RelBib
Bibliography of the Study of Religion

https://relbib.de

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author:	Dehn, Ulrich
Title:	"Das Andere in mir: einige notdürftig geordnete Gedanken zum Dialog zwischen Religionen"
Published in:	Mit dem Fremden leben: Perspektiven einer Theologie der Konvivenz. Erlangen: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene
Volume:	1: Religionen – Religionen
Year:	2000
Pages:	93 – 105
ISBN:	3-87214-341-7

The article is used with permission of *Erlanger Verlag für Mission und Ökumene*.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN
UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Das Andere in mir

Einige notdürftig geordnete Gedanken zum Dialog zwischen Religionen

Ulrich Dehn

Die Begegnung mit dem Anderen, Fremden, und das Verstehen in dieser Begegnung sind ein Hauptthema im bisherigen Lebenswerk Theo Sundermeiers. Dem Nachdenken an einem kleinen Ausschnitt in diesem Zusammenhang, nämlich dem interreligiösen Dialog und seinen Voraussetzungen, sind die folgenden Zeilen gewidmet.

Die Doppelbewegung des Begegnens

War das bereits Dialog? Die Frage mag sich stellen, wenn anläßlich eines interreligiösen Symposions die Vertreter mehrerer Religionen hintereinander ein Votum aus jeweiliger Sicht zum Tagungsthema abgegeben haben. Sie stellt sich, wenn im Verlauf der Tagung die große Schnittmenge zwischen den Religionen aufscheint und ein Konsensuspapier zu einem dringenden gesellschaftlichen Problem an die Presse gegeben werden kann. Sie stellt sich bei Meditationsübungen mit Teilnehmern und Teilnehmerinnen aus verschiedenen Religionen und Kulturen, umgeben von dem stillschweigenden Einverständnis, daß es die mystische Dimension der jeweiligen Traditionen sei, die die Religionen einen könne.[1] Sie stellt sich bei interreligiösen und interkulturellen Straßenfesten in Stadtteilen mit hohem ausländischem Anteil. Sie stellt sich bei interreligiösen Gebetsveranstaltungen. Sie stellt sich auch in regelmäßig tagenden Arbeitskreisen etwa der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP).

Das Nachdenken über den Dialog leidet weniger darunter, daß es unzureichend konzeptionalisiert sei – im Gegenteil hat einst H.J. Margull darauf hingewiesen, daß weniger Konzeptionalisierung dem Dialog nur gut tun könnte, der vielmehr aus der dialogischen Situation in der Begegnung von Menschen heraus lebe.[2] Es

---

1 So verschiedentlich von Willigis Jäger vorgetragen.

2 Vgl. u.a. H.J. Margull, Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften, Ammersbek bei Hamburg 1992, 288. Vgl. auch Hinweise in seinem vielzitierten Aufsatz Verwundbarkeit. Bemerkungen zum Dialog (1974): Kürze und Art seiner Ausführungen seien auch „durch die Vorgänge des Dialoges bestimmt, die sich noch einer systematischen Erschließung entziehen oder gar überhaupt nicht jenem systematischen Zugriff zur Verfügung stehen, der der unsrige, christliche, abendländische, reformatorische, im Dialog folglich nur der partikulare und diesem gegenüber also nur ein ungenügender, unbewährter ist" (a.a.O. 330).

leidet vielmehr darunter, daß Unklarheit über seine Absichten, seine Voraussetzungen, über seine Methoden besteht – und auch über die legitimen Teilnehmer eines Dialogs[3] herrschen weder Klarheit noch Konsens. Schwerlich kann in der interreligiösen Begegnung der Dialog gemeint sein, wie er in den berühmtesten seiner Gattung, den platonischen Gesprächen begegnet: die diskursive gemeinsame Erarbeitung eines philosophischen Themas im Frage- und Antwortstil im Zusammenhang einer damit verbundenen notwendigen Offenheit, wenn auch deutlichen Zielausrichtung. Gegensätzliche Meinungen finden in der schrittweisen logischen Erarbeitung des Themas aufeinander zu. Wenn es im Gespräch zwischen Vertretern unterschiedlicher religiöser Traditionen um die Begegnung authentischer Identitäten gehen soll, kann eine solche Disposition höchstens im Falle einzelner Strukturparallelen oder theologischer Einzelthemen anwendbar sein.[4] Das Minimalprogramm eines Dialogs, der die Identitäten unangetastet läßt, ist der mit Recht geförderte und immer wieder geforderte umfassende Informationsaustausch mit dem Ziel eines gedeihlichen multikulturellen und multireligiösen Zusammenlebens.[5] Alleine die unausgesetzten Feldzüge bekenntnistreuer Christen und großer Teile der veröffentlichten Meinung[6] gegen den das Recht auf freie Religionsausübung in Anspruch nehmenden Islam zeigen, daß diese Version des Informationsdialogs erhebliche Defizite aufweist.

Selbst aber wenn der interreligiöse Dialog weder ein auf ein allgemein nachvollziehbares und logisch deduzierbares Resultat zulaufender noch lediglich ein reiner Informationsdialog ist, wird er in seinen wünschbaren Formen immer Anteile von beidem haben. Das Informationsgespräch hat wichtige Dimensionen hinsichtlich des individuellen und gesellschaftlichen (Über)lebens, es bliebe aber reizlos, wenn sich nicht in jenem „Zwischen" Erhebliches abspielte. „Ich vermute, daß gerade jenes ‚religionstheologische Zwischen', das Geschehen zwischen den Religionen in ihrer Begegnung, uns vor die Transzendenz des lebendigen Gottes bringt", so hat Heinrich Ott auf dem Hintergrund spezifischer theologischer Voraussetzungen und unter Anknüpfung an den Gadamerschen Begriff der Horizont-

---

3 Zur Frage des Dialogs mit neureligiösen Bewegungen, die in neuerer Zeit aus nachvollziehbaren Gründen den Dialog mit Mehrheitsreligionen verstärkt suchen, vgl. U. Dehn, Das Fremde und das Andere. Bemerkungen zum Gespräch mit Religionen und neureligiösen Bewegungen, in: Reinhard Hempelmann/ders. (Hg.), Dialog und Unterscheidung, FS für Reinhart Hummel, Berlin 2000, 43–49. Vgl. auch M. von Brück, Religionen – Sekten – Psychokulte? Zum Religionsbegriff in der pluralistischen Gesellschaft, in: Zeitschrift für Religionskultur, Heft 2/1999, 5–29.

