

# **Die multikulturelle Gesellschaft**

**Akademie Forum Masonicum  
Jahrbuch 1991**

**Werner J. Röhrig Verlag**

# INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort .....	7
Heinz Bliss Multikulturen und sozialistische Einheitskultur in der Sowjetunion .....	9
Andrej Zajączkowski Multikulturelle Gesellschaften in Schwarzafrika.....	27
Siawuch Amini Die multikulturelle Gesellschaft im Iran vor und nach der Revolution.....	39
Frank Bliss Integration und interethnischer Kampf – multikulturelle Gesellschaften im saharischen Afrika.....	61
Heiner Geissler Multikulturelle Gesellschaft als politische Aufgabe unserer Zeit .....	77
Michael von Brück Multikulturelle Gesellschaft und Dialog der Religionen.....	93
Gerhard Grossmann Multikultur: Probleme der gesell- schaftlichen Akzeptanz in Deutschland.....	113
Gerhard Stickel Ist die deutsche Sprache noch zu retten?.....	123

<b>Emanuel Marx</b>	
<b>Wie bewältigt Israel die Masseneinwanderung von russischen und äthiopischen Flüchtlingen? .....</b>	<b>139</b>
<b>Heinz Mosell</b>	
<b>Verständigung und Lernen in der multikulturellen Gesellschaft .....</b>	<b>153</b>
<b>Zu den Autoren.....</b>	<b>179</b>

# MULTIKULTURELLE GESELLSCHAFT UND DIALOG DER RELIGIONEN

Michael von Brück

“Die Tragik des 21. Jahrhunderts wird sein, daß wir in ideologischen Auseinandersetzungen des 20. und 19. Jahrhunderts befangen sein und vor Problemen stehen werden, für die diese Ideologien uns kaum Rezepte geliefert haben. Man kann auch sagen, daß wir in dem Gegeneinander von staatlicher und nationaler Souveränität auf der einen Seite befangen sein und uns auf der anderen Seite mit übernationalen und globalen Problemen konfrontiert sehen werden.”<sup>1</sup>

Diese Analyse von Helmut Schmidt ist richtig, und sie trifft auch auf die religiöse Bewußtseinslage zu. Ob allerdings auch die Prognose von der Tragik zutreffend ist, steht dahin. Dies hängt auch davon ab, ob es gelingt, die unausweichlich multikulturellen Gesellschaften der Zukunft so zu gestalten, daß zwei mögliche Extreme vermieden werden: Identitätsverlust und ein daraus resultierendes militantes Abgrenzungsbedürfnis einerseits, und werte-lose konsumeristische Gleichgültigkeit andererseits. Wir sind zweifellos zu Verhaltensweisen aufgefordert, die sich an der Rationalität altruistischer Werte und Lebensziele orientieren, wie Hans Jonas in dem schon zitierten Zeit-Symposium eindrücklich darlegt. Genau das aber setzt einen Bewußtseins- und Wertewandel voraus. Bewußtseinswandel bedeutet Einsicht und tiefere Erkenntnis der Zusammenhänge, und genau hierin besteht seit alters her der Anspruch der Religionen. Die multikulturelle Situation ist ein Faktum, aber die individuellen wie gesellschaftlichen Identifikationsmuster sind noch geprägt durch Ab- und Ausgrenzungsstrategien, die in der heutigen Situation destruktiv wirken.

Der Ruf nach religiöser Erneuerung und Aktualisierung religiöser Werte ist im Christentum wie im Islam und Hinduismus, teilweise auch im Judentum und Buddhismus, deutlich zu vernehmen. Ein solches Anliegen darf nicht von vornherein als politischer Fundamentalismus interpretiert werden. Doch Wachsamkeit ist geboten. Religiöse Erneuerungen sind in der Geschichte oft mit Abgrenzungsmechanismen und -fanatismen verbunden gewesen. Religionen waren zwar auch synthetische und katalysatorische Kräfte in kulturellen Verschmelzungsprozessen, aber andererseits haben sie identitätsstiftend durch

Ausgrenzung des anderen gewirkt und gerade das verhindert, was man vielleicht ein multikulturelles Ethos nennen könnte. Dafür gibt es historisch-politische, soziologische wie auch der religiösen Erkenntnis immanente Gründe. Eine multikulturelle Gesellschaft bedarf, wenn sie nicht in der Instrumentalisierung des Rechtes durch den Stärkeren untergehen will, zweier polaren Größen:

- a) der Anerkennung, der Achtung und des Schutzes der Vielfalt menschlicher Lebensformen,
- b) der konsensfähigen Normen und Werte, die genau diese Vielfalt schützen und zu einem organisierten Ganzen wachsen lassen.

Wenn aber die normativen Strukturen nicht durch die stärkere Gruppe (Religion, Sprachgemeinschaft, Partei usw.) vorgegeben werden sollen, wo sollen sie dann herkommen, da ja Religionen, Sprachen, Wahrnehmungen der Welt und Meinungen über dieselbe nur im Plural vorkommen? Was ist die Basis für den Konsens, der auf Grund des ethischen Imperativs notwendig ist? Wie kann Toleranz nicht als ethisches Gehen- und Gewährenlassen, sondern als konstruktive Kooperation zwischen Partnern, die verschieden sind und bleiben, verstanden werden?

Um Möglichkeiten in der heutigen Situation zu entdecken und die Parameter von gegenseitigem Verstehen oder Nichtverstehen zu erkennen, die mit religiöser Sozialisation zusammenhängen, ist ein Blick in die Geschichte sinnvoll, auch wenn dieser hier nur sehr stark verallgemeinernd und zusammenfassend erfolgen kann. Dabei sollte aber deutlich sein, daß geschichtliche Konstellationen unwiederholbar sind und Vergleiche die jeweilige Chance des Augenblicks auch verschleiern können.

## **1. Zur Geschichte der Religionsbegegnung**

Die Begegnung von Religionen und Kulturen ist nicht neu, und auch multikulturelle Gesellschaften hat es geographisch und zeitlich begrenzt wiederholt gegeben. Neu ist der globale Zusammenprall aller heutigen Kulturen in der industriell-technologischen Zivilisation. Ich möchte hier nur wenige Beispiele anführen, um die These zu belegen, daß sich multikulturelle Synthesen jeweils einzigartig geschichtlichen Konstellationen verdanken.

Die Zeit der multikulturellen Auseinandersetzung zwischen den dravidischen Völkern und eingewanderten Indogermanen in Indien - seit ca. 2000

v.Chr. und letztlich bis heute anhaltend -, brachte im Indien des 1. bis 6. Jh.n.Chr. außerordentlich fruchtbare Synthesen von Religionselementen hervor, die theoretisch einander auszuschließen scheinen: Theismus und Atheismus, Hinduismus und Buddhismus (besonders im Norden und Nordwesten des Subkontinents), laikale und monastische Strömungen, sinnliche Erfahrung und Askese (in den tantrischen Bewegungen). Die hierin eingebettete Kultur der Disputationen und des intellektuellen Streites zwischen Hinduismus und Buddhismus schlug sich in psychologischen und logischen Systemen nieder, die bis heute zum Subtilsten gehören, was die Menschheit auf diesem Gebiet je geleistet hat. Die wirtschaftlichen und politischen Bedingungen für diese multikulturelle Situation können hier nicht erörtert werden, aber ein Faktor sei wegen seiner Bedeutung herausgehoben: die soziologischen Verschmelzungen, die der Zentralstaat der Maurya-Kaiser besonders seit Acoka im 3. und 2. Jh. v.Chr. eingeleitet hatte.

