

113 80

Johannes Lähnemann (Hrsg.)

Weltreligionen und Friedenserziehung Wege zur Toleranz

Schwerpunkt: Christentum – Islam

Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums 1988

E. B.-Verlag Rissen

18525016

PÄDAGOGISCHE BEITRÄGE ZUR KULTUR-
BEGEGNUNG Band 7, hrsg. von *Johannes Lähnemann*.

Universitäts-
Bibliothek
München

Titelbild:

Kinder aus dem Kindergarten der Johann-Ludwig-Schneller-Schule in Khirbet Kanafar/Libanon, in der christliche und muslimische Kriegs- und Sozialwaisen gemeinsam erzogen werden.
(Bildnachweis: EMS / Tanos Freiha)

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Weltreligionen und Friedenserziehung : Wege zur Toleranz ; Schwerpunkt: Christentum – Islam ; Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums 1988 / Johannes Lähnemann (Hrsg.). – Hamburg : EB-Verlag Rissen, 1989

(Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung ; Bd. 7)

ISBN 3-923002-47-5

NE: Lähnemann, Johannes [Hrsg.]; Nürnberger Forum <03, 1988>; GT

R 89/4515

INHALT

Vorwort	1
Die Religionen als Faktor der Friedenserziehung - Friedenserziehung als Herausforderung an die Religionen Ein Überblick über das 3. Nürnberger Forum <i>Johannes Lähnemann</i>	1

THEMENBEREICH 1:

PERSPEKTIVEN RELIGIÖSER ERZIEHUNG: LERNZIEL "FRIEDEN" 18

1.1 Mission und Dialog als Komponenten evangelischen Religionsunterrichts <i>Johannes Lähnemann</i>	18
1.2 Friedenserziehung - Eine Aufgabe kirchlicher Arbeit mit Kindern in der DDR <i>Dieter Reiher</i>	28
1.3 Das Prinzip der Liebe in der islamischen Erziehung und in den Unterrichtswerken der Türkei <i>Beyza Bilgin</i>	36
1.4 Erziehung und Wertesystem im christlich-islamischen Dialog <i>Peter Antes</i>	44
1.5 Wahrheitsanspruch und Toleranz in Konzeptionen englischsprachiger Religionspädagogik <i>John Shepherd</i>	52
1.6 Friedenserziehung in der Orthodoxen Kirche <i>Georg Tsakalidis</i>	61
1.7 Im islamischen Religionsunterricht für Verständigung arbeiten - aus der Sicht eines türkischen Lehrers <i>Metin Özsinmaz</i>	72
1.8 Interreligiöse Kooperation als Aufgabe in der Friedenserziehung <i>Aus der Arbeit der Gruppe 1</i>	78

THEMENBEREICH 2: KONTEXTBEREICHE RELIGIÖSER ERZIEHUNG

A: Religionen - Frieden - Toleranz 80

2.1 Weltfriede im atomaren Zeitalter als Herausforderung an die Religionen <i>Hans-Werner Gensichen</i>	80
--	----

✕	2.2 "Heiliger Krieg" oder Anstrengung für den Frieden. Die Auseinandersetzung um "Dschihad" im gegenwärtigen Islam <i>Smail Balić</i>	89
✕	2.3 Der Islam und die Toleranz <i>Adel Theodor Houry</i>	99
✓	2.4 Verständnis und Toleranz zwischen Religionen vor dem Hintergrund der islamischen Mystik <i>Mehdi Razvi</i>	110
	2.5 Kann man seine Feinde lieben? Eine jüdische "Erdung" der Bergpredigt <i>Pinchas Lapide</i>	116
	2.6 Buddhismus - Religion des Friedens <i>Kim Lan Thai Thi</i>	127
	2.7 Traditionen der Toleranz im freiheitlichen Protestantismus - der Beitrag Gustav Menschings <i>Udo Tworuschka</i>	135
	2.8 Auf dem Weg zu mehr Toleranz. <i>Aus der Arbeit der Gruppe 2</i>	145

THEMENBEREICH 3: KONTEXTBEREICHE RELIGIÖSER ERZIEHUNG

B: Konflikte und Konzeptionen - Bedingungsfelder religiöser Erziehung 146

✓	3.1 Kein Weltfriede ohne Religionsfriede - Ökumene zwischen Wahrheitsfanatismus und Wahrheitsvergessenheit <i>Hans Küng</i>	146
	3.2 Christliche Mission und islamische <i>da'wa</i> : "Sendung" und "Ruf" im geschichtlichen Wandel <i>Klaus Hock</i>	153
	3.3 Auf dem Weg zu einem Konzil des Friedens? <i>Wolfram Weiße</i>	167
	3.4 Der Einfluß spiritueller/religiöser Erfahrungen auf Konfliktsituationen. Eine empirische Untersuchung zur Friedenserziehung <i>Richard Friedli/Christian Jäggi</i>	178
	3.5 Ich-Stärke und Konfliktfähigkeit - Voraussetzungen zur Friedenserziehung <i>Gerhard Lindner</i>	190
✕	3.6 Die Toleranzfrage aus dem Blickwinkel verschiedener Religionen - Impulse für Friedenserziehung. <i>Aus der Arbeit der SHAP Working Party on World Religions in Education</i> <i>Herbert Schultze</i>	201
	3.7 Religiöse Implikationen in Friedensprozessen als interdisziplinäre Forschungsaufgabe. <i>Aus der Arbeit der Gruppe 3</i>	208

