

Zwischen Konfrontation und Kooperation

Der gegenwärtige Stand der interreligiösen Begegnung

von Michael von Brück

In der Begegnung verschiedener Kulturen und Religionen in der Geschichte der Menschheit können vier Epochen unterschieden werden: die Epoche der Isolation, die Epoche der Konfrontation, die Epoche der Toleranz und die Epoche der Kooperation. Obwohl dieses Schema durchaus einander ablösende Zeitalter charakterisiert, gibt es Überschneidungen, und oft treten diese Epochen als unterschiedliche Grundmuster interkulturellen Verhaltens auch gleichzeitig auf. Das ist jedenfalls gegenwärtig der Fall.

Isolation kennzeichnet die getrennte Entwicklung der großen Flußzivilisationen am Gelben Fluß, am Indus, am Nil, an Euphrat und Tigris und am Ganges. Gleichzeitig haben sich in allen Kontinenten Stammeskulturen herausgebildet, die - von gelegentlichen Kontakten bei ausgedehnten Raubzügen einmal abgesehen - kaum kulturell miteinander in Beziehung getreten sind. Schon seit dem 2. vorchristlichen Jahrtausend wuchsen die Flußzivilisationen an, trieben Handel weit über ihre Grenzen hinaus und nahmen imperiale Formen an. Das trifft auf die Babylonier und Ägypter ebenso zu wie auf die Han-chinesische Expansion. Religiös gesehen kam es zu Vermischungen ursprünglich getrennter Traditionen (wie etwa der dravidischen, der Induskultur und der arisch-vedischen Eroberer in Indien), woraus neue Religionen entstanden, z. B. der Hinduismus. Auch im Mittelmeerraum war es inzwischen zu Synthesen ägyptischer, phönizischer, hethitischer und griechischer Elemente gekommen. In diesem Prozeß der Verschmelzung ursprünglich getrennter Traditionen zu größeren Gebilden (wie viel

später etwa der hellenistischen Kultur) kamen etwa seit der Mitte des 1. vorchristlichen Jahrtausends neue Impulse zum Zug: der Erfahrung einzelner Seher oder Propheten deutete die Tradition in kreativ-neuer Weise. Das trifft auf die Propheten ebenso zu wie auf den Buddha, auf Konfuzius ebenso wie später auf Jesus. Die gestifteten Religionen erschienen auf der Bühne der Weltgeschichte, und sie traten einen Siegeszug an, der über die ursprünglich ethnisch definierten Religionsgrenzen hinausgriff. Diese Religionen warben um die Seelen der Völker - übrigens in Indien seit Asoka und in der hellenistischen Kultur bereits mit wirtschaftlichen und politischen Expansionsansprüchen verbunden.

Es setzte die zweite Epoche ein, die der Konfrontation. In sehr unterschiedlicher Weise im einzelnen, aber doch von dem Grundmuster der Expansion bestimmt, versuchten nun einzelne Kulturen und Religionen andere zu dominieren und wirtschaftlich wie religiös zu unterwerfen. Nicht erst die

moderne Missions- und Kolonialgeschichte der westlichen Welt, sondern bereits die spätantiken und mittelalterlichen Eroberungen christlicher, islamischer aber gelegentlich auch buddhistischer Völker gehören in diese Kategorie.

Seit der Aufklärung setzt sich die Idee der Toleranz unter dem einen Begriff des *humanum*, der Menschenrechte und der Gleichwertigkeit der Rassen und Kulturen durch, zunächst nur in den Köpfen von Intellektuellen und Freidenkern, seit dem Zusammenbruch der abendländischen Zivilisation in den zwei Weltkriegen auch auf breiterer Basis. In den Industriestaaten (Europa, Amerika, Japan) ist dieser Prozeß mit dem Vorgang der Säkularisation verbunden.

