit von gegenseitig abhängigen Strukturelementen begriffen werden. Dann ist der ontische Grund dessen, was in der Welt geschieht, nicht die undifferenzierte Einheit, sondern das sich selbst differenzierende und nur in dieser Differenz existierende Feld von Prozessen, die einander gegenseitig bedingen. Vielleicht ist es das, was Whitehead mit "Creativity" meint, auf jeden Fall kommt es dem nahe, was christlich im Symbol der Trinität ausgesagt wird.

Nach dieser Seins-Hermeneutik ist nicht nur alles mit allem verbunden, sondern *erstens* ist jede Gestalt auf die andere bezogen und von ihr abhängig, und *zweitens* hat jede einzelne Gestalt gerade in dieser Relation ihre eigene Würde, ihre Einzigartigkeit und geradezu "Notwendigkeit". Die beiden Aussagen widersprechen

5. Vgl. Nagarjuna, *Mulamadhyamakakarika*, dazu: F.Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, New York 1967; D.Kalupahana, *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu 1975. Die folgenden Interpretationen beruhen vor allem auf einer Auseinandersetzung mit M.Abe, *Substance, Process, and Emptiness*, in: *Japanese Religions*, Vol.11,2-3 1980, 3-34, bes. 14ff.

einander nicht, weil gegenseitige Abhängigkeit und jeweilige Einzigartigkeit nicht auf einen gemeinsamen Nenner, einen allumfassenden Grund oder ein letztes einzelnes Prinzip zurückgeführt werden, sondern weil sie sind, was sie sind, indem sie "leer" in bezug auf inhärente Eigenexistenz (sunya) sind.

Was ist diese Leere? Sie besagt, daß keine Form, keine Aussage, keine Anschauung oder Erfahrung in sich selbst besteht, sondern daß sie sich selbst negieren, d.h. weiterschreiten muß, weil die Letzte Wirklichkeit diese unendliche Dynamik der *coincidentia oppositorum* der Leere-Fülle, Einheit-Vielheit usw. ist. Diese Argumente klingen sehr metaphysisch, und sie sind es wohl auch, bleiben aber im Buddhismus primär ganz heilspragmatisch gemeint: Der echte religiöse Weg besteht darin, an nichts anzuhaften, an keiner Form, an keiner Aussage, an keiner Religionsgestalt, an keinem hermeneutischen Prinzip, auch nicht an diesem Satz. Hier wird die Hermeneutik zur Praxis der fortwährenden existentiellen Negation, die befreiend ist, weil sie radikal mit jedem Götzendienst der Begriffe aufräumt, und zwar nicht nur begrifflich, sondern existentiell-meditativ. Dem von außen schauenden Bewußtsein könnte dies als totale Dekonstruktion im Sinne von Destruktion der Identität erscheinen, es handelt sich aber vielmehr um ein Ergreifen des gegenwärtigen Augenblicks in seiner ganzen Komplexität, der als solcher das zeitewige Ganze zur Sprache bringt.

Dies ermöglicht den Mut zur Distanz von uns selbst. Diese Distanz befreit zur Gelassenheit, die eigene Relativität nicht nur eingestehen, 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! Besagt das Evangelium denn etwas anderes?

III.

Pragmatische Überlegungen

1. Dialog und Mission

Dies ist ein dorniges Thema, an dem sich aber die hermeneutischen Prämissen der Religionsbegegnung offenbaren: Gibt es eine (transzendente oder phänomenale) Einheit der Religionen? Gibt es mehrere Wahrheiten oder eine, wie läßt sich dies überhaupt entscheiden, und wie könnte mit mehreren Wahrheitsansprüchen umgegangen werden - in Toleranz oder durch Missionierung des anderen? Wissenschaftstheoretisch ausgedrückt: In welchem Verhältnis stehen Religionswissenschaft und Theologie zueinander? Könnte es eine Hermeneutik geben, die das Konträre der Positionen und Methoden so integriert, daß ein fruchtbarer Diskurs zwischen beiden Erkenntnisgewinn bringt, nicht Machtgewinn für die eine oder andere Seite?

