

Inhalt

	Seite
Angelika VIETS	
Vorwort	5
ÔHASHI Ryôsuke	
Begrüßung	7
INOUE Tatsuo	
Die Etikette des Zusammenlebens	9
Michael FUSS	
„Ich bete an die Macht der Liebe“ Zur gegenwärtigen Gesprächslage der Religionen	20
Jeremiah ALBERG	
Religiöses Leben in der Gegenwart Religiöses Leben als Solidarität mit den Opfern der Gewalt	35
ÔGOSHI Aiko	
Mögliche Formen religiöser Praxis im Zeitalter der Gewalt und des Leids Der Kampf von Frauen, die sich dem Nazismus, dem Massaker von Nanking und dem System der Sexsklavinnen des japanischen Militärs entgegenstellten	44
YAMAORI Tetsuo	
Kultur Japans und die Religion Der Weg zur Gewaltlosigkeit und Japan	61
SAWAI Yoshitsugu	
Das Zusammenleben der Religionen aus buddhistischer Sicht	78
Hans-Christian GÜNTHER	
Koexistenz der Religionen aus der Sicht des Christentums	88
KAMADA Shigeru	
Das Zusammenleben der Religionen aus islamischer Sicht	102
Rudolf ZUR LIPPE	
Das Ästhetische in den Religionen	117
Rolf ELBERFELD	
Zusammenleben der Religionen als Aufgabe, lokal und global.....	126
Programm des Symposiums	136

Vorwort

Für uns Bürger der westlichen Demokratien sind die großen religiösen und weltanschaulichen Auseinandersetzungen, die Leben und Gesellschaft über lange Jahrhunderte geprägt haben, ein Teil der Geschichte. Mit dem Fall des Kommunismus war die Erwartung groß, dass die Welt einfacher, friedlicher, überschaubarer würde. Das Gegenteil ist eingetreten: Neue Feindbilder entstehen täglich durch die Ausbreitung eines religiösen Fundamentalismus in verschiedenen Weltregionen, der die liberalen Fundamente unserer Gesellschaft in Frage stellt und zum „heiligen Krieg gegen die Gottlosen“ aufruft. Das Ende des Kalten Krieges, der über vier Jahrzehnte möglicherweise nur mit Zwang und Druck Gegensätze verdeckt hatte, hat seit Anfang der 90er Jahre vieles auf- und auseinanderbrechen lassen. Wir beobachten seither in allen Regionen kriegerische Auseinandersetzungen, die religiöse und ethnische Gegensätze zur Wurzel haben, wie auf dem Balkan, in Zentralasien, in Indonesien. In dem Maße, wie einerseits Globalisierung und regionale Integration z. B. in Europa zunehmen, wachsen in vielen Nationen und Regionen Regionalismus und kulturelle Abgrenzung. Die fortschreitende Globalisierung gefährdet allerdings auch die kulturelle Identität der einzelnen Völker, so dass diese häufig mit Abwehr und Flucht in einen religiösen Fundamentalismus reagieren. Diese Erscheinung lässt sich auch in westlichen Industrieländern beobachten, wo Sekten und neue Religionen, deren Ziele häufig zweifelhaft sind, stärkeren Zulauf bekommen und ihren Einfluss ausweiten können. Diese Tendenzen dürften künftig noch zunehmen und die Stabilität freiheitlicher Demokratien gefährden. Die heftigen Debatten im Kopftuchstreit oder um die Frage der Aufnahme der Türkei in die Europäische Union zeigen, wie unmittelbar wir alle von diesen Fragen betroffen sind.

Bereits der Titel unseres Symposiums suggeriert dieses erhebliche Spannungsverhältnis: „Religion“, von lat. „religio“ binden, steht eben ursprüngliche gerade nicht für Toleranz. Daher stellt das friedliche Zusammenleben der Religionen nicht etwa eine selbstverständliche Entwicklung, sondern eine Aufgabe dar, über deren Tragweite auch die Politik sich inzwischen sehr bewusst ist.

Ich freue mich deshalb, dass sich zu unserem Symposium namhafte Experten zusammengefunden haben, um zu diesem wichtigen Thema beizutragen. Es ist das zehnte Symposium, das wir in der Reihe „Der Osten – der Westen“ anbieten können.

Das JDZB dankt allen Institutionen, die es als Mitveranstalter bei der Vorbereitung und Durchführung des Symposiums unterstützten, wie vor allem die Japan Foundation und der Förderverein des JDZB. Meinen besonderen Dank möchte ich Professor Ôhashi Ryôsuke, Universität Ôsaka, aussprechen, der die Veranstaltung inhaltlich konzipiert hat. Mein Dank gilt auch dem Religionswissenschaftler und Direktor des staatlichen internationalen Zentrums für japanische Kulturforschung (Nichibunken) in Kyôto, Professor Yamaori Tetsuo, den ich dort im vergangenen Jahr besuchen konnte und der gerne bereit war, diese weite Reise zu uns anzutreten.

Angelika VIETS
Generalsekretärin
Japanisch-Deutsches Zentrum Berlin

Begrüßung

Da das JDZB mich gebeten hat, dieses Symposium zu organisieren und als Chairman zu wirken, möchte ich Sie mit einigen einleitenden Worten begrüßen, um mich zu bedanken und um kurz auf das Thema des Symposiums einzugehen.

Das Rahmenthema lautet „Das Zusammenleben der Religionen“. Dass dieses Thema in der gegenwärtigen Welt höchst aktuell ist, ist für jeden sichtbar. Die Globalisierung begann zunächst auf dem Gebiet der Wirtschaft, indem das Kapital und kommerzielle Güter sich über die Grenzen einzelner Staaten hinaus über die ganze Erde vernetzten. Dadurch entstand aber auch etwas, was man mit dem Schlüsselbegriff „Interkulturalität“ bezeichnet. Denn die Kulturwelten sehen sich vor die Alternative gestellt, von diesem globalisierten Netz einfach eingeebnet zu werden, oder aber sich umgekehrt dieses Netzes zu bedienen und damit ihre Eigentümlichkeit und Mannigfaltigkeit im Zusammenleben zu verstärken. Diese Frage wird besonders deutlich im Bereich der Religionen. Denn jede Religion beansprucht einerseits absolute Universalität und Wahrheit ihrer Lehre, andererseits muss sie sich damit auseinandersetzen, wie sie mit der Existenz der anderen Religionen umgeht, ob sie sich entscheidet, mit diesen zusammenzuleben oder gegen sie Krieg zu führen.

Innerhalb der einzelnen Religionen und Theologien wird diese Frage auch mit der Frage verbunden, ob und wie eine Religion die Lehren der anderen Religionen kompromisslos anerkennen kann. Hinsichtlich der Außenwelt lautet die Frage, inwieweit die Tatsache, dass eine Religion oft in Gestalt politischer Macht die Konflikte zwischen Parteien oder Völkern eher verschärft als nivelliert, als ein religiös relevantes Problem übernommen werden kann.

Zu diesem Symposium, das das Japanisch-Deutsche Zentrum Berlin in seiner Reihe „Der Osten – Der Westen“ durchführt und in dem das interkulturell-interreligiöse Zusammenleben der Religionen thematisiert wird, sind renommierte deutsche und japanische Gäste gekommen: Kenner des Christentums und des Buddhismus und Islamwissenschaftler, aber auch Philosophen und Rechtsphilosophen. Als Organisator möchte ich den Teilnehmern herzlich dafür danken, dass sie unserer Einladung gefolgt sind. Mein Dank gilt auch der Generalsekretärin des JDZB, Frau Angelika Viets, und dem Stellvertretenden Generalsekretär, Herrn Ueda Kôji. Beide haben die Bedeutung dieses Symposiums verstanden und es trotz finanzieller Probleme realisiert. Außerdem gilt mein Dank Herrn Takeya Munehisa, dem Vorsitzenden des Fördervereins des JDZB, und Herrn Professor Sotobayashi Hideto, die sich sehr um das Zustandekommen des Symposiums bemüht haben. Nicht zuletzt danke ich Herrn Ikuta Chiaki, dem Leiter der Kulturabteilung des JDZB, der das Symposium mit großer Sorgfalt betreut hat.

Für den Veranstalter ist die Zahl der Zuhörer wichtig, und für die Referenten ist eine große Zahl von Zuhörern sehr willkommen, doch das wichtigste Anliegen ist, Beiträge und Diskussion auf inhaltlich hohem Niveau zu gewährleisten. Es geht in diesem Symposium nicht nur darum, „über das Zusammenleben“ zu diskutieren, sondern „in den Diskussionen zusammenzuleben“. Deshalb freuen wir uns über ein aktives Engagement der Teilnehmer.

ÔHASHI Ryôsuke
Universität Ôsaka,
Literarische Fakultät

Die Etikette des Zusammenlebens

– The Manners of Conviviality –

INOUE Tatsuo
Universität Tôkyô

1. Der Schatten der Globalisierung

Angetrieben von einer Wucht, gegen die Widerstand zu leisten nahezu aussichtslos erscheint, drängen die Schockwellen der Globalisierung weltweit über die Grenzen von Staaten hinweg, mit tiefgreifenden Auswirkungen auf Menschen in sehr unterschiedlichen Ländern. Bedauerlicherweise ist es unmöglich, diese Auswirkungen in rosigen Farben zu schildern. Wie von Joseph Stiglitz in überzeugender Weise dargestellt¹, fordert die von internationalen Finanzorganisationen wie dem IWF vorangetriebene Globalisierung der Ökonomie in zahlreichen Entwicklungsländern weiten Teilen der Bevölkerung nahezu unerträgliche Opfer ab, indem sie deren Beschäftigungsverhältnisse und ihr gewohntes Leben zerstört und selbst nachfolgenden Generationen noch erdrückende Schulden aufbürdet, während sie gleichzeitig in einer begrenzten Zahl von Industrieländern den Mitgliedern einer minoritären Schicht (in erster Linie den Angehörigen der Finanzeliten) massive Vorteile verschafft. Die Ausweitung militärischer Interventionen im Namen von Werten wie Frieden, Humanität, Menschenrechte und Demokratie brachte keineswegs die Herrschaft eines globalen Rechtssystems mit sich, das der Willkür einzelner Staaten Grenzen setzte, sondern endete – wie das Beispiel der Invasion im Irak anschaulich zeigt – mit einer Steigerung der hegemonialen Anmaßung seitens der USA.

Die heute herrschenden Verhältnisse haben nicht nur die Interessenkonflikte zwischen Industriestaaten und Entwicklungsländern verschärft, sondern auch die Gegensätze auf der Ebene religiöser und kultureller Werte, so dass wir nun mit Dichotomien wie „Islamische Welt vs. Jüdisch-christliche Welt“ und „Europa/Amerika vs. Asien“ konfrontiert sind. Und wir sollten nicht vergessen, dass die Konflikte auf diesen beiden Ebenen eng miteinander verbunden sind. Die Vergrößerung des ökonomischen Gefälles zwischen den Ländern, die haben, und den Ländern, die nicht haben, den „haves“ und den „havenots“, sowie die strukturelle Reproduktion der Armut in letzteren erodieren die Fundamente der Selbstachtung der Menschen in den Entwicklungsländern, sie verstärken ihre Feindseligkeit und den Groll gegenüber der „hochindustrialisierten Zivilisation des Westens“, die ihre traditionellen Lebensformen zerstört, mit dem Ergebnis, dass sich religiöse und kulturelle Gegensätze weiter vertiefen. Andererseits lassen sich religiöse und kulturelle Gegensätze nicht auf Armut und das ökonomische Gefälle zwischen Industrie- und Entwicklungsländern reduzieren. Denn auch in vormals unterentwickelten Regionen, die eine erfolgreiche wirtschaftliche Entwicklung verzeichnen können, kann es – wie die einstige Propagierung „Asiatischer Werte“ zeigt – durchaus geschehen, dass aufstrebende Länder, die infolge ihrer gesteigerten Wirt-

¹ Vgl. Joseph Stiglitz: *Globalization and Its Discontents*. W. W. Norton, New York 2003. (Stiglitz, Joseph: *Die Schatten der Globalisierung*, Siedler Verlag, Berlin 2002).

schaftskraft neues Selbstvertrauen gewinnen, auf Konfrontationskurs gegenüber Europa und den USA gehen und auf ihrer originären religiösen und kulturellen Identität bestehen, was ebenfalls zur Verschärfung der Gegensätze führt. Deshalb lässt sich sagen, dass mit dem Thema unseres Symposiums ein äußerst dringliches Problem angesprochen wird, ein Problem, dem wir in der heutigen Welt mit ihrer fortschreitenden Globalisierung nicht mehr entkommen können. Zur philosophischen und theoretischen Klärung dieses Problems stehen uns zwei Vorgehensweisen zur Verfügung. Zum einen können wir diesem Thema auf den Grund gehen, indem wir die charakteristischen Züge verschiedener Religionen herausarbeiten und diese miteinander vergleichen; zum anderen, indem wir klären, was sich mit der Idee des „Zusammenlebens“ eigentlich verbindet. Natürlich schließt die eine Vorgehensweise die andere nicht aus. Da zwischen ihnen vielmehr eine komplementäre Beziehung besteht, sollten in interdisziplinärer Zusammenarbeit beide Wege erkundet werden. Ich selbst arbeite auf dem Gebiet der Rechtsphilosophie und bin keineswegs Fachmann für Religionswissenschaft, weshalb mein Diskussionsbeitrag für dieses Symposium in der Klärung der Idee des „Zusammenlebens“ bestehen wird. In meinem Vortrag werde ich die Mehrdeutigkeit dieser Idee beschreiben und einige Richtpunkte nennen, mit deren Hilfe die Idee des „Zusammenlebens“ auf eine Weise neu gedacht werden könnte, die uns in die Lage versetzt, auf die Herausforderungen der heutigen Zeit angemessen zu reagieren.

2. Zwei Konzepte des „Zusammenlebens“ – Symbiose und Konvivialität

„Zusammenleben“ (jap.: *kyōsei*) bedeutet wortwörtlich „zusammen leben“ (*living together*). Sollte mit diesem Wort jedoch lediglich das kollektive Leben von Gesellschaften im Allgemeinen gemeint sein, wäre dieser Begriff weitgehend inhaltsleer und von geringer Nützlichkeit. Tatsächlich verbirgt sich aber hinter der Tatsache, dass das Wort „Zusammenleben“ seit einigen Jahren immer häufiger verwendet wird, ein Problembewusstsein, das dieses Wort mit Bedeutungsnuancen von weitaus größerer Tragweite auflädt. Dieses Problembewusstsein fragt danach, wie Menschen, die sich nicht unter dem Dach einer homogenen Gemeinschaft (*homogeneous community*) subsumieren lassen, wie also einander fremde (*heterogenous*) Menschen miteinander leben können, die sich nicht nur um materielle Vorteile, sondern auch um Wertvorstellungen einen harten Konkurrenzkampf liefern. Die Frage lautet also: Was müssen wir tun – nachdem es nicht mehr darum geht, wie „wir“ miteinander leben –, damit „wir“ und „sie“ miteinander leben können? Die Möglichkeit eines kollektiven Lebens, die „wir“ als selbstverständliche Prämisse betrachteten, solange „wir“ unter „uns“ waren, erfährt in dem Moment eine Problematisierung, in dem „wir“ „jenen“ gegenüberreten, die „uns“ fremd sind. Folglich bedeutet „Zusammenleben“ in erster Linie das Zusammenleben mit dem fremden Anderen. Auch das Thema dieses Symposiums, „Das Zusammenleben der Religionen“, fragt nach einem Zusammenleben in diesem Sinne.

Allerdings ändert auch die Bedeutungsverengung des Begriffs „Zusammenleben“ auf „Zusammenleben mit dem fremden Anderen“ nichts an seiner semantischen Unschärfe, weshalb ich zur weiteren Klärung des Begriffs im Folgenden zwei unterschiedliche Interpretationsmodelle (*interpretative models*) für „Das Zusammenleben mit dem fremden Anderen“ miteinander kontrastieren möchte. Im Englischen existieren

zwei Wörter mit der Bedeutung „Zusammenleben“: das aus dem Griechischen stammende *symbiosis* und das aus dem Lateinischen stammende *conviviality*. Da die Implikationen dieser zwei Wörter eine große Übereinstimmung mit den beiden Interpretationsmodellen aufweisen, werde ich mich ihrer bei der Darstellung der zwei Arten des „Zusammenlebens“ bedienen.

Das Paradigma für die Symbiose bietet uns die Ökologie, beispielsweise die Beziehung zwischen dem Skarabäus und dem Schaf. Diese zwei Tiere, Angehörige einander völlig fremder Arten, koexistieren dank eines vollkommenen Systems gegenseitiger Abhängigkeit. Der Skarabäus ernährt sich von Schafskot. Gleichzeitig verdankt das Schaf dem Skarabäus ebenfalls seine Nahrung, da dieser den Kot über weite Wiesenflächen rollt und dadurch das Wachstum der Gräser fördert. Selbst das Verhältnis zwischen beuteschlagenden Tieren und Beutetieren wie dem Löwen und dem Zebra ist keineswegs ein parasitäres, bei dem das beuteschlagende Tier der Parasit des Beutetiers wäre. Vielmehr liegt hier ebenfalls ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit vor, da das beuteschlagende Tier die Anzahl der Beutetiere, die hohe Fortpflanzungsraten aufweisen, auf ein angemessenes Maß reduziert und dadurch den weiteren Fortbestand der Art garantiert. Auch die von der Psychologie beschriebene Symbiose des sadistisch-masochistischen Verhältnisses gehört als Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit strukturell zu diesem Typ. Verallgemeinert gesagt, besteht die Symbiose in einem Verhältnis, in dem einander fremde Lebewesen dank eines Verhältnisses gegenseitiger Abhängigkeit in einer Weise koexistieren, die beiden Seiten Überlebensvorteile verschafft. Man kann sagen, dass Gesellschaftstheorien, in denen – wie beispielsweise in den theoretischen Arbeiten Émile Durkheims – der Bedeutung der Arbeitsteilung als Form eines organischen gesellschaftlichen Zusammenschlusses großes Gewicht beigemessen wird, auf diesem Modell der Symbiose beruhen.

Dem gegenüber steht das Paradigma der Konvivialität, aufgefasst in dem Sinn, in dem dieses Wort auch im Alltagsgebrauch verwendet wird: „Bankett“ bzw. „Gastmahl“. Die Teilnehmer an einem „Bankett“ verfolgen verschiedene Interessen, und ihre Teilnahme wird von unterschiedlichen Motiven bestimmt. Gelegentlich nehmen selbst miteinander verfeindete Personen am selben Tisch Platz. Bei einem Bankett, an denen auch miteinander verfeindete Personen teilnehmen, wird zwar der Austausch von leicht ironischen Bemerkungen toleriert, ungebührliche Worte, die andere provozieren könnten, sind aber verboten und gewalttätiges Benehmen ist ohnehin nicht gestattet. Das, was die Koexistenz von Teilnehmern an einem Bankett ermöglicht, sind weder substantielle Vorteile, noch weitgehend identische Motive für die Teilnahme noch ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit, sondern die von allen Beteiligten akzeptierte Etikette des gesellschaftlichen Verkehrs, die den taktvollen Umgang (*decency*) mit dem Anderen bestimmt. Von Michael Oakeshott, einem englischen Wissenschaftler, der auf dem Gebiet der politischen Philosophie arbeitete, stammt das Modell der *societas* als Form eines allgemeinen sozialen Zusammenschlusses, deren archetypische Form Oakeshott in der Beziehung zwischen den „Gästen“ (*convives*) eines Gastmahls sieht.² In diesem Modell steht die *societas* in Kontrast zur *universitas*. Während die *universitas* die Form eines sozialen Zusammenschlusses darstellt, der auf gemeinsamen substanziellen Interessen, Zielen, Idealen usw. beruht, ist die *societas* eine Form des sozialen Zusammenschlusses, die die Koexistenz von Menschen ermöglicht, die zwar heterogene Interessen, Ziele und Ideale verfolgen, deren Verhalten (*manners*) bei der Verfolgung dieser Ziele jedoch von gemeinsamen „Normen zivilen Benehmens“ (*norms of civil conduct*)

² Vgl. Michael Joseph Oakeshott: *On Human Conduct*. Oxford University Press, Oxford 1975.

bestimmt wird. Aufgrund ihres formalen Charakters weisen Oakeshotts „Normen zivilen Benehmens“, die sich nicht auf die Ziele menschlichen Handelns beziehen, sondern den zwischenmenschlichen Umgang (Etikette) regeln, Gemeinsamkeiten mit John Rawls' liberaler Theorie der Gerechtigkeit³ auf, in der Prinzipien der Gerechtigkeit entwickelt werden, die niemanden mit Gewalt zur Annahme von bestimmten Religionen oder Lebensidealen zwingen, sondern alle Menschen in gerechter Weise umfassen, die vielfältige Entwürfe für ein gutes Leben verfolgen, selbst wenn diese Entwürfe miteinander konkurrieren und inkommensurabel sein sollten. In seinem Buch „Tools for Conviviality“⁴ weist Ivan Illich, ein Denker, der vor einem anderen geistigen Hintergrund argumentiert als Oakeshott, ebenfalls darauf hin, dass die technische Zivilisation die Gefahr in sich birgt, die menschlichen Lebensformen zu nivellieren, und plädiert für eine Reform der technischen Zivilisation, um so die autonome Entwicklung differenzierter Lebensformen zu befördern. Auch Illichs Begriff der Konvivialität überlappt sich mit dem Begriff der Konvivialität im Sinne der *societas*.

Zwischen der Symbiose und der Konvivialität bestehen einige gewichtige Unterschiede, die im Folgenden angeführt seien.

Erstens ist die Symbiose in sich abgeschlossen, während die Konvivialität ein offenes System darstellt. Die Symbiose zwischen dem Skarabäus und dem Schaf beruht in geradezu perfekter Weise auf einem Verhältnis komplementärer gegenseitiger Abhängigkeit zu beiderseitigem Nutzen und ist gerade deshalb in sich selbst abgeschlossen. Für eine dritte, eine andere Art, ist in diesem System kein Platz. Das unerwünschte Eindringen einer Lebensform, die – anders als der Skarabäus – den Kot des Schafs nicht über die Wiese rollte, sondern an Ort und Stelle fräße, würde das Ende für das Schaf und den Skarabäus bedeuten. In gleicher Weise würde in einem auf Arbeitsteilung beruhenden System, in dem unterschiedliche Aufgaben präzise miteinander verzahnt sind, ein Subjekt, dessen Handeln von den in es gesetzten Erwartungen abweicht, als Störfaktor bzw. Zerstörer des Systems unterdrückt und beseitigt werden. Dem gegenüber ist die Konvivialität, die eben kein strategisches System für kooperatives Handeln darstellt, dessen Mitglieder gemeinsame substanzielle Interessen, Ziele und Ideale verfolgen, in der Lage, Subjekte zu subsummieren, die vielfältige Interessen, Ziele und Ideale verfolgen, allerdings unter der Bedingung, dass ihr Verhalten bei der Verfolgung dieser Ziele mit den Normen zivilen Benehmens, der Etikette der *societas*, übereinstimmen. Diese Normen zivilen Benehmens verbieten eine Haltung, der es an Dezenz (*decency, civility*) fehlt: die zielstrebige, auf größtmögliche Effektivität bedachte Verfolgung von ausschließlich eigenen Interessen, Zielen und Idealen bei gleichzeitiger Ignorierung, Unterdrückung und Eliminierung des Anderen, der diese Interessen usw. nicht teilt und deshalb keinerlei Nutzwert besitzt.

Zweitens ist die Symbiose statisch, wohingegen die Konvivialität dynamisch ist. Funktionszusammenhänge entstehen bei der Symbiose in Abhängigkeit von der Aufrechterhaltung ganz bestimmter Interessen, Wertinteressen und der Form der Aufgaben und Handlungen jener Subjekte, die diese schaffen. Da diese Funktionszusammenhänge zerstört werden, wenn einige der sie schaffenden Subjekte ihr Interesse

³ Vgl. John Rawls: A Theory of Justice. Harvard University Press, Cambridge, MA 1971. (Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Übers. von Hermann Vetter, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998).

⁴ Vgl. Ivan Illich: Tools for Conviviality. Harper & Row, New York 1973. (Illich, Ivan: Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik. Übers. v. Ylva Eiksson-Kuchenbuch, C.H. Beck, München 1998).

verlagern und die Form ihres Handelns verändern, eignet der Symbiose die Tendenz, Selbstreflexivität zu unterbinden, da diese eine Transformation der Subjekte mit sich bringen könnte. Aus dem nämlichen Grund, aus dem sich die Symbiose gegenüber dem Eindringen des Anderen von außen verschließt, nimmt sie gegenüber der selbstreflexiven Transformation der Subjekte in ihrem Inneren eine oppressive Haltung ein. Im Gegensatz dazu beruht die Konvivialität nicht auf einer Kollektivität von Interessen und Werten, die das Handeln des Subjekts definieren, sondern auf einer Norm von Verhaltensweisen, in deren Rahmen geklärt wird, wie der Andere, der unterschiedlich geartete Handlungsziele verfolgt, mit Dezenz behandelt werden kann, weshalb es unnötig ist, die Möglichkeit auszuschließen, dass sich Menschen beim Kontakt mit dem Anderen, der ihnen fremd ist, in selbstreflexiver Weise transformieren. Im Gegenteil, die Konvivialität erweitert geradezu die Möglichkeiten der Selbsttransformation.

Drittens erhält in der Symbiose die Existenz des Anderen dadurch Bedeutung, dass sie für das Subjekt instrumenteller (*instrumental*) Natur ist, während sie in der Konvivialität in ihrem So-Sein (*consummatory*) begründet ist. Da das Schaf Kot produziert, von dem sich der Skarabäus ernährt, besitzt das Schaf für den Skarabäus Wert, und zwar genau und ausschließlich aufgrund dieser Tatsache. Und der Skarabäus besitzt aus dem Grund und nur aus dem Grund Wert für das Schaf, dass er in Folge seiner Gewohnheit, Kot über Weideflächen zu rollen, das Wachstum des Grases befördert, das wiederum dem Schaf als Nahrung dient. In gleicher Weise ist für das Subjekt, das in das engmaschige Geflecht des Systems der Arbeitsteilung eingefügt ist, der Andere, der den Erwartungen an die für den beiderseitigen Gewinn unabdingbare Erfüllung seiner Aufgabe nicht entspricht, eine Existenz „ohne weiteren Nutzen“. Die Verhaltensnormen der Konvivialität hingegen brandmarken die Einstellung, im Anderen lediglich ein Mittel zur Verfolgung eigener Ziele zu sehen, als größtmögliche Unhöflichkeit gegenüber dem Anderen. Gerade weil dem Anderen eine Unberechenbarkeit und Unmanipulierbarkeit zu eigen ist, die die aus den eigenen Interessen und Wertinteressen resultierenden Erwartungen an den Anderen enttäuschen können, verlangt dies vom Subjekt, den Anderen als eine von ihm selbst verschiedene autonome Persönlichkeit zu respektieren.

Im Vorangegangenen stellte ich einen Vergleich an zwischen zwei Konzepten des „Zusammenlebens“, der Symbiose und der Konvivialität. Von diesen beiden Konzepten ist es die Konvivialität, der in der heutigen Welt, in der der Druck der Globalisierung die Gegensätze in der religiösen und kulturellen Sphäre zunehmend verschärft und damit Probleme schafft, die über ökonomische Interessenkonflikte hinausgehen, eine dringliche Notwendigkeit innewohnt, die von der Menschheit auch verstanden und akzeptiert wird. Selbst wenn die Ausweitung des Netzwerks gegenseitiger ökonomischer Abhängigkeit in globalem Maßstab bis zu einem gewissen Grad ein symbiotisches Zusammenleben ermöglicht, so ist diese Form des Zusammenlebens dennoch insgeheim ständig davon bedroht, in ein parasitäres Verhältnis des einseitigen Nommens abzugleiten. Denn auch wenn eine derartige ökonomisch begründete Symbiose zustande kommt und fürs erste zu stabilen Verhältnissen führt, besteht immer die Gefahr, dass ihre Folge keineswegs Offenheit, Toleranz und die Respektierung der Persönlichkeit des Anderen ist, der einer fremden Religion oder Kultur angehört, sondern deren Unterminierung. So gesehen stellt die Konvivialität ein zutiefst notwendiges Konzept dar, um dieser Gefahr zu begegnen.

3. Konvivialität und die universalistische Idee der Gerechtigkeit

Allerdings erhebt sich in diesem Zusammenhang naheliegenderweise eine schwerwiegende Frage. Die Frage nämlich, welchen Inhalt, welche Reichweite und Grundlage die Verhaltensnormen besitzen, die die Etikette der Konvivialität bilden.

Ich sagte bereits, dass Oakeshotts Konzept der *societas* untergründige Gemeinsamkeiten mit Rawls' liberalem Entwurf von Politik und Gesellschaft aufweist, und zwar insofern, als beide auf einem konvivialen Konzept des Zusammenlebens basieren. Oakeshott, der im Hinblick auf die Legitimationsgrundlagen der Verhaltensnormen in der *societas* einen konservativen Standpunkt einnimmt, geht nicht davon aus, dass die Verhaltensnormen der *societas* von irgendwelchen allgemeingültigen philosophischen Prinzipien ableitbar wären, vielmehr präsentiert er sie als „Andeutungen“ (*intimations*) seitens der historischen Tradition der bürgerlichen Gesellschaften in Europa und den USA. Immer wenn Oakeshott die Verhaltensnormen der *societas* als *norms of civil conduct* bezeichnet, erschöpft sich die Bedeutung des Begriffs *civil* keineswegs in Anstand und Höflichkeit, sondern überlappt sich mit der Bedeutung, den *civil* in Ausdrücken wie *civil society* (moderne bürgerliche Gesellschaft) oder in der vom Autor verwendeten Bezeichnung *the civil condition* (bürgerlicher Zustand) besitzt. Rawls wiederum gibt den Standpunkt auf, der von ihm selbst in „A Theory of Justice“ vertreten wurde – der Studie, in der er über eine zeitgemäße Neuformulierung des „Contrat social“ zu einer philosophischen Begründung der zwei Prinzipien der Gerechtigkeit zu gelangen versuchte – und argumentiert nun vom Standpunkt des „politischen Liberalismus“ aus.⁵ Rawls gibt dabei den Anspruch der liberalen Gerechtigkeitskonzeption auf allgemeine philosophische Gültigkeit preis und versucht sich stattdessen durch eine Konzeption der Gerechtigkeit abzusichern, die im „übergreifenden Konsens“ (*overlapping consensus*) aller vernünftigen umfassenden Lehren zu finden sei, die sich ausschließlich im Rahmen der politischen Kultur entwickelten, die in der Tradition der konstitutionellen Demokratien Europas und der USA verborgen liegt.

Vor dem Hintergrund dieser Diskussion verblasst der Begriff der Konvivialität, da sich mit Recht einwenden lässt, dass die so verstandene Konvivialität, bei der es letztlich nur um die Idee des Zusammenlebens in den bürgerlichen Gesellschaften des Westens geht, nicht geeignet ist, ein brauchbares Konzept für ein wirkliches globales Zusammenleben abzugeben, in der auch all die Gesellschaften inbegriffen wären, die andere Traditionen und Kulturen besitzen als der Westen. Ich habe in mehreren Arbeiten⁶ versucht, auf diesen Einwand (und seine Varianten) zu antworten. Es ist mir an dieser Stelle unmöglich, meine Argumentation in ihrer Gesamtheit vorzustellen, aber zumindest mit dem Kern meiner Überlegungen möchte ich Sie im Folgenden bekannt machen.

Über die konkrete Erscheinung von Verhaltensnormen, die die Konvivialität ermöglichen, ist zu sagen, dass diese zwar von einer Vielfalt verschiedenartiger Formen geprägt ist, geschuldet den unterschiedlichen Bedingungen, die in verschiedenen Gesellschaften gegeben sind, dass aber andererseits fundamentale, grundsätzliche

⁵ Vgl. John Rawls: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York 1993. (Rawls, John: *Politischer Liberalismus*. Übers. von Wilfried Hinsch, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998).

⁶ Vgl. Inoue Tatsuo: *Gendai no hinkon* [Armut in der Gegenwart]. Iwanami Shoten, Tôkyô 2001; ders.: *Fuhen no saisei* [Die Wiedergeburt des Universellen]. Iwanami Shoten, Tôkyô 2003; ders.: *Hô to iu kuwadate* [Das Recht – Ein Entwurf]. Tôkyô Daigaku Shuppankai, Tôkyô 2003.

Normvorstellungen existieren, die diese Vielfalt an Formen wie ein roter Faden durchziehen, Normvorstellungen, die eine Art Kompass abgeben bei der Suche nach einer Etikette, die nicht nur das Zusammenleben in den jeweiligen Gesellschaften regelt, sondern als Etikette für das Zusammenleben von verschiedenen Gesellschaften dienen kann. Die grundsätzlichsste dieser Vorstellungen ist die „Gerechtigkeit“ (*justice*). Nun gibt es zweifelsohne bei der Debatte hinsichtlich der Frage, was denn Gerechtigkeit ist, harte Gegensätze in den verschiedenen Konzeptionen von Gerechtigkeit (*conceptions of justice*), aber dass diese überhaupt genuine Gegensätze zu sein vermögen, liegt daran, dass die zahlreichen Konzeptionen der Gerechtigkeit unterschiedliche Interpretationen ein und desselben Konzepts der Gerechtigkeit (*concept of justice*) sind. Der Abstand und die Gegensätze zwischen den Konzeptionen von Gerechtigkeit sind keineswegs gleichbedeutend mit einer Negation der Existenz eines gemeinsamen Konzepts der Gerechtigkeit, sondern vielmehr dessen Prämisse. Dieses gemeinsame Konzept der Gerechtigkeit, das die zueinander in Konkurrenz stehenden Konzeptionen von Gerechtigkeit miteinander verbindet, ist in der universalistischen Idee der Gerechtigkeit (*universalistic idea of justice*) zu finden. Auf eine äußerst abstrakte Formel gebracht, besteht diese Idee in der Forderung nach dem Ausschluss von nicht verallgemeinerbaren (*nonuniversalizable*) Unterschieden, also von Unterschieden, die unabhängig von der Differenz individueller Identitäten nicht zu begründen sind. Diese Forderung impliziert rigide und eindeutige normative Einschränkungen – wie z.B. den Ausschluss von Trittbrettfahrern (*free rider*), die Beseitigung von doppelten Moralkodexen (*double standard*), die Beseitigung erworbener Rechte, die auf der strengen Unterscheidung von Rechten (*rights*) und erworbenen Rechten (*vested rights*) beruhen, und die Beseitigung von kollektivem Egoismus. Durch all diese Forderungen zieht sich ein roter Faden: das Prinzip der Reversibilität (*reversibility*). Anders formuliert: Wir können nur in den Fällen – und ausschließlich in den Fällen – ehrlicherweise behaupten, dass unsere Handlungen und Entscheidungen auf Gerechtigkeit beruhen, wenn wir bereit sind, unsere Handlungen und Entscheidungen auch dann zu akzeptieren, wenn wir in die Lage des Anderen versetzt würden, dem durch eben diese Handlungen und Entscheidungen Nachteile entstehen. Diese kontrafaktische (*counterfactual*) Vertauschung des eigenen Standpunkts mit dem des Anderen bezieht sich nicht nur auf die eigene *Situation* und die des Anderen, sondern impliziert auch die Vertauschung der eigenen *Sichtweise* mit der des Anderen. Gerechtigkeit ist also das genaue Gegenteil des Zerrbilds, das Kritiker dieser Idee des öfteren zeichnen, wenn sie sagen, „sie sei eine Ideologie zur einseitigen Verabsolutierung der eigenen Forderungen.“ Genauer formuliert fordert die Gerechtigkeit von uns, uns ständig in selbstkritischer Weise zu fragen, ob sich unsere Handlungen und Entscheidungen nicht nur aus unserer Sicht, sondern auch aus der Sicht des Anderen mit vernunftgemäßen Gründen, also auf der Basis der „öffentlichen Vernunft“ (*public reason*) rechtfertigen lassen, und sie fordert folglich des Weiteren von uns, uns der Kritik seitens des Anderen auszusetzen, dem durch unsere Handlungen und Entscheidungen Nachteile erwachsen, und in Entsprechung zur öffentlichen Vernunft Verantwortung zu übernehmen.

Kurz gesagt ist die universalistische Idee der Gerechtigkeit keineswegs eine Rationalisierung des Triebes, den Anderen zu beherrschen, indem man den eigenen Willen mit dem Universellen gleichsetzt, sondern im Gegenteil eine uns auferlegte Verpflichtung, unsere Rechthaberei und Betrugsabsichten in kritischer Weise zu kontrollieren, indem wir vom Standpunkt des Anderen aus die Verallgemeinerbarkeit unserer eigenen Position überprüfen.

Die universalistische Idee der Gerechtigkeit ist eine philosophische Reinterpretation von Rousseaus Allgemeinwillen (*volonté générale*) und Kants kategorischem Imperativ, eine Idee, deren Kern bereits in einer goldenen Regel des Christentums angelegt ist: „Und wie ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, also tut ihnen auch“ (Lukas 6:31). Dieses Prinzip ist allerdings nicht nur in den westlichen Gesellschaften zu finden, denn auch die konfuzianische Spruchweisheit „Was du selbst nicht wünschst, das tue nicht den Menschen an“ (Übers. Richard Wilhelm) drückt im Wesentlichen dasselbe aus. Aber sei es nun diese goldene Regel oder die konfuzianische Spruchweisheit – einen Sinn, den zu akzeptieren es lohnt, erhalten diese zwei Forderungen nur, wenn die Bedingung gilt, dass die eigene Sicht in kontrafaktischer Weise mit der des Anderen vertauscht werden muss. Denn suspendierte man diese Bedingung, könnte man aus diesen Ermahnungen den absurden Schluss ziehen, es sei Selbstmordaspiranten gestattet, einen anderen Menschen zu ermorden. Den eigenen Egozentrismus zu überwinden und den fremden Anderen mit Dezenz und Höflichkeit zu behandeln und dadurch für die Entstehung eines konvivialen Zusammenlebens zu sorgen – dies stellt eine Forderung dar, die in gleich welcher Gesellschaft auch immer – und gleichermaßen in den Beziehungen zwischen verschiedenen Gesellschaften – angemessen ist. Zur Durchsetzung dieser Forderung verpflichtet uns die universalistische Idee der Gerechtigkeit, uns selbst in kritischer Weise zu prüfen und auf den Anderen so zu reagieren, dass unser Verhalten der „öffentlichen Vernunft“ (*public reason*) entspricht.

Von jenen, die Macht über Andere ausüben, fordert die universalistische Idee der Gerechtigkeit sozusagen „den eigenen Kopf in die Schlinge zu stecken“, weshalb sie häufig von den Mächtigen mit Füßen getreten wurde und noch heute getreten wird. Dabei haben die westlichen Gesellschaften nicht nur ebensoviel Schuld wie andere Gesellschaften auf sich geladen, sondern hatten vielmehr – auf Grund des asymmetrischen Machtzuwachses, den sie seit dem Anbruch der Moderne gegenüber anderen Gesellschaften verzeichnen konnten – häufiger als andere Motive und Möglichkeiten, diese Idee mit Füßen zu treten. (Dies trifft natürlich auch auf Japan zu, das – vor die Notwendigkeit gestellt, den westlichen Großmächten die Stirn zu bieten – unter dem Slogan „Datsua nyûô“ [Verlasst Asien, schließt euch dem Westen an!] die Modernisierung des Landes vorantrieb.) Damit meine ich allerdings nicht nur historische Erbsünden wie Kolonialismus, Sklaverei oder Rassismus. Der Widerwille von zahllosen Menschen in aller Welt gegen die Wucht der eingangs angesprochenen gegenwärtigen Globalisierung resultiert aus der Tatsache, dass diese den Euro- und Amerikazentrismus vertieft und die hegemonialen Ansprüche der USA verstärkt. Ein Teil dieser Menschen – die Propagandisten der „Asiatischen Werte“ zum Beispiel – weisen selbst universalistische Werte und Vorstellungen wie Menschenrechte, Demokratie oder Gerechtigkeit zurück, da sie in ihnen lediglich eine ideologisch bedingte Rationalisierung des Euro- und Amerikazentrismus und der US-amerikanischen Hegemonie sehen, eine Haltung, die auf einem Irrtum beruht. Denn die Vertiefung des Euro- und Amerikazentrismus und die Verstärkung der hegemonialen Ansprüche der USA sind nicht der Globalisierung an sich geschuldet, sondern der Tatsache, dass universalistische Wertvorstellung – darunter insbesondere die Idee der Gerechtigkeit – mit Füßen getreten werden. Das fundamentale Problem der unter der Federführung des IWF vorangetriebenen ökonomischen Globalisierung besteht aus zwei Komponenten: zum einen nimmt der IWF eine extrem ungerechte Position ein, wenn er, gestützt auf einen offenkundig doppelten Moralkodex, Strategien wie Maßnahmen zum vorrangigen Aufbau einer eigenen Industrie oder die Protektion des Landwirtschaftssektors – Strategien, die von westlichen

Gesellschaften in der Vergangenheit verfolgt wurden und in der Gegenwart noch immer verfolgt werden – Entwicklungsländern verbietet und damit ihre ökonomische Entwicklung im Keim erstickt, wodurch der Weg in eine strukturell bedingte Armut vorgezeichnet ist. Zum anderen lässt der IWF mit all seinen Machtbefugnissen, der Entwicklungsländern eine von einem doppelten Moralkodex getragene Kontrolle in Form von verheerenden Sanktionen wie dem Einstellen der Entwicklungshilfe oder dem Abzug von Kapital aufzwingt, jegliche demokratische Verantwortlichkeit (*democratic accountability*) vermissen, eine Haltung, die nicht nur gegenüber Entwicklungsländern an den Tag gelegt wird, sondern auch gegenüber Kritikern der USA.⁷ Und das hegemoniale Auftreten der USA – die Invasion im Irak ist ein Symbol dafür – steht dem keineswegs nach, zumal in der Offenkundigkeit des Unrechts des doppelten Moralkodexes, auf den die USA sich stützt, und dem extremen Mangel an juristischer und demokratischer Verantwortlichkeit gegenüber der Weltöffentlichkeit und internationalen Organisationen wie den Vereinten Nationen.⁸

Wie die zuvor erwähnte Konvertierung von Rawls zum „politischen Liberalismus“ (*political liberalism*) symbolisiert, wurde in den letzten Jahren in den USA in der Philosophie und verwandten Disziplinen die philosophische Suche nach universalistischen Wertideen aufgegeben, während gleichzeitig der „historische Kontextualismus“ (*historical contextualism*) – eine Denkrichtung, die in Abrede stellt, dass den Prinzipien politischer Systeme eine Gültigkeit zu eigen sein könnte, die über die Tradition und Kultur eines bestimmten Landes hinausginge – zum unübersehbaren Trend wurde. Insofern dabei das System der liberalen und institutionellen Demokratie in der politischen Kultur westlicher Länder kontextualisiert wurde und man gleichzeitig Abstand von der Idee nahm, man könne diese Prinzipien anderen Gesellschaften aufzwingen, scheint diese Strömung das genaue Gegenteil des Euro- und Amerikazentrismus sowie des hegemonialen Auftretens der USA zu sein. Tatsächlich aber macht sich diese Denkströmung ebenfalls schuldig, und zwar insofern, als sie die universalistische Idee der Gerechtigkeit mit Füßen tritt und damit das Prinzip der Konvivialität untergräbt, das es uns ermöglicht, dem Anderen mit wahrhaftem Respekt entgegenzutreten. Ich habe an anderer Stelle darauf hingewiesen⁹, dass der historische Kontextualismus in philosophischer Hinsicht zu fatalen Irrtümern führt und sich hinter dem oberflächlichen Respekt, den diese Denkströmung nichtwestlichen Gesellschaften (*non-Western societies*) bezeugt, eine Falle verbirgt, die Falle der orientalistischen Matrix von Differenz/Identität (*Orientalist matrix of difference/identity*), die dazu verwendet wird, die dunklen Seiten der Geschichte des Westens als das eigentliche Wesen des nicht zu Europa und Amerika gehörenden Teils der Welt auszugeben und auf diese Weise eine Sanktifizierung (*self-sanctification*) der Gesellschaften Europas und der USA zu betreiben – dass also der historische Kontextualismus letztlich zu einer Reproduzierung von Vorurteilen und Verachtung gegenüber der nichtwestlichen Welt zur Folge hat. Ich werde an dieser Stelle auf diese Probleme nicht näher eingehen, möchte zum Schluss

⁷ Vgl. Stiglitz, op. cit.

⁸ Vgl. die Einleitung in: Inoue Tatsuo, *Fuhen no saisei*, op. cit.

⁹ Vgl. Inoue Tatsuo: *Reinstating the Universal in the Discourse of Human Rights and Justice*. In: Andrés Sajó (ed.): *Human Rights with Modesty: The Problem of Universalism*. Martinus Nijhoff Publishers, Leiden 2004, S. 121–139; ders.: *Liberal Democracy and Asian Orientalism*. In: Joanne R. Bauer a. Daniel A. Bell (eds.): *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge University Press, Cambridge 1999, S. 27–59. Vgl. auch das sechste und siebte Kapitel von Inoue Tatsuo: *Fuhen no saisei*, op. cit.

aber auf zwei Punkte hinweisen, die in engem Zusammenhang mit Rawls' politischem Liberalismus stehen.

1) Der von Rawls vertretene Standpunkt verschleiert durch die Konstruktion eines „übergreifenden Konsenses“ (*overlapping consensus*) in Bezug auf die „konstitutionellen Essentials“ (*constitutional essentials*), eines Konsenses, der in Europa und Amerika in den Staaten mit konstitutioneller Demokratie realiter nicht existiert, die Debatten und Konflikte, die es im Zusammenhang mit der Identifizierung und Interpretation der konstitutionellen Essentials gibt und immunisiert all das gegen Kritik, was lediglich einen Modus vivendi zwischen den herrschenden Kräften darstellt, indem er es als moralischen Konsens tarnt, der angeblich in der Gesamtgesellschaft herrscht.

2) Dieser Standpunkt erkennt in der Frage internationaler Gerechtigkeit die internationale Legitimität von „achtbaren hierarchischen Gesellschaften“ (*decent hierarchical societies*) an, und zwar gerade dadurch, dass er das System der liberalen konstitutionellen Demokratie in der politischen Kultur Europas und Amerikas kontextualisiert. Achtbare hierarchische Gesellschaften sind Systeme, denen einerseits die Idee demokratischer Systeme fremd ist, in denen eine Staatsreligion existiert und die gesellschaftliche Stellung der Bürger sich danach bestimmt, ob sie Mitglied dieser Religion sind oder nicht; andererseits legen sie keine außenpolitische Aggressivität an den Tag, verfügen innenpolitisch über hierarchische Gesprächsforen, auf denen zuständigen Behörden (die Obrigkeit) die Klagen der Untertanen durchaus zur Kenntnis nehmen und deren Ursachen nachgehen, und sie garantieren selbst Nichtmitgliedern der Staatsreligion ein Minimum an persönlicher Sicherheit, sofern sich diese nicht des Ungehorsams schuldig machen und zum Beispiel das Verbot der Missionsarbeit für den eigenen Glauben missachten.¹⁰ Rawls geht davon aus, dass auch diese Systeme „in den Augen ihrer Bürger über Legitimität“ verfügen, aber es ist doch sehr die Frage, ob die Mehrheit der Bürger – jenseits der unfreiwilligen Erduldung dieser Systeme, einer Duldung, die in der Angst vor Strafmaßnahmen in Fällen von Ungehorsam gründet – diesen Systemen, deren politischer Führung jede demokratische Verantwortlichkeit abgeht, Legitimität attestieren würde. Bedeutsamer noch ist allerdings ein weiterer Punkt: In Rawls' Sicht der Dinge ist kein Platz mehr für eine moralische Sensibilität gegenüber den Blicken der sozusagen „systemimmanenten Anderen“, jener religiösen und kulturellen Minoritäten – ich nenne diese Bevölkerungsgruppen Minoritäten, da sie sich hinsichtlich des politischen Einflusses in einer Position der Schwäche befinden, mögen sie zahlenmäßig auch die Mehrheit bilden –, denen von überwältigenden, den Status quo beherrschenden gesellschaftlichen Kräften, jede Möglichkeit des Einspruchs genommen wird; stattdessen wird die Forderung der universalistischen Idee der Gerechtigkeit offenkundig mit Füßen getreten, jene Forderung, aufgrund deren zu prüfen wäre, ob diese Systeme auch von Minoritäten als gerecht empfunden werden können. Die von Rawls vertretene Ansicht, derzufolge in Systemen, die von religiösen Minderheiten nolens volens hingenommen werden, da sie über keine effektiven Mittel im politischen Kampf verfügen und den Schutz, der ihnen durch die Diskriminierung als Bürger zweiter Klasse geboten wird, dem Tod auf dem Scheiterhaufen vorziehen, Majorität und Minoritäten die Vorzüge konvivialen Zusammenlebens genießen, stellt eine Täuschung dar, die nicht hinnehmbar ist.

Die universalistische Idee der Gerechtigkeit verlangt eine unablässige kritische Prüfung des Status quo, und zwar nicht vom Blickwinkel der Satturierten aus, sondern

¹⁰ Vgl. John Rawls: *The Law of Peoples*. Harvard University Press, Cambridge, MA 1999. (Rawls, John: *Das Recht der Völker*. Übers. von Wilfried Hinsch, Walter de Gruyter, Berlin 2002).

vom Blickwinkel der „Anderen“, der Unterdrückten, Diskriminierten, der Ausgeschlossenen. Der intellektuelle Bankrott von Rawls' politischem Liberalismus, der dieser Idee den Rücken kehrt und es sich im Namen des Status quo bequem macht, diese Haltung, die die Verteidigung „achtbarer hierarchischer Gesellschaften“ mit einschließt, beweist im Gegenteil, welche fundamentale Bedeutung der universalistischen Idee der Gerechtigkeit bei der Verwirklichung konvivialen Zusammenlebens zukommt, in dessen Mittelpunkt die Förderung von Offenheit, Toleranz und Achtung gegenüber dem fremden Anderen steht.

Aus dem Japanischen übersetzt von Otto Putz.

„Ich bete an die Macht der Liebe“

Zur gegenwärtigen Gesprächslage der Religionen

Michael FUSSE
Päpstliche Universität Gregoriana

Welche Religion ich bekenne?

Keine von allen, die du mir nennst.

Und warum keine? – Aus Religion.

Friedrich von Schiller, Mein Glaube; 1796

Gespräche sind immer konkrete Ereignisse, geprägt von den Teilnehmenden und dem Ort. Ein Religionsgespräch in Chicago (1893), in Assisi (1986), oder – hypothetisch – in Bagdad (2004) wird sicher ganz anders verlaufen als in Berlin (2004), der herausfordernden Nahtstelle multireligiöser Wirklichkeiten mit seinen verschiedenen Christentümern, einem wachsenden muslimischen Bevölkerungsanteil, der ältesten buddhistischen Gemeinde Deutschlands, aber auch mit einem hohen Prozentsatz von freireligiösen und nicht glaubenden Mitmenschen. Berlin als Schauplatz weltanschaulicher Unversöhnlichkeiten, aber auch überraschender weltgeschichtlicher Veränderungen, deren religiöser Hintergrund sich nicht leugnen lässt, vermag vielleicht auch in überraschender Weise zum Topos eines multireligiösen Weltgesprächs zu werden. Das sprühende Ambiente der „Berliner Luft“ zwischen einer historisch mahnenden Gedächtniskirche und einer ekstatisch-futuristischen, profan-religiösen Loveparade bringt plakativ die epochalen Veränderungsprozesse zum Ausdruck, in denen Religionen sich heute zum Gespräch zusammenfinden. Stehen Religionen wie ein versteinertes Fossil quer zur Architektur moderner Stadtplanung oder erschöpfen sie sich im momentanen, ekstatischen Gefühl? So wird „Berlin“ zur lokalen Metapher einer globalen Dynamik, als deren globales Symbol das Taosymbol mit seinen beiden Hälften in ihrer interaktiven Polarität von hell/dunkel, aktiv/passiv, usw. dienen möge: So wie das (westliche) Christentum heute in jedem kulturellen Umfeld der Welt präsent ist und im Begriff steht, sich in die verschiedensten Kulturen zu „inkulturieren“, so finden sich alle religiösen Traditionen der Menschheit, zumindest virtuell, in jeder örtlichen – religiösen und politischen – Gemeinde und interagieren miteinander.

Ein Weltgespräch der religiösen Orientierungen ist also bereits in vollem Gange, ohne dass dies vielleicht den religiösen Traditionen bewusst ist. Andererseits verdrängt eine säkulare Erlebnis- und „Wellness“-Gesellschaft, dass ihr atemberaubender „Tanz auf dem Vulkan“ von der Suche nach einem Unbedingten geprägt ist, auf das die Religionen seit jeher mit ihrer Tiefendimension geantwortet haben. Bei näherem Hinsehen erscheint jedoch die Ausgangsfrage des Titels höchst problematisch. Gibt es so etwas wie eine „gegenwärtige Gesprächslage“ der Religionen? Sind nicht die explosiven Konflikte unserer Zeit Anzeichen einer tiefen Identitätskrise der Religionen, die ansonsten als ehrwürdige „Traditionen“ dieser Gegenwart ständig atemlos hinterherlaufen? Ist der Dialog zwischen Religionen nur das jüngste *update* eines Programms, das ansonsten längst *outdated* wäre? Welche Themen müsste ein solches Gespräch der Religionen angesichts der höchst drängenden politisch-sozialen Erfordernisse einer entstehenden Weltgesellschaft haben.

Die Spannbreite der gegenwärtigen interreligiösen Begegnungen erstreckt sich von Megaevents wie der jüngsten Auflage des „Parlaments der Weltreligionen“ in Barcelona (7.–13. Juli 2004) mit seinen fast 8000 Teilnehmern bis zur alltäglichen multireligiösen Pädagogik in Kindergärten oder Schulen. Es kann daher im Folgenden nicht um eine empirische Beschreibung gehen, sondern, aus der Sicht der Religionswissenschaft, um ein Hinterfragen der Voraussetzungen und Folgerungen dieser multireligiösen Situation. Gemäß der phänomenologischen *epoché* verlangt ein solches Vorgehen zunächst den Versuch, unter methodischer Zurückstellung der eigenen Glaubensüberzeugungen, aber doch in Harmonie mit ihnen, einen Religionsbegriff zu entwickeln, der die überwältigende und lebendige Vielfalt der religiösen Zeugnisse der Menschheit zusammenzuführen vermag. Dem folgt der Gang unserer Argumentation: Auf dem Horizont der überbordenden Subjektivität des postmodernen Lebensgefühls einer multikulturellen Gesellschaft erweisen sich die Religionen als Wege zu einem ursprünglichen Selbstbewusstsein, welches sie, in Analogie zum menschlichen Leben, bereits in einer „Familie der Wahrheit“ vorfinden. Die Entdeckung ihrer „Identität-in-Beziehung“ wäre heute der originäre Gesprächsbeitrag der Religionen untereinander und ihr heilender Auftrag gegenüber einer immer stärker fragmentierten und anonymen Gesellschaft. Religionen sind keine Inseln; paradoxerweise enthüllen gerade ihre unterschiedliche Entstehung und unterschiedlichen Wahrheitsansprüche einen ursprünglichen Zusammenhang, den es entschieden ins Bewusstsein zu heben gilt. Die Eigenidentität von Religionen und Individuen entspricht sich in der Tatsache, dass „Selbstbewusstsein“ einen offenen Lebensvollzug bildet, in dem das Subjekt auf dem Horizont des Wesens- und Wissenszusammenhangs zum Gewahren seiner selbst gelangt (*con-scientia*).

1. Eine Arbeitshypothese zum Religionsbegriff

Wie die meisten konkreten Lebensvollzüge sind Religionen ein dialektisches Phänomen, welches, vom Menschen entworfen, ständig auf ihn zurückwirkt, da es ihn bereits von Anfang an in seinem Menschsein konstituiert. Religionen sind wesentlich vom menschlichen Bewusstsein in seiner kulturellen Ausprägung bestimmt, und sind doch die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Selbstverständnisses. Religionen sind Brennpunkte der Schaffung von Weltbildern, indem sie das eigene Bewusstsein auf einen universalen Kosmos projizieren, aber gleichzeitig das eigene Selbst aus den Tiefen einer heiligen Wirklichkeitsordnung empfangen. Die Gegenüberstellung einer heiligen Ordnung auf dem Horizont eines bedrohenden Chaos, das unvermittelt durch die fordernde und schenkende Hierophanie¹ eines „ganz Anderen“ durchbrochen wird, konstituiert den menschlichen Orientierungsrahmen und dient zur Legitimierung sozialer Strukturen. Religionen kreisen um diese offene Bruchstelle in einer ansonsten homogenen Lebensdeutung. Im Unterschied zu einer theologischen Entsprechung von Offenbarung und Glaube, die den Innenraum der religiösen Erfahrung betrifft, kann Religion anthropologisch als eine „dichte Beschreibung“ der gesellschaftlichen Selbstwahrnehmung angesehen werden. Der Kulturanthropologe Clifford J. Geertz (*1926) formuliert: „Eine Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3)

¹ M. Eliade: Das Heilige und das Profane. Hamburg 1957.

indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“²

Gerade ein polyvalenter Symbolbegriff vermag die Offenheit religiöser Systeme zu verdeutlichen – und damit gleichzeitig die Unmöglichkeit einer Definition. Nicht nur steht der Mensch als Mikrokosmos dem Makrokosmos gegenüber, versteht sich als „Bild“ des lebendigen Gottes oder als Analogie zur gesellschaftlichen Pyramide nach der vedischen *purusha*-Vorstellung, er gestaltet im religiösen Ritual gleichsam „spielerisch“ das alltägliche Leben und gibt ihm Sinn. Es geht den Religionen vorrangig nicht um die Wirklichkeit „an sich“, sondern um eine Ganzheitlichkeit „für mich“, deren Identitätssymbole sich wie transparente Fenster sowohl in Richtung auf eine umfassende Weltdeutung wie als Modelle soziokulturellen Verhaltens öffnen. Religionen kreisen darum um die aufmerksame Beobachtung³ der wechselseitigen Abhängigkeit des eigenen Selbst mit einem „ganz anderen“ Gegenüber, dessen unterschiedliche Wahrnehmung (als kosmische Harmonie, als Wille eines persönlichen Gottes, als Verlöschen jeglicher Egoanhaftung) in den jeweiligen religiösen Traditionen zum Angelpunkt einer selbstverständlichen Lebensorientierung mit unbedingtem Anspruch wird.

Während die Religionen aus dieser je eigenen Innenperspektive die Universalität ihres Wahrheitsanspruchs verkünden, stehen sie heute vor der Herausforderung, dass – von außen gesehen – ihr Beitrag zur Findung des Selbstbewusstseins des Einzelnen wie der gesamten Menschheit als „Familie des Friedens“ das Verbindende ist. Ein befreiendes Umdenken tut not: Die Religionen müssen lernen, im wörtlichen Sinne religiös,⁴ d.h. vor allem⁵ vom Verbindenden her, zu denken und die Unverfügbarkeit des Lebens zu bezeugen. Im soziologischen Sinn bilden sich Religionen als konstruierte „Wir-Identitäten“,⁶ in denen sich ein kollektives Wir-Gefühl anhand von Identitätssymbolen ausdrückt. Es darf nicht übersehen werden, dass diese Symbole leicht manipulierbar sind, wie die unselige Instrumentalisierung von Religionen zeigt. Wenn heute eine nach wirtschaftlicher Effizienz konzipierte und computergesteuerte Welt der Globalisierung von dunkler terroristischer Bedrohung in einer permanenten Unsicherheit gehalten wird, so mag hinter dieser kollektiven Angst auch im Individuum jener große Zweifel aufbrechen, der das selbstsichere Ego in seinen Grundfesten verunsichert. Nishitani Keiji sieht hier den Ursprung der religiösen Frage: Wenn wir uns selbst zu einer Frage werden, dann steigt das religiöse Bedürfnis in uns auf. Dies geschieht, wenn unsere Seinsweise, in der wir alles in unserer besonderen Perspektive sehen und denken, durchbrochen wird und unsere Lebensart umgestürzt wird, nach der wir uns zum Mittelpunkt machen.“⁷

Liegt es von daher nicht nahe, in einer anthropologischen Wende Religionen als Wege zur Selbstfindung und als „dichte Beschreibung“ der Selbstidentität zu definieren? In dieser menschlichen Dimension zeigt sich ein gemeinsamer Grund, auf dem alle

² C. Geertz: Dichte Beschreibung. Frankfurt/M 1983, 48.

³ Ableitung von lat. *religere* = das immer erneute Betrachten; Cicero: De natura deorum. 2, 72.

⁴ Ableitung von lat. *religare* = wieder verbinden; Lactantius: Divinae institutiones. 4, 28; Augustinus: De vera religione. 55, 133.

⁵ Ein unscheinbares, bislang kaum kommentiertes, aber entscheidendes Wort für das Verhältnis der Kirche zu den Religionen findet sich in 2. Vatikanisches Konzil, „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate“ (28.10.1965), 1: ... faßt sie [die Kirche] *vor allem [imprimis]* das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt.“

⁶ P.L. Berger, T. Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt/M 1969.

⁷ K. Nishitani: Was ist Religion? Frankfurt/M 2001, 43.

Religionen stehen. In ihren beiden entscheidenden Grundvollzügen, der *meta-noia* (Kehre des Denkens) und der *reconciliatio* (Versöhnung), zeigt sich das menschliche Bewusstsein in seinem befreienden Sich-öffnen als der Ort (*bashô*) des religiösen Vollzugs. Der „Austausch des Herzens“,⁸ Chiffre des ganzheitlichen Bewusstseins, bringt die verwandelnde Kraft der Religion zum Ausdruck. Im Umschlagen vom „großen Zweifel“ zu einem „frohen Leben“ (*yôkigurashi* der Tenrikyô) wird ein aktives Vertrauen auf einen jenseits des Menschen liegenden Grund sichtbar, der in theistischen Traditionen als „Vorsehung“ angesprochen wird. Heil ereignet sich im Durchbruch zu einem verwandelnden Selbstbewusstsein, einem ganzheitlichen Wissen um sich selbst, in dem jede Dualität von innen her aufgebrochen ist. Das wahre Wissen um sich selbst in einem letzten Horizont (Bewusstsein, *con-scientia*, *pra-jñā* als Tiefendimension einer Wissenseinheit) wird von den Religionen unterschiedlich als befreiende Erleuchtung, erlösende Gnade und Einheitsbewusstsein erfahren. Erst in der Begegnung mit Gott findet der Mensch zu sich selbst und vermag wahrhaft „Ich“ zu sagen,⁹ nicht im Sinne einer autonomen „Ich-AG“, sondern in der Gelassenheit des Angerufenseins (*ekstasis*) vor Gott. Göttliche Transzendenz und menschliche Gelassenheit entsprechen einander.