Dazu einige Details: Bereits 1875 war die Theosophische Gesellschaft gegründet worden, inspiriert durch die Begegnung mit den Kulturen des Ostens und durchtränkt von der Idee einer *philosophia perennis*, die den realen Religionen zugrunde liegen sollte. Der Denker und der Mystiker könne hinter die obrigkeitstaatlich verwaltete Dogmatik der Kirche zurückgehen und somit das *humanum* der Französischen Revolution nicht gottlos, sondern in einer tiefen Erfahrung des Göttlichen im Menschen zur Gestalt bringen. Die Bahai'i und der Neo-Hinduismus in Indien wurden von solchen Überlegungen mitgeprägt.

1893 trat das Weltparlament der Religionen zusammen. Inspiriert zunächst von Swedenborgianern - also auch hier das mystisch-esoterische Element -, dann aber besonders von der Botschaft des Hinduismus (Vivekananda) fasziniert, wurde es zum Ausgangspunkt zweier Ereignisse: der interreligiösen Kooperation, also der vierten Phase, und der Verbreitung hinduistischer wie buddhistischer Praxis und Ideen im Westen. Die Basis war das Credo, alle Religionen führten zu dem einen Wahren, und in diesem Geist sei eine moralische Erziehung der Menschheit

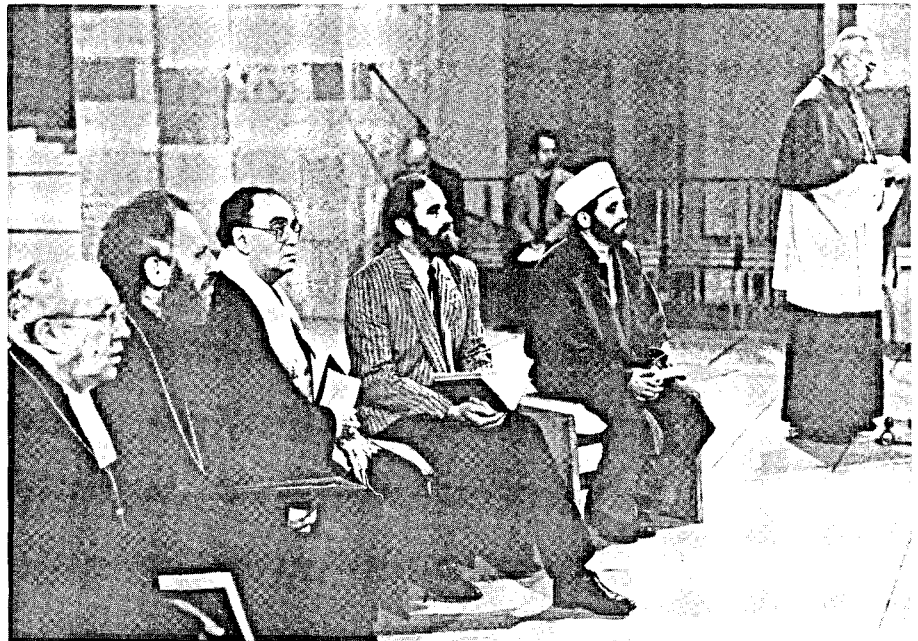
nötig. Der 1. Weltkrieg erschütterte die religiöse und kulturelle Identität der europäischen Völker ungemein stark. Man sank entweder in Nihilismus und sah den Untergang des Abendlands, flüchtete sich in radikale Fundamentalismen bolschewistischer oder nationalistischer Prägung oder knüpfte im liberalen universalen Geist an die Ideen der einen Menschheitsfamilie an, um weiteres Unheil zu verhüten.

Ganz in diesem Geist gründete Rudolf Otto 1921 den Religiösen Menschheitsbund, 1929 folgte die World Fellowship of Faiths. Bereits 1928 zeigte sich, daß auch christliche Missionstheologen von diesem liberalen Geist ergriffen waren, wie auf der Jerusalemer Konferenz des Weltmissionsrates deutlich wurde. Sprecher dieser Gruppe war zuvörderst W.E. Hocking (sein Buch *Re-Thinking Mission*, 1932), der eine Gegenposition zu Hendrik Kraemer darstellte.