4 Zahlreiche interreligiöse Konferenzen leben von dieser Struktur, so die Begegnungen des japanischen Religionsphilosophen Abe Masao mit Vertretern u.a. der pluralistischen Religionsphilosophie.

5 Unter dieser Programmatik erhielt die einschlägige Veröffentlichung von VELKD und EKD den strengen Titel „Was jeder vom Islam wissen muß".

6 Als Versuch einer Aufarbeitung des dahinterstehenden Islam-Klischees vgl. Peter Heine, Konflikt der Kulturen oder Feindbild Islam, Freiburg i.Br. 1996.

verschmelzung formuliert.[7] Hier könne sich eine „Überraschung durch Transzendenz" ereignen, denn Überraschung sei „ja das immerwährende Charakteristikum der Begegnung mit der Transzendenz des Deus semper maior" (13). In der Begegnung ereignet sich mehr, als ein Konzept einfangen kann. Dieser Einsicht entspringt auch das mutmaßlich von Walter Freytag aufgebrachte Stichwort der Anfechtung im Dialog. Eine wirkliche Begegnung findet erst statt, wenn eine kognitiv-emotionale „Gänsehaut" mindestens einen der Gesprächspartner ahnen läßt, daß ihm das vermeintlich ganz Andere des Gegenüber nicht fremd ist, daß es Sinn und Weisheit enthält und auch ihn meinen kann. Er gestattet sich Anteile einer fast koketten Offenheit, die schmerzhaft sein kann, weil sie von dem Bewußtsein begleitet sein mag, daß meine für sicher und stabil gehaltene Überzeugung die Anfechtung nicht ausreichend abwehrt. Werner Kohler wird in einer Tagebuchnotiz Helmut Thielickes attestiert, daß er in seinen Begegnungen in Japan „die Anfechtung aushalte"[8]. Kohler meinte, in Japan gelernt zu haben, daß es weniger auf das Reden als auf das geduldige Zuhören und Schweigen ankomme. „Es ging uns weniger darum, an den Buddhismus Fragen zu stellen, als darum, uns in Frage stellen zu lassen."[9] Für Kohler lagen Anfechtung und Faszination dicht beieinander, selbst wenn er seine Faszinationsmomente erheblich holzschnittartiger darbietet, als dies in den differenzierten christlich-buddhistischen Auseinandersetzungen im Lebenswerk Hans Waldenfels' geschieht.

Der Christ, der spürt, daß der konsequente und strikte Monotheismus und das absolute Souveränitätsdenken islamischer Theologie attraktiver sein könnten als die schwer verständlichen Differenzierungen christlicher Trinitätskonzepte; der Buddhist, der dem eingängigen Reinkarnationsgedanken des klassischen Hinduismus und seiner „wandernden Seele" größere Klarheit abgewinnen könnte als der buddhistischen Konstruktion des bedingten Entstehens und dem Gedanken der „skandhas"; eine der nachhaltigsten „Anfechtungen" haben Christen in der Begegnung mit Zen-Buddhisten erfahren – und sind ihr in berühmt gewordenen Gestalten, zuvorderst Hugo Enomiya-Lassalle, kreativ erlegen.

Der Versuch, Integrität/Identität und Offenheit auszubalancieren, prägt den „Dialog-Dekalog"[10] von Leonard Swidler, der auch als Grundlage für die International Association for Religious Freedom (IARF) dient. Dialog werde sich als Prozeß, als „dynamisches Medium" erweisen, in Verlauf dessen die Gesprächspartner an Tiefe gewinnen, die aber nur dann möglich ist, wenn die eigene Identi-

---

7 H. Ott, Die Gegenwärtigkeit des Ganz-Anderen, in: Andreas Bsteh (Hg.), Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus. Studien zur Religionstheologie, Bd. 4, Mödling 1998, 11–24, 12.

8 H. Thielicke, Vom Schiff aus gesehen. Tagebuch einer Ostasienreise, Gütersloh 1959, 157, zitiert in: A. Feldtkeller, Einleitung, in: W. Kohler, Unterwegs zum Verstehen der Religionen, Frankfurt a.M. 1998, 9–18, 9.

9 W. Kohler, Unterwegs zum Verstehen der Religionen, 46.

10 Vgl. Der Dialog Dekalog L. Swidlers, in: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 8/1992, 232–236.

tätsdarstellung auch Selbstkritik(bereitschaft) umfaßt. Swidler erlegt die grundsätzlich Bereitschaft auf, den Anderen als (religiös) Gleichgestellten (mit dem II. Vatikanum zu reden: par cum pari) zu akzeptieren: hier deutet sich die sensible Nahtstelle zum religionstheologischen Nachdenken an. Oder: Wenn denn der Dialog erst einmal begonnen wurde in einem Stadium kalkulierter Naivität, könnte seine Dynamik auch allererst zu einer Akzeptanz des als gleichwertig Erkannten führen.

