

Gibt es eine interreligiöse Hermeneutik¹?

von

Michael von Brück

Das für selbstverständlich Gehaltene wird zur Frage erst dann, wenn anderes begegnet. Wir kennen dies, wenn wir eine Fremdsprache lernen. Erst dann nämlich erscheint die selbstverständliche Sprachlichkeit der Muttersprache als ein ganz spezifisches Fenster auf die Wirklichkeit, neben dem andere existieren. So ist es auch mit den Religionen. Was ich damit sagen möchte, ist dies: Jede Hermeneutik religiöser Tradition, in der die Voraussetzungen eben dieser Tradition hinterfragt werden, ist zumindest implizit interreligiös.

Benennungen von Religionen sind Abstraktionen mit bestimmtem Zweck. Es gibt nicht *das* Christentum, *den* Buddhismus oder *den* Islam, wohl noch weniger ein *Wesen* derselben, sondern immer nur das Netz von Kommunikation und Interaktion: was eine Religion *ist*, entscheidet sich in der Interaktion der verschiedenen Partner, die sich auf diese Religion berufen. Das ist so, weil der Mensch erst durch sein Gegenüber zu dem wird, als den er sich erfährt². Wir treten nicht erst sekundär in Kommunikation ein, nachdem wir schon »sind«, sondern wir »ereignen« uns *intersubjektiv* in Kommunikation mit dem »anderen«, das uns aus der Vergangenheit der »eigenen« Tradition wie in der gegenwärtigen Begegnung mit dem anderen entgegentritt als *Möglichkeit* der eigenen Zukunft.

Die Hermeneutik lehrt, das »andere« anders sein zu lassen und den anderen (die andere Religion) so wahrzunehmen, wie er (sie) sich selbst zu verstehen glaubt. Das ist eine wichtige Forderung, um vorschnelle Übertragung von eigenen Wünschen, Absichten und Interessen zu vermeiden, die jedes Verstehen des anderen unmöglich machen würde. Aber wenn das andere ganz anders wäre, könnten wir nichts davon wissen; wenn es völlig identisch mit uns wäre, nähmen wir es nicht wahr. Anderssein ist also relativ zu uns. Dialog besteht darum in einem »Hereinholen« des anderen in gewohnte Verstehensmuster, die sich aller-

¹ Dem Text liegt ein Vortrag zugrunde, der am 10. 12. 1994 in der Evangelische Akademie Tutzing gehalten wurde.

² Nicht erst im interreligiösen Dialog, sondern in *jeder* Entwicklung zum Menschsein tritt also Bubers *dialogisches Prinzip* in Kraft. Vgl. M. BUBER, *Ich und Du* (1923; in: *DERS., Schriften zur Philosophie*, Bd. 1, 1962, 77–170).

dings im Prozeß des Übersetzens verändern. Das ist Verstehen und Verstandenwerden, mithin »gegenseitige Transformation«³.

Der religionsphilosophische *Widerspruch* besteht darin, daß sich Religionen einem absoluten Anspruch verdanken und diesen universal geltend machen wollen, wohl auch müssen, gleichzeitig aber partikular und historisch bedingt sind und somit ihren eigenen Anspruch unterlaufen. Kann die *Erkenntnis* dieses Dilemmas eine Lösung in sich bergen?

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

1. Dimensionen des Religiösen

Was meinen wir überhaupt, wenn wir die Bestimmungen »religiös« oder »interreligiös« oder gar den Begriff »Religion« gebrauchen? Es geht mir nicht um den heiklen Versuch, erneut eine Definition von Religion vorzulegen. Es sei vielmehr darauf hingewiesen, daß es Dimensionen von »Religion« zu unterscheiden gilt, wenn wir nach interreligiöser Hermeneutik fragen, weil die Fragestellung jeweils verschiedene Möglichkeiten der Begriffsbestimmung zuläßt. Ich möchte (in Anlehnung an Charles Glocks multidimensionales Religionsmodell⁴) heuristisch vier Dimensionen unterscheiden, wobei auch andere Einteilungen möglich wären:

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

Religion als kulturbildendes Element

Unter Kultur verstehe ich hier alles, was Menschen individuell wie gesellschaftlich systemisch handelnd so tun, daß ein Werte- und Normenrahmen entsteht, der wiederum sinnvolle Zuordnung bzw. Sinngebung der einzelnen Handlungen ermöglicht.

³ J. COBB, *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia 1982.

⁴ Vgl. z.B. CH. Y. GLOCK / R. N. BELLAH (Hg.), *The New Religious Consciousness*, Berkeley 1976.

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

Ein Blick in die Geschichte zeigt, daß die institutionelle Machtfrage hier unmittelbar hermeneutische Relevanz hat. Ob wir den Ritenstreit zwischen den Jesuiten in China und Rom, die Kämpfe zwischen Gelukpas und Kagyüpas in der tibetischen Geschichte, die Kontroversen um den politischen Propheten Nichiren in Japan betrachten – Pluralität wurde immer dann als bedrohlich erlebt und religiös motiviert bekämpft, wenn einzelne religiöse Institutionen politisch nach Macht und zentralstaatlicher Gewalt griffen. Einheit in Vielheit – als ökumenische Devise, die auch das Verhältnis der Religionen bestimmen könnte oder sollte – ist demnach in der kulturellen Dimension der Frage nur möglich, wenn ausgeglichene Machtverhältnisse existieren, die durch demokratische Regeln des Diskurses im Gleichgewicht gehalten werden.

Ein Beispiel mag an dieser Stelle genügen, um mein Argument zu erläutern: Es wäre naiv zu meinen, daß in Deutschland allein durch eine ausgewogene textuelle Hermeneutik in der Koranauslegung durch Christen der interreligiöse Frieden mit den muslimischen Partnern hergestellt werden könnte. Solange die kulturellen Machtstrukturen – Bildungssystem, Medien, Zivilrecht – unproportional und einseitig den christlich-kulturellen Einfluß *selbstverständlich* dominieren lassen, scheitert die textuelle Hermeneutik am kontextuellen Machtgefüge. Kulturelle Pluralität, die religiös legitimiert ist, bedarf zunehmend des *gewollten* und immer wieder *auszuhandelnden Konsenses*. Fragen des Gottes-, Gnaden- oder Heilsverständnisses lassen sich durch eine theologische Hermeneutik klären. Daraus folgt aber wenig, wenn nicht die Dimension des Kulturellen bzw. der Macht ebenfalls hermeneutisch bedacht wird, wie der christlich-ökumenische Dialog der letzten Jahrzehnte lehrt.

Religion als Begründung von Ethik

Damit kommen wir bereits zu der zweiten Dimension. Kurz gesagt geht es darum: Die Welt wird tatsächlich als *eine* wahrgenommen, und zwar im mystischen nicht-dualistischen Bewußtsein tatsächlich, d.h. im Indikativ⁵, religionspolitisch in den letzten Jahrzehnten zunehmend auch als Imperativ, insofern ökonomische, kommunikationstechnologische und demographische Entwicklungen die globale Vernetzung bewußt machen. Gleichzeitig heizen aber nationale, religiöse, handelspolitische und parteipolitische Interessenkonflikte die Partikularismen an. Identitäts-, Profilierungs- und Machtkonflikte werden darin offenkundig⁶. Religionen sind ja nach wie vor (oder mehr denn je?) mächtige Impuls- und Legitimationsgeber. Aber sie sind nicht homogen, sondern innerhalb *einer* Religion vertreten unterschiedliche soziale Gruppen Machtinteressen und damit unterschiedliche ethische Prioritäten. Was würde denn die Einigung des Papstes mit einem Śaṅkarācārya in Indien über ein »Weltethos« für den unterdrückten Kleriker in Bayern oder den mundtot gemachten Befreiungstheologen in Brasilien besagen? Oder was bedeutete die Proklamation eines Weltethos durch die zwei genannten Heiligkeiten für den Hindu, der sich aus nationaler Verantwortung gegen die Mobilisierung der hinduistischen Massen gegen die Muslime in der Ayodhya-Tragödie wendet⁷?

Wir kennen das Prinzip der »Goldenen Regel« in vielen Religionen. Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (bzw. ihre Äquivalente) gibt es keineswegs nur im Christentum. Möglicherweise kann man die Gemeinsamkeit der Religionen in der Reifung von »Ich-Zentriertheit« hin zu »Realitäts-Zentriertheit«⁸ sehen. Und natürlich läßt sich durch geduldige gemeinsame Arbeit der hermeneutisch bewußten Gelehrten aus den Religionen eine jeweils aus den Ursprungsdo-

⁵ Zu dieser Unterscheidung und ihrer Relevanz für die dialogische Hermeneutik vgl. M. v. BRÜCK, Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog, 1986², 377ff.