Es mag verwundern, Religion als Erwachen zum wahren Selbstbewusstsein anzusehen. Aus dieser Perspektive erklärt sich jedoch zum einen die oftmals fatale Verwechslung eines fanatischen Festhaltens an Wahrheiten, die für alle als absolut verpflichtend angesehen werden, mit eigenen Machtansprüchen; zum anderen erhellt sich das rätselhafte Wort Dôgens (1200–1253) aus dem Genjôkôan als Weg der Reinigung im Alltag: „Den Buddha-Weg zu erfahren, bedeutet, sich selbst erfahren. Sich selbst erfahren heißt, sich selbst vergessen. Sich selbst vergessen heißt, sich selbst wahrnehmen – in allen Dingen. Dies erkennen, ist das Abfallen von Körper und Geist, von sich selbst und anderen. Wenn du dieses Stadium erreicht hast, wirst du sogar von der Erleuchtung losgelöst sein, du wirst sie jedoch fortwährend ausüben, ohne an sie zu denken.“¹⁰

Die Wechselbeziehung von *bushô* (Buddha-Natur) und *shin* (menschlicher Geist) wird als ein ständiger Austausch in der selbstvergessenen (*mushin*) Erleuchtung des Alltagslebens thematisiert. In solcher Durchlässigkeit des Selbst ereignet sich Religion und es treffen sich die Traditionen, wie Nishitani feststellt: „Das Gewahrsein dessen, dass das Selbst nichts ist, dass es ohnmächtig ist, muss – so paradox dies auch klingen mag – als solches das offene Feld sein (das Feld des Nichts, sozusagen), welches es

⁸ Vgl. Ez 11, 19–20: „Ich schenke ihnen ein anderes Herz und schenke ihnen einen neuen Geist. Ich nehme das Herz von Stein aus ihrer Brust und gebe ihnen ein Herz von Fleisch. ... Sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein.“

⁹ Aus der Spannweite der christlichen Zeugnisse: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin.“ (1 Kor 15, 10); „Wer Christus, dem vollkommenen Menschen, folgt, wird auch selbst mehr Mensch.“ 2. Vatikanisches Konzil: „Pastoralkonstitution Gaudium et spes“. (7.12.1965), 41.

¹⁰ Dôgen Zenji: *Shôbôgenzô*. Bd. 1, Zürich 1989, 24; dazu J. Stambaugh: *Impermanence is Buddhature. Dôgen's Understanding of Temporality*. Honolulu: University Press of Hawai'i 1990; zum Vergleich aus der christlichen Tradition: 2. Vatikanisches Konzil: „Pastoralkonstitution Gaudium et spes“, 22: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. ... Christus, der neue Adam, macht ... dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung. ... Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt. Mit Menschenhänden hat er gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt mit einem menschlichen Herzen geliebt.“

allein möglich macht, dass wir für Erlösung und Liebe von der anderen Seite, von Gott, empfänglich werden.“¹¹

Hier geschieht ein Umschlag, der nur in der vollkommenen Leere möglich wird. Unser Selbst wird zu einem Ort des Empfangens, zu einem „Mutterschoß“¹² der Liebe Gottes, und gelangt von dort her zu seinem Bewusstsein. Hier wird Bewusstsein als Begegnung erfahren, als Ort dialektischer Interaktion, in dem der Mensch sein Selbst aus dem Urgrund empfängt und verdankt. Nicht unähnlich dem bekannten Experiment der kommunizierenden Röhren, gestaltet die christliche Tradition diese Dialektik in der Begegnung zwischen Johannes dem Täufer und Jesus: „Er muss wachsen, ich aber muss kleiner werden.“¹³

Ohne sie an dieser Stelle gebührend kommentieren zu können, seien in einer Engführung zwei Zitate angeführt, die eine Identitätsfindung aufgrund eigenen Leerwerdens in den Raum versöhnender Liebe stellen. Der buddhistische Acârya Shântideva (695–ca. 730) fordert in seinem geistlichen Leitfaden „Eintritt in das Leben zur Erleuchtung“ (*Bodhicaryâvatâra*) das „Austauschen der Anderen und des Selbst“ als vollkommenen Weg zur Selbsterkenntnis: „Aus Gewohnheit gibt es die Erkenntnis des ‚Ich‘ mit Bezug auf die fremden Tropfen von Samen und Blut obgleich es kein Wirkliches [ich] gibt. // Warum sind einem die Wesen als Teile der Welt nicht ebenso teuer, wie die Hand und andere Glieder als Teile des Körpers? // Wer rasch das Selbst und die Anderen retten will, der möge sich diesem höchsten Geheimnis widmen: der Austauschung des Anderen und des Selbst. // Wer denkt ‚Wenn ich gebe, was werde ich essen?‘, wird um des Selbst willen zu einem menschenfressenden Dämon. Wer denkt ‚Wenn ich esse, was will ich geben?‘, wird um des Anderen willen zu einem Götterkönig. // Wenn du das Selbst liebst, darfst du dich selbst nicht lieben. Wenn du das Selbst schützen musst, darfst du es nicht schützen.“¹⁴

Dem gegenüber stellt Nishitani bezüglich des christlichen Heilsgeheimnisses die bewegende Frage: „Könnte es nicht sein, dass das Kreuzeszeichen, das in Bezug auf mein Verhältnis zum Anderen gemacht wird, besagt, ein Feld werde erschlossen, wo das Selbst und die Anderen gemeinsam mit der göttlichen *agape* verknüpft seien; ein Feld, wo beides gleichermaßen ‚genichtet‘ und ‚leer gemacht‘ worden sei; und dass dies der Ort sei, wo Begegnung mit dem Anderen überhaupt erst stattfindet? Gewinnt dies mit dem Kreuz-Bezeichnen nicht deshalb die Bedeutung eines Segens, weil alle Menschen zu Brüdern und Schwestern werden, indem sie in Christus die Anderen lieben ‚wie sich selbst‘?“¹⁵

In beiden Traditionen eröffnet das Loslassen des selbstbezogenen Bewusstseins die Möglichkeit einer wahrhaften Begegnung mit fremden religiösen Traditionen.

Terminologisch versucht das Verständnis von Religionen als „Bewusstsein in Begegnung“, sowohl die klassischen Definitionen der abendländischen wie auch der östlichen Traditionen zusammen zu schauen. Während asiatische Kulturen die Religion als offenes Lebensprojekt verstehen und primär als „Weg“ apostrophieren (*marga*,

¹¹ Nishitani, 73.

¹² Ebd., 73.

¹³ Joh 3, 30. Im Zusammenhang unserer Thematik sollte nicht übersehen werden, dass der ganze Passus (3, 22–38) als „interreligiöses“ Versöhnungsgespräch gestaltet ist.

¹⁴ E. Steinkellner (Üs.): Shântideva. Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (*Bodhicaryâvatâra*). München 1981, Verse 111, 114, 120, 125, 173; vgl. H. Dumoulin: *Spiritualität des Buddhismus*. Mainz 1995, 179–195; P. Williams: *Altruism and Reality. Studies in the Philosophy of the Bodhicaryâvatâra*. Richmond: Curzon 1998.

¹⁵ Nishitani, 424.

michi, -to; aber auch Apg 9, 2 „der neue Weg“), betont der westliche Begriff der *religio* (ebenso wie *yoga*) eher das Element des „Verbindens“ von Mensch und höchster Wirklichkeit. Auch wird die semantische Spannbreite integriert, die sich in den Einheits-erfahrungen einer kosmischen Universalität (*dharmā, advaita, ordo*¹⁶) und einer intimen Ekstase widerspiegelt. Als weiteres Element findet Religion als offenes Lebensprojekt Berücksichtigung gemäß der Bedeutung von *way of life* als (theoretischer) Weltanschauung mit (praktischem) Lebensvollzug. Im Gegensatz zu Kultur ist Religion als persönliche Betroffenheit nicht von der individuellen Identität abzulösen.

Aus der Zusammenschau der bisherigen Elemente ergibt sich eine Arbeitshypothese für das Phänomen der Religion, der die Spannung von Selbsterfahrung-in-Begegnung zugrunde liegt: „Religion ist die dynamische Inkulturation einer überwältigenden Transzendenzerfahrung in die Geschichte, Ethik und Ritualität einer Gemeinschaft.“ Während die religiöse Erfahrung zunächst das Subjekt betrifft und damit prinzipiell andere nicht-mittelbare menschliche Grunderfahrungen (Erfahrungen von Glück, Leid, Liebe) teilt, drängt sie mit der ihr innewohnenden Kraft zur Kommunikation und Konstitution einer Gemeinschaft. In dieser Polarität entbirgt sich die konstitutive Offenheit des Subjekts sowohl in Richtung auf die Dimension der Wirklichkeit wie der Gemeinschaft. „Dasein von“ und „dasein für“ bilden den offenen Raum (*bashō*) der religiösen Identität. In unerklärlicher Weise überwältigt von einem Unbedingten, das sich zugleich fordernd und schenkend zeigt, erfährt sich das vordergründige Alltagsbewusstsein als unbeständig, leidvoll und Ich-los. Als Folge dieser radikalen *metanoia* gewinnen alle Wertvorstellungen einen neuen Sinn und Geschichte, Ethik und Ritualität des Gemeinschaftslebens werden neu definiert. Die offene Polarität der eigenen Identität vollzieht sich auch in der Zeit: „dynamische Inkulturation“ meint die Tatsache, dass sich die eigene Glaubenserfahrung in je verschiedener kultureller und zeitgenössischer Ausprägung zeitigt und paradoxerweise in dieser Neuheit stets die Ursprungserfahrung aktualisiert. In der Umkehrung gilt, dass die Ursprungserfahrung der jeweiligen religiösen Traditionen nur in ihrer gegenwärtigen Ausprägung zu greifen ist. In diesem „Hiersein“ und „Sosein“ zeigt sich wiederum der offene Raum der kollektiven Identität.

2. Religionen im Dialog angesichts von Globalisierung und Glokalisierung

Es lässt sich nicht abstreiten, dass Religionen weit vor dem modernen Gebrauch des Terminus Globalisierung die ersten kulturverbindenden *global player* waren und sich auch heute, nachdem die religiöse Durchdringung unterschiedlicher Kulturen (*think globally, act locally*) längst von multinationalen Kommunikations- und Marketingstrategien nachgeahmt wird, unüberhörbar in das öffentliche Geschehen einmischen. Dabei wäre es zu billig, angesichts konflikträchtiger Situationen die Überwindung der Religionen zu fordern wie auch, ein historisches Fehlverhalten einseitig den religiösen Autoritäten anzulasten; der *homo religiosus redivivus* bleibt in seiner DNA religiös geprägt, selbst um den Preis totalitärer Perversionen des Religiösen. In der Spätphase der Globalisierung von Politik und Wirtschaft, von Kultur und Ökologie, Massenmedien und Tourismus erscheinen wiederum die Religionen auf der Bühne des Welt-

¹⁶ Thomas von Aquin: *Religio proprie importat ordinem ad Deum.*

gesprächs, da alle vorgenannten Bereiche von einer religiösen Dimension durchdrungen sind. In prophetischen Worten hat Rudolf Otto (1869–1937) bereits 1923 die konfliktreiche Spannung der interreligiösen Begegnung vorhergesehen: „Ein Riesenringen bereitet sich vor. Seine große Zeit wird es vielleicht erst haben, wenn einmal im Politischen und Sozialen die Menschheit zu Ruhezuständen gekommen ist. ... Das wird der höchste, feierlichste Moment der Geschichte der Menschheit werden, wenn nicht mehr politische Systeme, nicht wirtschaftliche Gruppen, nicht soziale Interessen, wenn die Religionen der Menschheit gegeneinander aufstehen werden, und wenn nach den Vor- und Scheingefechten um die mythologischen und dogmatischen Krusten und Hüllen, um die historischen Zufälligkeiten und gegenseitigen Unzulänglichkeiten zuletzt einmal der Kampf den hohen Stil erreichen wird, wo endlich Geist auf Geist, Ideal auf Ideal, Erlebnis auf Erlebnis trifft, wo jeder ohne Hülle sagen muss, was er Tiefstes, was Echtes hat, und ob er was hat. ... Wie immer, wer könnte wünschen oder wagen, solchen Entwicklungen mit vorzeitiger ‚Universalreligion‘ und mit nützlichen Ratschlägen dazu in den Arm zu fallen. ... ‚Herr‘ ist, wer über Herren siegen kann, und keine Religion möge sterben, bevor sie nicht ihr Letztes und Tiefstes sagen konnte.“¹⁷

Angesichts der Ernsthaftigkeit dieser Begegnung müssen die traditionellen Klassifizierungen der Religionen hinterfragt werden. Klassische Begrifflichkeiten der Religionswissenschaft wie Monotheismus/Polytheismus, Buchreligionen/mystische/prophe-tische Religionen sowie die abstrahierenden -ismen (Buddhismus, Hinduismus, Schamanismus, usw.), erweisen sich weithin als unzutreffende Charakterisierungen religiöser Vielfalt. Ein Austausch zwischen östlichen und westlichen Traditionen vollzieht sich nicht mehr im territorialen Kontext, sondern ereignet sich im Herzen von Individuen, wo auch immer sie leben. Wenn in früheren Jahrhunderten die Seidenstraße als geographische Vermittlungsachse der Traditionen Eurasiens galt, so pulsiert heute die Integration religiöser Erfahrungen innerhalb der psychologischen Konstitution des religiösen Subjekts. Im flatternden Wind des Zeitgeistes wehen bunte Seidenschals als Logo einer neugefundenen interreligiösen Identität. Auf dieser existentiell-spontanen Ebene hat die Eigendynamik des Dialogs bereits ein Drittes hervorgebracht: die schillernde Spiritualität des New Age mit seiner religiösen Wiederverzauberung einer materialistischen Welt, an deren Horizont der Regenbogen einer unspezifischen Hoffnung aufleuchtet.

Eine gegenwärtige Religionenbegegnung gestaltet sich immer deutlicher als Begegnung von persönlichen Identitäten, wie ja auch offizielle Dialoge keine diplomatischen Dispute zwischen Institutionen sondern gegenseitiges Glaubenszeugnis ihrer gläubigen Vertreter darstellen. Je persönlicher die Authentizität der individuellen Bezeugung wird, umso schwieriger wird es, die verbindliche Legitimität im Sinne einer Orthodoxie klassischer Handbücher zu bewerten. Die „dynamische Inkulturation“ von Religion (im Sinne der verwendeten Arbeitshypothese) lässt jede heutige kontextuelle Erfahrung in gleichem Maße normativ zum Ursprungserlebnis der jeweiligen Tradition erscheinen. Während sich etwa im Osten des Fernen Ostens die faszinierende Bandbreite von afro-amerikanischen, asiatisch-amerikanischen, kaukasisch-amerikanischen Christentümern dem Dialog mit asiatischen und nativen Traditionen stellt, suchen in seinem Westen ein entstehender europäischer Islam, ein buddhistischer Euroyâna¹⁸ oder ein neohinduistischer Guruismus das Gespräch mit einem ökumenisch vielfältigen

¹⁷ R. Otto: „Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte.“ In: Vischnu-Nârâyana: Texte zur indischen Gottesmystik. Jena ²1923.

¹⁸ M. Fuss: „The Emerging Euroyâna“, in: *The Way* 41 (2001) 136–147.

Christentum, das den asiatischen Traditionen weithin noch in der idealistischen Weise ihrer klassisch-enzyklopädischen Darstellungen begegnet.

Ein philosophisches Modell für die Verwandlung religiöser Ideen im individuellen Selbstbewusstsein bildet das „Absinken der Begriffe“ bei Nikolai Hartmann (1882–1950).¹⁹ Abgelöst von ihrem ursprünglichen Erfahrungsgehalt, werden philosophische oder kulturelle Begriffe bald zu Worthülsen, die in das Denken der Allgemeinheit absinken, von wo sie mit völlig anderem Bedeutungsgehalt wieder auftauchen. Losgelöst von der „Anstrengung des Begriffs“, lassen sich solche abgegriffenen Denkschemata wie in einem Puzzle wiederum zu verführerischen Weltanschauungen zusammenfügen. Leicht manipulierbare Chiffren, wie etwa „Messianismus“, „Millennarismus“, „Heiliger Krieg“ aus dem nahöstlichen Denken, aber auch „Schweigen“, „Nichts“, „Meditation“ aus den fernöstlichen Traditionen, bedürfen einer gründlichen Unterscheidung der Geister und sollten nicht leichtfertig ohne Rückgriff auf ihren ursprünglichen Kontext verwendet werden, damit sie nicht als ambivalente Modewörter die Authentizität religiöser Erfahrung insgesamt in Frage stellen. Das „Absinken der Begriffe“ kennzeichnet auch die Neuschöpfung nostalgisch anmutender Volksreligionen (wie etwa Neuheidentum, Neoschamanismus, Wicca, indianische Spiritualität), längst nachdem die historischen Vorbilder nativer Traditionen untergegangen sind.

Während sich auf der einen Seite moderne Fundamentalismen, Synkretismen und zivilreligiöse Surrogate durchwegs mit solchen herausgebrochenen und neu zugeordneten Begriffen erklären lassen, gibt auf der anderen Seite ein anwachsender religiöser Populismus Anlass zur Sorge. Während das multireligiöse Zusammenleben in Ländern wie Indien seit Jahrhunderten als Bedingung seiner Möglichkeit die selbstverständliche Betonung der jeweils eigenen Identität niemals in Frage gestellt hat, tendieren westliche Gesellschaften weithin zu einem nivellierenden Populismus auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner bei gleichzeitigem Verlust der eigenen Identität. Es muss die Frage gestellt werden, inwieweit die postmoderne Gesellschaft hinsichtlich ihrer religiösen Identität überhaupt zu einem genuinen Pluralismus fähig ist, oder nicht eher auf einem sentimental populären Populismus gründet. Wie die bekannten Gänse Søren Kierkegaards (1813–1855), die in der Gefahr aufgeregt schnattern und mit den Flügeln schlagen, aber nicht mehr den Mut zum Fliegen haben, begnügt sich das Volk des New Age mit religiösen Allgemeinplätzen, die eher als nivellierend denn als dialogisch zu bezeichnen wären. Der Religionssoziologe Robert N. Bellah (*1927) greift als *pars pro toto* die „Religion“ des Sheilaismus,²⁰ einer jungen Frau namens Sheila, heraus und postuliert

¹⁹ N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins. Berlin 1962, 426–434, hier 427: „Sie [gewisse Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, etwa der Substanz, der Form, der Materie, der Potenz, der Energie] treten schon sehr bald nach ihrer Prägung in einer gewissen Ablösung vom Gedankenzusammenhang auf, in dem sie geboren sind, erscheinen verselbständigt als herausgebrochene Stücke, werden aber vom lebenden Geist, der sie übernimmt und als gangbare Münze verwertet, keineswegs als herausgebrochene Stücke empfunden. Sie haben hinfort ihre eigene Geschichte, werden bei feststehendem Terminus weiter und weiter umgebildet. Der Prozeß geht so weit, daß nach Jahrhunderten dem Epigonen, der sie als die seinigen gebraucht, der ursprüngliche Gehalt kaum mehr erkennbar ist und ihn wie etwas Sonderbares und Fremdartiges berührt, wenn er bei neuer Vertiefung in die Schriften des Aristoteles wieder zum Vorschein kommt.“

²⁰ R.N. Bellah: Habits of the Heart. New York: Harper & Row 1986, 220–221: “One person we interviewed has actually named her religion (she calls it her faith) after herself ... Sheila Larson is a young nurse who has received a good deal of therapy and who describes her faith as Sheilaism. ‘I believe in God. I’m not a religious fanatic. I can’t remember the last time I went to church. My faith has carried me a long way. It’s Sheilaism. Just my own little voice.’ Sheila’s faith has some tenets beyond belief in God, though not many. ‘In defining my own Sheilaism,’ she said: ‘It’s just try to love

folgerichtig eine solche subjektive Religion für jeden amerikanischen Staatsbürger. Die Dynamik des Religiösen wird hier gleichsam umgekehrt: ein gehorsames Hören auf die ungeschuldete Selbsterschließung der höheren Wirklichkeit (Hierophanie) wird ersetzt von der Autonomie des menschlichen Subjekts, welches seinen privaten Lebensstil mit religiöser Überhöhung glorifiziert. Dialog wird dann eher zu einem Vorwand für eigene Unsicherheit oder säkularisierte Glaubenslosigkeit, weil die Innenwelt den Christen weithin fremd geworden ist, während die Fremdwelt der religiösen Pluralität als eine subjektive Auswahlreligiosität begrüßt wird. Wenn hier auch Religion zu einem *ego booster* wird und ihrer authentischen Verantwortlichkeit entfremdet ist, so darf doch in diesem menschlichen „Stückwerk“ (1 Kor 13, 9) der suchende „Schrei“ nach befreiender Lebensfülle nicht überhört werden.

Religionenbegegnung wird hier zu einer neuen Phase der Religionskritik, nicht mehr im Sinn einer radikalen Leugnung Gottes, sondern als Suche nach dem rechten Verhältnis von Mensch und höchster Wirklichkeit, also der *religio* selbst. Der ideologische Atheismus wird gefolgt von einem suchenden *Prätheismus*, der alle möglichen Surrogate verabsolutiert und der Vorläufigkeit eines dualistischen Gottesbildes verhaftet bleibt. Selbst eine dualistisch konzipierte „Theologie der Religionen“ wäre in sich selbst widersprüchlich und müsste an ihrem impliziten Absolutheitsanspruch scheitern, wenn sie sich als „*Theo*-logie gegenüber den Religionen“ verstehen würde. Wie die Bedrohung durch das Fremde im eigenen Inneren (Häresie) so entsteht auch das Fremde im Anderen erst durch eine dogmatische Verabsolutierung der eigenen Orthodoxie. Religiöse Wahrheit, die man allein zu besitzen glaubt, steht konträr zu einer Wahrheit, die man teilt, weil sie sich im Prisma ihrer unterschiedlichen Rezeptionen widerspiegelt. Religionen sind darum eine Kritik an der traditionellen Theologie, wenn diese sich nicht als „*Dia*-logie zusammen mit den Religionen“ und somit als „Theologie von den Religionen her“ versteht. In visionären Äußerungen, die es mutig in die theologische Arbeit umzusetzen gilt, hat Papst Johannes Paul II. das Selbstbewusstsein der Kirche von den anderen Religionen her definiert.²¹ Die neue Phase der Religionskritik richtet sich weniger gegen eine metaphysische Wahrheit als solche, als vielmehr gegen die subtilen Machtstrukturen ihrer Verteidigung, die der dialogischen Struktur eben dieser Wahrheit widersprechen.

Hinsichtlich der „Gegenwärtigkeit“ des Gesprächs der Religionen wäre an die zyklische Wiederholung des *gnōthi seautón* zu erinnern, den maieutischen Prozess einer Selbsterkenntnis im Kontext aktueller Problematik, dem bereits das antike Orakel von Delphi gewidmet war. Die dialektische Tiefendimension des „Erkenne-dich-selbst“

yourself and be gentle with yourself. You know, I guess, take care of each other. I think He would want us to take care of each other.’ ”

²¹ Johannes Paul II.: „Enzyklika Redemptor hominis“ (4.03.1979), 11: „Ein solches Bewusstsein – oder besser Selbstverständnis der Kirche – entwickelt sich im Dialog, der, bevor er zum Gespräch werden kann, die eigene Aufmerksamkeit auf den anderen lenken muss, das heißt auf den, mit dem wir sprechen wollen. Das ökumenische Konzil hat einen entscheidenden Impuls gegeben, um das Selbstverständnis der Kirche zu formen, indem es uns in angemessener und kompetenter Weise die Sicht des Erdkreises als einer Karte mit verschiedenen Religionen vermittelt hat“; vgl. Johannes Paul II.: „Enzyklika Redemptoris missio“ (7.12.1990), 29: „Das Verhältnis der Kirche zu anderen Religionen ist bestimmt von einem doppelten Respekt: dem Respekt vor dem Menschen bei seiner Suche nach Antworten auf die tiefsten Fragen des Lebens und vom Respekt vor dem Handeln des „Heiligen Geistes im Menschen“; Ebd., 56: „Die anderen Religionen stellen eine positive Herausforderung für die Kirche dar; sie regen sie sowohl dazu an, die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des Geistes zu entdecken und anzuerkennen, als auch dazu, die eigene Identität zu vertiefen und die Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, dessen Wahrerin sie zum Wohl aller ist.“

(*Gnothi se-autón*) enthüllt bereits eine dialogische Struktur der Selbsterkenntnis, bei der die Grundbefindlichkeit des Menschen anhand einer jeweils heutigen Fragestellung zum Sprechen gebracht wird. Ist für die griechische Religion das mystische Orakel zum Spiegel des innersten Selbst geworden, so vollzieht sich erlösende Selbsterkenntnis für die theistischen Religionen im heilenden Zuspruch göttlicher Gnade, die in der eigenen Schwachheit zur Vollendung kommt (2 Kor 12, 9–10). „Gegenwärtigkeit“ meint also vornehmlich eine kairologische Dimension im dem Sinn, dass im heutigen chronologischen Zeitpunkt eine *philosophia perennis* zur Folie für das je aktuelle Bemühen wird, des eigenen Menschseins gewahr zu werden. Angesichts persönlicher und sozio-politischer Herausforderungen eröffnen die Religionen von den Menschheitstraditionen immer schon beschrittene Wege, um zur vollen Wahrheit über sich selbst zu gelangen.²² Ihre zeitlose Objektivität erscheint als Garant in einer wechselhaften und subjektiven Zeitlichkeit.

Es bedarf keines besonderen Hinweises, die Bedeutung der Religionen in der gegenwärtigen explosiven Weltsituation hervorzuheben. Insbesondere scheint das bekannte interreligiöse *shanti-mantra* von Hans Küng unmittelbar einleuchtend: Kein menschliches Zusammenleben ohne ein Weltethos der Nationen. Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen. Kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog unter den Religionen.²³ Ein solcher Dialog würde jedoch sein Ziel verfehlen, wenn er nur als äußeres Mittel zur Konfliktbewältigung in Anspruch genommen würde. Ebenso wichtig wie ihre humanistische Dimension erscheint die humane Aufgabe der Religionen. Eine mühsame „Diakonie an der Wahrheit“²⁴ ist darum der vornehmste Dienst, den Religionen zur Gegenwartsbewältigung leisten können.

3. Religionen als „Familie der Wahrheit“

Im Religionenpluralismus eröffnet sich ein umfassendes „Ganzes“, in dem die vielfarbige Weisheit“ (Eph 3, 10: *polypoikilos sophía*) religiöser Erfahrungen der Menschheit zusammenfließt und sich als soziale Wirklichkeit konstituiert. Diese gesellschaftliche Aktualisierung eines „Selbstbewusstseins-in-Begegnung“ folgt der Metapher der menschlichen Familie, in die ein Individuum spontan hineingeboren wird, um seine persönliche Identität-in-Begegnung zu leben und zu entfalten. Ebenso finden sich die Religionen in einer universalen „Familie der Wahrheit“ wieder und bringen darin gleichzeitig ihre enge Verwobenheit mit, wie auch ihre Identitätsfindung gegenüber allen anderen religiösen Traditionen zum Ausdruck. Gemäß dem Modell der sich gegenseitig durchdringenden „Strahlen der Wahrheit“ ermöglicht diese Analogie eine horizontale Verknüpfung der unterschiedlichen Wahrheiten der religiösen Traditionen ohne den je eigenen Wahrheitsanspruch zu relativieren. Gerade weil die jeweils

²² Die Enzyklika „Fides et ratio“ von Papst Johannes Paul II (14.09.1998), 1–2, entwickelt von der delphischen Maxime her das Verhältnis von Glaube und Vernunft im interreligiösen Kontext. Ebenso betrachtet die Erklärung des 2. Vatikanums über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“ (28.10.1965), 1, die Religionen der Menschheit als Wege der Selbsterkenntnis: „Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen.“

²³ H. Küng: Projekt Weltethos. München-Zürich: Piper, 1990, 171.

²⁴ Ebd., 2.

bezeugte Wahrheit universale Geltung beansprucht, schließt sie die ebenfalls universal gedachte Wahrheit der anderen Religionen ein und nicht aus. Damit entspricht sie dem je universalen Anspruch der religiösen Traditionen; sie lässt die Religionen ganz sie selbst sein und verwebt sie doch in ein Netz des gemeinsamen Bezeugens der einen Wahrheit vom Menschen.

Der Blick auf diese konstitutive Zelle der menschlichen Gemeinschaft eröffnet eine interaktive Perspektive der Religionenbegegnung. „Familie“ ist ein offenes Lebensprojekt, das die Bezüge des Einzelnen in konzentrischen Kreisen von der nuklearen Lebensgemeinschaft bis zur universalen Menschheitsfamilie öffnet, aber auch von den gesellschaftlichen Herausforderungen geprägt wird. Sie ist der offene Raum (*bashō*) privater und öffentlicher Solidarität, wo „spielerisch“ soziale Verantwortung eingeübt und kulturelle Verhaltensweisen angeeignet werden, wo Wertorientierungen vermittelt und Grenzsituationen des Lebens erfahren werden. Als „Keimzelle der Gesellschaft“ und „Hauskirche“ bildet sie den kreativen Grenzbereich zwischen Innen- und Außenorientierung (*uchi/soto*²⁵) ihrer Mitglieder. Wie verschiedene Mitglieder einer Familie um den gemeinsamen Tisch versammelt und durch Blutsbande verbunden sind, obgleich sie in vielen Dingen ganz verschiedene Ansichten und ein je unterschiedliches Verständnis von „Familie“ haben, so teilen die Anhänger der Religionen eine religiöse Weltansicht, ohne jedoch die ausdrücklichen Glaubensinhalte der anderen anzuerkennen. Hier wäre zunächst das entschiedene Zeugnis der Religionen für den transzendenten Grund menschlicher Existenz ins Auge zu fassen, welches heute angesichts eines grassierenden Konsumismus und einer landläufigen Gottvergessenheit ein solidarisches Bewusstsein für das spirituelle Überleben der Menschheit anmahnen muss. Das gemeinsame Eintreten für die Heiligkeit des Lebens wird zur primären Aufgabe der Religionen und muss analog zur lebensbejahenden Atmosphäre menschlicher Familien gesehen werden. Als wegweisende Vision für eine Familie der Religionen dürfen die Worte von Johannes Paul II. über ihren unmittelbaren Kontext hinaus verstanden werden: „Die Familie muss wieder als das Heiligtum des Lebens angesehen werden. Sie ist in der Tat heilig: Sie ist der Ort, an dem das Leben, Gabe Gottes, in angemessener Weise angenommen und gegen die vielfältigen Angriffe, denen es ausgesetzt ist, geschützt wird und wo es sich entsprechend den Forderungen eines echten menschlichen Wachstums entfalten kann. Gegen die sogenannte Kultur des Todes stellt die Familie den Sitz der Kultur des Lebens dar.“²⁶

Als dialogische Lebens- und Liebesgemeinschaft, die dialogisch in das kulturelle und soziale Umfeld eingebettet ist, ist „Familie“ ein umfassendes Modell für eine dialogische Existenz. Analog zu ihrer traditionellen Bezeichnung als *ecclesia domestica* (Hauskirche) in Wechselbeziehung zur kirchlichen Gemeinschaft ließe sich Familie auch als *religio domestica* (häusliche Religion) charakterisieren, gemäß der ursprünglichen Bedeutung des Aufeinanderbeziehens (*religare*) der Einzelnen mit ihresgleichen, mit der Gesellschaft und mit Gott. In der Weiterführung dieser Perspektive würde die „Familie der Wahrheit“ zu einer *religio religionum*, einer reziproken Beziehung der Religionen, als konkrete Verwirklichung menschlicher Solidarität.²⁷ Gegenüber allen

²⁵ J. Bachnik, C.J. Quinn (Hrsg.): *Situated Meaning: Inside and Outside in Japanese Self, Society, and Language*. Princeton: Princeton University Press 1994; S. Morishita: *Teodori: Cosmological Building and Social Consolidation in a Ritual Dance*. Rom: PUG 2001, 166–171.

²⁶ Johannes Paul II.: Enzyklika „*Centesimus annus*.“ (1.05.1991), 39.

²⁷ Vgl. die Begründung der christlichen Kirche aus dem gemeinsamen Ursprung der gesamten Menschheit und der Interdependenz der einzelnen Völker: 2. Vatikanisches Konzil: „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*“, 1.

synkretistischen Versuchen, eine hypothetische Welteinheitsreligion zu postulieren oder die bestehenden Unterschiede in irenischer Toleranz zu relativieren, verwirklicht „Familie der Wahrheit“ eine Ontologie der „Selbstidentität-in-Beziehung“ und besteht vorgängig zu allen ideologischen, ökonomischen, politischen oder sozialen Zwängen der modernen Globalisierung.²⁸ Die philosophischen und theologischen Grundlegungen²⁹ zur menschlichen Person als wesentlich familienbezogen finden ihre unmittelbare Anwendung in der Heranbildung zur interreligiösen Begegnungsfähigkeit als vornehmstem Ausdruck globalen Bürgertums.

Auf der Grundlage der konstitutiven Einbindung des Ich in ein Wir, die weit über eine bloß numerische Integration des Individuums in ein Kollektiv hinausgeht, entwickelt der Theologe Heribert Mühlen (*1927) eine beachtenswerte Wir-Philosophie: „In der philosophischen Wir-Frage geht es um eine ontologische Grundfrage: um die Analyse des Inseins in einem Wir bzw. des Im-Wir-seins.“³⁰ Wenngleich die „hemeisale Differenz“³¹ zu berücksichtigen ist, nach der Ich-sein und Im-Wir-sein zwei unterschiedene, aber einander bedingende Momente des einen hemeisalen Gesamtgeschehens sind, so bleibt der grundsätzliche Perspektivenwechsel zu betonen, der vor allem die Bedeutung des Ich als Subjekt verändert. Nicht mehr Ego-bezogener Wille, Gefühl oder Selbstbewusstsein, sondern transparente Identität eines Ich-im-Wir-seins bestimmen das ontologische Fundament. Über die anthropologisch-phänomenologische Grundlegung einer natürlichen Gemeinschaftsbezogenheit des Individuums hinaus mahnt H. Mühlen auch die philosophische Hinterfragung multikultureller und -nationaler Einheiten (Europäische Gemeinschaft, UNO) an und öffnet damit eine Tür zu einem Wir-Verständnis der Religionen. Eine solche Wir-Ontologie entspricht nicht nur in überraschender Weise dem Seins- und Selbstverständnis asiatischer Religionen, ihr „kategorischer Imperativ“³² eröffnet eine hoffnungsvolle Zukunft für eine globale Religionenbegegnung: „Handelt stets so, dass eure Selbstbestimmung und Identität eingeschlossen bleibt in das gegenwärtige und zukünftige religiöse Wir-Ganze!“ Oder: „Schließt euch selbst und die anderen Religionen so in die wachsende Familie der Wahrheit ein, dass die anderen Religionen eure Tradition und sich selbst in gleicher Weise darin einschließen können!“

Da die Behauptung einer universalen Gemeinschaft in gleicher Weise von allen Religionen vertreten wird (der buddhistische *sangha*, die christliche „Kirche“, die grenzenlose Toleranz des hinduistischen *advaita*, die muslimische *umma*, die „natürliche Religion“ des Neuheidentums, usw.), erhebt sich die Frage, ob dieses Element des Gegensatzes sich nicht paradoxerweise gerade als Punkt der Begegnung zur Schaffung einer fruchtbaren Interkulturalität erweisen könnte. Es scheint, dass der Kern des

²⁸ Das grundsätzliche Problem von R. Ohashi: „Die interkulturelle Welt ist nicht nur noch nicht realisiert; sie ist in ihrer Idee erst zu begründen.“ (Die Zeit der Weltbilder, in: *Dialektik* (1996) 45), wird hier beantwortet.

²⁹ Vgl. die grundlegenden Werke von Martin Buber oder Emanuel Levinas.

³⁰ H. Mühlen: „Der direkte Zugang zum Wir-Geschehen. Hemeisologische Grundlegung der Wir-Philosophie“, in: *Theologie und Glaube* 85 (1995) 436.

³¹ *Hemeisal* = zum Wir gehörig (gr. *hemeis* = wir); ebd., 437.

³² Adaptiert von ebd., 456: „Handelt stets so, daß eure Selbstbestimmung und Souveränität eingeschlossen bleibt in das gegenwärtige und zukünftige europäische Wir-Ganze! Oder: Schließt euch selbst und die anderen Staaten so in die wachsende europäische Union ein, daß die anderen Staaten euren Staat und sich selbst in gleicher Weise in dieses eine Europa einschließen können! Dieser Imperativ könnte gleichlautend auch im Hinblick auf nationale, ethnische, kulturelle, sprachliche, religiöse Wir-Identitäten formuliert werden. Wäre er vielleicht sogar geeignet als Grundlage einer ‚neuen Weltordnung‘, die alle Nationen, Kulturen und Religionen einschließt, und zwar so, daß sie ihre jeweilige Wir-Identität in die eine globale Wir-Welt einbringen?“

Problems genau im Zusammenspiel von einem Subjektivismus der eigenen Werte und Glaubensinhalte und der Wir-Gemeinschaft eines fruchtbaren und entspannten Zusammenlebens liegt. Ein wichtiger Beitrag der Religionswissenschaften liegt in der Abkehr von einem evolutionistischen oder pyramidalen Modell, nach dem sich die Religionen von einer „primitiven“ zu einer höheren und unüberbietbaren (und damit exklusiven) Religion entwickeln, zugunsten eines interaktiven und synchronischen Modells, nach dem alle religiösen Ausdrucksweisen gleichzeitig bestehen. Aber auch philosophisch-theologisch erscheint die problematische „Schnittmenge“ gegenseitiger Universalansprüche weder mit einem verabsolutierenden noch einem relativierenden Subjektivismus, sondern nur mit einer offenen Transparenz zu lösen.

Das klassische Tetralemma Nâgârjunas (ca. 150 n.Chr.) eröffnet hier eine nützliche Denkfigur. Entsprechend seiner dialektischen Argumentation³³ wären als unzureichend zurückzuweisen die vier möglichen – und bekannten – Positionen des (1) Pluralismus: Das Heil/die Wahrheit (unterschiedslos in allen Religionen) wird bejaht, das Nicht-Heil verneint; (2) Exklusivismus: Das Nicht-Heil (der anderen Religionen) wird bejaht, ihre Heilmöglichkeit wird verneint; (3) Inklusivismus: Heil und Nicht-Heil werden zugleich bejaht und verneint, (da jeweils anonym bezogen auf die eigene Heilvermittlung); (4) Transzendentalismus und der Theosophie: Heil und Nicht-Heil werden zugleich weder bejaht noch verneint, (da beide Positionen einer höheren Erkenntnis der Wahrheit untergeordnet sind). Hinter ihrer Zurückweisung erscheint die Nicht-Position der Leere (*shûnyatâ*), die jede Religion in ihrer Soheit (*tatathâ*) bei gleichzeitiger Symbiose betrachtet: die Familie der Wahrheit.

Im Blick auf eine faktische Begegnung der Religionen hat Abe Masao den Begriff eines „standpunktlosen Standpunktes“ geprägt, welcher jede andere Position so bestehen und wirken lässt, wie sie ist, weil er selbst leer ist.“³⁴ Nur in solcher Offenheit für den Standpunkt des Anderen, die jenseits einer verwischenden Toleranz sowohl die Anerkennung des eigenen wie des fremden Standpunktes einschließt, vermag sich Begegnung zu ereignen. Darum dringt die „Familie der Wahrheit“ in die Tiefendimension von Religion vor und ermöglicht einen „Dialog von Herz zu Herz“,³⁵ der über das gegenseitige Kennenlernen hinaus in eine heilende, integrierende Begegnung führt. Der Satz des Apostels Paulus, „Ich erkenne durch und durch, wie auch ich erkannt worden bin,“³⁶ entbirgt in horizontaler und vertikaler Dimension die offene Leere des religiösen

³³ Die vier möglichen Positionen sind *sat* (Sein), *asat* (Nichtsein), *ubhaya* (Zugleich Sein und Nichtsein), *anubhaya* (Weder Sein noch Nichtsein), hinter denen *tatathâ* (Sosein) aufscheint; zu Nâgârjuna s. E. Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus. Berlin ⁴1994; D.J. Kalupahana: Nâgârjuna. The Philosophy of the Middle Way. Albany, NY: SUNY 1986.

³⁴ M. Abe: Zen and Western Thought. Hrsg. v. W.R. LaFleur, Honolulu: University Press of Hawai'i 1985, 210: "The Buddhist position, founded in nirvana, is a 'positionless position' in the sense that, being itself empty, it lets every other position stand and work just as it is." Vgl. M. Abe: "A Positionless Position." In: C. and D. Storey, (eds.): Visions of an Interfaith Future. Oxford: International Interfaith Centre, 1994, 164–165.

³⁵ A. Pieris: „Christentum und Buddhismus im Dialog aus der Mitte ihrer Traditionen.“ In: A. Bsteh (Hrsg.): Dialog aus der Mitte christlicher Theologie. Mödling 1987, 148.

³⁶ 1 Kor 13, 12; Dazu ein visionärer Text von Papst Paul VI, Generalaudienz vom 31.01.1973: „Die Suche [nach Gott] geht weiter: in einem Ozean der Wahrheit und der Geheimnisse; in einem Drama, in dem jeder seinen Teil beizutragen hat, dem Leben. Wird sie sich je innerhalb unserer zeitlichen Existenz erfüllen? Nein. Trotz dem unermesslichen Licht unserer katholischen Religion sind die Suche nach und das Warten auf die weitere Offenbarung nicht vollendet; im Gegenteil, sie stehen noch in den Anfängen. Der Glaube ist nicht vollständige Erkenntnis, er ist Quelle der Hoffnung (vgl. Hebr 11, 1). Wir schauen jetzt die religiösen Wirklichkeiten, trotz ihrer unumstößlichen Wirklichkeit, im Geheimnis, in der Unmöglichkeit ihrer Reduktion auf ein bloß rationales Maß. Wir kennen diese

Selbstbewusstseins, das sowohl mit dem Anspruch universaler Daseinsdeutung als auch, im Unterschied zu philosophischen Denksystemen, unter dem Anspruch einer sich selbst erschließenden Wirklichkeit steht. „Der Familie der Wahrheit“ geht es also nicht um eine Wahrheit im dogmatisch-terminologischen Sinn, sondern um die Wahrheit des Menschen in seiner „nackten“ Existenz.

In einem bewegenden Gespräch mit Vertretern des Päpstlichen Rates für Interreligiösen Dialog im April 1993 hat Abe Masao selbst sein Wort auf das christliche Heilsereignis bezogen. Im erlösenden Sterben Jesu am Kreuz vollzieht sich in einer unüberbietbaren Tiefendimension der „standpunktlose Standpunkt“ menschlicher Verlassenheit und Leere, in der sich die erlösende Liebe als Beginn eines neuen Lebens entbirgt. Im Dasein zum Tode erstrahlt das Dasein für Alle. In dieser Tiefe dieses *Ecce homo* (Joh 19, 5: „Seht diesen/den Menschen“) werden die Religionen füreinander transparent. Wenn sich hier fast unwillkürlich die Figur des Bodhisattwa³⁷ an die Seite Christi stellt, so enthüllt sich hinter den unterschiedlichen Terminologien der ursprüngliche religiöse Vollzug des Menschseins. An dieser Schwelle der Liebe endet ein bloßes „Gespräch“, wo die Religionen im selbstlosen Dienst an den suchenden Menschen füreinander verfügbar werden und damit zum Leben in allen seinen Dimensionen befreien.

4. „Ich bete an die Macht der Liebe“³⁸

Der emphatische Titel dieser Überlegungen fasst stichpunktartig die „Gesprächslage“ des religiösen Weltgesprächs zusammen. Gegenüber der aufklärerischen Religionskritik der „Tafelrunde von Sanssouci“ am Potsdamer Hof von Friedrich II. dem Großen (1712–1786) hat der protestantische Mystiker Gerhard Tersteegen die ursprüngliche Kraft der mystischen Erfahrung bezeugt und damit den religiösen Diskurs von einer skeptisch-spöttelnden Unverbindlichkeit in den Bereich einer existentiellen Selbsterfahrung gewendet. Wie in einem Brennglas, in dem sich die Ursache vieler gegenwärtiger Weltprobleme spiegelt, stehen sich die beiden Zentren des „Ich“ und der „Macht“ gegenüber. Allerdings werden beide radikal umgewertet und in einer neuen Dimension aufeinander bezogen. So werden sie zu einem *kôan* oder melodischen Herzensgebet der religiösen Befreiung. Religion als Selbstidentität eines „Ich“, das „etwas erfahren hat“,³⁹ bezeugt sich in der Gelassenheit der Anbetung. Damit wird das „Ich“, welches

Wirklichkeiten wie in einem Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse (1 Kor 13, 12). Das Studium, die Forschung, und, nennen wir das Wort, welches den gesamten menschlich-religiösen Prozeß umgreift, die Liebe, bleiben aktiv und dynamisch.“ Zitiert nach F. Gioia (Hrsg.): *Il dialogo interreligioso nel Magistero Pontificio*. Città del Vaticano: LEV 1994, 301; vgl. Johannes Paul II.: *Enzyklika Fides et ratio*, 2: „... in dem Bewusstsein, dass jede erreichte Wahrheit immer nur eine Etappe auf dem Weg zu jener vollen Wahrheit ist, die in der letzten Offenbarung Gottes enthüllt werden wird ...“

³⁷ J. Ratzinger: *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*. Regensburg 1977, 156.

³⁸ „Ich bete an die Macht der Liebe, // die sich in Jesus offenbart; // ich geb' mich hin dem freien Triebe, // wodurch auch ich geliebet ward. ...“ Text von Gerhard Tersteegen (1697–1769), Musik von Dimitrij Bortnianskiy (1822); das Lied ist auch Bestandteil des großen Zapfenstreiches und verbindet von daher pietistische Innerlichkeit mit einer öffentlichen Zivilreligion.

³⁹ K. Rahner: „Frömmigkeit früher und heute.“ In: *Schriften zur Theologie*, 7, Einsiedeln-Zürich-Köln ²1971, 22: „Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer

einer unverfügbaren „Macht“ gegenübersteht, gleichsam negiert: Sein aktives Handeln wird zum Nichthandeln der Anbetung. Während das Objekt dieser Anbetung jeweils religionspezifisch zu deuten ist, wird ihr Reflex in der menschlichen Grundhaltung der Gelassenheit zum Religionen verbindenden und – gegenüber der Welt – zum religionskritischen Element zeitgenössischen Menschseins. In ähnlicher Weise wird die höchste „Macht“ ihres heiligen Schreckens entkleidet: die höchste Wirklichkeit, die den gelassenen Menschen durchflutet und von ihm Besitz ergreift, wird paradoxerweise als Ohnmacht, als „Liebe“, erfahren.⁴⁰ Die heilende Dimension des Heiligen ist der originäre Gesprächsbeitrag, den die Welt von den Religionen erwartet.

Gerade angesichts religiös maskierter Gewalt erscheint noch einmal das drängende Potential der gegenwärtigen Gesprächslage angesichts der unverfügbaren und ambivalenten Macht, die sich in den Händen der Religionen befindet. Es geht um die gemeinsame Transformation objektiver Wirklichkeit in ein subjektives Lebensprogramm und damit um den Nachvollzug, dass Religionen im tiefsten *metanoia*, Umwandlung des Bewusstseins, sind. Wenn diese Erkenntnis Allgemeingut geworden ist, haben Religionsgespräche ihr Ziel erreicht, indem sie zum Ausgangspunkt menschlicher Selbsterfahrung zurückkehren. Die Vision von Johannes Paul II., „Der Name des einzigen Gottes muss immer mehr zu dem werden, was er ist, ein Name des Friedens und ein Auftrag zum Frieden,“⁴¹ dem neuen Jahrtausend als Wegweisung gegeben, eröffnet das Programm, dem Religionsgespräche entsprechen müssen, wollen sie „gegenwärtig“ sein. Allein die dynamische Identität von Name und Auftrag, von Bekenntnisidentität und selbstloser Diakonie in einer ursprünglichen Familie der Wahrheit, legitimieren die Rolle der Religionen in der heutigen Welt und vermögen lebendige Biotope der Gerechtigkeit und Solidarität zu schaffen.

Dieser hermeneutische Zirkel findet seinen Ausdruck in einer tripolaren Struktur des im tätigen Gespräch sich selbst erfahrenden Subjekts. Im wichtigsten Gebot der Bergpredigt werden sowohl das erste biblische Gebot der Exklusivität des eigenen Gottes wie die gewöhnliche Selbstbezogenheit des Subjekts aufgebrochen: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. ... Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Mt 22, 36–40). Eine „Familie der Wahrheit“ begibt sich in diese spannungsvolle Dialektik: Religiöse Gesprächspartner lieben Gott (durch ihre eigene Religion); sie lieben ihre Nächsten (als religiös bestimmte Subjekte); sie lieben sich selbst (bis in die Offenheit eines „standpunktlosen Standpunktes“). Hier schließt sich der Kreis, oder besser, er öffnet sich zu ungeahnter Weite. Die Herausforderung lautet nicht nur „Liebe Gott und liebe deinen Nächsten“, sie birgt die Konsequenz: „Liebe auch den Gott deines Nächsten.“⁴²

personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann.“

⁴⁰ Vorgängig zu ihrer Qualifikation in der folgenden Zeile als konkret in Jesus erschienen, wird hier Liebe als die unbedingte Wirklichkeit aller Religionen angenommen.

⁴¹ Johannes Paul II.: Apostolisches Schreiben „Novo millennio ineunte“, (6.01.2001), 55.

⁴² M. Kämpchen (Hrsg.): Liebe auch den Gott deines Nächsten. Lebenserfahrungen beim Dialog der Religionen. Freiburg-Basel-Wien 1989; vgl. Nishitani, 416: „Im Christentum ist mit dem Gebot ‚liebe Gott!‘ zugleich das Gebot ‚liebe deinen Nächsten wie dich selbst!‘ gegeben, und ich glaube, daß auch in dem letztgenannten Gebot die wechselseitige Durchdringung, welche alle religiöse Liebe konstituiert, enthalten ist.“

Religiöses Leben in der Gegenwart

Religiöses Leben als Solidarität mit den Opfern von Gewalt

Jeremiah ALBERG
State University of West Georgia

Um Ihnen ein besseres Verständnis des Folgenden zu geben, ist es vielleicht hilfreich, zunächst den Hintergrund zu erklären, auf dem dieser spezielle Vortrag zustande gekommen ist. Professor Ôhashi und ich waren an einem interkulturellen Projekt zum Thema „Menschenrechte, Kulturen und Gewalt“ beteiligt, das vom Zentrum für Europäische Integration gefördert wurde. Wir waren Gesprächspartner, d.h. wir beide bereiteten einen Vortrag zum selben Thema vor, „Die Überwindung der Gewalt in Christentum und Buddhismus“ und kommentierten dann gegenseitig unsere Vorträge. Bei diesem Austausch habe ich viel von Professor Ôhashi gelernt. Aufgrund dieses Austausches hat er mich eingeladen, an diesem zehnten Symposium „Zusammenleben der Religionen – Eine interreligiös-interkulturelle Aufgabe der globalisierten Welt“ teilzunehmen und vorgeschlagen, hier unsere Diskussion fortzusetzen. Ich freue mich sehr, dass ich diese Gelegenheit habe.

Ich habe nicht vor, die Position zu wiederholen, die ich im oben genannten Papier entwickelt habe, nur soviel: Ich sehe sowohl Christentum als auch Buddhismus als Religionen an, die versuchen, im Kontext von Gewalt Möglichkeiten von Gewaltlosigkeit sichtbar zu machen. Heute möchte ich nun diese Position weiterentwickeln, indem ich zeige, auf welche Weise das Problem der Gewalt im Zentrum des Problems der Religion in einer globalisierten Welt steht.

In meinem früheren Vortrag habe ich gesagt: „Die Kreuzigung Christi enthüllt, was Sünde in ihrem tiefsten Wesen ist. Zuerst geschieht die Erlösung durch Christus, und erst dadurch verstehen wir, was das war, wovon wir erlöst worden sind. Dies stellt das Opfer, und zwar das Opfer des gewalttätigen Mobs, in den Mittelpunkt des christlichen Glaubens. Es stellt das Problem der Gewalt und unseren Anteil daran in die Mitte unserer eigenen Probleme, seien es individuelle oder gesellschaftliche.“ Heute möchte ich diese Behauptung tiefer begründen und zeigen, dass das Opfer Mittelpunkt und Maß des religiösen Lebens ist.

Mir ist klar, dass die Frage nach dem religiösen Leben in der modernen Welt auf ganz verschiedene Weise verstanden und deshalb verschieden beantwortet werden kann. Deshalb möchte ich klarstellen, dass ich die Frage nach dem religiösen Leben selbst schon als eine religiöse Frage verstehe, und folglich schlage ich vor, sie auch religiös statt beispielsweise soziologisch, zu beantworten. Ich möchte meinen Standpunkt in einer Art Meditation über die berühmte Geschichte vom Barmherzigen Samariter darlegen. Bekanntlich beschäftigt sich diese Geschichte mit der Solidarität mit einem Opfer und bietet sich deshalb als sehr geeignet an für die Sache, die ich herausarbeiten will. Gleichzeitig nimmt diese Geschichte einige überraschende Wendungen, die uns helfen können zu verstehen, was es heißt, zu versuchen, ein religiöses Leben zu führen auf der Basis der Beziehung zu einem Opfer.

Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter hat einen Kontext, und im Unterschied zu einigen anderen Parabeln, die uns losgelöst von ihrem „Sitz im Leben“ über-

liefert sind, ist dieser Kontext wenigstens einigermaßen deutlich gemacht. Ein „Gesetzeskundiger“ stellt Jesus auf die Probe, indem er ihm die Frage stellt: „Was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?“ Jesus gibt ihm die Frage zurück mit den Worten: „Was steht im Gesetz? Was liest du dort?“ Der Gesetzeslehrer antwortet mit dem Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe. Liebe Gott mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit all deiner Kraft, und liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Jesus sagt ihm, dass er richtig geantwortet habe, und jetzt müsse er danach handeln, und er werde leben. Aber der Gesetzeslehrer ist nicht zufrieden und will „sich rechtfertigen“, also fragt er: „Und wer ist mein Nächster?“ Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter ist Jesu Antwort auf diese Frage.

Machen wir hier eine Pause und betrachten diesen Kontext etwas sorgfältiger. Bis zum eigentlichen Gleichnis folgt Lukas in etwa seiner Vorlage Markus. Bei Markus im zwölften Kapitel haben wir einen Gesetzeslehrer, der direkt fragt: „Welches Gebot ist das erste von allen?“ In dieser markinischen Version gibt Jesus selbst die Antwort, die bei Lukas der Gesetzeskundige gibt. Der Gesetzeslehrer bei Markus stimmt der Antwort Jesu zu und wiederholt sie fast wörtlich, fügt aber dann hinzu, diese doppelte Liebe sei „weit mehr als alle Brandopfer und anderen Opfer.“ Davor war jedoch gar nicht die Rede von Opfern. Die Bemerkung scheint völlig zusammenhanglos. Gleichzeitig ist sie eine Kritik, die den Nerv der Religion trifft. Markus sagt uns, dass Jesus sah, dass der Mann mit Verständnis geantwortet habe, und sagt deshalb zu ihm: „Du bist nicht fern vom Reich Gottes.“ Bei der zentralen Bedeutung, die das Reich Gottes in Jesu Leben und Botschaft hat, heißt das für uns, dass das, was dieser Mann sagt, von einzigartiger Bedeutung ist. Diese Vorrangstellung der Liebe vor allen Opfern ist der Kernpunkt von Jesu Botschaft. Lukas streicht die ganze Erwähnung der Opfer und fügt stattdessen das Gleichnis an. Können wir also die Geschichte vom Barmherzigen Samariter als eine Glosse zu der Erkenntnis lesen, dass Liebe größer ist als alle Riten und Opfer? Ich glaube, ja. Sehen wir uns die Geschichte an:

30 Darauf antwortete ihm Jesus: Ein Mann ging von Jerusalem nach Jericho hinab und wurde von Räubern überfallen. Sie plünderten ihn aus und schlugen ihn nieder; dann gingen sie weg und ließen ihn halb tot liegen.

31 Zufällig kam ein Priester denselben Weg herab; er sah ihn und ging weiter.

32 Auch ein Levit kam zu der Stelle; er sah ihn und ging weiter.

33 Dann kam ein Mann aus Samarien, der auf der Reise war. Als er ihn sah, hatte er Mitleid,

34 ging zu ihm hin, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie. Dann hob er ihn auf sein Reittier, brachte ihn zu einer Herberge und sorgte für ihn.

35 Am andern Morgen holte er zwei Denare hervor, gab sie dem Wirt und sagte: Sorge für ihn, und wenn du mehr für ihn brauchst, werde ich es dir bezahlen, wenn ich wiederkomme.

Es gibt einige Dinge, die wir beachten müssen. Sehr oft wird in der westlichen Welt der Sinn dieser Geschichte so interpretiert, dass wir uns nicht abwenden sollen von Menschen in Not. In Deutschland gibt es sogar ein Gesetz, das Gesetz der Unterlassenen Hilfeleistung (§ 323cStGB), das unter Strafe stellt, etwa bei einem Unfall nicht Hilfe zu leisten. Ich glaube aber nicht, dass wir die Religion oder großartige religiöse Texte brauchen, um zu wissen, dass wir gut zueinander sein sollen. Diese Geschichte hat einen tieferen Sinn. Zunächst müssen wir das eingestehen, was so oft verschwiegen

wird: die brutale Gewalt dieser Geschichte. Das Opfer hier ist nicht einfach gefallen und hat sich verletzt. Er ist von mehreren, nicht nur von einem, überfallen worden; er ist nackt ausgezogen worden; er ist niedergeschlagen und liegengelassen worden, als ob er tot wäre. Das Ereignis, das den Ausgangspunkt des Dramas bildet, ist eine Gewalttat. Das Opfer in der Geschichte ist ein Opfer von Gewalt.

Ebenso wie die Antwort des Lehrers im Markustext eine Kritik am Tempelkult enthält (Liebe ist mehr als alle Brandopfer und anderen Opfer), scheint auch diese Geschichte eine Kritik am Tempelkult zu sein. Die zwei Vorübergehenden sind, nicht zufällig, ein Priester und ein Levit, heute würde man sagen, zwei Priester. Die beiden verhalten sich gleich. Sie sehen den Mann, der niedergeschlagen worden ist, und gehen auf der anderen Straßenseite vorbei. Das heißt, sie entfernen sich von dem Mann. Warum? Sind das einfach gefühllose Bestien? Ich glaube, das ist es nicht, was uns die Geschichte sagen will. Das griechische Wort, das den Zustand des Niedergeschlagenen beschreibt, legt nahe, dass der Mann aussieht, als ob er tot wäre. Was diese beiden Priester also am Weg sahen, war eine Leiche. Mit einer Leiche in Berührung zu kommen bedeutete aber damals für einen Priester, unrein zu werden, nicht mehr in der Lage, das Opfer darzubringen. Als gute Priester, die ein frommes Leben führten, taten sie, was ihre Religion von ihnen verlangte. Sie vermieden den Kontakt mit einem Leichnam.

Und hier erscheint der Samariter, der Außenseiter. Er sieht den Mann und bekommt Mitleid mit ihm. „Er ging zu ihm hin“, wie das Evangelium so schön ausdrückt. Das ist der entscheidende Satz. Der Samariter geht nicht auf die andere Seite, wie die Priester, sondern in die entgegengesetzte Richtung. Er gießt Öl und Wein in seine Wunden und verbindet ihn. Warum dieses Detail? Ich meine, um die Aussage bei Markus, dass Liebe größer ist als alle Brandopfer und andere Opfer, in dramatischer Weise vor Augen zu führen: Öl und Wein wurden als Teil eines Versöhnungsopfers Gott dargebracht. Genau diese Opfergaben werden jetzt für den zerschlagenen Körper dieses Opfers von Gewalt verwendet. Das impliziert mehr als die Tatsache, dass Liebe wichtiger ist als Opfer. Es impliziert, dass genau die Kräfte, die eine Opferung (*sacrifice*) motivieren, nicht abgeleitet werden dürfen, sondern für das Opfer von Gewalt (*victim*) eingesetzt werden müssen. Wiederum haben wir hier einen Wiederhall der markinischen Version bei Lukas.

Am Ende der Geschichte stellt Jesus die Frage: „Was meinst du, wer von den dreien hat sich als der Nächste des Mannes erwiesen, der unter die Räuber fiel?“

Der Gesetzkundige antwortet: „Der, der barmherzig an ihm gehandelt hat.“ Da sagt Jesus: „Geh und handle genauso.“

In einem sehr realen Sinn jedoch ist die Geschichte nicht zu Ende. Sie begann mit der Frage des Gesetzkundigen „Wer ist mein Nächster?“ Folglich ist die Geschichte eine Antwort auf diese Frage, und die Tatsache, dass Jesus am Ende eine völlig andere Frage formuliert, sollte uns nicht blind machen dafür. Ich glaube, dass Lukas wollte, dass wir wieder zurückgehen und die Geschichte noch einmal auf die Antwort auf die ursprüngliche Frage hin ansehen. Wir wissen bereits, wer für den Mann, der unter die Räuber fiel, der Nächste war. Was wir aber immer wieder fragen und herausfinden müssen, ist: „Wer ist *mein* Nächster?“ Nach der Logik der Geschichte ist „mein Nächster“ derjenige, der zu mir kommt, wenn ich ausgezogen, niedergeschlagen und wie tot liegen lassen wurde.

In der Tradition der Kirchenväter versteht der christliche Glaube den Zustand des Menschen, die *conditio humana*, in Analogie zum Zustand des Mannes, der am Wegrand liegt. Wir sind praktisch tot und liegen mit dem Gesicht nach unten im Graben. Wir sind Leichen. Und, wiederum in der Tradition der Kirchenväter, erlaubt diese Lesart, Jesus mit dem Barmherzigen Samariter zu identifizieren. Jesus ist der, der zu uns kommt und barmherzig an uns handelt. Die Schlusssatz Jesu, „Geh, und handle ebenso,“ ist entweder ein unerträglicher Befehl (sollten wir denn, wenn schon diese beiden Priester versagt haben, glauben, dass wir es besser machen würden?) oder es ist eine Offenbarung: dass nämlich die Barmherzigkeit, die Jesus uns erweist, Frucht bringen wird, wenn wir barmherzig sind zu anderen. Wenn wir die Geschichte so interpretieren, können wir verstehen, dass zuerst Jesus zu uns in unserem elenden Zustand kommt und barmherzig zu uns ist, und dass dann wir selbst durch die Begegnung mit ihm fähig werden, barmherzig zu anderen zu sein.