Auch die große T'ang-Zeit vom 7.-9.Jh. in China ist hier zu erwähnen. Sie war begleitet von einem kulturellen und religiösen Pluralismus, solange die kaiserliche Zentralmacht nicht gefährdet war, zerbrach aber schließlich an zentrifugalen Kräften, die auch mit den wirtschaftlich und politisch erstarkenden buddhistischen Großklöstern verbunden waren, sodaß der multikulturelle Impuls in bitteren Verfolgungen des Buddhismus endete. Die konfuzianische Restauration konnte bezeichnenderweise einige wichtige buddhistische Elemente integrieren und dadurch dem Buddhismus als politische Herausforderung wirkungsvoll entgegenzutreten.

Fast zeitgleich integrierte in Indien die brahmanische Kultur Aspekte der buddhistischen Philosophie (das System Śāṅkaras), Kunst und monastischen Lebenspraxis und legte damit den Grundstein für die spätere Überwindung des Buddhismus als selbständig sozial-politischer Bewegung, die das Kastensystem überwinden wollte oder zumindest das Prestige der Brahmanen in Zweifel gezogen hatte. Resultat dieser Integrationsbewegung ist das, was wir den neueren Hinduismus nennen. Kulturell-religiöse Integration und politisch-soziale Abgrenzung sind also in diesen beiden Beispielen aus China und Indien durchaus nur zwei Seiten desselben geschichtlichen Prozesses, der jeweils unterschiedliche Folgen hatte: in China das zentralstaatlich orientierte neokonfuzianische Kaisertum der Sung, in Indien hingegen die politische Zersplitterung, die erst durch die Eroberungen der Muslime und das Moghul-Reich überwunden wurde. Unter islamischer Herrschaft konnte der nach innen pluralistische Hinduismus breiten Bevölkerungsschichten einerseits ein Gefühl vermitteln, das dem Islam eigene Identität und Würde entgegenzusetzen vermochte, an-

derseits aber auch die indisch-islamische Kultur der Moghul-Zeit durch seine Flexibilität in äußerst fruchtbarer Weise mitgestalten.

Andere Züge weist die multikulturelle Situation des Hellenismus auf, aus dem sich das Christentum durch Abgrenzung von der Gnosis und durch die Erfindung des Konzepts der Häresie rettete, indem also das, was als wahr gelten sollte, durch kaiserlich dekretierte Konzilien formuliert wurde, so daß Nonkonformisten verbannt werden konnten, damit die Einheit des Reiches nicht zerbrach. Diese Entwicklung hat in der Einberufung des 3. buddhistischen Konzils zu Patliputra durch den bereits erwähnten Kaiser Asoka im Jahre 253 v. Chr. eine gewisse Parallele. Er berief nämlich jenes Konzil aus ganz ähnlichen Gründen ein wie die byzantinischen Kaiser: um die politische Einheit durch Einheitlichkeit in der Lehrtradition zu stärken, die wiederum durch Kanonisierung der Schriftautorität erlangt werden sollte. Unter Asoka allerdings wurde die nichtorthodoxe Partei weder ausgewiesen noch verfolgt, wie es im byzantinischen Reich der Fall war – ob die Gründe dafür in den unterschiedlichen religiösen Gesamtkonstellationen liegen oder politisch-pragmatisch sind, läßt sich nicht pauschal beantworten.

Wir haben es bei diesen Beispielen mit multikulturellen Gesellschaften zu tun, die durch je unterschiedliche Konstellationen politischer und ökonomischer Zwänge und geistig begründeter sozialer Lebensentwürfe (die verschiedenen Religionen) definiert sind. Auch die multikulturelle Situation im Amerika des 19. und 20. Jh. ist durch kaum wiederholbare Parameter geprägt, insbesondere durch die verschiedenen ethnischen Immigrations-Religionen, die einander bisher kaum durchdrungen sondern eher nebeneinander existiert haben, was sich erst in jüngster Zeit ändert. Diese Änderung ruft aus Furcht vor kulturell-religiösem Identitätsverlust Gegenreaktionen hervor, die man heute meist als Fundamentalismus bezeichnet. Ein typisches Beispiel ist der jüngste Streit an amerikanischen Universitäten, ob im Grund-Curriculum neben klassischen Schriften der westlichen Kultur (Plato, Aristoteles, Kant usw.) auch Texte anderer Religionen und Kulturen Pflichtlektüre sein sollen. So erregte 1988 die Stanford University damit Aufsehen, daß Studenten die Änderung des Grund-Curriculums verlangten, weil die westliche Kultur inhärent diskriminierend gegenüber Afro-Amerikanern und anderen ethnischen Minoritäten, Frauen und Homosexuellen sei. Stanford änderte den Lehrplan, wobei die Lektüre von Platons "Staat" und Machiavelli zugunsten östlicher Philosophen und der politischen Erzählung einer guatemaltekischen Bäuerin, die den Feminismus für sich entdeckt ("I, Rigoberta Menchu"), abgesetzt wurde. Auch an solchen renommierten Universitäten wie Columbia und der University of Chicago

stießen die traditionellen Lehrpläne auf ähnliche Kritik. Die Rice University will einen theologischen Lehrstuhl für interkulturelle Studien umwidmen, was heftige Reaktionen aus konservativen Kreisen auslöste, die sogar bis ins Wall Street Journal zu vernehmen waren, und die University of Wisconsin wie die University of California at Berkeley verlangen einen "Ethnic Studies Course", um multikulturelles Verhalten einzuüben.<sup>2</sup>

Diese Beispiele zeigen, wie komplex und letztlich unberechenbar das Gelingen oder Scheitern multikulturellen Zusammenlebens in der Geschichte war und ist, weil die Faktoren in ihrer Konstellation jeweils neu und vielfältig sind. Auch die Basis des multikulturellen Konsenses ist nicht überall gleich. In den Vereinigten Staaten ist es zweifellos die im Denken der Aufklärung wurzelnde säkulare Demokratie. Im gegenwärtigen Indien ist dieser Zusammenhalt keineswegs durch die Demokratie gegeben, die in den nicht-urbanen Zentren eher als fremdbestimmt erlebt wird, sondern zum Teil in der gemeinsamen Geschichte, vor allem der Geschichte des antikolonialistischen Kampfes. Diese Basis verblaßt aber, wie der Niedergang der Kongreß-Partei zeigt. Die Grundlage des multikulturellen und transnationalen Konsenses in Indien ist daher eher im assimilationskräftigen Mythos des Hinduismus zu suchen, der fast jeder sozialen Gruppe Heimatgefühl gewährt. Ich werde später sagen, was m.E. die Basis für den Konsens in der deutschen Situation sein kann.

Trotz dieser Unterschiede können wir vielleicht sehr allgemein vier Grundmuster interkulturellen Verhaltens oder des interreligiösen Prozesses gewiß etwas idealtypisch unterscheiden:

1. das Grundmuster der Isolation,
2. das Grundmuster der Konfrontation,
3. das Grundmuster der Toleranz,
4. das Grundmuster der Kooperation.