⁶ Zur Debatte um eine »Einheits-Ethik«, die nicht euro-zentrisch konzipiert sein kann und nicht anderen Kulturen aufgezwungen werden darf, sondern im *gemeinsamen dialogischen Diskurs* zu erarbeiten ist vgl. K.-J. KUSCHEL, Die große Chance der Religionen. Niemand will eine »Einheitsmoral«, auch Hans Küng nicht. Eine Erwiderung an Wolfgang Huber (Publik Forum 8/1993, 20f); W. HUBER, Schnelle Einheit nicht möglich. Die Vielfalt ethischer Orientierungen zwingt zur Nüchternheit. Eine Erwiderung auf Karl-Josef Kuschel (Publik Forum 9/1993, 22f).

⁷ Es handelt sich dabei um die Zerstörung einer Moschee (Babri Masjid) durch Hindu-Fanatiker im Dezember 1992, die an der vermeintlichen Geburtsstelle Ramas, einer im Hinduismus wichtigen göttlichen Inkarnation, stand. Vgl. dazu W. FERNANDES, Wurzeln fundamentalistischer Gewalt in Indien (Dialog der Religionen 4, 1994, 57–76).

⁸ Vgl. J. HICK, Eine Philosophie des religiösen Pluralismus. Übersetzt und eingeleitet von P. SCHMIDT-LEUKEL (MthZ 35, 1994, 218–301).

kumenten legitimierte Welt-Ethik etwa im Sinne der Menschenrechte formulieren. Solche allgemeinen Dokumente *können* als Appellationsinstanz für verfolgte Basisgruppen in den jeweiligen Ländern sehr wichtig sein!

Aber die Formulierung eines Weltethos genügt aus zwei Gründen nicht:

1. Allgemeine verantwortungsethische Sätze werden, sofern sie gesellschaftliche Bedeutung bekommen sollen, im Rahmen von Machtinteressen interpretiert. *Die* Ethik einer Religion ist immer gebrochen durch die sozialen Strukturen, in denen sie wirksam wird. Und diese Strukturen müssen mitbedacht werden.

2. Erst im Rahmen einer unbedingten Begründung, also einer religiösen Legitimation, die die Stellung des Subjekts, das ein bestimmtes Ethos formuliert, mitreflektiert, findet die Formulierung eines Weltethos ihre hermeneutische Grundlage. Damit ist aber das gesamte Selbst-, Welt- und Heilsverständnis einer Religion angesprochen.

Von einer interreligiösen Hermeneutik können wir demnach nur sprechen, wenn die ökonomischen, ökologischen, politischen und psychologischen Aspekte der Kommunikation zwischen sozialen Gruppen und Völkern als konstitutiv für den Verstehensprozeß erkannt werden.

Das bedeutet, daß die Formulierung eines Weltethos über jeden Verdacht erhaben sein muß, den *status quo* zu zementieren, der vielleicht aus europäischer, amerikanischer oder japanischer Perspektive ganz erhaltenswert erscheint, nicht aber aus lateinamerikanischer, afrikanischer oder südasiatischer. Auch heutiges interreligiöses Verstehen ist kein herrschaftsfreier Diskurs. Die Glaubwürdigkeit des Redens von interreligiöser Harmonie hängt daran, daß die beteiligten Partner bereit sind, Macht zu teilen. Das bedeutet für die interreligiöse Hermeneutik u.a.:

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

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

sie ist abhängig davon, den anderen als vor Gott bzw. auf dem Hintergrund der Dimension des Absoluten gleich zu betrachten, ihn auch als *mögliche Quelle von Wahrheitserkenntnis und Heilszusage* wahrzunehmen und damit auszuschließen, daß Menschen aus anderen Religionen zu Missionsobjekten gemacht werden, die institutionell gesteuert zur eigenen religiös-sozialen Gruppe konvertiert werden müßten;

sie ist abhängig davon, daß die geforderten *radikalen Verhaltensänderungen* zuerst in *Basisgruppen eingeübt* werden, die durchaus über Religionsgrenzen hinwegreichen und tatsächliche antagonistische Sozialstrukturen in *jeder* Religion aufdecken.

Religion als Resultat mystischer Erfahrung

Alle Religionen gründen in einem Ursprungsmythos oder in einer Ursprungsgeschichte, die durch eine Epiphanie, eine Vision, eine Audition, eine radikale Konversionserfahrung usw. gekennzeichnet ist. Solche Erfahrungen stehen immer schon im Kontext einer Tradition. Es kann keine ungedeutete mystische Erfahrung geben, weil *sinnhafte* Aneignung von Erfahrung einen Deutungsrahmen voraussetzt, der kulturgeschichtlich immer schon vorgegeben ist, der gerade durch die mystischen Erfahrungen aber auch fortwährender Veränderung unterworfen ist⁹. Alle Einheitserfahrungen ereignen sich schon in einem Deutungsraum von Einheit und Vielheit.

Das heißt *nicht*, daß die Aussagen von Mystikern aus unterschiedlichen Religionen einander ausschließen würden oder inkompatibel wären – aber sie sind auch nicht automatisch gleich. Die Bedeutung der mystischen Einheitserfahrungen für die interreligiöse Hermeneutik liegt aber nicht nur – und vielleicht gar nicht vorrangig – im *Inhalt* dieser Erfahrungen, der eine gemeinsame Basis für Menschen in allen Religionen darstellen würde, sondern in ihrer *Struktur*.

Denn alle echten mystischen Erfahrungen weisen über jede abgegrenzte Wirklichkeitserfahrung hinaus, sie sind demzufolge inklusiv, d.h. sie »umarmen« den anderen, gerade weil er anders ist, ohne daß die eigene Identität bedroht würde. Wie ist das möglich? Weil in mystischen Erfahrungen der Zwang zur Ich-Stabilisierung durch Identitätsstreben aufhört, da die *Identitätsgewißheit* als an-kommende Gabe oder Gnade erfahren wird. Einfach ausgedrückt: Der Mystiker ist deshalb so fröhlich, heiter und gelassen, weil er in allem die Präsenz Gottes/des Absoluten wahrnimmt, so daß ihn die Andersartigkeit des anderen bereichert, allenfalls liebevoll schmunzeln läßt, nicht aber Abwehrmechanismen oder Konversionsgelüste aktiviert!

Ich behaupte, daß wir ohne eine Kultivierung dieser Geisteshaltung – wiederum auf sehr vielgestaltigen Wegen – nie zu einer umfassenden interreligiösen Hermeneutik, Verständigung oder gar Praxis der Einheit der Religionen gelangen können.

⁹ M. v. BRÜCK, *Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage* (in: R. BERNHARDT [Hg.], *Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen*, 1991, 81–103); DERS., *Pluralismus und Identität. Erreicht die Mystik einen Einheitsgrund der Religionen?* (in: J. MICKSCH [Hg.], *Pluralismus und Einheit* [Tutzing Materialien Nr. 70], 1992, 19–25).

Religion als theologiebildendes Element

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

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

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

Hierfür gibt es Modelle. Ich habe die Trinität als ein solches Modell bezeichnet¹⁰, möchte dies aber hier nicht wiederholen, sondern den buddhistischen Grundbegriff des »Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit« (*pratītyasamutpāda*) als Einheitsmodell nennen, bei dem Einheit und Vielheit nicht verschwinden, schon gar nicht Vielheit in Einheit aufgelöst wird, sondern beide wie zwei Extrempunkte einer Oszillationskurve erscheinen.

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

2. Ein hermeneutisches Modell der Beziehung von Einheit und Vielheit

Pratītyasamutpāda, das Entstehen aller Dinge in gegenseitiger Abhängigkeit, läßt keine in nur *eine* Richtung verlaufenden Abhängigkeiten zu¹¹. Nichts existiert aus sich selbst und durch sich selbst. Auch Gott nicht. Deshalb akzeptiert

¹⁰ v. BRÜCK, Einheit der Wirklichkeit (s. Anm. 5), 243ff.

¹¹ Vgl. Nāgārjuna, *Mūlamādhyaṃakakārikā*; dazu: F. STRENG, Emptiness. A Study in

der Buddhismus keinen Gottesbegriff, in dem eine aus sich selbst seiende Substanz gedacht würde. Denn dann würde das Absolute Eine die Welt der Vielheit aus sich heraus entlassen, die einseitig abhängig wäre. Das Eine wäre das Eigentliche, das Viele hingegen das abgeleitet Kontingente, das weniger »Wahre«.