THEMENBEREICH 4: ASPEKTE DES FRIEDLICHEN/FRIEDLOSEN ZUSAMMENLEBENS VON MENSCHEN VERSCHIEDENER RELIGIONEN UND KULTUREN: Minderheiten, Flüchtlinge, Asylbewerber **211**

- 4.1 Asyl und christliche Verantwortung
Michael Mildenerger 211
- 4.2 Nichts als Hoffnung im Gepäck. Das Los der Asylbewerber
Wolf Hennings 218
- 4.3 Das Verhältnis von Sunniten und Aleviten in der Türkei
Abdulkadir W. Haas 226
- 4.4 Der Nahostkonflikt als Prüffeld der Friedensfähigkeit bzw. -unfähigkeit der Religionen
Anton Wessels 237
- 4.5 Christliche Schulen im Nahen Osten - Orte der Friedenserziehung?
Ulrich Kadelbach 248
- 4.6 Christen in der Türkei - ihre gegenwärtigen Existenzbedingungen
Heinz Klautke 260
- 4.7 Friedensgespräche zwischen den Religionen in Indien
Michael von Brück 268
- 4.8 Schritte auf dem Wege zu sensibler Wahrnehmung von Minderheitenproblemen. *Aus der Arbeit der Gruppe 4* 276
- 4.9 Stellungnahmen zu 4.6. *Kerim Yavuz/Heinz Klautke* 278

THEMENBEREICH 5: VORAUSSETZUNGEN UND MÖGLICHKEITEN EINER ERZIEHUNG ZU FRIEDENSFÄHIGKEIT, TOLERANZ UND GEMEINSCHAFT

A: Lernfeld Schule **280**

- 5.1 Begegnung mit fremden Kulturen und Religionen als Übungsfeld der Toleranz in der Lehrerbildung
Hans Grothaus 280
- 5.2 Religionsbegegnung als curriculares Problem der Friedenserziehung
Werner Haußmann 285
- 5.3 Das Bild Jesu in türkischen Schulbüchern
Kerim Yavuz 298
- 5.4 Das Bild Muhammads in deutschen Schulbüchern
Monika Tworuschka 305

5.5	Die Reform des Unterrichts in der Primarstufe unter Berücksichtigung der Alltagstheorien und Deutungsmuster türkischer Migrantenkinder <i>Hanna Kiper</i>	318
5.6	Konfliktbewältigung im Schulalltag durch Spielpädagogik <i>Werner Müller</i>	328
5.7	Friedenspädagogische Nulllösung? Perspektiven, Trends und Modelle zu einer Friedenserziehung im Religionsunterricht <i>Godwin Lämmermann</i>	338
X 5.8	Interkulturelle Friedenserziehung als Grundsatzaufgabe schulischer Arbeit <i>Aus der Arbeit der Gruppe 5</i>	351

THEMENBEREICH 6: VORAUSSETZUNGEN UND MÖGLICHKEITEN EINER ERZIEHUNG ZU FRIEDENSFÄHIGKEIT, TOLERANZ UND GEMEINSCHAFT		
B: Lernfeld Gemeinde		353
6.1	Praktische Theologie und Friedenserziehung. Bemerkungen zur Friedensarbeit in der Gemeinde <i>Alfred Walter</i>	353
6.2	Die Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP) - Struktur und Wirkungsmöglichkeiten im pädagogischen Feld <i>Günther Gebhardt</i>	360
6.3	Christliche Gemeinden als Ort der Einübung von Toleranz und des Eintretens für Menschen anderer Kultur und anderen Glaubens <i>Ulrike Trautwein</i>	373
6.4	Theologische Gespräche zwischen Christen und Muslimen vor Ort - das Beispiel Stadtallendorf <i>Wilfried Härle/Ismail Top</i>	384
6.5	Kommunale Ausländerarbeit - Global denken, lokal handeln! Maßnahmen in der Stadt Nürnberg <i>Manfred Schreiner</i>	390
6.6	Überwindung von Vorurteilen, Anbahnung neuen Zusammenlebens durch die Bildungsarbeit der Christlich-Islamischen Gesellschaft <i>Reinhard Kirste</i>	404
6.7	Die Gemeinde als Lernort praktischer Friedenserziehung <i>Aus der Arbeit der Gruppe 6</i>	411
Autorenverzeichnis		413
Teilnehmerliste		421