Ich möchte einige historische Bemerkungen machen. Die anderen Religionen und Kulturen sind, mit Ausnahme von Judentum und Islam, im wesentlichen erst seit dem 15./16. Jahrhundert ins Blickfeld und seit dem 19. Jh. als Anlaß zu kritischer Selbstdistanzierung in den Horizont der Europäer getreten. Es gab Ende des vorigen Jahrhunderts vor allem durch die Sprachwissenschaft, durch die Gelehrsamkeit in Sanskrit und in der Orientalistik Gründungen entsprechender kulturwissenschaftlicher Institute und Lehrstühle für die einzelnen Länder, und auch innerhalb der evangelischen bzw. katholischen Fakultäten hat man Institute und Lehrstühle geschaffen, die sich mit anderen Kulturen und Religionen beschäftigen. Dies geschah natürlich

seinerzeit vermittelt durch und unter dem Blickwinkel der Missionen. Die Missionen waren eingebunden in ein Gesamtkonzept europäischer Geistigkeit und europäischen Selbstverständnisses, das durch Fortschrittsoptimismus und den selbstverständlichen Drang der Ausbreitung des scheinbar überlegenen europäisch-amerikanischen Modells von Erkenntnis und Kultur gekennzeichnet war. Dieses Selbstverständnis hat sich nach den beiden Weltkriegen, besonders nach dem 2. Weltkrieg, radikal verändert. Wir sind nicht mehr oder können nicht mehr eurozentrisch leben, denken und sein, und auch das Christentum hat seinen Platz in dieser veränderten Welt zu finden. Jede "Einheitsaussage" oder "Einheitsschau" ist an dieser sich selbst relativierenden Geschichte gebrochen.

Religionen, die eine universale Weltdeutung und einen entsprechenden Lebensanspruch vermittelten, haben immer schon auf andere Kulturen ausgegriffen. Jede derartige Religion hat nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, sich selbst darzustellen und anderen Menschen vorzustellen. Ich sehe im christlichen Missionsbegriff und der christlichen Missionsgeschichte zweierlei: 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 hängt aber mit der Missionsgeschichte und dem Missionsbegriff die Kolonialgeschichte Europas bzw. Nordamerikas zusammen. 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 Grunddatum 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.

In der griechischen Bibel hat der Begriff des Zeugnisses und der Sendung in den ganzen Kosmos, also zu der einen Menschheit hin, eine zentrale Bedeutung im Sinne eines universalen Geltungsanspruches der Präsenz von Wahrheit, wie sie in Jesus Christus geglaubt wird. Der universale Geltungsanspruch ist aber nicht abstrakt, sondern eingebunden in ein spezifisches und kulturbedingtes Weltbild. Er muß ganz anders zur Sprache gebracht werden, um dies, 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.

Die Welt war für die frühen Christen relativ klein, das Weltbild betraf die Kenntnis des damaligen Kosmos, im wesentlichen des Mittelmeerraums. Man hatte keine Ahnung, von dem, was dahinter lag, schon gar nicht von den indischen, chinesischen und noch weiter entfernten Kulturen. Das hat sich geändert. Daß die Botschaft, eine Botschaft für jeden Menschen ist, war damals so richtig wie heute. Das kann aber nicht bedeuten, daß die Denk-, Sprach- und Institutionsformen, d.h. die Entwicklung zur Kirche und Theologie, wie sie sich in den letzten 2000 Jahren in Europa vor allem vollzogen hat, verbindlich und universal wäre für den Rest der Welt und auch für heutige Theologie in Europa.

Das heißt: Im Kern ist die Botschaft von der unbedingten Liebe Gottes, wie sie sich in Jesus Christus zeigt, für jeden Menschen bedeutsam. Aber das bedeutet nicht, daß die bestimmte Form des Christentums, wie sie sich institutionell und auch theologisch-hermeneutisch entwickelt hat, universal wäre. Erkenntnis ist partikular und an eine jeweils ganz bestimmte Tradition und Sprache gebunden. Sofern aber, wie es heute der Fall ist, das Interpretationsfeld *interreligiös* wird, sind davon die hermeneutischen Methoden, d.h. die Möglichkeitsbedingungen von Wahrheitserkenntnis, betroffen.