Es ist nicht wenig, was uns empfiehlt, die Parabel auf diese besondere Art zu lesen. Sie wandelt sich von einer Art Moralpredigt, die uns mit dem Gefühl zurücklässt, dass wir mehr an die Menschen in Not denken sollen, zu einem Gleichnis, das offenbart, wie Gott in unserem Leben wirkt, so dass wir im Leben anderer Menschen wirken können. Nicht jeder begegnet im wirklichen Leben einem Opfer von Gewalt, und ohnehin kann die Parabel nicht nur an jene gerichtet sein. Sie hat eine universelle Bedeutung, und diese universelle Bedeutung betrifft unsere Erlösung. Das Problem bei meiner Interpretation ist nur, anders als bei der üblichen, die uns zumindest mit einem beunruhigten Gewissen zurücklässt, dass sie den Leser dazu bringen kann, erst einmal darauf zu warten, dass Gott ganz konkret in seinem Leben seine Barmherzigkeit erweist. Und bevor ich nicht sicher bin, dass ich das am eigenen Leib erfahren habe, brauche ich mein Verhalten auch nicht zu ändern. Wenn jeder von uns der Mann ist, der am Wegrand liegt, dann kann auch jeder von uns darauf warten, dass der barmherzige Samariter zu ihm kommt.

Das Korrektiv in dieser Sache ist, uns daran zu erinnern, dass wir jeden übertragenen Sinn, den wir der Geschichte geben können, um sie zu uns sprechen zu lassen, immer wieder auf die Ebene des Wortsinns zurückführen müssen. Auf der wörtlichen Ebene der Geschichte ist das wahre Opfer, das Paradigma eines Opfers, das Opfer der Gewalttätigkeit einer Gruppe, wirklicher Gewalttätigkeit. Ich glaube, dass die Interpretation im übertragenen Sinn nicht nur legitim ist, sondern sogar notwendig, aber sie ist nur so lange gültig, wie sie im wörtlichen Sinn begründet bleibt, und nach diesem wörtlichen Sinn muss das wahre Opfer von wahrer Gewalt der wörtlich-wahre Gegenstand unserer „Barmherzigkeit“ jetzt und hier sein.

Dagegen könnte man immer noch fragend einwenden, ob man wirklich so viel weitergekommen ist, wenn das Interpretationsergebnis lautet, „Hilf den Opfern“, d.h. Opfern von Gewalt, statt „Hilf denen in Not“. Es ist tatsächlich ein Fortschritt, wenn wir die Geschichte weiter zu uns sprechen lassen. Ich glaube, dass diese Geschichte uns noch tiefere Schichten und daher noch tiefere Fragen eröffnet.

Die erste Frage lautet: Woran nehmen wir Anstoß? Es fällt uns anscheinend nicht schwer, wenn wir diese Geschichte lesen, empört zu sein über die Priester und sich über ihre Unmenschlichkeit aufzuregen, und aus denselben Gründen auf der Seite des Samariters zu sein, weil er so ein guter Mensch ist. Auch wenn wir wissen, dass das Verhalten der Priester von religiösen Vorschriften motiviert sein könnte und in diesem Sinn „gut“ (oder „richtig“), können wir uns immer noch darüber ärgern, dass es Menschen gibt, die sich von ihrer Religion abhalten lassen, Menschen in Not zu helfen.

Dieser Ärger richtet sich vielleicht nicht einmal gegen die Personen in der Geschichte, sondern eher gegen den Evangelisten oder sogar Jesus, der so offensichtlich das Judentum falsch darstellt, eine Religion, in der immer die Hilfeleistung für Menschen in einer Notlage das Gesetz außer Kraft setzt. Umgekehrt fühlen wir uns erbaut von Menschen, die sich nicht vom Helfen abbringen lassen. Aber wir können uns auch vorstellen, dass wahrscheinlich wenigstens einige von den Leuten, die damals diese Geschichte zum ersten Mal hörten, gerade in entgegengesetzter Weise Anstoß nahmen beziehungsweise erbaut waren. Sie könnten zum Beispiel ganz erbaut gewesen sein über die Priester, die dem göttlichen Gesetz treu geblieben sind und schockiert über jeden, der sich darüber so einfach hinwegsetzen konnte. Vielleicht war die Geschichte „realistischer“ in dem Sinn, dass die Zuhörer sagen konnten: „Der ist eben ein Samariter, der weiß es natürlich nicht besser.“ Oder mit weniger Wohlwollen: „Was kann man schon von einem Samariter erwarten?“

Es ist möglich, dass jeder dieser Fälle von Anstoß (wir können auch sagen Skandal nach dem englischen Wort *scandal*), den an dem Samariter, an den Priestern, am Evangelisten und vielleicht sogar an Jesus oder am Christentum empfinden, deplaziert ist. Der Ort, wo wir in dieser Geschichte Anstoß nehmen, lehrt uns, wo in uns selbst der Dämon sitzt. Daher ist es sicher ein Fortschritt, dass wir nicht mehr an rituelle Reinheit oder Unreinheit glauben, aber eine Interpretation, die uns glauben macht, dass wir genau wissen, wer die Guten und wer die Bösen sind und dass wir auf der Seite der Guten sind, macht die Geschichte wirkungslos. Es bestärkt unsere naive Vorstellung, dass für uns heutzutage nicht nur die Unterscheidung zwischen ritueller Reinheit und Unreinheit nicht mehr gilt, sondern auch, dass es kein „Dazugehören“ und „Nichtdazugehören“ mehr gebe. Es bestärkt unsere Blindheit gegenüber der subtilen Art, wie wir unsere Welt in ein System gebracht haben, das einige anerkennt und anderen die Anerkennung verweigert. Wenn es heutzutage schwerer ist als in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, in Deutschland Antisemit zu sein oder in Amerika Rassist, dann sollten wir froh darüber sein. Aber wir sollten uns andererseits davon nicht blind machen lassen gegenüber der Tatsache, dass die evidenten Kräfte von Bigotterie oft ersetzt worden sind durch latenteren, die weiter Schaden anrichten und dennoch wesentlich sind für die Identität, die wir uns heute konstruiert haben. Ich glaube, man kann mit Recht sagen, dass wir uns niemals erlauben dürfen, jüdisch-christliche Schriften beziehungsweise jede Art von authentischem religiösen Leben so zu interpretieren, dass diese Interpretation uns einfach nur in unserem gegenwärtigen Lebensstil bestätigt. In Wirklichkeit schließen wir auch heute Menschen aus. Auf der Basis unserer eigenen Kriterien fällen wir fortgesetzt Urteile darüber, wer drin und wer draußen ist, wer „in“ ist und wer „out“, wer OK ist und wer nicht, aber wir leugnen es. Wenigstens im Judaea des ersten Jahrhunderts war diese Art von Ausschließung ehrlicher. Man hat öffentlich zugegeben, dass man einige Menschen für unrein hielt.

Die zweite Frage, die wir jetzt am Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts stellen müssen, ist, ob wir überhaupt noch Anstoß nehmen können. Sind wir willens, Anstoß zu nehmen, uns schockieren zu lassen in einer Art, die uns herausfordert? Ich sage das aus folgendem Grund: Wenn Anstoß nehmen bedeutet, dass wir uns herausfordern und in Frage stellen lassen von dem Opfer, d.h. von dem, den wir ausgestoßen haben oder im Begriff sind auszustoßen, dann zeigt sich, dass mit dem Skandal zu leben und vom Skandal zu lernen der Kern- und Angelpunkt unseres religiösen Lebens ist.

Es ist mir bewusst, dass es nicht „der heutigen Zeit gemäß“ ist, zugunsten des Skandals zu sprechen. Für das Problem des Skandals scheint es eine ganz einfache

Lösung zu geben. Aber es ist eine, die nach meiner Meinung nur unserem Hang zur Bequemlichkeit, verbunden mit moralischer Überheblichkeit, Vorschub leistet. Wir brauchen keinen Skandal. Akzeptieren wir doch jeden. Leben und leben lassen. Warum muss es denn Probleme geben? Aber ich glaube, gerade die Tatsache, dass ein Skandal unserem heutigen Denken Probleme bereitet, bedeutet, dass unser heutiges Denken nicht ohne Probleme ist. Skandal ist ein wesentlicher Aspekt unseres religiösen Gewissens. Er ist nicht einfach negativ. Nicht Anstoß zu nehmen kann natürlich auch bedeuten, dass wir die Höhen der Heiligkeit erreicht haben, aber eher bedeutet es, dass wir uns schon so an die Dinge gewöhnt haben, dass wir skandalunfähig geworden sind. Das Opfer, an dem wir Anstoß nehmen, hilft uns andererseits, die Tatsache zu erkennen, dass unsere „normale“ Art, mit den Dingen umzugehen, von Grund auf falsch ist.

Gruppen sowie die Einzelnen, aus denen die Gruppe besteht, formen ihre Identität entweder dadurch, dass sie sich gegen einen gemeinsamen Feind vereinen oder einen Einzelnen aus ihrer Mitte beziehungsweise eine Untergruppe isolieren und zum Sündenbock machen. Natürlich haben die Leute, gegen die *wir* uns zusammenschließen, *wirklich* etwas Böses gemacht. Sie sind *wirklich* gefährlich, und wir würden sie als unsere Brüder und Schwestern lieben, wenn sie uns nur eine Chance dazu geben würden. Das ist der übliche Mechanismus.

Der Versuch, seine eigene Identität nicht auf dieser Basis zu bilden, ist lobenswert, aber gefährlich. Es genügt nicht, dass ich den festen Entschluss fasse, nicht mitzumachen, wenn andere Gruppen oder ein einzelner von meiner Gruppe verfolgt werden. Nur allzu leicht führt das dazu, die Diskriminierer zu diskriminieren.

Das ist es, was uns die Parabel vom Barmherzigen Samariter zeigt. Wenn die Priester sich gegenüber ihren wirklichen religiösen Pflichten verfehlt haben, indem sie an dem Opfer vorübergingen, dann haben auch wir uns verfehlt, wenn wir sie verurteilen. Aber sind wir nicht andererseits, wenn wir die Priester nicht verurteilen, in Gefahr, wirklich verwerfliches Verhalten durchgehen zu lassen?

Ich möchte noch konkreter erläutern, was ich meine, indem ich mein eigenes Fehlverhalten bekenne. Ich war mit einem Freund im Auto unterwegs. Es hatte in der letzten Zeit einige Spannungen zwischen uns gegeben, und obwohl wir versucht hatten, einige davon abzubauen, waren sie immer noch da. Jeder von uns ärgerte sich über den anderen, da jeder halb den anderen für das Problem verantwortlich machte. Ich konnte, wie ich so neben ihm im Auto saß, die Spannung fühlen, und er sicher auch. Also fing ich an, einen gemeinsamen Bekannten, den wir beide nicht mochten, zu kritisieren und herabzusetzen. Sobald ich begonnen hatte, stimmte er mir zu und beteiligte sich daran. Die Spannung zwischen uns verflog, und der Rest der Fahrt verlief ganz angenehm. Ich habe das Ansehen einer abwesenden Person geopfert, um eine erträgliche Beziehung zwischen uns herzustellen.

So verbreitet diese Art von Verhalten auch ist, es ist keineswegs harmlos. Jesus sagt uns, dass das genau auf der Linie liegt, die beim Mord endet. Wir können uns gegenseitig dazu aufstacheln, eine dritte Person zu verurteilen und von der Einheit leben, die dieses gemeinsame Anstoßnehmen produziert. Vieles in unserer Gesellschaft läuft nach diesem Prinzip. Wie ich schon gesagt habe, reicht die einfache Entscheidung, es nicht zu tun, nicht aus. Wir müssen unsere Fähigkeit, Anstoß nehmen zu können, aufrechterhalten, ohne ihr zu erliegen.

Erst jetzt, auf diesem Hintergrund, kann ich zeigen, welche Verbindung besteht zwischen meiner Definition des religiösen Lebens in der Gegenwart als Beziehung zu

den Opfern von Gewalt und religiösem Leben in seinem gewöhnlichen Verständnis als System von Riten und Dogmen.

Ganz klar ist gemäß der Position, die ich hier beschrieben habe, das unmittelbare Kriterium dafür, ob etwas in Wahrheit wesentlich religiös ist, der Grad, bis zu welchem diese Sache uns zur Solidarität mit dem Opfer bewegt. Und ebenso klar weist meine Interpretation der Geschichte vom Barmherzigen Samariter darauf hin, dass religiöse Tradition, Brandopfer und andere Opfer, das Priestertum, mit einem Wort, Riten und Gottesdienst, nicht bloß weniger wichtig sind als Gott und den Nächsten zu lieben, sondern sogar eine Blockade bilden können gegenüber dem eigentlichen Ausdruck dieser Liebe, Barmherzigkeit mit dem Opfer zu zeigen.

Diese Blockade aber, die Religion bildet, ist das Hindernis des Anstoßes. Die Priester nehmen Anstoß daran, dass ein Toter da liegt, wir nehmen Anstoß am Verhalten der Priester oder wir ärgern uns, weil die Parabel die Priester so negativ darstellt. Jeder dieser Steine des Anstoßes kann eine Brücke werden zur tieferen Wirklichkeit des Opfers. Ich glaube, dass der Zweck von Dogmen und Riten ist, unsere Fähigkeit zu erhalten, Anstoß zu nehmen und damit zu leben.

Genau hier haben Dogmen uns heute am Beginn des 21. Jahrhunderts etwas zu sagen. Wir nehmen nicht mehr Anstoß an einem bestimmten Dogma. Wir schlagen uns nicht mehr die Köpfe ein darüber, ob Gott Vater und Gott Sohn wesensgleich sind oder nicht. Heute ist das Dogma an sich anstößig. Man hat nicht dogmatisch zu sein. Protestanten und Katholiken sollen doch einfach die paar unwesentlichen Unterschiede, die sie vielleicht noch haben, beiseite lassen und stattdessen betonen, dass sie dasselbe glauben, was immer das sein mag. Die verschiedenen Religionen sollen ihre spezifischen Lehren vergessen und sich stattdessen auf die Werte konzentrieren, die sie mit den anderen Religionen und mit allen Menschen guten Willens gemeinsam haben. Diese Haltung klingt vielversprechend, und es ist nicht meine Absicht, sie lächerlich zu machen, aber sie übersieht die Rolle, die das Skandalon, der Stein des Anstoßes, für unsere Erlösung spielt. Es muss sich nicht immer um einen christlichen Stein des Anstoßes handeln; die Vorstellung, dass rationales Denken dem Umgang mit dem Mysterium nicht angemessen ist, findet sich bei allen Religionen. In allen großen Religionen gibt es den Gedanken, dass unser alltägliches Handeln in Illusionen verstrickt ist. Im Christentum sind Dogma und Ritus die Mittel, durch die das deutlich werden kann.

Zunächst die Rolle des Dogmas: Es ist sicher völlig richtig zu sagen, dass Dogmen selbst Versuche sind, bestimmte Mysterien des Glaubens rational zu verstehen. Ich möchte dem nicht widersprechen. Aber ich möchte auf einen anderen Aspekt hinweisen: Wenn die Kirche so etwas wie Dreifaltigkeit als Mysterium *in sensu stricto*, d.h. im eigentlichen, engen Sinn, definiert, bedeutet eben dies, dass das Definierte jenseits rationalen Verstehens ist. Es lohnt sich, zu versuchen, die Offenbarung dieses Mysteriums zu verstehen, so gut wir können, aber mir scheint, dass das Dogma hier als auch gleichzeitig als Warnung fungiert, indem es anzeigt, wenn wir auf dem falschen Weg sind. Und der letzte Grund dafür ist, dass unser Missverstehen das Mysterium seines Mysteriums beraubt und dadurch seiner Anstößigkeit. Die Anstößigkeit des Dogmas schützt die Anstößigkeit des Glaubens.

Etwas Ähnliches kann man sagen über die Riten der Katholischen Kirche, besonders über die primären Riten, die Sakramente. Die Sakramente sind genau der Stoff, aus dem religiöse Skandale gemacht sind. Die skandalöse Natur der Verkündigung, dass dieses Stück Brot das Fleisch Christi und dieser Becher Wein sein Blut ist, sollte nicht

durch unsere Gewöhnung daran verdrängt werden. Das Wahrnehmen des Anstößigen in den Sakramenten ist dazu da, uns die Augen zu öffnen für das Mysterium der Realität. Es kann ein Skandal, ein Ärgernis sein, zu erkennen, dass alltägliche Dinge Träger der Gottheit sind. Gott ist nicht mehr brav da oben in seinem Himmel. Die gewöhnlichen Anstrengungen gewöhnlicher Menschen sind überströmt von Gnade und verdorben von Sünde. Die Gnade strömt in diese Welt der Gewalt, wie ein Mann, der von Mitleid bewegt wird beim Anblick von einem, der am Wegrand liegt, wie Erlösung durch einen Mann am Kreuz.

Das Werk von Parabeln, Dogmen und Sakramenten ist das Werk Christi selbst. Es ist dazu da, Tor zur Erlösung zu sein, aber wir können uns dem Tor nur nähern auf dem Weg ständig widerrufener Möglichkeit des Anstoßes. Das heißt, wenn wir nicht in Versuchung kommen, Anstoß zu nehmen, wenn wir nie derart in Wallung geraten, dass wir am liebsten die Bibel quer durchs Zimmer werfen würden, weil wir uns so darüber ärgern, dann haben wir wahrscheinlich etwas Wesentliches nicht mitbekommen.

Denn nur wenn eine Parabel, ein Dogma, ein Ritus unser Verständnis irgendwie blockiert, können uns diese Dinge zu einem tieferen Verständnis hinführen. Dies ist deshalb so, weil der physische Mensch dem Tod entgegenggeht und Leben nur als Gegensatz zum Tod begreift, während doch in Wirklichkeit das Leben, das wirkliche Leben, dem Tod nicht entgegengesetzt ist, sondern ihn umfasst, einschließt, verändert, verwandelt.

Wir können nun zu unserer Geschichte zurückkehren. Jetzt sind wir noch mit einer letzten Frage konfrontiert. Wie gewinnen wir die Gestalt des Samariters, ohne die Gestalt des Priesters zu verurteilen? Wie wird man der Mensch, dessen religiöse Sensibilität zum Opfer hin statt vom Opfer weg führt?

Rufen wir uns noch einmal den übergeordneten Rahmen der Geschichte ins Gedächtnis zurück. Es ist die Frage: „Welches ist das größte Gebot?“ Obwohl die Antwort lautet, Gott und den Nächsten zu lieben, scheint nach dieser Antwort Gott aus dem Blickfeld zu verschwinden. Der Rest der Geschichte geht darum, herauszufinden, wer mein Nächster ist, beziehungsweise, wie man ein Nächster ist. Das hat einige Kommentatoren sogar dazu gebracht, einfach Liebe zu Gott mit Liebe zum Nächsten gleichzusetzen. Dabei wird aber die Bedeutung der Tatsache unterschlagen, dass ein Teil der Antwort auf die Frage nach *dem* größten Gebot zwei Gebote sind.

Wenn wir bei Lukas weiterlesen, merken wir, dass er uns in der Tat etwas zu sagen hat über die Liebe zu Gott. Die Parabel endet, und wir kommen wieder zurück zu Lukas' Bericht über Jesu Weg hinauf nach Jerusalem, aber es gibt einige Anhaltspunkte, die dem Leser helfen, die Parabel vom Barmherzigen Samariter mit der nachfolgenden Geschichte von Marta und Maria zu verbinden. Der erste ist natürlich die Nebeneinanderstellung im Text selbst, eine Nebeneinanderstellung, die in modernen Editionen oft verschleiert ist durch Einfügungen von Untertiteln und Paragraphen, die den Fortlauf unterbrechen. Darüber hinaus finden wir, dass die erste Geschichte beginnt mit (nach dem Griechischen): „Ein gewisser Mann (d.h. den wir nicht kennen) ging hinab.“ Daran ist nichts Ungewöhnliches, aber der nächste Abschnitt nimmt die Formulierung wieder auf mit „Eine gewisse Frau namens Marta“. Das ist eine merkwürdige Konstruktion, da die Frau ja bekannt ist; sie scheint den Zweck zu haben, eine syntaktische Parallelität zum Beginn der Geschichte des Barmherzigen Samariters herzustellen. Die Parallelität wird verstärkt statt vermindert durch die Tatsache, dass in der ersten Geschichte ein Mann und in der zweiten Geschichte eine Frau die Hauptfigur ist, denn Lukas wechselt oft von einem Mann zu einer Frau in parallel stehenden

Geschichten; Zacharias und die Verkündigung der Geburt des Johannes und Maria und die Verkündigung der Geburt Jesu sind davon nur das offensichtlichste Beispiel.

Schließlich, und das ist das wichtigste Argument, ergänzt die Geschichte von Marta und Maria das, was in der Geschichte vom Barmherzigen Samariter fehlt. Jesus ist in das Haus von Marta und Maria gegangen. Marta bedient ihn. Marta nimmt Anstoß daran, dass der Herr es zulässt, dass ihre Schwester Maria nur dasitzt und anscheinend nichts tut, während sie mit der ganzen Arbeit allein dasteht. Sie tadelt Jesus und fordert ihn auf, ihrer Schwester doch zu sagen, dass sie ihr helfen soll. Aber Maria hat es vorgezogen, inmitten all der Dingen, die getan werden müssen, Jesus zu Füßen zu sitzen. Und Jesus bestätigt ihr, dass das „das Bessere“ ist, das nicht von ihr genommen wird. Nun war das Sitzen zu Füßen Jesu in der frühen Kirche eine Art Kurzformel für kontemplatives Leben. Das vollständige Bild bekommen wir, wenn wir diese beiden Geschichten zusammen lesen. Wir müssen Barmherzigkeit mit dem Opfer haben, aber die Sehweise, die uns zu so einem Verhalten befähigt, kann nur davon kommen, dass wir zu Füßen Jesu sitzen. Sonst riskieren wir, dass wir wie Marta, auch wenn wir etwas für andere tun, uns mit vielem beschäftigen und das Wichtigste versäumen.

Den Blick auf das Opfer zu richten, das Lamm Gottes, Jesus Christus, macht die Augen unserer Seele fähig, die Welt erleuchtet zu sehen vom Licht, das vom Kreuz und der Auferstehung auf sie fällt. Es lehrt uns, dass es kein Drin und Draußen gibt, keine angenehmen und unangenehmen Menschen. Es reißt die Zweiheit nieder, sogar die Zweiheit des Gebotes der Gottes- und der Nächstenliebe, weil diese Betrachtung zulässt, dass die grundlegendste Unterscheidung bestehen bleibt, die Unterscheidung zwischen Täter und Opfer – und ich weiß, dass ich Täter bin – aber ich weiß das in Wirklichkeit nur deshalb, weil mir vergeben worden ist und ich eins mit dem Opfer bin.

Mögliche Formen religiöser Praxis im Zeitalter der Gewalt und des Leids

Der Kampf von Frauen, die sich dem Nazismus, dem Massaker von Nanking und dem System der Sexsklavinnen des japanischen Militärs entgegenstellten

ÔGOSHI Aiko
Kinki Universität

1. Einleitung

In meinem Vortrag werde ich den Spuren von drei Frauen folgen, die – in ambivalenten Beziehungen zur institutionalisierten „Religion“ stehend, jener Form von Religion, die unfähig war, eine Antwort auf das Zeitalter der Gewalt und des Leids zu finden – den Entschluss gefasst hatten, Gewalt und Leid auf sich zu nehmen und ein Leben lang zu tragen. Meine Wahl fiel auf diese drei Frauen nicht wegen ihres Geschlechts (*gender*) und auch nicht in Abstimmung mit unserem Thema „Der Osten – der Westen“, sondern vielmehr deshalb, weil die Menschen, die durch das Schaudererregende ihres Handelns, ihrer Praxis und des religiösen Raums, zu dem sie die Tür aufstießen, mein eigenes religiöses Bewusstsein wortwörtlich erschütterten, im Endeffekt aus irgendeinem Grund diese Frauen waren: eine Jüdin, eine Amerikanerin und eine Koreanerin. Natürlich ist es möglich, aus dieser Tatsache einen Sinn abzuleiten, doch darauf werde ich später zu sprechen kommen.

Von folgenden drei Frauen soll hier die Rede sein: Simone Weil, die gegen die von der Moderne hervorgebrachten strukturellen Gewaltsysteme Militarismus, Kapitalismus, Imperialismus, Rassismus, Kolonialismus und letztendlich gegen den Nazismus kämpfte, jenes System, in dem sich die vorgenannten verdichteten; Minnie Vautrin, die buchstäblich alles unternahm, um jene Frauen zu schützen, die die Leidtragenden des Massakers von Nanking und der Vergewaltigungen in der Stadt waren, Folgen des Sexismus, Rassismus und der ethnischen Diskriminierung, die das Großjapanische Kaiserreich kennzeichneten, den Staat, der sich anschickte, Ostasien einer Hegemonialherrschaft zu unterwerfen; und schließlich Yun Chung-ok, die sich an die Seite der Frauen stellte, die Zeugnis ablegten, die Opfer des vom japanischen Militär unterhaltenen Systems von Sexsklavinnen, das zahllose Frauen Asiens in Verzweiflung und Leid getrieben hatte, und sich dem Kampf gegen den Staat und die Welt stellte, um die Ehre dieser Frauen wiederherzustellen und ihnen eine würdige Existenz zu verschaffen.

Von diesen drei Frauen ist lediglich Yun Chung-ok noch am Leben, die ihren Wohnsitz in Seoul hat. Während meiner eigenen Beschäftigung mit dem System der Sexsklavinnen des japanischen Militärs, hatte ich Gelegenheit, mehrfach mit dieser Frau zusammenzutreffen, wobei ich immer wieder von ihrer kämpferischen, kompromisslosen Haltung und ihrer fast einzigartigen persönlichen Ausstrahlungskraft fasziniert war. Man kann sagen, dass mich die Treffen mit Yun Chung-ok und die Begegnung mit ihrer Gedankenwelt in die Lage versetzten, die Bedeutung des Kampfes von Simone Weil und Minnie Vautrin in einem neuen Licht zu sehen. Ich spürte in den Gedanken dieser drei Frauen ein verbindendes Element, das über Staatsgrenzen und Kulturen hinausgeht, ebenso wie ich die dringende Notwendigkeit spürte, diesem Element

sprachlichen Ausdruck zu verleihen. Und zwar deshalb, weil ich der Überzeugung bin, dass damit Möglichkeiten einer religiösen Praxis aufgezeigt werden können, die von diesen Frauen vorgelebt wurde, einer Praxis, die wir brauchen, um im Zeitalter der Gewalt und des Leids, das noch immer nicht an sein Ende gekommen ist, Widerstand zu leisten.

2. Die Theologie des „Unglücks“

Religiöse Praxis ohne „Religion“ tritt uns in ihrer reinsten Form in der Gestalt von Simone Weil entgegen. Simone Weil, Jüdin qua Geburt und dennoch abgestoßen von der Gewalttätigkeit des Gottes des Alten Testaments, bekannte sich leidenschaftlich zu Christus und widmete ihr außerordentliches Leben, das sie in rasender Geschwindigkeit durchlief, mit Leib und Seele einem Ziel: der Beantwortung der Frage, was es bedeutet, in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, dem „Zeitalter der Gewalt und der Kriege“, aus freien Stücken Leid auf sich zu nehmen und im Geist der Selbstaufopferung zu leben. In ihren Schriften kommen zahlreiche Probleme zur Sprache, die in verschiedenen geistes- und sozialwissenschaftlichen Bereichen erst Jahre nach ihrem Tod sichtbar zu werden begannen: die auf Symbolen (*signe*) beruhende Herrschaft, die wiederum Ausdruck eines Systems gesellschaftlicher Repression sind; die Situation fortschreitender zwischenmenschlicher Entfremdung; das Phänomen der Versklavung, das selbst vom Innersten des Menschen Besitz ergriffen hat; die alles durchdringende Herrschaft über körperliche Arbeit durch den rationalen Intellekt; der Faschismus, der aus einer Mischung von Kontrolle, Herrschaft und Rassismus entstand, und vieles andere mehr. Weil, eine Frau, die über einen überragenden Intellekt verfügte, verbot es sich selbst, eine der Gewinnerinnen der intellektuellen Kultur zu werden. Sie entschloss sich aus freien Stücken zur Unterwerfung, einer Haltung, die die Privilegierten des Geistes für gewöhnlich von anderen Menschen fordern.

Diese Frau, der es suspekt war, dass Denker wie Marx oder Lenin sich theoretisch zur körperlichen Arbeit und Unterdrückung äußerten, ohne am eigenen Leib je die Erfahrung von „Sklavensarbeit“ gemacht zu haben, entschied sich für einen anderen Weg und wurde mit fünfundzwanzig Jahren Fabrikarbeiterin, eine Wahl, die durchaus kritisierbar ist. Man sucht sich die erbärmliche Lage von Arbeiterinnen nicht aus, man wird in sie hineingezwungen, und hierin liegt der definitive Bruch in ihrer Entscheidung. Doch Weil, die diese Kritik sehr wohl antizipierte, wagte es, sich dem zu stellen, woraus das Handeln und die Praxis von Arbeiterinnen besteht.

Zerrissen von der paradoxen Situation, einerseits eine Frau zu sein, die das staatliche Philosophieexamen (*Agrégée de Philosophie*) abgelegt hatte, andererseits eine Arbeiterin, die man „wie Abfall behandelte“, eine unfähige Arbeiterin mit schwacher Konstitution zudem, machte sie die Erfahrung, dass ihr Stolz, den sie für ihre substantielle Charaktereigenschaft gehalten hatte, und andere Facetten ihrer Persönlichkeit mit einem Schlag zerstört wurden. Im Tagebuch, das sie zu dieser Zeit führte, findet sich folgende Passage:

„Die Sklaverei hat mich vollständig des Gefühls beraubt, Rechte zu besitzen. Es scheint mir eine Gnade, Augenblicke zu erleben, in denen ich keine menschliche Brutalität ertragen muß.“ (Weil 1978, S. 106)

Doch in den Tagen, in denen Weil ihre sklavenähnliche Situation ertrug und über ihre Lage nachdachte, gelangte sie zu einem neuen Ich.

Sie wünschte sich sehnlich, die fortdauernde Kraft, die aufgrund der Freiheit entsteht, die sich selbst in der unglücklichen Situation eröffnet, in der man, gefangen vom eigenen sklavischen Wesen, Tag und Nacht den Stempel der eigenen Wertlosigkeit auf dem Körper trägt, mit jenen Menschen teilen zu können, denen „niemals die geringste Wertschätzung widerfährt, gleichgültig was auch geschieht.“ Nach dem Ende ihrer Erfahrungen in der Fabrik trieb sie dieser sehnliche Wunsch in weitere schwierige Situationen, auf Schlachtfelder und in die Widerstandsbewegung.

Dieser Akt der ständigen Reflexion der „sklavischen Situation von Fabrikarbeiterinnen“ könnte sich dem heutigen postkolonialen Problembewusstsein als kritikwürdig darstellen – als Usurpation oder illegitime Aneignung der Erfahrungen und der Sprache von Menschen in subalternen Positionen. Ich möchte allerdings daran erinnern, dass Gayatri Chakravorty Spivak, eine postkoloniale Feministin, in ihrem Aufsatz „Can the Subaltern Speak?“ entschieden die Position vertritt, dass nicht zu leugnen ist, welche große Schwierigkeiten es weiblichen Intellektuellen bereitet, nolens volens die Funktion der Repräsentation – des stellvertretenden sprachlichen Ausdrucks – für Subalterne übernehmen zu müssen, die ihrer Sprache beraubt wurden (Spivak 1996). Simone Weil empfand angesichts des Privilegs einer Intellektuellen, sich für eine Fabrik entscheiden und diese auch wieder verlassen zu können, durchaus Schuldgefühle, doch gleichzeitig sah sie es als ihre Aufgabe an, der Bedeutung dieser Erfahrung nicht nur in unmittelbaren Zusammenhängen, sondern auch in sozialer, kultureller und spiritueller Hinsicht nachzuspüren.

Weil unternahm den Versuch, in der absoluten Sinnlosigkeit der Arbeit den Urquell der Religion zu finden. Sie bekennt in ihrer spirituellen Autobiographie, dass sie vom Unglück der Menschen, die unter der absurden Arbeit in Fabrik litten, magisch angezogen worden sei und ihr Entschluss, dieses Unglück auf sich zu nehmen, in direkter Verbindung mit ihrer Begegnung mit Christus, dem unglücklichsten Menschen der Welt, gestanden habe.

Weils Originalität liegt in der Art und Weise ihrer Beschäftigung mit dem „Unglück“. Geprägt von der Erfahrung, dass sich das Unglück in ihre „Seele“ und ihren Körper hineinfräß, stellte sie der männlichen „Theologie der Schuld“, die in dem Bewusstsein wurzelt, die legitimen Kinder Gottes zu sein, die „Theologie des Unglücks“ gegenüber. Sie entwickelte eine Theologie für jene Menschen, die definitiv aus der männerorientierten theologischen Ordnung ausgeschlossen waren, in der dem Menschen aufgrund der Liebe Gottes vergeben wird, auch wenn er sich fortgesetzt der Sünde subjektiver Rebellion gegen Gott schuldig macht. Man kann sagen, dass das leidenschaftliche Anliegen ihrer Theologie weniger in der eigenen Erlösung als in der Rettung des Anderen besteht, in der Erlösung jener, die unter ungerechtfertigter Repression und Gewalt leiden, in einer Heilung ihrer „Seelen“.

Weil definiert „unglückliche Menschen“ in einer für sie charakteristischen Art und Weise als „Menschen, die in eine Lage versetzt wurden, die kaum ferner von Gott sein könnte“, in eine Lage mithin, die fast identisch ist mit der Abwesenheit Gottes. Nach ihrer Auffassung ist der Sünder ein zu aktivem Handeln fähiges Subjekt, das

Böses tut, während der unglückliche Mensch sich in einer an Absurdität kaum zu überbietenden Situation befindet, in der andere verächtlich auf ihn hinabsehen, ein Wesen, dessen Daseinsgrund darin besteht, als Opfer erniedrigt und herabgewürdigt zu werden. Es sind dies Menschen, die ihrem von körperlicher Arbeit bestimmten Sklavendasein nicht entkommen können, Menschen, die im Krieg wie Vieh geschlachtet werden, Menschen, die von totalitären Systemen ihrer Menschlichkeit beraubt wurden. Weils Einblicke in das Los des „unglücklichen Menschen“, eines Menschen, der von der institutionalisierten „Religion“ weitgehend im Stich gelassen wird, sind von einer Scharfsichtigkeit, die an Grausamkeit grenzt.

„Das Unglück verhärtet und läßt verzweifeln, weil es der Seele bis auf den Grund, gleich einem glühenden Eisen, jene Verachtung einprägt, jenen Ekel und sogar jenen Abscheu vor sich selbst, jene Empfindung der Schuld und der Befleckung, die logischerweise das Verbrechen hervorrufen müßte und nicht hervorruft. Das Böse wohnt in der Seele des Verbrechers, ohne dort empfunden zu werden. Es wird empfunden in der Seele des unglücklichen Unschuldigen. Alles geschieht, als ob die seelische Verfassung, die ihrem Wesen nach dem Verbrecher zukommt, von dem Verbrechen getrennt und mit dem Unglück verbunden worden wäre; ja sogar gemäß der Unschuld des Unglücklichen.“ (Weil 1953, S. 115–116)

Mit diesen Zeilen beschreibt Weil präzise die perverse Situation, in der sich im allgemeinen Opfer wiederfinden, die dem Leid, Selbsthass und der Negation des eigenen Ichs anheimfallen, während Täter zu sich selbst in einem eher affirmativen Verhältnis stehen. Weil zufolge nistet sich das Unglück – sobald es von jemandem Besitz ergreift – wie ein Parasit im Menschen ein und schneidet ihn von sämtlichen Möglichkeiten ab, dem Unglück zu entkommen. Gleichzeitig gerät der unglückliche Mensch immer tiefer in eine ausweglose Verfassung, in der er sogar Hass gegenüber jenen empfindet, die ihm einen Weg aus dem Unglück weisen.

Menschen, die so sehr verletzt wurden, dass sie nicht einmal die Gnade Gottes zu heilen vermag, weisen selbst Liebe und Erlösung zurück, sie durchlaufen einen Prozess der Entmenschlichung und Verdinglichung und schließen sich ein im Zirkelschluss des Unglücks. Nach ihrer Überzeugung war Christi Tod am Kreuz kein Martertod, sondern der Tod von Materie, die an Nägeln aufgehängt wurde. Weil zufolge lässt der Schmerz, der von den in die Materie geschlagenen Nägeln verursacht wird, in der Seele ein Loch entstehen, wodurch es möglich wird, eine unendliche Entfernung zu überbrücken, und es zu einer Konzentration auf einen Punkt kommt. Weil schreibt, dass in diesem Moment der Zirkelschluss des Unglücks zerbrochen wird.

Weil zufolge kann der Zirkelschluss des Unglücks ausschließlich dadurch zerbrochen werden, dass Christus in jene Seelen eintritt, die vom Unglück entwurzelt und vernichtet wurden. Dies ist auch der Grund, warum sie sagt: „Das Unglück ist ein Wunder der Technik Gottes.“ (Weil 1953, S. 133) Dieser religiöse Grundsatz, durch den Unglück in den Ausgangspunkt religiöser Rettung verkehrt wird, findet sich durchaus auch bei anderen Denkern, aber Weils Originalität besteht darin, dass sie den brennenden Wunsch verspürt, sich selbst in das Unglück hineinzugeben, um so permanent diesen Grundsatz reflektieren zu können. Andererseits kann herbeigesehntes Unglück seinem Wesen nach kein Unglück sein. Ob die Reflexion des „unglücklichen Menschen“ auf der Basis körperlichen Handelns wirklich mit der Erlösung des „unglücklichen Menschen“ in Verbindung steht – diese brennende Frage hat Weil sich selbst

gestellt. Sie war sich bewusst, dass sich auf dem Grund ihres Mit-Gefühls mit dem „unglücklichen Menschen“ Furcht, Unbehagen, Verachtung und Widerwille verbargen, dennoch versuchte sie, im Kommen Christi einen Horizont für die Möglichkeit zu finden, „gemeinsam mit anderen zu leiden“.

„Selbst die Qual des verlassenenen Christus ist ein Gut. Es kann kein größeres Gut für uns hienieden geben als die Teilhabe an dieser Qual. Gott kann uns hienieden nicht vollkommen gegenwärtig sein, auf Grund des Fleisches. Aber er kann im äußersten Unglück beinahe vollkommen abwesend von uns sein. Dies ist für uns auf Erden die einzig mögliche Vollkommenheit. Darum ist das Kreuz unsere einzige Hoffnung.“
(Weil 1953, S. 123)

Die „Theologie der Schuld“ – sie begann mit Paulus, für den Christi Kreuzestod die Vergebung der Sünden bedeutete – ist nichts anderes als eine Theologie, die den Tätern dient. Demgegenüber lässt sich Weils „Theologie des Unglücks“ als Theologie für Überlebende bezeichnen, in der das Unglück von Christus in seiner absoluten Verlassenheit reflektiert wird und jegliche Hoffnung auf die Möglichkeit der Auferstehung gerichtet ist. Unter Überlebenden sind jene Menschen zu verstehen, denen – ungeachtet der Tatsache, dass sie zur Befriedigung der Begierden von Sündern in die Falle des „Unglücks“ getrieben wurden – die Last von Schuldgefühlen aufgebürdet wurde, Menschen, die sich quälen und an sich selber leiden.

Der in der Geschichte beispiellose Vorgang des Massenmords an Juden durch das nationalsozialistische Deutschland hatte in Europa aber auch eine sehr große Zahl von Überlebenden zur Folge. Als Jüdin befand sich Weil selbst im Zentrum der Gefahr, dennoch entschied sie sich dafür, zusammen mit den Überlebenden zu leiden, die in Konzentrationslagern und auf Schlachtfeldern litten, und versuchte, deren Leid – durch Reflexion und Praxis – an sich selbst zu erleben.

In der Sphäre der „Seele“ konzentrierte sich Weils Kampf auf die „Theologie des Unglücks“, die allein Überlebenden offen steht, wichtig aber vor allem ist, dass ihr Kampf sich keineswegs auf die spirituelle Ebene beschränkte. Für sie war „Unglück“ ein Geschenk, das einzig und allein von Gott dem Menschen gemacht werden kann. Unglück, das von Menschen oder der Gesellschaft über andere gebracht wird, war in ihren Augen nicht hinnehmbar. Genau aus diesem Grund kämpfte sie bedingungslos gegen soziale, kulturelle und politische Ungerechtigkeit und strukturell bedingte Gewalt.

Doch Weils brennende Sehnsucht nach Kampf, eine Sehnsucht, die man durchaus als unrealistisch bezeichnen kann, war nicht unbedingt als politische Strategie geeignet, die sich in der Wirklichkeit als brauchbar erwiesen hätte. Weil, die unbestreitbar über einen ausgeprägten Willen zum Kampf verfügte, sich mit ihrem praktischem Handeln aber im luftleeren Raum bewegte, blieb am Ende nur eines – der Versuch der Identifikation mit den Überlebenden und ihrem Leiden, das von Augenblick zu Augenblick fort dauerte. Weil, die selbst gewöhnliches Essen als Privileg ablehnte, starb mit vierunddreißig Jahren an Auszehrung.

3. Zerrissen von Gewalt und Traumata

Meiner Auffassung nach entlarvte Simone Weil mit ihrer entschiedenen religiösen Praxis den gewalttätigen Charakter der institutionalisierten „Religion“, die auf der „Theologie der Schuld“ basiert, und erschloss den von eben dieser „Religion“ ausgestoßenen Überlebenden einen neuen theologischen Horizont. Andererseits kann man sagen, dass ihr Handeln und ihre Praxis auf der Ebene der real existierenden Gesellschaft scheiterte, ein Scheitern, das teilweise von ihr gewollt war. Im „Zeitalter der Gewalt und des Leids“, in dem Simone Weil lebte, setzten sich nicht wenige Menschen in absurden, aussichtslos erscheinenden Situationen mit Leib und Seele für Überlebende ein, die von der Gewalt zerbrochen worden waren.

Im Folgenden werden ich mich mit zwei dieser Menschen beschäftigen: mit Winnie Vautrin, einer Amerikanerin, die unmittelbar mit dem wahllosen Morden und den Vergewaltigungen konfrontiert war, die sich 1937 in Nanking ereigneten, und mit Yun Chung-ok, einer Koreanerin, die für Frauen kämpft, die das von der japanischen Armee organisierte System von Sexsklavinnen überlebten, das in den Dreißiger- und Vierzigerjahren des letzten Jahrhunderts über zahllose Frauen Ostasiens beispiellose Gewalt und Leid brachte, sie in Verzweiflung stürzte und traumatisierte. Im Unterschied zu Weil waren diese beiden Frauen allerdings weder philosophisch geschult, noch standen sie als Folge eines ausgeprägten religiösen Empfindens in konfliktreichen Beziehungen zu einer institutionalisierten Religion.

Man kann sagen, dass die beiden Frauen – anders als Weil, bei der dem Handeln begriffliches Denken vorausging – von der Erfahrung gequält wurden, mit Realitäten konfrontiert zu sein, die an Schrecken ihresgleichen suchten, und dass es diese Erfahrung war, die sie zu handeln zwang. Das Denken der beiden Frauen fand keinen Ausdruck in einer in sich geschlossenen Sprache der Theorie, vielmehr liegen uns im Fall Vautrins nur ein Tagebuch vor und im Fall Yun Chung-oks zwei Sammelbände mit Vorträgen, Texte, die uns nur einen Teil ihrer Gedanken vermitteln. Und doch korrespondieren die von ihnen gefundenen Worte auf wunderbare Weise mit dem Denken von Weil. Diese beiden Frauen ließen Weils brennenden Wunsch, ihr Leben mit den Überlebenden zu verbringen, Wirklichkeit werden, denn sie mussten sich den großen Problemen realiter zu stellen, mit denen Weil sich lediglich als Denkerin auseinandersetzte. Aus diesem Grund ergibt sich für uns die Aufgabe, die Fragen zu klären, die von ihrem Leid und ihrer Verzweiflung aufgeworfen werden.

In der Nacht des 16.12.1937 notiert Minnie Vautrin am Ende ihres Tagebucheintrags folgende Worte, weniger ein Gebet als vielmehr ein Schrei.

„Oh, Gott! Gebiete Einhalt dem brutalen nächtlichen Treiben der japanischen Soldaten in Nanking, die sich wie Bestien benehmen! Lindere den Schmerz der von Trauer niedergedrückten Mütter und Väter, deren völlig schuldlose Söhne heute erschossen wurden! Beschütze die jungen Frauen bis die lange leidvolle Nacht zu Ende geht! Mach, dass der Tag, an dem kein Krieg mehr herrscht, schneller kommt! (...)“
(Vautrin 1937)

Minnie Vautrin, die auf Wunsch der United Christian Missionary Association nach China gegangen war und in der Missionsarbeit sowie im Unterrichten junger Frauen ihre Berufung sah, lehrte zur damaligen Zeit am Ginling College in der Hauptstadt

Nanking, der ersten, von Missionaren geleiteten Frauen-Universität Chinas. Nach dem sogenannten mandschurischen Zwischenfall hatte der Krieg zwischen Japan und China an allen Fronten begonnen, japanische Truppen rückten von Tag zu Tag immer weiter in China vor, und der Fall der Hauptstadt Nanking war nur eine Frage der Zeit.

Am 27. August riet die amerikanische Botschaft zum Rückzug aus der Stadt, doch Vautrin entschloss sich, in Nanking zu bleiben, in der Überzeugung, „dass eine Frau Kinder nicht im Stich lassen kann, die sich in Gefahr befinden.“ Vautrin, die vom barbarischen Verhalten der vorrückenden japanischen Truppen gegenüber der chinesischen Bevölkerung und von der Grausamkeit und Gewalttätigkeit gehört hatte, die die Soldaten insbesondere Frauen gegenüber an den Tag legten, machte der amerikanischen Botschaft – nachdem sie sich mit den wenigen noch in der Stadt verbliebenen Missionaren und Universitätslehrern beraten hatte – den Vorschlag, eine Zone für Flüchtlinge einzurichten, und gründete schließlich das „Internationale Komitee zur Organisation der Sicherheitszone in Nanking“ (jap.: Nankin anzenku (nanminku) kokusai iinkai).

Vautrin und ihre Mitstreiter öffneten das Ginling College als Aufnahmelager für Flüchtlinge und versuchten hier alles, um das Leben der zahllosen Menschen zu bewahren, die sich dorthin geflüchtet hatten. In den Monaten nach dem Fall Nankings am 12. August erlebte Vautrin, wie sich die Stadt vor ihren Augen in eine Hölle verwandelte, die jede Phantasie überstieg: die von Angehörigen der regulären Truppen verübten Massaker an Nichtkombattanten, die Plünderungen, die Zerstörungen und die zahllosen Vergewaltigungen von Frauen, unter denen Vautrin besonders litt. Um die etwa viertausend Frauen in der Sicherheitszone zu schützen, setzte Vautrin Himmel und Erde in Bewegung, wobei sie buchstäblich zu essen und zu schlafen vergaß. Immer wieder vertrieb sie verzweifelt japanische Soldaten, die in die Sicherheitszone eindrangten, dennoch blieben ihre Bemühungen letztlich erfolglos, denn zahllose Mädchen wurden weggeschleppt, von denen die Mehrzahl nicht zurückkehrte, und jenen, die zurückkamen, standen abgrundtiefe Erschöpfung und Angst ins Gesicht geschrieben.

In dieser Situation wurde sie mit einem weiteren Problem konfrontiert, das sie physisch wie psychisch an den Rand ihrer Belastbarkeit trieb. Unter dem Vorwand, die Vergewaltigung der viertausend Frauen auf dem Universitätsgelände verhindern zu wollen, verlangten japanische Offiziere die Herausgabe einer größeren Zahl von Frauen, die der Unterhaltung der Soldaten dienen sollten. Vautrin beugte sich schließlich der Forderung und nahm die Opferung dieser Frauen stillschweigend hin. Wie groß Vautrins seelische Konflikte waren, wird deutlich, wenn man die Aussagen über die damalige Verfassung der Missionarin liest, die sechzig Jahre später bei einer Befragung von Überlebenden gemacht wurden (Matsuoka 2003). Die Kürze und Lakonie, mit der Vautrin diese Zeit in ihrem Tagebuch schildert, lassen erahnen, wie tief ihr Schuldgefühl gewesen sein muss.

In diesen Tagen, in denen die Menschen von Nanking dem absoluten „Unglück“ ausgeliefert waren, plante Vautrin die Einrichtung eines Gebetskreises und die Abhaltung von Gottesdiensten, um die psychische Verfassung der Menschen zu stabilisieren und ihnen zumindest einen kurzfristigen zwischenmenschlichen Umgang zu ermöglichen. Darüber hinaus bemühte sie sich weiterhin um die Einrichtung einer Schule, an der technische Fächer und Sprachen unterrichtet werden sollten, um den Menschen, die alles verloren hatten, ein neues Leben zu ermöglichen. Sie tat dies, weil sie sich bemühte, an die Möglichkeiten der jungen Frauen zu glauben, die versuchten, einen Weg zu einem neuen Leben zu finden, während sie inmitten des „Unglücks“ das „Unglück“ auf sich nahmen.

Doch es waren nur kurze Momente, in denen sie direkten Zugang zu den Menschen fand. Die meiste Zeit wurde sie vom Wissen um ihre begrenzten Einflussmöglichkeiten, die sie letztlich zur Ohnmacht verdammt, und von ihren Schuldgefühlen gepeinigt, die zahllosen grausam Ermordeten und das Leid der jungen, mit Füßen getretenen Frauen vor Augen, die hasserfüllten Worte und Bitten alter Frauen im Ohr, die um Rettung flehten. Auch ihr Widerstandsgeist wurde allmählich ein Opfer der Machtlosigkeit und Verzweiflung, die sie gegenüber der endlosen Orgie der Gewalt empfand. Für Vautrin wurde selbst die vordergründige Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung durch die Besatzungstruppen zu einer weiteren Quelle des Leids, da sie wusste, dass diese nichts anderes als Staffage war, hinter der sich Gewalt und Zerstörung verbargen. All diese von Angst und Verzweiflung geprägten Erfahrungen entwickelten sich zum Trauma, das Vautrin vor eine psychische Zerreißprobe stellte. Dass sich dieses Trauma im Lauf des Jahres nach der Orgie der Gewalt mehr und mehr verschlimmerte, lässt sich aus dem Tagebucheintrag vom 16. Dezember ablesen.

„Heute Abend genau vor einem Jahr, es war ein Freitag, standen wir um diese Zeit vor dem Haupttor, getrieben von entsetzlicher Angst. Was wir zu diesem Zeitpunkt noch nicht wussten, war, dass man zwölf junge Frauen aus unserem Flüchtlingslager auf dem Campus weggeschleppt hatte. Diese Nacht werde ich mein ganzes Leben nicht mehr vergessen können.“

Hatte das Gebet – der Schrei, den Vautrin einige Nächte zuvor im Tagebuch notiert hatte – Gott nicht erreicht? Ihrem Glauben schwor sie öffentlich nie ab, aber es scheint, dass es ihr im Lauf der Zeit immer schwerer fiel, an einen Gott zu glauben, der die Gewalttaten zuließ, die sie mit eigenen Augen gesehen hatte. Ihre depressiven Symptome verstärkten sich mehr und mehr, bis es ihr schließlich unmöglich wurde, ein Tagebuch zu führen. Am 14. April 1940 schreibt sie in ihrem letzten Tagebucheintrag: „Wie es scheint, bin ich mit meiner Kraft am Ende. Ich bin außerstande weiterzumachen.“

Begleitet von besorgten Kolleginnen kehrte Vautrin wenig später nach Amerika zurück. Sie begab sich wegen schwerer Depressionen für längere Zeit in Behandlung, beendete aber, nach mehreren Selbstmordversuchen, im Frühjahr 1941 selbst ihr Leben. In ihrem flüchtig hingekritzelt Testament soll der Satz stehen: „Meine Tätigkeit als Missionarin in China endete im Misserfolg.“

Vautrin, die zufällig in die Vorfälle in Nanking, eine selbst an den Genoziden des 20. Jahrhunderts gemessen besonders grausame Orgie der Gewalt, verwickelt wurde, leistete in einer verzweifelten Lage Widerstand, wobei sie ihren religiösen Glauben und ihre Leidenschaft als Pädagogin in die Waagschale warf, verlor aber schließlich unter dem Druck überwältigender Gewalt ihr seelisches Gleichgewicht. Sie selbst gehörte zwar nicht zu den Leidtragenden unmittelbarer Gewalt, musste aber immer wieder mit ansehen, wie Mädchen, Angehörige ihres Geschlechts, Opfer der Gewalt wurden, eine Erfahrung, die für sie mit tiefem Leid verbunden war, einem Leid, das – wie wir annehmen können – zwar anders geartet, aber keineswegs leichter zu ertragen war als die Qual der direkt Betroffenen.

Als Frau war auch sie mit der Möglichkeit konfrontiert, zum Objekt der Begierde der Soldaten zu werden, aber das Privileg, „Amerikanerin“ zu sein, schützte sie. Bei dem Versuch, andere Frauen zu schützen, machte sie bis an die Grenzen des Möglichen Gebrauch von diesem Privileg, doch auch wenn dieses Privileg sie schützte, es erwies sich letzten Ende als nutzlos, als es darum ging, chinesische Frauen zu schützen. Für

diese Frauen war Vautrins Privileg einerseits ein Halt, an den sie sich klammern konnten, andererseits zweifellos aber auch ein Grund für Erbitterung. Unmittelbar konfrontiert mit der Tatsache, dass sie selbst, eine Frau, die auf der Grundlage des Christentums die Gleichheit aller Menschen vor Gott predigte, nun zu einer absurden Verkörperung der Ungleichheit geworden war, dürfte es Vautrin nahezu unmöglich erschienen sein, weiterhin der Arbeit nachzugehen, zu der Gott sie berufen hatte.

Aus welchem Grund aber ging Vautrin in den Freitod, der ihr als strenggläubiger christlicher Missionarin verboten war? In gewissem Sinn lässt sich ihr Freitod als Akt der Selbstbestrafung bezeichnen. Vermutlich stellte es in ihren Augen eine unter keinen Umständen verzeihbare Sünde dar, dass sie allein, in einer Zeit massivster Gewalt, inmitten der Massaker und der Orgie von Schändungen chinesischer Frauen, von eben dieser Gewalt verschont blieb. Vor den Opfern zu stehen und weiterhin die Botschaft des Gottes zu verbreiten, der die Opferung dieser Frauen stillschweigend hinnahm – dieser Widerspruch dürfte für sie unerträglich geworden sein. In dieser Prüfung, die Gott ihr auferlegt hatte, sah sie – möglicherweise – nichts anderes als einen Akt der Gewalt, dessen Urheber Gott war.

4. Feministische Theologie und die „Mittlerin“

Simone Weil und Minnie Vautrin waren Augenzeuginnen der strukturell bedingten Gewaltausbrüche, die das 20. Jahrhundert verkörpern – die eine des Holocausts, die andere der Gräueltaten in Nanking. Auch Yun Chung-ok war Augenzeugin – sie lebte inmitten eines ungeheuerlichen Gewaltsystems, des Systems der Sexsklavinnen des japanischen Militärs. Den Kern von Yuns Denken bildet die Idee des Feminismus, für den Weil, sechzehn Jahre früher als Yun geboren und Zeitgenossin von Simone de Beauvoir, einer der Feministinnen der ersten Generation, kein Interesse an den Tag legte. Es ist nachvollziehbar, dass Weil für den privilegierten liberalen Feminismus keine Sympathie empfand, da sie in Beauvoirs Feminismus eine Strömung sah, die für weiße Frauen aus der Mittelschicht Rechte einforderte. Doch seit den Sechzigerjahren des letzten Jahrhunderts hat das feministische Denken einen radikalen Wandel vollzogen. So übt die feministische Theologie, die sich insbesondere im Rahmen des Christentums herausgebildet hat, scharfe Kritik an Sexismus, Rassismus und der Diskriminierung bestimmter gesellschaftlicher Klassen, inhärente Bestandteile des Christentums in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und lässt sich in der Praxis vom Grundsatz leiten, an der Seite der Opfer gegen Gewalt und Ungerechtigkeit in der real existierenden Gesellschaft zu kämpfen. Rosemary Radford Ruether, eine Autorin, die man als führende Theoretikerin der feministischen Theologie bezeichnen kann, schreibt zum Begriff der „Befreiung“ Folgendes.

“Liberation for the oppressed thus is experienced as a veritable resurrection of the self. Liberation is a violent exorcism of the demons of self-hatred and self-destruction which have possessed them and the resurrection of autonomy and self-esteem, as well as the discovery of a new power and possibility of community with their own brothers and sisters in suffering. Anger and pride, two qualities viewed negatively in traditional Christian spirituality, are the vital ‘virtues’ in the salvation of the

oppressed community. Through anger and pride the oppressed community receives the power to transcend self-hatred and recover a sense of integral personhood. Anger, here, is felt as the power to revolt against and judge a system of oppression to which one was formerly a powerless and buried victim.” (Ruether 1972, S. 12)

Wie Ruether zeigt, ist die Ich-Werdung kein Vorgang, der sich im Reich der Ideen abspielt, ein inneres Exerzitium und die Wiedererlangung der Spiritualität, sondern ein Prozess, der gespeist wird aus praktischem Handeln – dem Einspruch und Widerstand gegen real existierende Systeme der Unterdrückung. Widerstand leistende Träger der Handlungen werden zwar aufgrund all der Erfahrungen generiert, die sie in der Praxis machen, dennoch sehen sich die Träger der Handlungen unablässig einer Frage ausgesetzt. Und zwar der prinzipiellen Frage nach dem Wozu des Kampfes.

Der Prozess des Kampfes für die Befreiung, ein Prozess, der nach dem Trial-and-Error-Verfahren abläuft, verlangt eine ständige Überprüfung des eigenen Standpunkts: Wird der Kampf nicht zum Selbstzweck? Lässt sich die Schuld allein auf den Anderen schieben, mit dem man verfeindet ist? Hat ein Urteil die Ablehnung der Mitglieder einer anderen Gruppe zur Folge und ist man selbst nicht bereits in einen Zustand der Selbstgefälligkeit geraten? Das größte Gewicht in diesem Prozess aber besitzt eine weitere Frage: Geht es in diesem Kampf um die Wiederherstellung der Menschlichkeit der Unterdrückten oder doch um Rache?

Die feministische Theologie stellt sich diesen scharfen Fragen, weil sie auf der grundsätzlichen Überlegung basiert, dass zahllose linke Gruppierungen Unterdrückte entmenschlichten, mit der Konsequenz, dass sie letztlich selbst unmenschlich wurden und Befreiungsbewegungen sich in einem simplen Rollentausch zwischen Unterdrückten und Unterdrückten erschöpften. Das ist der Grund, warum Aktivistinnen der feministischen Theologie die Rolle der „Mittlerin“ anstreben, die zwischen Unterdrückten und Unterdrückten steht. Die außerordentlich schwierige, wenngleich für Versöhnung und den Wiederaufbau einer menschlichen Gesellschaft unbedingt notwendige Aufgabe der „Mittlerin“ besteht darin, die Unterdrückten von Hass und Rachegefühlen zu befreien und von den Unterdrückten die Wiederherstellung ihrer Menschlichkeit zu fordern.

Yun Chung-ok, eine strenggläubige Frau, deren Großeltern bereits Protestanten waren, wuchs als Tochter eines evangelischen Pfarrers auf. Der koreanische Protestantismus, der bereits während der Zeit der japanischen Besatzung in unverkennbarer Weise als Religion des erbitterten Widerstands auftrat und auch in der Zeit der Militärregierungen nach dem Krieg der Hauptakteur im leidenschaftlichen Kampf für die Demokratisierung des Landes war, entwickelte – angefangen von der „Volks-Theologie“ – auf der Basis dieser Erfahrungen eine besondere Art des Denkens, bei der der Kampf gegen gesellschaftlich bedingte Gewalt und Ungerechtigkeit im Vordergrund steht. Es nimmt nicht Wunder, dass auf dieser Grundlage die feministische Theologie in Korea ausgeprägte Tendenzen praktischen Handelns aufweist und sich entschlossen mit realen Aufgaben auseinandersetzt. In dieser Situation war es für Yun, deren Persönlichkeit gleichermaßen vom Christentum wie vom Feminismus geprägt ist, unumgänglich, sich den verschiedenen Ausprägungen struktureller Gewalt entgegenzustellen, auf denen das System der Sexsklavinnen des japanischen Militärs beruhte: Sexismus, ethnische Diskriminierung, Kolonialismus.

Zu der Zeit, als Yun Chung-ok im ersten Studienjahr an der Ewha Women's Professional School (Ewha Haktang) war, wurden in verschiedenen Regionen der kore-

anischen Halbinsel Frauen, vor allem unverheiratete Frauen, in das „Freiwilligenkorps“ (jap. *teishintai*) verschleppt. Auf Anraten ihrer Eltern verließ Yun die Schule und entging dem „Freiwilligenkorps“, wohingegen zahlreiche andere junge Frauen ihrer Generation gewaltsam abgeführt wurden, um dem japanischen Heer als „Trostrfrauen“ (jap. *ianfu*) zu „dienen“. Im Rückblick auf die damalige Zeit schreibt Yun: „Ich selbst wurde nicht zum Freiwilligenkorps verfrachtet, aber die Frauen, denen dies widerfuhr, kehrten nicht zurück. Damals war ich froh, zumindest für den Moment verschont geblieben zu sein, aber vergeben kann ich meinem damaligen Ich nicht.“

Es war dieses tief empfundene Gefühl, Buße tun zu müssen, das Yun veranlasste, sich mit dem System der Sexsklavinnen auseinander zu setzen. Seit den Achtzigerjahren des 20. Jahrhunderts arbeitete sich Yun in der Geschichte zurück und folgte auf verschiedenen Kriegsschauplätzen den Spuren von „Trostrfrauen“. Die Ergebnisse ihrer Recherchen veröffentlichte sie zu Beginn der Neunzigerjahre in der Zeitung *The Hankyoreh*.