Die Kette der einzelnen Glieder der gegenseitigen Abhängigkeit ist reziprok¹². Das trifft auch auf jede religiöse Aussage, auf die Religionen selbst zu. *Pratītyasamutpāda* beschreibt also keine sequentielle Kausalität, sondern Gleichzeitigkeit von Faktoren, Bedingungen und Erscheinungen¹³. Diese Gleichzeitigkeit – hier wäre eine Theorie der Zeit zu entwickeln¹⁴ – entspricht nun wiederum ganz und gar dem Modus des »mystischen Bewußtseins«.

Religious Meaning, New York 1967; D. KALUPAHANA, Causality. The Central Philosophy of Buddhism, Honolulu 1975. Die folgenden Interpretationen beruhen vor allem auf einer Auseinandersetzung mit M. ABE, Substance, Process, and Emptiness (Japanese Religions, Vol. 11, 1980, 3–34), 14ff.

¹² Die Glieder der Kette (die zwölf *nidānas*) sind: *avidyā* (Unwissenheit), *saṃskāra* (karmische Bildungen), *vijñāna* (Bewußtsein), *nāma-rūpa* (Name und Gestalt), *ṣaḍāyātana* (die sechs Objektbereiche der Sinne), *sparsā* (Berührung), *vedanā* (Empfindung), *trṣṇa* (Begehren), *upādāna* (Ergreifen [eines Mutterleibes]), *bhava* (Werden), *jāti* (Geburt), *jarā* (Alter und Tod). Was den Menschen betrifft, so wird sein geistig-körperliches Kontinuum von der Unwissenheit bestimmt, die ein autonomes Ich wahrzunehmen glaubt. Dies führt zu karmischen Bildungen, d.h. Motivationen und Handlungen, die einen bestimmten Bewußtseinszustand erzeugen. Daraus ergeben sich die Existenzbedingungen für die Geburt, die sich durch das Zusammenwirken der *skandhas* (fünf formative Faktoren wie Name und Gestalt usw.) ereignet. Ein Embryo entwickelt nun die Sinneskräfte, die den sechs Objektbereichen korrespondieren. Wenn die Sinne unter dem Antrieb von Bewußtseinsenergie mit Objekten in Berührung kommen, entstehen angenehme, unangenehme oder neutrale Empfindungen. Die Differenz schlägt sich als entsprechendes Gefühl nieder, das Wertung bedeutet. Schließlich entwickelt sich daraus das Anhaften und Begehren nach angenehmen Empfindungen und nach dauerhafter und ich-zentrierter Existenz. Das daraus resultierende Werden ist zugleich Folge des zweiten Gliedes der Individuierung und Gestaltung (*nāma-rūpa*), mit dem Resultat von Geburt, Alter und Tod.

Man unterscheidet in dieser Kette drei Verblendungen und zwei Handlungskomplexe. Die Verblendungen sind Unwissenheit, Anhaften und Begierde (Glieder 1, 8 und 9), während karmische Bildungen (2) und Werden (10) die karmisch gesteuerten Handlungskomplexe ausmachen. Insofern *karman* das Gesetz der reziproken Kausalität bedeutet (ein Impuls wirkt nach außen und ebenso nach innen auf das Subjekt des Impulses zurück), geht es hier also um ein gegenseitiges Sich-Bedingen: Ein jedes ist Bedingung des anderen, und alle Erscheinungen sind gegenseitig voneinander abhängig.

¹³ Die einzelnen *nidāna*-Glieder »folgen« nicht aufeinander, sondern sie sind Aspekte an einem Prozeß. Man hat es hier zu tun »mit einer lebendigen organischen Beziehung, einer gleichzeitigen Zusammenwirkung, Gegenüberstellung und Aufeinanderfolge aller Glieder, in der jedes sozusagen die Quersumme aller anderen darstellt und die ganze Vergangenheit sowohl wie alle Möglichkeiten der Zukunft in sich trägt« (A. GOVINDA, Grundlagen tibetischer Mystik, 1972³, 331). Der intra-/inter-religiöse hermeneutische Prozeß könnte in seiner Komplexität durchaus ähnlich beschrieben werden.

¹⁴ Vgl. M. v. BRÜCK, Wo endet Zeit? Erfahrungen zeitloser Gleichzeitigkeit in der

Nach dieser Seins-Hermeneutik ist nicht nur alles mit allem verbunden, sondern *erstens* ist jede Gestalt (jede Religion) auf die andere bezogen und von ihr abhängig, und *zweitens* hat jede einzelne Gestalt gerade in dieser Relation ihre eigene Würde, ihre Einzigartigkeit und geradezu auch ihre »Notwendigkeit«.

Die beiden Aussagen widersprechen einander nicht, weil gegenseitige Abhängigkeit und jeweilige Einzigartigkeit nicht auf einen gemeinsamen Nenner, einen allumfassenden Grund oder ein letztes einzelnes Prinzip zurückgeführt werden, sondern weil sie sind, was sie sind, indem sie »leer« sind in bezug auf inhärente Eigenexistenz (*śūnyā*).

Was ist diese Leere? Sie besagt, daß keine Form, keine Aussage, keine Anschauung oder Erfahrung in sich selbst besteht, sondern daß sie sich selbst negieren, d.h. weiterschreiten muß, weil die Letzte Wirklichkeit diese unendliche Dynamik der *coincidentia oppositorum* der Leere-Fülle, Einheit-Vielheit usw. ist. Diese Argumente klingen sehr metaphysisch, und sie sind es wohl auch, bleiben aber im Buddhismus primär heilspragmatisch: Der religiöse Weg besteht darin, an nichts anzuhafte, an keiner Form, an keiner Aussage, an keiner Religionsgestalt, an keinem hermeneutischen Prinzip, auch nicht an diesem Satz. Hier wird die Hermeneutik zur Praxis der fortwährenden existentiellen Negation, die befreiend ist, weil sie radikal mit jeder Idolatrie der Begriffe und Institutionen aufräumt, und zwar nicht nur begrifflich, sondern existentiell-meditativ. Dies ermöglicht den Mut zur Distanz von der jeweiligen vorfindlichen Identität. Diese Distanz befreit zur Gelassenheit, die eigene Relativität nicht nur einzugesehen, sondern auch zu bejahen.

Ein inter-religiöser Dialog bedarf demnach nicht einer festen Voraussetzung, einer Grundlage (etwa der Einigung darüber, was die »Menschenrechte« sind, nicht eines einheitlichen Gottesbegriffs und auch nicht einer Einigung über das Weltethos). Es bedarf nur des Willens zur gemeinsamen Suche und Problemlösung und der *Regeln* gleichberechtigter Akzeptanz der Partner, die ihre Argumente zur Geltung bringen wollen.

3. Pragmatische Erwägungen

Dialog und Mission

An diesem Thema offenbaren sich die (meist versteckten) hermeneutischen Voraussetzungen der Religionsbegegnung: Gibt es eine (transzendente oder phänomenale) Einheit der Religionen? Gibt es mehrere Wahrheiten oder eine? Wie

Mystik der Weltreligionen (in: K. WEIS [Hg.], Was ist Zeit? [Faktum TU München], 1994, 207–258).

läßt sich dies überhaupt entscheiden, und wie könnte mit mehreren Wahrheitsansprüchen umgegangen werden – in Toleranz oder durch Missionierung des anderen? Wissenschaftstheoretisch ausgedrückt: In welchem Verhältnis stehen deskriptive Religionswissenschaft und normative Theologie zueinander? Könnte es eine Hermeneutik geben, die das Konträre der Positionen und Methoden so integriert, daß ein fruchtbarer Diskurs zwischen beiden Erkenntnisgewinn und nicht Machtgewinn für die eine oder andere Seite bringt?

Ich möchte einige historische Bemerkungen vorausschicken. Die anderen Religionen und Kulturen sind, mit Ausnahme von Judentum und Islam, im wesentlichen erst seit dem 15./16. Jahrhundert ins Blickfeld und seit dem 19. Jahrhundert als Anlaß zu kritischer Selbstdistanzierung in den Horizont der Europäer getreten. Dies geschah natürlich seinerzeit vermittelt durch und unter dem Blickwinkel der Missionen. Die Missionen waren eingebunden in ein Gesamtkonzept europäischer Geistigkeit und europäischen Selbstverständnisses, das durch Fortschrittsoptimismus und den selbstverständlichen Drang der Ausbreitung des scheinbar überlegenen europäisch-amerikanischen Modells von Erkenntnis und Kultur gekennzeichnet war. Dieses Selbstverständnis hat sich nach den beiden Weltkriegen, besonders nach dem 2. Weltkrieg, radikal verändert. Wir sind nicht mehr oder können nicht mehr eurozentrisch leben, denken und sein, und auch das Christentum hat seinen Platz in dieser veränderten Welt zu finden. Jede »Einheitsaussage« oder »Einheitsschau« ist an dieser sich selbst relativierenden Geschichte gebrochen.