Gerade indem im Christentum Christus als die Wahrheit selbst erscheint, darf diese nicht mit historisch in Raum und Zeit bedingten Wahrheitsaussagen identifiziert werden, weil sonst Bedingtes absolut gesetzt würde, was, buddhistisch gesprochen, eine Form versklavenden Anhaftens ist. Glaube oder auch Meditation bzw. Gebet wird im Christentum, aber auch im

Buddhismus oder anderen Religionen nicht selten als Heilmittel mißverstanden.⁶ Sowohl im Christentum, (Luther) als auch im Buddhismus (Shinran, durchaus aber auch im Zen, wenn die zuvorkommende Realität der *ursprünglichen* Erleuchtung unbedingt ergriffen wird, damit sich das Ich überhaupt lassen kann) ist aber die tiefere Erfahrung nie ganz vergessen worden: Wenn das Heil an meiner rechten Geisteshaltung oder Willensübung hänge, wäre es ungewiß, weil geistige Faktoren und der Wille relativ und zeitlich bedingt sind, zumal man sich der eigenen geistigen Reinheit oder eindeutigen Motivation nie ganz sicher sein kann. Nur wenn das Heil von *keinerlei* menschlicher Haltung und Aktivität abhängt, ist es gewiß. Glaube ist die Öffnung zum Empfang der *unbedingt* geschenkten Liebe Gottes - für Christen wird dieselbe in der Liebesgemeinschaft mit Christus realisiert, für Buddhisten in der transrationalen Einheitserfahrung, in der die Buddha-Natur zutage tritt.

Wenn Gott unbedingt liebt, kann diese Liebe nicht bestimmte Menschen betreffen und andere ausschließen. Sonst wäre die Liebe bedingt. Also muß nach der Heilslogik unbedingten Liebens das Heil faktisch universal sein. Weil demzufolge Gottes Liebe auch jedem menschlichen Erkennen der selben vorausgeht, *sind* alle Menschen im Heil, ob sie es wissen oder nicht. *Erkenntnis* ist Überwindung des Zweifels und die existentielle Realisierung dieser Heils-Einheit, die symbolisch z.B. unter den partikularen Symbolen des mystischen Leibes Christi oder der universalen Buddha-Natur versprochen werden kann. Dieses Geschenk Gottes ist für Christen in Jesus Christus unzweideutig erschienen, aber nicht nur dort, wie die Logik des Heils und auch die tatsächliche Heilsgeschichte vor, nach und außerhalb christlicher Heilsdeutung lehrt. Deshalb gilt: "Glaube an Christus bedeutet, für alle Wahrheit und alle Wirklichkeit offen zu sein - nicht an einer Wahrheit und einer Wirklichkeit anzuhängen. Auf Christus vertrauen heißt, alle Vorurteile sowie Verteidigungsstellungen fallenzulassen und alles zu empfangen, was nur empfangen werden kann. Nur *dieser* Glaube an Christus kann Buddhisten empfohlen werden."⁷ Im buddhistischen Sprachspiel ließe sich dieselbe Einsicht z.B. im Konzept der *Leere (sunyata)* und in dem berühmten Zen-Koan "Offene Weite - nichts von heilig" wiederfinden, die das Nicht-Anhaften an jeder nur möglichen Verdinglichung einer Vorstellung bedeuten: auch die Leere, wenn sie zum Konzept gerinnt, an dem man anzuhaften droht, muß weiter entleert werden.

Bedeutet dies einen kulturellen Relativismus, der nur noch durch den Verweis auf ein allgemeines "Wesen" der Religion, auf ein wenig bestimmtes "Numinose" zusammengehalten wird? Wäre es überhaupt hermeneutisch möglich, ein aller Religionen zugrunde liegendes Wesen anzunehmen, das als Ausgangspunkt dialogischer Kommunikation taugen würde?