4.7. Michael von Brück

FRIEDENSGESPRÄCHE ZWISCHEN DEN RELIGIONEN IN INDIEN

Die Vereinigung der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) hat auf ihrem jüngsten Treffen erneut und mit noch nicht gehörter Deutlichkeit hervorgehoben, daß "harmony between brothers and sisters of other faiths" heute die entscheidende Aufgabe sei, ja, daß man eine "Theologie der Harmonie" entfalten solle.¹ Man nimmt Bezug auf das "Statement of the Eleventh Bishop's Institute for Interreligious Affairs on the Theology of Dialogue", das 1984 in Sampran/Thailand formuliert hatte, eine Theologie der Harmonie "konstituiert in einem gewissen Sinn die intellektuelle und affektive, die religiöse und ästhetische, die personale und gesellschaftliche Seele sowohl von Personen als auch Institutionen in Asien".² Es sei an der Zeit, den Frieden und die Harmonie, die man im interreligiösen Dialog bisher erfahren habe, nach außen auszustrahlen und politisch umzusetzen.

Dies ist eine beachtliche Erklärung, doch wie stellt sich die Situation in Indien tatsächlich dar, wengleich es auch kaum möglich ist, die Lage zu überblicken, geschweige denn auf wenigen Seiten durchsichtig zu machen. Es seien deshalb nur einige Aspekte des Themas angesprochen.

"Entgegen allem Anschein ringt der Dialog heute nach Atem. Er ist dabei erstickt zu werden und ist eingesperrt in die Enge der theologischen Fragestellung."³ Eingesperrt aber auch zwischen den Fronten des kirchlichen Fundamentalismus und religionszerstörendem Säkularismus, vor allem aber bedrängt durch politische und soziale Eruptionen, die den indischen Subkontinent erschüttern. Da Kultur, Gesellschaft und Religion in Indien völlig miteinander verschmolzen sind, sind die Religionen unmittelbar betroffen.

Formelle Friedensgespräche zwischen den Religionen in Indien finden zur Zeit kaum statt, es sei denn, man würde die Punjab-Verhandlungen der indischen Zentralregierung zu dieser Kategorie zählen, was berechtigt ist, gleichzeitig aber sowohl die Frustration als auch die Komplexität der Problematik verdeutlicht. Ein interreligiöser Rat in Delhi, dem der Dalai Lama, der Syrisch-Orthodox Metropolit Mar Gregorios, der Jain Muni Sushil Kumar sowie Hindus und Muslime vorstehen, hat innerhalb der letzten drei Jahre mehrere lokale Treffen in New Delhi veranstalten lassen, auf denen politische Zeitfragen diskutiert und Statements verabschiedet wurden.⁴ Friedensgespräche sind aber keineswegs nur formell zwischen Religionsführern abgehaltene Treffen, sondern jede Begegnung zwischen Nachbarn oder Arbeitskollegen unterschiedlicher Religion in

1. Editorial: New Leader, Vol. LXXVIII, No. 32, July 31, 1988, 1.

2. zit. in: New Leader, July 31, 1988, a.a.O., 1.

3. F. Wilfred, Der Dialog ringt nach Luft. Auf dem Wege zu neuen Ufern des interreligiösen Dialogs, in: ZMM 2/1988, 114.

4. Die Initiative zur Konstituierung dieses Gremiums ging von einer interreligiösen Konferenz aus, die das Gurukul Lutheran Theological College im Januar 1985 in Madras veranstaltet hatte.

Indien kann ein Beitrag zu friedlicherem Zusammenleben von Menschen in unterschiedlicher religiöser Sozialisation sein, und darum muß das Thema in einen weiteren Kontext gestellt werden.⁵

Man kann mehrere Aspekte oder Ebenen des interreligiösen Dialogs unterscheiden, die hier in drei Bereichen strukturiert seien:

- I. Offizielle Gespräche zwischen Religionsführern und die Praxis der Zusammenarbeit in gelebter sozialer/politischer Verantwortung.
- II. Begegnung und Austausch in spiritueller Praxis, formell und informell.
- III. Der theologische Dialog.

I. Religionsgespräche

Die Dialogkommission der katholischen Bischofskonferenz in Indien unter A. Nambiaparambil hält in unregelmäßigen Abständen Gespräche ab. Ähnliche Aktivitäten gibt es auf seiten der evangelischen Kirchen, vor allem im Zusammenhang mit dem Christian Institute for the Study of Religion and Society (CISRS), das seit den sechziger Jahren nicht nur Konferenzen, sondern auch Studienprogramme zum religiös-sozialen Kontext in Indien durchführt. In den achtziger Jahren haben die lutherischen Kirchen Indiens ein Studien- und Begegnungsprogramm zwischen Pastoren, kirchlichen Mitarbeitern und Studenten mit Hindus und Buddhisten organisiert, das vor allem der vertieften Kenntnis der jeweiligen Partner dienen sollte. Eine große Dialogkonferenz zum Thema "Aufkeimendes Bewußtsein für eine neue Menschheit"⁶, der mehrjährige Vorarbeit in kleinen Gesprächskreisen zu Fragen der Gerechtigkeit, Frieden und ökologischen Verantwortung vorangegangen waren, hatte eine große Ausstrahlung und wirkte weit über christliche Kreise hinaus bewußtseinsbildend. Dennoch: Der Kreis der Teilnehmer ist beschränkt, man kennt sich seit fast zwanzig Jahren. Intellektuelle Hindus und Christen aller drei Konfessionen nehmen teil, auch Sikhs und Parsen, seltener Muslime, die Organisatoren sind fast immer Christen. Die Gemeinsamkeit aller Religionen in der Ethik, auch in einigen weltanschaulichen Grundlagen dient als Basis, auf der man guten Willen einfordern und die sozial-ökonomischen Probleme des Landes angehen will. Die Wiederholung der Reden und Inhalte hat sich zu einem Ritual entwickelt, das an der Basis der Religionen kaum Gehör findet.