Religionen, die eine universale Weltdeutung und einen entsprechenden Lebensanspruch vermittelten, haben jedoch immer schon auf andere Kulturen ausgegriffen. Jede derartige Religion hat nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, sich selbst darzustellen und anderen Menschen vorzustellen. Ich sehe im christlichen Missionsbegriff und der christlichen Missionsgeschichte demzufolge zweierlei: Auf der einen Seite die evangeliumsgemäße und legitime Darstellung des Zeugnisses des christlichen Glaubens in der Welt als Heilsangebot für alle Menschen. Andererseits hängt aber mit der Missionsgeschichte und dem Missionsbegriff die Kolonialgeschichte Europas bzw. Nordamerikas zusammen.

Aufgrund dieser historischen Zusammenhänge halte ich den Begriff der Mission für nicht mehr erträglich, weil zu viel geschichtliche Belastung und Verirrung damit verbunden ist. Er verdeckt und verhindert eher das, was dialogisch zu tun geboten ist, nämlich Zeugnis zu geben von dem Grunddatum der christlichen Geschichte, also von der unbedingten Liebe Gottes in der Person Jesu Christi. Wenn wir aus vordergründigen Macht- und Identitätsinteressen an dieser Missionsgeschichte festhalten und uns zu der Schuld, die damit verbunden ist, nicht deutlich bekennen, werden wir auch nicht glaubwürdig sagen können, warum und wie das Heil Gottes, das allen Menschen zugesagt ist, tatsächlich

unbedingt wirksam ist und wie diese Tatsache in der Begrifflichkeit und Lebensgestalt der Religionen gefunden werden kann.

In der griechischen Bibel hat der Begriff des Zeugnisses und der Sendung in den ganzen Kosmos, also zu der einen Menschheit hin, eine zentrale Bedeutung im Sinne eines universalen Geltungsanspruches der Präsenz von Wahrheit, wie sie in Jesus Christus geglaubt wird. Der universale Geltungsanspruch ist aber nicht abstrakt, sondern eingebunden in ein spezifisches und kulturbedingtes Weltbild. Er muß ganz anders zur Sprache gebracht werden, um das, was er *theologisch* meint, hermeneutisch reflektiert unter den Bedingungen interreligiöser Kommunikation aussagen zu können, wenn nicht die Gefahr von Begriffs- und Verhaltensverwirrung akut werden soll.

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

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

Gerade indem im Christentum Christus als die Wahrheit selbst erscheint, darf diese nicht mit historisch in Raum und Zeit bedingten Wahrheitsaussagen identifiziert werden, weil sonst Bedingtes absolut gesetzt würde, was, buddhistisch gesprochen, eine Form versklavenden Anhaftens und, christlich gesprochen, Vergötzung von Begriffen und menschlichen Formen wäre.

Wenn Gott unbedingt liebt, kann diese Liebe nicht bestimmte Menschen treffen und andere ausschließen. Sonst wäre die Liebe bedingt. Also muß nach der Heilslogik unbedingten Liebens das Heil faktisch universal sein. Weil demzufolge Gottes Liebe auch jedem menschlichen Erkennen derselben vorausgeht, *sind* alle Menschen im Heil, ob sie es wissen oder nicht. *Erkenntnis* ist Überwindung des Zweifels und die existentielle Realisierung dieser Heils-Einheit, die symbolisch z.B. unter den partikularen Symbolen des mystischen Leibes Christi oder etwa (in einer ganz anderen Sprachform) der universalen Buddha-Natur

versprachlicht werden kann. Dieses Geschenk Gottes ist für Christen in Jesus Christus unzweideutig erschienen, aber nicht nur dort, wie die Logik des Heils und auch die tatsächliche Heilsgeschichte vor, nach und außerhalb christlicher Heilsdeutung lehrt. Deshalb gilt: »Glaube an Christus bedeutet, für alle Wahrheit und alle Wirklichkeit offen zu sein – nicht an einer Wahrheit und einer Wirklichkeit anzuhaften. Auf Christus vertrauen heißt, alle Vorurteile sowie Verteidigungsstellungen fallenzulassen und alles zu empfangen, was nur empfangen werden kann. Nur *dieser* Glaube an Christus kann Buddhisten empfohlen werden.«¹⁵

Im buddhistischen Sprachspiel ließe sich dieselbe Einsicht z.B. im Konzept der Leere (*śūnyatā*) oder in dem berühmten Zen-Spruch von der Überwindung des Anhaftens im Loslassen (jeder Dualität) wiederfinden¹⁶, die das Nicht-Anhaften an jeder nur möglichen Verdinglichung bzw. Substantialisierung einer Vorstellung bedeuten: auch die Leere, wenn sie zum Konzept gerinnt, an dem man anzuhaften droht, muß weiter entleert werden.

Bedeutet dies einen kulturellen Relativismus, der nur noch durch den Verweis auf ein allgemeines »Wesen« der Religion, auf ein wenig bestimmtes »Numinoses« zusammengehalten wird? Wäre es hermeneutisch überhaupt möglich, ein allen Religionen zugrundeliegendes Wesen anzunehmen, das als Ausgangspunkt dialogischer Kommunikation geeignet wäre?

Ein gemeinsamer Grund aller Religionen?

Die Frage läßt sich aus folgendem Grunde weder bejahen noch verneinen: Jeder Interpret dieses Problems ist in einer bestimmten Tradition verwurzelt, in einer spezifischen Sprache und Denktradition. Dieselbe wirkt als Matrix, durch die die Welt unwillkürlich in einer Perspektive, d.h. spezifisch und bedingt, wahrgenommen wird. Auch das Heilige, das, was ich über das Numinose oder über Gott sagen kann, erscheint immer nur in einer ganz bestimmten Perspektive. Es

¹⁵ J. COBB, Can a Buddhist be a Christian, too? (JapRel 11, 1980, Nr. 2–3, 35–55), 49.

¹⁶ »Anhaften bedeutet,
die Angemessenheit zu verlieren
und auf falsche Wege
abzukommen.
Loslassen ist
Natürlichkeit
Soheit ist

ohne Geben und Bleiben.« (Seng-ts'an [jap. Sōsan], Meißelschrift vom Glauben an den Geist [chin. *hsin-hsin ming*, jap. *shinjinmei*], Weilheim 1991, 21f). Seng-ts'an (gest. 606 n.Chr.) war der 3. Patriarch des Ch'an (Zen) in China.

gibt keine Meta-Perspektive, von der her ein Mensch, gleichsam über der Welt schwebend oder aus der Perspektive Gottes (*sub specie Dei*), auf die Welt herablicken könnte, um die Relativität der verschiedenen Religionen von außen werten zu können. Andererseits nimmt das beobachtende und interpretierende Bewußtsein aber auch wahr, daß es andere Perspektiven gibt, die in sich ebenso kohärent und authentisch sein können wie die eigene.

Natürlich gibt es Grunderfahrungen, die allen Menschen gemeinsam sind – Menschen sind in ihrer Leiblichkeit einander sehr ähnlich, und entsprechende physisch-vitale Impulse sind universal. Auch die Sehnsucht nach erfülltem Leben kann als universal gelten. Aber dies ist eine sehr allgemeine Bestimmung. Was Menschen unter »erfülltem Leben« verstehen, wird in den Kulturen in je eigenem sprachlichen und religiösen Kontext unterschiedlich interpretiert. Sprachen und Religionen sind verschieden und lassen sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner reduzieren¹⁷.

Aber sie sind auch wieder nicht so unterschiedlich, daß sie überhaupt nicht in Verbindung miteinander treten könnten. Wir können uns offensichtlich verständigen und dabei Erkenntnis gewinnen, wir können unsere Sprachen ineinander übersetzen, wir können Religionen miteinander vergleichen und versuchen, das zu finden, was etwa verschiedene Religionen unter »Gott« verstehen und was vielleicht im Buddhismus das funktionale Äquivalent für diesen Begriff wäre: etwas, das einen letzten Wert darstellt, ein Absolutes, auf das man sich unbedingt verläßt. Aber dieser »Text« wird auf dem Hintergrund jeweils unterschiedlicher »Texturen« der Religionen je anders begriffen und in Form gebracht.