Während ihrer Recherchen konnte sie sich mit eigenen Augen von dem absoluten „Unglück“ überzeugen, dem die weiblichen Opfer ausgeliefert waren, einem „Unglück“, das sie bis heute in physischer wie psychischer Hinsicht quält und nicht enden will.

„Als sie sich abermals wehrte, befahl er ihr, das Erbrochene zu essen, das er auf die Tatami gespiesen hatte. Sie hatte also die Wahl, sich auszuziehen oder das zu essen, was er auf den Boden erbrochen hatte. An diesem Abend zog sie sich aus. Sie wäre ohnehin kaum dem Schicksal entgangen, zur ‚Trostrfrau‘ zu werden, selbst wenn sie das, was der Offizier erbrochen hatte, gegessen hätte. Und dennoch quält sich diese Frau bis zum heutigen Tag, weil sie sich an jenem Abend selbst ausgezogen hatte, ohne noch heftigeren Widerstand zu leisten.“ (Yun 2003, S. 64)

Wie aus den zitierten Zeilen deutlich hervorgeht, muss der gewalttätige Charakter des Systems der „Trostrfrauen“, das von der japanischen Armee errichtet worden war, in verschiedener Hinsicht klar herausgearbeitet werden: Es geht dabei um unvorstellbare sexuelle Gewalt, die auch die Zerstörung von Geschlechtsorganen mit einschloss; es geht um physische Gewalt, von denen die Narben auf den Körpern der Frauen zeugen; und es geht um psychische Gewalt, die auch heute noch, nach so vielen Jahren, wieder und wieder in Form von Alpträumen erlebt wird. Dabei muss das Augenmerk – und auch das geht aus dem Zitat hervor – auf die Tatsache gerichtet werden, dass in diesem System vor allem Verbrechen gegen die „Würde des Menschen“ begangen wurden, Verbrechen, die so großen Schmerz zur Folge hatten, dass die Opfer sich bis zum heutigen Tag selbst quälen.

Die Täter, die ein Spiel mit dem Leben und dem Geschlecht (*gender*) dieser Frauen trieben, pflanzten ihren weiblichen Opfern überdies Schuldgefühle ein und wiesen ihnen die Rolle des Bösen zu, wodurch sie bis heute, in physischer wie psychischer Hinsicht, an ihre Vergangenheit gebunden sind. Fern von den Schlachtfeldern gelingt es diesen Frauen heute weniger denn je, diesem Kreislauf zu entkommen. Zahllose Frauen waren nicht in der Lage, sich aus dem Zirkelschluss des Unglücks zu befreien, dem absoluten „Unglück“, das in dem Umstand besteht, dass es genügt, eine Frau zu sein, um überwältigender sexueller Gewalt ausgesetzt zu werden, und dass Frauen keine andere Wahl bleibt, als diese Gewalt hinzunehmen, und zwar wegen der Sünde, die es bedeutet, eine Frau zu sein.

Yun Chung-ok allerdings befreite sich aus diesem Zirkelschluss. Sie sah nämlich deutlich, dass dieses absolute „Unglück“ von nichts anderem als struktureller Gewalt verursacht wurde, einer von Menschen geschaffenen Gesellschaft und Kultur, einem Kriegssystem, das im Namen des herrschenden Krieges alles für entschuldigbar hielt: das patriarchalische System, in dem der aggressive männliche Sexualtrieb als natürlich galt, den Kolonialismus, in dessen Rahmen die barbarische Behandlung von Angehörigen anderer Völker und deren Beherrschung für selbstverständlich erachtet wurden, die Täter, die Gewalt ausübten. Gegen Unrecht, dessen Urheber Menschen sind, müssen Menschen kämpfen. Man kann sich nicht mehr für ein Leben entscheiden, in dem man das Unrecht auf sich beruhen lässt und die unter dem Unrecht leidenden Menschen weiterhin mit Füßen tritt.

Die japanische Regierung bestreitet jegliche staatliche Verantwortung für das Problem der „Trostrfrauen“ und versucht sich damit aus der Affäre zu ziehen, dass sie die Verantwortung auf private Unternehmer abwälzt. Als Einspruch gegen diese Politik wurde der „Korean Council for the Women Drafted for Military Sexual Slavery“ gegründet, unter dessen Repräsentanten sich auch Yun Chung-ok findet. Empört über die verantwortungslose Haltung der japanischen Regierung bekennen sich immer mehr ehemalige „Trostrfrauen“ öffentlich zu ihrer Vergangenheit. Yun unterstützt diese weiblichen Opfer und steht in vorderster Front bei dem Kampf, in dem um das Bekenntnis der japanischen Regierung zur Verantwortung des Staates gerungen wird. Ihr geht es vor allem darum, sich mit dem Leid und dem Zorn der Opfer auseinander zu setzen, wobei sie sich nach Kräften dafür einsetzt, dass deren Wunsch und Willen entsprochen wird, doch geht es dabei nicht um das bloße Äußern von Hass und die Befriedigung von Rachegefühlen, sondern darum, den Opfern die verlorene menschliche Würde zurückzugeben und gleichzeitig den Tätern die Möglichkeit zu eröffnen, ihr Ich wiederzugewinnen, indem sie die Verantwortung für ihre Taten übernehmen. Dadurch nimmt Yun – aus Sicht der feministischen Theologie – den Standpunkt einer „Mittlerin“ ein. Indem das „System der Sexsklavinnen“ nicht als spezielles, singuläres Problem betrachtet wird, sondern als allgemeines Problem, das von strukturell bedingten Gewaltphänomenen wie Krieg, Kolonialismus und Patriarchat hervorgerufen wird, könnte eine neue Sichtweise eröffnet werden, die den Zirkelschluss des „Unglücks“ zu durchbrechen hilft. Diesbezügliche Überlegungen Yuns finden ihren Niederschlag in einer Textpassage aus dem Jahr 1992.

„Wir müssen uns auf die Suche nach jenen Frauen machen, die auch heute noch in fremden Ländern wohnen, Frauen, die zwar überlebt haben, sich aber fragen, wie sie mit ihrem besudelten Körper jemals wieder heimatlichen Boden betreten sollten, und dafür sorgen, dass sie die ihnen verbleibenden Jahre in Würde in ihrer Heimat verbringen können. Eine unabdingbare Voraussetzung dafür ist eine Revolution im gesellschaftlichen Bewusstsein, mit dem Ziel einer radikalen Veränderung des Denkens, mit dem das Geschlecht der Frau konfrontiert ist. Des Weiteren muss die historische Bedeutung der ‚Trostrfrauen‘, die sich keineswegs aus freien Stücken den japanischen Truppen anschlossen, sondern als Bürgerinnen, die das Joch eines Kolonialvolkes zu tragen hatten, zwangsweise mobilisiert wurden, offengelegt und sowohl auf politischer wie gesellschaftlicher Ebene geklärt werden.

Es ist heute an der Zeit, dass sämtliche historischen Darstellungen revidiert werden. Denke ich an die ‚Trostrfrauen‘ und die zum Militärdienst gezwungenen Männer, spüre ich in mir Hass, so groß, dass er zum Himmel zu reichen scheint, doch

andererseits leben auch in Japan zahlreiche Menschen mit einem Gewissen, die bereit sind, über die Vergangenheit selbstkritisch nachzudenken. Tatsächlich sind meine Recherchen erst durch ihre Hilfe möglich geworden. Wir dürfen zwar die Verachtung nicht vergessen, die auf der Invasion in Korea beruht, aber wenn wir uns gegenüber Japan nur von hasserfüllten Gefühlen leiten lassen, werden wir unser Problem nicht lösen. Es ist unsere Pflicht gegenüber den ‚Trostfrauen‘, die starben, noch ehe sie wirklich zu leben begonnen hatten, in Zusammenarbeit mit den Menschen in Japan, die ein Gewissen besitzen, und mit Hilfe der zuständigen japanischen Regierungsstellen dieses Problem zu lösen. Darin liegt auch die Chance, die Geschichte neu zu erschaffen. In dem Moment, in dem die japanische Seite mit uns bei der Lösung dieses Problems zusammenarbeitet, wird auch Japan von der Vergangenheit und den Kriegsverbrechen befreit werden.“ (Yun 1992, S. 47)

Doch trotz dieses dringlichen Wunsches, der aus diesen Zeilen spricht, ist die japanische Regierung nicht bereit, die Verantwortung für die begangenen Taten zu übernehmen, sondern schlägt eine finanzielle Lösung vor – eine abermalige Verhöhnung der Opfer. Diese plötzliche Volte aufseiten der Täter versetzte die Frauen in beträchtliche Verwirrung und spaltete sie. Auch unter den Opfern machte sich nun gegenseitiges Misstrauen breit, und selbst Yun Chung-ok, die sich bemühte, die Rolle der „Mittlerin“ einzunehmen, keineswegs mit dem Ziel, den Opfern finanzielle Vorteile zu verschaffen, sondern ausschließlich in der Absicht, deren „Würde wiederherzustellen“, musste sich jetzt mit Verleumdungen aller Art auseinandersetzen. Gelegentlich geschah es sogar, dass die Angriffe seitens der Opfer nicht mehr den Tätern galten, sondern anderen Opfern und deren Sympathisanten. Sollte es tatsächlich unmöglich sein, den Zirkelschluss des „Unglücks“ zu durchbrechen?

5. Praktisches Handeln, das den Kreislauf der Straflosigkeit zerbricht

Charakteristisch für den Zirkelschluss des „Unglücks“ ist seine absurde Struktur, die darin besteht, dass sie den Mund der Opfer versiegelt, wenn sie versuchen, demjenigen Fragen zu stellen, der ihr Unglück verursachte. Simone Weils Antwort auf dieses Problem lautete, dass man das Unglück hinnehmen müsse, sofern es von Gott komme. Als wollte sie gegen diese fundamentale Absurdität rebellieren, versuchte Weil gegen die strukturelle Gewalt zu kämpfen, die der menschlichen Kultur und Gesellschaft entspringt. Und sie versuchte es nicht nur, sie kämpfte tatsächlich.

Minnie Vautrins Leid entsprang dem Umstand, dass sie, unmittelbar konfrontiert mit dem Zirkelschluss des „Unglücks“, die Opfer zu retten versuchte und mit diesem Versuch die Macht des Zirkelschlusses im Gegenteil verstärkte. Man kann sagen, dies führte dazu, dass der Zirkelschluss Vautrin zerfraß, dass er wie ein Dämon Besitz von ihr ergriff und letzten Endes auch sie vernichtete.

Die Feministin Yun Chung-ok, seit Jahren damit befasst, die strukturelle Gewalt zu entlarven, die den Zirkelschluss des „Unglücks“ hervorbringt und gleichzeitig seine weitere Existenz garantiert, leidet unter dem Bewusstsein, einerseits selbst zu den Opfern der strukturellen Gewalt zu gehören, andererseits ihr potentieller Komplize zu

sein, und bemüht sich in ihrer Position der „Mittlerin“, Wege zur Versöhnung zwischen Tätern und Opfern zu finden.

In einer Gesellschaft in der Gewalt – gleichviel ob direkte oder strukturelle Gewalt – zur Aufrechterhaltung des männerzentrierten Systems toleriert wird, widerfährt das absolute „Unglück“, das es bedeutet, ein Opfer der Gewalt zu sein, in erster Linie dem Geschlecht (*gender*) der „Frau“. Die so strukturierte Absurdität wird vonseiten der Täter mit der „Theologie der Schuld“ kaschiert, wobei „Schuld“ in diesem Fall durch Wörter wie „Werk“, „Leid“ oder „das Böse“ ersetzt werden kann.

Dabei geraten wir in einen erneuten Zirkelschluss: Die „Theologie der Schuld“ verbirgt die „Theologie des Unglücks“ und die „Theologie des Unglücks“ stützt, in verborgener Form, die „Theologie der Schuld“. Daraus folgt, dass der betrügerische Charakter der „Theologie der Schuld“ so lange nicht aufgedeckt werden kann, wie der Zirkelschluss des „Unglücks“, dieses dem Geschlecht (*gender*) der „Frau“ eingebrannte Zeichen, nicht aufgebrochen wird. Um diesen toten Punkt zu überwinden, wird von der Praxis, mittels deren der Zirkelschluss des „Unglücks“ zerstört wird, ein Denken gefordert, das den Standpunkt der „Frau“ einnimmt – „Frau“ nicht im Sinne des biologischen Essentialismus verstanden, sondern als historisches und gesellschaftliches Konstrukt.

Geradezu paradigmatisch für das Durchbrechen des Zirkelschlusses des „Unglücks“ ist das Bild des Jesus von Nazareth, ein Bild, das von Frauen heute mehr denn je hochgehalten wird. Der feministischen Theologie zufolge existiert Jesus in der menschlichen Vorstellung zwar als „Mann“, aber indem er zugleich das Opfer absurder Gewalt ist, sein nackter machtloser Körper zur Schau gestellt, bis zum heutigen Tag vergewaltigt von den Blicken der Menschen, ist er nichts anderes als eine Metapher für unzählige „Frauen“, denen die Stimme geraubt wurde, die ermordet wurden. In Jesus, in dem Simone Weil die Fleischwerdung des „Unglücks“ gesehen hatte, entdeckte Hannah Arendt das Prinzip der „Vergebung“.

„Entscheidend in unserem Zusammenhang ist, dass Jesus [...] die Ansicht vertritt, daß nicht nur Gott die Macht habe, Sünden zu vergeben, ja daß diese Fähigkeit unter den Menschen noch nicht einmal auf die göttliche Barmherzigkeit zurückzuführen sei – als vergäben nicht die Menschen einander, sondern Gott den Menschen, indem er sich eines menschlichen Mediums bedient –, sondern umgekehrt von den Menschen in ihrem Miteinander mobilisiert werden muß, damit dann auch Gott ihnen verzeihen könne.“ (Arendt 2002, S. 305)

Doch wie sollte es möglich sein, dass Menschen anderen Menschen vergeben? Von Menschen, die schließlich nicht Gott sind, kann kein bedingungsloses Erbarmen, kann keine bedingungslose Liebe erwartet werden. Diesen unmöglichen Akt von Menschen zu verlangen, hieße letztlich, ihre Rachegefühle am Leben zu erhalten. Arendt schlägt vor, in der Strafe die „Alternative zum Vergeben“ zu sehen.

„Wenn Rache und Verzeihen im Verhältnis eines Gegensatzes zueinander stehen, so stellt die einzige echte Alternative des Vergebens die Strafe dar, insofern ihnen beiden eigentümlich ist, daß sie etwas zu beenden suchen, was ohne diesen Eingriff endlos weitergehen würde. Es gehört zu den elementaren Gegebenheiten im Bereich der menschlichen Angelegenheiten, daß wir außerstande sind zu verzeihen, wo uns nicht die Wahl gelassen ist, uns auch anders zu verhalten und gegebenenfalls zu bestrafen, und daß umgekehrt diejenigen Vergehen, die sich als unbestrafbar heraus-

stellen, gemeinhin auch diejenigen sind, die wir außerstande sind zu vergeben.“ (ebd., S. 307)

Es ist die Strafe, die in diesen Zeilen als Kraft angeführt wird, mit deren Hilfe der Kreislauf der Gewalt, von der das Geschlecht (*gender*) der „Frau“ betroffen ist, durchbrochen werden kann. In der Geschichte der Menschheit wurde die von Gewalt beherrschte Beziehung zwischen „Mann“ und „Frau“ als naturgegeben betrachtet, wobei diese Gewalt niemals als strafwürdig galt. Dies war das absolute „Unglück“, das das Geschlecht (*gender*) der „Frau“ auf sich zu nehmen hatte. Doch in unserer Zeit, in der sich abzuzeichnen beginnt, dass dieses „Unglück“ weder naturgegeben noch schicksalhaft, sondern Menschenwerk ist, wird deutlich, dass die fortgesetzte Hinnahme des „Unglücks“ durch Frauen diese zu Gefangenen ihres Opferbewusstseins macht und gegenüber den Tätern latente Rachegefühle erzeugt. Aus diesem Grund ist es notwendig, die Täter, die unter dem Deckmantel des „Zirkelschlusses des Unglücks“ agieren, sichtbar zu machen und den Kreislauf der Straflosigkeit zu zerbrechen.

Was die Opfer des Systems der Sexsklavinnen des japanischen Militärs forderten, ist die „Bestrafung der Verantwortlichen“ und „Gerechtigkeit“, mit deren Hilfe das Unrecht überwunden werden soll. Nachdem Yun Chung-ok davon überzeugt war, dass es den Frauen nicht um „Rache“ ging, sondern ihre Forderungen das Potential besaßen, zum Ausdruck der „Vergebung“ zu werden, brach die Phase praktischen Handelns an, die Eröffnung der ersten Sitzung des „Women’s International War Crimes Tribunal on Japan’s Military Sexual Slavery“.

„Denn ist es nicht so, dass Japan – wenn es sich in aller Offenheit zu den furchtbaren Untaten bekannte und die Frauen, die unter Traumata und somatischen Krankheiten leiden, aufrichtig um Verzeihung bäte – von den begangenen Verbrechen befreit würde? Erst dann wäre Japan frei von seiner Schuld.“ (Yun 2003, S. 324)

Indem die Gewalt, unsichtbar geworden und Teil der Struktur, zum Objekt von Strafe gemacht wird, wird deutlich, dass sie nicht natürlichen Ursprungs, sondern das Werk von Menschen ist, ebenso wie deutlich wird, dass sie Stück für Stück abgebaut werden kann. In diesem Sinne befreit die Strafe die Täter von den Fesseln der Gewalt und die Opfer von den Fesseln der Rache. Yun, die plötzliche Zornausbrüche angesichts der Schuld der Täter befürchtete, entdeckte in der Praxis des Gerichtshofs die Möglichkeiten, die sie als „Mittlerin“ besaß. Während der Verhandlung dürfte der politische Raum, den ein „Gerichtshof zur Bestrafung von Tätern“ darstellt, vom religiösen Raum der „Vergebung“ überlagert worden sein. Der im Dezember 2001 veröffentlichte Urteilstext¹ schließt mit folgenden Worten:

„Nicht genug kann ich den starken Willen und die Würde der Frauen rühmen, die ihren Kummer überwandern und weiterlebten, die sich ein neues Leben aufbauten aus den Trümmern ihrer zerschlagenen Existenz, die Furcht und Scham ertrugen und der Welt von ihren Erfahrungen berichteten – der Überlebenden, die Zeugnis ablegten. In das Buch der Geschichte wurden bislang höchstens die Namen von Männern eingeschrieben, Männer, die Verbrechen begingen, und Männer, die diese Verbrechen strafrechtlich verfolgten, doch niemals die Frauen, die zu Opfern wurden. Auf Grund

¹ Der gesamte Text ist im Internet z.B. unter der Website der VAWW-NET (Violence Against Women in War – Network Japan), Women’s Tribunal 2000: Judgements, einzusehen; 265 Seiten. (d. Red.)

dieses Urteils jedoch werden die Namen der Frauen unvergesslich bleiben, die hier im Zeugenstand ihre Erfahrungen schilderten, wodurch sie, zumindest für den Zeitraum von vier Tagen, das Unrecht auf die Guillotine schickten und der Wahrheit zu ihrem Platz auf dem Thron verhalfen.“

Diese Worte sind zweifellos ein erster Schritt zur inneren Durchbrechung des „Zirkelschlusses des Unglücks“, der im Zeitalter der Gewalt und des Leids immer weitere Bereiche erfasste. Mit dem praktischen Handeln von „Frauen“, vielgestaltig in seiner Form, wird auch in Zukunft zu rechnen sein.

Aus dem Japanischen übersetzt von Otto Putz.

Benützte und zitierte Literatur

[Soweit verifizierbar, wurden Zitate nach den angegebenen deutschen Übersetzungen bzw., im Fall R. R. Ruether, nach dem amerikanischen Originaltext wiedergegeben. (Anm. d. Übers.)]

- Arendt, Hannah 1958: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago. (Arendt, Hannah 2002: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper Verlag, München)
- Matsuoka Tamaki 2003: *Nankin-sen – Kirisakareta junansha no tamashii: Higaisha 120-nin no shôgen* [Die Schlacht um Nanking – Die zerschnittenen Seelen der Leidenden: Das Zeugnis von 120 Opfern]. Shakai Hyôronsha, Tôkyô
- Ruether, Radford Rosemary 1976: *Ningen kaihô no shingaku* [Theologie der Befreiung des Menschen], übers. v. Odagaki Yôkô u.a., Shinkyô Shuppansha, Tôkyô. (Ruether, Rosemary, Radford 1972: *Liberation Theology. Human Hope Confronts Christian History and American Power*, Paulist Press, New York, Paramus, Toronto)
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1996: *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Routledge, New York.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1998: *Sabarutan wa kataru koto ga dekiru ka* [Can the Subaltern Speak], übers. v. Uemura Tadao, Misuzu Shobô, Tôkyô
- Vautrin, Minnie: *Minnie Vautrin's Diary (1937)*. (Das unveröffentlichte Manuskript befindet sich in der Yale Divining School Library). Zu einer Teilübersetzung siehe: Vautrin, Minnie 1999: *Nankin-jiken no hibi* [Die Tage des Nanking-Zwischenfalls], übers. v. Okada Ryônosuke u. Ihara Yôko, Ôtsuki Shoten, Tôkyô
- VAWW-NET (Hg.) 2002: *Josei kokusai senpan hôtei no zenkiroku II* [Gesamtausgabe der Akten des Internationalen Frauengerichtshofs zur Verfolgung von Kriegsverbrechern II], Ryokufû Shobô, Musashino; [sämtliche Unterlagen sind auch auf der Website der Organisation in Englisch einzusehen, einschließlich des 265 Seiten langen Urteilstextes]
- Weil, Simone 1967a: *Kôjô nikki*. Übers. v. Tanabe Tamotsu, Iwanami Shoten, Tôkyô. (Weil, Simone 1978: *Fabriktagbuch und andere Schriften zum Industriesystem*, übers. u. mit einer Einl. versehen v. Heinz Abosch, edition suhrkamp 940, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.)
- Weil, Simone 1967b: *Kami o machinozomu* [Warten auf Gott], in: *S Weiyû chosakushû* Bd. 4 [Ausgewählte Werke von Simone Weil], Shunjûsha, Tôkyô. (Weil, Simone 1953: *Das Unglück und die Gottesliebe*, übers. v. Friedhelm Kemp, Kösel-Verlag, München)

- Weil, Simone 1968: Jûryoku to onchô [Schwerkraft und Gnade], in: S Weiyu chosakushû Bd. 3, Shunjûsha, Tôkyô. (Weil, Simone 1952: Schwerkraft und Gnade, übers. v. Friedhelm Kemp, Kösel-Verlag, München)
- Yun Chung-ok 1992: Chôsenjin-josei ga mita „ianfu“ mondai – Ashita o tomo ni tsukuru tame ni [Die Frage der „Trostfrauen“ aus der Sicht von Koreanerinnen – Um das Morgen gemeinsam zu gestalten], übers. v. Yamashita Yon'e, San'ichi Shobô, Tôkyô
- Yun Jon'oku 2003: Heiwa o kikyû shite – „Ianfu“ higaisha no songen kaifuku e no ayumi [Die Sehnsucht nach Frieden – Schritte zur Wiederherstellung der Würde der Opfer („Trostfrauen“)], übers. v. Yamashita Yon'e, Shirasawasha, Musashino

Die Kultur Japans und die Religion

Der Weg zur Gewaltlosigkeit und Japan

YAMAORI Tetsuo
Internationales Forschungszentrum für Japanstudien

1. Eingehüllt in die Flammen des Krieges – Afghanistan und Jerusalem

Im März 2001 zerstörte eine Gruppe von Taliban, Angehörige jener islamistischen Kräfte, die Afghanistan beherrschten, durch Raketenbeschuss die großen Buddhas von Bamian in der Zentralregion des Landes. Es waren, mit einer Höhe von fünfundfünfzig beziehungsweise achtunddreißig Metern, die größten Buddhastatuen der Welt.

Als wäre dieser Präzedenzfall ein Startzeichen gewesen, wurden am 11. September jenes Jahres die zwei Türme des World Trade Centers in New York durch Selbstmordattentate zerstört, für die entführte Zivilflugzeuge benutzt wurden. Fast zur selben Stunde machte Amerika eine weitere bittere Erfahrung: die teilweise Zerstörung des Pentagons, der politischen Zentrale des Landes, wobei die Vorgehensweise wiederum die gleiche war. Der führende Kopf hinter diesen an Grausamkeit nicht zu überbietenden Terrorakten soll Osama bin Laden gewesen sein, ein Mann, dem von den eingangs erwähnten Taliban seit langem Unterschlupf gewährt wird.

Sollte dies tatsächlich zutreffen, dann stellt sich die Frage, woher diese hass-erfüllte Energie rührt, die die gigantischen Buddhastatuen, Wahrzeichen einer anderen Religion, und die gigantischen Türme, Wahrzeichen einer anderen Kultur, ins Visier nahm? Was verbirgt sich hinter dieser Intoleranz und dieser maßlosen Wut?

Wenn wir für einen Moment zweitausend Jahre zurückgehen und einen Blick auf Afghanistan werfen, werden wir mit einem gänzlich anderen Bild konfrontiert. Damals lag diese Region an der Kreuzung verschiedener Zivilisationsströme, die sich in mehreren Schichten auf das Gebiet des heutigen Afghanistans zu bewegten: von Westen her die griechische und römische Zivilisation, von Süden her die indische Zivilisation, und aus dem Osten drangen Informationen über die chinesische Zivilisation an die Grenzen des Landes.

Unnötig zu erwähnen, dass dies erst durch die Invasion von Alexander dem Großen ermöglicht wurde. Es ist auch nicht zu bestreiten, dass sich in der Folge dieses Feldzugs in der Region eine eigenständige hellenistische Zivilisation entwickelte und der Austausch zwischen westlichen und östlichen Kulturen zahlreiche Früchte trug. Ein bekanntes Beispiel dafür sind die in Gandhara geschaffenen Buddhafiguren. Die Gestaltung des Gesichtsausdrucks und Körpers dieser Figuren ist zutiefst von den Techniken der griechischen Bildhauerkunst inspiriert, ein Umstand, der bei der weiteren Verbreitung des Buddhismus von enormem Einfluss war.

Unweit Gandhara, im nordwestlichen Teil des heutigen Pakistan, liegt die Stadt Peshawar, die sich ihrerseits in unmittelbarer Nähe zum Khyberpass befindet. Überschreitet man den Pass, betritt man afghanisches Gebiet und stößt, in einem Hochtal des Hindukusch, auf die Felshöhlen von Bamian. Begibt man sich dagegen von Gandhara aus direkt nach Norden, gelangt man zur Hochebene des Pamir, die zum heutigen

Tadschikistan gehört, und zur chinesischen Grenze, die sich jenseits des Karakorum befindet. Diese Region, auch heute noch ein Brennpunkt politischer und militärischer Auseinandersetzungen, war in vergangenen Zeiten ein Schmelztiegel, in dem eine buddhistische Zivilisation, angeregt durch den intensiven Austausch mit fremden Kulturen, ein hochentwickeltes System religiöser Ideen hervorbrachte.

Lassen Sie mich an dieser Stelle noch einmal ein Stück weit in die Vergangenheit zurückkehren. 1995 hielt ich mich zwischen Ende Oktober und Anfang November in Israel auf. Den Spuren von Jesus folgend, besuchte ich die heilige Stadt Jerusalem, ein Vorhaben, das ich seit langem im Sinn gehabt hatte.

Vom Internationalen Flughafen in Tel Aviv führen wir nordwärts am Mittelmeer entlang, vorbei an Nazareth zum See Genezareth, an dessen südlichen Ende sich der Ausfluss des Jordan befindet. Von dort aus ging die Reise südwärts weiter über Jericho, bis wir die heilige Stadt erreichten. Von Jerusalem aus setzte ich die Reise abermals fort, nach Bethlehem und zum Toten Meer, wo meine Pilgerfahrt auf den Spuren Jesu zunächst einmal endete.

Ich legte die gesamte Strecke im Bus zurück. Die angespannte politische Lage war förmlich mit Händen zu greifen, als wir auf der Fahrt durch Jericho, eine Stadt, die zum palästinensischen Autonomiegebiet gehört, von israelischen und palästinensischen Soldaten kontrolliert wurden.

Doch dabei blieb es nicht. Während der Reise fiel auf Malta ein führendes Mitglied einer islamistischen Organisation einem Attentat zum Opfer, und kurz darauf machte die Nachricht die Runde, dass im Gaza-Streifen terroristische Racheakte verübt worden waren. Am 14. November, unmittelbar nach meiner Rückkehr nach Japan, kam völlig unerwarteterweise die Nachricht von der Ermordung des israelischen Ministerpräsidenten Rabin. Ich war also in einer Region unterwegs gewesen, in der – unvorstellbar für japanische Verhältnisse – ein Funke genügte, um jederzeit eine Explosion auszulösen.

Abgesehen von einem schmalen Küstenstreifen am Mittelmeer besteht Israel zu großen Teilen aus Wüste. Selbst der größte See des Landes trägt den Namen Totes Meer. Und auch die Hauptstadt Jerusalem erschien mir, als ich von einem mit Olivenbäumen bestandenen Hügel hinunter auf das Straßengewirr sah, wie eine grandiose Ansammlung von Ruinen inmitten der Wüste.

Im Herzen Jerusalems liegt ein Hügel, auf dem einst der jüdische Tempel stand. Seit seiner Zerstörung durch römische Truppen im Jahr 70 n. Chr. wurden in einer Vielzahl von Kriegen zahllose Juden getötet. Der kümmerliche Rest des Tempels, ein heute noch existierender Teil der Außenmauer, ist unter dem Namen „Klagemauer“ bekannt. Juden, die in der Erwartung der Wiedererrichtung des Tempels und des Kommens des Messias, des Erlösers, leben, pilgern fast täglich zu dieser Mauer, um hier zu beten.

In der Mitte des Tempelbergs steht ein oktogonales Gebäude mit goldener Kuppel. Seine Außenwände sind mit wunderbaren blauen Kacheln verziert, was den Schluss nahe legt, dass es sich um ein islamisches Gebäude handelt. Und so ist es auch: Im Zentrum dieser Moschee erhebt sich, als wüchse er aus dem Boden empor, ein nackter Fels, von dem aus – der Überlieferung nach – Mohammed in Begleitung eines Erzengels zum Himmel aufstieg.

Es gibt zwar keinen Beweis dafür, dass Mohammed jemals in Jerusalem war, dennoch kämpfen die drei Religionen Judentum, Christentum und Islam seit dem Jahr 638, in dem Kalif Omar, dem letzten Willen des Propheten entsprechend, die heilige Stadt eroberte, um den Besitz der heiligen Stätten, ein Kampf, der seinen signifikantes-

ten Ausdruck in den Kreuzzügen fand. So wurde der Felsendom mit seiner golden funkelnden Kuppel zu einem triumphalen Denkmal des Islam, das den autoritativen Anspruch des Juden- und Christentums herausfordert. Solange sich der Felsendom an dieser Stelle befindet, besteht keinerlei Möglichkeit, an derselben Stelle den jüdischen Tempel wiederaufzubauen. Die Klagemauer, das einzige Relikt des Tempels, wird für alle Zeiten eine Ruine bleiben – etwas anderes ist undenkbar.

Wenden wir den Blick nun zur Nordseite des Tempelbergs. Dort sehen wir den Anfang des Leidensweges Jesu, auf dem Christus – der Überlieferung nach – seine letzten Schritte ging, auf dem Rücken das Kreuz. Dieser Weg führt nach Golgatha hinauf, dem Hügel, auf dem Christus hingerichtet wurde. Hier, an dem Ort, an dem sein Leichnam beigesetzt worden sein soll, erhebt sich heute die Grabeskirche – das ultimative Ziel einer Pilgerfahrt nach Jerusalem, von dem Christen aus aller Welt bis heute magnetisch angezogen werden.

Da Jesus der Bibel zufolge drei Tage nach seiner Hinrichtung von den Toten auferstand und zum Himmel fuhr, ist natürlich nicht anzunehmen, dass sich hier seine sterblichen Überreste befinden. Die Grabeskirche ist das leere Grab Jesu. Man könnte also sagen, dass es sich um ein Ersatzgrab handelt, errichtet, um Besuche zu ermöglichen. Der zu diesem Ersatzgrab führende Weg, an dessen Seiten sich Souvenirs jeglicher Art stapeln, quillt von Pilgern und Touristen über.

Die „Mauer“ des Judentums, das „Grab“ des Christentums und der „Fels“ des Islam – sie koexistieren auf dem Boden Jerusalems und halten die heilige Stadt in einem prekären Gleichgewicht. Man geht kaum zu weit zu sagen, dass die drei monotheistischen Religionen, die in der Weltgeschichte Glorie und Leid hinterließen, in dieser Stadt ein einzigartiges System einer Habitatsgregation geschaffen haben, in dem sie durch die Mauer, das Grab und den Felsen voneinander getrennt sind.

In diesem Licht betrachtet erscheint die heilige Stadt, diese ruinenartige Ansammlung von Gebäuden, errichtet inmitten der Wüste, fast wie die letzte Festung, in der die Menschheit überleben könnte – eine Burg für das auserwählte Volk, das auch angesichts des Weltenendes versucht, in dieser Welt zu verharren, die legitimen Nachkommen der Menschen, die in der Arche Noah überlebten.

Doch in der profanen Welt außerhalb der heiligen Stadt tobt fast ununterbrochen der Sturm des Terrors, der Blut mit Blut vergilt, eine endlose Folge von Rache und Gegenrache, die Auge um Auge fordert, und Zahn um Zahn. Ist nicht sogar Ministerpräsident Rabin in Tel Aviv, einer profanen Stadt, von Kugeln getroffen gestorben?

Lediglich in Jerusalem gelang es, inmitten der Wüste der fast unreal erscheinenden Idee der friedlichen Koexistenz zum Erfolg zu verhelfen, indem man sich der heiligen Funktion der Mauer, des Grabes und des Felsens bediente. Doch auch hier drängt sich die Frage auf, ob heute auf dem Boden Jerusalems die Wirksamkeit dieser Funktion noch gewährleistet ist. Denn auch über diese Stadt scheint sich der allmählich größer werdende Schatten der Gewalt zu legen.

2. Einsprüche gegen die „Moderne“ – Gandhi, Chomeini, Mao Zedong

Im Februar 1989 besuchte ich Rio de Janeiro. Es war Karneval, und die Stadt kochte. Zu meiner nicht geringen Überraschung entdeckte ich in dem Park, von dem das Zentrum der Stadt beherrscht wird, eine große Bronzestatue von Mahatma Gandhi. Auf

den Bänken lagen einige Obdachlose, sonst war weit und breit niemand zu sehen, und niemand beachtete die Statue.

1992 fand in Rio de Janeiro ein Welt-Umweltgipfel statt, auf dem die Idee der „nachhaltigen Entwicklung“ propagiert wurde, aber auch auf diesem Gipfel war nichts von der Botschaft Gandhis zu hören.

Etwa zwei Jahre nach diesem Gipfel, im Mai 1994, betrat in der Republik Südafrika, einem Staat, der ebenfalls auf der südlichen Halbkugel liegt, ein neuer Präsident die politische Bühne: Nelson Mandela. Als ich die Nachricht hörte, kam mir als erstes Gandhis Name in den Sinn. Und zwar deshalb, weil Gandhi am Ende des 19. Jahrhunderts nach Südafrika gegangen war, wo er einen gewaltlosen Kampf gegen den Rassismus aufnahm. Später, nach der Rückkehr in sein Heimatland Indien, wurde er zum Führer des Volkes, der dem Land den Weg in die Unabhängigkeit bahnte.

Gandhi begann seinen gewaltlosen Kampf in Südafrika im Jahr 1906. Seither ist nahezu ein ganzes Jahrhundert verstrichen. Dies bedeutet nichts anderes, als dass sich in Südafrika die Bewegung zur Erlangung der Menschenrechte in den hundert Jahren entwickelte, die zwischen den beiden Polen Gandhi und Mandela liegen.

Ich komme deshalb immer wieder auf Gandhi zurück, weil sich sein Name mit der ersten Bewegung verbindet, die aus asiatischer Sicht Einspruch gegen die Hypertrophie und den Expansionismus der westlichen Moderne erhob. Gandhi machte aus dem traditionellen indischen Prinzip des Ahimsa (Verbot der Tötung von Lebewesen) die geistige Waffe der „Gewaltlosigkeit“ und stellte sich dem Kampf gegen den englischen Imperialismus, der sich rühmte, über ein überwältigendes Arsenal von Gewaltmaßnahmen zu verfügen. Nach dem Zweiten Weltkrieg übte Gandhis Vorgehensweise erheblichen Einfluss auf die Volksbewegungen in Asien, Afrika und Lateinamerika aus.

Als zweiten Einspruch Asiens kann man meines Erachtens die von Mao Zedong initiierte Kulturrevolution betrachten, die einen Versuch darstellte, dem westlichen Produkt Marxismus eine Art asiatischen Puritanismus zu injizieren und ihn so umzugestalten. Wie der japanische Sinologe und Kulturkritiker Takeuchi Yoshimi bereits vor vielen Jahren feststellte, lässt sich kaum übersehen, dass die „Revolutions“bewegung von Mao und seinen Mitstreitern Aspekte aufweist, die man als Vereinigung von Sozialismus und Daoismus deuten kann. Dafür spricht die Tatsache, dass Theorien westlicher Provenienz großes Gewicht auf das „Moment der Einheitlichkeit“ legen, während der Grundgedanke des Daoismus – das binäre Prinzip von Yin und Yang – oder der von Mao Zedong verfasste Text „Über den Widerspruch“ das „Moment des Gegensatzes“ betonen. Wie verschiedentlich berichtet wurde, kamen nach dem Ende der Kulturrevolution in China anstelle der „Worte des Vorsitzenden Mao“ zeitweilig Mao-Souvenirs in Mode, ein interessantes Phänomen, das zeigt, wie tief verwurzelt Maos Popularität in der Bevölkerung ist.

Als dritten Einspruch könnte man die von Ajatollah Chomeini angeführte Islamische Revolution im Iran betrachten. Mit dieser Revolution wurde vor allem der Versuch unternommen, einen radikalen Systemwandel herbeizuführen, der auf dem islamischen Fundamentalismus beruhte. Ihren Höhepunkt erreichte diese Bewegung, als die von Chomeini geleiteten revolutionären Kräfte im Februar 1979 die Pahlavi-Dynastie stürzten, die ein halbes Jahrhundert hindurch das Land beherrscht hatte. In den Jahren danach folgte Chomeinis Revolution jedoch beileibe keinem einheitlichen Kurs, eines aber blieb auch nach Chomeinis Tod bis zum heutigen Tag unverändert – die auf einem Fundamentalismus asiatischer Provenienz beruhende Herausforderung der westlichen Demokratie.

Offiziellen Angaben zufolge soll die UN seit dem Zweiten Weltkrieg weltweit bei dreißig regionalen Konflikten interveniert haben. Und all diese Regionen liegen mit Ausnahme von Westberlin, Ungarn, Tschechien und dem früheren Jugoslawien in Afrika, Lateinamerika und Asien, eine Tatsache, die kaum jemanden überraschen wird. Die Ursachen dieser Konflikte sind natürlich politischer, ökonomischer und militärischer Natur, und teilweise liegen ihre Wurzeln auch in ethnischen Problemen. Dass dabei aber auch religiöse Faktoren eine wichtige Rolle spielten, muss kaum noch betont werden. Bei vielen – wenngleich vielleicht nicht bei allen – Konfliktpunkten ist ein ausgeprägtes Bewusstsein des Widerstands oder zumindest ein Gefühl tiefen Unbehagens gegenüber dem einseitig aufgezwungenen Demokratiemodell westlicher Prägung anzutreffen.

Im Vorangegangenen habe ich drei typische Muster vorgestellt, Strategien des Widerstands und des Einspruchs gegen die westliche Moderne. Dabei darf nicht vergessen werden, dass es die den jeweiligen Völkern indigenen religiösen Traditionen wie Hinduismus, Buddhismus, Daoismus oder Islam sind, die die geistigen Stützpfeiler derartiger Bewegungen bilden. Es lässt sich zwar kaum behaupten, dass diese Art der Herausforderung heute unweigerlich von Erfolg gekrönt wäre, dennoch liegt die Vermutung nahe, dass die oben angeführten drei Typen von Widerstand auch in Zukunft – Geysiren vergleichbar – mit wachsender Energie die Oberfläche der Geschichte durchbrechen werden. Und nicht nur das: Wie die instabile Lage nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und die Situation im ehemaligen Jugoslawien zeigen, weist dieser Widerstand eine Energie auf, die möglicherweise den bisherigen Rahmen des Gegensatzes zwischen dem Westen und Asien zerstören wird, mit der Folge, dass sich der Widerstand zu einem weltweiten Phänomen entwickeln könnte.

Im Juli 1990 hatte ich zufällig Gelegenheit, die Stadt zu besuchen, die in der früheren Sowjetunion den Namen Leningrad trug. Der Tag nach meiner Ankunft fiel auf einen Sonntag, und so machte ich mich frühmorgens auf den Weg zum Alexander-Newski-Kloster. Was ich dort sah, erstaunte mich nicht wenig. Um den Zentralaltar, an dem die Messe gelesen wurde, scharte sich eine fast unüberschaubare Menschenmenge. Ein mächtiger Gesang war zu hören, überlagert von den Stimmen eines Chors, der Hymnen sang, mit einer Intensität, als sollten die Hymnen den Himmel erreichen. Ich blickte mich um: Fast ausnahmslos alle Anwesenden schlugen das Kreuzzeichen auf der Brust und murmelten Gebete. Für einen Moment erlag ich fast einer Halluzination: Hatte ich mich durch einen Zeittunnel ins Russland des 19. Jahrhunderts verirrt?

In einer Ecke des Klostersgeländes findet man Dostojewskis Grab mit einer Büste des Dichters, der dem Besucher ein wenig ernst entgegenblickt. Auf dem Grab stapelte sich ein Berg von Blumen, die in den unterschiedlichsten Farben leuchteten.

3. „Der Kampf der Kulturen“ und die Gewaltlosigkeit

Im August 1990 brach der Golfkrieg aus. Der irakische Präsident Saddam Hussein rief zum „Heiligen Krieg“ (Jihad)¹ auf und schickte Truppen nach Kuwait. Ausnahmslos

¹ Saddam himself exploited Islamic rhetoric in his claim that annexing Kuwait had been a religious duty, a jihad, since the al-Sabah family (Kuwait's rulers) had ruled over an artificial state set up by the British. Saddam claimed that his jihad had liberated Kuwait from dominance by Western infidels. (see

alle amerikanischen Soldaten, die in Panzern saßen und die besetzten Gebiete zurückerobern sollten, sollen auf ihrem Weg zu den Schlachtfeldern in ihrer Brusttasche einen Zettel mit einem Vers aus dem Alten Testament bei sich gehabt haben: „Über Löwen und Ottern wirst du gehen und junge Löwen und Drachen niedertreten.“ (Psalm 91:13)

Im Golfkrieg wurden modernste C-Waffen eingesetzt, die den Himmel durchkreuzten, spektakulär wie ein kosmisches Schauspiel, während weit unter ihnen Gebiet um Gebiet erobert wurde. Diese Waffen waren nichts anderes als Produkte des Alptraums, der der Moderne selbst entstammt, jener Moderne, die aus der Verbindung der Idee der Zivilisation und dem Fortschrittsgedanken heraus entstanden ist. In Wirklichkeit aber – und ich denke die eingangs erwähnte kleine Geschichte bestätigt den Befund – erstrahlte hinter dem Golfkrieg ein Funkenregen aus religiösem Hass.

Falls jemand der Auffassung sein sollte, dass der Ausdruck „Funkenregen aus religiösem Hass“ zu weit geht, kann er ohne weiteres durch den Ausdruck der „Zusammenstoß der Zivilisationen“ ersetzt werden. Gemeint ist der Zusammenstoß zwischen der westlichen und der islamischen Zivilisation. Man darf nicht vergessen, dass hinter diesem Zusammenstoß das hartnäckige Beharren auf der Richtigkeit der jeweils eigenen religiösen Tradition steht, einer Tradition, die den alleinigen Anspruch erhebt, die Fahne der „Gerechtigkeit“ hochzuhalten.

Es war im Jahr 1993, in dem diese Art von Egoismus, die unter dem Namen der Zivilisation auftritt, an der Oberfläche des Zeitalters in Erscheinung trat, dem Jahr, in dem Samuel Huntington, Professor an der Universität Harvard, das Buch „The Clash of Civilizations“ (dt.: Kampf der Kulturen) veröffentlichte, das großes Aufsehen erregte.

Huntingtons Argumentation lässt sich wie folgt zusammenfassen. Nach dem Ende der ideologischen Gegensätze, die unter dem Namen „Kalter Krieg“ bekannt sind, sei die Welt nun in sieben große Zivilisationen aufgeteilt: die westliche, die konfuzianische, die japanische, die islamische, die hinduistische, die afrikanische und die lateinamerikanische Zivilisation. Die Gegensätze und Zusammenstöße, die sich aus den Eigenheiten dieser Zivilisationen ergeben, führen laut Huntington zu Konflikten, die Auswirkungen auf die Weltpolitik haben werden. In Huntingtons skizzenhafter Darstellung der Welt gelten die Religionen als eine der Hauptursachen starker Gegensätze und Konflikte.

Erwartungsgemäß riefen Huntingtons Thesen zum „Zusammenstoß der Zivilisationen“ auch in Japan eine beträchtliche Zahl von Gegenstimmen auf den Plan. Diese Stimmen teilen sich in drei Lager: 1) Die tatsächlichen „Zusammenstöße“ in der gegenwärtigen Welt ereignen sich nicht zwischen Zivilisationen, sondern nach wie vor zwischen der Moderne und der Vormode. 2) Den Errungenschaften der Moderne (Menschenrechte, Liberalismus, Demokratie, Prinzip der Marktwirtschaft) wohnt ein allgemeingültiger Wert inne, während Faktoren wie Religion und ethnische Zugehörigkeit bereits der Vergangenheit angehören. 3) In vielen Regionen der Erde bildet sich eine bedingungslos an diese Werte glaubende „Mittelschicht“ heraus, deren Mitglieder – jenseits aller Differenzen zwischen den Kulturen – zu Trägern des neuen Zeitalters werden.

Man sieht, dass diesen Gegenstimmen eines gemeinsam ist – ein stereotyper Maßstab, mittels dessen in der westlichen Zivilisation, in der diese „allgemeingültigen Werte“ verwirklicht sind, die Spuren des Fortschritts ausgemacht werden, während man versucht, nichtwestlichen Zivilisationen, die dieser Entwicklung hinterherhinken, den

Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2002), 208f.) (zit. nach der Datenbank „History of the Middle East“ der Northfield Mount Hermon School, Ma, USA) (Alle Anmerkungen in diesem Beitrag sind Anmerkungen der Redaktion.)

Stempel der Vormoderne aufzudrücken. Man kann sagen, dass hier das Bild eines Kontrastes gezeichnet wird zwischen dem anachronistischen Charakter von Zivilisationen, die in radikaler Weise auf ihren religiösen Glaubensüberzeugungen bestehen, und der Modernität von Zivilisationen, die diese in ebenso radikaler Weise in Schach halten. Für uns, die wir materiellen Wohlstand erlangt und freien Zugang zu den Annehmlichkeiten des täglichen Lebens haben, ist dieses Weltbild die letzte Festung, die wir unter keinen Umständen preisgeben können.

Ich vermute allerdings, dass die Epoche, die vor uns liegt, Stück für Stück an unserer Sichtweise Verrat begehen wird. Und zwar deshalb, weil wir meiner Ansicht nach schon heute am Beginn eines Zeitalters stehen, in der mit der „Hölle“ vergleichbare Verhältnisse, angesichts deren unser Optimismus obsolet erscheinen wird, auf dem gesamten Globus herrschen werden.

Wie allgemein bekannt ist, hat Japan in den vergangenen tausend Jahren zahllose Dinge von China gelernt. Die chinesische Zivilisation war der Spiegel, in dem Japan Gestalt angenommen hat. In den hundert Jahren seit der Meiji-Zeit (1868–1912) aber haben wir eine überwältigende Menge an Wissen und Technik aus dem Westen übernommen. Wir betrachteten die westliche Zivilisation als das einzig mögliche Modell und marschierten, ohne nach links oder rechts zu blicken, auf dem Weg zur Moderne voran.

Doch meiner Ansicht nach wird es im vor uns liegenden Jahrhundert für die Japaner ein geistiges Erwachen geben, und zwar mit Hilfe Indiens. Wir werden zweifellos mit einer Lage konfrontiert werden, in der wir anhand des Erbes der indischen Zivilisation erkennen müssen, wie es um das bestellt ist, was die Menschheit im letzten Grunde wissen muss. Und zwar deshalb, weil es die indische Zivilisation sein wird, die am Ende überleben wird, wenn die Menschheit bei Fortdauer der gegenwärtigen Bevölkerungsexplosion, der globalen Umweltverschmutzung und der rücksichtslosen Ausbeutung der Ressourcen in Hungersnöte getrieben wird. Pointierter gesagt: Mir scheint, dass zu dem Zeitpunkt, an dem die indische Zivilisation untergeht, sich die gesamte Menschheit auf dem Weg zum endgültigen Untergang befindet.

In Indien existieren auch heute noch Himmel und Hölle als reale Systeme nebeneinander, eine Feststellung, die überflüssig sein dürfte. Indien lebt seit über tausend Jahren in genau der eschatologischen Situation, in der sich heute die Zivilisation der Moderne befindet. Das Kastensystem, ein System der totalen menschlichen Diskriminierung, eine endlose Reihe von Konflikten, die von ethnischer und religiöser Zugehörigkeit ausgelöst werden, fast alltäglich erscheinende Hungersnöte oder Zustände, die davon nicht weit entfernt sind – all dies unterminiert den gesamten indischen Subkontinent wie ein System unterirdischer Röhren von unbekanntem Ausmaß.

Wir sollten uns allerdings daran erinnern, dass genau in dieser apokalyptischen Situation, diesem Leben im Elend, erstmals Buddhas Lehre von jener Art der Erlösung gepredigt wurde, die durch die Befolgung des absoluten Tötungsverbotes zu erlangen ist, eine Lehre, die in unserer Zeit zu neuem Leben erwachte und zum Ausgangspunkt von Gandhis Gewaltlosigkeit wurde. Während ihrer mehr als dreitausendjährigen Geschichte hat sich die indische Zivilisation stets der Herausforderung eines grundlegenden Problems gestellt – der Kontrolle der „Begierden“.

Bedauernswerterweise ist bislang kaum jemand auf dieses Paradox der indischen Zivilisation aufmerksam geworden, weder Huntington in seinen Überlegungen zum Zusammenstoß der Zivilisationen noch der vielstimmige Chor seiner Kritiker.

4. Die Bedeutung der „unblutigen“ Meiji-Revolution

Nach dem Krieg besuchte der englische Historiker Arnold Toynbee Japan und führte bei dieser Gelegenheit ein Gespräch mit Kaizuka Shigeki, seinerzeit Professor für Ostasiatische Geschichte an der Universität Kyôto. Nachdem die beiden Forscher zufällig auf das Problem der Meiji-Restauration (jap.: *Meiji ishin*)² zu sprechen gekommen waren, diskutierten sie den Umstand, dass diese Restauration eine nahezu „unblutige Revolution“ gewesen war. Dabei ging es um die Frage, warum die Meiji-Revolution – im Unterschied zu den Revolutionen in Frankreich oder Russland – nicht in einer Katastrophe endete, in Strömen von Blut versank. Es ist interessant zu sehen, wie die beiden Gelehrten versuchten, dieses Rätsel zu lösen. Toynbee ging nämlich davon aus, dass dabei der Einfluss des Buddhismus eine entscheidende Rolle spielte, eine These, der Kaizuka widersprach, indem er auf die Tradition des Konfuzianismus in Japan verwies, deren Kraft in allen Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens wirksam gewesen sei. Kaizuka schloss seinen Bericht über diese Begegnung mit der Bemerkung, dass sich die jeweiligen Argumente auf parallelen Bahnen bewegt hätten und die Diskussion zu keinem einvernehmlichen Abschluss gekommen sei.

Dass zur Erklärung des unblutigen Charakters der politischen Umwälzungen, die unter der Bezeichnung *ishin* bekannt sind, einerseits der Buddhismus und andererseits der Konfuzianismus herangezogen wurde, lag vermutlich daran, dass Toynbee das Konzept des „Ahimsa“ (absolutes Tötungsverbot), von dem das buddhistische Denken geprägt ist, im Sinn hatte, während für Kaizuka „*Ekisei kakumei*“ (Einsetzung eines neuen Herrschers durch den Himmel), einer der zentralen Begriffe konfuzianischen Denkens, im Vordergrund gestanden haben dürfte. Ahimsa steht als Konzept der Gewaltlosigkeit natürlich in unmittelbarer Beziehung zum unblutigen Charakter dieser Revolution. Und bei „*Ekisei kakumei*“ handelt es sich um ein seit dem Altertum auch in China vertretenes politisches Konzept, demzufolge aufgrund eines himmlischen Befehls ein tugendhafter Herrscher einen tugendlosen Machthaber auf dem Thron ablöst. Hinter diesem Konzept steht natürlich die Absicht, die kampflose Übergabe der Macht an einen anderen Herrscher zu ermöglichen. Im fraglichen Gespräch ging Kaizuka Shigeki zwar nicht direkt auf dieses Konzept ein, aber nachdem die Bedeutung des „unblutigen“ Charakters der Meiji-Restauration zur Debatte stand, können wir davon ausgehen, dass es die unausgesprochene Prämisse dieser Diskussion bildete.

Wie gesagt, war es die Bedeutung des unblutigen Charakters der Meiji-Restauration, die Toynbee beschäftigte, und tatsächlich wies auch Huntington in seinen Ausführungen zur „Japanischen Zivilisation“ auf „Japan, das Land ohne Revolutionen“ hin. Huntington zufolge waren die Meiji-Restauration und die Besetzung Japans nach dem Zweiten Weltkrieg durch amerikanische Truppen keine „Revolutionen, die in Strömen von Blut versanken“. Im Abstand von einem halben Jahrhundert zeigten Toynbee und Huntington bei ihren Überlegungen zu den Charakteristika der „Japanischen Zivilisation“ also ein besonderes Interesse für den unblutigen Charakter der Meiji-Restauration. Tatsächlich wurde in Japan selbst bis zum heutigen Tag auf diese Frage keine wirklich befriedigende Antwort gefunden.

² Die Meiji-Restauration bedeutet den Übergang der politischen Gewalt vom Shôgun auf den Tennô. Damit einher gehen weit reichende Reformen in praktisch allen Bereichen des politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens in Japan.

Die Frage allerdings, ob die Meiji-Restauration wirklich eine gänzlich „unblutige“ Revolution war, kann nicht unbedingt mit ja beantwortet werden. Wenngleich es eine historische Tatsache ist, dass nach einem Gespräch zwischen Saigō Takamori, der auf Seiten der kaisertreuen Regierungstruppen kämpfte, und Katsu Kaishū, einem hochrangigen Politiker des Shōgunats, eine unblutige Übergabe der Burg von Edo, dem Sitz des Shōguns möglich war, kam es ungeachtet dessen zu einer Reihe von militärischen Auseinandersetzungen mit einer großen Zahl von Opfern – angefangen vom Boshin-Krieg³ bis hin zur Satsuma-Rebellion⁴. So sind zum Beispiel den Angaben in Takano Kazuhitos „Seinan-sensō senpō nikki shashinshū“ [Tagebuch des Seinan-Krieges – Ein Bildband] (Seichōsha 1989) zufolge allein im Seinan-Krieg auf Seiten der Regierungstruppen 18.746 und auf Seiten der gegnerischen Satsuma-Truppen 15.000 Soldaten entweder getötet oder verwundet worden. Bereits ein Blick in dieses eine Buch zeigt also, dass die Meiji-Restauration keineswegs „unblutig“ verlief, obschon sie – ich sagte es bereits – mit der französischen oder russischen Revolution nicht zu vergleichen ist. Es lässt sich nicht bestreiten, dass sie sowohl quantitativ wie qualitativ einer „unblutigen Revolution“ relativ nahe kam.

Wie war das möglich? Man kann sagen, dass das Gespräch zwischen Toynbee und Kaizuka eine denkbare Antwort auf diese Frage darstellte, eine Frage, mit der ich vor Jahren auch Shiba Ryōtarō, Japans renommiertesten Verfasser historischer Romane, konfrontierte, und zwar während eines Gesprächs, das ich im Juni 1995 im Rahmen der von NHK ausgestrahlten Sendung „Die Religionen und die Japaner“ mit ihm führte.

Shiba antwortete auf meine Frage, dass der Verlauf der Meiji-Restauration durch die Lehren der Zhu-Xi-Schule beeinflusst worden sein könnte. Diese konfuzianische Richtung, eine im China der Song-Zeit (960–1279) entstandene Lehre, die auch unter dem Namen Sōgaku (Song-Schule) bekannt ist, verbreitete sich in Japan in der Edo-Zeit unter der Bezeichnung Shushigaku. Ursprünglich ein realitätsferner Korpus von Texten, der sich in sophistischer Argumentation erschöpfte, habe die Song-Lehre – so Shiba – eine ungewöhnliche Dynamik entfaltet, als sie sich mit dem äußerst eingängigen Slogan „Sonnō jōi“ (Verehrt den Kaiser, vertreibt die Barbaren!) verband. Tokugawa Yoshinobu (1837–1913), der letzte Shōgun, stammte aus dem Mito-Clan, der seit langem gewissermaßen als Großhändler in Sachen Shushigaku fungierte. Dieser Umstand war es denn auch, der Shiba zu seiner These veranlasste. Bekanntermaßen war es Tokugawa Mitsukuni (1628–1700), ein Mitglied des Mito-Clans, der schon früh mit der Kompilation des „Dainihonshi“ (Geschichte des großen japanischen Reiches) begonnen hatte. Bei diesem Werk handelt es sich um eine Darstellung der Geschichte Japans, in dem die Shushigaku als Ideologie der Angemessenheit respektive Gerechtigkeit behandelt wird. Die zentrale Rolle hierbei spielte der unter der Bezeichnung „meibunron“ bekannte Aspekt der Shushigaku, der den Mitgliedern der Gesellschaft einen ihrem sozialen Status (= *mei*) entsprechenden Anteil (= *bun*) an der Gesellschaft und entsprechende Pflichten zuweist. Im Zentrum dieser Lehre steht der Tennō. Dabei ging es um Gut und Böse, um die allzu simple Frage, welcher Tennō das Recht auf seiner Seite hatte und welcher nicht, welcher Tennō – anders gesagt – einen legitimen Thronanspruch erheben

³ 1868/1869 Bürgerkrieg, in dem in einer Reihe von Schlachten vor allem auf Honshū und Hokkaidō die Anhänger der Shōgunatsregierung besiegt wurden. Das letzte Zentrum des Widerstandes war Hokkaidō, der Zufluchtsort von Enomoto Takeaki. Als dieser schließlich im Juni 1869 kapitulierte, war das Land zur Gänze unter der neuen kaiserlichen Regierung vereint.

⁴ Aufstand gegen die kaiserliche Regierung 1877 unter der Führung von Saigō Takamori aus Satsuma, der ursprünglich ein Verfechter der kaiserlichen Regierung gewesen war, dem die Reformen aber zu weit gingen.

konnte und welcher aus einer dynastischen Seitenlinie stammte. Das Ergebnis dieser Diskussion war, dass der Feldherr Ashikaga Takauji (1305–1358), der sich auf die Seite des Nord-Hofes gestellt hatte, als moralisch verdorben dargestellt wurde, während Kusunoki Masashige (1294–1336), der sein Leben für den am Süd-Hof herrschenden Godaigo-Tennô (1288–1339) geopfert hatte, als moralisches Vorbild gewertet wurde.

Hierin kommt die Wertvorstellung des „Sonnô sekiha“ (Verehrt den Tennô, verwerft die Herrschaft der Gewalt!) zum Tragen, die besagt, dass der „Königsweg“ (*ôdô*), also der Weg einer von Tugend geleiteten Politik, zu ehren und der „Weg der Macht“ (*hadô*), der Weg einer von Gewaltherrschaft bestimmten Politik, zu verwerfen sei. Dies ist der rote Faden, der die Lehren der Mito-Schule durchzieht, und der aus dem Mito-Clan stammende Tokugawa Yoshinobu, 15. Tokugawa-Shôgun und der letzte in diesem Amt, war zutiefst von dieser Ideologie beeinflusst. Kurz gesagt wollte er unter keinen Umständen ein zweiter Ashikaga Takauji werden. So leitete er, ohne Rücksprache mit anderen zu halten, eine radikale Kehrtwende ein und floh zurück in seine Heimat Mito, wo er fortan ein Leben führte, das unter dem Diktat absoluten Gehorsams stand. Dies war, nach Shibas Auffassung, der entscheidende Grund für den unblutigen Verlauf der „Revolution“ in der Meiji-Zeit. Ein Argument, das ich durchaus plausibel fand. Während der Sendung sagte Shiba auch, dass es hierbei allerdings nicht um eine Frage der „Religion“ gegangen sei, während er gleichzeitig irgendwie unschlüssig hinzufügte, es sei nicht auszuschließen, dass dieses Problem doch mit der Welt der „Religion“ in Verbindung stehe. Sein Gesichtsausdruck steht mir auch heute noch deutlich vor Augen. In ihm schien sich nämlich seine Unschlüssigkeit abzuzeichnen, ob die Shushigaku der Mito-Schule als System der Legitimation (Ideologie) oder als Ausdruck einer Art religiösen Empfindens aufzufassen sei.