Die WCRP (Weltkonferenz der Religionen für den Frieden) hat in Indien aktive Mitarbeiter, vor allem in den Großstädten Bombay und Delhi. Der katholische Erzbischof von Delhi, Fernandez, war jahrelang federführend. Die Regionaltreffen beschäftigen sich mit Weltproblemen (vor allem der Abrüstung), haben aber auf die Religionskonflikte in Indien selbst kaum irgendeine Wirkung.

5. Aufgrund der Identitätsprobleme der Minderheits-Christen einerseits und der Vorbehalte der Hindus gegenüber dem Christentum wegen der Kolonialgeschichte andererseits herrscht an der Basis Mißtrauen; informelle Begegnungen im Alltagsleben außerhalb formal geführter Dialoge sind somit selten. Vgl. M.Kämpchen, Der Alltag hat noch nicht begonnen. Der christlich-hinduistische Dialog in Indien und Europa, in: Luther. Monatshefte, Mai 1988, 22.

6. Die Texte sind auch auf Deutsch erschienen: M.v. Brück (Hrsg.), Dialog der Religionen. Bewußtseinswandel der Menschheit, München 1987.

Was den Religionsgesprächen in Indien fehlt, sind tragende Institutionen, die Kontinuität verbürgen könnten. Zahlreiche Individuen - vor allem Christen und Hindus - bemühen sich geradezu in rührender Weise, die spirituellen Gemeinsamkeiten zu betonen: so werden in Eigenverlagen kleine wohlgemeinte, aber meist sehr naive Schriften publiziert, Lokaltreffen arrangiert, Zeitungsannoncen für die interreligiöse Harmonie aufgegeben usw. Aber religionspolitische Interessen, kastenabhängige Machtfragen, die im Konflikt der Religionen ein erhebliches Gewicht haben, sowie ökonomische Gegebenheiten, die interreligiöse Verständigung erschweren, werden dabei nur allzu häufig ausgeklammert.

Ich kann hier nur ein Beispiel anführen, das typisch ist: Ladakh. Dieses zentralasiatische Gebiet gehört kulturell und geographisch zum zentralasiatischen Raum, also zu Tibet, politisch aber zu Kaschmir, d.h. einem muslimisch geprägten Bundesstaat der Indischen Union. Die Christen bilden eine verschwindende Minderheit (hervorgegangen aus der Herrnhuter Mission); einer etwas größeren Gruppe von Muslimen steht die buddhistische Mehrheit gegenüber. Die Gegend ist arm und ökonomisch wie administrativ von Kaschmir abhängig, aber vernachlässigt. Außer dem Militär und damit verbundenem Straßenbau (Grenze zu Tibet) gibt es kaum Investitionen des Bundesstaates, und wenn diese zaghafte fließen - wie etwa neuerdings in der Tourismusbranche -, liegt das Kapital in den Händen von Kaschmiris, nicht der Ladakhis. Zwischen Christen und Buddhisten gab es ein gutes Einvernehmen; ich selbst habe einige Programme zur Begegnung von Buddhisten und Christen in dieser Region reibungslos durchführen können. Im Juni/Juli 1988 änderte sich dies dramatisch.⁷ Ein zum Christentum konvertierter Ladakhi heiratete ein buddhistisches Mädchen, was den Protest einiger buddhistischer Gruppen in Leh (der Hauptstadt Ladakhs) provozierte. Brandbomben wurden in das Haus des Paares geworfen, woraufhin die (kaschmirisch kontrollierte) Polizei eingriff. Der Unmut gegen die kaschmirische Verwaltung vermengte sich mit dem lokalen Problem und weitete sich zu Großdemonstrationen aus. Die Buddhisten verlangten, daß buddhistische Eltern ihre Kinder von der christlichen Tyndel Bisco-Schule in Srinagar entfernten, da diese dort "gewaltsam konvertiert" würden.⁸ Die Eltern weigerten sich zunächst, mußten aber dem Druck nachgeben. Die Schulverwaltung akzeptierte die Forderung, wenn die Eltern die Kinder selbst abholten. Die Forderung nach Rückzug buddhistischer Kinder von christlichen Einrichtungen weitete sich aus - ein Kinderheim bei Leh, das im Oktober 1982 von dem Ministerpräsidenten Kaschmir, Faruk Abdullah, eingeweiht worden war, war ebenfalls betroffen. Der buddhistisch-ladakhische Protest entwickelte sich zu einer Aktion gegen die muslimische Verwaltung, der mittels antichristlicher Ausschreitungen durchgeführt wurde, denn die ökonomisch besser gestellten Christen werden de facto als Verbündete der Regierung betrachtet. Sozio-ökonomischer Konflikt und Religionskonflikt gehen hier Hand in Hand. Gleichzeitig soll ein Buch des christlichen Pfarrers von Leh (ein dem Dialog nicht zugeneigter Christ) erschienen sein, in dem verunglimpfende Bemerkungen über den Buddhismus enthalten sind - das Buch wurde sofort vom