2. Gemeinsamer Grund aller Religionen?

Die Frage läßt sich aus folgendem Grunde weder bejahen noch verneinen: Jeder Interpret dieses Problems ist in einer bestimmten Tradition verwurzelt, in einer spezifischen Sprache und Denktradition. Dieselbe wirkt als Matrix, durch die die Welt unwillkürlich in einer Perspektive, d.h. spezifisch und bedingt, wahrgenommen wird. Auch das Heilige, das, was ich über das Numinose oder über Gott sagen kann, erscheint immer nur in einer ganz bestimmten Perspektive. Es gibt keine Metaperspektive, von der her ein Mensch, gleichsam über der Welt schwebend oder aus der Perspektive Gottes (*sub specie Dei*), auf die Welt herabblicken könnte, um die Relativität der verschiedenen Religionen von außen werten zu können. Andererseits nimmt das beobachtende und interpretierende Bewußtsein aber auch wahr, daß es andere Perspektiven gibt, die in sich ebenso kohärent und authentisch sein können wie die eigene. Natürlich gibt es Grunderfahrungen, die allen Menschen gemeinsam sind - Menschen sind in ihrer Leiblichkeit einander sehr ähnlich, und entsprechende Impulse sind universal. Auch die Sehnsucht nach erfülltem Leben kann als universal gelten. Aber dies ist eine sehr allgemeine Bestimmung. Was Menschen unter "erfülltem Leben" verstehen, wird in den Kulturen in je eigenem sprachlichen und religiösen Kontext durchaus unterschiedlich interpretiert. Sprachen und Religionen sind verschieden und lassen sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner reduzieren.

6. Für die folgenden Gedankengänge vgl. besonders J.Cobb, Can a Buddhist be a Christian, too?, in: Japanese Religions Vol.11,2-4, 1980, 35-55.

7. Cobb, *aaO*, 49.

Aber sie sind auch wieder nicht so unterschiedlich, daß sie überhaupt nicht in Verbindung miteinander treten könnten. Wir können uns offensichtlich unterhalten und dabei Erkenntnis gewinnen, wir können unsere Sprachen ineinander übersetzen, wir können Religionen miteinander vergleichen und versuchen, das zu finden, was etwas verschiedene Religionen unter "Gott" verstehen und was vielleicht im Buddhismus das funktionale Äquivalent für diesen Begriff wäre: etwas, das einen letzten Wert darstellt, ein Absolutes, auf das man sich unbedingt verläßt. Aber dies wird in einem anderen "Grundtext" der Religion anders begriffen und in Form gebracht. Und so wäre es sehr problematisch zu behaupten, es gäbe den *einen* gemeinsamen Grund, während die verschiedenen Religionen nur die unterschiedlichen Ausformungen desselben wären. Selbst diese Behauptung sagt sich ja wiederum in einer ganz bestimmten Sprache und bleibt darum perspektivisch bedingt.

Die "Einheit der Wirklichkeit" liegt nicht in den Erscheinungen selbst, sondern sie erscheint in einer transrationalen Bewußtseinerfahrung (mystische Erfahrung), die wiederum kontextabhängig verschieden formuliert wird.

3. Schwierigkeiten des Dialogs

Was sind die Hauptschwierigkeiten beim interreligiösen Dialog? 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 Ideologeverdacht 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 auch 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.

Aber Sprachen kann man, mit Aufwand und Mühe, lernen. Und so ist es auch mit Religionen. Wie weit man sich in eine andere Religion hineinbegeben kann, hängt von vielen Faktoren ab, maßgeblich auch der persönlichen Biographie und der hermeneutischen Bewußtheit. Jedenfalls kommt dies einem nicht leichten Lernprozeß gleich, der neue Erfahrungen sammeln läßt und die Person verändert. Solche Erfahrungen macht jeder, der einmal eine längere Zeit im Ausland lebt oder mit Ausländern in der eigenen Stadt zusammenwohnt - er bleibt nicht derselbe, denn Wertvorstellungen, auch die eigene Religion, 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. Wir kennen das Beispiel: Nur wer eine andere Sprache lernt, bei uns meistens Latein, versteht das Deutsche und auch die eigenen spezifischen Ausdrucksmöglichkeiten des Deutschen. Genauso ist es bei den Religionen. 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, des Sterbens 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? Dies ist eine sehr ernste Frage, und entsprechende Tendenzen gibt es tatsächlich. Das ist sehr gefährlich, wird aber nur dann zu vermeiden sein, 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, nehmen auch voneinander, aber sie geben auch einander. Nur durch den Wechselprozeß des Gebens und Nehmens kann verhütet werden, daß der eine dominiert und dem anderen alles wegnimmt, ihn psychisch, materiell und auch spirituell ausbeutet, so daß dann der andere auf der Strecke zurückbl. Ich spreche deshalb, wie oben erwähnt, von *Identitätspartnerschaft*. Aber die Gefahr der Dominanz und Ausbeutung ist groß, sie ist ein besonders Problem für das Christentum, weil die Kirchen in der keineswegs nur erfreulichen Lage sind, reich zu sein, dominant zu sein, über die scheinbare Weltsprache, das Englische, zu verfügen. Auch die Hermeneutik des interreligiösen Dialogs, die diese Probleme bewußt macht und vermeiden will, daß Christen oder christlich geprägte Denk- und Lebensformen sich als Herr der Welt aufspielen, wird meistens in Englisch formuliert, und schon in dieser sprachlichen Dominanz steckt ein immenses Problem.