Diese Grundmuster markieren keineswegs einen geradlinigen geschichtlichen Wandel zum aus unserer Sicht jeweils Besseren, sondern es gibt Verwerfungen, Überlagerungen und Synthesen der verschiedenen Grundhaltungen. Vielleicht ist es aber nicht zu viel behauptet, wenn wir schließen, daß angesichts der globalen Probleme der Menschheit heute nur noch die interkulturelle Kooperation politisch sinnvoll und rational wie ethisch akzeptabel ist.

Die Grundmuster seien im Folgenden kurz beschrieben, denn auch im Grundmodus der Kooperation tauchen Momente der Isolation und Konfrontation auf, mit denen umgehen zu lernen für interkulturelle Gesellschaften eine Aufgabe ersten Ranges ist.

1. Unter Isolation verstehe ich die getrennte Entwicklung der großen Flußzivilisationen am Gelben Fluß, am Indus, am Nil, an Euphrat und Tigris und am Ganges. Gleichzeitig haben sich in allen Kontinenten Stammeskulturen herausgebildet, die zunächst - von gelegentlichen Kontakten bei ausgedehnten Raubzügen einmal abgesehen - kaum kulturell miteinander in Beziehung getreten sind.
2. Schon seit dem 2. vorchristlichen Jahrtausend wuchsen aber die Flußzivilisationen an, trieben Handel weit über ihre Grenzen hinweg und nahmen imperiale Formen an. Das trifft auf die Sumerer, Babylonier, Ägypter und Perser ebenso zu wie auf die Han-chinesische Expansion. Religiös gesehen kam es zu Vermischungen ursprünglich getrennter Traditionen (wie etwa der dravidischen mit der Induskultur und der Kultur der vedischen Eroberer), woraus neue Religionen entstanden, z.B. der Hinduismus. Auch der Mittelmeerraum erlebte Synthesen ägyptischer, phönizischer, hethitischer, griechischer und persischer Elemente, aus denen z.B. die gnostischen Religionssysteme hervorgegangen sind, die sich wiederum nach Zentralasien ausbreiteten und dort den Maha yana-Buddhismus beeinflussten. In diesem Prozeß der Verschmelzung ursprünglich getrennter Traditionen zu größeren Gebilden - wie etwa später der hellenistischen Kultur - wurden bisherige absolute Werte relativiert oder ganz aufgelöst. Gleichzeitig kamen seit der Mitte des 1. vorchristlichen Jahrtausends neue Impulse zum Zug: Die Erfahrung einzelner Seher oder Propheten deutete die Traditionen in kreativ-neuer Weise. In Israel wie in Indien sind damit auch herrschafts- und sozialkritische Programme verbunden gewesen, wobei die israelitischen Propheten die religiös-traditionellen Normen gegen die Legitimitätsansprüche des Königtums geltend machen konnten, während in Indien der Buddhismus spezifische Bewußtseinsverfahren, die prinzipiell jedem Menschen zugänglich sind, sowie ein rational begründetes universales Ethos gegen den Kasten-Ritualismus der Brahmanen ins Feld führte, was zumindest theoretisch Emanzipation für die Nicht-Brahmanen bedeutete.

Mit dieser bewußten Infragestellung ethnisch gewachsener Traditionen erschienen die gestifteten Religionen auf der Bühne der Weltgeschichte; sie sind historisch bedingt, relational und relativ, wenn auch mit jeweils universalem Anspruch. Sie traten auf verschiedenen Wegen einen Siegeszug an, der über die ursprünglich ethnisch definierten Religionsgrenzen hinausgriff. Sie entdeckten die Menschheit oder *jeden* Menschen als heilsfähig und die jeweilige

Religion als relevant für alle, und darum warben sie - aufgrund dieses alle Menschen betreffenden, "humanistischen" Anliegen also - um die Seelen der Völker, übrigens bereits in Indien seit Aśoka und auch in der hellenistischen Kultur sowie später in Zentralasien mit wirtschaftlichen und politischen Expansionsansprüchen verbunden.

Damit sind die Grundlagen für das zweite Grundmuster, nämlich das der Konfrontation, beschrieben. In sehr unterschiedlicher Weise im einzelnen, aber doch jeweils vom Drang nach Expansion bestimmt, tritt es dann in Erscheinung, wenn einzelne Kulturen und Religionen versuchen, andere zu dominieren und wirtschaftlich wie religiös zu unterwerfen. Nicht erst die moderne Kolonial- und Missionsgeschichte der westlichen Welt, sondern bereits die spätantiken und mittelalterlichen Eroberungen christlicher, islamischer und gelegentlich auch buddhistischer Völker gehören in diese Kategorie.

Die europäische Geschichte ist in diesem Stadium der Expansion besonders durch die Konfessionsspaltung gekennzeichnet, die wiederum ihre Vorläufer in der beginnenden Individualisierung im 13. Jahrhundert hatte, was auch die Voraussetzung für das dritte, mit der Aufklärung verbundene Grundmuster ist, wie ich noch erläutern werde.

Wer die politische Macht hatte, konnte zwar schon immer auch über das religiös Gültige bestimmen. Seit dem 16. Jahrhundert galt das Prinzip von *cuius regio eius religio* aber verbis expressis als Staatsräson, um die totale Konfrontation und Selbstzerstörung der Kultur zu vermeiden, d.h. die politisch und wirtschaftlich Herrschenden bestimmten über die Religion, auch über das, was mit religiösem Anspruch als Wahrheit gelten sollte. Dabei war der Wahrheitsbegriff nach dem älteren katholischen Verständnis noch an das Prinzip "ein Gott, eine Welt, ein Papst, eine Kirche, eine Wahrheit", d.h. an das institutionalisierbare Einheitsprinzip, das wahrheitspositivistische Formen annehmen konnte, gebunden, wie z.B. der Galilei-Prozeß verdeutlicht. Die von ökonomischen Entwicklungen gestützten Partikularismen der protestantischen Stände strebten nach Überwindung dieses Prinzips, weshalb nach den Konfessionskriegen im 17. und 18. Jahrhundert die *cuius regio eius religio*-Formel zu einem Waffenstillstandsprinzip wurde, das letztlich bis heute gültig ist. Von einem Religionsfrieden kann bis ins 19. Jh. keine Rede sein, und auch heute ist ein solcher vielerorts noch nicht erreicht. Vielleicht kann hier die Pluralismus-Debatte, d.h. die Thematisierung des Wertes multireligiöser und multikultureller Dimensionen einer Gesellschaft als solcher, weiterführen.