7. Vgl. die Berichte in India Today, 15. July 15/1988; Indian Express, July 18, 1988.

8. Nach meiner relativ guten Kenntnis dieser Schule ist dies - zumindest zwischen 1980 und 1985 - nicht der Fall gewesen.

Markt genommen. Die ganze Tragweite dieses explosiven Gemischs kann auch daran erkannt werden, daß Kushok Bakula Rinpoche, das Oberhaupt der Buddhist Association of Ladakh und Mitglied der Minoritätenkommission in New Delhi, mehrmals mit Premierminister Rajiv Gandhi über den Konflikt beriet. Der Dalai Lama persönlich ist Ende Juli nach Ladakh gereist, um mit Anhängern aller Gruppen zu sprechen und Frieden zu suchen.

Das Beispiel lehrt: Ideologische Toleranz, die bei indischen bzw. tibetischen Buddhisten (und meistens auch bei Hindus) in hohem Maße vorhanden ist, schützt keineswegs vor Konflikt zwischen den Religionen, sofern ökonomische und sozial-kulturelle Identitäts- und Machtfragen im Spiel sind. Eine Entflechtung von religiöser Sozialisation und Motivation auf der einen und ökonomisch-politischen Gegebenheiten auf der anderen Seite ist nicht in Sicht. Dies wird besonders deutlich auch an den Spannungen in Nordost-Indien (Nagaland, Mizoram) sowie in anderen von Stammeskulturen geprägten Regionen. Der wachsende ökonomische Einfluß der Städter und Landbesitzer, die fast immer Hindus sind, zerstört die nationale und kulturell-religiöse Identität der Stämme, zumal diese offiziell und in Statistiken ohne weiteres unter den Hinduismus subsumiert werden, was religionsgeschichtlich wie sozialpsychologisch falsch ist.⁹ Engagierte Christen wie Hindus versuchen, der kulturellen und ökonomischen Ausbeutung dieser Menschen entgegenzutreten, was von den herrschenden Kreisen als hinduistisch-christlicher Konflikt dargestellt wird, um die ökonomischen Interessen zu verschleiern. Friedensgespräche müßten diese komplexen Strukturen aufklären, was Kritik an den eigenen Institutionen wie an denen des Partners voraussetzt. Dies erfordert Mut, der (noch) selten anzutreffen ist.

II. Begegnung in spiritueller Praxis

Der interreligiöse Dialog kommt in der Sphäre der Kontemplation zur Tiefe, denn im kontemplativen Geschehen erfährt der Mensch, ganz gleich in welcher Religion er beheimatet ist, zweierlei: Er bekommt eine Ahnung von der viel größeren Fülle der Wirklichkeit Gottes, des Heiligen oder des Transzendenten und wird sich zweitens der Beschränktheit aller menschlicher Erfahrungs- und Ausdrucksweisen bewußt. Die aus erfahrener Fülle vollzogene Relativierung des eigenen wie jedes möglichen formulierten Standpunktes ist ein wichtiges Element in der interreligiösen Begegnung.

Ich möchte jedoch diesen Aspekt nicht auf Gebets- und Meditationspraxis einschränken. Gewiß, die Ashram-Bewegung¹⁰ hat einen bedeutenden Beitrag zur hinduistisch-

9. Vgl. Sunder Raj, *The Confusion Called Conversion*, New Delhi 1988².

10. Als erster christlicher Ashram wurde 1921 der ökumenisch geführte Chritukula-Ashram/Tirupattur gegründet. Seither gibt es wohl über 100 christliche Ashrams, von denen viele den Versuch unternehmen, (zeitweilige) Lebens-, Gebets- und Arbeitsgemeinschaft zwischen Christen und Hindus zu ermöglichen. Dies gelingt selten. Meist bleiben die Christen unter sich. Viel häufiger werden Christen in Hindu-Ashrams aufgenommen, die dort verschiedene Wege der Kontemplation und des Yoga studieren. Die bekannteste Begegnungsstätte ist der Shantivanam-Ashram bei Kulitalai (Tamil Nadu), der von dem Benediktiner Bede Griffiths geleitet wird. Selbst hier ist das Zusammenleben mit Hindus über längere Zeit selten.