Und so wäre es sehr problematisch zu behaupten, es gäbe den *einen* gemeinsamen Grund, während die verschiedenen Religionen nur die unterschiedlichen Ausformungen desselben wären. Selbst diese Behauptung sagt sich ja wiederum in einer ganz bestimmten Sprache und bleibt darum perspektivisch bedingt¹⁸.

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

¹⁷ Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, Den Löwen brüllen hören. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, 1992, 675ff. Der Autor begreift die menschlichen Grunderfahrungen als *Ausgangspunkt* der Kommunikation, der geeigneter ist als abstrahierte Begriffe, die sich selbst wieder auf menschliche Grundsituationen beziehen; er behauptet nicht, daß die Grunderfahrungen in allen Religionen gleich seien.

¹⁸ Daß mystische Erfahrungen nicht erst als sekundär interpretierte, sondern bereits als wahrgenommene nur im Kontext einer spezifischen sprachlich-religiösen Tradition gedacht werden können, habe ich dargelegt in: M. v. BRÜCK, *Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage* (in: R. BERNHARDT [Hg.], *Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen*, 1991, 81–103).

Sprache und Macht

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

Aber Sprachen kann man, mit Aufwand und Mühe, lernen. Und so ist es auch mit Religionen. Wie weit man sich in eine andere Religion hineinbegeben kann, hängt von vielen Faktoren ab, maßgeblich auch von der persönlichen Biographie und der hermeneutischen Bewußtheit. Jedenfalls kommt dies einem nicht leichten Lernprozeß gleich, der neue Erfahrungen sammeln läßt und die Person verändert. Solche Erfahrungen macht jeder, der einmal eine längere Zeit im Ausland lebt oder mit Ausländern in der eigenen Stadt zusammenwohnt – er bleibt nicht derselbe, denn Wertvorstellungen, auch die eigene Religion, relativieren sich. Er sieht, daß es andere Möglichkeiten und Interpretationen des Lebens gibt.

Dies ist auch deshalb eine den Reifungsprozeß fördernde Bereicherung, weil so die Eigenarten der eigenen Sprache und der eigenen Religion in ganz besonderer Weise bewußt werden. In der Relation zum anderen verändern wir uns selbst. Genau das ist die Geschichte jeder Religion, die in der Begegnung mit anderen sich selbst entwickelt und verändert hat. Man denke nur an die Geschichte des Christentums, wie es sich von den frühen Anfängen im Judentum und der hellenistischen Umwelt durch den Einfluß des Platonismus, Neuplatonismus usw. verändert hat, wie es dann im Mittelalter durch den Islam bereichert worden ist, insofern sich durch die Renaissance und die Wiederaufnahme der griechischen Antike vermittle des Islam die Hochscholastik entwickeln konnte, und wie es jetzt seit etwa 100 Jahren zunehmend auch aus anderen Kulturen und anderen Ländern, in denen sich ein nicht-europäisches Christentum herausbildet, bereichert wird.

Hier erhebt sich ein gewichtiges Bedenken: Werden jetzt etwa durch den Dialog die außereuropäischen Kulturen, die von den Kolonialmächten zuerst materiell ausgebeutet wurden, nun auch noch hinsichtlich ihrer religiösen Traditionen spirituell ausgeplündert? Dies ist eine sehr ernste Frage. Entsprechende Tendenzen gibt es tatsächlich. Das ist sehr gefährlich, wird aber nur dann zu vermeiden sein, wenn wir nicht mehr auf unserem eigenen Standpunkt stehen bleiben, sondern selbst bereit werden, uns zu bewegen, d.h., wenn wir in den anderen Religionen nicht mehr *Objekte* der Missionierung sehen, sondern *Partner*: In einer Partnerschaft verändern sich beide, insofern beide einen gemeinsamen Weg

gehen. Sie lernen voneinander, nehmen auch voneinander, aber sie geben auch einander. Nur durch den Wechselprozeß des Gebens und Nehmens kann verhütet werden, daß der eine dominiert und dem anderen alles wegnimmt, ihn psychisch, materiell und auch spirituell ausbeutet, so daß dann der andere auf der Strecke zurückbleibt. Ich spreche deshalb von *Identitätspartnerschaft*. Aber die Gefahr der Dominanz und Ausbeutung ist groß. Sie ist ein besonderes Problem für das Christentum, weil die Kirchen in der keineswegs nur erfreulichen Lage sind, reich zu sein und dadurch zu dominieren, daß sie über die scheinbare Weltsprache, das Englische, verfügen. Auch die Hermeneutik des interreligiösen Dialogs, die diese Probleme bewußt macht und vermeiden will, daß Christen oder christlich geprägte Denk- und Lebensformen sich als Herr der Welt aufspielen, wird meistens in Englisch formuliert, und schon in dieser sprachlichen Dominanz steckt ein immenses Problem.

Hermeneutik der Identität: das andere und das Fremde

Die Traditionsbildung in den Kulturen ist ein Prozeß der Selbstidentifikation. In der individuellen Entwicklung wird die symbiotische Einheit mit der Mutter zerbrochen, das Ich entwickelt sich in der Entdeckung des anderen, das es herbeirufen und auch manipulieren kann. Das Individuum bedarf später der Zugehörigkeit zu einer Gruppe, auch das »Wir«-Gefühl (einschließlich sprachlicher und mentaler Konsistenz) entwickelt sich in Aneignung und Abgrenzung zugleich, d.h. »wir« steht »den anderen« gegenüber. Die Gruppe wird durch Verallgemeinerung von Merkmalen als Einheit einer relativ stabilen Struktur begriffen. Diese Struktur ist nicht nur von kognitiven Elementen geprägt, sondern vor allem von affektiven Bewertungen besetzt.

Es kommt aber noch ein wesentlicher Faktor hinzu: Das als das »andere« erlebte Gegenüber ist in hohem Grade der eigene Schatten, d.h. die verdrängten und nicht verwirklichten Realitätsbereiche des eigenen Wesens. Diese Verdrängung kann aus der individuellen Biographie herrühren oder aus der Diskrepanz eigener Ansprüche zu den geltenden Kulturstandards. Das andere als das Verdrängte wird um so heftiger abgelehnt, je näher es den eigenen Potentialen liegt.

Um die Identifikation und Kommunikation zu vereinfachen, wird oft ein Merkmal absolutiert, d.h. *der Deutsche, der Jude, der Muslim* soll dann *diese* spezifische Eigenart aufweisen. Kulturelle bzw. religiöse Identität vermittelt sich in der Akzeptanz von solchen oft vereinfacht wahrgenommenen Kulturstandards, die als solche nur erscheinen können, wenn das jeweils Eigene als different von der Praxis der anderen erfahren wird, d.h. Identifikation geschieht durch Abgrenzung. Das andere ist damit Quelle der Selbsterkenntnis und Selbstbejahung – man weiß, wer man ist, wenn man zu sagen vermag, wer man

nicht ist oder nicht sein möchte. Soziale oder religiöse Urteile sehen den anderen durch die »Brille« dieser Selbstvergewisserung, und der ganze Prozeß kann als reziproke Identitätsbildung begriffen werden.

Das andere wird nun unter zwei Bedingungen zum »Fremden«:

a) wenn grundsätzlich ein Verstehen von Merkmalen oder Eigenschaften nicht möglich ist, weil kontrastierende oder analoge Korrespondenzerfahrungen in der eigenen Sozialisation fehlen,

b) wenn aus individuell bedingten oder durch politische Konstellationen hervorgerufenen Gründen das andere kraft seiner Faszination oder seines Machtanspruchs nicht mehr stabilisierend, sondern bedrohlich für die eigene Identität erlebt wird, weshalb es dann ausgegrenzt werden soll.

Das Fremde oder der Fremde erscheint in Mythen und Erzählungen in der Religionsgeschichte sehr häufig als ambivalenter Gast, der unversehens anklopft und sich später als Gottheit offenbart. Es ist dies das Motiv des ambivalenten *anderen*: Es ist un-heimlich, d.h. es fordert den Menschen heraus, aus sich herauszugehen oder über sich hinauszuwachsen, seine eigene Identität zu übersteigen und sich der neuen Situation als gewachsen zu erweisen oder auch nicht. Gelingt es nicht, das Fremde als zu realisierende Möglichkeit des Eigenen anzunehmen, d.h. »Gott« gebührend zu empfangen, erweist sich der/das Fremde als zerstörerisch und entpuppt sich als die eigene Verdammung, d.h. es ist zum Feind geworden.