Unzweifelhaft muß Dialogpartnern, die nicht grundsätzlich auch in Kauf nehmen, daß sie möglicherweise anders aus der Begegnung hervorgehen, als sie in sie eintreten, fehlende Ernsthaftigkeit unterstellt werden, eine Bedingung, die die gesamte menschliche Interaktion betrifft, sofern sie nicht in mechanischen Befehlserteilungs- und -empfangsbeziehungen besteht. Zugleich findet im Dialog ein dialektischer Hinausgeh- und Rückkehrprozeß statt. Das Vagabundieren in der Welt der vielen Anderen ist deshalb aus- und durchhaltbar, weil die Heimkehr mitkalkuliert ist und die Augen sich haben klären lassen für die eigene Tradition. Das „Hinausziehen vor das Tor" wird nur in seltenen Fällen ein Ritt mit dem Ziel „weg-von-hier" sein, wie ein düsterer Text von Kafka es vorgibt.[11] Und die erleichterte, affirmative Rückkehr wird ebenfalls nicht der desillusionierenden Heimkehr dessen vergleichbar sein, den Kafka in der gegenseitigen Entfremdung ohne Aussicht auf wirkliche Rückkehr enden läßt.[12] Die Neuentdeckung des Eigenen und damit dessen, daß dieses Eigene immer schon als Ensemble der interreligiösen Verhältnisse existiert, muß uns denn auch zu dem Hinweis veranlassen, daß der kokette Aufbruch zu einer neuen Heimat im Dialog denselben einen paradigmatischen Bruch erleiden lassen würde, der nicht der Gegenstand unserer Überlegungen sein kann.

Zwischengedanken zu einer Theologie der Religionen

Die fundamentaltheologische Vergewisserung über das Verhältnis des eigenen Glaubens zu anderen religiösen Traditionen hat zu einer weitverzweigten Diskussion geführt, die sich seit einigen Jahren immer wieder auf den Dreischritt des Exklusivismus, Inklusivismus und der pluralistischen Option bezieht und schließlich die letztere kontrovers behandelt.[13] Karl Barth hatte zu Beginn der 30er Jahre

---

11 Franz Kafka, Der Aufbruch, in: ders., Sämtliche Erzählungen, Frankfurt a.M. 1970, 321.

12 Ders., Heimkehr, a.a.O., 320f.

13 Aus der Flut der Literatur zum Thema sei hier zunächst nur weniges erwähnt: Reinhold Bernhardt stellte in seiner Dissertation Der Absolutheitsanspruch des Christentums, 2. Aufl., Gütersloh 1993, erstmalig im deutschsprachigen Raum (soweit mir bekannt) ausführlicher die pluralistische Option insbesondere John Hicks vor und bedient sich bereits der Dreiteilung Exklusivismus – Inklusivismus – Pluralismus. Seine eigene Position wird schon damals in Kritik an allen drei Paradigmen entwickelt: „Rehabilitation" des Absolutheitsanspruchs als nicht nach außen an die anderen Religionen, son-

unter dem Eindruck der völkischen Theologie der Nationalsozialisten in dem berühmten Abschnitt „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion" der Kirchlichen Dogmatik[14] jeglicher Form des Religiösen außerhalb der Offenbarung des Wortes Gottes in Christus eine radikale Absage erteilt, einschließlich der japanischen „Gnadenreligion" des buddhistischen Reinen-Land-Glaubens. Das Klischee, daß hier eine Trennungslinie zwischen Christentum und anderen Religionen gezogen würde – gemeint war eine Unterscheidung von Offenbarung des Namens Jesu Christi und menschlicher religiöser Bemühung –, wurde stabilisiert durch die Rezeption dialektisch-theologischen Gedankenguts bei Hendrik Kraemer mit seinem Buch The Christian Message in a Non-Christian World (1938)[15] aus Anlaß der Weltmissionskonferenz in Tambaram (1938) – und engagiert konterkariert von einer Gruppe indischer Avantgarde-Theologen, die sich zur sogenannten Madras Rethinking Group[16] zusammengetan hatten, tausende von Kilometern entfernt von der Erfordernis, einem nationalsozialistisch gleichgeschalteten Christentum eine Absage erteilen zu müssen. Auch Karl Barths knapp drei Jahrzehnte später in KD IV,3 vorgenommene Differenzierung in Jesus Christus als Wort Gottes und Licht des Lebens und die geschöpflichen Lichter in ihrer Eigenwertigkeit als gültige, wenn auch nicht ewige Wahrheiten hat schwerlich den damals sich auch erst ankündigenden Dialognotwendigkeiten Rechnung getragen, zumal sie über formale theologische Bestimmungen nicht hinausging und die anderen Religionen als Gegenstand der Wahrnehmung nicht benannte.[17]

---

dern nach innen gemeinter doxologischer Ausdruck der Tiefe des Gottesverhältnisses. Er präzisiert sein Konzept 1996 auf die Formulierung eines „mutualen Inklusivismus" hin (Philosophische Pluralismuskonzepte und ihre religionstheologische Rezeption, in: G. Rißе/H. Sonnemans/B. Theß (Hg.), Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift H. Waldenfels, Paderborn 1996, 461–480). Erheblich deutlicher für den Pluralismus und John Hick ergreift Perry Schmidt-Leukel Partei mit seinem Buch Theologie der Religionen, Neuried 1997. Eine interessante Übersicht bietet u.a. der Band H.-G. Schwandt (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, Frankfurt a.M. 1998.

14 Die Kirchliche Dogmatik I,2 (§ 17), 5. Aufl., Zollikon/Zürich 1960, 304ff.

15 Eine über D.T. Niles und K. Barth kolportierte Anekdote gibt der Vermutung von H. Balz Recht, daß es sich bei H. Kraemer nicht um eine vergröbernde Interpretation Barths gehandelt habe (Balz in „Barmen I und die Bekenntnisproblematik im Blick auf die Jungen Kirchen, in: W. Hüffmeier (Hg.), Das eine Wort Gottes – Botschaft für alle. Barmen I und VI, Gütersloh 1994, 268–298, 271, Anm. 4). Anläßlich eines Gesprächs im Jahre 1935 habe Barth gesagt: „Andere Religionen sind Unglaube." Niles habe gefragt: „Herr Barth, wieviele Hindus kennen Sie?" „Keinen". „Woher wissen Sie dann, daß der Hinduismus Unglaube ist?" Barth habe geantwortet: „A priori". Niles habe nur den Kopf schütteln und lächeln können (zitiert bei Heinz Blauert, Interreligiöser Dialog, in: K.-W. Tröger (Hg.), Weltreligionen und christlicher Glaube. Beiträge zum interreligiösen Dialog, Berlin1993, 167–184, 180).