3. Die Entwicklung zu weltanschaulichem Pluralismus und Toleranz ist in der europäischen Geschichte verbunden mit der Aufklärung und Säkularisierung. Man kann zeigen, daß das frühe Bürgertum sich von der in *einer* Kirche institutionalisierten Religion emanzipierte und damit die Grundlagen für die Demokratie legte, indem es sich auf ein pluralistisches Religionsmodell berief, nämlich auf eine laikale Religion und Religiosität, die in der *una sancta ecclesia* nicht eingebunden war.<sup>3</sup>

Im Buddhismus gibt es hierzu eine lehrreiche strukturelle Parallele: Der Mahayana-Buddhismus konstituierte sich in Indien auch als eine Laienbewegung, die unterschiedliche soziale und geistige Strömungen in sich aufnahm. Bezeichnenderweise entwickelte er im Unterschied zu dem auf der monastischen Regel fußenden Theravada-Buddhismus keinen geschlossenen Kanon, sondern brachte pluralistische Lehr- und Kultformen hervor, die von Kaiser Asoka durch kultische Elemente (Stupa-Bau) und sehr allgemeine, an Humanitätsidealen orientierte ethische Regeln (Felsen-Edikte) gefördert und zusammengehalten wurden. Eine im Bodhisattva-Ideal vermittelte Ethik des heilenden Wirkens für die Welt war verbunden mit der *upaya*-Theorie von den geschickten Mitteln, mit denen der nach Wahrheit Strebende je situationsbedingt und in eigener Verantwortung auf die historischen Herausforderungen reagieren konnte. Daß Wahrheit nicht in festen und ewig geltenden Sätzen, sondern nur im Paradox formulierbar ist, war die philosophische Konsequenz, wie sie in der Madhyamika-Schule gezogen wurde. Die bis heute anhaltende kulturelle Adaptionfähigkeit des Mahayana hängt mit diesen Charakteristika zusammen. Strukturell scheint mir hier eine Bedingung für multikulturelles Zusammenleben in Gesellschaften, die jeweils situationsbedingt in immer neuen Umständen um multikulturellen Konsens ringen, erprobt worden zu sein.

Die europäische Geschichte ist freilich andere Wege gegangen. Der moderne westliche Pluralismus ist Folge von Modernisierung und einer Hinwendung zur Subjektivität, die alte mythische Ordnungen und ihr Spiegelbild in sozialen Hierarchien aufgelöst hat. Im Gesang der Troubadoure, in der Mystik und den theologischen Entwicklungen des 13. Jahrhunderts vorbereitet, in der Renaissance - und gerade hier in der Begegnung mit der arabisch-islamischen Kultur - verbreitert, nach den Konfessionskriegen territorialstaatlich etabliert und von der Aufklärung für jeden einzelnen eingefordert, ist die zu bekennende religiöse Wahrheit nicht mehr nur Schicksal, sondern - vorausgesetzt, persönlicher Mut und wirtschaftliche Unabhängigkeit sind gegeben - Folge einer bewußten

Entscheidung, die heute in urbanisierten und multikulturellen Gesellschaften als "häretischer Imperativ" (Peter L. Berger), d.h. als Notwendigkeit des Vollzugs der Wahlfreiheit, erscheint.<sup>4</sup> Damit ist die Forderung der Aufklärung, die Freiheit des Individuums gerade auch in seiner religiösen Freiheit zu verankern, gesellschaftliche Realität geworden - "mein eigen Wissen und Urtheil bestimme *das für mich Wahre*" (J.J.Semler, 1787).<sup>5</sup> Wahrheit wird hier in die konkrete Entscheidung des Individuums eingebunden, d.h. der relative und pluralistische Horizont des Wahrheitssubjekts wird konstitutiv für den Prozeß der Wahrheitsfindung. Daß sowohl der moderne Historismus als auch der Subjektivismus, also das Argument des Historischen und der Maßstab des Gewissens gegenüber dem autoritären Lehramt, letztlich in Luthers Reformation wurzeln und typisch für den liberalen Protestantismus sind,<sup>6</sup> ändert nichts daran, daß auch der Protestantismus selbst Traditionsbildung ist und subjektive Erfahrung unter der Klammer von Bekenntnisbildungen jeweils einzubinden sich bemüht. Denn das, was Erfahrung bedeutet, kann immer nur in neuen hermeneutischen Prozessen, also in Traditionsbildung, die auf Werten und Normen aufbaut, gefunden werden. Der Rückzug auf Subjektivität bzw. auf die individuelle religiöse Erfahrung des Subjekts, so ist gegen Peter L. Berger einzuwenden, löst die Frage nach dem Pluralismus nicht, sie würde jede Norm eines gesellschaftlichen Konsenses unmöglich machen und damit letztlich das jeweils Faktische nur unreflektiert legitimieren.

In Europa setzt sich seit der Aufklärung die Idee der Toleranz unter dem einen Begriff des *humanum*, der Menschenrechte und der Gleichwertigkeit der Rassen und Kulturen allmählich durch, anfangs nur in den Köpfen von Intellektuellen und Freidenkern (Jefferson als einer der wichtigsten Väter der amerikanischen Demokratie auf der Basis des religiösen Pluralismus sei hier erwähnt), seit dem Zusammenbruch der europäischen Zivilisation und der Kolonialreiche in zwei Weltkriegen auch auf breiterer kultureller und politischer Basis. In den Industriestaaten (Europa, Amerika und auch in Japan) ist dieser Prozeß mit dem Vorgang der Säkularisierung verbunden.

Ich möchte einige Details aus der Geschichte der interreligiösen Begegnung in Europa und Amerika in Erinnerung rufen, die vor allem im 19. Jahrhundert einerseits auf dem von der Aufklärung postulierten Konzept der Toleranz fußte, andererseits aber durch eine von der Romantik beeinflusste Hinwendung zur Mystik möglich wurde, in der man einen Einheitsgrund aller Religionen sah. Bereits 1875 war die Theosophische Gesellschaft gegründet worden, angeregt 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, so glaubte man, hinter die obrigkeitstaatlich verwaltete Dogmatik der Kirchen zurückgehen und somit das *humanum* der Französischen Revolution nicht in atheistischer Abwendung von Gott, sondern durch eine tiefe Erfahrung des Göttlichen im Menschen zur Gestalt bringen. Die Religion der Bahai'i sowie der Neo-Hinduismus in Indien wurden von solchen Überlegungen ebenfalls beeinflusst.

1893 trat das Weltparlament der Religionen in Chicago zusammen. Inspiriert zunächst von Swedenborgianern - also auch hier das mystisch-esoterische Element - dann aber besonders von der Botschaft des Hinduismus fasziniert (Vivekananda), wurde es zum Ausgangspunkt zweier Bewegungen, die die multireligiöse Situation in Amerika und Europa nachhaltig beeinflussen sollten:

- a) die interreligiöse Kooperation, also das vierte Grundmuster in unserem Schema, und
- b) die Verbreitung hinduistischer und buddhistischer Praxis und Ideen im Westen.

Die Grundüberzeugung der Weltparlamentarier war von dem *credo* bestimmt, daß alle Religionen zu dem *einen* Wahren hinführen, und daß in diesem Sinne eine moralisch-religiöse Erziehung der Menschheit notwendig sei.

Der 1. Weltkrieg erschütterte die religiöse und kulturelle Identität der europäischen Völker. Man versank entweder in Nihilismus und sagte den Untergang des Abendlandes an (O.Spengler) oder flüchtete sich in politisch - quasi-religiöse Fundamentalismen bolschewistischer bzw. nationalsozialistischer Prägung; andere erstrebten eine Reinigung der religiösen Wahrheit durch Trennung von Religion und Kultur, wie etwa die Dialektische Theologie, wieder andere knüpften im liberal-universalen Geist an die Ideen der einen Menschheitsfamilie an, um weiteres Unheil zu verhüten. Ganz im Geist der letztgenannten Option gründete der Religionswissenschaftler und Theologe Rudolf Otto 1921 den Religiösen Menschheitsbund, 1929 folgte die World Fellowship of Faiths. Bereits 1928 zeigte sich übrigens, daß auch christliche Missions-theologen von diesem liberalen Geist erfaßt worden waren, wie auf der Jerusalemer Konferenz des Weltmissionsrates deutlich wurde. Sprecher dieser Gruppe war vor allem W.E.Hocking<sup>7</sup>, der eine Gegenposition zu dem von Karl Barth beeinflussten Hendrik Kraemer formulierte.