Das Fremde wird zum »Feind«, wenn das andere nicht als Chance begriffen wird, sondern wenn sich das Subjekt abgrenzen zu müssen glaubt bzw. wenn umgekehrt das/der andere sich der oben beschriebenen individuellen oder kollektiven Manipulation widersetzt und mit Gegenprojektionen reagiert. Zur Stabilisierung der Zusammengehörigkeit von Gruppen werden dann Feindbilder konstruiert, die eine Eigendynamik im oben angedeuteten reziproken Sinn gewinnen, d.h. unter dem Wahrnehmungsmuster des Feindbildes nimmt man genau das wahr, was man wahrnehmen will, um die eigene Identität zu stabilisieren, die durch den Übergang des anderen zum Fremden bedroht worden war.

Der Begriff der Identität muß differenziert werden. Wir leben gleichzeitig in durchaus unterschiedlichen Identitäten. Man braucht nur zu erwägen, daß z.B. Bayern eine spezifische Identität gegenüber Menschen aus anderen Bundesländern haben, zugleich aber alle in einem Staat leben. Andere Identitäten, z.B. konfessionelle, überschneiden sich mit dieser Bestimmung. Wenn wir uns im Horizont Europas sehen, betrachten wir uns eher in der weiteren Identität als Deutsche. Wenn wir uns im Rahmen der ganzen Menschheit sehen, identifizieren wir uns als Europäer usw.¹⁹.

¹⁹ Man kann die Probe aufs Exempel machen: Begegnet ein Europäer auf irgendeiner pazifischen Insel einem anderen Europäer, wird er Verwandtschaft, d.h. Ähnlichkeit,

Ähnliches gilt auch für die religiöse Identität – konfessionelle Identifikationen verlieren an Bedeutung im Horizont der Begegnung mit einer anderen Religion, und die Abgrenzung in Religionen verliert zumindest partiell ihre Funktion als Identifikationsmerkmal in einem säkular-atheistischen Kontext – hier zählt nur noch, ob man z.B. »glaubt«. Identitäten wechseln also je nach dem Bezugssystem. Sie sind nicht beliebig oder austauschbar, wohl aber stellt die Identitätspyramide das Subjekt in einen jeweils weiteren Horizont.

Der Prozeß ist in der Geschichte der Religionen wesentlich komplexer, als ich es hier beschreiben konnte, weil a) in einer Religion, Kultur oder Nation verschiedene Identitäten einander überlagern und b) in unterschiedlichen Bezugssystemen jeweils verschiedene Identitätskonstrukte dominierend werden.

Ganz besonders muß gesehen werden, daß es auch eine Überlagerung von Unterdrückungs-Identitäten gibt – der im Beruf Unterdrückte wird in der Familie der Unterdrückter, die marginalisierte religiöse Minorität reagiert repressiv gegen ihre eigenen Reformen oder Dissidenten usw. Jede nationale oder religiöse Identität (*das* Christentum, *der* Buddhismus) wird aber gestützt oder unterlaufen von regionalen Identitäten (Region, Clan, Kaste, Konfession usw.). Das Gewicht einer Identität hängt jeweils ab von dem anderen, dem gegenüber Stabilisierung erreicht werden soll.

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

Wollte man Religionen künstlich und von einer Einheits-Theorie her synthetisieren, hätte diese Religionensynthese mit Sicherheit kein Leben. Religionen sind aber Synthesen, und sie bleiben nur lebendig, wenn dieser synthetische Prozeß (der auch Abstoßung und Überwindung von eigenen alten wie auch fremden Denk- und Verhaltensmustern einschließt) nicht zum Stillstand kommt. Das, was wir als religiöse Strömungen und Bewegungen über die Jahrhunderte erkennen können, hat immer irgendwo eine Wurzel, die mehrgliedrig ist. Alle modernen Religionen, die wir kennen, wurzeln in mehreren Kulturen oder mehreren Ursprungssituationen, selbstverständlich auch das Christentum.

wahrnehmen und den anderen als Ähnlichen begrüßen, d.h. als Europäer ansprechen. Er würde dies aber kaum in einem Zusammenhang tun, in dem ohnehin alle Europäer sind, sondern in diesem Fall würde er das Deutsche oder vielmehr den bayerischen Dialekt her-
 aushören und sich dadurch identifizieren.

Religionen sterben dann ab, wenn sie sklerotisch oder starr werden, wenn sich ihre Identität verfestigt und sie nicht mehr Neues assimilieren und dissimilieren können. Jede Tradition ringt geschichtlich um ihre immer wieder neu zu gestaltende Identität, und sie kann dabei anderes aufnehmen und als falsch Erkanntes abstoßen. Genau dies geschieht heute weltweit. Die Religionen befinden sich in einer fundamentalen Krise angesichts des Säkularismus bzw. der ökonomisierten Kultur, in die sich die Welt hinein entwickelt. Das ist in Indien nicht anders als in Japan oder in Europa. Alle Religionen stehen daher der Frage gegenüber, was eigentlich ihr unverwechselbarer und unverzichtbarer Beitrag für die eine Menschheit ist, nicht nur, um die religiösen Institutionen zu legitimieren und zu stärken, sondern um einen Beitrag für die Menschen entsprechend dem Ursprungsimpuls der jeweiligen Religion zu leisten. Daraus ergibt sich die hermeneutische Aufgabe: Wie kann z.B. das Leben und Geschick Jesu und das Leben und Geschick des Buddha heute nicht einfach in gegenseitiger Abgrenzung erkannt werden, sondern im Raum der gemeinsamen Suche nach Antworten auf die Heilungsgewißheit des modernen Menschen?

Wenn wir uns heute in einer globalen Situation der Verantwortung wie auch der Krise als die eine Menschheit im Raumschiff Erde oder auf einem einzigen schwankenden Boot wahrnehmen und, religiös gesprochen, erkennen, daß wir alle Kinder und Geschöpfe Gottes sind, so relativieren sich die traditionellen religiösen Identitäten, die einzelne Kulturen voneinander abgegrenzt haben, in einem Maße, das in der Menschheitsgeschichte beispiellos ist. Stammesreligionen wie auch die sogenannten »Hochreligionen« unterliegen einem dramatischen Wandel in der Identitätsmatrix, gegen den sich allerdings die jeweiligen Institutionen auf Grund von Herrschaftsinteressen sträuben.

Fundamentalismus

Das, was meist mit dem schillernden und vieldeutigen Stichwort »Fundamentalismus«²⁰ bezeichnet wird, stellt eine Verweigerung der soeben erörterten Art von Selbstreflexion und Relativierung der je eigenen Erkenntnis dar. Es müssen allerdings verschiedene Formen des Fundamentalismus, die auch politisch motiviert und gestützt sind, unterschieden werden. Entsprechende Bewegungen in der islamischen Welt, im Hinduismus, in den christlichen Konfessionen usw. sind psychologisch, soziologisch und theologisch durchaus unterschiedlich zu beurteilen.

²⁰ Vgl. V. N. MAKRIDES, Fundamentalismus aus religionswissenschaftlicher Sicht (Dialog der Religionen, 1/1994, 2–25); M. E. MARTY u.a. (Hg.) The Fundamentalism Project, Bd.1–3, Chicago 1991–93.

Die Formen von Verweigerung gegenüber der Selbstrelativierung, gegenüber dem lebendigen Wandel und gegenüber der Anerkennung der möglichen Wahrheit und des möglichen Heils in anderen Religionen haben wohl im wesentlichen zwei Gründe:

Der eine Grund ist mehr individueller Art: die *Angst*. Es ist die Angst des Menschen, etwas zu verlieren. Menschen hängen sich ja an etwas Formulierbares, weil sie sich vielleicht ihres eigenen Glaubens oder Heils nicht gänzlich gewiß sind. Ein Festhalten an traditionellen Formen, an starren Institutionen ist eine Haltung der Schwäche. Wen, um mit Paulus zu sprechen, nichts »von der Liebe Gottes scheiden« kann (Röm 8, 38f), der bedarf nicht der aus Identitätsangst resultierenden Abgrenzung.

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

Dennoch wächst bei allen gleichzeitigen Abgrenzungstendenzen (die oft unter dem Stichwort »Fundamentalismus« firmieren, ohne wirklich fundamental zu sein) ein Bewußtsein von globaler Einheit. Dieses stellt sich dar als die *gelebte* und *erlebte* Identität, daß allen Menschen ein einziges Menschsein zukommt und alle Menschen Geschöpfe des einen Gottes sind oder, wenn man den Gottesbegriff nicht benutzen will, daß alle dem einen unsagbaren Geheimnis des Lebens verantwortlich sind. Unterschiedliche Identitäten erweisen sich zunehmend aufeinander bezogen und gehen damit eine *Identitätspartnerschaft* ein, wobei diese Analogie zu dem modernen politisch-militärischen Begriff der Sicherheitspartnerschaft nicht zufällig ist, sondern die umfassende Neustrukturierung alter Sozialisationsmuster anzeigt.