christlichen Begegnung und Verständigung geleistet, indem man versuchte, durch konkretes Zusammenleben mit Menschen anderer Religionen die Kommunikation zur Kommunion zu vertiefen. Gemeinsames Gebet und gemeinsame Meditation (vor allem im Schweigen) vermitteln wichtige Erfahrungen, die rational-begrifflich formulierte Unterscheidungslehren zwischen den Religionen relativieren und die gemeinsame Menschlichkeit der Partner erfahren lassen. Die Ashrams haben Ausstrahlung auf die Umgebung, können aber auf fundamentalistische Kreise (in den Kirchen wie unter den Hindus), mit denen der Dialog heute vor allem geführt werden müßte, kaum Eindruck machen.¹¹

Zu nennen wären hier auch die zahllosen Basisgruppen, die in den Dörfern und Slums soziale Projekte in interreligiöser Form durchführen. Oft wird die Religion nicht zum Thema gemacht, und säkulare Ideologien (vor allem marxistischer Prägung) dienen zur Motivation. Nicht selten versucht man aber auch bewußt, religiös-soziale Schranken zu durchbrechen, indem man im konkreten Vollzug eine hinduistisch-christliche Befreiungsbotschaft entwickeln möchte, die sowohl den Hinduismus als auch das Christentum in ihren institutionalisierten Formen transzendiert. Die Vielzahl der Ansätze entspricht den Besonderheiten der charismatischen Führungsfiguren solcher Gruppen. Sie können sowohl dem Ideal der Gewaltlosigkeit verpflichtet sein als auch gewaltsamen Kampf für die Befreiung der Kastenlosen befürworten - Friedensgespräche zwischen "den" Religionen bleiben in diesem Kontext abstrakt, denn es stellen sich sofort ideologische Zusammenhänge her, die Religionsgrenzen zweitrangig erscheinen lassen.

Seit über dreißig Jahren leisten die Quäker in Indien in diesem Sinn Pionierarbeit. Der Gewaltlosigkeit und sozialen Befreiung verpflichtet, haben sie vor allem in Delhi Gruppen aufgebaut, die ganz selbstverständlich von interreligiöser Solidarität leben, die in einer tiefen, aber nicht theologisch definierten Spiritualität verwurzelt ist. Die Gruppen sind klein, haben aber eine Vorbildfunktion.

Als Beispiel für eine Massenbewegung, die sich im Sinne unseres Themas in Indien als bedeutend erweisen könnte, möchte ich Bangaru Adigalars Adi-Parashakti-Kult in Tamil Nadu erwähnen - eine Friedensbewegung eigener Art.¹² Es handelt sich um eine neue religiöse Bewegung, die ethnische Elemente mit politischen Anliegen der Friedenssicherung und Ökologie so verknüpft, daß sowohl der Einfluß der Brahmanen, der männlichen Hierarchien überhaupt, als auch säkularistische Tendenzen der Auflösung religiöser Verhaltensmuster im allgemeinen zurückgedrängt werden. Vorsichtige Schätzungen gehen davon aus, daß die Bewegung zur Zeit etwa mit bis zu zehn Millionen Anhängern rechnen kann.

11. Die Wurzeln des Fundamentalismus sind geistiger wie politisch-sozialer Natur. Wir können hier nicht auf die Hintergründe und Formen der indischen Formen des Fundamentalismus eingehen.

12. Selbstverständlich muß auch die Sai-Baba-Bewegung in Indien zu den Massenbewegungen gerechnet werden, die Friedensgespräche zwischen den Religionen und interreligiöse Harmonie unter dem Eindruck einer charismatischen Führungsgestalt verkündet und dies auch in ihren Ansätzen zu Schul- und Universitätsreformen in die Praxis umzusetzen versucht. Vgl. dazu: W. Buchner, Die Sathya Sai Wissenssenschaftsreform im Blickpunkt globaler und indischer Zeitgeschichte. Dissertationen der Universität Wien 187, Wien 1988.