Jedenfalls stellt sich die Frage – auch wenn ich heute dieser Frage nicht nachgehen werde –, ob man bei der Ursachenforschung für die Gründe des unblutigen Charakters der Meiji-Revolution wie Arnold Toynbee die Ideologie der buddhistischen Lehre heranziehen oder wie Shiba Ryôtarô auf die Ideologie der „Angemessenheit“ (*seigi*) zurückgreifen sollte, die in der Shushigaku der Mito-Schule wurzelt. Natürlich geht es dabei nicht einfach darum, das eine zu tun und das andere zu lassen. Auf kurze Sicht gesehen sollte man vielmehr durchaus die Stoßkraft in Rechnung ziehen, die der Ideologie der „Angemessenheit“ innewohnt, während man bei einer langfristigen Betrachtung größeres Gewicht auf die Ideologie des Buddhismus legen sollte. Denn in unserem Fall ist letztere Perspektive von unerwartet großer Bedeutung. Wir müssen die Sichtweise des Mahayana-Buddhismus, von dem Toynbee eine hohe Meinung hatte, bei unserer Betrachtung mit einbeziehen. Und zwar geht es hier, wie man sagen könnte, um jene Sichtweise des Buddhismus, die als eine Art geistiger Mechanismus bei der Reinigung der Toten und der Befriedung der Totenseelen funktioniert. Genauer gesagt, geht es um die osmotische Kraft dieser Ideologie, die imstande ist, das vergossene Blut jener Männer zu besänftigen, die ihr Leben für die „Revolution“ opferten, und ihren Groll in aller Stille in sich aufzunehmen. Es dürfte tatsächlich unmöglich sein, den unblutigen Charakter der Meiji-Revolution nur mit der von der Shushigaku vertretenen Ideologie der „Angemessenheit“ zu erklären, ohne diese Kraft der Erlösung in Betracht zu ziehen, die wie eine Wasserader durch die Tiefenschichten der Geschichte strömt.

5. Das Problem der „Pax Japonica“

Bei der Beschäftigung mit der Bedeutung der „unblutigen Meiji-Revolution“ muss eine ganze Reihe von möglichen Ursachen bedacht werden. Es versteht sich auch von selbst, dass sich hinter diesem historischen Phänomen ein kompliziertes, in Schichten übereinander gelagertes Gemenge von Faktoren verbirgt. Ich persönlich bin allerdings der Meinung, dass bei der Klärung dieses Phänomens einer bestimmten Frage außerordentlich große Bedeutung zukommt. Während zweier überaus langer Perioden in der Geschichte Japans herrschte im ganzen Land „Frieden“ – in den dreihundertfünfzig Jahren der Heian-Zeit und den zweihundertfünfzig Jahren der Edo-Zeit. In der Heian-Zeit (794–1185) lag die Regierungsgewalt ununterbrochen in den Händen des Hofadels, während sie in der Edo-Zeit (1600–1868) in den Händen von Samurai lag, und in beiden Epochen herrschten stabile gesellschaftliche Verhältnisse. Die für uns überaus wichtige Frage lautet nun, wie dies möglich sein konnte.

Natürlich lassen sich verschiedene denkbare Gründe anführen, ebenso wie man sich unterschiedlicher Sichtweisen bedienen kann, die unterschiedliche Analysen zur Folge haben. Doch lässt man einmal das Gestrüpp beiseite, hinter dem sich die Details verbergen, dann kann man meines Erachtens sagen, dass die Hauptursache dafür in dem ausbalancierten Gleichgewicht zu finden ist, das zwischen Politik und Religion herrschte. Dass sie im engen Ineinandergreifen der beiden Systeme Staat und Religion zu finden ist, mit der Folge, dass die Beziehung zwischen den beiden Systemen niemals den Charakter ernsthafter Gegnerschaft annahm. Die Religion erhob keinen Einspruch gegen die Mechanismen der Politik, und auf Seiten der Politik bestand nie die Absicht, die religiösen Kräfte so sehr ihrer Kontrolle zu unterwerfen, dass sie entscheidend geschwächt worden wären. Dieser Umstand bescherte der Politik Stabilität und gleichzeitig sicherte er die gesellschaftliche Ordnung.

Beginnen wir unsere Überlegungen mit der Frage nach dem „Frieden“ in der Heian-Zeit.

Lässt man diese Epoche Revue passieren, stellt man mit Erstaunen fest, dass die Erwähnung von Rachegeistern (*onryô*) und Dämonen (*mono no ke*) wie Sternschnuppen sonder Zahl den nächtlichen Himmel erhellen. Diese wurden als Keimzellen von Ehrgeiz, Rebellion oder seelischer Verwirrung aufgefasst, sie galten als Vorzeichen, die auf Naturkatastrophen oder Epidemien hindeuteten. Man könnte sie als Phantome bezeichnen, als Viren, der Fiktion entsprungen, aufgrund deren Existenz sich Entwicklungen in der Gesellschaft und in den Herzen der Menschen vorhersagen ließen. Diese Krankheitsträger fielen in die Residenzen der Tennô-Familie und des Adels ein, mischten sich unter die Menschen, in der Hauptstadt ebenso wie auf dem Land, sie durchkreuzten im Flug die riesigen Distanzen zwischen dem Zentrum und den fernen Provinzen und stürzten das Volk in Angst und Schrecken. Man stößt in dieser Zeit allerorten auf Berichte dieser Art, in offiziellen Dokumenten ebenso wie in privaten Tagebüchern, in fiktionalen Texten wie dem „Genji monogatari“ (dt.: Die Geschichte vom Prinzen Genji) und dem „Eiga monogatari“ (Die Erzählung von Glanz und Pracht), aber auch in Bildrollen (*emaki*) oder Volkserzählungen.

Besorgniserregende Entwicklungen, die die Gesellschaft oder auch den Einzelnen betrafen, führte man häufig auf einen Fluch von Seiten der Rachegeister oder Dämonen zurück. Zu beachten ist, dass sich diese „Ideologie des Fluches“ aus zwei Elementen zusammensetzt: der Bestimmung der Krankheitserreger (Rachegeister, Dämonen) und

der Diagnose der von ihnen hervorgerufenen Krankheitssymptome (der auf Menschen lastende Fluch). Und so wurden Mechanismen entwickelt, mit deren Hilfe die Macht der Dämonen befriedet und der Aufruhr unter den Rachegeistern besänftigt werden konnte. Die sogenannten „Goreisha“ (Seelen-Schreine) und „Shizume no sha“ (Schreine zur Besänftigung von Rachegeistern), die in allen Teilen des Landes errichtet wurden, standen im Mittelpunkt dieser Strategie. Die Urform dieser Schreine ist der in Kyôto gelegene Kitano Tenjin, der Schrein, der errichtet wurde, um den Rachegeist von Sugawara no Michizane (845–903) zu befrieden. Auf diese Weise bildete sich eine Struktur heraus, in deren Rahmen Verfluchung und Befriedung der Totenseelen miteinander verbunden waren.

Bemerkenswert hierbei ist, dass es Mönche der Mikkyô-Schule waren, einer esoterischen Richtung des Buddhismus, denen die Aufgabe zufiel, jene Geister zu besänftigen, die Menschen mit einem Fluch belegt hatten. Aufgrund ihrer Praxis des Gesundbetens entwickelte sich die Befriedung von Rachegeistern zu einem elaborierten Ritual, und man könnte sogar sagen, dass es diese Mönche waren, die den Weg ebneten zur Aufhebung von Verfluchungen, die im Rahmen eines von Shintôismus und Buddhismus gemeinsamen getragenen Systems stattfand.

Aus diesem System zur Befriedung von Totenseelen erwuchs ein ausgezeichnet funktionierender politischer Mechanismus, mit dessen Hilfe es gelang, Rebellionen gegen den Staat bereits im Keim zu ersticken. Man kann hier von der Entdeckung eines Mechanismus zur Erzeugung von Gleichgewicht sprechen, mittels dessen es gelang, in Zeiten, in denen die gesellschaftliche Ordnung in Anomie versank, die Funktionsfähigkeit des Staates sofort wiederherzustellen. Es handelte sich dabei um eine Bewegung, in der Politik und Religion gleichermaßen involviert waren, mit dem Ziel, der ungebremsten Akkumulation von Hass und gewalttätigen Trieben bereits in einem frühen Stadium Einhalt zu gebieten und innere Unruhen im vorhinein im Staatskörper zu absorbieren und so ihrer Wirkung zu berauben, bevor sie sich auf die Gesamtgesellschaft ausbreiten (= Revolution) konnten.

Der tragbare Schrein (*mikoshi*), der von dieser aus Politik und Religion gebildeten Bewegung auf die Schultern genommen wurde, war der Tennô. Dieser Schrein war ein religiöses Symbol, hinter dem der Glanz der Sonne stand, ein Symbol, dessen Macht auf der politischen Ebene von der Regierungsgewalt des Heian-zeitlichen Kaiserhofes und des Systems der Rituale in Szene gesetzt wurde. Schon in diesem frühen Stadium hatte sich die Urform des heutigen Tennô-Systems herausgebildet, in dem der Tennô als Symbol fungiert. Man kann von einem Mechanismus sprechen, der einer luftdichten Kapsel gleicht, die eine bittere Medizin einschließt, einer dünnen, nicht sichtbaren Membran, die die Affinität von Staat und Religion umhüllt.

Werfen wir beispielsweise einen Blick auf die Rituale am Kaiserhof der Heian-Zeit. Zwei typische Beispiele dafür waren das „Zenshichinichi no sechi’e“ (Feier während der vorderen sieben Tage) und das „Goshichinichi no mishibo“ (Buddhistisches Ritual während der hinteren sieben Tage). Das „Zenshichinichi no sechi’e“ meint eine Feier, die am ersten Tag des neuen Jahres mit dem *shihôhai* (Gebet in alle vier Himmelsrichtungen) begann, und am siebten Tag mit einer Zeremonie endete, bei der dem Tennô Pferde vorgeführt wurden („Aouma no sechi’e“). Das *shihôhai* war ein Ritual, bei dem der Tennô zu den Himmelsgottheiten (*tenjin*) und Erdgottheiten (*chigi*) im ganzen Land betete, angefangen bei den Gottheiten im Inneren und Äußeren Schrein

von Ise⁵, während „Aouma no sechi'e“ eine Zeremonie war, bei der vor den Tennô Schimmel oder Grauschimmel geführt wurden, in der Überzeugung, dass der Anblick derartiger Pferde für das restliche Jahr alles Böse bannen würde.

Das „Zenshichinichi no sechi'e“, das während der ersten sieben Tage des neuen Jahres begangen wurde, war eine religiöse Feier, an der nur shintôistische Priester, aber keine buddhistischen Mönche teilnahmen. Alle buddhistischen Zeremonialelemente fehlten bei dieser Feier.

Beim „Goshichinichi no mishibo“ war das Gegenteil der Fall. Hier fehlten alle shintôistischen Zeremonialelemente und nur buddhistische Mönche nahmen daran teil. Inmitten der kaiserlichen Palastanlage stand das Shingon-in, in dem Mönche der Mikkyô-Schule für die Gesundheit des Tennô beteten. Es war der bedeutende Mönch Kûkai (774–835), der dieses System entwickelt hatte, in dessen Rahmen, strikt voneinander getrennt, in der ersten Woche („die vorderen sieben Tage“) des neuen Jahres shintôistische Zeremonien und in der darauffolgenden Woche („die hinteren sieben Tage“) buddhistische Zeremonien abgehalten wurden. Man könnte hier von der flexiblen Struktur der Habitatsegregation von Shintôismus und Buddhismus sprechen. Zu beachten ist, dass diese Struktur – trotz scheinbarer Ähnlichkeit – nichts mit dem System zu tun hat, das wir seit der Meiji-Zeit unter der Bezeichnung „Shinbutsu bunri“ (Trennung von Shintôismus und Buddhismus) kennen. Denn im Heian-zeitlichen System herrschte zwischen shintôistischen und buddhistischen Zeremonien eine Habitatsegregation, ein System, an dessen Spitze der Tennô in symbolischer Funktion stand. Dieses System spielte bei der Verwirklichung des „Friedens“ während der Heian-Zeit eine zwar unsichtbare, aber bedeutende Rolle, und zwar deshalb, weil seine „flexible Struktur“ schon bald auch in verschiedenen anderen Bereichen ihre Wirksamkeit entfaltete.

Doch wenden wir uns der Edo-Zeit zu und der Frage nach dem zweihundertfünfzig Jahre währenden Frieden in dieser Epoche. So wie in der Heian-Zeit dreihundertfünfzig Jahre lang stabile Verhältnisse herrschten, so herrschten auch in der Edo-Zeit über einen Zeitraum von zweihundertfünfzig Jahren stabile Verhältnisse.

Einen wichtigen Grund habe ich bereits angeführt – die große Affinität zwischen Staat und Religion. Ich denke, dass die Tradition der Habitatsegregation der Religionen in Japan, die auf friedlicher Koexistenz basierte, eine eminent wichtige Rolle bei der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung spielte. Und ich sagte bereits, dass sich Heian- und Edo-Zeit in diesem Punkt nicht unterscheiden haben dürften. Ja, man kann sagen, dass dieses System in der Edo-Zeit sogar noch besser funktionierte als in der Heian-Zeit.

Drei Schlüsselwörter, in denen sich die Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft in der Edo-Zeit widerspiegeln, sind allgemein bekannt: Familie (*ie*), Toten-Riten (*shisha reigi*) und Grab/Friedhof (*haka/bochi*). Aus der Verbindung dieser drei religiös-sozialen Phänomene ging das System der sogenannten *danka* (Gemeinschaft der Familien, die zu einem buddhistischen Tempel gehören) hervor, während sich gleichzeitig der „Sôshiki bukkyô“ (Buddhismus als Instanz, deren zentrale Aufgabe in der Beisetzung von Toten lag) herausbildete – Symbole für die verspätete, feudalisti-

⁵ Ise ist neben Izumo die historisch bedeutendste Schreinanlage Japans. Der Innere Schrein ist Amaterasu, der Sonnengottheit und Ahnherrin des Tennô-Hauses geweiht. Im Inneren Schrein ist ein angeblich aus mythologischer Zeit stammender Spiegel aufbewahrt, der als Hauptheiligtum (*shintai*) dient, und den nur der jeweilige Tennô sehen darf.

sche Edo-Zeit. Anstatt die zweihundertfünfzig Jahre dieser Epoche als Zeitraum zu betrachten, in denen eine friedliche Gesellschaft existierte, wurden immer wieder diese drei Elemente genannt, um ein düsteres Bühnenbild für ein dunkles Zeitalter zu schaffen.

Durch dieses konventionelle Geschichtsbild wurde jedoch ein wichtiger Sachverhalt verschleiert und schließlich völlig ausgeblendet, die nicht ignorierbare Tatsache nämlich, dass in der Edo-Zeit Buddhismus und Shintôismus erstmals alle Schichten des „Volkes“ durchdrangen. Es ist ein wichtiger Gesichtspunkt, dass durch diese Netzwerke die gesellschaftliche Ordnung aufrechterhalten und das psychologische Fundament für die „staatlichen“ Einheit gelegt und weiter ausgebaut wurde.

Der Shintôismus, in der Heian-Zeit also eher der Ursprung für das Phänomen des Fluches, entwickelte sich in der Edo-Zeit zu einem Glauben, der die einzelnen Lokalgemeinschaften zu einer Einheit zusammenschloss. Allmählich verbreitete sich der Glaube an Gottheiten (*kami*), in dessen Mittelpunkt der „Wald der Schutzgottheit“ stand (*chinju no mori*). Diese Entwicklung machte natürlich auf der Ebene lokaler Gemeinschaften nicht halt, was am Ise-Glauben der kaiserlichen Familie erkennbar ist oder auch an der Verbindung der Familie der Tôkugawa-Shôgune zum Nikkô Tôshôgû, dem Schrein, in dem der Ahnherr dieses Geschlechts verehrt wird. Die kaiserliche Familie und die Familie der Shôgune wandten keine geringere Energie auf als das einfache Volk, um die Schutzgottheiten ihres Geschlechts (*ujigami*) und die Seelen der Ahnen zu befrieden. Die Gesellschaft der Edo-Zeit war ständisch organisiert, eingeteilt in die vier Klassen Samurai, Bauer, Handwerker, Händler (*shi-nô-kô-shô*). Die hierarchische Ordnung dieses Systems durchdrang sämtliche Lebensbereiche der Gesellschaft, und doch war allen vier Klassen ein zentrales Anliegen gemein: der Versuch, durch den Glauben an Schutzgottheiten und deifizierte Ahnen Seelenfrieden zu erlangen.

Anders formuliert war die Differenzierung von Glaubensinhalten nach Gesellschaftsschichten zu diesem Zeitpunkt nicht sonderlich ausgeprägt. Dadurch entstanden gewisse kooperative und solidarische Beziehungen, die in ihrer Gesamtheit beim Aufbau der öffentlichen Ordnung eine Rolle spielten. Es wird zwar oft behauptet, es habe eine „hohe“ (charismatische) Religion für die Eliten der Oberschicht und eine „niedere“ (Volks-) Religion für die Unterschicht gegeben, aber ein derart simplifizierendes Bild der damaligen Verhältnisse lässt den Betrachter nur das Wesentliche aus den Augen verlieren.

Aber fragen wir uns, wie es mit dem Buddhismus stand. Im Lauf der Zeit war es dahin gekommen, dass Tote im Rahmen einer buddhistischen Trauerfeier beigesetzt wurden, und in der Edo-Zeit war die Entwicklung soweit vorangeschritten, dass Trauerfeiern dieser Art, jenseits aller Unterschiede gesellschaftlicher Natur und regionaler Besonderheiten, fast im gesamten Land durchgeführt wurden. Eine große Rolle dabei spielte, dass zwischen den Gläubigen und ihrem jeweiligen Familientempel (*bodaiji*) eine enge Beziehung entstanden war, die Beziehung zwischen dem Tempel und der Gemeinde. Beispiele dafür sind die Beziehung zwischen der Familie des Tennô und dem Sennyûji in Kyôto und der Familie des Shôgun und dem Zôjôji in Edo. Dieses System – die Beziehung zwischen einem Tempel und den Gläubigen – erstreckte sich auch auf Daimyô, Samurai und einfache Bürger. Allen Klassen gemein war auch, dass unabhängig von der gesellschaftlichen Stellung des Einzelnen das Grab (der Friedhof), in dem ein Toter beigesetzt war, zum Familientempel gehörte. So war jede einzelne Schicht in dieser vertikal organisierten Klassengesellschaft durchdrungen vom horizontalen Prinzip der Beziehung zwischen Familientempel und Gemeinde (*jidan kankei*).

Dies spielte eine wichtige Rolle bei der Bildung des Fundaments für die Entstehung einer „Volksreligion“.

Darüber hinaus wurde jedem Mitglied dieser in Schichten angeordneten Gesellschaft ein spezielles Bewusstsein für die mit seinem Beruf verbundenen Aufgaben und Pflichten vermittelt. Die Aufgabe des Samurai war es, Samurai zu sein, der Bauer hatte Bauer und der Städter Städter zu sein. Man kann sagen, dass das Wissen um die eigenen beruflichen Pflichten und Aufgaben eine Art „Berufsbewusstsein“ darstellte, das auf Pflichtgefühl und Stolz basierte. Auch Daimyô oder der Tennô stellten hierbei keine Ausnahme dar. In diesem Sinne war auch das „Berufsbewusstsein“ etwas, das von den Menschen der damaligen Zeit, unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Status, in fast gleicher Weise geteilt wurde.

Dies steht in Entsprechung zur gesellschaftlichen Situation in der Edo-Zeit, in der der shintôistische Glaube an die Schutzgottheiten von Familien und die buddhistischen Totenzeremonien zu einer Auffassung von Leben und Tod führte, die allen Bevölkerungsschichten gemeinsam war, ein Umstand, der, wie soeben erwähnt, zur Schaffung des Fundaments einer „Volksreligion“ führte. Auch hier stoßen wir auf das Charakteristikum der Affinität zwischen Staat und Religion. Hieran ist zu erkennen, dass die Struktur der öffentlichen Ordnung und die alle Klassenunterschiede transzendierenden Glaubensformen eine von gegenseitigem Verständnis und Vertrauen geprägte Verbindung eingegangen waren. Kurz gesagt lässt sich feststellen, dass damit ein sehr hoher Grad an uniformem „Nationalbewusstsein“ erzielt wurde. Vielleicht sogar ein zu hoher Grad. Denn daraus entwickelte sich der sogenannte „Volkscharakter“ (*kokuminsei*), der mit einer sich vertiefenden Tendenz zu radikalem Kollektivismus verbunden war. Möglicherweise wurden im Lauf dieses historischen Prozesses jene Grundlagen geschaffen, die später mit Slogans wie „Hundert Millionen Büber“ oder „Hundertmillionenfache Verblödung“ verspottet wurden.

Im Vorangegangenen beschrieb ich die „Koexistenz von Shintôismus und Buddhismus“, deren lebendige Gegenwart die japanische Gesellschaft jahrhundertlang durchdrang. Wie wir sahen, war es diese unterirdische Wasserader, war es die „Habitatsegregation von Shintôismus und Buddhismus“, die in der Tiefenschicht der japanischen Geschichte dahinfließ. Die spezifischen Eigenschaften dieser flexiblen Struktur lassen sich nicht länger mit Hilfe herkömmlicher, abgegriffener Vorstellungen erfassen, die dieses Phänomen mit dem Schlagwort „Shinbutsu shûgô“ (shintôistisch-buddhistischer Synkretismus) zu erfassen versucht hatten. Ausgehend von dieser Sichtweise unternahm ich in meinem Vortrag den Versuch einer Neudeutung der flexiblen religiös-politischen Struktur des historischen Japan, und zwar als System, das aus den zwei Elementen „Koexistenz von Shintôismus und Buddhismus“ und „Habitatsegregation von Shintôismus und Buddhismus“ besteht. Anders gesagt wollte ich anhand dieses Bezugspunktes die Bedeutung des „Friedens“ herausarbeiten, der dreihundertfünfzig Jahre in der Heian-Zeit und zweihundertfünfzig Jahre in der Edo-Zeit herrschte, ein Versuch, die Geschichte der „Pax Japonica“ darzustellen.

Der neuzeitliche Staat der Meiji-Zeit machte sich allerdings daran, das System der „Koexistenz von Shintôismus und Buddhismus“, das seit Beginn der „Pax Japonica“ tausend Jahre lang aufrechterhalten worden war, mit einem Schlag zu zerstören und seinen Atem zu ersticken. Dies geschah durch zwei von oben angeordnete politische Reformen, die unter den Schlagwörtern „Trennung von Shintôismus und Buddhismus“ („Shinbutsu bunri“) und „Trennung von Politik und Religion“ („Seikyô bunri“) bekannt sind. Damit wurde das gesellschaftliche Gefüge mit seiner tausendjährigen Tradition

negiert und zerschlagen. In die Urquelle des Geistes, aus der die Tiefenschicht des Staates mit den unterirdisch strömenden Wassern der gesellschaftlichen Ordnung gespeist wurde, wurden klobige Pfähle eingeschlagen. Seit der Meiji-Reform und dem von ihr ausgelösten Schock ist Japan in den darauffolgenden hundertunddreißig Jahren auf einem Weg von Reformen vorangeschritten, die von oben angeordnet wurden, ein Prozess, der – wie ich meine – heute mit zunehmend größer werdender Geschwindigkeit vonstatten geht.

6. Schlussbemerkung

Wir sehen uns heute unverändert mit der Frage konfrontiert, ob wir vor einem „Zusammenstoß der Zivilisationen“ stehen oder in einen „Dialog der Zivilisationen“ eintreten werden. Das Dilemma, in dem wir uns am Beginn eines neuen Jahrhunderts befinden, spiegelt sich in einer Frage wider: Wird es der Menschheit gelingen, auf ethnischer Zugehörigkeit und religionsbedingten Faktoren beruhenden Gegensätze, Konflikte und Kriege hinter sich zu lassen?

Welche Möglichkeiten stehen uns zur Verfügung, um dieses reale Dilemma, diese schwierige Frage zu lösen, und welche Mittel sind uns verblieben zur Überwindung dieser Situation? Die Auslotung einer potentiellen Antwort war mein hauptsächliches Motiv bei der Niederschrift dieser Zeilen. Dabei wurde ich von dem Gedanken geleitet, dass uns bei einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit diesem Problem keine andere Möglichkeit bleibt, als von der Geschichte selbst zu lernen.

Ich schrieb eingangs, dass in den vergangenen tausend Jahren die chinesische Zivilisation in sehr vielen Bereichen Japans Lehrmeister war, während es in den hundert Jahren seit der Meiji-Restauration der Westen war, dem Japan außerordentlich viel zu verdanken hatte. Ich schrieb auch, dass es in Zukunft das geistige Erbe der indischen Zivilisation sein dürfte, von dem Japan Entscheidendes lernen kann. Ich sagte, dass meiner Meinung nach der bedeutendste Teil dieses Erbes Mahatma Gandhis Idee der Gewaltlosigkeit ist, die ihre Inspiration aus der Quelle des buddhistischen Ahimsa schöpfte. Meiner Überzeugung nach dürften Gandhis Philosophie der Gewaltlosigkeit und die ihr inhärente Auffassung vom richtigen Leben sowie seine politischen und ökonomischen Vorstellungen fortan eine immer gewichtigere Rolle spielen, wenn es darum geht, den „Dialog der Zivilisationen“ in zukunftsrelevanter Weise Wirklichkeit werden zu lassen.

Bekanntermaßen stellen Gandhis Gedanken über die Gewaltlosigkeit heute nicht mehr unbedingt eine isolierte Philosophie dar, die lediglich in Indien de facto ihre Wirksamkeit bewiesen hätte. Nach dem Krieg wurde sie zum geistigen Stützpfeiler der Bürgerrechtsbewegung von Pfarrer Martin Luther King, und sie spielte eine bedeutungsvolle Rolle bei den von Expräsident Nelson Mandela angewandten politischen und ethischen Strategien, dem Mann, der in Südafrika an der Spitze jener Bewegung gestanden hatte, die für die Abschaffung der berüchtigten Apartheid gekämpft hatte. Um noch ein Beispiel anzuführen, möchte ich an China erinnern, wo Studenten während des Massakers auf dem Platz des himmlischen Friedens skandierten: „Keine Gewalt!“ Unvergesslich ist mir auch die eindrucksvolle Szene, als nach dem Zerfall des Systems der Sowjetunion einer umgestürzten Leninstatue ein Schild mit der Losung „Gewalt-

losigkeit“ aufgeklebt wurde. Mit diesen Bildern vor Augen fällt einem auf, dass Gandhis Idee der Gewaltlosigkeit sich von Indien gelöst hat und nun in allen Teilen der Welt in den jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Kontexten allmählich zur Sprache kommt. Ich denke, man kann davon ausgehen, dass wir auch in Zukunft Entwicklungen wie die US-amerikanische Adaption der Idee der Gewaltlosigkeit oder das südafrikanische Modell erleben werden.

Sollte diese These zutreffen, dann stellt sich die Frage, ob nicht auch auf dem japanischen Archipel die beiden über Jahrhunderte währenden Perioden des Friedens dadurch ermöglicht wurden, dass die Gesellschaft auf irgendeine Weise von der Idee der Gewaltlosigkeit durchdrungen war. Die Rede ist hier von einer Zeit des „Friedens“, die in der Heian-Zeit dreihundertfünfzig und in der Edo-Zeit zweihundertfünfzig Jahre andauerte. Es stellt sich die Frage, ob wir dieses Phänomen nicht als japanische Entwicklung, als japanisches Modell der Philosophie der Gewaltlosigkeit identifizieren können. Ich habe versucht, ein neues Licht auf dieses Problem zu werfen, indem ich den Charakter der „unblutigen Revolution“, die wir als Meiji-Restauration kennen, in Verbindung mit der Frage nach einem japanischen Modell erörterte. Dies ist auch der tiefere Sinn der Botschaft, die im Untertitel dieses Textes enthalten ist: Der Weg zur Gewaltlosigkeit und Japan.

Das japanische Modell der Gewaltlosigkeit, das im dreihundertfünfzig Jahre andauernden Frieden (Pax) der Heian-Zeit ebenso seinen symbolischen Ausdruck findet wie im zweihundertfünfzig Jahre währenden Frieden der Edo-Zeit, könnte die Grundlage für die Verwirklichung der „Pax Japonica“ gewesen sein, eines Friedensmodells, das sich von den in der westlichen Welt verwirklichten Modellen – der „Pax Romana“ und der „Pax Britannica“ – grundlegend unterscheidet. Diese Zeilen sind ein Versuch, geschrieben, um einen Beitrag zur Klärung dieses Problems zu leisten und gleichzeitig Möglichkeiten zu finden, mittels deren heute ein „Dialog der Zivilisationen“ Wirklichkeit werden könnte.

Aus dem Japanischen übersetzt von Otto Putz.

Das Zusammenleben der Religionen aus buddhistischer Sicht

SAWAI Yoshitsugu
Tenri Universität

1. Einleitung

Welchen Beitrag können Religionen in der heutigen, von religiöser Pluralität geprägten Zeit zur Lösung der drängenden Probleme leisten, mit denen unsere Welt konfrontiert ist? Diese Frage ist untrennbar mit einer Frage verbunden, die jenseits aller Unterschiede von Dogmen und Glaubensinhalten das innerste Wesen von Religion berührt und von den einzelnen Religionen beantwortet werden muss, auch wenn jede von ihnen für sich in Anspruch nimmt, die Wahrheit zu verkünden und universelle Gültigkeit zu besitzen – der Frage nämlich, wie ein „Zusammenleben“ überhaupt möglich sein könnte.

Im Rahmen von interreligiösen Dialogen wurde in der Vergangenheit bereits mehrfach versucht, Möglichkeiten für das „Zusammenleben“ der Religionen zu finden. Wie Sie wissen, gab es schon häufiger Dialoge zwischen Religionen des Ostens und des Westens, so zum Beispiel „Dialoge zwischen Buddhismus und Christentum“, Gelegenheiten, die zu einer Vertiefung des Verständnisses der jeweils anderen Religion führte. Ich selbst kann auf einschlägige persönliche Erfahrungen verweisen, da ich zusammen mit Michael Fuss, Professor an der Pontificia Universitas Gregoriana, 1998 und 2002 je einen „Dialog zwischen der Tenrikyô und dem Christentum“ organisierte. Christentum und die buddhistische Tenrikyô unterscheiden sich zwar hinsichtlich ihrer Dogmen und Glaubensinhalte, verfügen aber als „von Gott geoffenbarte“ Religionen, deren Ziel die Erlösung der Welt ist, über eine grundsätzliche Gemeinsamkeit, auf deren Basis wir anlässlich der beiden „Dialoge“, jenseits interreligiöser Unterschiede, grundsätzliche Anhaltspunkte für die Lösung der ernstesten Probleme zu finden versuchten, mit denen die heutige Welt konfrontiert ist, wobei wir uns besonders auf den Problembereich „Familie und Erziehung“ konzentrierten.

Bei der Beschäftigung mit dem Problem des „Zusammenlebens“ der Religionen ist es fraglos wichtig, aus philosophischer Sicht über die Koexistenz von Religionen nachzudenken, jener Sicht, die danach fragt, wie in unserer Zeit mit ihrer religiösen Pluralität Religionen auf der alleinigen Grundlage gegenseitigen Verständnisses koexistieren können. Allerdings kann es nicht nur darum gehen, dieses Problem unter philosophischen bzw. theoretischen Gesichtspunkten aufzugreifen, vielmehr besteht, wie ich meine, die Notwendigkeit, sich auch unter sozusagen praktischen Gesichtspunkten mit der wichtigen Frage zu beschäftigen, wie Religionen, jenseits aller unterschiedlichen Dogmen und Glaubensinhalte, einen Beitrag zur prinzipiellen Lösung der vielen Probleme leisten können, mit denen unsere Welt konfrontiert ist. Vor dem Hintergrund der soeben skizzierten Problemstellung werde ich im Folgenden über das „Zusammenleben“ der Religionen sprechen, einen Komplex, der eine der wichtigsten Aufgaben in der heutigen Welt darstellt, und dabei aus der Sicht der Religionen Ost-

asiens, namentlich aus der Sicht des Buddhismus, über das Zusammenleben der Religionen und dessen geistige Grundlagen Stellung nehmen.

2. Der Begriff „Güte“ (*itsukushimi*) im Buddhismus – Die Haltung des Buddhismus zu anderen Religionen

Setzt man sich aus buddhistischer Sicht mit dem Thema „Zusammenleben“ auseinander, kommen einem zunächst Worte aus dem Sutta-nipāta in den Sinn, einem Sutra, das den ältesten Schichten des Urbuddhismus angehört.

Dies soll erwirken, wer des Heiles kundig / Und wer die Friedens-Stätte zu verstehen wünscht: / Stark soll er sein und aufrecht, aufrecht voll und ganz. / Zugänglich sei er, sanft und ohne Hochmut. (143)

Keiner soll den anderen hintergehen; / Weshalb auch immer, keinen möge man verachten / Aus Ärger und aus feindlicher Gesinnung / Soll Übles man einander nimmer wünschen! (148)

Wie eine Mutter ihren eigenen Sohn, / Ihr einzig Kind mit ihrem Leben schützt, / So möge man zu allen Lebewesen / Entfalten ohne Schranken seinen Geist! (149)

Voll Güte zu der ganzen Welt / Entfalte ohne Schranken man den Geist: / Nach oben hin, nach unten, quer inmitten, / Von Herzens-Enge, Hass und Feindschaft frei!“ (150)¹

Wie die zitierten Sätze zeigen, lässt sich von einem mit der buddhistischen Lehre vertrauten Menschen sagen, dass er frei von Hochmut ist und keinesfalls denkt, er sei anderen überlegen. Was ihn charakterisiert ist vielmehr die „endlose Güte gegenüber der gesamten Welt“, er ist erfüllt von der „Liebe, die es möglich macht, dem Anderen jenseits von Schranken und Hass gegenüberzutreten.“ In der Frühphase des Buddhismus wurde das Wort „Güte“ (pali: *metta*, sk.: *maitri*, jap.: *itsukushimi*), häufig verwendet, und zwar im Sinn einer Einstellung, die für den Anderen Gewinn und Gemütsfrieden mit sich bringt. In späteren Zeiten sehen wir, dass es parallel zu einem anderen Begriff verwendet wird, nämlich dem Begriff „Mitleid“ (pali: *karunā*, jap.: *hi*), der die Fürsorge um den Anderen meint, das Mit-Fühlen mit seinem Leid und das Bemühen, ihn davon zu befreien, und in Japan unter dem Begriff *jihī* (Mit-Leiden) zum Eckpfeiler buddhistischer Moralvorstellungen wurde. Aber wie dem auch sei – in dieser ethischen Weltsicht des Buddhismus, die sich in den Begriffen *itsukushimi* („Güte“) bzw. *jihī* („Mit-Leiden“) ausdrückt, ist in der heutigen Situation religiöser Pluralität auch die Haltung des Buddhismus gegenüber anderen Religionen inbegriffen, sein Standpunkt gegenüber dem „Zusammenleben“ der Religionen.

Beschränkte man sich jedoch bei der Erklärung der geistig-seelischen Einstellung, die der Buddhismus unter Rückgriff auf die Begriffe *itsukushimi* bzw. *jihī* lehrt, auf das bisher Gesagte, könnte vielleicht der Eindruck entstehen, dass diese eine große Ähnlichkeit mit der für das christliche Denken charakteristischen „Liebe“ (jap.: *ai*) aufweisen und die Unterschiede zwischen diesen Begriffen und dem damit verbundenen Denken unerheblich seien. Tatsächlich jedoch sind die ontologischen Auffassungen, in denen diese Begriffe wurzeln, von einem fundamentalen Unterschied geprägt. Während

¹ Zit. n.: <http://www.palikanon.com>

das christliche Denken nämlich die Substantialität Gottes, des Menschen und der existenziellen Welt (jap.: *sonzai sekai*) voraussetzt, geht das buddhistische Denken von der Negierung jeglicher Substanz aus.

3. „Kausalkette“ (*engi*) und „Leere“ (*kû*) – Die geistige Basis für das Zusammenleben der Religionen

Kurz gesagt lässt sich feststellen, dass aus buddhistischer Sicht die geistige Basis für das „Zusammenleben“ der Religionen in jenem Denken zu finden ist, das in dem sino-japanischen Begriff *engi* (sk.: *pratîtya-samutpâda*, „Kausalkette“/„das Hervorgehen in gegenseitiger Abhängigkeit“) seinen Ausdruck findet. *Engi* bedeutet wortwörtlich: Bedingt durch das eine, geschieht das andere. Die geistige Strömung, die sich unter diesem Begriff subsumieren lässt, bietet aus buddhistischer Sicht eine Grundlage für das „Zusammenleben“ der Religionen. Besonders prägnant drückt sich die Bedeutung des Begriffs *engi* in folgendem Satz aus:

Da dieses ist, ist jenes, und da dieses entsteht, entsteht jenes. Da dieses vergeht, vergeht jenes.²

Wir neigen dazu, die Dinge und Phänomene als Substanzen aufzufassen, aber das *engi*-Denken verneint entschieden die Substantialität des Seins. Alles Seiende existiert keineswegs in autonomer Form, sondern in einer Wechselbeziehung mit allem anderen, oder anders gesagt: in gegenseitiger Abhängigkeit. Dies bedeutet, dass alles Seiende nicht als Substanz existiert, sondern in Relation zu allem anderen.

In dieser Negierung der Substanz gründet das Denken der „Leere“ (sk.: *sûnya* bzw. *sûnyatâ*, jap.: *kû*), das auf den buddhistischen indischen Philosophen Nâgârjuna (jap.: Ryûju, 3. Jh. n. Chr.?) zurückgeht. Dieses Denken bildet den Kern des Mahâyâna-Buddhismus. Im Unterschied zu Religionen des Westens wie dem Judentum oder Christentum verneint der in Indien entstandene Buddhismus die Existenz Gottes und der existenziellen Welt. Dies rührt daher, dass das Denken der „Leere“ in der Verneinung der Substanz gründet. Dieses Denken ist bereits in Sutren der buddhistischen Frühzeit auszumachen, aber Nâgârjuna schuf auf der Basis des Prajñapâramitâ-sûtra (jap.: Hannya-shingyô, „Das Herzsutra vom höchsten Wissen“) die philosophischen Grundlagen für das Denken der „Leere“. Sein Hauptwerk trägt den Titel Madhyamâka-kârikâ (jap.: Chûron bzw. Chûganron, „Traktat über den mittleren Weg“). Die Schule, die sein Denken weitertrug, wird Mâdhyamika (jap.: Chûgangakuha, „Mahâyâna-Schule“) genannt, eine Schule, auf die die Kerngedanken des indischen Mahâyâna-Buddhismus zurückgehen. Nâgârjuna vertrat die Lehre vom Doppelcharakter der Wahrheit. Die zweifache Wahrheit besteht einerseits aus *samvriti-satya* (jap.: *zokutai*, „weltlich-relative Wahrheit“), andererseits aus *paramârtha-satya* (jap.: *shintai*, „überweltlich-absolute Wahrheit“). Im Chûron (24. Kapitel, Abschnitt 8–9) heißt es: „Menschen, die nichts von der Scheidung der zwei Wahrheiten wissen, begreifen die tiefe Wahrheit nicht, die in Buddhas Lehre verborgen liegt.“ Vom Standpunkt der absoluten Wahrheit sind alle Dinge „leer“ (jap.: *kû*). Das Sanskrit-Wort *sûnya*, das ins Japanische mit dem Wort *kû*

² Samyutta-Nikâya II, PTS, S. 28, S. 65

übersetzt worden ist, bezeichnet einen Zustand, in dem nichts existiert, und in der Mathematik die Zahl Null. Damit ist gemeint, dass alle Dinge und Phänomene – ohne eigene Substanz zu besitzen – in gegenseitiger Abhängigkeit existieren. Nebenbei gesagt wurde die Idee der „Leere“ in den Sutren des Mahâyâna-Buddhismus bereits zu einem frühen Zeitpunkt mit dem „weiten Himmel“ (ja.: *taikû*, „großer Himmel“/„große Leere“) oder dem „Raum der Leere“ (jap.: *kokû*, „leerer Raum zwischen Himmel und Erde“/„Himmel“) verglichen, um ihr auf diese Weise symbolischen Ausdruck zu verleihen. Aus diesem Grund wurde bei der Übersetzung des Begriffs *sûnyata* ins Chinesische das Schriftzeichen *kû* (Himmel/Leere) verwendet.³

Auf der Grundlage von Buddhas „*pratîtya-samutpâda*“-Prinzip („Kausalkette“), der Auffassung mithin, dass alle Dinge voneinander abhängen und sich damit in einem Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit befinden, lehrte Nâgârjuna, dass das Seiende als solches keinerlei „Selbstnatur“ (sk.: *svabhâva*, jap. *jishô*) – also: Substanz –, wie sie vom menschlichen Denken konzipiert wird, besitzt und dass Dinge und Phänomene in Wirklichkeit nicht existieren, sondern lediglich Phänomene des äußeren Anscheins sind, denen keine autonome, greifbare Substanz eignet. Im einleitenden Kapitel des Chûron, das in der japanischen Übersetzung die Überschrift Kikyôjo (Aufrichtiger Glaube an Buddha – Vorwort) trägt, schreibt Nâgârjuna Folgendes:

(Im Universum) ist nichts, das vergeht (jap.: *fumetsu*, „Nicht-Vergehen“), ist nichts, das entsteht (jap.: *pushô*, „Nicht-Entstehen“), ist nichts, das endet (jap.: *fudan*, „Nicht-Enden“), ist nichts, das besteht (jap.: *fujô*, „Nicht-Beständiges“), ist nichts, das mit sich selbst identisch ist (jap.: *fuitsugi*, „Nicht-Identität“), ist nichts, das, von sich selbst geschieden, etwas anderes ist (jap.: *fuigi*, „Nicht-Anderssein“), ist nichts, das (auf uns) zukommt (jap.: *furai*, „Nicht-Kommen“), ist nichts, das (von uns) weggeht (jap.: *fushutsu*, „Nicht-Weggehen“). Meine Verehrung bezeige ich Buddha, dem erlauchtsten aller Lehrer, der diese Verneinungen der Kausalkette (*engi*) verkündete und damit das Erlöschen metaphysischer Lehren (*keron*).⁴

An den Anfang des einleitenden Teils des Chûron, in dem Nâgârjuna in einem lyrischen Abschnitt sein Bekenntnis zu Buddha ablegt, stellt der Autor die „Acht Verneinungen“, ein Gedicht, das traditionellerweise „*happu no ge*“ (Lehrgedicht der achtfachen Verneinung) genannt wird: *fumetsu*, *pushô*, *fudan*, *fujô*, *fuitsugi*, *fuigi*, *furai*, *fushutsu*. Diese Verneinungen besagen, dass alles Seiende „leer“ (*kû*) ist bzw. keine „Selbstnatur“ (*mujishô*) besitzt. Da sich diese Verneinungen überdies attributiv auf *engi* (Kausalkette) beziehen, wird damit gesagt, dass die Kausalkette „leer“ ist.

Indem Nâgârjuna die Idee der „Leere“ in den Mittelpunkt seines Denkens stellt, verneint er den realen Charakter der existenziellen Welt. Seine Philosophie der Verneinung zeigt in prägnanter Weise den ontologischen Standpunkt des Buddhismus. Ebenso wie Nâgârjuna vertrat im übrigen auch Samkara (8. Jh. n. Chr.?), der in der Tradition indischen Denkens im Rahmen der Vedânta-Philosophie (Advaita) einen monistischen Standpunkt einnahm, die Lehre vom Doppelcharakter der Wahrheit. Auch Samkara verneinte in seiner Philosophie des „Seins“ (jap.: *u*) den realen Charakter der Erscheinungswelt, bejahte jedoch – im Unterschied zu Nâgârjuna – den Realitätscharakter des Brahman (Atman), des attributlosen umfassenden All-Einen. Die zentrale Aussage von Samkaras Monismus lautet, dass die Erscheinungswelt mit all ihrer Vielfalt an Formen

³ Vgl. dazu: Nakamura Hajime: Chûsei shisô (Denken im Mittelalter), in: ders.: Nakamura Hajime senshû (Nakamura Hajime – Eine Werkauswahl), Bekkan 3 (Zusatzband 3), Shunjûsha, Tôkyô 1999, S. 369

⁴ Zit. n.: Chûron, in: Nakamura Hajime: Ryûju, Kôdansha Gakujutsu-bunko, Tôkyô 2002, S. 320–321)

lediglich eine Illusion (sk.: *mâyâ*) ist, ein Trugbild, gleichsam erschaffen von einem Magier. Auf diese Weise negiert Samkara den Realitätscharakter der existenziellen Welt. Als real existierend wird in seiner Lehre lediglich das alles übersteigende attributlose Brahman angesehen, das als Grundsubstanz individuellen Seins als Atman bezeichnet wird. In letzterem Punkt sind die philosophischen Lehren von Nâgârjuna und Samkara einander diametral entgegengesetzt.

4. Die Erfahrungswelt als Produkt der „Unterscheidung“ (*bunbetsu*)

Für gewöhnlich zweifeln wir nicht am objektiven Realitätscharakter der existenziellen Welt. Nâgârjuna zufolge sind jedoch die Dinge und Phänomene unserer Erfahrungswelt im eigentlichen Sinne „leer“. Sollte dies zutreffen, dann sind alle von uns erfahrenen Dinge und Phänomene, denen unser Alltagsverstand Realitätscharakter zuspricht, das Produkt von Unterscheidungen (sk.: *vikalpa*, jap.: *bunbetsu*). Dinge und Phänomene, die wir als existent denken, treten lediglich dadurch in Erscheinung, dass ihnen aufgrund der Bedeutungen von Wörtern Substanz zuwächst – sie sind nichts als bloße Unterscheidungen, die in Wirklichkeit inexistent sind. Die in Wirklichkeit absolut unzergliederbare Seinsrealität wird vom menschlichen Bewusstsein zergliedert und in Einheiten aufgeteilt – das ist die Bedeutung des Begriffs *bunbetsu*. Um eine Formulierung des Islamwissenschaftlers Izutsu Toshihiko (1914–1993) aufzugreifen, handelt es sich hierbei um eine „sprachbedingte Beutungs- und Seinszergliederung“ (jap.: *gengoteki imi-bunsetsu sonzai-bunsetsu*). Wie dem auch sei – Nâgârjuna zufolge liegt der Ursprung der Unterscheidungen in *prapañca*. Dieser Begriff wird in chinesischen Sutren-Übersetzungen mit dem Wort *xilun* (jap. *keron*) wiedergegeben, einem Wort, das mit den Schriftzeichen *xi* (Spaß, Spielerei) und *lun* (Theorie, Diskussion) geschrieben wird. Interpretiert man das Wort auf der Basis unseres heutigen Verständnisses der Schriftzeichen, wäre es naheliegend, es in der Bedeutung „spielerische (belanglose) Diskussion“ zu verstehen, tatsächlich aber besitzt es eine sehr viel tiefere philosophische Bedeutung.

Erlösung wird dadurch erlangt, dass *gô* (sk.: *karma*, „Tun, das weiteres Tun bewirkt“) und *bonnô* (sk.: *klesa*, „Welt der Leiden/Verbundung“) erlöschen und zunichte werden. *Gô* und *bonnô* erwachsen aus dem Denken, das in Unterscheidungen befangen ist. Nun aber erwächst dieses in Unterscheidungen befangene Denken aus metaphysischen Diskussionen (*keron*). Metaphysische Diskussionen aber erlöschen in der „Leere“.⁵

Xilun meint also im eigentlichen „das Bestreben, Objekte zu fixieren“ bzw. „einen Mechanismus, in dessen Rahmen man nach Dingen mit Objektcharakter strebt“. Dies wiederum bedeutet, dass man – ungeachtet der Tatsache, dass es der Betrachter „nicht mit existierenden Objekten zu tun hat“ (sk.: *avastuka*) – aufgrund der Fixierung von Objekten bzw. dem Streben nach Objekten letztlich „den Dingen verhaftet bleibt“ (sk.: *vastunibandhana*).⁶

⁵ Zit. n.: Chûron, op.cit., 18.5

⁶ Siehe dazu: Nakamura Hajime: *Kegongyô no shisôshiteki igi* (Die geistesgeschichtliche Bedeutung des Kegon-Sutra), in: Kawada Kumatarô, Nakamura Hajime (Hg.): *Kegon shisô* (Kegon-Denken), Hôzôkan, Kyôto 1960, S. 119

In der Betonung der Tatsache, dass die objektive Existenzhaftigkeit der existenziellen Welt das Produkt von sprachlichen „Unterscheidungen“ ist, weist die Yogâcâra-Philosophie (jap.: *yuishiki shisô*, „Nur-Bewusstseins-Philosophie“) Gemeinsamkeiten mit Nâgârjunas „Mittlerem Weg“ (jap.: *chûgan shisô*) auf. Beide Denkströmungen negieren vor allem die Existenzhaftigkeit der existenziellen Welt und reduzieren diese auf bloße Bewusstseinsinhalte (sk.: *vijñâna*, jap.: *shiki*). In der von der Yogâcâra vertretenen Strukturlehre des Bewusstseins wird eine achte Schicht des Bewusstseins postuliert, das so genannte *âlaya-vijñâna* (Âlaya-Bewusstsein), das die Grundlage aller anderen Bewusstseinsinhalte darstellt. *Âlaya* bedeutet „Speicherhaus“, und so wird dieses Bewusstsein auf japanisch auch *zôshiki* („Speicherbewusstsein“) genannt. Gemeint ist damit jener in der tiefsten Schicht des Bewusstseins angesiedelte Bereich, der die „Samen“ enthält, die den Urgrund alles Seins bilden.

Die „Dekonstruktion des Seins“ (jap.: *sonzai kaitai*) ist nicht nur für den Buddhismus charakteristisch, sondern für die geistige Tradition Ostasiens schlechthin. Das durch den Begriff „Leere/Leerheit“ ge„Nicht“ete Sein gehört dem „Nichts“ (jap.: *mu*) an, und wird doch als „Seiendes“ (jap.: *u*) begriffen. Dies bedeutet, dass das buddhistische Konzept der „Leere“ das Sein keineswegs nur verneint, sondern es gleichzeitig auch bejaht. Diese strukturelle Ambivalenz der existenziellen Welt wird traditionellerweise mit dem Begriff *shinkû myôu* („Wahrhafte Leere, wundersames Sein“) gefasst. Die Leere ist also, um auf eine Formulierung von Izutsu Toshihiko zurückzugeifen, in struktureller Weise durch zwei selbstwidersprüchliche Aspekte charakterisiert: durch einen negativen Aspekt (ihre „Nicht“heit) und einen positiven Aspekt (ihr „Sein“). Innerhalb der buddhistischen Philosophie betont das auf dem Kegon-Sutra basierende Denken den Aspekt des „Seins“ (*myôu*) in besonderer Weise. Dabei wird zwar der Realitätscharakter des Seins bejaht, doch ist dieses Denken auf einer anderen Ebene angesiedelt als das normale Alltagsbewusstsein mit seiner bejahenden Sicht des Seins, und zwar insofern, als dass hierbei das Sein zuerst ge„Nicht“et und dekonstruiert (*kaitai*) wird, ehe sein Realitätscharakter bejaht wird.⁷

5. Die existenzielle Welt aus der Sicht des Kegon-Denkens

Um aus buddhistischer Sicht die Möglichkeiten des Zusammenlebens der Religionen anzusprechen, möchte ich auf die Ontologie des Kegon-Denkens (chin.: Huayan) aufmerksam machen, das in China entwickelt wurde. Dieses Denken nahm während seiner historischen Entwicklung verschiedene andere geistige Strömungen in sich auf, unter anderem das Denken der „Leere“, das Denken des „Nur-Bewusstseins“, jenes Denken, das einen verborgenen Keim der Buddhaschaft in allen Wesen (sk.: *thatâgata-garbha*, jap.: *nyôraizô*) postuliert, darüber hinaus daoistisches Denken, wie es von Laozi und Zhuangzi formuliert wurde. Suzuki Daisetsu, der Gelehrte, der in den USA und Europa eine breitere Öffentlichkeit mit dem Zen-Buddhismus bekanntmachte, sah im Kegon-Denken „die Vollendung der Mahâyâna-Philosophie“ und soll sich bis unmittelbar vor seinem Tod mit der Übersetzung des Kegongyô (sk.: Avatamsaka-sûtra, „All-

⁷ Siehe dazu: Izutsu Toshihiko: *Kosumosu to anchikosumosu* (Kosmos und Antikosmos), Iwanami Shoten, Tôkyô 1989, S. 35–36.

Eins-Blumen-Sutra“) ins Englische beschäftigt haben, ohne diese allerdings noch anfertigen zu können.

Die Auffassung von Sprache, die vom Kegon-Denken vertreten wird, wurzelt in der Theorie des „Nur-Bewusstseins“. In den „Yuishinge“ (sk.: *gâthâ*, „Nur-Herz-Lehrgedichte“), die sich im Abschnitt Jûjibon („Zehn Stufen des Bodens“) des Kegon-Sutra finden, heißt es in sinojapanischer Diktion: *Sangai kômo / tanze isshinsa*. Dies bedeutet, dass die existenzielle Welt von einem Winkel zum anderen Täuschung ist und alles (Existierende) lediglich von einem Herzen (Geist) hervorgebracht wird. In dieser Aussage entfaltet sich das Konzept des *manpô yuishiki* („Zehntausend (= alle) Dinge, ein Bewusstsein“), das vom „Nur-Bewusstseins-Denken“ betont wird, entfaltet sich – mit anderen Worten – der Gedanke, dass alles Seiende grundsätzlich vom Bewusstsein hervorgebracht wird. Mit „Bewusstsein“ (jap.: *shiki*) ist hier die achte Schicht der Bewusstseinsstruktur gemeint, wie sie vom „Nur-Bewusstseins-Denken“ propagiert wird: das so genannte *Âlaya-Bewusstsein* („Grundbewusstsein“/„Speicherbewusstsein“). Das Bewusstseins-Konzept der „Nur-Bewusstseins-Schule“ (jap.: *yuishiki-ha*) geht von acht Bewusstseinschichten aus – den fünf Sinnen Auge (Sehsinn), Ohr (Gehörsinn), Nase (Geruchssinn), Zunge (Geschmackssinn), Körper (Tastsinn), sowie drei Bewusstseinsformen: Bewusstsein (jap.: *ishiki*), Mana-Bewusstsein (jap.: *mana'ishiki*), das dem Selbst-Bewusstsein entspricht, und Speicherbewusstsein.

Die vom Kegon-Denken vertretene Ontologie trägt den Namen *shihokkai* („Die vier Gesetzes-Welten“ bzw. „Die vier Dharma-Welten“). *Hokkai* (sk.: *dharmadhâtu*) bedeutet wortwörtlich „Welt der Dharmas“, und sie ist der Urgrund, aus dem alles Seiende hervorgeht. Im einzelnen handelt es sich dabei um die vier folgenden Welten: *jihokkai* („Welt der Dinge/Phänomene“), *rihokkai* („Welt des Prinzips“), *rijimuge hokkai* („Welt, in der nichts zwischen dem Prinzip und den Dingen/Phänomenen steht“) und *jijimuge hokkai* („Welt, in der nichts zwischen den einzelnen Dingen/Phänomenen steht“). Im Folgenden werde ich kurz auf diese Ontologie eingehen, wobei ich mich im Wesentlichen auf die einschlägigen Ausführungen von Izutsu Toshihiko stütze.

Die Erscheinungen, die voneinander durch ontologische Grenzlinien geschieden sind, werden *ji* („Ding/Phänomen“) genannt. Die dinghafte bzw. phänomenale existenzielle Welt ist die Welt der „Unterscheidungen“ mit den vielfältigen Erscheinungsformen des Seins, die wir in der Dimension unserer Alltagserfahrung sehen, die Welt, in der unzählige Dinge als selbstständige Entitäten existieren. A ist A, und B ist B, und beide stehen einander gewissermaßen im Weg. Unzählige Dinge existieren so auf selbstständige und voneinander unabhängige Art und Weise. Den Dingen und Phänomenen ist je ein eigenständiges Wesen zu eigen, sie besitzen, anders gesagt, eine „Selbstnatur“. Fasst man die Existenz der verschiedenen Religionen vor diesem gedanklichen Horizont, stoßen wir geradewegs auf die Manifestation der Pluralität religiöser Erscheinungsformen.

Vom Konzept der „Leere“ aus gesehen wird allerdings die „Selbstnatur“ der Dinge und Phänomene negiert. Durch den nächsten Schritt jedoch, durch die Bejahung des ent„leer“ten, dekonstruierten Seins, kommt der „sein“shaftige (jap.: *u*) Aspekt der „Leere“ zum Vorschein. Die so gewendete „Leere“ wird im Kegon-Denken *ri* („Prinzip“) genannt. Unter „Prinzip“ wird das fundamentale Existenzprinzip verstanden, das allen Dingen und Phänomenen in der phänomenalen Welt zugrunde liegt. Der negative Aspekt der „Leere“, die im „Prinzip“ aufscheint, existiert als ontologische „Nicht-Unterscheidung“ oder – um es mit einem Ausdruck von Izutsu Toshihiko zu formulieren – als „Absolute Nicht-Zergliederung“ (jap.: *zettai mubunsetsu*). Im Licht des

Begriffs *mugejin* („Ungetrübtes/Spiegelgleiches Herz“), der auf Fazang (jap. Hôzô, 643–712) zurückgeht, den chinesischen Mönch, der dem Kegon-Denken seine endgültige Form gab, stellt sich die existenzielle Welt als *mugekyô* („Ungetrübte/Spiegelgleiche Welt“) dar. Die „Leere“ an sich ist ja identisch mit dem absoluten „Nichts“. Sie ist das Nichts, weder dies noch jenes. Genau aus diesem Grund aber beinhaltet die „Leere“ unbegrenzte Möglichkeiten des „Seins“. Das „Prinzip“, das gleichbedeutend mit der unbegrenzten Seinspotentialität ist, zergliedert sich selbst unablässig in unzählige phänomenale Dinge und Phänomene. Doch das „Prinzip“ selbst, die Ur-Sache der Zergliederung, bleibt konstant und unwandelbar, auch wenn in der existentiellen Welt Dinge und Phänomene durch grenzenlose Zergliederung in Erscheinung treten.

Übrigens findet sich in der Bhagavadgîta, einer der heiligen Schriften des Hinduismus, neben dem Buddhismus die repräsentative Religion Indiens, folgender Vers (Kapitel XIII., Vers 16). Izutsu Toshihiko weist ausdrücklich auf diese Textstelle hin, in der Überzeugung, dass in ihr die Idee des „tiefsten Geheimnisses der Unterscheidung des Seienden (jap.: *sonzai bunbetsu*)“ formuliert ist.

Es (= Brahma; d. Autor) ist ungeteilt (unteilbar) und scheint doch unter die Wesen aufgeteilt.“⁸

Izutsu zufolge tritt „das ‚Prinzip‘, das im Eigentlichen gänzlich unzergliedert, nämlich ‚leer‘, ist, durch einen Prozess der Selbstzergliederung in Form von allen Dingen, in Form von jedem einzelnen Ding, in Erscheinung. Dies zeigt, dass sich das ‚Prinzip‘ auf der Ebene der ‚Dinge‘ und ‚Phänomene‘ manifestiert.“⁹

Zwischen dem „Prinzip“ und den „Dingen“ bzw. „Phänomenen“ steht nichts, ebenso wie zwischen den „Dingen“ und „Phänomenen“ nichts steht. Das „Prinzip“ ist identisch mit den „Dingen“ und „Phänomenen“, und „Dinge“ und „Phänomene“ sind identisch mit dem „Prinzip“. Diese Beziehung zwischen dem „Prinzip“ und den „Dingen“ wird auf chinesisch mit dem Begriff *lishi wuai* und auf japanisch mit dem Begriff *riji muge* ausgedrückt. Auf der Basis des *riji-muge*-Konzepts („Zwischen den Dingen/Phänomenen und dem ‚Prinzip‘ steht kein Hindernis“) bedeutet dies, dass A und B einander durchdringen und ineinander übergehen. Das ist das wahre Wesen der Verschmelzung des Seins, in dem alle „Dinge“ und „Phänomene“ einander durchdringen. Wenn wir einen Schritt weitergehen und das Problem im Licht des *jiji-muge*-Konzepts (chin.: *shishi wuai*, „Zwischen den Dingen steht kein Hindernis“) betrachten, sehen wir, dass alle „Dinge/Phänomene“ keine „Selbstnatur“ besitzen, dass aber zwischen „Ding/Phänomen“ und „Ding/Phänomen“ ein Unterschied besteht. Auf diese Weise existieren alle „Dinge/Phänomene“ im Zustand eines allumfassenden Zusammenhangs. In einem einzigen „Ding/Phänomen“ ist das gesamte Universum enthalten. Dies wird vom Kegon-Sutra in sinojapanischer Diktion folgendermaßen erläutert: *Ichiichi mijinjû, ken issai hokkai*. (In jedem einzelnen Staubkorn ist die gesamte existenzielle Welt zu erblicken).

⁸ Zit. nach: Die Bhagavadgîta, übers. v. Siegfried Linhard, R. Löwit Verlag, Wiesbaden o.J., S. 352

⁹ Siehe dazu: Izutsu Toshihiko: *Kosumosu to anchikosumosu*, op. cit., S. 40

6. Das Zusammenleben der Religionen aus der Sicht des Buddhismus

Ausgehend von der buddhistischen Ontologie habe ich im Vorangegangenen einige Überlegungen zur Pluralität der Religionen angestellt. Betrachtet man die verschiedenen religiösen Traditionen als „Dinge“ oder „Phänomene“, so stellen die Religionen als „Dinge bzw. „Phänomene“ zunächst einmal Entitäten dar, die im Grunde genommen durch nichts anderes ersetzt werden können. In der pluralen Situation der Religionen lässt sich die Vielfalt der Religionen erfassen. Als individuelle Entität jedoch besitzt jede Religion Allgemeingültigkeit, ist also Ausdruck des „Prinzips“. Dies ergibt sich daraus, dass das „Prinzip“ nicht getrennt von „Dingen“ und „Phänomenen“ existiert, ebensowenig wie „Dinge“ und „Phänomene“ getrennt vom „Prinzip“ existieren. Die Unterschiede zwischen den Religionen bleiben also bestehen, auch wenn ihre Pluralität im Licht der Ontologie des Kegon-Denkens betrachtet wird; doch trotz der Tatsache, dass die einzelnen Religionen individuelle Entitäten mit jeweils besonderen Charakteristika sind, zeigt sich in ihnen dennoch die Allgemeingültigkeit der Religion, das eigentliche Wesen von Religion. Religionen als „Dinge“ bzw. „Phänomene“ betrachtet, stellen keine singulären Entitäten dar, die voneinander unabhängig wären, sondern existieren in „karmischer Abhängigkeit“ (*engi*) mit anderen „Dingen“ bzw. „Phänomenen“.

Zum Beispiel besitzen die dem semitischen Kulturkreis entstammenden Religionen Judentum, Christentum und Islam Dogmen und Glaubensinhalte, die sich von denen des Buddhismus unterscheiden. Auf der Basis der buddhistischen Kosmologie kann man allerdings sagen, dass die Religionen, trotz aller Unterschiede, in enger, untrennbarer Beziehung zueinander existieren. Religionen existieren als individuelle Religionen, die sich voneinander unterscheiden, und sind gleichzeitig in der Vielfalt ihrer Erscheinungsformen im Eigentlichen miteinander identisch – geradeso wie im allerkleinsten Staubkorn die existenzielle Welt in ihrer Gesamtheit zu sehen ist. Dass Religionen in einem gegenseitigen Verhältnis „karmischer Abhängigkeit“ existieren, bedeutet, dass in einer bestimmten Religion nicht nur jene Charakteristika existieren, die diese Religion zu dem machen, was sie ist, sondern dass in ihr auch die Charakteristika der anderen Religionen existieren.