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

Dies ist auch bitter nötig. Denn gegenwärtig erlebt die Welt Abgrenzungsbewegungen, die nationalistisch, rassistisch und religiös legitimiert werden und mit grauenhaften Gewaltorgien verbunden sind. Leider spielen die Religionen dabei eine unrühmliche Rolle, weil sie qua Religion auf einen absoluten und un-

bedingt gültigen Horizont der Wirklichkeit verweisen, der ideologisch umgemünzt zur Legitimation von Macht und Ausdehnung des Einflusses durch Mission mißbraucht wird. Die endlich-relative Teilidentität wird als unendlich-absoluter Anspruch ausgegeben. Nach biblischer Anschauung ist das die Grundgestalt der Sünde, der Idolatrie, der Vergötzung des Relativen. Gerade christliche Kirchen sind an dieser Stelle schuldig geworden. Das hängt mit dem zusammen, was oben bereits über Mission gesagt wurde. Wenn die unverfügbare Gegenwart Gottes oder Sein Kommen zu den Menschen (*missio Dei*) mit menschlich-institutionellem Selbst- und Sendungsbewußtsein verwechselt wird, liegt der hermeneutische Grundfehler der Absolutsetzung von Endlichem vor. Das ist immer solange der Fall, als man nicht akzeptieren kann, daß ein anderer anders ist, oder wenn der andere erst dann als gemeinschaftsfähig gilt, wenn er durch Konversion geworden ist wie man selbst. Dieses Problem bleibt bestehen, solange uns das Vertrauen fehlt, daß Gott in seiner Güte sehr unterschiedliche und verschiedene Arten von Menschen, Kulturen und Religionen nicht nur zugelassen, sondern offensichtlich gewollt hat!

4. Perspektiven für die Hermeneutik der Wahrheitsfrage

Wir hatten festgestellt, daß der interreligiöse Dialog zwar offen ist, gleichzeitig aber positional ist, insofern *ein inhaltliches Kriterium* (das Zentralereignis bzw. der Ursprung einer Religion) als Maßstab dafür gelten soll, was im Sinne kohärenter Aussagen für eine Tradition integrierbar ist. Dieses hermeneutische Kriterium hat *normativen* Charakter. Wenn aber nach Normen gefragt wird, stellt sich unausweichlich die Frage, in welchem Sinne religiöse Aussagen »wahr« sein können.

Wahr ist eine religiöse Aussage, wenn in ihr etwas *Unbedingtes* anspricht. Ein unbedingter Anspruch hat absoluten Charakter. Daraus folgt, daß relative Wahrheit in einem spezifischen Kontext als *absolutes Relatives* erscheint, insofern sie einen *unbedingten* Anspruch in spezifischer Gestalt zum Ausdruck bringt. Jeder unbedingte Anspruch wird aber nur in relativer Gestalt wahrnehmbar und aussagbar. Unter den Bedingungen menschlicher Erfahrung wird das relative Absolute konkret als *relative Wahrheit* erkannt.

²¹ Das hebräische Wort *'emeth* bezeichnet die Treue und Zuverlässigkeit Gottes als seine Wahrheit, an der ein Mensch partizipiert, indem er in Gottes *'emeth* wandelt (Ps 26,3; 86,11 u.a.). »Wahrheit Gottes« als Ausdruck für die Absolutheit des Wahrheitsanspruchs ist also nicht eine adäquate Aussage über das, worauf der Begriff »Gott« hinweist, sondern – als *genitivus subjectivus* – die Selbstäußerung Gottes, in Beständigkeit und Treue sich so zu äußern, wie er selbst ist.

Dies ist aber nur die eine Seite. Denn insofern religiöse Wahrheit einen *unbedingten* Anspruch hat, weil Wahrheit theologisch als Treue und Verlässlichkeit der Wirklichkeit interpretiert werden muß²¹, als die Gewißheit, daß es so ist, wie es ist, und daß eben dieses Sosein gut ist, weil es von Gott als dem absoluten Grund gesetzt ist, erscheint in der religiösen Sprache eine *absolute Wahrheit*.

Wahrheit ist also nicht identisch mit Intelligibilität, so wie Gott oder das Absolute nicht im λόγος aufgeht. Wahrheit ist wie auch das Sein unverfügbar²². Der Grund, aus dem alles hervorgeht, ist das beständige Eine, das unverrückbar Verlässliche, das *sich selbst* zur Erkenntnis hin *öffnet* (offenbart), und in diesem Sinne die absolute Wahrheit.

Allgemein können wir sagen, daß die existentiell-religiöse Dimension der Wahrheit im Ritus, in der ethischen Entscheidung und in der Erkenntnis der Strukturen des Denk-Notwendigen realisiert werden kann. Jeder dieser Versuche ist kulturell bedingt, also relativ, aber nicht beliebig. Das allgemeine Prinzip, das die Beliebigkeit verbietet und das im interreligiös-interkulturellen Diskurs allgemein anerkannt werden muß, wenn der Diskurs Diskurs sein soll, ist das *Kohärenzprinzip*.

Danach kann eine Aussage dann als (relativ) wahr gelten, wenn sie kohärent ist. Kohärent ist eine Aussage dann, wenn sie sich widerspruchsfrei in das Gesamtgefüge eines Sprachsystems einfügt. Allerdings ist dieses *Kohärenzprinzip* nur eine notwendige, nicht aber eine hinreichende Bedingung der Wahrheit, denn sie kann nicht angeben, was unter einem Gesamtgefüge oder Zusammenhang von Sätzen zu verstehen ist, d.h. wiederum: das Ganze oder das Eine wird *vorausgesetzt*, nicht aber gedacht oder begründet. Das Vorausgesetzte ist in den Religionen das Offenbarte bzw. das, worauf sich die Tradition *ursprünglich* begründet. Für Buddhisten, so sagten wir, ist dies der *dharma*, für Christen ist es der *Christus*. Was die letztgültigen hermeneutischen Instanzen »dharma« und »Christus« bedeuten, ist in der Geschichte strittig. Sie sind gewiß kein Destillat aus der Tradition (das nach Maßgabe der jeweils geschichtlich gültigen Denkformen gewonnen würde), also kein abstrahierbares »Wesen« einer betreffenden Religion²³, sondern eine geistige Kraft, eine spirituelle Dynamik, die sich er-

²² R. PANIKKAR, *The invisible Harmony. A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?* (in: L. SWIDLER [Hg.], *Toward a Universal Theology of Religion*, New York 1987, 118–153), bes. 130.

²³ Zur Diskussion zwischen Harnack und Loisy, die von Ernst Troeltsch kommentiert wurde und strukturell verblüffende Parallelen in der Hermeneutik des Buddhismus hat, vgl. M. PYE, *Comparative Hermeneutics in Religion* (in: M. PYE/R. MORGAN [Hg.], *The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism and Christianity*, The Hague/Paris 1973, 1–58), bes. 11.

kenntlich durch das *Besondere des Ursprungs* dennoch in großem Gestaltwandel der Geschichte verwirklicht.

Um aber konkret urteilsfähig zu sein, d.h. die Geister unterscheiden zu können, bedarf es konkreter Kriterien, die aus dem eben genannten abgeleitet sind. Jedes mögliche Kriterium dieser Art ist traditionsvermittelt und bleibt im Relativen verhaftet, obwohl es geschichtlich konkret jeweils mit absolutem Anspruch auftritt, der in der hermeneutischen Dynamik der Interpretationsgemeinschaft (der Religionen) immer wieder hinterfragt und überwunden werden muß. Diese Aussage möchte ich dreifach begründen, indem ich nämlich

- a) die Relevanz der spirituellen Erfahrung,
- b) eine trinitätstheologische Ableitung und
- c) das intersubjektive Kommunikationsgeschehen des Dialogs

als Ausgangspunkt und Maßstab setze.

a) Jede spirituelle Erfahrung ist, obwohl und gerade indem sie von den je kulturell-religiösen Bedingungen des Erfahrenden geprägt ist, *ein Erwachen zu transzendtem Bewußtsein*. In dieser Transzendierung, die erfahrungsmäßig erlebt wird, besteht die Qualität des Erfahrenen gerade darin, daß sie alles Gegebene – Sprache, Vorstellungen, Bilder – sprengt, auch wenn dies selbst wieder nur im Bild sagbar ist. Spirituelle Erfahrung ist diese Bewegung oder Dynamik auf das ständige Transzendieren hin. Im Buddhismus sagt man darum, daß auch die Leere immer wieder entleert werden muß (*śūnyatāśūnyatā*) bzw. daß der Buddha – genauer das Bild vom Buddha, an das man sich zu hängen sucht – zu töten ist, wenn man ihm begegnet.