16 P. Chenchia/V. Chakkarai u.a., Rethinking Christianity in India, Madras 1938.

17 Die Kirchliche Dogmatik IV,3 (§ 69), Zollikon/Zürich 1959, u.a. 107ff, ferner bes. 159ff.

Daß Jesus Christus das eine Wort Gottes ist, heißt nicht, daß es nicht – in der Bibel, in der Kirche und in der Welt – auch andere, in ihrer Weise auch bemerkenswerte Worte – andere, in ihrer Weise auch helle Lichter – andere, in ihrer Weise auch reale Offenbarungen gebe (107).

Die Worte und Lichter stehen als Bestandteil der geschöpflichen Welt und als Gegenstand normaler, nicht glaubender Wahrnehmung in deutlicher Abhängigkeit von dem einen Licht. Sie machen die Welt nicht einfach hell, so wie Gott in seinem Wort oder so wie die Welt in seiner Sicht und Erkenntnis einfach und schlechterdings hell ist. Sie bewirken aber Lichtungen und Erleuchtungen (159).

Das Stichwort der Abhängigkeit hätte, wenn Barth die Lichter inhaltlich qualifiziert hätte, auf einen „inklusiven" Ansatz hingedeutet, aber auch vage Schlußfolgerungen aus mündlichen Äußerungen über Pläne nach der Fertigstellung der Kirchlichen Dogmatik mußten Spekulation bleiben.[18] So konnte ein konstruktives Zugehen auf andere Religionen sich allemal nicht mit, sondern nur gegen oder mindestens ohne Barth entfalten.[19] Das Dilemma, in welchem Barth eine eindeutige Entscheidung traf, könnte lauten: Wie kann der Wahrheitsanspruch einer subjektiven Exklusivität oder Absolutheit so formuliert werden, daß er weder logisch noch theologisch das Gewährenlassen anderer Wahrheitsansprüche hindert? Ist die Beschränkung auf einen subjektiven Wahrheitsanspruch verbunden mit dem Verzicht auf eine universale Absolutheit möglich oder ein Widerspruch in sich, die Selbstauflösung der Wahrheit? Ist so etwas wie ein doxologischer, selbstaffirmativer Absolutheitsanspruch, der gleichzeitig interreligiös gesprächsfähig ist, wie ihn Bernhardt 1990 vertrat, möglich oder nur ein rhethorisches Zugeständnis an die mutmaßliche Unaufgebbarkeit des Absolutheitsgedankens? Das Problem ist zunächst überwiegend in den drei abrahamitischen Religionen und z.B. der Baha'i-Gemeinschaft zu Hause; den stärker universalistisch und mystisch veranlagten süd- und ostasiatischen Traditionen ist es nicht völlig fremd, aber relativierbar. Daran anknüpfend sprach Aloysius Pieris von der notwendigen Taufe des Christentums im Jordan der nichtchristlichen Religionen[20], entwickelte Katsumi Takizawa eine Theologie des Immanuel erster und zweiter Ordnung ausgehend von der Philosophie seines (buddhistischen) Lehrers Kitaro Nishida und der Theologie seines (christlichen) Lehrers Karl Barth[21], versuchte Lynn A.

---

18 Von KD § 17 sei ausgegangen die „radikale Entwertung der Religionen" und gar ein „fast befohlener Verzicht auf weitere ernstliche theologische Beschäftigung mit ihnen", so Heinrich Balz, a.a.O., 270.

19 Dies muß auch W. Kohler entgegengehalten werden, der noch Barths Öffnung zum Kosmos in seiner Lichterlehre gewürdigt hat, und dies „im Gegensatz zum Barthianismus" (Unterwegs zum Verstehen der Religionen, 43). An anderen Stellen jenseits Barths war diese Öffnung jedoch bereits vollzogen worden.

20 Vgl. u.a. A. Pieris, An Asian Theology of Liberation, Maryknoll, New York 1988, 45–48.

21 Vgl. u.a. Katsumi Takizawa, Theologie und Anthropologie – ein Widerspruch? Entwurf einer reinen The-anthropologie, in: ders., Junsuishinjingakujosetzu (Vorüberlegungen zu einer reinen The-Anthropologie), Fukuoka 1988, 304–290.

de Silva die gemeinsamen religiösen Grunderfahrungen von Auferstehung und Reinkarnationsvorstellung zu ergründen.[22]

Die Erfahrungen im interreligiösen Kontext Birminghams sowie die plurale Gesellschaft der USA führten u.a. John Hick und Paul Knitter im Anschluß an Entwürfe Wilfred Cantwell Smiths aus den frühen 60er Jahren[23] zu der Überzeugung, daß mindestens in der hermeneutischen Vorabklärung, die dem Dialog vorausliegt, keine qualitativen Abstufungen im Wahrheitsanspruch der Religionen vorgenommen werden dürften. Die „pluralistische Option", zu der sie gelangten, heiße nichts anderes, als „mit der Möglichkeit zu rechnen, daß eventuell ein andersartiger Glaube auch in seiner Andersartigkeit dem eigenen Glauben gleichwertig sein könnte".[24] Ob dies religionstheologisch mit der kantianischen Annahme einer hinter den vielfältigen religiösen Erfahrungen liegenden einen Wirklichkeit („Ding an sich") – Gott, Brahman, Dao, sunyata u.a. – begründet werden sollte[25] und dann fast unvermeidlich den Vorwurf des „Inklusivismus höherer Ordnung" auf sich zieht, zu schweigen von neo-hinduistischen Assoziationen (Ramakrishna[26]), müßte an anderer Stelle ausführlicher diskutiert werden. Die pluralistische Option erntete aus der deutschsprachigen Debatte überwiegend Kritik[27]: Die zunehmende Präsenz großer nichtchristlicher Minderheiten auf deutschem Boden und die Herausbildung multikultureller Gesellschaften etwa in Frankreich, Großbritannien und Deutschland sind von der Theologiegeschichte noch nicht eingeholt worden. „Die religiösen Systeme sind zähe Gebilde, und die Gemüter in unseren sogenannten säkularen Gesellschaften sind weit davon entfernt, es Kopernikus nachzutun und die Sonne Gottes gleichmäßig auf gleichberechtigte Religionsplaneten scheinen zu lassen. Das Verbindende zwischen den Religionen – von bi-religiösen Menschen tagtäglich erfahren und von Religions-