4. Sprache und spirituelle Praxis im Dialog

Das Christentum versteht sich als Religion des Wortes und identifiziert sich daher in besonderem Maße als sprachmächtig, während andere Religionen, etwa die asiatischen, sich hingegen ins Schweigen zurückziehen würden.

Dies trifft so allgemein keineswegs zu. Der Hinduismus und die indische Philosophie überhaupt (davon abgeleitet auch die Tibeter) haben in ihrer Tradition eine außerordentlich starke Sprachgestalt und Sprachgewalt entwickelt. Rhetorisch begabt und hermeneutisch geschult, haben sie die philosophische Kontrovers-Debatte zu einer Blüte geführt, die kaum ihresgleichen in der Welt findet. In diesen Traditionen findet die christliche Theologie durchaus sprachmächtige Partner, wenn nicht sehr oft das Gespräch durch die ausgesprochene oder unausgesprochene missionarische Absicht vieler Christen beendet würde, bevor es überhaupt begonnen hat, zumal das Christentum weltweit viel stärker als andere Religionen über die Macht der Medien mitverfügt, was nicht selten berechtigtes Mißtrauen erweckt.

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 umso 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.

5. 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 synkretistisch, d.h. Synthesen aus ursprünglich verschiedenen Traditionssträngen?

Wollte man Religionen künstlich und von einer Einheits-Theorie her synthetisieren, hätte diese Religions-synthese mit Sicherheit kein Leben. Religionen sind aber Synthesen, und sie bleiben nur lebendig, wenn dieser synthetische Prozess (der auch Abstoßung und Überwindung von eigenen alten wie auch fremden Denk- und Verhaltensmustern einschließt), ständig weitergeht. Das, was wir als religiöse Strömungen und Bewegungen über die Jahrhunderte erkennen können, hat immer irgendwo eine Wurzel, die mehrgliedrig ist. Alle modernen Religionen, die wir kennen, wurzeln in mehreren Kulturen oder mehreren Ursprungssituationen. Selbstverständlich auch das Christentum. Das, was wir heute als protestantisches, katholisches oder orthodoxes Christentum kennen, hat viele Wurzeln und geistig- 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 nenne das analog zu biologischen Prozessen den 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 in dem Sinne der Wieder- oder Neuenddeckung dessen, was im Hauptstrom dieser Religion angelegt ist. Sie muß aber dissimilieren, was ihr überhaupt nicht entspricht. Nehmen wir an, wir würden aus irgendeinem Grunde Menschenopfer wieder aufnehmen wollen - und es gäbe ja durchaus äquivalente moderne Formen der Mißachtung und Zerstörung des Menschen. Dies wäre vom christlichen Glauben her ausgeschlossen und widerspräche dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der Nächstenliebe, könnte also nie assimiliert werden. Oder nehmen wir an, wir würden religiös-autoritäre Strukturen legitimieren und einführen wollen. Das entspräche nicht dem christlichen Grundgedanken des Priestertums aller Gläubigen, um es mit dem traditionellen protestantischen Begriff zu sagen. So hat jede Tradition 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. Daraus ergibt sich die hermeneutische Aufgabe: Wie kann z.B. das Leben und Geschick Jesu und das Leben und Geschick des Buddha heute nicht einfach in gegenseitiger Abgrenzung erkannt werden, sondern im Raum der gemeinsamen Suche nach Antworten auf die Heilungsgewißheit des modernen Menschen?