In der Bhagavadgîta findet sich folgender Satz: „Welche Gestalt auch immer ein sich fromm Hingebender gläubig zu verehren wünscht, ich befestige diesen seinen Glauben.“ (op. cit., S. 254)

Wenn wir die Existenz von Religionen auf der Ebene der Phänomene im Licht der multiperspektivischen Sicht des Buddhismus sehen, können wir, trotz aller dogmatischen Unterschiede der Religionen, die Bedeutung der Existenz der einzelnen Religionen erkennen und diese gleichzeitig als „Manifestation des „Prinzips“ auf der Ebene der „Dinge“ und „Phänomene“ (jap.: „*ri*“ no „*koto*“ *teki kengen*) begreifen. Mit Hilfe dieser Sicht, dieser Art des Verstehens, müsste es uns möglich sein zu erkennen, wie das Zusammenleben von Religionen beschaffen sein kann.

7. Anstelle eines Resümees – Eine Ethik für das Zusammenleben der Religionen

Im Vorangegangenen habe ich aus buddhistischer Sicht die geistigen Grundlagen für das Zusammenleben der Religionen skizziert. Man kann sagen, dass in den religiösen Traditionen Ostasiens – und allen voran in der Tradition des Buddhismus – geistige Grundlagen existieren, die ein Zusammenleben der Religionen gewährleisten können. In der pluralen religiösen Situation unserer Zeit ist es im Hinblick auf das Zusammenleben von Religionen erforderlich, dass die Menschen, die an verschiedene Religionen glauben, ein positives Verständnis für die Dogmen und Glaubensinhalte anderer Religionen entwickeln. Dadurch kommt der religiösen Erziehung eine größere Bedeutung als bisher zu. Religiöse Erziehung, wie ich sie verstehe, sollte nicht nur die Erweiterung der Kenntnis anderer Religionen zum Ziel haben, sondern erklären, was es bedeutet, dass die Menschen dieser Welt im Rahmen verschiedener Glaubensformen leben.

Nebenbei bemerkt scheint mir der „nicht logos-orientierte Dialog“, für den Kamada Shigeru plädiert, bei der Entwicklung eines positiven Verständnisses der Dogmen und Glaubensinhalte anderer Religionen eine nützliche Rolle spielen zu können. Kamada zufolge sollte der Ort des interreligiösen Dialogs ein „nicht logos-basierter Ort des religiösen Verstehens sein, an dem die theoretischen Äußerungen von Religionen in physische Äußerungen – sprich: in konkrete menschliche Taten und Haltungen – übersetzt werden, bei gleichzeitiger Vermeidung jeglicher dogmatischer und doktrinärer Äußerungen.“ An diesem Ort wäre es möglich, dass „Menschen mit einem vom Geist ihrer eigenen Religion geprägten Wesen durch den direkten Umgang miteinander die Religiosität des jeweils Anderen unmittelbar spüren.“¹⁰ An diesem Ort wäre die Entwicklung einer Haltung im Geist der „Güte“ (*itsukushimi*) denkbar, die es religionsverbundenen Menschen ermöglichen würde, jenseits aller Unterschiede zwischen den Religionen miteinander zu kooperieren.

Dass im Buddhismus zwischen „Güte“ und „Mit-Leiden“ eine untrennbare Beziehung besteht, ist im Konzept des Ahimsâ (jap.: *fusesshō*, „Verbot der Tötung von Lebewesen“) begründet, einem der charakteristischen Konzepte des Buddhismus, aber auch der anderen indischen Religionen. Das Wort *fusesshō* kann heute in einem weiteren Sinn gedeutet und durch das Wort *hibōryoku* (Gewaltlosigkeit) ersetzt werden. Wie allgemein bekannt ist, baute Mahatma Gandhi, der Indien in die Unabhängigkeit führte, seine gewaltlose Befreiungsbewegung auf dem altindischen Konzept des Ahimsâ auf.

Jedenfalls findet jene geistige Einstellung, die sich als „Güte“ gegenüber ausnahmslos allen Lebewesen äußert, in einer konkreten Haltung Ausdruck, die vom Geist des Ahimsâ-Konzepts bzw. der Gewaltlosigkeit geprägt ist. Das Konzept der Gewaltlosigkeit und das bereits mehrfach angesprochene buddhistische Konzept der „Güte“ bzw. des „Mit-Leidens“ besitzen eine gemeinsame geistige Grundlage. Diese gemeinsame geistige Grundlage besteht – um es mit einem Wort zu sagen – im Konzept der „karmischen Abhängigkeit“, das dem „Zusammenleben“ der Religionen eine mögliche Basis bieten könnte.

Aus dem Japanischen übersetzt von Otto Putz.

¹⁰ Siehe dazu: Kamada Shigeru: *Isurāmu no chi to shūkyōkan taiwa no imi* (Die Weisheit des Islam und die Bedeutung des interreligiösen Dialogs), in: Hoshikawa Keiji, Yamanashi Yukiko (Hg.): *Gurōbaru jidai no shūkyōkan taiwa* (Interreligiöser Dialog im Zeitalter der Globalisierung), Taishō Daigaku Shuppankai, Tōkyō 2004, S. 76

Koexistenz der Religionen aus der Sicht des Christentums

Hans-Christian GÜNTHER
Universität Freiburg

Bitte erlauben Sie mir, diesen Vortrag mit einer persönlichen Bemerkung zu beginnen! Wenn ich hier zu dem Thema des Dialogs zwischen den Religionen aus der Sicht des Christentums zu Ihnen spreche, so spreche ich nicht als Theologe oder als ein in irgendeiner Weise „offizieller“ Vertreter einer Religionsgemeinschaft, ja überhaupt nicht als ein „überzeugter“ Vertreter einer bestimmten Religion, sondern viel eher als ein in einer bestimmten denkerischen, kulturellen Tradition Aufgewachsener, die von einer ganz bestimmten, eben der christlichen Religion unauslöschlich geprägt ist, und mit der jeder, der auf diese kulturelle Tradition reflektiert, zumindest implizit immer schon in Auseinandersetzung steht. Für denjenigen, der von unserem heutigen Standpunkt auf diese Tradition zurückblickt, ist diese Tradition, und zumal ihr religiöser Hintergrund fragwürdig geworden, fragwürdig in jenem echten Sinne des Wortes, d.h. wert, hinterfragt und so neu erfahren und an ihren Platz verwiesen zu werden.

Fragwürdig in diesem Sinne ist das Christentum als religiöser Hintergrund unserer westlichen Kultur und unseres Denkens gerade für denjenigen, der nicht nur implizit – wie jeder in der europäischen Kultur Aufgewachsene –, sondern auch explizit in dieser Religion erzogen und von ihr geprägt ist. Diese Fragwürdigkeit drückt sich in unserer Schwierigkeit im Umgang mit dieser Tradition aus, einer Schwierigkeit, die sich in ganz verschiedener Weise artikulieren kann, ja, insofern sie unseren Umgang mit der Religion betrifft, sich so artikulieren muss, da sie in diesem Falle letztendlich immer nur die Schwierigkeit eines jeden Einzelnen sein kann.

Ich habe diese Vorbemerkung nicht nur gemacht, damit sie von mir keinen theologischen Vortrag erwarten mögen, sondern auch weil wir mit dieser meiner letzten Bemerkung schon mitten im Kern unseres Thema des Dialogs der Religionen vom christlichen, mithin von unserem europäischen Standpunkt aus sind. Denn mit dieser immer ganz persönlichen Schwierigkeit eines jeden Einzelnen im Umgang mit etwas, das ihn in unverfügbarer Weise umgreift und bestimmt, sind wir, wie sich zeigen wird, am Kern dessen, was ich im Folgenden als religiöse Erfahrung beschreiben möchte; und so werde ich am Ende dieses Vortrags darauf zurückkommen, wie gerade diese jedem Einzelnen je eigene Schwierigkeit, indem sie sich möglichst scharf artikuliert, zugleich die Möglichkeit zum Dialog und Zusammenleben mit dem andern wie auch die zum tieferen Verständnis des Eigenen ist.

Das Christentum scheint – von außen betrachtet – auf den ersten Blick eine offenkundige Schwierigkeit zu haben, mit anderen religiösen Überzeugungen einen gleichberechtigten Dialog zu führen und ein gleichberechtigtes Zusammenleben zu akzeptieren. Sie besteht in seinem Anspruch, eine bestimmte allein gültige Wahrheit zu vertreten. Die Folgen dieses Ausschließlichkeitscharakters der christlichen Religion werden allenfalls durch eine gewaltfeindliche, mitmenschliche Ethik gemildert und in eine gewaltfreie Form der Auseinandersetzung gelenkt; es scheint jedoch auch so in jedem Dialog mit Vertretern nichtchristlicher Religionen ein geistiger Führungsanspruch, mithin eine geistige Vereinnahmung des Gegenübers unvermeidlich. Und in der Tat ist in diesbezüglichen Äußerungen selbst von Vertretern der christlichen Religion, die nicht nur von

Toleranz und Respekt, sondern auch von einem echten Verständnis geprägt sind, immer wieder ein zumindest etwas gönnerhafter Ton unüberhörbar.

In seiner spezifischen Form beruht nun dieser Wahrheitsanspruch des Christentums auf zwei Traditionsströmen, deren Vereinigung dem Christentum seinen spezifischen Charakter verleihen. Zum einen ist das Christentum aus seiner jüdischen Tradition heraus eine Offenbarungsreligion, die sich auf eine bestimmte unmittelbar auf einen bestimmten Gott zurückgehende Wahrheit bezieht. Insofern sind die Schwierigkeiten des Christentums im Umgang mit dem Anderen denen des Islam und des Judentums analog. Hinter dem spezifisch christlichen Wahrheitsanspruch steht freilich noch eine weitere prägende Tradition, nämlich die Tradition des aus der griechischen Philosophie entwickelten westlichen Denkens mit seiner Tendenz zu Eindeutigkeit und Bestimmtheit. Insofern dieses Denken auch die jüdische und die islamische Tradition beeinflusst hat, wird dieser geistige Hintergrund auch dort spürbar. Diese wechselseitige Beeinflussung bedingt eine große Nähe dieser Religionen, die jedoch in ihrer gegenseitigen Verflechtung äußerst komplex ist und eingehender bedacht werden will, als dies hier möglich ist; und so soll die Frage nach dem Verhältnis speziell dieser drei so eng verflochtenen Religionen hier nicht eigens thematisiert werden. Ich will es hier bei der Bemerkung bewenden lassen, dass es angesichts der so großen Gemeinsamkeiten paradox und tragisch ist, dass politischer Missbrauch der Religion bis heute diese Religionen immer wieder in gewaltsame Konflikte gebracht hat und gerade heute eine von billigen, kurzsichtigen politischen und wirtschaftlichen Interessen motivierte perfide Angstpropaganda alles tut, um den Westen in einen sinnlosen und zerstörerischen Scheinkonflikt mit dem Islam zu bringen.

Ich will hier nun freilich eher ganz allgemein der Frage nachgehen, wie aus der die westliche Kultur bestimmenden religiösen und denkerischen Tradition heraus ein gleichberechtigter Dialog mit anderen Religionen, geistigen Traditionen und Kulturen möglich, ja im Sinne eines fundierten Selbstverständnisses unserer eigenen westlichen Kultur geboten und notwendig ist.

Bei einer Hinterfragung des in Frage stehenden Wahrheitsanspruchs können wir uns vielleicht zunächst kurz der Kritik zuwenden, die an das Christentum, bzw. viel allgemeiner, an die westliche Denktradition von verschiedenen Seiten herangetragen wurde. Die Kritik, welcher der vereinnahmende Charakter westlichen Denkens und Religion von geistigen Persönlichkeiten der fernöstlichen Religiosität und des fernöstlichen, insbesondere des aus der buddhistischen Tradition stammenden Denkens – und zwar gerade von solchen, die mit westlichem Denken besonders gut vertraut waren, wie etwa Suzuki Daisetsu¹ oder Nishida Kitarô² – ausgesetzt wurde, ist heute auch im Westen einigermaßen bekannt. Doch auch innerhalb der westlichen Denktradition war der religiöse Wahrheitsanspruch von frühester Zeit immer wieder aufklärerischer Kritik ausgesetzt³. Wenn diese Kritik zunächst nur den unhinterfragten Offenbarungscharakter der Religion traf, und dies gerade auf der Grundlage des die Wahrheit als etwas Bestimmtes definierenden „rationalen“ Denkens der europäischen Tradition, und somit diesen Wahrheitsbegriff selbst nicht hinterfragte, so hat doch die sich explizit in die Tradition der Aufklärung stellende Kritik des modernen Totalitarismus liberaler Denker

¹ Suzukis Arbeiten sind so zahlreich und auch in deutscher Übersetzung so gut vertreten, dass es sich erübrigt, hier Einzelnes zu nennen; vgl. aber H.-C. Günther: Grundfragen des griechischen Denkens. Würzburg 2001, S. 16, Anm. 17 genannte Literatur.

² Die wichtigste Sekundärliteratur zu Nishida in Günther, op. cit. S. 15ff.

³ Dies reicht im Grunde genommen schon in die griechische Antike bis zu Xenophanes und Heraklit zurück.

wie etwa Karl Poppers⁴ oder Isaiah Berlins⁵ es nicht versäumt, die Wurzeln gewaltbereiten, vereinnahmenden Denkens in der westlichen Denktradition aufzusuchen.

Dabei ging man in der Kritik „idealistischen“ Denkens, im Sinne eines Denkens, das ein bestimmtes Modell zum alleingültigen Muster menschlichen Verhaltens macht, bezeichnenderweise insbesondere auf Platon zurück⁶. Damit trifft man jenen Denker, der ganz spezifisch eine Denktradition begründete, die den dogmatischen Charakter der christlichen Tradition entscheidend geprägt hat⁷, insbesondere wenn man bedenkt, dass das spätantike Denken, welches das Christentum prägte, gerade keinen wesentlichen Unterschied zwischen Platon und Aristoteles – ohnehin ein Schüler des letzteren – sah.

Auch wenn ich glaube, dass insbesondere Poppers – wie im übrigen auch Heideggers – Kritik an Platon ungerecht ist und auf einem Missverständnis seines Denkens beruht, so ist es doch ein großes Verdienst sowohl Poppers als auch Berlins, nicht bei einer plumpen Wiederholung eines aufgeklärten Liberalismus stehen geblieben zu sein. Ihr Denken bezieht seine Substanz gerade daraus, dass es seinen Begriff von Toleranz und Offenheit aus einer neuen Reflexion auf die faktischen und geistigen geschichtlichen Grundlagen der aktuellen Gegenwart entwickelt.

In seiner massiven Kritik des platonischen Denkens trifft sich Popper – und *mutatis mutandis* auch Berlin – mit der anscheinend grundverschiedenen, ja gewissermaßen diametral entgegengesetzten Kritik am Wahrheitsbegriff der europäischen metaphysischen Tradition im Denken Heideggers, auf den sich in je verschiedener Weise die noch viel radikaler scheinende Kritik des metaphysischen Wahrheitsbegriffes im modernen und postmodernen Denken etwa eines Derrida oder auch Adorno bezieht. Ganz ähnlich wie Popper, der das Denken des deutschen Idealismus – insbesondere dasjenige Hegels mit seinem ungeheuren Einfluss gerade auf die politische Philosophie der Folgezeit – als „romantische“ Verdrehung der kantischen Aufklärung abtut⁸, bezieht sich auch Heidegger immer wieder in kritischer Absetzung auf die Philosophie des deutschen Idealismus. Wenn nun freilich vielerorts gerade Heidegger als latenter Exponent einer Fortsetzung idealistischer Philosophie oder geradezu der Romantik, des Antimodernismus oder gar des Totalitarismus verteufelt wird, dann zeigt dies, dass der antithetische Bezug zu einer Denktradition zugleich eine gewisse Nähe impliziert, dass also kritische Absetzung *und* Kontinuität im Sinne eines schöpferischen Fortdenkens durchaus zusammengehen können; und dies zeigt vielleicht auch, dass es mit der Ein- oder Vieldeutigkeit der Wahrheit durchaus komplexer stehen könnte, als es auf den ersten Blick scheinen mag.

Letztendlich ist Heidegger mit seiner Analyse des Gewaltpotentials der europäischen Metaphysik, wie er sie besonders in den „Beiträgen zur Philosophie“⁹ unter dem Eindruck des Nationalsozialismus entwickelt hat, eminent politisch und aktuell, aber dies gerade deshalb, weil er es nicht im vordergründigen Sinne ist, sondern weil seine Kritik des europäischen Denkens radikaler ist, viel tiefer geht als die jedes anderen europäischen Denkers des vergangenen Jahrhunderts, so dass in seinem radikalen Hinterfragen der Grundlagen des europäischen Denkens auch Begriffe wie der des Politi-

⁴ K. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. ⁸Tübingen 2003.

⁵ S. etwa I. Berlin: The Crooked Timbre of Humanity. Nachdruck London 1991.

⁶ Popper überschreibt den gesamten ersten Band seines oben genannten Werks mit „Der Zauber Platons“. Vgl. auch Berlin, op. cit. S. 5ff., S. 56ff.

⁷ Das haben auch Popper (s. etwa op. cit. II S. 32) und Berlin (op. cit. S. 56) klar gesehen.

⁸ Popper, op. cit. I, S. XXff.

⁹ M. Heidegger: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt ²1994 = GA 65.

schen oder der Gewalt eine ganz neue Dimension gewinnen¹⁰. Aus dieser radikalen Reflexion auf die Grundlagen des europäischen Denkens öffnet sich das europäische Denken zugleich zu einem echten Dialog mit anderen Denktraditionen, wie Heidegger dies auch selbst gesehen hat; und es ist natürlich kein Zufall, dass Heideggers Denken gerade außerhalb Europas eine so große Resonanz gefunden hat.

Wie m.E. alles europäische Denken sich in irgendeiner Weise, ohne dies vielleicht zu wollen oder zu ahnen, zumindest implizit an Heidegger messen muss – wie dies soeben selbst für von Heidegger so grundverschiedene Denker wie Popper und Berlin angedeutet wurde –, so kann ein Dialog des europäischen Denkens mit anderen Denktraditionen, sofern er sich auf der notwendigen Höhe der Reflexion bewegen will, nur über die kritische Auseinandersetzung Heideggers mit der abendländischen Metaphysik und dem Griechentum¹¹ insbesondere vollziehen, etwas, das auch in diesem Vortrag, wenn auch eher im- als explizit, geschehen soll.

Wie bereits angedeutet, war der Platonismus in seiner spätantiken Ausprägung – mithin eine Philosophie, die sich explizit auf jenen von Popper wie auch von Heidegger so kritisch betrachteten Platon beruft – nicht nur für das europäische Denken, sondern speziell auch für das Christentum als der Religion Europas von entscheidender Bedeutung. Die Bedeutung des Platonismus für die christliche Religiosität *stricto sensu* geht letztendlich darauf zurück, dass der spätantike Platonismus mit seiner betont religiösen Komponente die Form war, in der sich die antike Religiosität auf der denkerischen Höhe ihrer Zeit präsentierte, mithin die Form, in der die überkommene antike Religion der neuen Religion des Christentums gegenübertrat.

Dies bedeutet, dass das Verhältnis von Platonismus und Christentum zunächst durchaus schwierig, aber gerade deshalb auch produktiv war. War nun der Platonismus manchen Vorkämpfern der christlichen Religion eher suspekt, so gibt es doch daneben einen kontinuierlichen Einfluss platonischer Gedanken auf das denkerische christliche Selbstverständnis, und dieser Einfluss ist ein Zeugnis dafür, dass eine Integration christlicher Offenbarung in die gewachsene geistige Tradition des Abendlandes ohne produktive Auseinandersetzung mit dem Platonismus nicht möglich war.

So führt uns also die Problematik der Aneignung platonischen Denkens durch das Christentum in der Spätantike in eine Situation des Dialogs zwischen zwei Religionen, der traditionellen antiken Religion und der neuen Offenbarungsreligion des Christentums, die, wie sich zeigen wird, in vieler Hinsicht unserer heutigen Situation durchaus analog ist. Es ist eine Situation, die geprägt ist von gewaltsamem Konflikt wie auch von fruchtbarer wechselseitiger Aneignung und Zusammenleben.

Vielleicht gibt es keine Gestalt, in deren Leben und Werk sich diese Situation in exemplarischerer Weise spiegelt, als ein Mann, der am Ausgang der antiken Religion um 400 n.Chr. die Rollen des Staatsmannes, des platonischen Philosophen und christlichen Bischofs in einer Person vereinigte, Synesios von Kyrene¹². In einer aristokratischen Familie erzogen nach den Bildungswerten der antiken Kultur, heiratete Synesios eine Christin und ließ sich zum christlichen Bischof von Kyrene weihen, ganz aus-

¹⁰ Man vgl. dazu insbesondere Heideggers – ebenfalls seine Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus reflektierenden – Hölderlinvorlesungen: Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“ (Frankfurt 1980) = GA 39, Hölderlins Hymne „Andenken“ (Frankfurt ²1992) = GA 52 und Hölderlins Hymne „Der Ister“ (Frankfurt ³1993) = GA 53.

¹¹ Vgl. dazu neben meiner bereits genannten Monographie Grundfragen besonders I. De Gennaro: Logos. Heidegger liest Heraklit. Berlin 2001.

¹² Vgl. die neueste große Monographie von T. Schmitt: Die Bekehrung des Synesios von Kyrene. München – Leipzig 2001, mit Referat der Forschungsgeschichte und reicher Bibliographie.

drücklich jedoch unter dem Vorbehalt, seinen platonischen Überzeugungen nicht abschwören zu müssen.

Nun waren die dogmatischen Unterschiede zwischen Platonismus und Christentum durchaus erheblich und sind so bekannt, dass sie hier kaum wiederholt werden müssen. Werden aber im Platonismus Differenzen – wie durchaus auch das Verbindende – zwischen antiker und christlicher Religiosität besonders explizit, so scheint mir ein, wenn auch notwendigerweise etwas oberflächliches, Nachdenken über das Trennende und Verbindende im Kontext unseres Themas durchaus fruchtbar, könnte es uns doch vielleicht etwas über die Grundlagen religiöser Erfahrung überhaupt in ihren je verschiedenen Gestalten lehren. So möchte ich mein Thema von dieser geschichtlichen Situation und von Synesios als einem eminenten Vertreter ausgehend entwickeln, auch wenn dies zunächst vielleicht etwas überraschend wirkt.

Synesios war ein Mann, von dem ich in der Umschreibung seiner Persönlichkeit eine Antwort auf die Frage, wie verschiedene religiös-weltanschauliche Überzeugungen, selbst dann wenn sie sich für ein zergliederndes Denken zu widersprechen scheinen, koexistieren können, bereits angedeutet habe: Synesios tritt uns in der Tat ganz als ein Mann des Lebens gegenüber, nicht im plumpen Sinne einer opportunistischen Verwendung verschiedener Überzeugungen zu utilitaristischen Zwecken, nein, im Gegenteil als ein Mann gelebter Überzeugung. Und so legt auch sein Werk ein lebendiges Zeugnis von einer vielschichtigen, von differenzierter Vereinigung von Altem und Neuem geprägten Persönlichkeit ab, der die Vereinigung scheinbar gegensätzlicher Positionen aus dem Leben einer die Gegensätze im wohlverstandenen Sinne aufhebender – nicht einebnender – religiösen Erfahrung gelang, die ich mich nicht scheue, im Folgenden in Anlehnung an Synesios selbst „mystisch“ zu nennen.

Ich möchte nun kurz versuchen, diese Erfahrung konkret anhand einer Interpretation einer kurzen Perikope aus demjenigen Textes zu beleuchten, in dem sich Synesios' religiöse Erfahrung am unmittelbarsten ausspricht, Synesios' Hymnen¹³, die gerade durch ihre dichterische Gestalt diese Erfahrung in ihrer alles zergliedernde Denken und Sprechen übersteigenden Natur besonders eindringlich machen.

Für Synesios, so möchte ich vorweg behaupten, bestand bei aller unerlässlichen Reflexion des Verstandes auf das Trennende kein *wesentlicher* Unterschied zwischen christlichem Glauben und philosophischer, platonischer Überzeugung, denn beide konvergieren in einer sie übersteigenden und in sich aufhebenden lebendigen Gotteserfahrung.

Wollen wir diese Gotteserfahrung anhand eines Textstückes aus jener spezifischen und, wie angedeutet, für den Inhalt relevanten Textform, einem Hymnus betrachten, so ist vielleicht eine kurze Reflexion auf das angebracht, was ein Hymnus ist. Ohne hier auf die komplexe Forschungsgeschichte eingehen zu wollen¹⁴, möchte ich sagen, dass ein Hymnus sich gerade dadurch auszeichnet, keine nach rein literarischen Kriterien eingrenzbar Gattung zu sein. Ich glaube, ein Hymnus kann nur aus seinem Inhalt, bzw. noch genauer, einer Haltung des Autors bestimmt werden. So möchte ich einen Hymnus definieren als dichterisches Gebet.

¹³ Zweisprachig herausgegeben und kommentiert von J. Gruber/H. Strohm: Synesios von Kyrene: Hymnen. Heidelberg 1991.

¹⁴ Ich nenne hier nur A. Baumstark s.v. Hymn (Greek Christian), in: J. Hastings (ed.): Encyclopedia of Religion and Ethics 7. Edinburg 1914 und M. Lattke: Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie. Freiburg/Schweiz-Göttingen 1991; sowie die Einleitung von W.D. Furley in J.M. Bremer: Greek Hymns. Tübingen 2001.

Damit sind wiederum zwei problematische Begriffe eingeführt. Was dichterisch ist, mag im Kontext unseres Themas ausgeklammert und nur in der Interpretation selbst implizit angedeutet werden. Mit Gebet (gr. *euché*) mag vorläufig jene Referenzhaltung des Menschen im Angesicht des Göttlichen beschrieben werden, die beide neben der Anrufung Gottes, der sog. *Epiklese*, integralen Formelemente des Hymnos *Eulogie* (Gotteslob) und eben *Euche* (Gebet) umfasst. Beide sind Aspekte desselben, nur dass die Heilserwartung mal mehr, mal weniger explizit gemacht wird. Im wohlverstandenen Sinne ist die Sehnsucht nach einer heilen Nähe eines Übermächtigen Grundzug allen menschlichen Bezugs zum Göttlichen. Gebet mag versuchsweise beschrieben werden als ein das-eigene-Streben-dem-Unverfügbaren-Anheimstellen. Dieses Sich-dem-Unverfügbaren-Anheimstellen ist ein Sich-Öffnen gegenüber dem das eigene Selbst verfügenden Ursprung.

Das so verstandene betende Nähertreten zu Gott ist bestimmt von einer paradoxen Verflechtung von Ferne und Nähe: ehrfürchtigem Sich-Zurücknehmen und vertrauensvoller Zuwendung, die wesenhaft zusammengehörige Aspekte desselben sind. Nur im entfernenden Sich-Zurücknehmen findet der Mensch die sich nähernde Zuwendung Gottes; in der Nähe der Übermacht des Göttlichen erfährt er seine Gottferne so radikal, dass er sie nie aus eigener Kraft, sondern nur aus der sich nähernden Zuwendung des Göttlichen aushalten kann. Formal mag man dies in den Hymnen in der die Nähe suchenden Du- oder der die Entfernung betonenden Er-Prädikation der *Eulogie* reflektiert finden¹⁵.

Diese Bewegung des Gebets findet ihre zwanglose Entsprechung in dem wohlbekannten platonischen Motiv des Aufstiegs- und des Abstiegs der Seele. Ebenso vollzieht sich das Sprechen in Synesios' Text implizit und explizit – d.h. in denjenigen Passagen, wo auf das Sprechen des Dichtenden, mithin des Betenden reflektiert wird – zwischen Sprechen und Schweigen, d.h. analog zu dem, was wir nach dem platonischen Christentum des Pseudo-Dionysios Areopagites als apophatische und kataphatische Theologie kennen. Ein Motiv, das zwar durch den Platonismus seine sozusagen kanonische, das weitere Denken, mithin die christliche Theologie bestimmende Form gefunden hat, auf das jedoch bis zu den Anfängen des griechischen Denkens bei Parmenides und Heraklit denkerisch reflektiert wurde¹⁶. Denn es ist ein Motiv, das in der einen oder anderen Form die verschiedensten Traditionen des Denkens und der Religion bestimmt und so bereits in der überkommenen Terminologie des allgemeinen religiösen Kults gerade auch der griechischen Antike seinen prägnanten Ausdruck findet in dem dort geläufigen Wort für das sog. heilige Schweigen¹⁷: *eu-phemein*.

Euphemein drückt in einem Worte aus, dass Sprechen und Schweigen auch in der traditionellen Kulthandlung zusammengehören: Sprechen zu und über Gott ist eine ausgezeichnete Art des Sprechens ebenso wie das Schweigen im Angesicht des Göttlichen eine ausgezeichnete Art des Schweigens ist. Sprechen und Schweigen über Gott sind dasselbe, weil Gott der nie aussprechbare Grund des Sprechens ist, der sich gleichwohl in allem Sprechen ausspricht und in allem Schweigen erschwiegen wird. Diese Einheit von Sprechen und Schweigen sagt das griechische Wort *eu-phemein*, das im Grunde strikt dasselbe sagt wie jenes andere Grundwort der hymnischen Terminologie *eu-logein*. Beides, auch das *terminologisch* für das Schweigen in der Gegenwart des Heiligen gebrauchte *eu-phemein*, bedeutet eigentlich „wohl-sprechen“: Dies kann sich im Sinne des Preisens vollziehen, im verzweifeltsten Versuch, im *eu-logein* das Unaus-

¹⁵ Vgl. dazu E. Norden: *Agnostos Theos*. Nachdruck Darmstadt 1956, 143ff.

¹⁶ Vgl. Günther, *Grundfragen*, op. cit. 225ff.

¹⁷ Vgl. dazu insbesondere E. Mensching: *Das heilige Schweigen*. Giessen 1926.

sprechliche im Ihm-Zusprechen aller seiner Prädikate *anzusprechen*, als auch im expliziten Verzicht auf das *Aussprechen* des Unausprechbaren, das stets nur an-, nie ausgesprochen werden kann, in seinem Erschweigen, dem *eu-phemein*.

An einer bezeichnenden Stelle im ersten Hymnus¹⁸ spricht Synesios vom Schweigen, dem Schweigen alles Äußeren im vollen Sinne, d.h. der Umgebung, der Welt um uns auch im Innern des Betenden selbst, der sich dadurch bereitmacht für die Erfahrung Gottes, eine Erfahrung, die eine *innere* Erfahrung ist.

Der dichtende Beter, der sich so, wie der Text sagt, „auf den Weg heiliger Worte“ begeben hat¹⁹, hört plötzlich, dass eine Stimme ihn umtönt, d.h. er spricht nicht selbst, er lässt im Vernehmen Gott sich selbst aussprechen, er wird ganz zum Sprachrohr des Göttlichen, indem er unmittelbar die Stimme Gottes selbst vernimmt: Sein Sprechen *ist* das Vernehmen der Stimme des Göttlichen; es ist, um es in der Sprache der anfänglichen griechischen Philosophie, derjenigen Heraklits, zu sagen, *homo-logein* „zusammen-sprechen, in ein Sprechen einstimmen“, ein Sprechen, das sich im Sinne Heraklits im Hinhören auf den Logos, als den, wie ich einmal versuchsweise übersetzen will, „sich zusprechenden Anspruch“ vollzieht²⁰.

Vom Hören wendet sich der Text dann zum Sehen. Analog zu jenem Sich-Zurücknehmen des Sprechenden ins schweigende Hören ist das Schauen des Göttlichen nicht mehr ein Schauen des Erleuchteten, des Hellen, sich im Licht Befindlichen. Es ist ein Schauen ins Licht, ins Licht, wo man nichts, nicht Bestimmtes mehr sieht, sondern sich jenem bestimmenden Unbestimmten aussetzt, das alles Bestimmte erst jenes Bestimmte sein lässt.

Das Aushalten jener größtmöglichen Gottnähe kann dann nur ein Sich-Abwenden vom Unzugänglichen in seiner Unzugänglichkeit hin zum ersten sich im Schein dieses Lichtes Darbietenden sein. Erst dies gewährt das Sprechen als Ausdrücklichmachen des Erfahrenen: der Dichter nimmt von dort, wie er sagt, die „Blumen des Lichts“, wie er seine Hymnen nennt. In diesem Sprechen lässt er den ins Unbestimmte gerichteten Blick verharrend ruhen und gibt Gott das zurück, was ihm gehört, aber was könnte es sein, so fragt er zuletzt, was ihm nicht gehörte?

Dieses sich abwendende Ausruhen ist ein Aushalten der unmittelbaren Anwesenheit und spricht so von jenem Ineins von Nähe und Ferne, die das Verhältnis des Menschen zu Gott kennzeichnet. Den prägnantesten Ausdruck, den Synesios dafür findet ist: Gott-das-Seine-Belassen. Dies vollzieht sich auf zwei Ebenen, der des Erkennens und der des Sprechens.

Der Mensch, der sich bereitgemacht hat für jene innere Erfahrung des Göttlichen, verzichtet auf Erkennen, sofern menschliche Erkenntnis immer Erkennen des Bestimmten ist: Wenn er seinen Blick im Angesicht des Unbestimmten ruhen lässt, so macht er sich dadurch durchsichtig für das Auge des Vaters, der die Materie zerschlägt, wie es später in den Versen 358ff. heißt. Er stellt sich in das Licht, das alles durchstrahlt, in den Glanz, um den er Vv. 698ff. Gott bittet und der zu ihm empor führt. Im Durchsichtig-Geworden-Sein in diesem Glanz ist sein einzelnes Wort das Einstimmen in das Lob des umfassendsten Wir, des Kosmos in seiner Gesamtheit, in der „alles an allem hängt“, alles in seinem Bezug zum Ganzen hin durchsichtig ist. Diese Bezüglichkeit zum Ganzen jedoch nimmt dem Einzelnen gerade nicht sein Einzelsein, im Gegenteil, es schenkt sie ihm allererst im eigentlichen Sinne und lässt es im Ganz-*das*-Sein-

¹⁸ Vv. 72ff.

¹⁹ Vv. 108ff.

²⁰ Vgl. Günther, Grundfragen, op. cit. 49ff., 75ff.

was-es-ist das Ganze aussprechen. So lässt es Gott das *Seine*, das alles ist, auch es selbst.

So ist das kataphatische und apophatische Sprechen Ausdruck des menschlichen Einzelseins, das sich darin auf seine Uneigentlichkeit, d.h. seine Verwiesenheit auf das Ganze hin, durchsichtig macht, es ist als Sprechen und Schweigen zugleich der augenfälligste Ausdruck jenes Gott-das-Seine-Belassens. Schweigen – im Gegensatz zu bloßen Stummsein – ist Verschweigen, das nur aus dem Sprechen heraus möglich ist. Dieses Verschweigen lässt das Sprechen das sein, was es ist, die „Blume des Lichts“, wie Synesios' Text sagt, der Ausdruck seines Widerscheins auf dem Beleuchteten. Dieses Sprechen erschweigt in seinem expliziten Bezug zum Schweigen das Unsagbare. In diesem Sprechen wird das Unsagbare als Grund des Sprechens erschwiegen, sozusagen in einem *sigomenos hymnos*, wie es ein anderer griechischer Kirchenvater Gregor von Nazianz in seinem Hymnus auf Gott nennt²¹, einem „erschwiegenen Hymnus“, in dem der Dichter in das *Eu-phemein* des Kosmos einstimmt, um das er zu Beginn gebetet hatte.

Dieses Aushalten der Gottnähe und -ferne, die Gott alles Seine und d.h. auch das eigene Selbst lässt, vollzieht sich im menschlichen Leben als jeweils alternierender Auf- und Abstieg aus der nähernden Ferne in die entfernende Nähe. Und wenn dieser Aufstieg und Abstieg menschliches Leben in all seinen Äußerungen durchstimmt, dann ist das durch alles Sprechen hindurchgegangene erschweigende Sich-Aussprechenlassen des Unsagbaren die Aufnahme der Erfahrung der Nähe Gottes in die Alltäglichkeit des Lebens, und in dieser Aufnahme wird dieses selbst Gebet, das Gott, wie Synesios anderswo sagt, immer und überall preist.

Im seiner Prosaschrift „Dion“²² spricht Synesios in seiner Kritik an der radikalen, kulturfeindlichen christlichen Askese seiner Zeit ausdrücklich von der Notwendigkeit für den gotterleuchteten Menschen, in die Welt des Alltags zurückzukehren. Diese Rückkehr ist Anerkennung der menschlichen Schwäche, die durch die Erfahrung der höchsten Möglichkeit des Menschseins hindurchgegangen ist. Auch dieses Eingeständnis ist ein Gott-das-Seine-Lassen. In diesem Eingeständnis stellt der Mensch sein Leben in all seiner Unvollkommenheit dem Unverfügbaren anheim und lebt es so im ausdrücklichen Bezug zu seinem verfügbaren Ursprung. Dies bedeutet aber gerade nicht die Aufhebung der Brüchigkeit und Zerbrechlichkeit seiner Existenz, es bedeutet, dass diese Brüchigkeit angenommen und gelebt wird, in der Gewissheit ihres Verwiesenseins auf ein sie in sich aufhebendes Höheres. Und so spricht sich der Mensch dieser Welt Synesios auch nicht von der Aufgabe frei, sein Selbstverständnis aus den brüchigen, widersprüchlichen und unzulänglichen Überzeugungen des menschlichen Verstandes zu rechtfertigen, ohne sich freilich einer alle menschliche Fähigkeiten überschreitenden ganzheitlichen Erfahrung seiner Existenz zu verschließen.

So klingen Synesios' Hymnen zum Schluss in IX 108ff. aus in der Zuversicht der Gottesvereinigung. Hier wird das Wort *makar* „selig“ nicht mehr wie am Anfang der Hymnen für Gott, sondern für den Menschen verwendet; und wenn auch noch einmal, wie oft zuvor, von der Mühe des Aufstiegs gesprochen wird, so auch von den *anagogioi erotes*, der „nach oben führenden Liebe“, und zuletzt wird das Gebet aus der Hymne II Vv. 296ff. eingelöst: der „selige“ Gott streckt dem „seligem“ Menschen die Hand entgegen, um die er in der zweiten Hymne gebetet hatte.

²¹ S. Migne: Patrologia Graeca. Paris 1857, 37, Sp. 508.

²² Zweisprachig herausgegeben von K. Treu: Synesios von Kyrene: Dion Chrysostomos. Darmstadt 1959; ferner id.: Synesios von Kyrene: Ein Kommentar zum Dion. Berlin 1958.

Man hat manche Beispiele aus dem Bereich der nichtchristlichen Antike angeführt, die eine so explizite Zuwendung Gottes zum Menschen vorbereiten, aber keines macht diese Erfahrung so scharf ausdrücklich. Am nächsten kommt ihm das überraschenderweise kaum erwähnte Prooemium des Parmenides, wo die sich offenbarende Göttin dem Dichter die Hand zum Empfang reicht²³. Synesios spricht hier in einem kurzen Wort etwas an, was ein Grundzug mystischer Gotteserfahrung ist, die auch in der griechischen Antike immer wieder durchscheint, doch eher als das Verschwiegene denn als das Gesagte: Ausgangspunkt der Beziehung Gott–Mensch scheint zunächst immer die freie Zuwendung des Menschen zu Gott, sie scheint es deshalb, weil wir diese Beziehung immer zunächst von unserem Standpunkt aus erfahren; gelingt diese Zuwendung freilich, erfahren wir uns in dieser Zuwendung aufgehoben, so dass wir auch diese Zuwendung als immer schon von außen bewirkt erfahren. Die Zuwendung ist dann nicht mehr unsere, sie ist die Zuwendung Gottes zu uns, in die unsere Zuwendung eingegangen ist.

So verstehen wir jetzt auch die *anagogioi erotes*, von denen Synesios spricht. Sie scheinen zunächst die Liebe zu sein, mit welcher der bei sich selbst bleibende höchste Gott der griechischen Antike den Menschen wie ein Geliebtes auf sich bezieht. Denken wir aber daran, dass im griechischen Verständnis alles Übermächtige, gerade auch das Übermächtige innerer Erfahrung, zumal die Liebe, wie selbstverständlich als Wirken des Göttlichen, als Gott empfunden wurde, so verstehen wir, dass auch der antike Eros, der den Menschen zu Gott führt, gar nichts so anderes ist als die christliche Gottesliebe. In beiden Fällen geht es um ein wechselseitiges Verhältnis, wo nur je ein anderer Akzent gesetzt wird. Dem antiken Menschen ist das Wirken Gottes in der Seele des Menschen so selbstverständlich, dass es kaum explizit gemacht werden muss.

Synesios wendet sich in seiner Gotteserfahrung der Unverfügbarkeit des Ursprungs zu, der als Verfügender zugleich vor und hinter ihm liegt. Er wendet sich nach vorne zum Neuen des Christentums, ohne seine Herkunft aus dem Alten zu verleugnen. Was kann uns nun dieser Mann mit seiner Vereinigung des Rückblicks auf das Alte mit dem Vorausblick auf das Neue in unserer eigenen europäischen Tradition für unser Thema des Dialogs der Religionen in der modernen von einer Vielfalt der Kulturen geprägten Welt lehren?

Ich habe im Vorhergehenden die Gotteserfahrung und somit die letzte Erfahrung religiöser Wahrheit aus einem Text erläutert, der aus zwei dem zergliedernden Verstand dogmatisch wesentlich verschiedenen religiösen Traditionen schöpft und in dieser Erfahrung vereinigt. Platonisches spekulatives Denken, geboren aus der höchsten Anstrengung der Rationalität versus unhinterfragbare Wahrheit einer Offenbarung, die der Welt, speziell des Griechentums eine „Torheit“ erscheinen muss. Eine Wahrheit, die „selig macht aus törichter Predigt“, selig in glaubender Zuwendung zu der liebenden Nähe eines gnädigen Gottes versus ein Gottesverständnis, das, wie die Religion der klassischen Antike, die Gottferne des Menschen betont, zu einem Gott, der – soweit dies explizit gemacht wird – den Menschen allenfalls wie ein geliebtes, nie ganz erreichbares Ideal anzieht, ja ein Verständnis, in dem Gott aus der Perspektive der traditionellen Religiosität nicht einmal gut ist, in der selbst die Güte des Göttlichen eher ein philosophisches Konzept denn eine Vorstellung der alltäglichen Religion scheint. Die Gotteserfahrung, die derartige Gegensätze in einer Einheit, einem Selben aufhebt, ohne sie einzuebnen oder zu verleugnen, habe ich zunächst durch die Begriffe der Unverfügbarkeit und des Unbestimmten charakterisiert.

²³ Vgl. H.-C. Günther: *Aletheia und Doxa. Das Prooemium des Gedichts des Parmenides*. Berlin 1998 62f.; auch Grundfragen, op. cit. 197ff.

Ein Sich-der-Unverfügbarkeit-Aussetzen scheint mir ein Grundzug aller echten Religion zu sein, ein Grundzug, der, wie wir es gerade heute erleben, echte Religion von modernem Sektierertum und Pseudoreligionen unterscheidet, die sich ein Bild Gottes nach den aktuellen, kurzlebigen Bedürfnissen des jeweiligen Durchschnittsmenschen zurechtmacht. Die Erfahrung Gottes hingegen ist die Erfahrung des „Stärkeren“, wie es gerade die antike griechische Religion ausdrückt, in der die Götter wesentlich die „Stärkeren“ die *kreittones* sind²⁴. Gotteserfahrung ist eine Erfahrung, in der sich der Mensch einem außerhalb seiner Verfügbarkeit – in jedem Sinne, auch dem intellektuellen – liegenden Ganzen gegenüberfindet und zugleich sich als Einzelnen und diese Ganze als das radikal Andere, so Andere erfährt, dass es zugleich sein Anderssein als Einzelner in sich aufhebt. Insofern der Mensch dabei sein Einzelsein und seine Teilhaftigkeit, seine Unvollkommenhaftigkeit im radikalsten Sinne zugleich mit seinem Aufgehobensein in einem jede Trennung, Teilhaftigkeit und Einzelheit aufhebenden Ganzen erfährt, erfährt er diese Ganze zugleich als unheimliche Ferne wie auch als heilende Nähe.

Dieses alles Einzelsein in sich aufhebende und so jedoch zugleich bedingende Ganze kann nie als ein Bestimmtes erscheinen, sondern immer nur als das alles Bestimmte ermöglichende und bedingende Unbestimmte. Charakteristisch für religiöse Wahrheit scheint mir somit, dass sie außerhalb menschlichen Verfügens liegt und sich nie in eine dem menschlichen Zugriff darbietende feste Formel zwingen lässt. Sie ist jedoch dadurch keine Beliebige, sondern gerade das Gegenteil davon: sie ist absolut und eines im höchsten Sinne, in dem Sinne, dass sie das Andere nicht aus-, sondern einschließt, aber nicht einschließt im vereinnahmenden Sinne, sondern gerade in dem Sinne, dass sie es dieses Andere sein lässt. Diese Wahrheit ist eine Wahrheit, die nicht ausschließt und trennt, auch nicht einschließt und vereinnahmt, sie ist eine Wahrheit, die zum anderen hin öffnet, sie ist eine *offene* Wahrheit. Als die Offenheit der *einen* Wahrheit kann und muss diese Wahrheit eine und dieselbe sein, und sie kann und muss gerade so immer das Andere als das Andere anerkennen. Sie muss es, weil nicht nur wir alle auf diese eine Wahrheit verwiesen sind, sondern auch umgekehrt diese eine Wahrheit immer nur von uns Vielen als Einzelnen erfahren werden kann, d.h. dass wir uns immer in ihr als unverfügbar von ihr verfügte Einzelne in unserer ganzen Schwäche und Unvollkommenheit wahrnehmen und es uns allenfalls glücken kann, uns in all dieser Schwäche in der zuwendenden Nähe dieser Einheit aufgehoben und geheilt zu finden.

Die Unverfügbarkeit und Offenheit dieser Wahrheit, die nie eine verfügbare bestimmte sein kann, bewahrt sie davor, anderes zu vereinnahmen und zu vergewaltigen. Die Erfahrung der eigenen Unvollkommenheit und Schwäche, die stets mit ihr verbunden ist, öffnet uns zum Anderen, zu Demut und zu Dialogbereitschaft, und die Erfahrung des Angenommenseins der eigenen Schwäche in die Vollkommenheit des Ganzen zu mitmenschlicher Zuwendung und Solidarität. Die Unbestimmtheit dieser Wahrheit macht sie jedoch auch anfällig für Missbrauch, denn als wesentlich unbestimmte lässt sie sich nie eindeutig und mit Bestimmtheit von einer Unwahrheit abgrenzen. Diese Wahrheit kann nie einfach zuhanden sein, sie muss – mühevoll – stets neu gesucht und erfahren werden und kann in diesem Sinne auch immer nur teilweise und unvollkommen erfahren werden. So kann diese religiöse Wahrheit missbraucht werden und ist, wie wir alle nur allzu gut wissen, immer wieder missbraucht worden.

²⁴ U. v. Wilamowitz-Moellendorff: Der Glaube der Hellenen I. Berlin 1931, 19.

Sie teilt dies mit der Wahrheit der metaphysischen, speziell der platonischen Tradition, wie sie von Popper (und auch von Heidegger) kritisiert wurde. Sie teilt diesen Missbrauch mit ihr, da auch die eine Wahrheit der platonischen Philosophie und ihrer Tradition bis in den deutschen Idealismus, speziell Hegel, keine bestimmte in Sätze fassbare ist²⁵, und ihre Konvergenz mit der soeben von Synesios her beleuchteten religiösen Erfahrung hat sich ja in der nahtlosen Verbindung christlicher und platonisch-antiker Gedanken angedeutet. Ja, die Linie reicht noch weiter zurück in die Grundlagen des griechischen Denkens, zu Heraklit und zu Parmenides.

Parmenides ist der unmittelbarste Bezugspunkt für Platons Philosophie der einen bestimmenden Wahrheit, die zugleich das Eine und Gute ist²⁶. Parmenides' Eines ist die Einheit im Sinne des Selben von Denken und Sein²⁷, desselben, auf das Denken und Sein bezogen sind, dasselbe, das sich in die Vielheit des Denkenden und Seienden aufaltet, der Schnittpunkt aller Verschiedenen, der eben als der Schnittpunkt, der alles dieses je Verschiedene sein lässt, seine Selbigkeit konstituiert. Diese Wahrheit, diese *a-letheia* wird Parmenides im Durchgang durch die höchste Anstrengung des diskursiven Denkens als Offenbarung durch eine Göttin zuteil, sie wird ihm zuteil in der Zurücknahme des diskursiven in Sätzen bestimmten Denkens, in einem Sich-Öffnen in die Offenheit der sich entbergenden Wahrheit, der *a-letheia* im griechischen etymologischen Wortsinne als der „Un-verborgenheit“: der Offenheit, die erfahren wird in einem menschlichen Denken überschreitenden Erfahrung mit dem Göttlichen.

Eine solche Erfahrung liegt am Ursprung, ist der verfügende Anfang des europäischen metaphysischen, mithin des platonischen Denkens. Und in diesem Sinne ist die platonische Wahrheit eine absolute und bestimmende, aber dabei gerade keine bestimmte, verfügbare in feste Sätze formulierbare, sondern eine im Durchgang durch in Sätze formulierbare bestimmte Aussagen immer wieder neu zu erreichende und zu bestimmende intuitive Einsicht. So entzieht sie sich dem Versuch der Instrumentalisierung zum Totalitarismus, den Popper ihr vorgeworfen hat. Sie kann freilich, da sie der höchsten Anstrengung des Denkens bedarf, zu der wenige fähig sind, leicht missverstanden und missbraucht werden, eine Gefahr, die niemand schärfer gesehen hat als Platon selbst.

Stellen wir also noch einmal die Frage: was bedeutet diese so beschriebene Herkunft unseres europäischen sich im Christentum als der über die Jahrhunderte gewachsenen Religion Europas artikulierten Wahrheitsbegriffes einer göttlichen Offenbarung für unseren Umgang als Europäer und Christen mit anderen Religionen, mithin für unsere Stellung als Europäer und Christen – und wenn auch nur für in eine von christlicher Religiosität geprägte Kultur Hineingeborene – in unserer heutigen multi-kulturellen Welt, um ein aktuelles Modewort zu benutzen?

Unser modernes europäisches Wertesystem scheint von Toleranz, im weitesten Sinne von den liberalen Werten einer freien offenen Gesellschaft geprägt. Es scheint uns heute zunächst eine selbstverständliche, wenig hinterfragte Etikette der *political correctness* zu sein, anderen Anschauungen und – wenn auch immer noch mit einiger Mühe – auch anderen Kulturen mit Respekt und Toleranz begegnen zu sollen. Auf religiösem Gebiet bedeutet das – wenn man sich überhaupt die Mühe macht von dem scheinbar so aufgeklärten von der modernen westlichen Naturwissenschaft geprägten Weltverständnis her religiöse Fragen noch ernst zu nehmen –, dass wir im Bewusstsein

²⁵ Für Platon sehr gut herausgestellt in dem Buch von W. Wieland: Platon und die Formen des Wissens. Göttingen 1982.

²⁶ Dazu zuletzt treffend J. Halfwassen: Der Aufstieg zum Einen. Stuttgart 1982.

²⁷ Vgl. Günther, Grundfragen, op. cit. 197ff.

einer *aufgeklärten* Religiosität Religionen mit eben jener selben Toleranz behandeln, wie andere etwa politische oder private Überzeugungen, und uns erhoffen, dass andere Religionen, die die Segnungen einer modernen aufgeklärten freien Gesellschaft noch nicht erfahren haben, eines Tages auch durch eine unserer ähnlichen aufgeklärten Liberalisierung gehen. Dabei vergessen wir nur allzu leicht, dass gerade diese Haltung eine naive, unhinterfragte Vereinnahmung anderer Kulturen und Religionen ist, indem sie diese immer noch am Maßstab unserer europäischen Kultur und einer in ihr gewachsenen Denkweise, eben jenem Toleranzbegriff der westlichen säkularisierten Gesellschaft, misst und uns nie in einen echten Dialog mit gelebter religiöser Überzeugung anderer Kulturen in ihrer Andersheit bringt.

Echte, reflektierte religiöse Toleranz und religiöser Dialog muss auf einem tieferen Fundament ruhen; er kann nur aus jener oben umrissenen uns zur Offenheit gegen den anderen öffnenden Erfahrung Gottes entspringen. Diese Erfahrung ermöglicht uns einen echten Dialog mit dem Anderen, denn sie verweist uns auf ein Gemeinsames mit dem Anderen, das dieses Andere, das jeden Anderen im vollen Sinne jenes Andere, jenen Anderen sein lässt. Sie hebt die liberale Etikette unseres Verhaltenskodex nicht auf, sie begründet sie vielmehr aus ihrer eigentlichen Herkunft in *unserer* kulturellen Tradition und lässt sie so erst mehr als leere Hülle sein.

Konkret bedeutet dies, dass diejenigen von uns Europäern, die sich als Christen verstehen, über die Tendenz zu rationaler Reflexion, die unsere Kultur bestimmt, und der Tendenz unserer Religion zu einer starken Betonung der Ethik hinweg immer wieder darauf achten sollten, dass christlicher Glaube weder ein System bestimmter, in Sätzen formulierbarer Wahrheiten ist noch ein bestimmter ethischer Verhaltenskodex: christlicher Glaube ist eine aus der Offenheit zur Erfahrung Gottes gewonnene Lebenshaltung, eine Lebenshaltung, die selbstverständlich nie leer ist, sondern die aus der Geborgenheit in dieser Offenheit eine echte geistige und tätige Zuwendung zum anderen gewinnt, aus der letztendlich auch unsere europäische Ethik der Toleranz entspringt. Sie begründet diese Zuwendung als Mitmenschlichkeit, insofern diese Offenheit zum Ganzen jeden von uns sich selbst als Einzelnen in seiner Unvollkommenheit und Schwäche offen legt, und sie begründet so auch unsere geistige Offenheit gegen das andere, ja mehr noch, sie weist uns aus der Geborgenheit in einer unseren menschlichen Verstand überschreitende Erfahrung zugleich immer zurück an unseren Verstand als die nie ablegbare Zuständigkeit unserer Unvollkommenheit und lässt uns so auch nicht den Ausweg auf den bequemen Verzicht auf rationales Denken – so wie wir dies im Vorigen gerade auch bei Synesios erlebt haben –, bewahrt uns zugleich jedoch vor unser Denken verabsolutierender Überheblichkeit. Und in diesem Sinne bedeutet Annahme der christlichen Offenbarung zugleich Verzicht auf menschlichen Verfügungsanspruch über sich selbst und andere. Annahme der Offenbarung, Verzicht auf den Anspruch eigenmächtigen Verfügens bedeutet Schweigen im oben umrissenen Sinne, und solches Schweigen allein führt zur echten Bereitschaft zu echtem Zuhören, zum Hören auf die Stimme des Anderen, zu echter Bereitschaft zum Dialog, die nicht sich selbst auf den Anderen projiziert, sondern den Anderen den Anderen sein lässt.

Wenn so das Leben des Glaubens an der Basis unserer Bereitschaft zum religiösen Dialog liegt, so öffnet sich uns Heutigen unmittelbar auch der Blick darauf, dass der Dialog gerade auch für uns selbst in unserer heutigen Welt hilfreich, vielleicht gar unverzichtbar zu eben diesem Leben, mithin zur Bestimmung unseres eigenen Standpunkts im Weltganzen ist; nicht nur in dem Sinne der Bestimmung unseres europäischen Standpunkts in einer Welt, in der Europa seine zentrale Rolle verloren

hat, sondern auch in einer Welt, in der es, so denke ich, vielen von uns aus den verschiedensten Gründen immer schwerer wird, Gott noch in der heilenden Nähe des Gottesbildes unserer gewachsenen christlichen Tradition zu erfahren. Ja, manchem denke ich, wird es vielleicht gar erscheinen, als könnten wir heute Gott höchstens noch erfahren, indem wir unsere Verwiesenheit auf ihn erspüren im immer neuen Scheitern unseres Versuches, jene heilende Nähe noch wahrhaft erfahren zu können.

Dies liegt nicht nur an unserer modernen säkularisierten Wohlstandsgesellschaft oder einem von der modernen Naturwissenschaft geprägten Weltbild: Ein Teil dieser Schwierigkeiten liegt m.E. für uns Christen auch darin, dass die christliche Religion - besonders in ihrer westlichen geschichtlichen Ausprägung - im Vergleich zu anderen religiösen Erfahrungen, wie oben schon angedeutet, besonders stark jenes Heile, die Liebe eines Gottes, der sich dem Menschen zuwendet, und somit auch den Anspruch darauf betont; und so könnte es sein, dass gerade der Dialog mit Religionen - ich denke hier etwa an Ostasien -, in denen der Mensch in seinem Streben nach der Erfahrung des Ganzen viel mehr auf sich selbst und jedenfalls nicht so unmittelbar wie im Christentum - oder wie es mir scheinen will, auch im Islam - auf einen sich gnädig zuwendenden Gott verwiesen ist, heilsam und hilfreich ist. So, wie, glaube ich, uns gerade auch die Besinnung auf jenen Schnittpunkt zwischen traditioneller antiker und christlicher Religiosität, den wir in Leben und Werk des Synesios reflektiert fanden, hilfreich sein kann.

Denn in der Religion der griechischen Antike liegt zunächst der Akzent gerade auf der Ferne des Menschen zu Gott, er fühlt die Nähe des übermächtigen Göttlichen gerade in dieser Ferne. Aus dieser Ferne auf sich selbst zurückgeworfen fühlt er zugleich besonders scharf die Sehnsucht nach jener entzüglichen Nähe des Göttlichen. Ausdruck dieser Sehnsucht sowie auch der Brüchigkeit dieser Gotteserfahrung ist die antike philosophische Ausdeutung der Religion als eines Weges zur Erfahrung heilender göttlicher Nähe. Dieser Sehnsucht schien die christliche Offenbarung entgegenzukommen, bei der, wie gesagt, der Akzent auf der liebenden Zuwendung Gottes zum Menschen liegt. Doch war es auch in der Entwicklung des Christentums ein langer Weg vom Pantokrator und Weltenrichter der byzantinischen Kirchen und der romanischen Portale zur Allgegenwart des gekreuzigten Gottessohnes, der uns in unserer bangsten Stunde „kraft seiner Angst und Pein aus den Ängsten reißt“.

Und ist dann nicht vielleicht unsere heutige Situation eine, die der des Synesios, von dem wir ausgingen, geradezu spiegelbildlich gegenübersteht? Wie die antike griechische Religiosität auf die Brüchigkeit der heilenden Nähe des Göttlichen verweist, so ist eben auch für uns Heutige das glaubende Vertrauen auf einen liebenden Gott in anderer Weise wieder nur allzu fragwürdig und brüchig geworden? Wird dann nicht ein Zurückdenken zum Ursprung jener Verbindung antiker und christlicher Religiosität, die unsere Kultur geprägt hat, eben denjenigen von uns etwas sagen, denen es so schwer fällt, Gott noch fraglos als den liebenden Vater unserer gewachsenen christlichen Tradition zu erfahren und im festen Vertrauen auf diese Erfahrung zu leben und zu sterben? Und könnte dann nicht auch der Dialog mit anderen religiösen Erfahrungen der Gegenwart und Vergangenheit überhaupt vielleicht von entscheidender Bedeutung dafür sein, Gott aus einer Reflexion auf die Beschränktheit und Brüchigkeit unserer Tradition heraus neu zu erfahren, ohne freilich uns und unsere Tradition aufzugeben, sondern gerade so, dass wir aus der Annahme der Beschränktheit, Brüchigkeit und Unvollkommenheit als der Bedingung unseres Menschseins zu der Offenheit zur Unverfügbarkeit der Wahrheit des Ganzen finden, einer Unverfügbarkeit, die uns immer auf die Tradition als Ausdruck dieser Unverfügbarkeit verweist, auf eine

Tradition freilich, die immer nur je unsere sein kann, und indem sie diese je unsere ist, sich als eben diese nur im Dialog mit dem Anderen selbst definieren kann.

Das Zusammenleben der Religionen aus islamischer Sicht

KAMADA Shigeru
Universität Tôkyô

1. Einleitung

Religionen haben im Lauf der Geschichte in ganz unterschiedlicher Weise Verständnis für andere Religionen entwickelt. Auch bei der Beschäftigung mit dem Zusammenleben verschiedener Religionen scheint es geboten, die Charakteristika der traditionellen Denkweisen sowie der traditionellen Behandlung dieses Problems in den verschiedenen Religionen einer eingehenderen Betrachtung zu unterziehen. Im Folgenden werde ich das traditionelle Verständnis anderer Religionen seitens des Islams untersuchen und einige Überlegungen zum islamischen Erbe anstellen, das mir geeignet erscheint, einen positiven Beitrag zum Zusammenleben der Religionen zu leisten. Dabei werde ich mich zum einen mit dem Koran befassen, jenem Buch, das den Ausgangspunkt des Islam bildet, und zum anderen mit dem mystischen Denken, das sich lange nach der Entstehung des Korans innerhalb des islamischen Denkens herausgebildet hat. Allerdings bleibt festzuhalten, dass die Aussagen und Überzeugungen, auf die wir dabei stoßen werden, als theoretische Grundlage für das Zusammenleben der Religionen zwar einen bestimmten Nutzen besitzen, aber keineswegs ausreichend sind. Andererseits gilt dies aber natürlich nicht nur für den Islam, sondern für alle Religionen; denn wie offen und nach außen gewandt eine Religion auch erscheinen mag, ihre Doktrinen und Dogmen besitzen zwangsläufig selbstreferentiellen Charakter. Aus diesem Grund möchte ich bei meinen Überlegungen zum Problem des Zusammenlebens der Religionen auf das Potential hinweisen, das ein nicht logos-orientierter Dialog in Form eines „Dialogs“ besitzt, der nicht auf Sprache basiert.