---

22 U.a. Lynn A. de Silva, Reincarnation in Buddhist and Christian Thought, Colombo 1968.

23 Vgl. u.a. Smiths späteres Buch Towards a World Theology, Maryknoll, New York 1989 (Erstausgabe 1981).

24 Perry Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente, Neuried 1997, 579.

25 So in J. Hicks grundlegendem Werk Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, passim.

26 Vgl. Ramakrishnas berühmte Metapher vom Gott auf dem Dach und den verschiedenen Wegen, zu ihm zu gelangen (zitiert in: Eleonore Bock, Die Mystik in den Religionen der Welt, München 1993, 53.)

27 Vgl. u.a. die Beiträge des katholischen Bandes R. Schwager (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, Freiburg i.Br. 1996, insbes. Jürgen Werbick, Der Pluralismus der pluralistischen Religionstheologie, 140–157; Edmund Arens, Pluralistische oder praktische Religionstheologie, 174–188 und die Beiträge zu einem „dramatischen Konzept für die Begegnung der Religionen" von J. Niewiadomski/R. Schwager/G. Larcher; zuletzt Andreas Feldtkeller, Verlangt der gesellschaftliche Pluralismus nach einer „Pluralistischen" Religionstheologie?, in: Evangelische Theologie 1998, 445–460.

wissenschaftlern nachgewiesen – kommt nicht zu seinem Recht." Ulrich Schoen schließt daraus resignativ: „Das Höchste, was man von Gläubigen heute verlangen kann, ist ein Dialog der ptolemäischen Systeme"[28] – sofern es diese in Anbetracht der gegenseitigen Spiegelung und Verknüpfung denn überhaupt gebe, woran Michael von Brück Zweifel angemeldet hat. Das vom Beobachtenden wahrgenommene und erlebte Andere, das Gegenüber, sei nur bedingt wirklich „anders". Es sei „in hohem Grade der eigene Schatten, d.h. die Summe der verdrängten und nicht verwirklichten Realitätsbereiche des eigenen Wesens".[29] Zur Vereinfachung von Identifikation und Kommunikation wird der Andere zu dem Deutschen, dem Juden, dem Muslim. In der Fixierung des Anderen auf verabsolutierte Merkmale ereignet sich die eigene Selbsterkenntnis und Selbstbejahung. Das Beziehungsgeflecht zweier Teilnehmer im interreligiösen Dialog sei verstehbar unter der Einsicht des gegenseitigen Durchdrungenseins (Bezug auf den buddhistischen Gedanken des pratityasamutpada, „Entstehen in Abhängigkeit"), Vertrauen in die Güte der Schöpfung Gottes und Ehrfurcht vor der Vielfalt des Lebens: Gott habe „verschiedene Menschen, Sprachen und Religionen gewollt ..., die gerade in ihrer Andersartigkeit einander lieben lernen" (666). Mit dieser Identitätspartnerschaft (u.a. 664) im Rahmen eines „relationalen Modells" versucht von Brück Defizite zu überwinden, die sich aus statischen Elementen der pluralistischen Option ergeben können. Auch wenn sein Ansatz aus dem bilateralen Gespräch entwickelt ist, sind die hermeneutischen Daten auch auf eine Erweiterung des Dialogs hin offen.

Die Attraktivität des von Brückschen Denkens liegt darin, endlich auch religionstheologisch Konsequenzen daraus gezogen zu haben, daß es eine Religionsgeschichte ohne gegenseitiges Durchdringen und kreative gegenseitige Übersetzungsprozesse nicht gegeben hätte und nicht geben wird. Ohne Bezugnahme auf buddhistisches Gedankengut hat auch Olaf Schumann im Blick auf die komplexe Religionsgeschichte diesen Gedanken mehrfach artikuliert.[30] Die Ökumenische Bewegung nähert sich diesen Einsichten insonderheit seit der 7. ÖRK-Vollversammlung in Canberra 1991[31] und den Impulsen aus Chung Hyun Kyungs Beitrag mit dem Studienprozeß „Evangelium und Kultur"[32], der seinen vorläufi-

---

28 U. Schoen, Bi-Identität. Zweisprachigkeit, Bi-Religiosität, doppelte Staatsbürgerschaft, Zürich/Düsseldorf 1996, Zitate 134 und 135.

29 Michael von Brück/Whalen Lai, Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog, München 1997, 660.

30 U.a. O. Schumann, Zum theologischen Umgang mit anderen Religionen (1989), nachgedruckt, in: ders., Hinaus aus der Festung. Beiträge zur Begegnung mit Menschen anderen Glaubens und anderer Kultur, Hamburg 1997, 105–115, 109.