Das, was meist mit dem schillernden und vieldeutigen Stichwort "Fundamentalismus" gemeint ist, stellt eine Verweigerung der soeben erörterten Art von Selbstreflektion 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 dem Fortschreiten, gegenüber der Geschichte also, haben wohl im wesentlichen zwei Gründe.

Der eine Grund ist mehr individueller Art: die *Angst*. Es ist die Angst des Menschen, etwas zu verlieren. Menschen hängen sich ja an etwas Formulierbares, weil sie sich vielleicht ihres eigenen Glaubens oder Heils nicht gänzlich gewiß sind. Ein Festhalten an traditionellen Formen, an starren Institutionen ist eine Haltung der Schwäche. Wen, um mit Paulus zu sprechen, nichts "von der Liebe Gottes scheiden" kann (Röm 8, 38f.), 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. Man braucht nur zu erwägen, daß z.B. Bayern eine spezifische Identität gegenüber Menschen aus anderen Bundesländern haben, zugleich aber alle in einem Staat leben. Andere Identitäten, z.B. konfessionelle, überschneiden sich mit dieser Bestimmung. Wenn wir uns im Horizont Europas sehen, betrachten wir uns eher in der weiteren Identität als Deutsche. Wenn wir uns im Rahmen der ganzen Menschheit sehen, identifizieren wir uns als Europäer usw. Man kann die Probe aufs Exempel machen: Begegnet ein Europäer auf irgendeiner pazifischen Insel einem anderen Europäer, wird er Verwandtschaft, d.h. Ähnlichkeit, wahrnehmen, und den anderen als Ähnlichen begrüßen, d.h. als Europäer ansprechen. Er würde dies aber nie in einem Zusammenhang tun, in dem ohnehin alle Europäer sind, sondern in diesem Fall würde er das Deutsche oder vielmehr den bayerischen Dialekt heraushören und sich dadurch identifizieren. Ähnliches gilt auch für die religiöse Identität - 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 wechseln also je nach dem Bezugssystem. Sie 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 Menschheit im Raumschiff Erde oder auf einem einzigen schwankenden Boot wahrnehmen und, religiös gesprochen, erkennen, daß wir alle Kinder und Geschöpfe Gottes sind, so relativieren sich die traditionellen religiösen Identitäten, die einzelne Kulturen voneinander abgegrenzt hatten, in einem Maße, das beispiellos in der Menschheitsgeschichte ist. Stammesreligionen wie auch die sogenannten "Hochreligionen", deren Ursprung mit der Entwicklung voneinander abgegrenzter Stadtkulturen oder ethnischer Regionen zusammenhängt, unterliegen einem dramatischen Wandel in der Identitätsmatrix, gegen den sich allerdings die jeweiligen Institutionen auf Grund von Herrschaftsinteressen 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. Unterschiedliche Identitäten erweisen sich zunehmend aufeinander bezogen und gehen damit eine *Identitätspartnerschaft* ein, wobei diese Analogie zu dem modernen politisch-militärischen Begriff der Sicherheitspartnerschaft nicht zufällig ist, sondern die umfassende Neustrukturierung alter Sozialisationsmuster anzeigt.

Dies besagt, daß sich in der Partnerschaft von Religionen auf allen Ebenen menschlichen Ausdrucks und Gestaltes, im Dialog der Religionen also, eine gemeinsame Identität herausbildet, was aber nicht bedeutet, daß die jeweils besonderen religiösen Identitäten aufgelöst würden oder werden müßten - ganz im Gegenteil. Nach aller bisherigen Erfahrung entdecken z.B. Christen in der Begegnung, in der Partnerschaft und im Dialog mit Buddhismus, Hinduismus, Judentum, Islam, den Stammesreligionen usw. ihre spezifisch christliche Identität in neuer Weise, allerdings ohne den Zwang zur Abgrenzung in Verbindung mit einem Überlegenheitskomplex, der aggressive Wahrheits- und Missionsansprüche impliziert.