4. Das vierte Grundmuster der wirklichen Kooperation ist noch sehr jung.

Offizielle Dialoge zwischen Institutionen der Religionen und damit gezielte Kooperation entwickelten sich erst nach dem 2. Weltkrieg und dem endgültigen Zusammenbruch nicht nur der Kolonialreiche, sondern der kolonialen Idee als solcher. Wie die innerchristliche Ökumene wurzelt auch der interreligiöse Dialog in der Anerkennung der Schuld, die Menschen in den großen Kriegen dieses Jahrhunderts auf sich geladen hatten. Die Schuld der "christlichen" Deutschen gegenüber den Juden, aber auch gegenüber anderen Völkern, Rassen und Religionen, hat langsam ein Umdenken in Gang gesetzt. Es ist interessant, daß institutionell die Initiative zu interreligiöser Kooperation meist von christlicher Seite kommt, mit einer bedeutenden Ausnahme: Die japanische buddhistische Laienbewegung Risshō-kōsei-kai ist entscheidender Mit-Initiator der bedeutenden Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP). Nicht von ungefähr hat diese Bewegung eine gewisse Sensibilität für die japanische Kriegsschuld entwickelt, was in Japan keineswegs selbstverständlich ist. Das Ende des abendländischen und japanischen Imperialismus und die Katastrophenangst in Europa und Amerika (Atomkrieg, Bevölkerungsdruck, Umweltkatastrophe, ökonomische Krise) haben alte Sichtweisen relativiert. Auf dem Hintergrund des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965), das den anderen Religionen erstmals gültige Wahrheitserkenntnis und Heilserfahrung kirchenoffiziell zubilligt, und seit 1974 auch unter der Schirmherrschaft des Weltkirchenrates, beginnt die christliche Theologie sich im Sinne einer neu verstandenen Relativierung des Absoluten in die Welt religiöser Pluralität einzufügen. Die Sorge und der keineswegs nur evangelikale Widerspruch gegen solche Tendenzen gipfelt in der Frage, was diese Entwicklung für die klassischen religiösen Identitäten in einer pluralistischen Gesellschaft bedeutet, eine Frage, die auch im Dialog der Religionen aufbricht und die sich für den Christen in der Christologie und in der Wahrheitsfrage zuspitzt. Ich werde in einigen Grundzügen das Problem umreißen, ohne zu beanspruchen dasselbe umfassend zu lösen.

## **Die Relativität des Absoluten**

Theoretisch wissen wir, daß kein historisches Phänomen, also auch kein Symbol, keine Sprache, keine Religion universal und/oder absolut ist. Diese Einsicht pädagogisch umzusetzen und für Sozialisationsprozesse in heutigen multikulturellen Gesellschaften wirksam werden zu lassen, ist eine der wich-

tigsten Aufgaben des interreligiösen Dialogs.

Stellen wir also zunächst die Frage, was daraus für die christliche Selbstwahrnehmung folgt. Aus der Relationalität Gottes (sein Sein in Beziehung zur Welt) folgt, daß alle Symbole für das relationale Absolute relativ sind. Dieser Gedanke ist in der Lehre von der Inkarnation als Grundpfeiler christlicher Theologie ausgesprochen. Daß Gott in sich selbst relational ist und im Wechselspiel der Momente seines Lebens sich selbst auf sich selbst hin relativiert, ist dann in der Alten Kirche, spätestens seit der Trinitätslehre Augustins, christlich gedacht worden. Insofern ist die Rede von einem "relativen Absoluten"<sup>8</sup>, das folgerichtig andere relative Absolute für seine Selbstdefinition erfordert, nichts Neues. Mit anderen Worten: "Die Konkretheit des Christusereignisses impliziert seine Relativität. Der Messias (Christus) ist die Erfüllung der Geschichte Israels. In *diesem* Bezugsrahmen verkündet er nicht nur absolute Wahrheit, sondern verkörpert sie. Außerhalb dieses kulturell-geschichtlichen Rahmens wird das konkrete Symbol aber bedeutungslos. Es ist ein *relatives* Absolutes: Absolut deshalb, weil es im Grund des Ganzen gründet; relativ, weil es geschichtlich determiniert ist."<sup>9</sup>

Das jeweils konkrete Heilssymbol ist aber in allen Religionen zugleich ein *absolutes* Relatives, denn es wird authentisch Heil erfahren, das die empirischen Begrenzungen des Menschen transzendiert. Das Absolute kann sich nur konkret zeigen, und unter den Bedingungen menschlicher Existenz erscheint es somit in pluralistischen Strukturen. Aber die Anerkennung der Pluralität ändert nichts daran, daß in einem je konkreten Beziehungsfeld eine religiöse Erfahrung dadurch als religiöse qualifiziert ist, daß etwas *Unbedingtes* erscheint. Dieser unbedingte Anspruch kann jedoch nur in relativer Gestalt wahrgenommen und zur Sprache gebracht werden.

Was ich hier sage, ist keineswegs neu. Der Erkenntniszuwachs in der heutigen Pluralismusdebatte besteht darin, daß gerade wegen der absoluten Relativität die Übertragbarkeit eines solchen relativen Absoluten in andere räumliche, zeitliche, sprachliche und religiöse Bezugssysteme in ihrer prinzipiellen Problematik begriffen wird. Dies erzeugt in den nach-auflärerischen Gesellschaften nicht selten ein "Schwindelgefühl der Relativität"<sup>10</sup>, das aber nicht notwendigerweise zu einem Beliebigkeitspluralismus der Werte und Wahrheitskriterien führen muß. Denn erstens erkennt das moderne Bewußtsein in geschichtlicher wie interkultureller Perspektive seine eigene Relativität, und zweitens kann gerade die relative Zerbrechlichkeit *jeder* Position die Kostbarkeit und Wertschätzung einer jeden relativ-absoluten Entscheidungssituation deutlich werden lassen.

Das Anliegen des interreligiösen Dialogs ist es, angesichts der Anerkennung der Relativität und Gleichberechtigung aller Partner die Frage nach der Wahrheit so zu stellen, daß religionsüberschreitende Handlungsmaximen verbindlich formuliert und konsensfähig werden können.