Offizielle Dialoge zwischen Institutionen der Religionen und damit gezielte Kooperation (4. Epoche) gibt es aber erst nach dem 2. Weltkrieg und dem endgültigen Zusammenbruch nicht nur der Kolonialreiche, sondern der kolonialen Idee als solcher. Ähnlich wie auch die innerchristliche Ökumene wurzelt auch der interreligiöse Dialog in der Anerkennung der Schuld, die Menschen in den großen Kriegen dieses Jahrhunderts auf sich geladen hatten. Die Schuld der "christlichen" Deutschen gegenüber den Juden, aber auch gegenüber anderen Völkern, Rassen und Religionen, hat langsam ein Umdenken in Gang gesetzt. Das Ende des abendländischen Imperialismus und die Katastrophenangst in Europa und Amerika (Atomkrieg, Bevölkerungsdruck, ökonomische Weltkrise, ökologische Krise, usw.) sind seither der eigentliche Antrieb für die Dialogbemühungen, die fast ausschließlich auf Initiativen aus der christlichen Welt entstanden sind, vor allem seit dem 2. Vatikanum (1962 - 1965) und seit 1974 auch unter der Schirmherrschaft des Weltkirchenrates.

Gegenwärtig allerdings ringt der Dialog nach Luft. Nichtchristen argwöhnen oft, der Dialog sei nur ein neuer raffinierter Versuch der Bekehrung, nachdem der direkte Angriff auf die anderen Kulturen gescheitert ist. Fundamentalismus ist nicht nur in Europa und Amerika wieder im Auftrieb, sondern auch in der islamischen Welt, in Indien und Sri

Lanka. Die Gründe dafür sind nicht überall gleich. Immer sind politische und wirtschaftliche Probleme, nationale Identitätssuche sowie religiöser Kleinglaube mit am Werk. Aber die Situation ist kompliziert, regional unterschiedlich, und jede Pauschalisierung wäre wenig hilfreich. Ich kann auf Einzelheiten jetzt nicht eingehen.



Gemeinsam beten Protestanten, Orthodoxe, Juden, Menoniten, Sunniten und Katholiken im Dom zu Speyer für den Frieden
Foto: epd-bild/Deuter

Dimensionen des Dialogs

Setzen wir voraus, daß der Dialog im Geist der gegenseitigen Anerkennung (Toleranz) und der Kooperation (Koexistenz), ja des Einsatzes für den anderen um des anderen willen (Proexistenz), also auch um seiner Andersheit in der Religion willen, notwendig ist, damit die Menschheit eine Zukunftschance hat. Diese Voraussetzung genügt aber nicht, um - gewiß gutwillig - dem Dialog zum Erfolg zu verhelfen. Die Schwierigkeit ist die Methodik. Wir betreten menschheitsgeschichtliches Neuland, und emotionale, religiöse, politische Empfindungen und Empfindlichkeiten sind so eng mit erkenntnistheoretischen und sprachanalytischen Problemen verflochten, daß es bis

heute noch nicht gelungen ist, eine brauchbare Hermeneutik der interreligiösen Begegnung zu formulieren. Genau das aber ist notwendig. Zunächst sind vier Dimensionen zu unterscheiden: die pädagogisch-intellektuelle, die emotionale, die spirituelle, die sozial-politische.

Die pädagogisch-intellektuelle Dimension betrifft die Frage nach der geeigneten Sprache: Wie weiß ich, daß der andere z.B. mit dem Begriff "Gott" dasselbe meint wie ich? Sprachen sind nicht einfach übersetzbar. Sie sind jeweils eine spezifische

Form der Wahrnehmung von Wirklichkeit. Wie kann ich einen Standort einnehmen - und jeder steht irgendwo - und doch über den Horizont, der mich einengt, hinausblicken. Wie können Toleranz auf der einen und die Suche nach verbindlicher Wahrheit auf der anderen Seite miteinander in Einklang gebracht werden? Es gibt diesbezüglich erste Versuche einer weniger behauptenden und mehr dialogischen Theologie, aber das Problem ist, daß nur wenige Intellektuelle von dieser Denkbewegung erfaßt werden. Die Masse der Gläubigen hat weder die Kenntnis von den anderen Religionen noch die Kraft zur Reflektion, und die große Frage ist die nach der Pädagogik des Dialogischen. Aus Angst vor der Andersartigkeit des anderen besteht die Gefahr fundamentalistischer Aggression.