Der Ursprung liegt, wie oft in Indien, in einer wundersam-phantastischen Legende. Im Jahr 1966 verdorrte in dem Dorf Melmaruvathur, etwa 90 Kilometer südlich von Madras, ein Nim-Baum, der als besondere Gottesgabe gegolten hatte, weil seine Fruchtbarkeit das Gewöhnliche überstieg. Aus seiner Rinde trat nun aber ein Wundersaft hervor, der die Menschen speisen konnte, es wurden *pūjās* zelebriert. Als der Baum umfiel, wuchs ein steinerner Lingam von selbst (*svayambhu*) aus dem Wurzelstock empor. 1970 erkannte der an dieser Stelle lebende, heute 46jährige Bangaru Adigalar, ein gewöhnlicher Dorfschullehrer, seine Berufung, indem er in Trance fiel und von Adi-Parashakti, der großen vorarischen dravidischen weiblichen Gottheit beauftragt wurde, an dieser Stelle eine neue Bewegung ins Leben zu rufen. Das Sanskrit ist völlig zurückgedrängt, Kult- wie Umgangssprache ist Tamil. Adi-Parashakti erscheint zwar auch mit den Attributen der Lakshmi (zum Beispiel der Lotos-Blume), hat aber ansonsten dravidischen Charakter. Interessant ist diese ikonographische Besonderheit auch deshalb, weil in der mehr oder minder deutlichen Identifikation der Parashakti mit Lakshmi der zornvolle Kälfi-Aspekt der Großen Mutter zugunsten der benevolenten Attribute der Muttergöttin völlig zurücktritt. Der Kult wird ausschließlich von Frauen vollzogen. Man versucht, die Kastenschränke zu überwinden: alle sind willkommen, auch Brahmanen, allerdings ohne jede herausgehobene Stellung (Männer wie Frauen tragen rote Gewänder, weil das Blut aller Menschen gleich ist). Auch Christen und Muslime werden akzeptiert, und es gibt in den Basisgruppen entsprechend Mitglieder, die gleichzeitig auch in ihren Religionen beheimatet bleiben (ein in Indien und besonders der Guru-Verehrung nicht ungewöhnliches Phänomen). Was die Bewegung sozial attraktiv macht, ist der hohe Grad an aktiver Beteiligung aller Mitglieder: im Kult, in der Organisation, in der Ausbreitung der Lehre und vor allem im sozial-caritativen Bereich. Diesbezüglich gibt man offen zu, die christlichen Missionen zu imitieren und ist stolz darauf, vom Christentum in dieser Hinsicht gelernt zu haben. Krankenhäuser, Schulen, dörfliche Entwicklungsprogramme (vor allem Brunnenbohrungen) usw. werden meist durch die Arbeit von Volontären getragen. Man ist in Hauskreisen und kleinen dörflichen Zentren organisiert, die als Basiszellen dienen und ein Netz über ganz Tamil Nadu legen sollen, wobei auch Tamilen in Nordindien und Südostasien der Bewegung angehören.¹³ Vom 23.-23. Juli 1988 organisierte die Bewegung einen *yajña* (Opferzeremonie) am Strand von Madras für die Erhaltung der Umwelt, das interreligiöse Beteiligung ermöglichte und Intellektuelle sowie Menschen aus allen Schichten der Bevölkerung anzog. Das Motto der "Spiritual Conference for Betterment of Human Resources" war ein Zitat von Indira Gandhi:

"We must involve the scientist, the seers of our age, the truly religious. We need their vision to probe and find paths which will determine the future of mankind and of life on Earth."

Mehr als 100.000 Menschen nahmen teil, auch Politiker aus verschiedenen Parteien, die in der Bewegung eine wichtige "vote bank" sehen (M.G. Ramachandran, der verstorbene Ministerpräsident Tamil Nadus, hat der Bewegung nahegestanden). Vor zwei Jahren war ein ähnlicher *yajña* zur Erhaltung des Weltfriedens zelebriert worden.

13. Über die Zugehörigkeit nicht-tamilischer Mitglieder und Gruppen ist mir nichts bekannt.

Bangaru wird als charismatischer Führer und Inkarnation der Adi-Parshakti verehrt, aber die Wirkung der Bewegung geht weit über die üblichen *avatar*-Bewegungen hinaus, insofern auch Außenstehende hier ein Erneuerungspotential für die indische Gesellschaft sehen und aktivieren möchten. Offizielle Gespräche zwischen Bangaru und den Kirchen gibt es nicht, und selbstverständlich sind die Christen (sofern sie die Bedeutung der Bewegung überhaupt wahrnehmen) und Muslime aus theologischen Gründen hinsichtlich einer Teilnahme an der Bewegung gespalten. Ob die Bewegung (die erhebliche Spendeneinnahmen zu verzeichnen hat) im Dschungel indischer Machtinteressen verkommt oder tatsächlich soziale und politische Impulse geben kann, bleibt abzuwarten.

III. Theologischer Dialog

Der theologische interreligiöse Dialog ist in Indien weiter entwickelt als in jedem anderen Land der Welt, mit Ausnahme der Kyoto-Schule und den Dialogbemühungen um Aloysius Pieris in Sri Lanka, der die Arbeit von Lynn de Silva fortsetzt. Auf dieser Ebene haben die "Friedensgespräche zwischen den Religionen" bisher die reifsten Früchte hervorgebracht. Studienprogramme, Konferenzen und Publikationen haben ein hohes intellektuelles Niveau erreicht.