Bevor ich diesem Problem weiter nachgehe, möchte ich eine Vorbemerkung machen: Die Frage nach dem, was Wahrheit ist oder was als verbindlich gelten soll, ist gerade auch angesichts des religiösen und kulturellen Pluralismus unausweichlich. Wenn unsere Behauptung richtig war, daß in den historisch gestifteten Religionen ethnische Grenzen übersprungen werden und das allgemeine *humanum* entdeckt wird, insofern sich diese Religionen an alle Menschen richten, da alle heilsfähig sind, ist die Suche nach interkulturellem Konsens auf der Basis des *humanum* und der "universellen Menschenrechte" sinnvoll und aussichtsreich, wie Heiner Geißler, Hans Küng und andere angeregt haben.<sup>11</sup> Der Verweis auf die Menschenrechte oder allgemeine Humanitätsideale bleibt aber aus zwei Gründen ungenügend: erstens sind solche Ideale meist zu allgemein, um politisch praktikable Handlungsmaximen zu ermöglichen, zweitens können ihre formulierten Grundlagen als ein Produkt der europäisch-amerikanischen Geschichte gelten, das genau aus diesem Grund von anderen Religionen mit Mißtrauen betrachtet wird. Die Begründungen der Menschenrechte müssen darum im pädagogischen Prozeß des interreligiösen Dialogs aus der Vielfalt der Religionen selbst abgeleitet werden. Die Suche nach Einheit in einer mystischen Erfahrung, die möglicherweise allen Religionen zugrunde liegt, kann einen wichtigen Beitrag leisten, weil sie vom Verhaftetsein an Begriffe und traditionelle Denkmuster befreit. Sie ist aber als solche ebenfalls ungenügend, weil Erfahrung in Traditionszusammenhängen gedeutet wird und darum pluralistischen Interpretationen unterliegt.<sup>12</sup>

Die Formulierung von wahren oder verbindlichen Sätzen ist abhängig vom Konsensus einer hermeneutischen Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft wandelt sich und ist in vielen Gegenden der Welt bereits multikulturell. Nun gibt es aber nicht die eine interkulturelle Sprache, die eine metakulturelle Wahrheit vermitteln könnte, sondern Sprachen und religiöse Erfahrungen existieren im Plural. Also bleiben wir beim Plural der Sprachen und religiösen Wahrheitsansprüche, was vielen, die im interkulturellen Dialog denkend tätig sind, als die beste Lösung erscheint. Aber: Wird nicht durch den Plural des Wahrheitsbegriffs das aufgelöst, was die religiöse Dimension der Wahrheit eigentlich meint: *unbedingte Verlässlichkeit*?

Wahrheit als unbedingte Verlässlichkeit, die zu Wahrhaftigkeit im Denken und Handeln führt, kann nur existentiell realisiert und im Handeln selbst ange-

eignet werden. Wer in der Wahrheit *ist*, streitet nicht rechthaberisch, um seine Identität zu behaupten, sondern lebt gelassen in der Würde ihres Kraftfeldes. Streit kann notwendig werden, aber ausschließlich und nur um des Kriteriums der unbedingten Liebe willen, das allerdings in jeder Religion in eigener Weise konkret ist. Denn im Konfliktfall, wenn z.B. dem Mörder mit Intoleranz begegnet werden muß, zerbrechen liberalpluralistische Wahrheitsmodelle am ethischen Imperativ.<sup>13</sup> In Krisen bedürfen das relative Absolute und das absolute Relative einander, damit Handeln nach einem unbedingten Kriterium möglich wird.

In diesem Sinne ist die Vergleichende Religionswissenschaft gefordert, Gesprächsgrundlagen für den interreligiösen Kommunikationsprozeß bereitzustellen, damit aus dem relativen Erkenntniswissen oder aus der Kommunikation im dialogischen *kairos* Kommunion wird, in der ein absoluter bzw. unbedingter Anspruch einzigartig aufleuchtet. Nicht auf den formulierten Konsens, sondern auf den gemeinsamen *Prozeß der Konsensfindung* kommt es dabei an. Ich möchte dies am Beispiel der "Goldenen Regel" verdeutlichen. Christlich heißt es: "Wie ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, also tut ihnen auch." (Lk 6,31) Konfuzianisch heißt es: "Tue nicht anderen das an, von dem du wünschst, daß sie es dir nicht antun." (Konfuzius, Lun Yü (Gespräche), 15,23). Hinduistisch sagt man: "Ein Mensch soll einem anderen nichts antun, das er von anderen nicht sich selbst angetan wünscht, so er weiß, daß es ihm schmerzhaft ist." (Mahabharata, Shanti parva, CCLX,21) Der Buddhismus erklärt: "Bereite anderen nicht Schmerz mit dem, was dir selbst Schmerz bereitet." (Udanavarga, 18) Und in der islamischen Hadith lesen wir: "Kein Mensch ist ein wahrhaft Gläubiger, der nicht für seinen Bruder das ersehnt, was er sich selbst wünscht." (Muslim Hadith, Muslim imam 71,2)

Solche Aussagen bleiben immer noch sehr allgemein. Konkret werden sie in den Religionen meist erst am Maßstab der Gründergestalten, die eine Offenbarung bringen, oder auch im Leben der Heiligen. Solche Gestalten sind kulturell bedingt und nicht selbstverständlich allgemeinverbindlich für alle Menschen. Das muß aber nicht heißen, daß sie unter den Bedingungen einer multikulturellen Gesellschaft partikular bleiben müssen. Der interkulturelle Kommunikationsprozeß kann in der gemeinsamen Aneignung dieses unterschiedlichen Erbes zu einer Blüte kommen und für alle fruchtbar werden, wenn auch gewiß Muw ammad für einen Muslim eine andere Bedeutung behalten wird als für einen Christen. Im gleichberechtigten Dialog kann eine solche Spannung aber außerordentlich hilfreich sein, wie der interreligiöse Dialog der letzten Jahre vielfach lehrt. Auch die für Christen in Jesus Christus maßgeblich sichtbare

Wahrheit ist interkulturell diskussionsfähig unter dem Gesichtspunkt des relativen Absoluten und des absoluten Relativen, wenn in der jeweils konkreten Entscheidungs- und Handlungssituation die Wahrhaftigkeit der Menschen aus unterschiedlichen Religionen vor dem einen unnennbaren Urgrund ernsthaft und demütig zugleich praktiziert wird. Die oft sehr tiefgründige Jesus-Frömmigkeit im Hinduismus – man denke an Gandhi – ist dafür ein Beispiel. Ein anderes wäre die Akzeptanz, die ein Franz von Assisi im Mahayana-Buddhismus findet. Umgekehrt können zahllose Christen Gautama Śakyamuni, den Buddha, sehr hoch schätzen und als vorbildlich für ihre Lebensgestaltung betrachten, vor allem wenn sie sich Meditationsübungen unterziehen.

In diesem Zusammenhang haben die mystischen Erfahrungen, deren Phänomenologie ich hier im einzelnen nicht erörtern kann, so verschieden sie in unterschiedlichen Kulturen auch sein mögen, eine höchst handlungspraktische Bedeutung: Sind sie authentische Begegnungen mit dem Transzendenten, so transzendieren sie zwangsläufig jede geschichtlich-faktische und sprachlich formulierte Wirklichkeit. Sie sind gleich in einem ihrer entscheidenden Grundzüge: dem Transzendieren *jeder* Form und *jeder* menschlichen Aussage. Das ist der letzte Grund der Freiheit im interreligiösen Kommunikationsprozeß, der als entscheidende Bedingung für die zwangfreie Kommunikation in einer multikulturellen Gesellschaft gelten kann.