Die emotionale Dimension ist in vieler Hinsicht die schwierigste. Sie betrifft den Kult, das Ritual, die Lieder und vertrauten Äußerungsformen, die eine Religionsgemeinschaft zusammenhalten. Damit hängt die Inkulturation von Liturgien in einen anderen Kontext zusammen. Für mich als Europäer ist es faszinierend und eine großartige Erfahrung, christliche Inhalte in Formen hinduistischer oder buddhistischer Liturgie und Kultsymbolik neu zu erleben. Für einen Hindu oder Buddhisten mag das sehr schmerzhaft sein, denn er fühlt sich seiner intimsten Ausdrucksweisen beraubt. Umgekehrt: Als ich neulich in Kalifornien am Fuße des majestätischen Mt. Shasta in einem Zen-Kloster das buddhistische Vesak-Fest erlebte, hatte ich emotionale Schwierigkeiten. Die Zen-Meisterin, ursprünglich eine Kantorin aus England, hatte englische Weihnachtslieder zu buddhistischen Texten singen lassen. Statt der Lesung der Weihnachtsgeschichte rezitierte man - ebenfalls in Abschnitten - Buddhalegende. Was war für mich so schwierig? Die Weihnachtslieder gehören zu den intimsten und prägenden Erlebnissen der Kindheit. Sie haben Vertrauen und Identität gegeben und sind etwas sicheres, woran man

mit Wehmut und Dankbarkeit zugleich denkt. Die Weihnachtsgeborgenheit so vieler Mitteleuropäer ist ja nicht einfach Kitsch, sondern sie erfüllt psychologisch eine wichtige Aufgabe, wo ansonsten Wertmaßstäbe und Halt gebende Institutionen verschwinden.

Im Umgang mit diesem Bereich ist also Behutsamkeit und Fingerspitzengefühl oberstes Gebot. Den anderen nur intellektuell und nicht kultisch wahrzunehmen, zwar an seinen Gedanken, aber nicht an seinen Emotionen Anteil zu nehmen, wäre aber eine unzumutbare Verarmung. Wie kann interreligiöse Begegnung emotional tief, aber ohne verletzende Identitätsberaubung gepflegt werden? Ein Antwort auf diese Frage kann wohl nur in jeder Begegnung konkret und immer wieder neu gegeben werden.

Die spirituelle Ebene der Begegnung ist der Angelpunkt. Denn hier wird der Grund zu Angstfreiheit gelegt, aus dem Persönlichkeitsbildung und Offenheit für den anderen erwachsen kann. Begegnung in diesem Bereich heißt, sich durch die Begegnung vertiefen zu lassen und in der Begegnung den anderen zur Vertiefung einzuladen. Was heißt das? Ich möchte an einem Beispiel, der Praxis des Zen in Europa, einige Chancen und Probleme verdeutlichen, zunächst aber die vierte Ebene ansprechen:

Kosmische Solidarität habe ich die sozial-politische Dimension genannt, in der die spirituelle Einheit in Verantwortung für die gesamte Menschheit praktiziert wird, und meine damit eine Freiheit zur Liebe, die aus der spirituellen Erfahrung der Ich-Gelassenheit kommt, und eine Liebe zur Freiheit, die den anderen nicht abstrakt, sondern als konkretes politisches Wesen erfaßt. Die sozial-politische Verantwortung mag von den Religionen jeweils verschieden begründet werden - aber eins scheint hier wichtig zu sein, wenn wir über bloße schöne Worte, Forderungen und Aufforderungen,

herauskommen wollen: Diese Verantwortung muß in Erfahrung, nicht in einem autoritären "du mußt" wurzeln. Wer die tiefe Einheit mit dem anderen Geschöpf wirklich erfährt, handelt solidarisch, ohne sich eines Imperativs bewußt zu sein. Interreligiöse Friedenserziehung muß diese Verwurzelung im Herzen suchen, sonst wird sie scheitern. Denn der Imperativ erzeugt neue Identitätssängste, die sich in Fundamentalismen und Abgrenzungsversuchen rationalisieren.