2. Die Stellung des religiös Anderen im Koran

Wie wurde der religiös Andere, wie wurden andere Religionen im Islam gesehen und behandelt? Der Islam, eine Religion, die auf eine dem Willen des alleinigen Gottes, des Schöpfers der Welt und der Menschen, entsprechende Lebensweise abzielt, geht davon aus, dass der Wille Gottes seinen unmittelbarsten Ausdruck in jenen Offenbarungen findet, die von Mohammed, dem von Gott auserwählten Propheten, übermittelt wurden. Diese Offenbarungen wurden nicht lange nach Mohammeds Tod in Form eines Buches niedergelegt, dem Koran, der als heiliger Text der Muslime bis in die Gegenwart als Leitfaden für deren Leben dient. Werfen wir zunächst einen Blick darauf, welches Bild vom religiös Anderen im Koran gezeichnet wird.

Zu Beginn des 7. Jahrhunderts n. Chr., der Zeit, in der Mohammed wirkte, waren auf der arabischen Halbinsel neben der Lehre des Islam, die der Prophet verkündete,

folgende Religionen bekannt: das Juden- und Christentum, die Magier (= Zoroastrier), die Sabäer, eine Religionsform, über die nicht allzu viel bekannt ist, und verschiedene althergebrachte arabische Volksreligionen. All diese Religionen finden im Koran Erwähnung¹; allerdings waren es die arabischen Volksreligionen sowie das Juden- und Christentum, die in unmittelbarem Zusammenhang mit Mohammeds Wirken standen, und diese Religionen sind es auch, die im Koran am häufigsten zur Sprache kommen. Im folgenden werden wir uns auf die letztgenannten Religionen beschränken.

2.1 Währt diese Welt ewig?

Die arabischen Zeitalter vor dem Auftreten des Islam bezeichnen die Muslime mit dem Wort „Jâhirîya“ (*gâhilîya*), ein Wort, das sich von den Buchstaben J-H-R herleitet, die „Unwissenheit“ bedeuten und damit das genaue Gegenteil des Wortes „Islam“ ausdrücken. In dieser „Zeit der Unwissenheit“ lebten unwissende Menschen, die die Botschaft Gottes nicht kannten, Menschen, die die traditionellen arabischen Glaubensformen bewahrten. Für die arabischen Religionen, die vor dem Islam existierten, war die Verehrung unterschiedlicher „Götzen“ als Gottheiten charakteristisch, und auch der Koran selbst überliefert die Namen von Gottheiten, die außer „Allah“ angebetet wurden: Al-Lat, Al-Uzza und Manat (Sure 53, 19–20) sowie Wadd, Suwa, Yaguth, Ya’uq und Nasr (Sure 71, 23). Im Koran werden diese Gottheiten als bloße Namen beschrieben, denen keinerlei Macht innewohne. Schärfstens verworfen wird die als *shirk* (Gott etwas zugesellen) bezeichnete Praxis, neben Gott andere „Götzenbilder“ anzubeten.² Besondere Bedeutung kommt Gott im Islam als Schöpfer aller Dinge zu, als Herr über die Auferstehung nach dem Tod und das Jüngste Gericht, während es im arabischen Weltbild der vorislamischen Zeit undenkbar erschien, ein einmal gestorbener Mensch könnte von den Toten auferstehen.

Und sie fragen: „Wenn wir in der Erde verschwunden waren, sollen wir dann wieder neu erschaffen werden?“ Nein, sie glauben nicht an die Begegnung mit ihrem Herrn. (Sure 32, 10)

„Wenn wir tot und zu Staub und Gebein geworden sind, sollen wir dann etwa auferweckt werden? Etwa auch unsere Vorfäter?“ Sprich: „Jawohl! Und ihr sollt dann gedemütigt werden.“ (Sure 37, 16–18)

¹ „Siehe, die Muslime und die Juden und die Sabäer und die Christen und die Magier und die Polytheisten – Allah wird gewiss am Tage der Auferstehung zwischen ihnen entscheiden. Siehe, Allah ist Zeuge aller Dinge.“ (Sure 22, 17), zit. n.: Der Koran – Arabisch-Deutsch, übers. v. Max Henning, bearb. und hg. v. Murad Wilfried Hoffmann, Heinrich Hugendubel Verlag, Kreuzlingen, München 2001. Alle weiteren Koran-Zitate entstammen ebenfalls dieser Übersetzung. Die Sabäer werden zu jenen gerechnet, die an Gott (Allah) glauben (Sure 5, 69, Sure 2, 62); im Unterschied zu den Götzenanbetern (Polytheisten) zählen die beiden Textstellen auch die Zoroastrier (Magier) zu den Menschen, die an Gott (Allah) glauben.

² Ein gewisses Maß an Informationen zu den arabischen Religionen in vorislamischer Zeit bietet die Schrift *Gûzô no sho* von Hisham Ibn al-Kalbî. Diese Aufzeichnungen stammen bereits aus islamischer Zeit, und so argumentiert deren Verfasser natürlich vom Standpunkt des Islam aus. Vgl. dazu: Ibn al-Kalbî: *Gûzô no sho* (dt.: Das Götzenbuch), übers. v. Ikeda Osamu, in: Fukai Shinji (Hg.): *Sei-Ajiashi kenkyû* (Westasiengeschichtliche Forschungen), Tôkyô Daigaku Shuppankai, Tôkyô 1974, S. 156–202. (Klinke-Rosenberger, Rosa: *Das Götzenbuch Kitâb al-Asnâm* des Ibn al-Kalbî, Universität Zürich 1942. 142 S., 40 S.; (arab., dt.; = Diss.)

In diesen beiden Textstellen werden Araber zitiert, die nicht an die Auferstehung glauben und ihre Skepsis zum Ausdruck bringen.³ Das arabische Weltbild war bestimmt von schlichter Diesseitigkeit, die sich auf prägnante Weise in den folgenden Worten des Koran widerspiegelt:

Sie aber sagen: „Es gibt nur unser irdisches Leben. Wir sterben und wir leben und nur der Zeitablauf macht uns zunichte.“ (...) (Sure 45, 24)

Mit dem Anbruch der islamischen Zeit verschwanden keineswegs alle traditionellen arabischen Denkformen, Bräuche und Riten, sondern lebten vielmehr, nun mit islamischer Bedeutung versehen, innerhalb des Islams in unterschiedlicher Gestalt fort.⁴ Allerdings sahen die Muslime in den Glaubensformen, die im Zeitalter der Jâhiriya vor dem Aufstieg des Islam existierten, Formen des Unglaubens, dessen Anhänger auch nicht an die Auferstehung nach dem Tod glaubten. Im Koran werden diese traditionellen Religionsformen scharf kritisiert, doch wir können annehmen, dass die Schärfe der Kritik nicht allein die Folge von Glaubensinhalten wie der Idolatrie und der negativen Haltung zur Vorstellung der Auferstehung war, sondern auch aus der Haltung jener resultierte, die dem Wirken des Propheten Mohammed mit Unverständnis begegneten, ihn bei seiner Mission behinderten oder sich ihm in den Weg stellten.

2.2 Ist Jesus der Sohn Gottes?

Christentum und Judentum werden im Koran besonders häufig erwähnt, wobei der Tenor der jeweiligen Textstellen uneinheitlich ist, bald negativ, bald positiv. Mit dem Ausdruck „Schriftbesitzer“ (*ahl al-kitâb*) sind sowohl Christentum wie Judentum gemeint, gelegentlich aber auch nur eine dieser zwei Religionen. Über die Christen heißt es, dass sie – im Unterschied zu den Juden und Polytheisten – den Muslimen am freundlichsten gegenüberstehen, „weil unter ihnen Priester und Mönche sind, und weil sie nicht hochmütig sind“ (Sure 5, 82–83).⁵ Andererseits werden die Christen kritisiert, weil sie, ungeachtet der Tatsache, dass ihnen „Güte und Barmherzigkeit ins Herz gelegt wurde“, eigenmächtig und ohne die Erlaubnis Gottes das Mönchtum erfanden (Sure 57, 27).

Die im Koran gegenüber den Christen geäußerte Kritik richtet sich hauptsächlich gegen die Trinitätslehre, eine der zentralen Dogmen des Christentums, und gegen die Christologie. Dem Koran zufolge war Jesus ein Gesandter Gottes (Allahs), er war das Wort Gottes, mit einer Seele, geschaffen von Gott, aber zu sagen, Gott sei einer von dreien (Trinitätslehre), ist ein Zeugnis für Ungläubigkeit (Sure 4, 171 und 5, 73).

Des Weiteren werden Christen kritisiert und des Unglaubens bezichtigt, wenn sie sagen, Jesus, der Sohn Marias, sei Gott (Sure 5, 17; 5, 72; 9, 30–31), ebenso wie die folgende Aussage kritisiert wird:

³ Im Koran finden sich zahlreiche andere Textstellen, in denen die Araber als unmoralische Menschen bezeichnet werden, die der Wiederauferstehung und dem Leben nach dem Tod skeptisch gegenüberstehen oder nicht an sie glauben. Vgl. u.a. die Sure 19, 66; 34, 7–8; 36, 78–79; 44, 34–36; 79, 10–11.

⁴ Vgl. dazu: Izutsu Toshihiko, Makino Shin'ya: Imi no kôzô – Kôran ni okeru shûkyô-dôtoku-gainen no bunseki. The structure of ethical terms in the Koran. Shinsensha, Tôkyô 1972.

⁵ An anderer Stelle, in Sure 9, 34, heißt es allerdings, dass Rabbiner und Mönche zu Unrecht das Gut der Leute verzehren und diese von Allahs Weg abbringen.

Und sie behaupten: „Allah hat sich einen Sohn genommen.“ Preis sei Ihm! (Sure 2, 116)

Andererseits weist die im Koran explizierte Auffassung von Jesus, dem Sohn Gottes, gewisse Schwankungen auf. So findet sich beispielsweise eine Stelle mit dem Wortlaut „Und die Juden und die Christen sprechen: ‚Wir sind Allahs Kinder (*abna'Allah*) und seine Lieblinge““ (Sure 5, 18), eine Stelle, in dem der Ausdruck „Allahs Kinder“ in einem weiteren Sinn verstanden und als „Menschen, die von Gott (Allah) angenommen wurden“ aufgefasst wird. Darüber hinaus finden sich Passagen, in denen gesagt wird, dass die Christen Jesus als Allahs Sohn ansehen und die Juden in gleicher Weise Esra als Allahs Sohn betrachten (Sure 9, 30)⁶ oder dass sie – ohne auf Allah zu achten – ihre Rabbiner und Mönche zu ihrem Herrn (*arbab*) machen (Sure 9, 31)⁷. Im Koran finden sich zwar Aussagen über andere Religionen, die von diesen keineswegs als zutreffend akzeptiert werden können, jedenfalls wird das Christentum als Religion aufgefasst, die gegen die Lehre von der strengen Einheit und Einzigkeit Gottes verstößt: gegen das Verbot, außer Gott anderen Wesen zu dienen, und gegen das Verbot, Gott ein Gott gleiches Wesen an die Seite zu stellen.

2.3 Wurden allein die Juden von Gott auserwählt?

Zu den Juden findet sich im Koran unter anderem folgende Textstelle:

Siehe, wir haben die Thora hinabgesandt, in der sich eine Rechtleitung und ein Licht befinden, mit der die gottergebenen Propheten die Juden richteten (...) (Sure 5, 44)

Im Allgemeinen werden die Juden als Menschen, die von Gott geleitet werden, in einem positiven Licht gesehen. Ebenso wie die Bibel berichtet auch der Koran vom Auszug aus Ägypten und von dem Ausmaß an Gnade, das Gott dem Volk Israels zuteil werden ließ, als er es ihm ermöglichte, der grausamen Behandlung durch den Pharao zu entkommen, und ihm auf der Flucht zur Seite stand, indem er das Meer teilte und die Verfolger in den Fluten ertränkte. Selbst als das Volks Israels sich ins Unrecht setzte, als es das Goldene Kalb anbetete, während Gott mit Moses den Bund schloss, wurde ihm von Gott verziehen. Groß war die Gnade, die Gott den Israeliten (*banu Isra'il*)

⁶ Nachdem den Juden die Heimkehr aus der babylonischen Gefangenschaft gestattet worden war, sahen sie sich mit dem Verlust der Thora konfrontiert. In dieser Situation betete Esra zu Gott, ließ den Text der Thora in seinem Gedächtnis wiederaufleben und gab dem jüdischen Volk die Thora zurück, indem er sie ihnen vorlas. Später glaubten einige Juden, dass Esra der Sohn Gottes sei. Vgl. hierzu: Al-Tabari: *Jami'al-bayan fi tafsir al-Quran'*, al-Qahira, 1987, vol. X, S. 111f.; Hava Lazarus-Yafeh: *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*. Princeton University Press, Princeton 1992, S. 50–74; Camilla Adang: *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: from Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Brill, Leiden 1996, S. 98 Fußnote 130, S. 230 f., S. 233, S. 246, S. 251. Vgl. auch Die Bibel, Buch Esra Kap. 7 und Buch Nehemia, Kap. 8. Zur Problematik der Auffassung der Bibel, wie sich bei Ibn Hazm, einem andalusischen islamischen Denker des 11. Jahrhunderts, findet, vgl.: Kamada Shigeru: *Isuramu ni okeru tashûkyô no rikai – Ibn Hazumu no Sôseiki hihan* (Die Auffassung anderer Religionen im Islam – Die Kritik der Genesis bei Ibn Hazm). In: Takeuchi Seiichi, Tsukimoto Akio (Hg.): *Shûkyô to kan'yô – Ishûkyô ibunka no taiwa ni mukete* (Religion und Toleranz – Auf dem Weg zu einem Dialog mit anderen Religionen und Kulturen). Taimeidô, Tôkyô 1993, S. 220–238.

⁷ Das Wort „rabbi“, das im Judentum „Schriftgelehrter“ bedeutet, besitzt im islamischen Kontext die Bedeutung „Unser Herr“, ein Ausdruck, der nur in Bezug auf Allah verwendet werden kann.

gewährte (Sure 2, 47–53). Der Koran stellt fest, dass die Juden zwar Gottes Gnade im Übermaß genossen, daraus allerdings den Schluss gezogen hätten, sie allein seien Gott wohlgefällig (Sure 62, 6) und würden hinsichtlich ihrer künftigen Wohnung bei Gott in besonderer Weise behandelt werden (Sure 2, 94).

Der Koran schreibt den Israeliten eine selbstgefällige Einstellung zu und kritisiert sie auch in Glaubensfragen.

O du Gesandter! Lass dich nicht durch die, welche miteinander im Unglauben eifern, betrüben, wie jene, die zwar mit ihrem Mund sprechen: „Wir glauben!“, doch in ihren Herzen nicht glauben; und wie diejenigen Juden, die jeder Lüge und denjenigen Glauben schenken, die noch nicht zu Dir gekommen sind. Sie verdrehen den Sinn der Wörter und sprechen (...) (Sure 5, 41)

Unter den Juden gibt es welche, die den Sinn der Wörter verdrehen und sagen: „Wir haben vernommen, aber gehorchen nicht; (sic!)“ und „höre, ohne zu horchen“; und „favorisiere uns“. Es ist ein Wortverdrehen und ein Angriff auf den Glauben. (...) (Sure 4, 46)⁸

Des Weiteren wirft er ihnen vor, in ihrer Maßlosigkeit die Schrift, die ihnen von Gott gegeben wurde, umgeschrieben zu haben.⁹

Wünscht ihr (ihr Menschen, die ihr gläubig seid; d. Autor), dass sie (die Juden; d. Autor) euch Glauben schenken? Aber ein Teil von ihnen hat Allahs Wort vernommen und verstanden und hernach wissentlich verdreht. (Sure 2, 75)

Der Koran beschreibt und kritisiert das irreführende Handeln der Juden und ihr falsches Denken und stellt dabei fest, dass sie unter allen Völkern am meisten am Leben hängen (Sure 2, 96) oder dass sie eine im Hinblick auf Gott unhaltbare Meinung verträten, wenn sie sagten: „Die Hand Gottes ist gefesselt.“ (Sure 5, 64). Die jüdischen Speisetabus sind wesentlich strenger als die entsprechenden Vorschriften im Islam¹⁰, eine Tatsache, in der der Koran eine Strafe für das von den Juden begangene Unrecht sieht (Sure 4, 160 und 6, 146). Auch Aussagen wie die folgende finden sich im Koran: „Er ist es, Welcher (sic!) die Ungläubigen unter dem Volk der Schrift(besitzer) (die Juden; d. Autor)“ (Sure 59, 2–5) vertrieb, die sich Gott und seinem Propheten widersetzen. Während Mohammed in Medina die islamische Gemeinschaft vergrößerte, wurde tatsächlich ein jüdischer Stamm des Landes verwiesen und die soeben zitierte Sure wurde als Erklärung für diesen Vorfall geoffenbart.

⁸ Hier im Kontext der Kritik an den Juden zu verstehen, die sich gegenüber Mohammed bei der Verbreitung der islamischen Lehre unkooperativ verhielten oder sogar eine feindselige Haltung an den Tag legten. Die gleichen Worte finden sich aber auch an anderer Stelle: Der Koran beschreibt, dass die Juden – während Moses auf dem Berg Sinai von Gott die steinernen Tafeln des Bundes entgegennahm – ein goldenes Kalb schufen, ihm Opfergaben darbrachten und anschließend zu Moses sprachen: „Wir hören (die Worte der Gesetze), aber wir gehorchen nicht.“ „Und als Wir euer Versprechen entgegennahmen und den Berg (Sinai; d. Autor) über euch hoben, (sprachen Wir): ‚Haltet fest an dem, was wir euch brachten, und hört!‘ Da sprachen sie: ‚Wir hören, doch wir widersetzen uns!‘ Und in ihrem Unglauben füllte ihre Liebe zum Kalb ihr ganzes Herz. Sprich: ‚Schlimmes befahl euch euer Glauben, sofern ihr überhaupt Gläubige seid.‘“ (Sure 2, 93)

⁹ Die Sure spricht nicht ausdrücklich von den Juden, sondern von den „Schriftbesitzern“. Die nämlichen Worte finden sich auch in Sure 3, 78.

¹⁰ Zu erlaubten bzw. verbotenen Nahrungsmitteln äußert sich der Koran folgendermaßen: „(...) In dem, was mir offenbart wurde, finde ich nichts, was verboten wäre, außer Verendetes, vergossenes Blut oder Schweinefleisch (...) oder Unheiliges, über dem ein anderer als Allah angerufen wurde.“ (Sure 6, 145) Zu den Speisetabus des Judentums vgl. Die Bibel, 3. Buch Mose (Levitikus), Kap.11.

2.4 „Die Schriftbesitzer“ und die Erkenntnis religiöser Pluralität

Wie im Vorangegangenen dargestellt, werden das Christen- und Judentum sowie die Menschen, die an diese Religionen glauben, im Koran kritisiert. Doch fragen wir uns, in welcher Beziehung der Islam zu den zwei Religionen steht, die ihm vorausgegangen waren. Der Koran selbst sagt dazu Folgendes. Gegenüber Schriftbesitzern wie Juden oder Christen vertritt der Islam die Position, dass Mohammed, der Prophet, gekommen ist, um bei den bereits existierenden Religionen Zeugnis für die heiligen Schriften abzulegen (Sure 5, 15); des Weiteren wird gesagt, dass Gott bereits früheren Propheten das zukünftige Erscheinen Mohammeds kundtat und dass diese dies anerkannten (Sure 3, 81). Von dieser Position leitet der Islam seine Forderung an die Schriftbesitzer (gemeint sind in diesem Fall die Juden) ab, an den Koran zu glauben, da er die Gesetze der heiligen Schrift bestätige.

Die singuläre Debatte, in deren Verlauf die im Koran entwickelte Rechtmäßigkeit des Islam behauptet wird, gründet in einer Theorie, die man als abrahamische Theologie bezeichnen könnte (vgl. die Suren 2, 135 und 3, 65–68). Für das Juden- und Christentum ist Abraham der Begründer ihres Glaubens, der im Glauben an Gott gelebt hatte, und auch der Islam sieht in Abraham (Ibrahim) den Propheten, der in sich den Glauben an den alleinigen Gott verkörpert hatte (vgl. die Sure 6, 74–82). Allerdings war Abraham ein Mensch einer früheren Zeit, jemand, der lange vor Christus lebte, der von Gott die Frohe Botschaft empfing, und auch vor Moses, der die Gebote empfing, die die Grundlage des Judentums bilden. In diesem Sinne war Abraham der Monotheist des Urbeginns, lange bevor das Juden- und Christentum ihre historische Gestalt annahmen. Dies lässt den Schluss zu, dass Abraham weder dem „Judentum“ noch dem „Christentum“ angehörte. Der Koran vertritt nun den Anspruch, dass der von Mohammed verbreitete Islam der Erbe von Abrahams Glauben sei und diesen in rechtmäßiger Weise verkörpere. Dieser Anspruch drückt sich in folgender Sure aus.

Abraham war weder Jude noch Christ; vielmehr war er rechtgläubig, ein Gottergebener und keiner derer, die Gott Gefährten geben. Siehe, diejenigen Menschen, die Abraham am nächsten stehen, sind wahrlich jene, die ihm folgen, und das sind der Prophet (Mohammed; d. Autor) und die Gläubigen. Und Allah ist der Hort der Gläubigen. (Sure 3, 67–68)

Der Koran stellt fest, dass es auch unter den Schriftbesitzern Menschen gibt, die an Gott und die Offenbarung glauben, und er erkennt an, dass unter den Schriftbesitzern der Glaube an Gott lebendig ist. Des weiteren stellt der Koran fest:

Und unter den Leuten der Schrift gibt es manchen, der, wenn du ihm einen Schatz anvertraust, ihn dir zurückgibt, aber auch manchen, der, wenn du ihm eine einzige Münze anvertraust, sie dir nicht zurückgibt, wenn du nicht ständig hinter ihr her bist. (Sure 3, 75)

und erkennt damit an, dass es unter den Schriftbesitzern Menschen gibt, deren Handeln moralisch einwandfrei ist.

Wer eine andere Religion als den Islam will, sie soll von ihm nicht angenommen werden, und im Jenseits wird er verloren sein. (Sure 3, 85)

Dieses scharf formulierte Verdikt findet sich ebenfalls im Koran¹¹, und es kann kein Zweifel bestehen, dass im Koran die Ansicht vertreten wird, es sei am besten, sich zum Islam zu bekennen. Es wird aber auch gesagt, dass Gott in seiner Allmacht alle Religionen im Islam hätte vereinen können, dies aber nicht tat.

(...) Wenn Allah gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht. Doch Er will euch in dem prüfen, was Er euch gegeben hat. Wetteifert darum im Guten. (...) (Sure 5, 48)

Diesen Worten des Koran dürfte eine große Bedeutung zukommen, wenn im Islam über die (in der Realität existierende) Pluralität der Religionen nachgedacht wird. Denn wie sich annehmen lässt, könnte die Erkenntnis, dass in islamischer Sicht die Pluralität der Religionen im Plan Gottes beschlossen ist, zum Grundgedanken des Islam werden.

Jenen, die schuldlos aus ihren Wohnungen vertrieben wurden, nur weil sie sagten: „Unser Herr ist Allah!“ Und hätte Allah die einen Menschen nicht durch die anderen abgewehrt, wären (viele) Klöster (*sawami*; d. Autor), Kirchen (*biya*; d. Autor), Synagogen (*salawat*; d. Autor) und Moscheen (*masajid*; d. Autor), in denen Allahs Name häufig gedacht wird, bestimmt zerstört worden. (Sure 22, 40)

Insofern die Gläubigen, die Gott als ihren Herrn bekennen, von Gott beschützt werden, wenn sie Verfolgung erleiden, lässt sich die Auffassung vertreten, dass die Worte der Sure 22, 40 darauf hinweisen, dass Gott seine Hilfe nicht nur dem Islam, sondern auch dem Juden- und Christentum gewährt. Darüber hinaus stellt der Koran fest, dass nicht nur Christen und Juden, sondern selbst Sabäer und Zoroastrier (Magier) keine Furcht leiden müssen und Gottes Lohn erhalten werden, wenn sie an ihn glauben.¹²

Des Weiteren wird gesagt, dass die Offenbarungen, die Gott verschiedenen Gruppen von Menschen machte, nicht unterschiedlich bewertet werden dürfen.

Sprecht: „Wir glauben an **Allah** (Hervorh. v. Autor) und an das, was Er zu uns herabsandte, und was Er Abraham und Ismael und Isaak und Jakob und den Stämmen herabsandte, und was Moses und Jesus und was den Propheten von ihrem Herrn gegeben wurde. Wir machen keinen Unterschied zwischen einem von ihnen; und wahrlich, wir sind Muslime.“ (Sure 2, 136)

Unterschiede werden zwischen den verschiedenen Offenbarungen deshalb nicht gemacht, weil sie ausnahmslos von ein und demselben Gott stammen und die göttliche Autorität in allen Fällen gleichermaßen anerkannt wird. Juden und Christen werden gemäß ihrer Gebote bzw. gemäß des Evangeliums gerichtet. In Befolgung der Gesetze, die Gott der jeweiligen Religion gab, verrichten Menschen gute Werke und werden am Ende gerichtet (Sure 5, 44–47).

Sprich (zu den Juden und Christen; d. Autor): „Wollt ihr mit uns über **Allah** rechten, wo **Er** unser Herr und euer Herr ist? Wir haben unsere Werke, und ihr habt euere Werke (zu verantworten), und **Ihm** sind wir aufrichtig ergeben.“ (Sure 2, 139; Hervorh. v. Autor)

¹¹ Die Existenz von verschiedenen Religionen und Sekten wird im Koran unterschiedlich bewertet. Die einzig rechtmäßige Gemeinschaft ist der Islam, während Abspaltungen als eigenmächtige menschliche Entscheidungen gelten. Allerdings findet sich auch die Auffassung, dass keine Notwendigkeit besteht, diese zu tadeln, da Gott am Ende über sie richten wird. Vgl. die Sure 23, 54: „Darum laß sie für eine Weile in ihrem Wirrwar (sic!).“

¹² Vgl. die Suren 2, 62; 5, 69 und 22, 17.

Diese Worte des Koran lassen sich in dem Sinne verstehen, dass es – bei allen bestehenden Unterschieden zwischen den Religionen – unsere Aufgabe ist, im Rahmen des uns gegebenen Glaubens das Beste zu tun.

Im Koran werden außer dem Islam verschiedene andere Religionen zur Sprache gebracht, vor allem das Juden- und Christentum. Es ist offensichtlich, dass hinsichtlich der letzteren beiden Religionen zwei Auffassungen vertreten werden, die einander widersprechen: Zum einen gelten sie als „Schriftbesitzer“, denen von ein und demselben Gott heilige Schriften gegeben wurden und deren Mitglieder möglicherweise der Erlösung teilhaftig werden, sofern sie ein Leben führen, das ihrem jeweiligen Glauben gemäß ist; zum anderen wird gesagt, dass alle jene, die einer anderen Religion als dem Islam angehören, im Jenseits verloren sein werden.¹³

Den traditionellen arabischen Religionen hingegen, die von Gott (Allah) nichts wissen oder ihn missachten, begegnet der Koran ausschließlich mit Kritik. Judentum und Christentum, die Religionen, mit denen der Islam in seiner Formationsphase konfrontiert war, werden zwar in dogmatischer Hinsicht kritisiert, andererseits aber als Religionen anerkannt, die von ein und demselben Gott ihre heilige Schrift erhielten. Im Koran findet sich sowohl die Auffassung, dass nur dem Islam die Erlösung durch Gott zuteil wird, wie auch die Auffassung, dass auch die Schriftbesitzer von Gott erlöst werden. Und so lässt sich sagen, dass die Beschränkung der Erlösung auf den Islam, die in späteren Zeitaltern im Zuge der Systematisierung der Dogmen erfolgte, lediglich menschliche Auffassungen widerspiegelt, während unbekannt ist, ob sie dem wahren Plan Gottes entspricht.¹⁴

Man kann davon ausgehen, dass die Kritik an den traditionellen polytheistischen Religionen Arabiens vor allem eine Folge der historischen Situation war, in der sich diese und der Islam feindselig gegenüberstanden. Es dürfte zum einen kaum notwendig sein, die islamische Kritik an polytheistischen Religionen im Maßstab eins zu eins auf heutige Religionen wie Buddhismus und Shintôismus zu beziehen, die möglicherweise dem so genannten Polytheismus zuzuordnen sind, zum anderen fehlen objektive Kriterien, um Religionen eindeutig dem Mono- oder Polytheismus zuzurechnen.¹⁵

¹³ Die zuvor referierten Worte der Sure 2, 62, denen zufolge auch Gläubige anderer Religionen als des Islam der Erlösung teilhaftig werden, wird in der seit Ibn Abbas existierenden Überlieferung mit den Worten von Sure 3, 85 (Ein anderer Glaube als der Islam wird von Gott nicht angenommen) aufgehoben (*mansukh*). Von diesem Standpunkt aus gesehen, gibt es außerhalb des Islam keine Erlösung. Al-Tabari zitiert zwar die Überlieferung von Ibn Abbas, schreibt anschließend jedoch, ohne Sympathien für dessen „Aufhebungs-Theorie“ erkennen zu lassen, dass Gott seinen Lohn keineswegs auf die rechtmäßige Praxis beschränkt, die aus einem bestimmten Glauben hervorgeht. Vgl. dazu: Al-Tabari: Tafsir, vol. 1, S. 233.

¹⁴ Vgl. dazu Tōnaga Yasushi: Shinpishugi Isuramu no genzai – Sūfizumu no sansōkōzōron o moto ni. *Mystical Islam in the Past and Present: Based on the Triplicate Framework of Sufism. Shisō* (Denken) 2002/9, S. 119–135.

¹⁵ Vgl. dazu Kamada Shigeru: Isshinkyō – Tashinkyō (Monotheismus – Polytheismus). In: Iwanami tetsugaku shisō jiten (Iwanamis Lexikon der Philosophie und des Denkens), Iwanami Shoten, Tōkyō 1988, S. 84. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist auch, dass in den „Fünf Prinzipien der Staatsgründung (Pancasila)“ Indonesiens, des bevölkerungsreichsten islamischen Staates der Erde, als erstes Prinzip zwar der Glaube an den alleinigen Gott angeführt wird, zu den rechtmäßigen Glaubensformen aber auch Hinduismus und Buddhismus gezählt werden. Zwar ging es dabei nicht um eine rein theologische Debatte, vielmehr dürften auch politische Überlegungen eine gewichtige Rolle gespielt haben, trotzdem bleibt die Tatsache erstaunlich, dass eine derartige Auffassung in einem Staat möglich ist, in dem Muslime die absolute Mehrheit stellen. Vgl. dazu: <http://countrystudies.us/indonesia/24.htm>.

Wichtiger als alles andere ist es, an Gott zu glauben und an Gottes Wort zu glauben, demzufolge er eine Vielzahl an Religionen schuf, damit Menschen der Wetteifer im Guten möglich ist. Zwischen den Offenbarungen, die Gott Moses und Jesus machte, und den Offenbarungen des Islam werden keine Unterschiede gemacht, und so sind Unterschiede in den Formen des Glaubens an Gott (Unterschiede zwischen den Religionen) lediglich sekundär. Debatten über Gott jenseits der Religionen sind ebenso sinnlos wie der Streit über die Richtigkeit oder Falschheit von Gottesvorstellungen, denn von grundsätzlicher Bedeutung ist nur eines: die Anbetung Gottes entsprechend den Richtlinien, die er den jeweiligen Völkern gab. Der Religionen sind viele, aber Gott ist der Eine. Der Streit zwischen den Religionen über Richtig und Falsch ist bedeutungslos, und die Aufgabe des Menschen besteht allein darin, den Befehlen Gottes zu folgen. Dies ist im Großen und Ganzen die prinzipielle Haltung des Islam gegenüber anderen Religionen.

3. Die „Weisheit“ des Mystizismus – Jedwede Religion stellt eine Verkörperung der Wahrheit dar

Mystizismus lässt sich als Glaubensform beschreiben, die die Wichtigkeit der unmittelbaren Verbindung der menschlichen Seele mit Gott, dem Ursprung des Seins, betont, eine Glaubensform, die in der Vereinigung mit Gott bzw. dem Absoluten den höchsten religiösen Wert erblickt und deren Praxis auf die Herbeiführung dieser Vereinigung ausgerichtet ist. Menschen, die unzufrieden waren mit dem formalen Islam und sich deshalb auf die Suche nach der letztthinigen Realität begaben, die die äußeren Erscheinungsformen des Islam hervorbrachten, erkannten zwar an, dass diese formalen, äußeren Formen des Islam der letztthinigen Realität entsprangen, je intensiver sie jedoch den Wirklichkeitscharakter der letztthinigen Realität empfanden, desto stärker schien ihnen auch die Relativität der äußerlichen Erscheinungsformen des Islam bewusst zu werden. Im systematisierten mystischen Denken des Islam, das auf der unmittelbaren Anschauung dieser letztthinigen Realität beruht, findet sich ein Begriff, der „Einheit des Seins“ (*wahdat al-wujûd*)¹⁶ lautet. Dieser Begriff geht auf Ibn'Arabi zurück, einen mystischen Denker, der auf der damals zum islamischen Kulturkreis gehörenden iberischen Halbinsel geboren wurde und 1240 starb. Der geistig-seelische Zustand, den man mit dem allgemeinen mystischen Begriff der „Unio der menschlichen Seele mit dem Absoluten“ wiedergeben kann, ist nach Ibn'Arabis Auffassung darin begründet, dass diese Welt mit ihren unterschiedlichen Erscheinungen eine Selbstmanifestation (*tajalli*) der „Absoluten Wahrheit“ (*haqq*) in unterschiedlichen Formen ist.¹⁷ In Ibn'Arabis Mystik fehlt jeglicher Exklusivismus, der Gott als persönliches Wesen fasste, mit dem die Seele zu vereinigen wäre, vielmehr ist sie allumfassender, kosmischer Natur, ein Denken, in dem die

¹⁶ Zu Ibn al-'Arabi sind in den vergangenen Jahren zahlreiche Arbeiten erschienen. Zu dem hier angesprochenen Problem vgl. insbesondere: William C. Chittick: *Imaginal Worlds – Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*. State University of New York Press, Albany, N.Y. 1994.

¹⁷ Vgl. dazu Kamada Shigeru: *Shinpihugi to shîa imamu-ron no deai – Faïdo Kâshânî no kanzenningen-ron* (Der Mystizismus und die Debatte über die Imame der Schia – Der Vollkommene Mensch bei Muhsin Faïd Kâshânî). In: Kamada Shigeru, Mori Hideki (Hg.): *Chôetsu to shinpi – Chûgoku, Indo, Isuramu no shisôsekai* (Transzendenz und Mysterium – Die geistige Welt Chinas, Indiens und des Islam), Taimeidô, Tôkyô 1994, S. 291–292.

gesamte Welt eins ist mit der absoluten Wirklichkeit. Das das menschliche Erkenntnisvermögen weit übersteigende grenzenlose „Etwas“, das die höchste Existenz darstellt, wird als reine bzw. absolute Existenz begriffen, und ineins gesetzt mit der Welt, die aus verschiedenen realen Erscheinungen besteht, die sich in dunklen und hellen, langsamen und schnellen Seinsformen konkretisieren. Die vielfältigen Formen der Welt, die also dadurch in Erscheinung treten, dass die absolute Existenz, die das unbegrenzte Eine ist, begrenzte Formen annimmt, sind durch die Begrenzung ihrer Form von der absoluten Existenz getrennt und dennoch in einer Art Einheit aufgehoben, und zwar insofern, als sie gleichzeitig Manifestationen der absoluten Existenz sind. Aus dieser Weltanschauung folgt, dass alles real Existierende als Widerspiegelung des Göttlichen, der Göttlichen Realität, zu begreifen ist und nichts existiert, das negiert oder beseitigt werden müsste. Dies gilt nicht nur für den Islam, sondern auch für alle anderen Religionen. So gesehen kann nicht einmal Glaubensformen, die als primitiv betrachtet werden, das Existenzrecht abgesprochen werden. In diesem Zusammenhang ist das folgende Gedicht Ibn'Arabis von besonderer Bedeutung.

My heart has become capable of every form: it is a pasture for gazelles and a convent for Christian monks,
And a temple for idols and the pilgrim's Ka'ba and the tables of the Tora and the book of the Koran.
I follow the religion of Love: whatever way Love's camels take, that is my religion and my faith.¹⁸

(Mein Herz ward fähig, jede Form zu tragen, Gazellenweide, Kloster wohlgelehrt, ein Götzentempel, Ka'ba eines Pilgers, der Thora Tafeln, der Koran geehrt: Ich folg' der Religion der Liebe, wo auch ihr Reittier zieht, hab' ich mich hingekehrt.)¹⁹

Ibn'Arabis Auffassung von Religion dürfte mit dem allgemeinen islamischen Religionsverständnis und dem von der Scharia (*sâri'a*), bestimmten Verständnis unvereinbar sein. Tatsächlich gerieten im Lauf der Geschichte verschiedene der geistigen Erben dieses Denkers gelegentlich in den Verdacht, häretische Lehren zu vertreten, und bisweilen wurden sie sogar verfolgt.

Man könnte nur allzu leicht auf den Gedanken verfallen, dass Ibn'Arabis Weltanschauung und die von ihm gelehrte Selbstmanifestation des Absoluten eine Emanationslehre im Geist des Neuplatonismus sei und in keiner Beziehung zu den innerislamischen Traditionen stehe. Der Gedanke allerdings, dass im Kontext der Prädestinationslehre alle Geschehnisse in der Dimension des Schicksals (*qadâ*) und der Vorherbestimmung (*qadar*) – oder um ein konkreteres Bild zu wählen – „auf wohlverwahrter Tafel“ (Sure 85, 22) festgeschrieben sind, geht von der Hypothese eines Zwischenbereichs aus, den „ewig unveränderlichen Archetypen“ (*a'yan thabitah*), in dem in der Dimension latenter Existenz alle Dinge „existieren“, die in der Weisheit des übersinnlichen Gottes festgelegt sind. Prinzipiell besteht kaum ein Unterschied, ob man zur Erklärung der real existierenden Welt davon ausgeht, dass sie eine Manifestation von ewig unveränderlichen Archetypen ist, die im übersinnlichen Absoluten begründet sind, oder annimmt, dass sie die Realisierung von Phänomenen in der historischen Entwicklung darstellt, die von Gott, der übersinnlichen Existenz, in der überzeitlichen Dimension vorgezeichnet wurden. Möglicherweise lässt sich sagen, dass die in der Theologie vertretene Prädesti-

¹⁸ Zit. n: Muhyi'ddin Ibn al-'Arabi: The Tarjuman al-ashwaq – A Collection of Mystical Odes, ed. and tr. by R. A. Nicholson, London, 1911, XI, S. 19 und 67.

¹⁹ Zit. n. Annemarie Schimmel: Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, Insel Verlag, Frankfurt a. M. u. Leipzig 1995, S. 384 (Anm. d. Übers.).

nationslehre ein Beispiel für die in der islamischen Welt weit verbreitete Rezeption der Emanationslehre ist, aber selbst in diesem Fall dürfte die Feststellung berechtigt sein, dass das mystische Denken, das die „Einheit des Seins“ (*wahdat al-wujûd*) lehrt, eine Geistesströmung darstellt, die genügend Affinitäten mit jener Theologie aufweist, die orthodoxen Status besitzt.

Ibn'Arabis Denken wird manchmal als häretisch eingestuft, doch ist es durchaus möglich, zwischen seinem Denken und der orthodoxen islamischen Theologie eine weitgehende Übereinstimmung festzustellen. In diesem Sinne kommt der von Ibn'Arabi vertretenen versöhnlichen Betrachtungsweise anderer Religionen in der heutigen Situation besondere Bedeutung zu. Denn letzten Endes ist es die ureigene Tradition, auf die Menschen beim Dialog mit anderen Religionen und im interreligiösen Zusammenleben zurückgreifen, und sie ist es auch, in der ein Ausgangspunkt für geistige Offenheit gefunden werden müsste. Meines Erachtens weist die Tradition des mystischen Denkens in diesem Sinn Elemente auf, die sich beim Zusammenleben des Islam mit anderen Religionen als hilfreich erweisen könnten.

4. Vom logos-orientierten Dialog zum nicht logos-orientierten Dialog

4.1 Der auf Sprache basierende Dialog und seine Grenzen

Jedwede Religion verfügt über spezifische Dogmen. Dogmen und Doktrinen spiegeln prinzipiell den jeweiligen innerkirchlichen Diskussionsstand wider. Das Dogma des Christentums, dem zufolge Jesus der Christus ist und damit Gottes Sohn, wird weder vom Judentum noch vom Islam akzeptiert, den zwei Religionen, in deren Glaubensmittelpunkt im übrigen derselbe Gott steht wie im Christentum. Der Islam, der in Jesus einen Propheten sieht, der in einer langen Reihe anderer Propheten steht, begegnet Jesus mit Achtung, doch ist es ihm unmöglich, das Jesus betreffende Dogma anzuerkennen, da zwischen einem Propheten und dem Sohn Gottes ein fundamentaler Unterschied besteht. Auch die erwähnte christliche Trinitätslehre ist für den Islam nichts anderes als eine Form des Polytheismus.

Der Islam hat Christen und Juden als „Schriftbesitzer“, als Menschen, denen von dem Gott, der auch der Gott des Islam ist, heilige Schriften gegeben wurden, in die islamischen Gesellschaften aufgenommen. Das aber bedeutet nicht, dass der Islam christliche oder jüdische Dogmen anerkennen würde.

Meines Erachtens dürfte es schwierig sein, die prinzipiellen christlichen und islamischen Dogmen in der systematisierten Form, die sich in den jeweiligen Traditionen herausbildete, im Rahmen einer Theorie unterzubringen. Dies ist nicht nur bei diesen zwei von einander unabhängigen Religionen ein Problem, sondern auch religionsintern höchst problematisch. Obwohl nämlich beispielsweise zwischen Sunniten und Schiiten, der Mehrheits- und der Minderheitsfraktion der Muslime, weder in Bezug auf Gott noch in Bezug auf die Propheten ein Dissens besteht, wäre jeder Versuch, zwischen den beiden Gruppen ein Gespräch über die ersten drei der vier anfänglichen „Rechtgeleiteten Kalifen“ in Gang zu bringen, zum Scheitern verurteilt. Und zwar deshalb, weil diese drei Kalifen, Gläubige der ersten Generation und in dem ein oder anderen Sinn Nachfolger des Propheten, bei den Sunniten allerhöchste Verehrung genießen, während sie in

den Augen der Schiiten Männer waren, die Ali das Recht raubten, die unmittelbare Nachfolge des Propheten anzutreten, und als solche das Ziel von Kritik sind und niemals Gegenstand der Verehrung.

Wie im Vorangegangenen in sehr vereinfachter Form beschrieben, scheint ein Konsens in unerreichbare Ferne zu rücken, wenn man bei einem Gespräch mit Religionen und Sekten deren Dogmen zur Sprache bringt. Dass Christen und Juden (als Minderheiten) bei Beibehaltung ihres Glaubens in traditionellen islamischen Gesellschaften überdauern konnten und trotz aller Probleme ein Zusammenleben möglich war, dürfte hauptsächlich einem gewissen geistigen Freiraum auf Seiten des Islam geschuldet sein, der sich einerseits aus einer großmütigen Haltung speiste, die aus der Vorstellung erwuchs, dass alle drei Religionen ihre heiligen Schriften von einem Gott erhalten hatten, andererseits aus dessen gesellschaftlicher und politischer Dominanz. Gleichzeitig könnte ein weiterer wichtiger Grund dafür die Unkenntnis und Interesselosigkeit hinsichtlich der Dogmen des jeweils Anderen gewesen sein, die zu Dissens geführt hätten, wenn sie denn zur Sprache gebracht worden wären. Diese Situation kann auch ex negativo beschrieben werden: als Mangel an intellektueller Neugierde oder Unverständnis gegenüber der Kultur des Anderen. Andererseits hätte in der Dimension des praktischen Lebens eine Untersuchung der Dogmen des jeweils Anderen nur Zwietracht unter den in Frieden koexistierenden Religionen zur Folge gehabt, so dass man es – im Wissen darum – vermied, diese Frage zu berühren, worin man auch eine Strategie zur Lösung des Problems sehen könnte. Und war es nicht tatsächlich in erster Linie diese Haltung – man könnte sie „methodisches“ Desinteresse nennen –, die es bislang den Religionen trotz aller damit verbundenen Schwierigkeiten ermöglichte, in verschiedenen historischen Situationen zusammenzuleben und zu koexistieren? Mag diese Haltung auch keine prinzipielle Lösungsmöglichkeit beinhalten, so können wir doch sagen, dass aus ihr zumindest eine praktische Weisheit spricht, die sich in verschiedenen Situationen der bisherigen Menschheitsgeschichte herausgebildet hat.

Die Koexistenz von Religionen ist jedenfalls nichts, das durch überhebliches Denken oder subtile Logik ins Werk gesetzt werden könnte. In der Realität existieren nun einmal verschiedene Religionen, und wenn die Dogmen von Religionen exklusive Wahrheiten für sich in Anspruch nehmen und dadurch Gegensätze und Streit entstehen könnten, dann ist es von entscheidender Bedeutung, diese Dogmen nicht zur Sprache zu bringen, da so tatsächliche Koexistenz möglich werden könnte.

4.2 Persönlicher zwischenmenschlicher Umgang jenseits von Sprache

Mit dem religiös Anderen nicht in der Sprache der traditionellen Dogmen der eigenen Religion zu sprechen, sondern ihm den eigenen Glauben zu zeigen – könnte diese Anstrengung nicht einen Beitrag zum gegenseitigen Verständnis, zur Koexistenz und zum Zusammenleben der Religionen leisten? Nun stellt die Frage, ob es möglich ist, die eigene Religion ohne Worte zu zeigen, ein großes Problem dar, andererseits ist es doch so, dass sich das Denken des Menschen – seine Religion – durchaus durch seine Handlungen und die Ausstrahlungskraft seiner Persönlichkeit vermitteln. Die Verbreitung des Islam in Südostasien geht keineswegs auf Missionare zurück, sondern auf Kaufleute, die von Arabien übers Meer kamen, um Handel zu treiben. Wir dürfen annehmen, dass diese Tatsache dem Umstand geschuldet ist, dass die Menschen in dieser Region den Islam nicht aufgrund der missionarischen Aktivitäten von professionellen, in Dingen der

Religion geschulten Männern willkommen hießen, sondern weil das alltägliche Handeln von gewöhnlichen Gläubigen eine besondere Anziehungskraft auf sie ausübte. Der wichtigste Grund für die Verbreitung von Religionen war in vielen Fällen die Faszination, die Menschen ausstrahlten, die im Geist ihrer Religion lebten, und keineswegs die Überzeugungskraft, die von theoretischen Erörterungen ausging.

Die Dogmen und die Theologie, die von jeder einzelnen Religion entwickelt wurden, stellen gelehrte Anstrengungen dar, die der Selbstreflexion und der Vergewisserung der eigenen Position dienen und für sich genommen durchaus zu respektieren sind. Prinzipiell stellen sie jedoch immer nur Widerspiegelungen von nach innen gerichteten Debatten dar, die zur Außenwelt hin abgeschlossen sind. Ich bestreite zwar keineswegs die Existenz eines Religionsverständnisses, das zur Außenwelt hin offen ist, hingegen erscheint es mir undenkbar, dass die Kirchenmänner aller Religionen dieser Welt umstandslos bereit wären, sich zu einer derartigen Offenheit zu bekennen. Das Zusammenleben und die Koexistenz von Religionen konfrontiert uns mit einer Aufgabe, die nicht auf theoretische Weise gelöst werden kann, sondern nur durch praktisches Handeln. Zumindest sind theoretische Probleme dabei bestenfalls sekundärer Natur. Zwar lässt sich das Nachdenken über einen theoretisches Gerüst, in dessen Rahmen die Religionen gleichberechtigt miteinander sprechen könnten, in positivem Sinne als theoretisches Experiment betrachten, dennoch sind und bleiben das Zusammenleben und die Koexistenz von Religionen ein reales und praktisches Problem. Es ist vielmehr weitgehend belanglos, dass sich die Systeme, die wir unter der Bezeichnung Religion kennen, gegenseitig mit Kritik und Einwänden überziehen. Ob das Christentum den Islam als Religion bezeichnet, die ihm unterlegen ist, oder ob man auf das Christentum wegen seiner unwissenschaftlichen Behauptung hinabsieht, Jesus sei Gottes Sohn – da Behauptungen dieser Art von vornherein keinen gemeinsamen Nenner aufweisen, sind Debatten darüber per se für den jeweils Anderen bedeutungslos. Von tatsächlicher Bedeutung hingegen ist das Zusammenleben, ist die Koexistenz von Menschen in der Realität. Wenn diese gewährleistet werden können, spricht einstweilen nichts dagegen, dass sich Menschen, auf der Metaebene der Religion, gegenseitig nach Herzenslust kritisieren. Dann ist alles nur eine Frage der Zeit und des Nachdenkens.

Wenn wir über Zusammenleben und Koexistenz als praktische Aufgaben nachdenken, müssen wir notwendigerweise auf das Erbe zurückgreifen, das sich im Lauf von Jahrtausenden in den Religionen angesammelt hat. Denn dies ist für die Gläubigen der jeweiligen Religionen am leichtesten zu akzeptieren. Wie wir zuvor im Fall des Islam am Beispiel des Koran sahen, lassen sich in dieser Schrift sehr unterschiedliche Positionen gegenüber dem religiös Anderen ausmachen – angefangen von strikt exklusiven Haltungen bis hin zu versöhnlicheren Haltungen oder gar zur Akzeptanz. Die Theorie der „Schriftbesitzer“ beinhaltet zwar zweifellos eine auf sich selbst fixierte Sicht der Welt, die mit der Geringschätzung des Anderen einhergeht, doch lässt sich nicht bestreiten, dass diese Theorie eine wichtige theoretische Grundlage war, in deren Rahmen es dem religiös Anderen gestattet wurde, in der islamischen Gesellschaft zu existieren. Trotz aller Probleme, die sich aus heutiger Sicht konstatieren lassen, erwies sich diese Theorie als hilfreich in der Praxis des Zusammenlebens und könnte sich in der Gegenwart immer noch als hilfreich erweisen. Des Weiteren enthält der Gedanke, dass alle Religionen eins sind – ein Gedanke, der sich in Ibn'Arabis mystischem Denken finden lässt –, Elemente, die es ermöglichen könnten, der Existenz des Anderen in der Dimension zu begegnen, der man selbst angehört. All diese Diskussionen sind nach innen gerichtet und dienen prinzipiell dem Selbstverständnis der eigenen Existenz,

weshalb ihr inklusiver Charakter (*inclusivism*) meines Erachtens eine nicht vermeidbare Tatsache darstellt. Gelänge es jedoch, Gedanken dieser Art ein wenig weiterzuentwickeln, könnten sie zumindest innerhalb der Religionen zu bedeutsamen Wegen werden, die zum Zusammenleben mit anderen Religionen führen.

Indem das traditionelle geistige Erbe für die gegenwärtige Situation fruchtbar gemacht wird, gelangt man zu einem Ausgangspunkt für das Verstehen des Anderen durch die jeweiligen Religionen. Vielleicht käme damit auch das Denken an ein Ende, das sich lediglich nach innen richtet. Bei der Hinwendung zum religiös Anderen besitzen nach innen gerichtete Diskussionen keinerlei Überzeugungskraft. Wohl aber entfaltet dabei etwas andere Wirkung: der religiöse Wesenszug der Persönlichkeit eines Menschen, der durch derartige nach innen gerichtete Lehren herangebildet wurde. Auf allgemeingültiger Grundlage führen Menschen „Diskussionen“ und „Dialoge“ nicht auf der Basis von subtilen, feinsinnigen Theorien durch, die von Denkern entwickelt werden, sondern indem diese in der Dimension der mit einem Körper versehenen Menschen ihren Niederschlag finden, mit anderen Worten, indem theoretische Diskurse in die Ausdrucksweise der Körper übersetzt wird.

Die Diskussionen in den einzelnen Religionen dienen der Selbstverständigung, und auch wenn diese weiterentwickelt werden, bleibt am Ende doch das Selbst, das Subjekt der Diskussionen; auch bei einer weiten Sicht der Dinge, bei der andere Religionen ins Blickfeld geraten, sind und bleiben Diskussionen dieser Art inklusiv. Als Mittel der Selbstverständigung besitzen sie einen nicht zu unterschätzenden Wert, im Zusammenleben mit dem Anderen jedoch sind es andere Faktoren, die zu Bedingungen für den Dialog und das Zusammenleben in der Praxis werden: die absolute Kontrolle des Selbst, der Verzicht auf logos-orientierte Ausdrucksweisen und die direkte Begegnung von religiös geprägten Persönlichkeiten, in denen sich die Religiosität ihrer jeweiligen Konfession manifestiert.

5. Schluss

Hinter den geistigen Strömungen und Dogmen, die von den Religionen bis heute ausgebildet wurden, steht prinzipiell ein nach innen gerichtetes, der Selbstverständigung dienendes Denken, und so ist es für Religionen nicht einfach, die Dogmen anderer Religionen zu akzeptieren, die völlig andere Standpunkte widerspiegeln. Beim Stand der Dinge wird man sich vermutlich damit begnügen müssen, dass Religionen erkennen, dass das jeweils in ihnen herrschende Denken eine vollkommen innerreligiöse Angelegenheit ist, und dass sie vielleicht auf Grund dieser Erkenntnis die Möglichkeit finden, die Existenz anderer Religionen und Kirchenmänner anzuerkennen.

Wie ich am Beispiel des Islam im zweiten Abschnitt meines Vortrags ausführte, lassen sich im Koran, dem Ursprung der islamischen Dogmen, eindeutig verschiedene Haltungen gegenüber anderen Religionen ausmachen, wie auch immer die im Rahmen der Tradition systematisierten Dogmen geartet sein mögen. Man dürfte mit der Feststellung kaum fehlgehen, dass den Diskussionen über die „Schriftbesitzer“ in der heutigen Situation außerordentlich große latente Möglichkeiten innewohnen, die der Entwicklung bedürfen. Allein die Erweiterung des Kreises der „Schriftbesitzer“ könnte ein erster Schritt zum Dialog zwischen den Religionen sein.

Das mystische Denken des Islam, das ich im 3. Abschnitt behandelte, beinhaltet Sichtweisen, in deren Rahmen es möglich ist, in theoretischer Weise ein homogenes Verhältnis zwischen anderen Religionen und dem Islam herzustellen. Es lässt sich nicht unbedingt behaupten, dass die Verortung anderer Religionen, die im mystischen Islam zu finden ist, etwas Unabänderliches wäre, das von allen Menschen akzeptiert werden könnte. Doch mäße man dieser Verortung den ihr zukommenden Wert bei, ließe sich – ungeachtet ihrer inklusiver Natur – daraus eine hoch entwickelte Theorie für das interreligiöse Verständnis ableiten.

Wenn die hier angeführten Möglichkeiten schrittweise realisiert würden, könnte im Islam ein religiöses Verständnis für den Dialog zwischen Religionen und das Zusammenleben von Religionen vorbereitet werden und damit das Zusammenleben mit anderen Religionen selbst. Im Fall eines späteren tatsächlichen Dialogs und Zusammenlebens würden vermutlich selbst die Diskurse der islamischen Mystik, die den religiös Anderen anerkennen, von anderen Religionen kaum akzeptiert werden. Doch wäre in diesem Fall ein nicht logos-basiertes Verständnis möglich, eine Vermeidung der Äußerung von religiösen Theoremen. Menschen, deren Persönlichkeit in hohem Maße von den geistigen Strömungen ihrer Religion geprägt ist, spüren die Religiosität des jeweils Anderen, wenn sie sich unmittelbar begegnen. Wäre darin nicht die realisierbar erscheinende, überaus wichtige Form eines interreligiösen Dialogs und Zusammenlebens zu sehen, in dessen Rahmen sich Menschen mit Verständnis begegnen könnten, einem Verständnis, das weniger intellektuell als vielmehr „physisch“ begründet ist? Religiöses Zusammenleben bedeutet, dass Menschen mit unterschiedlichem religiösen Hintergrund trotz Beibehaltung ihrer jeweils eigenen Religion die Religion des Anderen akzeptieren, und insofern unterscheidet es sich auch nicht vom Zusammenleben verschiedener Generationen oder vom Zusammenleben von Menschen verschiedener Staaten. Schließlich und endlich bleibt uns allen, ungeachtet der Verschiedenheit der Gedanken der einzelnen Menschen, keine andere Wahl, als auf ein und demselben Planeten zu leben.

Aus dem Japanischen übersetzt von Otto Putz.

Das Ästhetische in den Religionen

Rudolf ZUR LIPPE
Universität Wuppertal

Das Ästhetische ist das Reich unserer Sinnesorgane und dessen, was sie uns wahrzunehmen geben, wie sie uns in Bewegung versetzen. Man kann dies die existenziellsten unserer Beziehungen zur Welt nennen. Welche Bedeutung haben sie für Religion?

Religion können wir als die Antwort der Menschen auf eine Welt begreifen, aus deren Zusammenhängen wir, in unterschiedlichen Richtungen und in unterschiedlichem Grade, aber allesamt radikal hinausgetreten sind. Der Mensch hat mit der Aufrichtung die Fernsinne Gesicht und Gehör zu seinen wichtigsten Orientierungen gemacht und sich von der Kommunikation mit der Mitwelt in Berührung und Geruch weitgehend entfernt. Das Gehirn hat im Zusammenspiel mit den Sinnen und Gliedern eine wesentlich selbständigere Funktion eingenommen. So haben sich die menschlichen Handlungen aus der Unmittelbarkeit der Natur verabschiedet.

Natur kennt keine Aktionen, sondern nur Reaktionen, weil jeder Vorgang unweigerlich auf die Verhältnisse bezogen ist, in denen er stattfindet. Das Geschehen im Reich der Mineralien, der Pflanzen und noch der Tiere übersetzt die äußeren Bedingungen in die je eigenen Vorgänge, ohne sich Räume der Reflexion dazwischen schaffen zu können, in denen menschliche Distanzierung und Vorausschau sich bilden. Wir lösen Reaktion auf unsere Umgebung durch Reflexion auf ein Gegenüber unserer Sinne und unseres Verstandes, unserer Gefühle und unserer Gestimmtheiten ab. Wir können spekulativ Schritte und ganze Ketten von wechselseitig einander bestimmenden Vorgängen einseitig vorwegnehmen und überspringen. Unsere Handlungen greifen in die Welt, ohne dass Angemessenheit und Erfolg in ebenso vielen Zwischenschritten überprüft und berichtigt würden, in denen andere Lebewesen bereits ihre Existenz aufs Spiel setzen. Selbstverständlich sind auch die Zugriffe unserer Erkenntnis Handlungen in diesem Sinne (Jeanne Hersch).

Die Menschen müssen also, um nicht grundsätzlich ihre Bezogenheit auf die Welt und damit auch auf den Teil der Welt, der sie selbst sind, zu verlieren, im Spielraum ihrer Reflexionsfähigkeit, also bewusst zu antworten versuchen.

Diese Reflexionen sind grundlegend in einem elementaren Bedürfnis begründet, einem elementaren Gefühl der Dankbarkeit Ausdruck zu geben (Tschiamalenga Ntumba) und einem Gefühl der Furcht gewachsen zu sein – die Verwandlung von Furcht in Ehrfurcht. Gerade weil es sich um Gefühle handelt, ist wesentlich mit den Bedürfnissen der Drang zu Handlungen verbunden. Dankbarkeit und Furcht werden nicht nur in Formeln der Verehrung gekleidet; sie werden in Opfern ausgedrückt und durch symbolische Handlungen betätigt. Der Zugriff wird durch Gaben versöhnt. Die Bitte um Schutz und Erhaltung wird durch die Bereitschaft glaubhaft gemacht, selber beizutragen zum Schutz und zur Erhaltung einer Welt, die als ebenso gefährdet wie gefährlich, als ebenso bedürftig wie spendend erfahren wird.

Die Tradition der Rabbiner sagt zur Scheidung der Wasser am zweiten Tage der biblischen Schöpfungsgeschichte, der *rakia*, der Riss, war notwendig, damit nicht nur die Erde vom Himmel, sondern auch der Himmel von der Erde aus gesehen werden

kann. Und schließlich braucht Gott den Menschen zum Gegenüber. In der Religion der Juden findet dieser Austausch wesentlich im Wort statt, und die Zehn Gebote beschäftigen sich zur ersten Hälfte mit dem Verhältnis von Gott und Menschen, zur zweiten mit den Verhältnissen der Menschen unter einander. Gott spricht nicht mit der Natur. Die Vollzüge dieser Religion scheinen mir sehr stark auf das Wort konzentriert zu sein, obwohl gerade auch die Riten der Thora sehr schöne Belebungen der Seele durch die Sinne pflegen, etwa wenn zum Shabat die Schale mit duftenden Blüten kreist und die Gläubigen in einem tiefen Atemzug ihren Geist beschwingen. Darin lassen die Menschen die Natur antworten auf das Bedürfnis der aus ihr Herausgetretenen, sich dieser Kommunikation mit der Welt zu versichern. Nur in ihr können wir uns unserer selbst versichern, indem wir unsererseits antworten.

Der moderne Begriff der Religion ist bewusst und unbewusst von der Idee der Verantwortung beherrscht, wie er in den monotheistischen Traditionen ausgebildet worden ist. Die Kommunikation wechselseitiger Antworten haben sie entschieden abgelöst durch die Achse der Zentralperspektive, in deren Fluchtpunkt der Weltenschöpfer, Weltenherrscher, Weltenrichter steht, im Augenpunkt der Mensch, und zwar wesentlich der Einzelne. Die christliche Tradition hat zwar neben dem Buch der Bücher ein zweites, das Buch der Natur, zugelassen. Es soll aber zu uns wiederum von Gott sprechen. Die Natur ist nicht selber Ort und Medium unserer Begegnungen mit der Transzendenz. Dieselbe Optik herrscht in der physikalischen Naturerklärung der rationalistischen Aufklärung vor. Goethe hat seine Naturwissenschaften so leidenschaftlich dem Weltbild Newtons entgegengesetzt, weil er uns die Phänomene der Natur als Zeit-Orte der Begegnung mit der Transzendenz bewahren wollte. Er hat sie verteidigt gegen ihre Reduktion auf messbare, berechenbare und damit manipulierbare Tatsachen, als die sie sich in die Koordinatensysteme einer Wissenschaft projiziert finden, die ihre Experimente für identisch wiederholbar erklärt, um exakte Vorhersagen treffen zu können. Inzwischen weiß sich zumindest die theoretische Quantenphysik in dem Spannungsfeld von Präzision einerseits und Relevanz andererseits, in dem die klassische Naturwissenschaft sich eindeutig für die Präzision entschieden hat. Diese Einstellung hat sich im Hinblick auf die Anwendbarkeit von Forschung in technischen Umsetzungen im Großen Ganzen auch nicht geändert.