Verifizierbar ist die mystisch erfahrene religiöse Wahrheit nur im Gesamtzusammenhang der Lebenspraxis in einer hermeneutischen Gemeinschaft, d.h. in einer Wahrheitsgemeinschaft von Menschen, die miteinander umgehen, wozu allerdings das Denken gehört. Worte, die sich auf diese absolute Ebene der Wahrheit beziehen, sind jedoch nicht deskriptiv und beschreibend, sondern suggestiv und erzeugend; sie wollen den Menschen auf den Wahrheits-Weg bringen, damit er selbst Erfahrungen macht. Mystische Sprache ist nicht die Sprache des abgrenzenden und dadurch identitätsstiftenden Dogmas, sondern die Einladung zur Partizipation.

Für den Pluralismus und Dialog der Religionen bedeutet dies, daß nicht *ein* Wahrheitsmodell absolut gesetzt werden darf, sondern daß die Einsicht reifen sollte, daß wir Wahrheit nur in der Form der Suche nach ihr haben. Das ist ein nie zu Ende gegangener Weg. Wahrheit ist, christlich gesprochen, eine Sache der eschatologischen Zukunft.

Wie geht man aber damit um, und was ist das Kriterium für Wahrheit, auf das in existentiellen Entscheidungssituationen nicht verzichtet werden kann? Für einen Christen ist Jesus Christus der letztgültige Maßstab seiner Orientierung. Für einen Buddhisten ist dies der Buddha, für einen Muslim die Offenbar-

rung des Koran. Wenn unsere Überlegungen richtig waren, bedeutet dies aber nicht Abgrenzung, sondern gemeinsames Gehen auf dem Weg der Wahrheits-suche.

Denn wenn nach christlicher, muslimischer wie buddhistischer Erfahrung - um nur einige Traditionen zu nennen - Wahrheit und Liebe bzw. Barmherzigkeit untrennbar sind, dann ist die wahrhaftige Wahrheitssuche diejenige, die das Wohl-sein des anderen erlaubt und fördert. Das Festhalten an der Wahrheit in der individuellen wie gesellschaftlichen Lebenspraxis, *satyagraha* also, kann als die dem Leben selbst gemäße Äußerungsform der Wahrheit gelten. Authentisches Leben ist somit das Experiment mit der Wahrheit, wie Gandhi treffend seine Lebensgeschichte überschrieb. Die nach Wahrheit in einträchtiger Bemühung suchende Gemeinschaft kann heute nur die gesamte eine Menschheit sein - dazu zählen Buddhisten und Christen, Hindus, Muslims und Juden sowie Menschen in allen Religionen und säkularen Kontexten in gleicher Weise. Toleranz aus Wissen und Gewißheit, nicht aus Gleichgültigkeit, Unwissen und Ungewißheit, ist dazu notwendig. Da Toleranz nicht unabhängig vom Gemeinwohl gedacht werden kann<sup>14</sup> und dieses wiederum nur im relativen Konsens der Werte formulierbar ist, bleibt der interreligiöse Dialog in der Bescheidenheit des Vorläufigen bestehen: Die Partner müssen nach Maßgabe ihrer je eigenen Kriterien absolute Relative als relative Absolute so formulieren, daß der interreligiöse Prozeß der Wahrheitssuche konkrete Verbindlichkeit ermöglicht, aber nie zum Stillstand kommt. Die Konsequenz ist Demut und einvernehmliche Geduld. Solche demütige Geduld hat ihre Wurzel in spiritueller Erfahrung, weil diese jede Form transzendiert und gleichzeitig einschließt, womit sowohl die Bedeutsamkeit als auch die Vorläufigkeit *jeder* Erscheinung angezeigt ist.

### **3. Interreligiöser Dialog in einer multikulturellen Gesellschaft**

Es ist notwendig, daß der Dialog der Religionen im Geist der gegenseitigen Anerkennung und Kooperation (Koexistenz), ja des Einsatzes für den anderen um des anderen willen (Proexistenz), also auch um seines Andersseins in der Religion willen, geführt wird. Dabei verstellt eine naive Alternative oft das Problem : Manche meinen, der Dialog sei vorrangig ein Gespräch und Aufeinander-zugehen von einzelnen und nicht eine Auseinandersetzung zwischen sozialen Gruppen, andere wieder verlegen das Dialogische ganz in die offizielle Verhandlungskultur zwischen religiösen Institutionen. Die Schwierigkeit ist,

daß interkulturelle Kommunikation an der Schnittstelle von Individuum und sozialen Gruppe stattfindet, wobei die Wahrnehmung des Andersseins des anderen oft zunächst die Abgrenzung und den bewußten Rückzug auf traditionelle Sozialisationsbezüge auslöst, so daß neue abgrenzende religiöse Identitäten aufgebaut werden, die man zuvor in einer relativ homogenen Gruppe nicht wahrgenommen hatte. Darüber hinaus hat der interreligiöse Dialog intellektuelle, emotionale, spirituelle und sozial-politische Dimensionen, die aus religionspsychologischen und pädagogischen Gründen sehr wohl unterschieden werden müssen. Ich habe die Zielvorstellung des Dialogs als "kosmische Solidarität" bezeichnet<sup>15</sup>, wobei dieser Begriff nur ein utopisches Regulativ sein kann, das den durch Spannungen in Identifikationsvorgängen geprägten Sozialisationsprozeß in einer multikulturellen Gesellschaft allerdings motivierend zu steuern vermag. Gemeint ist eine Freiheit zur Offenheit für den anderen, die diesen nicht abstrakt, sondern als konkretes politisches Wesen wahrnimmt. Die jeweilige soziale und politische Verantwortung, die alle Religionen in je spezifischer Weise formulieren, muß aber in der Erfahrung des dialogischen Diskurses selbst zum Ausdruck kommen und eingeübt werden; sie kann nicht bloß in einem autoritär vorgegebenen Imperativ gründen, d.h. der dialogische Imperativ setzt den dialogischen Indikativ, der sozial-kognitiv wie in der eigenen religiösen Bewußtseins erfahrung vergegenwärtigt wird, voraus. Diese Vergegenwärtigung kann nur in gelebter Solidarität mit den jeweiligen Partnern in einer multikulturellen Gesellschaft vollzogen und geübt werden. Interreligiöse Friedenserziehung etwa muß diese Verwurzelung in der individuellen Bewußtseins schulung wie in der sozialen Praxis suchen, sonst wird sie scheitern. Denn der hier beschriebene Imperativ erzeugt Identitätsängste, die sich in Abgrenzungsmechanismen und Fundamentalismen aller Art artikulieren können.

Die Basis für den interkulturellen Konsens kann in Europa nicht wie in Indien in einem gemeinsamen Mythos liegen, der unterschiedliche Traditionen in sich verschmelzen könnte, sondern nur in der gemeinsamen Verpflichtung gegenüber demokratischen Werten, dem Rechtsstaat, den Menschenrechten und vor allem der Achtung der Würde jedes Lebewesens aufgrund seiner Geschöpflichkeit, sei diese religiös begründet oder nicht. Dies genügt nicht, wenn nicht ein zweites Moment bewußt gesucht und gefördert wird: der *Wille* zum multikulturellen Zusammenleben als solcher. Wir haben es mit einem Bewußtseinswandel zu tun, dessen Inbegriff die Wahrheits- und Konsenssuche selbst ist. Es ist ein *Weg*, wie ich bereits sagte, und nicht eine vorbestimmte Norm, die wiederum Minoritäten ausgrenzen würde. Dieser Weg erfordert ei-

nen pädagogischen Prozeß, ohne den eine multikulturelle Gesellschaft, die neuartige multikulturelle Sozialisierungen oder zumindest Konsensfähigkeiten erlernen muß, nicht auskommen kann.