Derartige spirituelle Erfahrungen werden mit Einsicht, Klarblick, Durchbruch, Befreiung (skt. *mokṣa*), Wesensschau (jap. *kenshō*) usw. in den Religionen verschieden benannt. Entscheidend ist, daß Wahrheit in diesem Zusammenhang nicht bedeutet, irgend etwas zu wissen, sondern durch Identifikation etwas zu werden. So sagen die Upaniṣaden: Wer *brahman* erkennt, wird *brahman*²⁴. Erkennen, wahre γνῶσις, ist dann ein Schöpfungsakt.

b) Das christliche Symbol der *Trinität* beschreibt die vollkommene gegenseitige Abhängigkeit und Durchdringung von Einheit und Vielheit, Statik und Dynamik im Wesen der Wirklichkeit. Die drei Personen oder besser Beziehungen (*relationes*) der Trinität sind, was sie sind, nur in der gegenseitigen Durchdringung – das Vatersein des Vaters ist nur wahr, indem er Vater des Sohnes ist, sich aus diesem definiert und umgekehrt. Gott ist, indem er in der Dynamik des Geschehens der Durchdringung dieser Aspekte oder Elemente ist. Insofern die Tri-

²⁴ Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad IV, 4, 5ff.

nität die gesamte Wirklichkeit umfaßt und auch die Schöpfung trinitarisch gedacht werden muß, ist die Trinität die Grundstruktur der Wirklichkeit überhaupt. Nichts ist absolut, sondern alles ist relational – in religiöser Sprache: Die innere Liebe Gottes ist ein durchdringendes Strahlen, das die Wirklichkeit *schafft* und nicht etwa eine vorher existierende Wirklichkeit sekundär durchdringt. Dieser Gottesbegriff ist energetisch, und die Frage nach der Erkenntnis Gottes und der Wahrheit oder Unwahrheit solcher Erkenntnis kann auch nur in diesem Spannungsfeld erörtert werden.

Die christliche Tradition hat das gegenseitige Durchdringensein dieser Elemente περιχώρησις genannt, d.h. das gegenseitige Umkreisen oder den Reigenanz, durch den sich Gott selbst konstituiert²⁵. Gott vollzieht sich in seiner Eigendynamik, und alle Einzelereignisse entstehen nicht-dualistisch im Rhythmus dieses Ereignisses²⁶. Der Mensch wird durch diese trinitarische Erfahrung in das Leben der Gottheit hineingezogen, er partizipiert an Gott. Wenn das so ist, können Erkenntnis Gottes und Wahrheit nur als im Rhythmus des göttlichen Geschehens werdende Energien verstanden werden, oder anders gesagt: Wahrheit entsteht, indem sich Gott in Relation zu sich verhält. Während Liebe Ausdruck der Energie Gottes ist, kann Wahrheit als Inbegriff der Formen und Strukturen dieses Vollzugs gelten. Dabei wird das Individuelle, Relative zu einem Moment an der ganzen Bewegung, und das Kriterium der Unterscheidung wäre, ob sich ein Ereignis, ein Satz, eine Verhaltensweise in diese Dynamik integriert oder nicht.

Christen werden dies konkret anwenden, indem sie diese Erfahrung an der konkreten Lebens- und Wirkungsgeschichte Jesu von Nazareth messen. Juden, Muslime, Buddhisten, Hindus, Taoisten und andere werden dasselbe in bezug auf ihren jeweiligen Ursprung tun. Aber diese Geschichte ist bei allen weder eindeutig interpretiert noch abgeschlossen. Sie erschließt sich im dialogisch-perichoretischen Geschehen aller Aspekte der Wirklichkeit, und dazu gehören alle Kulturen und Religionen als Aspekte an der geschöpflichen Wirklichkeit Gottes.

c) Wahrheitsfindung ist also im *intersubjektiven Kommunikationsgeschehen* angesiedelt. Ich finde die Wahrheit nicht für mich, sondern *in meiner Lebens- und Sprachgemeinschaft*. Die Lebensgemeinschaft ist heute zunehmend interreligiös und interkulturell, aber die Sprachgemeinschaft ist es nicht. Aus diesem Widerspruch entsteht das Problem, aber auch der heilsame Antrieb zur Selbst-

²⁵ Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa* (PG 94, 789ff); vgl. v. Brück, *Einheit der Wirklichkeit* (s. Anm. 5), 137ff.

²⁶ Ausführlich erläutert habe ich dies in v. Brück, *Einheit der Wirklichkeit* (s. Anm. 5), 243ff.

transzendierung des jeweils Formulierten, des Geglaubten und für wahr Erachteten – die alle relativ und durch die Sprachgemeinschaft bedingt sind. Der interreligiöse Diskurs ist Chance und Angebot, den eigenen Wahrheitshorizont zu erweitern und zu vertiefen, *christlich* gesprochen: die *vertrauensvolle Hingabe* aller eigenmächtigen Wahrheits-Konstrukte an Gott, der immer größer ist, also eine Einübung in *christliche Demut*; *buddhistisch* gesprochen: das *Loslassen vom Anhaften* an begrifflichen Konstrukten, die von ichhaften Interessen geprägt sind, in den tiefen Bewußtseinsgrund, also eine Einübung in *kontemplative Stille*. Demut und kontemplative Stille durchdringen aber einander, man kann das eine nur in, mit und unter dem anderen entwickeln. So wird Wahrheit in der gemeinsamen religiösen Praxis gefunden.

Abschließend seien vier Thesen formuliert, die sich als strukturelle Parameter des Vollzugs interreligiöser Hermeneutik unter heutigen Bedingungen verstehen:

1. Solange wir nicht zur Bejahung von Einheit in Pluriformität gelangen, die letztlich wohl nur aus einem religiösen Grundvertrauen wachsen kann, werden wir immer noch versuchen, den anderen so zu machen, wie wir selbst sind, weil wir uns durch das andere bedroht fühlen. Dies ist die Ursache von Konflikt, Gewalt und Krieg.

2. Diese grundlegende Fehlhaltung vermischt sich mit ökonomischen und politischen Interessen, wie man es neuerdings in missionarischen »crusades« von evangelikalen Wirtschaftsimperien (aus den USA) überall erleben kann, und dies wiederum spiegelt eine europäisch-amerikanisch-imperiale Identitätsangst gegenüber den aufstrebenden Völkern des Südens wider, die mit der Struktur des Missionarischen zusammenhängt: einer Identitätsangst, die durch Machtgewinn kompensiert wird.

3. Alle Traditionen befinden sich angesichts der Moderne und der technologischen Zivilisation in einer semantischen Konfusion. Um ihre Überwindung muß gemeinsam dialogisch und argumentierend gerungen werden, wobei jeder dem anderen ein *Lebenszeugnis* auf der Basis seines eigenen Glaubens gibt. Keine Mission also, durch die der andere zu den eigenen Begriffen oder Institutionen konvertiert werden soll und muß, sondern gegenseitig ermutigendes Lebenszeugnis!

Eine Befreiung aus den Sprachmustern, die sich aus der Instrumentalisierung der Sprache durch die Konkurrenz der religiösen Systeme ergeben, setzt voraus, daß sich die Religionen den inhärenten Begrenzungen jedes religiösen konzeptuellen Systems stellen und auch den Reichtum der jeweils anderen Tradition anerkennen.

4. Die Frage, ob es eine interreligiöse Hermeneutik gebe, möchte ich bejahen. Strukturen und Konturen derselben werden bereits sichtbar. Ausgearbeitet werden kann sie nur im Vollzug. Dieser ist pluralistisch. Also wird auch die interre-

ligiöse hermeneutische Praxis pluralistisch und immer prozeßhaft-vorläufig bleiben. Wohl aber wird es in jedem Fall darauf ankommen, *gegenseitig* das als *wahr Erkannte* argumentierend zu vertreten und das als *tragend Geglaubte* bezeugend zu leben. Ersteres ist das kritische Korrektiv, letzteres die existentielle Vertiefung, deren *alle* Religionen dringend bedürfen.