31 W. Müller-Römheld (Hg.), Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991, Frankfurt a.M. 1991, 47–56.

32 Vgl. dazu auch das deutsche Vorbereitungsmaterial zur Weltmissionskonferenz: EMW (Hg.), Schritt halten mit Gott. Das Evangelium und unsere Kultur, Hamburg März 1996

gen Höhepunkt 1996 in der Weltmissionskonferenz in Salvador de Bahia hatte. Von Brücks Ansatz läßt aber die Frage offen, ob der Identitätsaspekt, der innerhalb des real stattfindenden Dialogs die subjektive Legitimität der Begegnung konstituiert, zu seinem erforderlichen Recht kommt. Selbst die religionsgeschichtlich korrekte Einsicht, daß die Ausbildung des religiösen Standorts immer in Beziehung, in der gegenseitigen Spiegelung und jeweiligen Profilierung am Anderen stattfindet, soll berücksichtigen, daß Dialog sich im Begegnen zweier wirklicher Identitäten ereignet und erst daraus seinen Reiz erhält (was grundsätzlich auch in von Brücks Begriff der Identitätspartnerschaft aufgefangen werden soll). Er entfaltet sich aus der Dialektik von Aufbruch, Hinausgehen und bereicherter Heimkehr, wobei das Risiko und Abenteuer darin besteht, auf die Vollständigkeit des dialektischen Rhythmusses nur hoffen zu können: Jeder Ritt hinaus kann ein kafkaeskes „Weg-von-hier" bleiben, und die Heimkehr kann in der endgültigen Entfremdung enden.

Ich im Anderen – das Andere in mir

Die dialogische Interaktion möchte ich an Beispielen durchexerzieren. Eines der späteren Dokumente des Buddhismus und die wichtigste Schrift des Mahayana-Buddhismus, das Lotus-Sutra, enthält in seinem 16. Kapitel die berühmte Parabel vom Arzt und seinen Söhnen. Da das Lotus-Sutra erst im zweiten Jahrhundert n. Chr. vollendet wurde, sind weite Teile aus dem Blickwinkel einer fortgeschrittenen Geistes- und Religionsgeschichte zu lesen, so auch der besagte Text, den ich u.a. aus Anlaß einer Begegnung mit der japanisch-buddhistischen Gruppe Sôka Gakkai verlesen und kommentiert hörte:

„Nehmen wir einmal an, es gibt einen guten Arzt, der weise und weitsichtig und in der Heilkunst wohlbewandert ist. Er ist geschickt in der Heilung aller Arten von Krankheiten. Dieser Arzt hat viele Söhne, zehn, zwanzig oder gar hundert an der Zahl. Aus irgendeinem Grund unternimmt er eine Reise in ein fernes Land. Nach seiner Abreise trinken seine Söhne von seinen giftigen Medikamenten, geraten dadurch in ein Delirium und winden sich auf dem Boden. In diesem Augenblick kehrt der Vater nach Hause zurück. Einige der Söhne, die von dem Gift getrunken haben, sind ihrer Sinne nicht mehr mächtig, andere sind noch bei klarem Verstand. Als sie ihren Vater kommen sehen, sind sie jedoch alle hocherfreut ... Als der Vater seine Söhne in solchen Schwierigkeiten sieht, (erstellt er ein herausragendes Medikament und bietet es seinen Söhnen an). Jene Söhne, die noch bei klarem Verstand sind, nehmen die Medizin, als sie ihre gute Farbe sehen und ihren angenehmen Duft riechen, sofort ein und erholen sich völlig von ihrer Krankheit. Die anderen, die nicht mehr recht bei Sinnen sind, freuen sich zwar auch über die Rückkehr ihres Vaters und bitten ihn, sie von ihrer Krankheit zu heilen; aber als er ihnen dann die Medizin anbietet, wollen sie diese nicht nehmen. Warum nehmen sie sie nicht? Weil das Gift tief eingedrun-

---

(Informationen Nr. 110), sowie EMW (Hg.), Evangelium und Kultur. Ein Lese- und Arbeitsbuch für Gemeinde und Unterricht, Hamburg 1993.

gen ist, haben sie den Verstand verloren, und selbst diese Medizin von ausgezeichneter Farbe und angenehmem Geruch halten sie nicht für wirksam. (Der Vater denkt deshalb über einen Plan nach, sie doch zum Einnehmen der Medizin zu bewegen.) Dann sagt er zu ihnen: ‚Ihr sollt wissen, daß das Alter mir zu schaffen macht, und daß die Zeit meines Todes nun gekommen ist. Ich lasse diese ausgezeichnete Medizin hier zurück. Ihr könnt sie nehmen, und sie wird euch sicher helfen.' Nachdem er ihnen dies erklärt hat, bricht er wieder in ein anderes Land auf und schickt einen Boten, der ihnen die Nachricht bringt: ‚Euer Vater ist tot.' Als die Söhne hören, daß ihr Vater tot ist, sind sie tief betrübt und besorgt und überlegen: ‚Wenn unser Vater noch lebte, hätte er Mitleid mit uns, und er würde uns helfen und retten. Aber jetzt hat er uns verlassen und ist in einem fernen Land gestorben. Wir fühlen uns als Waisen und haben niemanden, auf den wir uns verlassen können.' Der andauernde Schmerz bringt sie schließlich zur Vernunft. Sie erkennen die Farbe, den Duft und das ausgezeichnete Aroma der Medizin, nehmen sie ein und werden völlig von ihrer Vergiftung befreit. Als der Vater hört, daß alle Söhne genesen sind, nutzt er die nächste Gelegenheit und kehrt heim, so daß alle ihn sehen."[33]

Der Text lädt zu einigen Assoziationen ein: Die Verstocktheit der allzu Kranken und Rettungsbedürftigen ist ein biblisches Motiv, Tod und Wiederkehr, auch wenn sie im Sutra fiktiv und taktisch gemeint sind, finden ihre Parallele in Tod und Auferstehung als Paradigmenwechsel des Glaubens; der definitive Abschied des Vaters in die Ferne (der Tod) und die daraus resultierende erhoffte Mündigkeit der Zurückbleibenden erinnern an die Himmelfahrt Jesu.[34] Diese Assoziationen dürfen nicht überstrapaziert werden, da in der Regel bei synkretistischen Anleihen unvermeidliche theologische Verschiebungen stattfinden, sie indizieren aber im weiteren Sinne die Anreicherung buddhistischer Predigt aus dem religiösen Umfeld. Kosmische und personale Elemente, der Buddha als Hausherr, Arzt, Reisender, der seinen Hausstand zurückläßt, der im Dienste der Liebe (buddhistisch: des Mitleidens) taktisch handelt: Diese Motive sind in direkter oder ähnlicher Form auch in der Predigt Jesu zu finden. Sie sind buddhistisch und zugleich christlich, ohne daß Identitäten gestört würden.