Dies ist auch bitter nötig. Denn gegenwärtig erlebt die Welt Abgrenzungsbewegungen, die nationalitisch, rassistisch und religiös legitimiert werden und mit grauenhaften Gewaltorgien verbunden sind. Leider spielen die Religionen dabei eine unrühmliche Rolle, weil sie qua Religion auf einen absoluten und unbedingt gültigen Horizont der Wirklichkeit verweisen, der ideologisch umgemünzt zur Legitimation von Macht mißbraucht wird. Die endlich-relative Teilidentität wird als unendlich-absoluter Anspruch ausgegeben. Nach biblischer Anschauung ist das die Grundgestalt der Sünde, der Idolatrie, der Vergötzung des Relativen. Gerade christliche Kirchen sind an dieser Stelle schuldig geworden. Dies hängt mit dem zusammen, was oben bereits über Mission gesagt wurde. Wenn die unverfügbare Gegenwart Gottes oder Sein Kommen

zu den Menschen (*missio Dei*) mit menschlich-institutionellem Selbst- und Sendungsbewußtsein verwechselt wird, liegt der hermeneutische Grundfehler der Absolutsetzung von Endlichem vor. Das ist immer dann der Fall, solange man nicht akzeptieren kann, daß ein anderer anders ist, oder wenn der andere erst dann als gemeinschaftsfähig gilt, wenn er durch Konversion so geworden ist, solange mir also das Vertrauen fehlt, daß Gott in seiner Güte in der Schöpfung sehr unterschiedliche und verschiedene Arten von Menschen, Kulturen und Religionen nicht nur zugelassen, sondern offensichtlich gewollt hat!

6. Ausblick

Solange wir nicht zur Freiheit der Anerkennung von Einheit in Pluriformität gelangen, die letztlich wohl nur aus einem religiösen Grundvertrauen wachsen kann, werden wir immer noch versuchen, den anderen so zu machen, wie wir selbst sind, weil wir uns durch das Andere bedroht fühlen. Dies ist die Ursache von Konflikt, Gewalt und Krieg. Diese grundlegende Fehlhaltung vermischt sich mit ökonomischen und politischen Interessen, wie man neuerdings etwa auch in Indien sieht - die Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Hindus haben eine lange Geschichte, und sie werden massiv geschürt von kurzfristigen wahltaktischen politischen Interessen. Aber der Konflikt könnte nicht so elementar aufflammen, wenn es nicht ein religiös legitimes Identitäts-Ressentiment gäbe, was mit der Struktur des Missionarischen zusammenhängt: einer Identitätsangst, die durch Machtgewinn kompensiert wird.

Diese Syndrom ist nur dann überwindbar, wenn die Einheit der Wirklichkeit in Pluriformität als *heilstiftendes* gegenseitiges Durchdrungensein (vgl. das *pratīyasamūpāda*-Modell) erfahrbar wird, wenn auf der einen Seite Vertrauen in die Güte der Schöpfung Gottes kultiviert wird - dies ist ein zutiefst christliches Anliegen - und auf der anderen Seite eine Ehrfurcht vor der Vielfalt des Lebens unangetastet bleibt, weil Gott offensichtlich verschiedene Menschen, verschiedene Sprachen, verschiedene Religionen gewollt hat, die miteinander auskommen lernen, die gerade in ihrer Andersartigkeit einander lieben lernen und auf diese Weise fähig werden, ihren Egozentrismus, ihre eigene institutionelle Selbstbezogenheit, zu überwinden.

Die Frage, ob es eine interreligiöse Hermeneutik gebe, möchte ich also bejahen. Strukturen und Konturen derselben werden bereits sichtbar. Ausgearbeitet werden kann sie nur im Vollzug. Dieser ist pluralistisch. Also wird auch die interreligiöse hermeneutische Praxis pluralistisch bleiben. Wohl aber wird es in jedem Fall darauf ankommen, *gegenseitig* das als *wahr Erkannnte* argumentierend zu vertreten und das als *tragend Geglaubte* bezeugend zu leben. Ersteres ist das kritische Korrektiv, letzteres die existentielle Vertiefung, derer alle Religionen dringend bedürfen.