Interreligiöser Dialog als Katalysator für die Vertiefung im eigenen spirituellen Weg

Glaube gilt oft als Grundwert des Christentums, dem dann die östliche oder asiatische Weisheit gegenübergestellt wird. Das ist irreführend. Glaube ist in beiden Religionen Voraussetzung für den Weg zur Erlangung der Weisheit, und hier wie dort kann Weisheit als Inbegriff oder Frucht des Glaubens gelten. Die interreligiöse Begegnung vor allem mit asiatischen Religionen hat zu einem verstärkten Interesse an christlicher Mystik geführt. Das ist zu begrüßen, weil damit eine einseitig intellektualistische Rezeption des christlichen Erbes korrigiert werden kann. Dennoch ist ein Problem damit verbunden: Die Kenntnis mystischer Schriften ist nicht die Praxis des mystischen Weges. Die Meinung, all dies sei auch in der eigenen Religion vorhanden, ersetzt nicht die eigene Übung und Erfahrung.

Den christlichen Meistern begegnen wir oft nur in Büchern, den asiatischen Übungswegen - hoffentlich - in authentischen Lehrern. Das will nicht heißen, daß es keine kompetenten christlichen Lehrer gebe. Sie werden aber als solche kaum wahrgenommen, und die Aggressionen gegen das eigene Glaubenssystem, die oft auch Kindheitstraumata

stammen (Heuchelei im Elternhaus, in der Kirche usw.), sind so gravierend, daß der notwendige Vertrauensvorschuß oft nicht erbracht werden kann. Der Weg über die Begegnung mit dem Fremden, das unzureichend bekannt ist und selektiv wahrgenommen wird, oft auch nur als Projektionswand dient, hat in diesem Sinne eine sehr wichtige reinigende Funktion.

Die spirituelle Erfahrung - was auch immer ihr Inhalt ist - kann zum Besitz werden, den das Ich für sich reklamiert. Um hier einen Riegel vorzuschieben, spricht das Christentum von Gnade und der Buddhismus von Nicht-Ich. Natürlich sind beide Begriffe in einem metaphysisch völlig unterschiedlichen Beziehungsfeld entstanden. Ihre psychologische Bedeutung für die Übungspraxis ist aber durchaus vergleichbar. Auf Grund der Praxis kann so der Dialog zweier unterschiedlicher Begriffssysteme in Gang kommen, während eine rein begriffsgeschichtliche Analyse nur die Unvergleichbarkeit der beiden Vorstellungen verbuchen könnte. Hier wird der Dialog konkret und wichtig.

Auf diesem Hintergrund ist es unergiebig, die östlichen Wege als Erfahrungswege zu beschreiben, die im Sich-Lassen gipfeln, während die abrahamitischen Religionen an den Willen appellierten, der im Gehorsam gegenüber Gott seine Bestimmung fände. Man muß ja viel genauer fragen, was gelassen wird und inwiefern Gehorsam möglich ist. Was wäre das Subjekt des Gehorsams, auch des Glaubens? Die christliche Mystik eines Eckart oder Seuse jedenfalls findet hier zu einer zweifelsfrei nicht-dualistischen Sprache. Die Anspannung und das Loslassen, die Aktivität und die Passivität, das Streben und das Geschehenlassen sind Kräfte, die in Harmonie gebracht werden müssen, damit sich wahres Loslassen ereignet. Das weiß der Zen-Übende ebenso wie der erfahrene Beter.

Spirituelle Wege sind nicht abgeschlossen. Die Übung hört nicht auf, sonst ist der geistige Tod vorgezeichnet, der sich dann meist in Ich-Inflation ausdrückt. Es besteht eine Gefahr, daß dies nicht hinreichend beachtet wird. Meditationsübungen erscheinen dann entweder als zweckgebundene Therapieform oder als Variante olympischer Selbstglorifizierung. Statt "schneller, weiter, höher" heißt es dann nur "vollkommener, erfahrener, tiefer", und der Ehrgeiz, den anderen übertrumpfen zu wollen, macht sich in spirituellem Konsum Luft.