Ich möchte für den interreligiösen Dialog drei Gesichtspunkte nennen, die mir vordringlich erscheinen, um danach drei konkrete Schritte vorzuschlagen, wie der interreligiöse Dialog als pädagogischer Prozeß seine Aufgabe in einer multikulturellen Gesellschaft wahrnehmen kann. Zuerst die drei Gesichtspunkte:

1. Der Dialog muß auf Gegenseitigkeit und vorbehaltloser Akzeptanz des anderen als gleichberechtigter Mitmensch beruhen. Dies schließt ein, daß sich der stärkere Dialogpartner dafür einsetzt, daß die Minorität ihr religiöses Erbe pflegen kann. Der Dialog ist, wie alle Erfahrung lehrt, eine geistig-kulturelle *Bereicherung* aller Partner und nicht nur ein opportunes Mittel der Konfliktlösung.
2. Dialog setzt einen Grundkonsens der demokratischen Partizipation aller Partner auf der Grundlage der Menschenrechte voraus. Keine Gruppe darf ausgegrenzt werden. Die Gegensätze der Interessen und Interpretationen des Grundkonsenses müssen ausgehalten und dialogisch diskutiert werden. Das multikulturelle Zusammenleben *ist* der nie abgeschlossene Prozeß dieser Meinungsbildung im Prozeß der Konfliktlösung und nicht eine utopische konfliktfreie Gesellschaft.
3. Der interreligiöse Dialog erstrebt keine vorschnellen Synkretismen aus verschiedenen Religionen, die wiederum Identitätsängste und Abgrenzungsbedürfnis auslösen würden. Sein Ziel ist vielmehr die *kreative Integration* alles dessen, was die verschiedenen Religionen an Ideen, Motivationen und Praxis zur Lösung der anstehenden gesellschaftlichen wie individuellen Probleme bereitstellen, um zum Beispiel Frieden, Gerechtigkeit und die Schöpfung zu bewahren. Das Kriterium für die Unterscheidung zwischen oberflächlichem Synkretismus und kreativer Integration ist die *durchlittene Praxis*.

Daraus folgen drei Schritte für den pädagogischen Prozeß in einer multikulturellen Gesellschaft:

1. In den Schulen sollten, und zwar mit der Volksschulbildung angefangen, vertiefte Kenntnisse und Sachinformationen über die jeweils anderen Religionen und die eigene Tradition im historischen Verhältnis zu

den anderen vermittelt werden. Der konfessionelle Religionsunterricht ist dafür in keiner Weise hinreichend. Ob man das Fach Sozialkunde oder ein zusätzliches Fach einführt - interkulturelle Argumentations- und Verhaltensweisen müssen hier eingeübt werden auf Grund solider Kenntnisse der Religionen und Kulturen in ihren historischen Zusammenhängen. Möglicherweise wären Pilotprojekte von Schulen hilfreich, die multikulturell im Lehrkörper wie in der Schülerschaft besetzt sind. Dafür gibt es in den USA und Kanada interessante Ansätze.

2. Der interreligiöse Diskurs in einer multikulturellen Gesellschaft kann sich nicht in Konsenspapieren auf dogmatisch-theologischer Ebene erschöpfen, wobei man Konfliktfelder ausklammern und sich selbst überlassen würde. Es ist dringend notwendig, daß wir eine interreligiöse Streitkultur entwickeln, die an die Disputationskultur des Mittelalters anknüpfen könnte und etwa auch im Buddhismus oder an der klassischen islamischen Universität gewisse Parallelen hätte.
3. Für die Entwicklung der unter (1) und (2) genannten Möglichkeiten sind Institutionen notwendig, die z.B. Lehrpläne erarbeiten und Maßstäbe für die erwähnte Streitkultur auf der Grundlage rechtsstaatlicher Rahmenbedingungen setzen. So könnten etwa den politischen Institutionen auf der lokalen wie überregionalen Ebene interkulturelle Räte zugeordnet werden, die paritätisch aus Vertretern der betreffenden Religionsgemeinschaften und Fachwissenschaftlern besetzt werden sollten. Auch für die Massenmedien könnten vergleichbare Beiräte sinnvoll sein. Dies setzt ein höheres Maß an Institutionalisierung z.B. bei den Muslimen und Buddhisten in Deutschland voraus, was durch entsprechende Anreize staatlich gefördert werden könnte.

In jedem Fall kann eine multikulturelle Gesellschaft nicht ohne Institutionen leben, die Konflikte zu lösen vermögen, die aufgrund unterschiedlicher religiöser Sozialisationen unvermeidlich sind. Entscheidend für deren Wirksamkeit ist aber eine umfassende Neuorientierung der Schulbildung, die in Methode und Inhalt an interkulturellen Maßstäben zu entwickeln wäre.

#### *Anmerkungen*

<sup>1</sup> H.Schmidt, *Zeit-Symposion "Ende des Kommunismus - und was nun?"*, *Die Zeit*, 29.12.1989, 4.

<sup>2</sup> D.D'Souza, *I: The Victims' Revolution*, in: *The Atlantic Monthly* 3/1991, 52ff.

- <sup>3</sup> J. Matthes, *Religion und Gesellschaft*, Hnburg 1967, 36ff.
- <sup>4</sup> P.L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt 1980
- <sup>5</sup> H. Will, *Die Privatisierung Gottes*, in: *Kursbuch Glauben Nr. 93*, Berlin 1988, S.5
- <sup>6</sup> L. Gilkey, *Plurality and its Theological Implications*, in: J. Hick/P. Knitter (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987, S.38ff.; Berger, aaO, S. 139ff.
- <sup>7</sup> W.E. Hocking, *Re-Thinking Mission*, 1932
- <sup>8</sup> M.v.Brück, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gottserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München 1987<sup>2</sup>, S.351ff.; auch Gilkey, aaO, 47.
- <sup>9</sup> M.v.Brück, *Einheit der Wirklichkeit*, aaO, 351
- <sup>10</sup> Berger, aaO, 23
- <sup>11</sup> H. Geißler, *Zugluft. Politik in stürmischer Zeit*, München 1990, 193; vgl. H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990.
- <sup>12</sup> Vgl. M.v.Brück, *Mystische Erfahrung, religiöse Interpretation und die Wahrheitsfrage*, in: R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung*, Gütersloh 1991, 78-100.
- <sup>13</sup> Dies betont Peter L. Berger, aaO, S.169.
- <sup>14</sup> Zum Problem von Dialog und Toleranz bei der Suche nach verbindlichen Werten vgl. K. Rahner, *Dialog und Toleranz als Grundlage einer humanen Gesellschaft*, in G. Lensch/H. Prinke (Hg.), *Das Vermächtnis der Aufklärung*, St. Ingbert 1989, S.107ff.
- <sup>15</sup> M.v.Brück, *Einheit der Wirklichkeit*, aaO, 389ff.