Des weiteren: In seinem Frühwerk „Über das Gute" (1911) rezipiert der japanische Philosoph Kitaro Nishida das Pauluswort „Ich lebe; doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal 2,20), ebenso die alte indische Formel „tat twam asi", dies als Hinweise darauf, daß es ursprünglich „keinen Unterschied zwischen den Dingen und dem ich" gebe; „die objektive Welt (sei) ein Reflex des Selbst und das Selbst ein Reflex der objektiven Welt". „Abgetrennt von der Welt, die ich sehe, gibt es keine Welt."[35] Ob dies als buddhistische Vereinnahmung paulinischer Mystik zu bewerten sein mag oder als kreative Übereignung des buddhisti-

---

33 Das Dreifache Lotos Sûtra, Wien 1989 (Veröffentlichung der Risshôkôseikai), 276f.

34 Nikkyo Niwano weist in seinem Kommentar zum Lotus-Sutra (Buddhismus für heute, Wien 1984, 276ff) auf weitere Details hin wie die fünf Begehrlichkeiten, die in Täuschungen resultieren, und auf den Eigenanteil an der Errettung, den der Arzt (Buddha) erwartet, selbst wenn er bereit ist, mit einer „Taktik" entgegenzukommen.

35 K. Nishida, Über das Gute, aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von P. Pörtner, Frankfurt a.M. 1989, 176.

schen Weltverständnisses an die christliche Suche nach einer Weltsicht? Der der von Nishida initiierten Kyôto-Schule nahestehende evangelische Theologe Kazuo Muto vollzieht die Rückaneignung des so durchdachten Pauluswortes Gal 2,20 im Sinne eines Zusammenfalls von Selbstgewahren und Sein[36] – und wurde in diesem Sinne von dem buddhistischen Philosophen Keiji Nishitani gefragt, wer in Gal 2,20 eigentlich spreche. Shizuteru Ueda stilisiert dies in die grammatikalische Unmöglichkeit eines „Ich bin, indem ich nicht ich, ich" und schließlich in ein „ich bin" und entledigt sich jeglicher Diastase, außer derjenigen, daß es nun noch den Philosophen und das von ihm gesprochene Wort gibt.[37] Für ihn wird aus der Identitätsübereignung in den Kosmos der Herrschaft Christi hinein (E. Käsemann) die Konzentration des (buddhistisch-christlichen) „Ich" in den tendentiell voraussetzungs- und geschichtslosen Augenblick der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung.

Die dialogförmigen Spiegelungen auf dem Niveau der Kyôto-Schule[38], die seit ihren Anfängen stattfinden und sie zur im Ausland bekanntesten Philosophie-Bewegung Japans gemacht haben, sind schwerlich repräsentativ für den interreligiösen Dialog insgesamt, aber sie weisen den Weg in ein Universum der Möglichkeiten, die weithin unausgeschöpft sind. Auch werden hier vier Dilemmata bewußt:

(1) Die Fragen nach Identität und Wahrheit, selbst wenn letztere nicht notwendigerweise in einen Absolutheitsanspruch münden muß, müssen sich erst noch erneut ihren Stellenwert erkämpfen.
(2) Beim Diskurs über Dialog werden meist die religionssoziologischen Bedingungen ausgeblendet: Begegnung von Mehrheits- und Minderheitsreligion, in der Regel einhergehend mit einem Machtgefälle und ungleichgewichteter Dialogbereitschaft – naturgemäß ist tendenziell die Minderheitsreligion stärker an Dialog und Anerkennung interessiert als die Mehrheitsreligion und ist mit einem Kontext konfrontiert, der durch die Kultur der Mehrheitsreligion geprägt ist.[39] Ferner muß die Diastase von gegenüber den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen affirmativen und kritischen Religionstraditionen/-gemeinschaften berücksichtigt werden.

---

36 Vgl. K. Muto, Das Christentum und der Gedanke des Nichts, in: Evangelische Theologie, Heft 4/1994, 316–446, 335.

37 Shizuteru Ueda, ebenfalls Philosoph der Kyôto-Schule und Schüler Nishitanis, in seinem auf Deutsch vorgetragenen Beitrag über Einstellungen zu Jesus im gegenwärtigen Japan auf der Konferenz des Europäischen Netzwerks für buddhistisch-christliche Studien in St. Ottilien, 26.2.–1.3.1999 (zitiert aus der Mitschrift des Vf.).

38 Vgl. als Überblickswerke F. Buri, Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyôto-Schule und das Christentum, Bern/Stuttgart 1982; R. Ohashi (Hg.), Die Philosophie der Kyôto-Schule. Texte und Einführung, Freiburg/München 1990.

39 Vgl. von Brück/Lai, a.a.O., 641.

(3) Dialog ist facettenreich und profitiert von ausgetretenen Spuren, wenn er zwischen „Weltreligionen" stattfindet; wenig ausgeprägt hingegen ist die Begegnung zwischen Traditionen aus religionsgeschichtlich unterschiedlichen Ebenen, zwischen – um mit John Hick zu sprechen – wirklichkeitszentrierten Religionen[40] und primalen oder volksreligiös orientierten Traditionen.[41]
(4) Die Begegnung mit neureligiösen Bewegungen wird weniger unter den Gesichtspunkten religiöser Inhalte und interreligiöser Hermeneutik als denen der Legitimität des Dialogs verhandelt. Ihre Konzeptionalisierung steckt in den Kinderschuhen.