Der Dialog ist aber bis heute einseitig geblieben. Obwohl zahlreiche christliche Theologen Sanskrit sowie dravidische Sprachen gelernt haben, das indische Schrifttum studieren und indologisch hochqualifiziert sind, haben sich hinduistische Partner kaum der Mühe unterzogen, das Christentum in seinem Selbstverständnis wahrzunehmen. Meist herrschen entweder Klischees, die aus kolonialen Zeiten stammen und bestimmte Formen der Missionstheologie des 19. Jahrhunderts als die christliche Theologie vermuten, oder die Gestalt Jesu (besonders die Bergpredigt) wird unter hinduistischem Vorverständnis so interpretiert, daß sie ja auch nichts anderes sage als die Hindu-Heiligen zu allen Zeiten. Die neueren theologischen Entwicklungen werden nicht zur Kenntnis genommen. Durch diese Problematik verkümmern Religionsgespräche, und die Enttäuschung auf allen Seiten hat demzufolge während der letzten Jahre erheblich zugenommen. Es bedürfte einer neuen Epistemologie des interreligiösen Dialogs, die beide Seiten gemeinsam erarbeiten. Auf hinduistischer Seite fehlt aber weitgehend das Interesse daran. Man schätzt den Dialog, um den Frieden zu stärken, aber fast immer im Sinne der Erhaltung des status quo. Neues zu lernen, auch die eigenen Traditionen kritisch zu befragen, ist in solchen Friedensgesprächen bisher selten gelungen.

Der theologische Dialog spielt sich deshalb im wesentlichen innerhalb der christlichen Theologie, vornehmlich der katholischen Theologie ab. Eine Neuinterpretation nicht nur der Stellung des Christentums zu den Religionen, sondern des Christentums selbst, wird gefordert und in Ansätzen vollzogen.¹⁴ Das betrifft die Gotteslehre ebenso wie Fragen der Christologie und Anthropologie, kurz, die Frage nach der Bedeutung der Botschaft von Jesus Christus in einer pluralistischen Welt, wobei dieser Pluralismus

14. Wilfred, a.a.O., 98f.

nicht als Skandalon, sondern als gewollte Schöpfungsgabe Gottes verstanden wird. Man wird diesen intrareligiösen Beitrag als Friedensgespräch bezeichnen dürfen, wenn auch mit sehr begrenzter Ausstrahlung.

Von praktischer Relevanz ist die Frage nach der interreligiösen Partizipation im Kult. Hatten schon frühere Dialogkonferenzen interreligiöse Liturgien entworfen und auch praktiziert, indem man schweigende Meditation übte, gemeinsam betete, Schriftlesungen aus allen beteiligten Religionen hörte oder auch neue Texte zum Gesang dichtete, so hat sich ein großes Symposium unter Federführung des National Biblical, Catechetical & Liturgical Centre in Bangalore (NBCLC) im Januar 1988 unter dem Thema "Communicatio in Sacris. Sharing Worship" ausführlich und unter Beteiligung von Hindus und Muslimen mit dem Thema befaßt. Die stattliche (800-seitige) Publikation der Vorträge hat in Indien Aufsehen erregt. Man zitiert die Worte des Papstes in Assisi 1986, daß "eine andere Dimension des Friedens und denselben zu hüten, existiert, die nicht das Ergebnis von Verhandlungen, politischen Kompromissen oder wirtschaftlichem Interesse ist. Sie ist Resultat des Gebetes, das, in der Verschiedenheit der Religionen, eine Beziehung mit der höchsten Macht ausdrückt, die unsere menschlichen Fähigkeiten allein übersteigt..."¹⁵ Die 1986 vom Vatikan gemacht Unterscheidung von "Zusammensein zum Gebet" und "zusammen beten", die wegen der Bedenken konservativerer Kreise notwendig geworden war, wird als künstlich und abstrakt zurückgewiesen.¹⁶ Die Konferenz empfiehlt darum in ihrer Abschlußerklärung¹⁷ die gegenseitige Zulassung und Teilnahme am Kult (auch an der Eucharistie!), wenn eine organisch gewachsene Gemeinschaft tatsächlich vorhanden und Gegenseitigkeit zumindest prinzipiell möglich ist.

Der Dialog wird vor allem von fundamentalistischen Kreisen unter Hindus, Muslims wie Christen zunehmend in Frage gestellt. Gott, der menschliche Kategorien übersteigt, "im Geist und in der Wahrheit", und das heißt auch in intellektueller Demut, anzubeten, ist eine Herausforderung für den Fundamentalismus. "Gemeinschaften, die zusammen beten und ihre Einheit-in-Verschiedenheit zelebrieren, werden eine Atmosphäre des Vertrauens und der Glaubenserfahrung schaffen können, in der Fundamentalismus nicht gedeihen kann."¹⁸ Ob solche Ansätze stark und überzeugend genug sind, um die gegenläufigen Kräfte in Indien derzeit im Zaum zu halten, ist nicht gewiß.

15. A. Nambiarambil, *Inter-Faith Worship of Inter-Religious Fellowship*, in: P. Puthanangady (Hrsg.), *Sharing Worship. Communicatio in Sacris*, Bangalore 1988, 599

16. Nambiarambil, ebd.

17. Puthanangady (Hrsg.), *Sharing in Worship*, a.a.O., 784ff.

18. Nambiarambil, a.a.O., 601.