Buddhistische und hinduistische Spiritualität strebt nach Erfahrung des letzten Grundes. Dabei darf nicht vergessen werden, daß es vor-letztgültige Ebenen der psychischen und sozialen Beziehungen gibt, die ebenfalls der Läuterung bedürfen. Probleme des Herzens, emotionale Verspannungen, menschliches Leid können und dürfen nicht einfach ausgeatmet werden.

Die Rolle, die der Guru in Asien spielt, ist abhängig von dortigen Zuordnungen des Individuums zur Gruppe oder zum Kollektiv. Daß sich die Beziehung von Individuum und Kollektiv in Europa anders darstellt als in asiatischen Kulturen (und hier gibt es erhebliche Unterschiede zwischen Indien, China und Japan), bedarf keiner langen Erörterung. Was das tatsächlich bedeutet, wird heute sowohl in der Sozialpsychologie als auch von Meditationsgruppen, die diesem Problem unmittelbar ausgesetzt sind, noch unzureichend verstanden. Um aber weitgehend projektionsfreie und heilsame Beziehungen von Meditationslehrer und -schüler im europäischen Kontext des 20. Jahrhunderts zu gestalten, ist Klarheit in dieser Frage unerlässlich. Vermutlich kann und sollte die Gruppe viele Aufgaben des Guru gegenüber dem einzelnen wahrnehmen, was umso eher möglich ist, wenn der Lehrer tatsächlich kompetent ist und die Führungsposition nicht zur Stabilisierung seines Ego mißbraucht. Theoretisch ist zwar auch der östliche Guru aufgefordert, den Schüler zu sei-

nem eigenen inneren Guru zu führen, d. h. unabhängig zu machen. Daß oft das Gegenteil der Fall, hängt aber nicht nur an menschlicher Schwachheit, sondern an den ganz anderen psycho-sozialen Mustern, auf die asiatische Meditationslehrer in Europa treffen. Sie vermögen darauf nicht angemessen zu reagieren. Umso mehr bedarf diese Frage einer zuverlässigen Antwort, die sich wiederum nur aus unserer eigenen reflektieren interreligiösen Begegnung und Praxis ergeben kann.

Zieht man aus all diesen Erwägungen Konsequenzen, so liegt der Schluß nahe, daß es nicht die eine spirituelle Kultur der Menschheit geben kann. Religionen werden auch in Zukunft unterschiedlich bleiben, so wie die Sprachen der Menschheit nicht einfach ineinander aufgelöst werden können. Jede Sprache erzeugt ihr eigenes Spektrum der Wahrnehmung. Das trifft auch auf die Religionen zu. Sie sind Wahrnehmungsweisen von Wirklichkeit. Synthesen können neue, vertiefte, andere Wahrnehmungsweisen ergeben, aber sie reproduzieren nicht einfach den Modus der Vergangenheit.

Schon in der Vergangenheit haben Kulturen, Sprachen, Religionen, Methoden einander durchdrungen und neue schöpferische Synthesen erzeugt. So ist es auch heute. Erfahrungen können einander spiegeln oder gegenseitig einen Resonanzraum eröffnen, in dem ganz neue und noch nie gehörte "Obertöne" der jeweiligen Religionen hörbar werden. Das ist ein schöpferischer Akt, eine Erfahrung von Vertiefung. Religion ist ein Weg, der zu gehen, kein dogmatisches System, das zu behaupten ist. Im Dialog der Religionen gehen wir unseren Weg in Gemeinschaft, das heißt Aus- und Ineinandersetzung, mit anderen Religionen. Es ist der Weg des unbedingten Vertrauens in Gottes Weisheit, die immer größer ist als unsere Einsicht.

Michael von Brück, Jahrgang 1949, lehrt Vergleichende Religionswissenschaft in Regensburg.