Dilemma (2) und (4) sind miteinander verbunden, indem die Mehrheitsreligionen die Bedingungen für den Dialog mit ihren Minderheitspartnern zu diktieren pflegen. Gibt es in den fortschreitenden Begegnungen ein Interesse an und einen Fortschritt bei der Auflösung dieser Dilemmata? Oder sind sie als beim gegenwärtigen Stand der Konzeptionalisierung und der religionssoziologischen Rahmenbedingungen unvermeidlich zu akzeptieren?

In den letzten Zeilen möchte ich versuchen, vier Aspekte der Begegnung zu umschreiben, ohne damit zu beanspruchen, daß alle Fäden, die oben gesponnen wurden, aufgenommen und verknüpft werden.

Identität: Zum ernstgemeinten und aufrichtigen Dialog gehört notwendig die Identität und Integrität der Gesprächspartner. Von mir als Begegnungspartner wird erwartet, daß ich mich als in meiner Tradition stehend darstelle, mitteile und bezeuge; ohne in Versteinerung zu verfallen oder umgekehrt kokett die Aufweichungsmöglichkeiten meiner Positionen anzudeuten. Dies ist der wichtige Ausgangspunkt einer dialektischen Aussetz- und Rückkehrbewegung. Im Begriff des *Zeugnisses* (im Unterschied zu dem des *Bekenntnisses!),* das diesen Aspekt bestimmt, müßte sich auch das Dilemma einer angeblichen Diastase von Mission und Dialog auflösen lassen.

Kommunikation: Im zweiten Schritt trete ich hinaus „vor das Tor", setze mich dem Partner aus, höre, gehe mit ihm in die Tiefen dessen, was er mitzuteilen hat, feiere mit ihm, werde Zeuge seines Gebets und lasse seine Bezeugung ganz dicht an mich herankommen. Nur so werde ich sagen können, ihn kennengelernt zu haben. Hermeneutische Raster werden aufgeweicht, Anfechtungs- und Faszinationselemente stellen sich ein und werden ausgehalten; je nach Rahmenbedingung machen sie erst die Authentizität der Begegnung aus. Diese kann in der feierlichen Teilnahme, im schweigenden Miteinander, im Festmahl, im Ritus bestehen, gün-

---

40 Den korrespondierenden Begriff der Selbstzentriertheit voraxialer Religionen (Hick, Religion, passim) möchte ich als wertend hier nicht übernehmen, zumal Volksreligiosität mit ihren zahlreichen lokalen Kulten als Pendent zum Begriff der „Weltreligionen" nicht notwendigerweise „selbstzentriert" sein muß.

41 Das Problem wird von Feldtkeller, a.a.O., 459f gesehen.

stigstenfalls im Vollsinn dessen, was Theo Sundermeier unter dem Begriff der Konvivenz (Hilfsgemeinschaft, Lerngemeinschaft und Festgemeinschaft) seit 1986 entwickelt hat.[42]

Affirmation: Die Begegnung führt mich verändert zu mir zurück, sie hat mich erkennen lassen, daß vieles von dem, was mich ausmacht, weniger einzigartig ist, als ich vorher annahm. Das Andere in mir hat sich entdecken lassen: die Anteile meiner Identität, die mir ein Verständnis des Anderen überhaupt erst ermöglichen. Ein dynamischer Prozeß der Spiegelung und des Austauschs hat mich das neu schätzen gelehrt, was meine Integrität ausmacht, und mich in meinem Bekenntnis bestärkt, er hat gleichzeitig die dialog- und vergleichsfähigen Ränder und Nahtstellen identifiziert, die mir eine Identität in Partnerschaft ermöglichen. Die Begegnung ist nur echt, wenn diese affirmative Rückkehr stattfindet.

Progression in wahrhaftiger Identität: Ebenso werden der Dialog bzw. die Begegnung uns nur dann nicht ratlos zurücklassen, wenn sie uns nicht nur je einzeln, sondern auch gemeinsam verändern. Aus den „Einheits"-Diskussionen der Ökumenischen Bewegung ist das Stichwort der „versöhnten Verschiedenheit" erwachsen, die unter Anerkennung der Verschiedenheit konstruktive Schritte zur Bestärkung des Gemeinsamen beinhalten kann. Zur Begegnung auch verschiedener Religionen gehört hinzu, daß auf der Basis von Dialogen die gemeinsame Gestaltung einer Gesellschaft, die zunehmend auch im Westen vom Miteinander vieler religiöser Traditionen geprägt ist, angegangen wird. Ein Schritt wäre das gemeinsame Hinwirken auf Gleichberechtigung und Chancengleichheit aller Mitglieder der Gesellschaft und hier insbesondere der Mitglieder aller verschiedenen religiösen Traditionen, hinausgehend über die Anerkennung des Faktischen, nämlich eines bereits vorhandenen kulturellen und religiösen Pluralismus.[43] Identitäten werden hier nicht im Nebel der Beliebigkeit verschwimmen, sondern als solche erst ein multireligiöses Miteinander konstituieren.

Der Dialog lebt von offenen Fragen und, wie hartnäckig noch einmal betont werden soll, von seiner Sperrung gegen konzeptionalisierende Ambitionen. So wurden auch in meinen Überlegungen manche Fragen gestellt und nicht beantwortet. Die Option für eine Theologie der Religionen, wenn denn eine solche als für den Dialog hilfreich erachtet werden sollte, kann sich allenfalls im Rückschluß aus den zuletzt angebotenen Elementen ergeben.

---

42 Vgl. insbes. T. Sundermeier, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz, in: Ökumenische Existenz heute, München 1986, 49–100; ders., Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996, dort zusammenfassend 190f.

43 Vgl. Manfred Budzinski, Die multikulturelle Realität. Mehrheitsherrschaft und Minderheitsrechte, Göttingen 1999.