Goethe wurde wegen seiner Naturauffassung als Pantheist oder Schlimmeres angegriffen und verfemt. Dieser Umstand dürfte eine Parallele darstellen zu der Verurteilung, die aus der Perspektive des Monotheismus über „Polytheismus“ und „Animismus“ ausgesprochen worden ist. „Polytheismus“ unterstellt töricht naiv, dass da eine Multiplikation von Monotheismus stattfindet. Dessen Zentralperspektive verwandelt die Vorstellung tendenziell ins Visuelle; Ikonen werden nebeneinander gestellt. Eine grundsätzliche statische Vorstellungsweise, die wir vom „Unbewegten Beweger“, dem Demiurg des Aristoteles, geerbt haben. Welten mit einer Vielzahl von Gottheiten sprechen von etwas ganz Anderem. Sie suchen, unterschiedliche Kräfte und Energien fassbar zu machen, und zwar als ein fortgesetzt sich ereignendes Gefüge von Beziehungen. Selbstverständlich ist dies dem zu Beginn geschilderten reaktiven Charakter der Natur näher als eine Religion, die ein solches Gefüge, ein Aufeinander-Reagieren auflöst in einzelne Teile, die ein zentraler, abstrakter Wille zusammensetzt. Die Willkürlichkeit dieses Zentralismus wird an der Übergangphase deutlich, wo einer der frühen Kirchenväter, Dyonisius Areopagita, die vielen Wirkweisen noch kennt, aber verwandelt in „Die Namen Gottes“.

Die Problematik des „Animismus“ ist eine ganz ähnliche. Wenn die Bewegungen der Phänomene, ob es Tiere, Pflanzen, Winde oder Wolken sind, vom Willen des zentralen Weltenherrschers abhängen, bleibt von ihnen nur ihre Materialität übrig. Wir haben noch viel zu wenig begriffen, dass der Materialismus das Restprodukt unserer dualistischen und zentralistischen Metaphysik ist. Dieser Dualismus führt in alle Zusammenhänge des Lebens das vivisektionistische Skalpell seines Entweder-Oder ein. Kulturen, die sich praktisch und im reflektierenden Bewusstsein im Spannungsfeld von Vielem und Einem zu bewegen vermögen – das antike griechische ἐν καὶ πᾶν ist uns schon lange abhanden gekommen –, können eben die Vielheit als eine in sich bewegte und gegliederte Einheit verstehen. Dieses Verständnis kann die Form eines Kanons verschiedener Gottheiten annehmen. Es kann sich ausdrücken darin, dass die Wesen und Vorgänge und Dinge dieser Welt als beseelt gewusst werden. Dann nimmt die Achtung der Menschen für sie je einen Teil menschlicher Verehrung, Dankbarkeit, Ehrfurcht auf, die im Monotheismus gebündelt werden – was seinerseits nicht problematisch wäre, falls nicht die wirkliche Welt darüber missachtet oder gar verachtet und missbraucht wird.

Vom Monotheismus und seinem Dualismus her werden die Wesen und Vorgänge und Dinge automatisch und mit der Autorität dieser Religionen enteelt. Kulturen, die diesen Prozess nicht durchgeführt haben, hexen dann angeblich ihre animistischen Vorstellungen in die angeblich seelenlose Natur. Und unfähig zu dem Abstraktionsgrad der Metaphysik, müssen sie als primitiv gelten. Was die abstrakten Religionssysteme von alten Vorstellungen nicht in ihre Doktrinen integrieren konnten, das haben sie als „Volksgläubigkeit“ abgeschoben oder problematisiert.

Die Bedeutung des Ästhetischen für die Religion müssen wir wohl durch Beispiele der Religionen uns klar zu machen versuchen. Die Religionen, ohnehin immer zu wenige, die wir studieren können, werden nicht eine endgültige Klärung begründen, weder im Plural und noch weniger im Singular. Erst recht verleitet der Begriff von „Weltreligionen“ dazu, sich zu erlauben, die unscheinbaren Religionen zu vernachlässigen und sich dennoch für tolerant zu halten. Toleranz ist ohnehin ein schlechter Kompromiss. Es bedarf schon eines, ich würde sagen, leidenschaftlichen Interesses für das Andere, um ihm seine besonderen Beziehungen abzugewinnen. Die Aufgabe ist ebenso wenig, das Andere zu übernehmen; das würde im umgekehrten Sinne das Prinzip von Entweder-Oder realisieren, das als Mission aggressiv in die Vielfalt eingreift. Wir verfolgen vielmehr auf möglichst vielen Wegen, wie die Kulturen ihre Beziehungen zur Mitwelt gestalten und wie ihre Religionen sie dabei führen.

Selbstverständlich wird ebenso deutlich, dass die Modi des Naturverhältnisses in allen seinen technischen, psychischen, künstlerischen, erkenntnistheoretischen Ebenen von den religiösen Auffassungen der jeweiligen Kultur grundlegend bestimmt sind. Damit ist offensichtlich, dass die Rolle des Ästhetischen in einer Religion – und sei es durch deren säkularisierte Äquivalente – auch über das Gelingen und Misslingen der Beziehungen einer Zivilisation zur Natur entscheidet und daran beurteilt werden kann. Die Extreme werden repräsentiert durch einen „Animismus“ oder Ähnliches, dem die gesamte Schöpfung heilig ist, und auf der anderen Seiten den modernen Krieg gegen die Natur.

Den vielleicht traurigsten Beitrag der Religionen zu dem kriegerischen Dualismus sehe ich noch nicht einmal in der wütenden Askese christlicher Orden und der Ächtung des Leibes durch die Kirchen. Noch grundlegender hat die Transsubstantiationslehre gewirkt, zumal die Behauptung des Hochmittelalters, dass irdische Stoffe nur durch

priesterliche Verwandlung Göttliches inkarnieren können, im Kontext römischer Machtpolitik über die Seelen betrieben worden ist. Der Substanzbegriff, der dabei entstanden ist, hat eben die moderne Auffassung von Natur bis in die Kategorien der klassischen Physik geprägt und ist noch heute verantwortlich dafür, dass die ganz anderen Einsichten der Quantenphysik weder unser Weltbild noch unser Verhalten gegenüber der Natur erreichen können.

In demselben 11. Jahrhundert, in dem die ältere Lehre von einer friedlichen Koexistenz des Materiellen und des Göttlichen in der Eucharistie verbannt wurde, hat Rom auch die große Vielfalt von Liturgien verboten, in denen sich nämlich eine Fülle von regionalen Traditionen sinnenhafter Riten und Symbole aus vorchristlichen Zeiten erhalten hatte. Besonders entschieden haben die Bretonen ihr keltisches Erbe unter dem Schutz ihrer eigenen Heiligen bis in die Neuzeit geschmuggelt – etwa die Heilung des Gehörs durch die Resonanzen der eigenen Stimme in der Nische des steinernen Grabes für Saint Cado. Und es gibt überhaupt manche Beispiele, die sich dennoch in der katholischen Kirche bis heute erhalten haben gegen die rationalistische Moderne, die ich wesentlich bereits mit der Scholastik begründet und mit der Aufklärung nur fortgesetzt und verschärft sehe. Die Reformationen schon Luthers, erst recht Calvins und Zwinglis, gehören in diese Linie. Unter der Diktatur des Reformators in Genf wurden die Denunzianten selbst auf ein Lachen angesetzt, das sich auf die Straßen wagen könnte, weil es vom Ernst dieser Religion ablenken würde. Welche Regel könnte antiästhetischer sein?

Ästhetik ist doch die Wissenschaft der Vernunft und der Sinne von den Resonanzen zwischen den Wesen der Welt.

Das Ästhetische in einer Religion ist mir am nächsten und eindruckvollsten in den Shintô-Schreinen Japans begegnet. Auf den Wegen durch Senken und zur Höhe des Berges hinauf diesem Rhythmus zu folgen. Von Tor zu Tor hinter sich zu lassen, was an die Welt der Erwartungen und des Heideggerschen Besorgens bindet, was die Poren der Sinne und der Seele verstopft. Im Wechsel der Schritte sich vom Wechsel des Atems führen zu lassen. Im Gespräch mit Rolf Elberfeld mir versichern und erläutern zu lassen, was mir der ganze Berg sagt und jede Station unseres Weges: Alles kann heilig sein, und es gibt Handlungen, durch die das Geheiligte ausgezeichnet wird, ohne das Andere herabzusetzen. Alle Bäume und Pflanzen und Steine bilden den Hain des Schreins. Aber einige Bäume, einige Steine sind mit Girlanden aus trockenem Reisstroh bekränzt, wie die Konviven eines griechischen Gastmahls. So ahnt man, dass andere darauf warten könnten, ähnlich gefeiert zu werden, und man wird bereit, ebenso viele Riten zu finden, die zu solcher Heiligkeit einladen.

Mir scheint, dass wir im Grunde unseres sinnhaften Bewusstseins finden, wie da auf die Einladungen und die Forderungen zu antworten sein kann. Kinder nehmen, lässt man sie nur, aus einem tiefen Bewusstsein Handlungen vor, die jene ältesten Rituale erneuern, von denen noch die sogenannten Hochreligionen in ihrer einsam gewordenen Abstraktheit leben. Ich habe erlebt, wie ein achtjähriger Junge sich zwischen eine Frau, die ihm sehr nahe war, und den Mann, den sie heiraten wollte, setzte und ein Stück Schokolade brach, um ihnen die Hälften zu geben. Ich habe erlebt, wie dieses Kind seinen Schal abnahm und ihn um die nebeneinander liegenden Hände der beiden wand – eine Stola. Ich habe erlebt, wie zwischen zwei Liebenden, die sich in einem Streit verfangen hatten, eine Katze langsam den einen und die andere umstrich, sie zart und unwiderstehlich mit einander verbindend. Wir brauchen nur unsere eigenen Erinnerungen ernst zu nehmen und unsere Augen zu öffnen, um einer Fülle von Situationen ähnlicher Bedeutung gewahr zu werden. Die Transzendenz ist allerorten bereit zu erscheinen.

Die Religionen erfinden sie nicht. Aber sie erfinden Riten, um „dem Göttlichen Orte zu bereiten“, wie Koffi Koko, der große Priester und Tänzer aus Benin, es auch von den Künstlern fordert.

Diese Aufgabe haben die Religionen immer wieder dazu missbraucht, ihre Macht über die Menschen zu errichten. Vielleicht hat der afrikanische Schmied als Sachwalter des Göttlichen dazu weniger Anlass und Gelegenheit als Kirchenapparate und Priesterstaaten. Ich habe gelernt, dass die Shintôreligion, folgerichtig, keine solchen Priester und keine Kirchenstruktur kennt. Religionen, die eine schriftlich festgelegte, geoffenbarte Lehre verwalten, sind der Versuchung wohl immer verfallen und haben ihre Scholastik betrieben. Die einen haben „die Pforten der Weisheit geschlossen“, also die vorhandenen Kommentare zum Koran kanonisiert und gegen erneuerndes Verständnis gesichert. Das Ringen gegenwärtiger Islamgelehrter wie Abu Zaid um eine moslemische Hermeneutik sucht diese intellektuellen Pforten für die existenzielle Erfahrung des Glaubens zu öffnen. Die christliche Scholastik hat Gläubigkeit rational umzuprägen versucht, um unbotmäßiges Erleben und Deuten des Göttlichen mit der Gewalt der Logik in die dogmatischen Kanäle zurückzuzwingen. Allerdings ist diese Strategie nicht an den Monotheismus allein gebunden. Auch Indien hat seine Scholastik hervorgebracht und betrieben, etwa im Streit der buddhistischen Schulen des „großen“ und des „kleinen Gefährts“. Das System der positiven Liste von Ge- und Verboten, deren buchstäbliche Befolgung den jüdischen „Gerechten“ macht, riskiert nicht weniger, die Fragen und Erfahrungen zu verstellen. Dass in Israel Föten zur Produktion von Stammzellen industriell hergestellt werden, gilt fraglos und nur deshalb nicht als zu verantwortender Eingriff in die Schöpfung, weil die heiligen Schriften von vor Jahrtausenden selbstverständlich kein einschlägiges Verbot aufzählen.

Verantwortung ist eben in der ganzen modernen Welt aus dem Wechselspiel von Antwort und Rückantwort herausgenommen, seit und wo die Menschen lediglich Gott gehorsam gegenüber den Regeln der Religion schulden und damit aus der unmittelbaren eigenen Beziehung zu unserer Mitwelt entlassen sind. Seit die Moderne diese Rückbindung an den Weltenherrscher und Richter über die menschlichen Seelen abgeschafft hat, finden wir keine Begründung mehr in der Sache unseres Seins in und mit der Welt für diese Verantwortung. Ziemlich hilflos und wenig überzeugungskräftig werden Normen beschworen, die irgendwann eine systematische Geltung erlangt haben. Doch nichts kann die existenziellen, die ästhetisch sich vermittelnden Zugänge und Beziehungen zu unserem Gegenüber ersetzen.

Es macht nachdenklich, dass Japan trotz der Shintô-Tradition zu den fortgeschrittensten Länder einer entgegengesetzten, oft noch westlich genannten Welt gehört. Vielleicht beruhigen die alten Riten die modernen Gemüter mehr, als die Situation inzwischen erlaubt? Vielleicht fordert die intensive Bindung des Bewusstseins in die Natur zu Bewegungen der Abstoßung heraus? Könnte schon die Ästhetik des *kirei* (das Schöne), die uns Ôhashi so deutlich vor Augen rückt, ein solcher Versuch sein, dem Eingebundensein den trennenden Schnitt gegenüberzustellen? Ich habe jedenfalls das Gefühl, dass die Bewegung des *butô* eine überzeugende zeitgenössische Erneuerung der Grundbeziehung zur Natur, uns gegenüber wie in unserem Leibe selbst, ist, wie sie traditionell im Shintô ihren Ausdruck findet, jetzt aber durch die Entfremdung hindurch.

Das ist umso ergreifender, als rund um den Erdball solche Erneuerungen desto schwerer zu finden sind, je verzweifelter sie eigentlich gebraucht werden. Gewiss ist die von Nordamerika ausgegangene Welle einer Verehrung für Gaia, einer Lehre von der Erde als einem Lebewesen, ein Ansatz dazu, den Menschen wieder einen Ort und eine

Aufgabe in dem Zusammenhang zuzuweisen, der einmal der kosmische heißen konnte. Als Religion dies wiederzubeleben, stößt auf die Probleme, die der Rationalismus auch mittelbar geschaffen hat. Alle die uralten Zugänge und Formen sind von den „Hochreligionen“ eifersüchtig bekämpft und zu hexerischem Aberglauben erklärt worden. An den Rändern der Gesellschaft und ausgeschlossen von der Korrespondenz mit deren neuen Entwicklungen sind sie in der Tat weitgehend degeneriert oder im Brackwasser der Geschichte verkommen. Deshalb bemühen sich neue Ansätze um Anschluss an die Naturwissenschaften. Das kann nicht gelingen, solange die Bemühungen vor allem darauf gerichtet sind, von der Autorität der exakten Forschung zu profitieren. Diese hat ja gerade den Dualismus technisch und geistig manifest gemacht. Als Wissen um Zusammenhänge, besonders um Zusammenhänge anderer Art, als sie die Identitäts- und Kausalitätsstrategien des praktizierenden Positivismus freilich reduziert darstellen, können diese Wissenschaften die besten Argumente und die wichtigsten Wegweiser beisteuern. Die Bedingung dafür ist, was Alexander von Humboldt von der Wissenschaft gefordert hat, als sie begann unter die Fahnen fortschrittsbesessener Evolutionstheorien zu geraten: Mit dem Messen und Vergleichen den Genuss des je Unvergleichlichen zu verbinden. Dies, meine ich, ist die radikale Forderung, dem Ästhetischen in allen Schichten unseres individuellen und geschichtlichen Bewusstseins zu folgen.

Im ästhetisch Elementaren dürften wir, ein gewisses Bewusstsein seiner transzendierenden Bedeutungen vorausgesetzt, einander am besten verstehen. Den sinnhaften Riten vertraue ich mich ebenso bedenkenlos an wie allem Gesang, um eine andere Kultur, Religion, Weltdeutung kennen zu lernen. Wenn die Hindu-Priester mich zugelassen haben, lasse ich mir das dritte Auge öffnen mit dem Fleck von Shiva auf der Stirn und lasse die Öffnung wirken in mir. Wenn ich, den geomantischen Freunden folgend, mich eines Ortes annehme, erinnere ich mich dankbar der Reisstrohgirlanden um Bäume und Steine in Japan, aber auch der keltischen Setzung von Steinen zur Unterstützung von Energiefeldern und Kraftorten der Erde. Ich habe immer vor Augen diesen Baum am Assi Ghat von Varanasi, zu dem am Abend eine alte Frau Wasser bringt und Lichter um seinen Fuß entzündet, wie sie manchmal zu Hunderten auf der Ganga zum Grube der verstorbenen Seelen in die Nacht hinaus schwimmen. Gäbe es eine schönere Anschauung der Welt als die Verse der indianischen Beschwörung:

I walk in beauty before me, I walk in beauty behind me,
I walk in beauty above me and below me,
I walk in beauty to the East, I walk in beauty to the West,
I walk in beauty to the South and in beauty to the North,
I walk in beauty wherever.

Und dann die Rückverbindung der kosmischen Ordnung zum immer erschütterten Suchen der Menschen in der Weisheit der Dogon: Das Gehirn und das Herz der Menschen sind wie Sonne und Mond. Der Verstand ist der Mond, er reflektiert, was wir im Herzen gewahr werden.

Am stärksten blockiert werden dieses Erleben und sein Ausdruck durch die modernen Ängste. In frühen Kulturen haben konkrete Bedrohungen durch die Übermacht der Natur die Erfahrungen der Menschen bis in ihre tiefsten Schichten geprägt. Wo die Menschen der modernen Gesellschaften unter dem Mangel an Begegnungen und Resonanzen mit der Welt leiden, nistet sich eine alles entwertende Angst ein. Oft wird sie eine Angst vor dem Tode genannt. Sie ist aber in Wahrheit, viel schlimmer,

eine Angst bereits vor dem Leben. Diese Angst vor dem Leben drückt sich allerdings besonders auffallend darin aus, wie bewusst der Tod verbannt wird, wo wir unfähig werden, das Leben zuzulassen. Philosophen wie Diderot und Ernst Bloch haben betont, dass der Tod in dem Maße an Schrecken verliert, wie wir die Fülle des Lebens zu erfahren vermögen. Das heißt aber nur, die Faszination der zukünftigen Leere wird durch eine gegenwärtige Fülle verdrängt. Der Kampf gegen den Tod wird uninteressant. Das eigentliche Wissen ist damit aber auch noch verdrängt. Tod ist eine Dimension des Lebens, und zwar eine Dimension, die unerträglich wird, wenn sie nicht konkret, sinnlich gewusst und gestaltet wird.

Eine lebendige Beziehung zum Reich der Toten hat in den Religionen die vielfältigsten und erstaunlichsten Vorstellungen und Gestalten entfaltet. Die Blässe der griechischen Unterwelt jenseits des Styx erinnert bereits an die Leblosigkeit der Schatten von Abbildern im Plato'schen Höhlengleichnis. Die ägyptischen Totenbücher lassen dagegen die Seelen mit dem Tod eine Wanderung beginnen, an deren Stationen die Fragen der Lebensgeschichte neu zu bestehen sind. So entsteht eine Kontinuität der Bewegungen davor und danach. Aus Asien kennen wir ähnliche Bilder, immer die Menschen erneut den Dämonen entgegenführend. Lebend werden sie längst darein einbezogen, indem sie Fürsorge leisten für ihre Verstorbenen. Das heißt *viaticum*, Wegzehrung, Opfergabe. Vielleicht drückt sich darin vor allem die Eingebung aus, mit den Abwesenden, die in unserem Bewusstsein so anwesend sind, ganz greifbar Momente unseres Lebens zu teilen. Die mexikanischen Familien feiern, von der Kirche am Allerseelentag geduldet, ein abendliches Mal mit den Verstorbenen, an deren Grab sie sich versammeln. Kinder legen ihrem toten Vater oder der geliebten Großmutter einen Keks von ihrer Vesper auf die Fensterbank und freuen sich, wenn die Vögel kommen, um ihn den Toten zu bringen. Die Janomami-Indianer essen selber die Asche ihrer Verstorbenen, die ihnen so ihre Lebenskraft hinterlassen. Ganze Stämme sind eingegangen daran, dass Missionare diese Riten verhindert und sie dieser Kommunikation beraubt haben.

Tod und Leben gilt es aber noch in einem anderen Sinne einander durchdringen zu lassen. Die afrikanischen Initiationsriten geben der Einsicht Gestalt: „Wer nicht gestorben ist, solange er lebt, ist tot, bevor er stirbt.“ Wenn wir mit jedem Ausatmen die Form sterben lassen, die wir angenommen und ausgebildet haben, dann lassen wir sie sich verwandeln und im neuen Einatmen umbilden. So allgegenwärtig hält die Zazen-Tradition diese Grunderfahrung. Im traditionellen Afrika werden große Einschnitte wie der Wechsel von der Kindheit zum jugendlichen Mitglied der Erwachsenenwelt entsprechend begangen und ausgestaltet auf sehr fühlbar leibliche Weise. Diese Erfahrungen der Wiedergeburt mitten in der Lebensgeschichte tragen auf eine existenzielle Art in einen Wechselrhythmus von Schritten durch Leben und Sterben hindurch, der von sinnlich symbolischen Handlungen getragen und bestätigt wird. Das erleben wir, wenn afrikanische Beerdigungen noch in Südamerika in den Tanzbewegungen der Heimatkulturen die Trauer und die Zuversicht zum Schwingen bringen.

Die Transzendenz taucht immer da im Ästhetischen auf, wo unser sinnhaftes Erleben das Leben ganz in die Gegenwart konzentriert, die Jeanne Hersch „unsere einzige Verabredung mit der Welt“ nennt. Da darf Sein sich ereignen – weder durch die Zwecke alltäglichen Handelns noch durch Metaphysik in die Ferne seiner Unendlichkeit verdrängt. Die Riten, die solcher Vergegenwärtigung dienen, nein, besser, unserer Hingabe, können sich in Form der nächstliegenden Verrichtungen bilden oder im gedanklichen Hinblick auf das nie Fassbare. Dass sich das Volk und die Religion der Juden durch zwei Jahrtausende der Zerstreung über die Erde erhalten haben, dürften,

mehr als alles andere, zwei Traditionen geleistet haben: Sie sind immer in der unmittelbaren Verbundenheit mit ihrem ursprünglichen Lande geblieben, indem jedes ihrer Gebete die jahreszeitliche Bitte um Regen oder doch wenigstens Tau für die Erde von Palästina einschloss, wo immer sie gerade sich versammelten. Andererseits war es die hohe Abstraktion, die die mosaische Religion mit dem unvergleichlichen Symbol erreicht hatte, den Tempel, hinter dem Vorhang freilich, leer zu wissen. Wie wäre anders eine verwandelte Kontinuität nach der Zerstörung des Tempels von Jerusalem möglich gewesen.

Nun ist doch der Begriff Symbol gefallen. Kaum etwas entzieht sich, so systematisch vertrieben, aus dem zeitgenössischen Verständnis. Linguistisch-strukturalistischen Theorien folgend ist sein Gehalt auf eine äußerliche, rein konventionelle Relation reduziert worden, gewissermaßen eine Leerstelle, die man eben noch optisch wahrnehmbar macht. Verkehrszeichen werden Symbole genannt und dies an Straßenkreuzungen, die nicht einmal das Vogelgezwitscher japanischer Fußgängerwege kennen. Von Kindesbeinen an wird gelernt, am Computer die „Symbole“ für E-Mail-Senden oder Speichern mit der *mouse* anzuklicken. Wir brauchen das Wort aber in seiner wahrhaften Bedeutung, die eben die anschauliche, die greifbare, die sinnliche Brücke bildet zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, dem Hörbaren und dem Unhörbaren. Dass sie uns von einer Seite der Wirklichkeit zur anderen – die indische Tradition spricht vom Ineinander einer manifesten und einer nicht manifesten Welt – führen, hat Novalis noch einmal in Erinnerung gerufen. Hölderlin lädt uns ein, während wir auf die Wiederkehr der Götter warten, uns ihrer abwesenden Anwesenheit in den Feiern von Brot und Wein zu versichern. Paul Celan hat der Geste eine Wiedergeburt nach der Katastrophe des Holocaust in äußersten, innersten Bildern versprochen.

Ästhetik hat Nietzsche mit dem Wort übersetzt, das sein ganzes Werk durchzieht: „am Leitfaden des Leibes“. Er wusste, dass wir ihn nur wiederfinden, wenn wir dem „unerhörten, unhörbaren Unterstrom unserer Geschichte“ neue Aufmerksamkeit widmen. Im Westen sind darüber die verschiedensten Moden ausgebrochen – ernsthaftere und weniger ernsthafte, oft kommerziell beschleunigte Ansätze dazu, von den übrigen, den weiter der westlichen Zerstörung ausgesetzten Kulturen das eine oder andere zu übernehmen. Diese Versuche liefern oft nur schönere, mildere Drogen für Gesellschaften mit allen Symptomen des Mangels, des Entzugs von Sinnenbewusstsein. In einem wahrhaften Dialog der Kulturen können sie auch eine heilende Wirkung entfalten, und zwar in zwei gewissermaßen entgegengesetzten Richtungen. Sie können uns dazu führen, der strengen Empfehlung von J.P.S Uberoi zu folgen: „Wenn ihr ein anderes Denken sucht, kommt nicht nach Indien, wo ihr es gerade zerstört und wo ihr willkommen seid, den Müll einzusammeln, den ihr bei uns abladet. Sucht das Andere, indem ihr in einer eigenen Geschichte wiederentdeckt, was sie ebenso hervorgebracht hat.“ Die andere Richtung könnte das Unglück der vielfältig erzwungenen Migrationen vorzeichnen, wenn wir es vorwärts in geistige Haltungen verwandeln. Ich vermute, dass die Erneuerungen von Kultur in unserer aktuellen Welt aus den Verwandlungen in den Exilen erwachsen werden.

So manche spirituelle Tradition etwa des östlichen Asiens erblüht neu aus ihren Ablegern im Westen und findet neue Aufmerksamkeit auf diesem Wege, rund um die Welt. Religionen können sich, von den Geschichten ihrer Verkrustung in Macht und Korruption, in Verstaatlichung, für neue Kontexte befreien. Zugleich können ihre traditionellen Botschaften durch die vertriebenen Zeugen Vorbilder und Anregungen in andere Völker tragen. Für beides gibt es wohl keine eindrucksvollere Erfahrung als das

Wirken des Dalai Lama und der tibetischen Lehre in der modernen Welt. Vielleicht werden wir aber auch den Satz Christi, „wo drei von Euch sich in meinem Namen zusammentun“, abzulösen lernen von diesem und von anderen Namen und in den Begegnungen von Menschen miteinander und mit der Welt die je konkrete Antwort entdecken, die menschliche Gegenwart mit der göttlichen verbindet. Gewiss wird dann das Wort göttlich zu einem Namen, bei dem wir Transzendenz rufen.

Alle diese Überlegungen und Bemühungen berühren scheinbar nur das Bewusstsein der Menschen als Einzelnen. Sie gehen aber auf doppelte Weise darüber ins Geschichtliche hinaus. Zum einen haben wir allzu lange den Fehler begangen, Menschheit als abstrakte Einheit abzuhandeln. Wirklich ist auch Menschheit, auch Gesellschaft immer nur in ihren augenblicklich lebenden Individuen, zusammen mit deren Bewusstsein von Früheren und für Kommende. Erneuerungen werden lieber auf der abstrakten Ebene geplant, weil es die Neuerer immer sehr eilig haben. Sicher auch aus vielen guten Gründen; aber die Eile macht nichts besser, zumal das Neue ideologisch bleiben muss. Verwandeln werden sich auch nicht alle, selbst nach und nach. Es wird immer um die Prozesse gehen, nicht um den „kurzen Prozess“. Zum anderen stehen laufend und drängelnd Entscheidungen an aus der Verantwortung auf höchstem Weltniveau wie auf dem alltäglichsten Lebensformen. Auch da sollte das Ästhetische größte Bedeutung erhalten. Nur wo wir unsere Strategien an den konkretesten Erfahrungen und Beobachtungen messen, verwandeln, können wir hoffen, Unheil abzuwenden, das wir in den Generalstabskarten unserer Weltbemächtigung heraufbeschwören. Ich sehe dies sich noch in so wohlgemeinten Initiativen wiederholen wie der für ein „Weltethos“, weil sie die fatale Ideologie der Einheitslösung fortsetzt und die Religionen ausgerechnet auf der Ebene ihrer offiziellen Machthaber vereinigen will, von denen so viele für die Trennungen und Feindschaften gesorgt haben, statt den Gläubigen und Ungläubigen aller Kulturen zu helfen, einander zu vertrauen, wie sie es ohne Indoktrination längst vermocht hätten.

Ich möchte an dieser Stelle, und stellvertretend für viele, die auf diesem Weg vorangegangen sind, das Gedenken Mar Gregorius, dem Metropoliten der altindischen Christen, und dem Beispiel widmen, das er für die Begegnung zwischen den Religionen und Kulturen entwickelt hat. Eine Konferenz von Vertretern vieler Religionen hat er in Delhi verwandelt in eine Begegnung, aus der alle tief berührt und im Bewusstsein einer großen gemeinsamen Erfahrung zurückgekommen sind: Mar Gregorius wusste, dass zu den stärksten Medien des Ästhetischen die Stille gehört und hat die Versammlung in Übungen des Schweigens miteinander durch diese Woche geführt.

Zusammenleben der Religionen als Aufgabe, lokal und global

Rolf ELBERFELD
Universität Wuppertal

Schon seit alters haben Religionen in verschiedenen Gebieten der Erde sich nebeneinander und miteinander entwickelt. Das gehörte beispielsweise im römischen Reich, in Indien, in China, im europäischen Mittelalter und in anderen Gebieten zum Alltag. Heute hat sich die Menschheit weitgehend in Staaten organisiert, so dass das konkrete Zusammenleben der Religionen zumeist im Rahmen einzelner Staaten stattfindet und durch die jeweilige Rechtssituation eine Regelung erfährt. Die folgenden Überlegungen beziehen sich daher nicht vorrangig auf die philosophische Auseinandersetzung zwischen den Religionen, sondern führen hin auf das konkrete Zusammenleben der Religionen in den einzelnen Staaten, wobei vor allem die Situation in Deutschland und Berlin Berücksichtigung finden soll. Meine Ausführungen gliedern sich in vier Punkte:

1. Zum Religionsbegriff
2. Das Weltparlament der Religionen von 1893
3. Religionen in Deutschland und Berlin heute
4. Abschließende Überlegungen

1. Zum Religionsbegriff

Heute haben wir uns daran gewöhnt, verschiedene Ausdrucks- und Lebensformen mit dem Wort „Religion“ zu bezeichnen. Um die damit gemeinten Phänomene in ihrer Vielfalt und Differenziertheit umfassend zu untersuchen, ist im 19. Jahrhundert die Religionswissenschaft als eine vergleichende Wissenschaft entstanden.¹ Nach über hundertjähriger Forschung ist inzwischen klar geworden, dass es unmöglich ist, für den Phänomenbereich Religion einen einheitlichen Begriff zu konzipieren. So heißt es im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“: „a) Es gibt keinen Oberbegriff für alle Religionen der Menschheit; b) es gibt keinen Begriff, der als einziger alles das umfasst, was heute mit ‚Religion‘ bezeichnet wird; auch zusammengenommen decken sie nicht alles das ab, was mit dem modernen Religions-Begriff gemeint ist; c) entgegen einer modernen Bedeutung von ‚Religion‘ legen die älteren Begriffe den Akzent auf den äußeren Vollzug der Religion, die Beachtung kultischer Gebote und Vorschriften und

¹ F. Max Müller: Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Strassburg 1874. Er sagt dort zur Begründung dieses neuen Ansatzes: „Wer eine [Religion] kennt, kennt keine.“ 14; Heinrich Frick: Vergleichende Religionswissenschaft. Berlin/Leipzig 1928; Hans G. Kippenberg: „Die Relativierung der eigenen Kultur in der vergleichenden Religionswissenschaft“, in: Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs. Hg. v. J. Matthes, Göttingen 1992.

die Befolgung des (religiösen) Gesetzes. Die Termini sind aber weder eindeutig zugeordnet, noch treten sie in herausgehobener Funktion auf.“²

Ein zentrales Problem besteht für den europäischen Zusammenhang bereits darin, dass auch im Altgriechischen kein wirkliches Äquivalent für das Wort „Religion“ zu finden ist. Somit ist zunächst festzuhalten: „Der Begriff ‚religio‘ kennzeichnet die Eigenart der *römischen Religion*. Sie ist durch die gewissenhafte Beachtung alles dessen, was auf Weisung der *numina* hin – dies können z.B. gute wie böse Vorzeichen sein – getan werden muß.“³ Nachdem das Wort in der lateinischen Sprache im Rahmen der römischen Welt eine besondere Bedeutung gewonnen hatte, wurde es später von christlichen Autoren adaptiert. Bei Augustinus verschmilzt es zunächst mit dem Wort *Philosophie*. Danach ist aber bis zum Ende des Mittelalters die „normalste“ Bedeutung folgende: „‚religio‘ heißt ‚Orden‘, ‚status religionis‘ ist der ‚Ordens-Stand‘ und mit ‚religiosus‘ wird der Mönch bezeichnet.“⁴

Somit müssen wir zunächst festhalten, dass das Wort *Religion* und auch der Plural *Religionen* bis ins Mittelalter nicht die Bedeutung hatten, die wir heute für selbstverständlich halten. Wenn wir gegenwärtig von der „griechischen Religion“ oder vom Shintôismus und Konfuzianismus als „Religion“ sprechen, so steht eine enorme Ausweitung der Verwendung des Wortes im Hintergrund.

Es ist Nicolaus von Cues, der in seiner Schrift *De Pace Fidei* aus dem Jahre 1453 einen neuen Wortgebrauch mit einleitet. Schon im ersten Absatz formuliert er auch seine Vision vom Zusammenleben der Religionen: „Die Kunde von den Grausamkeiten, die kürzlich in Konstantinopel vom Türkönig verübt worden sind und jetzt bekannt wurden, hat einen Mann, der jene Gebiete einstmals sah, so mit Inbrunst zu Gott erfüllt, daß er unter vielen Seufzern den Schöpfer aller Dinge bat, er möge die Verfolgung, welche wegen der verschiedenen Religionsausübungen mehr denn je wütete, in seiner Güte mildern. Da geschah es, daß dem ergriffenen Mann nach einigen Tagen – wohl auf Grund der täglich fortgesetzten Betrachtung – eine Schau zuteil wurde, aus der er entnahm, dass es möglich sei, durch die Erfahrung weniger Weiser, die mit all den verschiedenen Gewohnheiten, welche in den Religionen (*religionibus*) über den Erdkreis hin beobachtet werden, wohl vertraut sind, eine einzige und glückliche Einheit zu finden, und durch diese auf geeignetem und wahren Weg einen ewigen Frieden in der Religion (*in religione*) zu bilden.“⁵

Auf dem Hintergrund konkreter Grausamkeiten stellt Cusanus Überlegungen an, wie der Gegensatz der Religionen, der auch früher schon zu blutigen Auseinandersetzungen geführt hat, überwunden werden kann. Ihm galten dabei als die in Frage kommenden Religionen das Judentum, das Christentum und der Islam. Er stellt sich eine Zusammenkunft von „wenigen Weisen“ vor, die mit allen bekannten Religionen vertraut sind. Im Weiteren sind sie gewillt, aus diesen verschiedenen Religionen eine „glückliche Einheit“ zu formen, um so einen ewigen Frieden herbeizuführen. Diese Vision von einer Einheit der Religionen in einer einzigen Wahrheit ist immer wieder als ein möglicher Weg verstanden worden, um das Problem der verschiedenen Religionen zu lösen. Je mehr sich aber das Wissen über verschiedene Religionen in der Welt

² Artikel „Religion“ in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. v. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, Basel 1971ff, Bd. 8, 633.

³ Ebd., 634.

⁴ Ebd., 637.

⁵ Nicolaus von Cues: *De Pace Fidei*, zitiert nach: Ders.: Philosophisch-Theologische Schriften. Hg. v. L. Gabriel, Wien ²1989, Bd. 3, 707.

vermehrte, um so schwieriger wurde diese Aufgabe. Mit dem Beginn der europäischen Expansion und der Fülle an Informationen, die über andere Kulturen nach Europa gelangten, wurde der Plural „Religionen“ immer geläufiger. Mit dem Buch von Alexander Ross „Pansebeia, or a View of all Religions of the World“⁶, publiziert im Jahre 1653 in London, wird ein breites Panorama verschiedener Religionen präsentiert. Seit dieser Zeit werden „Religion“ und „Religionen“ in immer größerer Offenheit auf verschiedene „religiöse“ Ausdrucks- und Lebensformen angewendet. Im 18. Jahrhundert und zu Beginn des 19. Jahrhunderts versuchten verschiedene Autoren, den Singular Religion erneut stark zu machen. Es ging darum, wie schon bei Cusanus, die *eine* Religion als die eigentliche Wahrheit hinter den verschiedenen Religionen zu finden, wie beispielsweise Schleiermacher dies versuchte.

2. Das Weltparlament der Religionen von 1893

Die Sehnsucht nach Einheit war auch das zentrale Motiv, um das erste „Weltparlament der Religionen“ von 1893 in Chicago einzuberufen. Bei dieser Zusammenkunft handelte es sich um das erste globale Treffen von führenden Persönlichkeiten verschiedener Religionen der Welt. Das Parlament fand im Rahmen der Weltausstellung statt, deren besonderer Anlass die 400-Jahrfeier der „Entdeckung“ Amerikas durch Christoph Kolumbus im Jahre 1492 war.⁷ Die Ziele des ersten Weltparlaments der Religionen wurden in zehn Punkten benannt, von denen ich hier vier anführen möchte:

- a) Zum ersten Mal in der Geschichte sollen in einer Zusammenkunft führende Repräsentanten der großen historischen Religionen der Welt zusammengebracht werden.
- b) Es soll den Menschen in besonders eindrücklicher Weise gezeigt werden, welche und wie viele wichtige Wahrheiten die verschiedenen Religionen gemeinsam vertreten und lehren.
- c) Es soll der Geist der Menschlichkeit unter religiösen Menschen mit verschiedenen Glaubenshaltungen verstärkt und vertieft werden durch freundschaftliches Zusammenkommen und gegenseitiges gutes Verstehen, ohne der Versuchung eines Indifferentismus zu erliegen und ohne danach zu streben, eine formale und äußerliche Einheit zu erreichen.

⁶ Dt. Übers.: Alexander Rossen unterschiedliche Gottesdienste in der gantzen Welt: Das ist: Beschreibung aller bewusten Religionen / Secten und Ketzereyen / So in Asia / Africa / America / und Europa / von Anfang der Welt / bis auf diese gegenwärtige Zeit / theils befindlich / theils annoch gebräuchlich; Aus Englischer und Niederländischer / in die Hochteutsche Sprache / mit allem Fleiß / übersetzt; Denen Bernhardi Varenii Kurtzer Religionsbericht / von mancherley Völkern / beygefügt; Samt einem neu-vermehrten Anhang Christoph Arnolds / Etliche Alt-Sächsische Wochen- und andere Teutsche Götzenbilder betreffend; Alles mit schönen Kupferstücken vermehret. Bemerkenswert ist, dass in dem Buch als die beiden größten Religionen Europas das Christentum und der Islam genannt werden.

⁷ In den folgenden Ausführungen stütze ich mich auf das hervorragende Buch von Dorothea Lüddeckens: Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert. Stuttgart 2002.

- d) Es soll untersucht werden, welches Licht jede Religion auf die anderen Religionen der Welt geworfen hat und noch werfen kann.⁸

In Chicago wurden um die 200 Vorträge gehalten. Asiatische Vertreter kamen aus der Türkei, Syrien, Indien, China, Ceylon, Siam und Japan. Der bekannteste indische Teilnehmer war Swami Vivekananda, der den Hinduismus repräsentierte. Der bekannteste japanische Vertreter war Shaku Sôen, der damalige Vorsteher des Engakuji. Zudem waren Vertreter der Tendai-Schule, der Jôdo-Shin-Schule, der Nichiren-Schule, des Shintôismus und der japanischen Christen angereist. Der Theravada-Buddhist Anagarika Dharmapala vertrat die Buddhisten aus Ceylon, dem heutigen Sri Lanka. Der Konfuzianismus wurde von einem chinesischen Gesandten vertreten. Zudem waren Christen katholischer Herkunft anwesend. Da das Parlament in den USA stattfand und von Protestanten organisiert worden war, ist es nicht verwunderlich, dass 65 % der Redner Angehörige protestantischer Kirchen waren, die somit die größte Gruppe bildeten. Auffallend ist, dass der Islam keinen offiziellen Vertreter entsandte, vermutlich weil der türkische Sultan bereits während der Planungsphase negativ auf das Parlament reagiert hatte. Zudem waren keine Vertreter der „Native Americans“ und auch keine Vertreter anderer Stammesreligionen geladen. Hier kommen die deutlichen Grenzen des Unternehmens zum Ausdruck.

Dennoch hat das Parlament damals nicht nur eine globale Dialogbewegung in Gang gebracht, die bis heute anhält, es hat auch die Verbreitung asiatischer Religionen in Europa und den USA erheblich gefördert. Als eine Auswirkung des Parlaments kam kurze Zeit später Daisetsu Suzuki in die USA, um mit dem Theologen Paul Carus zusammenzuarbeiten und den Buddhismus im Westen bekannt zu machen.

Ein weiteres sehr wichtiges Ergebnis des Parlaments war, dass vor allem die asiatischen Teilnehmer auf großer internationaler Bühne Kritik am westlichen Kolonialismus üben konnten. Die auf dem Weltparlament „auftauchende selbstbewusste Kritik am Westen ordnet sich in ihrem Selbstverständnis dem Westen nicht unter, akzeptiert öffentlich und offensiv den zugewiesenen Platz der Kolonialmächte und des christlichen Universalanspruches nicht.“⁹ Dass auf dem Weltparlament erstmalig außereuropäische Religionen als „gleichwertig“ neben dem Christentum auftraten, stand im krassen Gegensatz zur damaligen politischen Situation. Der Kampf um Kolonien war gerade erst voll entbrannt.

Zum einen hat die Dialogbewegung der Religionen im 20. Jahrhundert, die enormen Leistungen der Religionswissenschaften und auch die Wiederholung des Weltparlaments der Religionen im Jahre 1993 das Verständnis der Religionen untereinander gefördert und vertieft. Zum anderen hat aber die vor über hundert Jahren begonnene Kritikbewegung außereuropäischer Religionen an der Stellung westlicher Kulturen heute einen grausamen Höhepunkt bei gewaltbereiten Muslime erreicht.

In diesem Sinne hatte das Weltparlament der Religionen weitreichende Folgen, denen man weltgeschichtliche Bedeutung zumessen muss. Die Wirkungen sind jedoch nur langsam hervorgetreten und waren zumeist nicht wirklich sichtbar. Vor allem die Wiederholung des Weltparlaments der Religion im Jahre 1993 in Chicago hat den Wandel im Zusammenleben der Religionen deutlich gezeigt. Unter den 940 Redner waren nicht nur Vertreter zahlreicher Religionen zu finden, die 1893 noch nicht dabei waren, sondern auch unter den Präsidenten gab es Muslime, Hindus, Christen,

⁸ Ebd., 175. Übersetzung aus dem Englischen von RE.

⁹ Lüddeckens, Das Weltparlament der Religionen, 279.

Buddhisten, Juden, Baha'i, Brahma Kumaris, „Indigenous“, Jains, Native Americans, Sikhs und Zoroastrier. Hier ist ein Sprung in der Anerkennung verschiedenster Religionen festzustellen, die zudem zu einer gewandelten Wahrnehmung von Religionen insgesamt führte. Dieser Wandel betrifft vor allem die Wahrnehmung der Pluralität der Religionen. Hat man früher immer wieder z.B. Europa ausschließlich mit dem Christentum gleichgesetzt, so wird inzwischen im Forschungsbereich „europäische Religionsgeschichte“ immer öfter die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass Europa von Anfang an multireligiös war. Vor allem das Judentum hatte eine enorme Bedeutung für die ältere europäische Geistesgeschichte bis zur Katastrophe im Dritten Reich. Zudem wären ohne den Einfluss islamischer Gelehrsamkeit viele Entwicklungen nicht entstanden. Europa und Deutschland sind heute von verschiedenen Religionen geprägt. Neben der Multikulturalität erleben wir heute eine Multireligiosität, die in Zukunft mit großer Wahrscheinlichkeit noch weiter zunehmen wird.

3. Religionen in Deutschland und Berlin heute

Das Zusammenleben der Religionen wird heute nicht nur auf vielen Dialogveranstaltungen diskutiert und eingeübt, es ist an vielen Orten zu einem Alltagsphänomen geworden, was von einigen eher positiv, von anderen aber auch sehr negativ gesehen wird. Zum einen kann es als Bereicherung des eigenen Alltags empfunden werden, zum anderen aber auch als Bedrohung der eigenen Identität. Einfache Lösungen von entstehenden Problemen lassen sich hier sicher nicht finden.

Bevor ich auf die Situation der Religionen in Berlin zu sprechen komme, möchte ich einige Zahlen aus der Religionsstatistik für Deutschland nennen. Nach den neuesten mir zugänglichen Daten ergeben sich folgende Zahlen:

- ca. 26 Millionen Katholiken
- ca. 26 Millionen Protestanten
- ca. 1 Millionen orthodoxe Christen
- ca. 3,3 Millionen Muslime
- ca. 100.000 Juden in Gemeinden und ca. 80.000 ohne Gemeindezugehörigkeit
- ca. 200.000 Buddhisten
- ca. 100.000 Hindus¹⁰

Daneben gibt es zahlreiche Religionen, die mit nur wenigen Anhängern vertreten sind wie z.B. die Sikhs, Baha'i, Brahma Kumaris und andere.

Dabei ist zu beachten, dass die Religionen mit größeren Anhängerzahlen in viele Schulen und Untergruppierungen auseinanderfallen. Unbestritten stellt das Christentum die größte Religion in Deutschland dar, gefolgt von den Muslimen, deren Zahl ständig wächst, wohingegen die Zahl der Christen abnimmt.

Zahlen, wie die genannten, bleiben zunächst abstrakt, da man kaum eine Vorstellung hat, wie sich diese verschiedenen Religionen konkret verteilen. Daher möchte ich

¹⁰ Die Zahlen sind folgenden Internetadressen entnommen: www.remid.de und www.religion-online.info.

im Folgenden auf die Situation in Berlin eingehen, um eine höhere Anschaulichkeit zu gewinnen.

In der neueren Religionswissenschaft lässt sich ein Trend feststellen, Religionen jeweils vor Ort, d.h. in der eigenen Stadt zu sichten und darzustellen. Neben dem Versuch, fremde Religionen aus fernen Ländern anhand von Texten und anderen Zeugnissen zu erforschen, ist es inzwischen – jedenfalls in Deutschland – möglich, sehr verschiedene Religionen in der eigenen Stadt zu erleben und zu untersuchen. In dem Buch „Religion in Berlin. Ein Handbuch“¹¹ werden alle Religionsgemeinschaften in Berlin, über die Informationen zugänglich waren, beschrieben und geschichtlich eingeordnet.

Dass inzwischen verschiedene Religionen einen festen Sitz in Berlin haben, hat sehr unterschiedliche Gründe. Anhand von ausgewählten Beispielen möchte ich die Entwicklung der Religionen in Berlin verdeutlichen, wobei ich dies an konkreten Orten festmachen möchte.¹² Dabei kann ich auf die Entwicklung während der DDR nur am Rande eingehen.

Die Religion, die schon bei der Stadtgründung in Berlin zu finden war, ist das **katholische Christentum**. Um diese Zeit, im 13. Jahrhundert, werden die beiden heute noch erhaltenen Kirchen St. Nikolai und St. Marien in der Mitte Berlins erbaut. Bis zur Zeit der Reformation war das katholische Christentum die dominierende religiöse Strömung. 1539 setzte sich das lutherische Bekenntnis durch und das katholische wurde verboten. Ca. 150 Jahre gab es kaum katholisch geprägtes Leben in Berlin. Im 18. Jahrhundert zogen erneut Katholiken nach Berlin, so dass heute die katholische Kirche über 300.000 Mitglieder zählt.

Mit der Einführung des lutherischen Bekenntnisses wurden auch die Kirchen St. Nikolai und St. Marien protestantisch. Mit dem Aufstieg Preußens im 18. und 19. Jahrhundert wurde die Entwicklung der **protestantischen Kirche** nachhaltig gefördert. Dies spiegelte sich in prachtvollen Kirchenbauten, wie dem alten Dom von 1750. Dieser wurde 1905 ersetzt durch den neuen Dom, der zugleich heute noch die Hauptkirche des Protestantismus in Berlin ist.

Das **russisch-orthodoxe Christentum** erhält erstmalig im Jahre 1718 und dann 1733 eine kleine Kapelle in Berlin, die von russischen Gesandten eingerichtet wurde. Die russische Gemeinde wuchs bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts auf 100.000 Mitglieder. Während der Zeit der DDR waren in Ost-Berlin eine größere Anzahl Soldaten stationiert, von denen einige auch ihr orthodoxes Christentum mit nach Berlin gebracht hatten. Heute ist die „Christi-Auferstehungskathedrale“ das Zentrum der Gemeinde.

Zur Zeit der ersten Erwähnung Berlins im 13. Jahrhundert war das **Judentum** in Europa schon lebendig. „Bereits im Mittelalter lebten hin und wieder Juden in der Region [um Berlin], wurden aber wieder vertrieben und oft auch ermordet. So berichtet eine Urkunde aus dem Jahre 1247 von einer Judenverbrennung in Beelitz. [...] Erst der tolerante ‚Große Kurfürst‘ Friedrich Wilhelm der I. erließ 1671 ein Edikt, das 50 jüdischen Familien die Ansiedlung in Berlin erlaubte. [...] Es dauerte noch bis 1812, bis die

¹¹ Das Buch ist in der Berliner Religionswissenschaft entstanden. Nils Grübel, Stefan Rademacher: Religion in Berlin. Ein Handbuch, Berlin 2003. In den folgenden Abrissen zur Geschichte der einzelnen Religionen in Berlin beziehe ich mich ausschließlich auf dieses Buch, ohne jedes Mal die Seitenzahlen zu nennen.

¹² Während des Vortrages wurden Bilder von den verschiedenen Orten gezeigt, die in der Druckfassung leider entfallen müssen.

Juden [...] formal die vollen Bürgerrechte erhielten. [...] Bis zum Jahr 1874 stieg die Zahl der jüdischen Bevölkerung in Berlin auf 45.464.“¹³ Vor der Machtergreifung 1933 zählte die Gemeinde über 160.000 Mitglieder. Die erste Synagoge wurde bereits 1714 eingeweiht. Die heute bekannteste Synagoge befindet sich in der Oranienburger Straße. Geht man an ihr und an anderen jüdischen Stätten vorbei, so fällt die hohe Polizeipräsenz ins Auge, durch die diese Bereiche vor rechtsradikalen Übergriffen geschützt werden sollen. Zudem sind immer wieder große Betonblöcke vor jüdischen Einrichtungen aufgebaut, die an einen Kriegszustand erinnern. Es ist bedrückend und bestürzend, dass diese Maßnahmen im gegenwärtigen Zusammenleben notwendig sind.

Die ersten Spuren islamischen Lebens gehen ins 17. Jahrhundert zurück. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts zogen vermehrt Muslime nach Berlin. In den 20er Jahren entstand in Wilmersdorf die erste Moschee in einem eigenen Gebäude. Die meisten Muslime kamen jedoch durch die Arbeitermigration in den 50er und 60er Jahren nach Berlin, vorrangig aus der Türkei. Seit den 70er Jahren vermehrte sich die Zahl der Muslime durch Kriegsflüchtlinge. Der **Islam** hat sich, so wie auch das Christentum, in verschiedene Schulen aufgespaltet. Die beiden größten Gruppen sind die Sunniten und die Shi'iten, die beide mit zahlreichen Zentren und Moscheen in Berlin vertreten sind. Gegenwärtig gibt es ca. 70 Moscheen in Berlin. Kürzlich wurde die größte und prächtigste Moschee in der Nähe des Tempelhofer Flughafens eröffnet. Sie wurde durch die Initiative türkischer Mitbürger finanziert und erbaut.

In den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts kamen vermehrt **Hindus** nach Berlin. 1991 wurde von Tamilen, die als Kriegsflüchtlinge aus Sri Lanka nach Deutschland gekommen waren, ein Hindutempel eröffnet. Der Hinduismus ist aber auch auf andere Weise in Berlin präsent. Die vielen Zentren, in denen Yoga in unterschiedlichen Formen gelehrt wird, lassen religiöse Traditionen des Hinduismus lebendig werden. Es sind vor allem Deutsche, die sich von der indischen Tradition angezogen fühlen und diese in ihren Alltag übernehmen. Diese religiöse Strömung ist nicht wirklich institutionalisiert, sondern dringt eher über bestimmte Meditationspraktiken in den Lebensalltag der Deutschen ein.

Der **Buddhismus** wurde in Deutschland zunächst in der Gelehrtenwelt wahrgenommen. Es war vor allem seine Wertschätzung durch Arthur Schopenhauer, die zahlreiche Impulse für die Buddhismusrezeption in Deutschland gegeben hat. Der Buddhismus zog ein Interesse auf sich als Religion *und* Philosophie. In Berlin wurde 1924 von dem Arzt Paul Dahlke, der zugleich ein bekannter Buddhismuskundler war, das bis heute bestehende „Buddhistische Haus Frohnau“ gegründet. Dieser Tempel ist der Theravada-Tradition des Buddhismus verpflichtet und pflegt enge Beziehungen zur buddhistischen Tradition in Sri Lanka. In den 50er Jahren wurde durch Harry Pieper der Amida-Buddhismus in der Form der Jōdo-Shin-Schule in Deutschland und Berlin eingeführt. Auch der Zen-Buddhismus wurde in Deutschland erst in den 50er und 60er Jahren rezipiert. In Berlin war es der Arzt Klaus Zernickow, der 1971 die „Gemeinschaft ohne Tor“ (*mumon-kai*) in der Tradition des Rinzi-Zen gründete und 1978 eine Sitzhalle unweit des Buddhistischen Hauses in Frohnau einrichtete. Anfang der 80er Jahre entstanden auch Zen-Dōjōs in der Tradition der Sōto-Schule. Neben der Theravada- und Zen-Tradition ist vor allem der tibetische Buddhismus in Berlin verbreitet. Es existieren seit den 80er Jahren verschiedene Gruppierungen aus unterschiedlichen Richtungen des tibetischen Buddhismus. Im Sommer 2001 wurde unter großem

¹³ Religion in Berlin, a.a.O., 295ff.

Medieninteresse der „Shaolin-Tempel“ am Kurfürstendamm eröffnet. Dort werden buddhistische Traditionen und die damit verbundenen Kampfkünste gelehrt.

Neben katholischem, protestantischem und orthodoxem Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus existieren eine große Anzahl kleiner Gruppen, die sich aus verschiedensten Traditionen speisen. Einige von ihnen können zum Bereich der „Esoterik“ gerechnet werden, wobei hier einfache Zuordnungen den Sachverhalt kaum treffen.

Nach diesem kurzen und ausschnitthaften Gang durch die Religionsgeschichte und Religionslandschaft Berlins kann festgestellt werden, dass sich die Lage der Religion mit zunehmendem Tempo verändert. Es sind vor allem zwei Faktoren, die hierbei eine Rolle spielen. Zum einen sind politische Umstände dafür verantwortlich, dass Menschen mit verschiedenen Religionen nach Deutschland und Berlin kommen. Zum anderen bringt das Interesse deutscher Bürger vor allem an asiatischen Lehren neue Religionen nach Deutschland und Berlin. Neben diesen beiden Faktoren spielt aber auch die Wirtschaft eine wichtige Rolle. Ohne wirtschaftliche Gründe wäre heute die Zahl der Muslime in der Bundesrepublik wesentlich geringer. Um diese Entwicklungen noch etwas genauer reflektieren zu können, möchte ich in einem abschließenden Teil über den Zusammenhang von Religion, Staat, Kultur, Wirtschaft und Technik im Anschluss an Jacob Burckhardt einige kurze Überlegungen anstellen.

4. Abschließende Überlegungen

In seiner großen Vorlesung „Über das Studium der Geschichte“ von 1868, die auch unter dem Titel „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ bekannt ist, unterschied Jakob Burckhardt drei zentrale „Potenzen“, von denen geschichtliche Bewegungen getragen werden: Staat, Religion und Kultur.¹⁴ In seinen Betrachtungen zeigte er die gegenseitigen Beeinflussungen dieser Bereiche auf, indem er konkrete geschichtliche Situationen analysierte. Inzwischen haben sich zumindest zwei weitere „Potenzen“ – Wirtschaft und Technik – als so wirklichkeitsbestimmend gezeigt, dass sie in die Analyse mit aufgenommen werden müssen. Für unsere Fragestellung ergibt sich draus, dass das Zusammenleben der Religionen in den heutigen Gesellschaften in mindestens fünf zentralen Perspektiven beschrieben und analysiert werden kann. Die Frage ist also: Wie tragen der Staat, die Kultur, die Wirtschaft, die Technik und die Religion zum Zusammenleben bei? Werden diese Perspektiven differenziert, so ergeben sich neue Blickwinkel für unsere Fragestellung.

Zum Abschluss meiner Überlegungen möchte ich die Religionensituation in Deutschland und Berlin kurz unter diesen Aspekten betrachten. Dabei sollen auch konkrete Problem- und Aufgabenfelder für das Zusammenleben der Religionen heute benannt werden.

1. *Staatliche Ebene*: Der Staat bestimmt die Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen. In Demokratien versucht er dabei möglichst wenig in

¹⁴ Jacob Burckhardt: Über das Studium der Geschichte. Der Text der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften herausgegeben von Peter Ganz, München 1982.

den weltanschaulichen Rahmen der Individuen einzugreifen. Entscheidend sind dort die Grenzen, die weitgehend durch die zu vermeidende Einschränkung der Freiheit der Mitbürger gezogen werden. Für das Zusammenleben der Religionen ist in Deutschland die verfassungsmäßig garantierte Religionsfreiheit die Grundlage. Der Staat hält sich solange aus den Angelegenheiten der Religionen heraus, wie diese den Staat nicht in seinem Machtanspruch angreifen. Erst durch diese staatlich gewährte Freiheit ist die friedliche Ansiedlung von verschiedenen Religionen möglich geworden. Da sich die Garantie auf alle Religionen bezieht und nicht nur auf diejenigen, die aus langer Tradition vorherrschend sind, hat die Trennung von Staat und Religion erhebliche Auswirkungen auf das Zusammenleben der Religionen. Eine Religion kann eine andere Religion nicht aus religiösen Gründen vertreiben wollen, da sie dann im Rahmen der Rechtsordnung eine Straftat beginge. Auf der staatlichen Ebene sind somit Religionen zur Toleranz gezwungen und müssen ein gleichberechtigtes Nebeneinander anerkennen, was sie oft auf der inhaltlichen Ebene nicht ohne weiteres zu tun in der Lage sind.

2. *Kulturelle Ebene:* Mit der europäischen Aufklärung entstand eine kulturelle Bewegung, die sich bewusst von jeder Religion distanzierte, oder diese unter einem Einheitsaspekt betrachtete, in dem die Verschiedenheit der Religionen keine größere Rolle mehr spielte. Mit dieser Aufspaltung hat sich die Kultur in grundsätzlicher Weise von der Religion getrennt, was im europäischen Mittelalter so kaum denkbar war. Wenn ich hier mit Burckhardt unter der kulturellen Ebene Philosophie, Wissenschaft und Künste verstehe, so haben diese Bereiche seit dem 18. Jahrhundert mehr und mehr eine Eigenlogik entfaltet, die auch dazu führte, sich für fremde Religionen und Kulturen zu interessieren. Durch die Philosophie und die Künste sind vor allem seit dem 19. Jahrhundert der Buddhismus und die indischen Traditionen in Deutschland gefördert worden, so dass sich auch kleine buddhistische und indisch orientierte Gemeinden in Deutschland und Berlin ansiedelten. Durch die Trennung der Kultur von der traditionell vorherrschenden Religion des Christentums entwickelte sich das Interesse für andere Religionen, die bisher keine Rolle in Europa gespielt hatten. Umgekehrt beschäftigten sich viele japanische Intellektuelle mit dem Christentum, nachdem sie angefangen hatte, die europäische Kultur seit 1868 zu importieren. Dies führte jedoch nicht dazu, dass sich das Christentum in Japan wesentlich mehr verbreiten konnte. Auf diese Weise fördern kulturelle Entwicklungen die Vielfalt der Religionen in einem Gebiet, so dass sich erhebliche Verschiebungen ergeben können.

3. *Wirtschaftliche Ebene:* Seit die Wirtschaft nach dem Zweiten Weltkrieg immer entscheidender unsere Wirklichkeit prägt, kommen aus wirtschaftlichen Erwägungen immer wieder Menschen nach Deutschland, die auch selbstverständlich ihre Religionen mitbringen und diese auch ausüben dürfen. Es ist nicht nur die Anwerbung von Arbeitskräften in den 50er bis 70er Jahren, durch die vor allem Muslime nach Deutschland kamen, die Anwerbung von Fachleuten aus anderen Kulturkreisen auch heute ein Thema in Deutschland, wie die Diskussion um die indischen Computerfachleute gezeigt hat. Durch den globalen Markt und die multinationalen Firmen wird in verschiedener Weise in das Zusammenleben der Religionen eingegriffen, auch wenn es den Firmen selber nicht um Religionen geht. Diese rücken nur ins Blickfeld, wenn religiöse Motive in Werbestrategien benutzt werden können, oder spezifisch kulturell bedingte Absatzschwierigkeiten bei Produkten beachtet werden müssen.

4. *Technische Ebene:* Durch das Internet sind inzwischen alle Religionen überall präsent. Bis hin zu kleinen Tempeln und Gemeinschaften präsentieren sich inzwischen die verschiedensten Religionen in digitaler Form. Der Zugriff auf Informationen zu den

verschiedenen Traditionen ist leicht geworden, zudem bieten viele ihre heiligen Text im Internet zur Lektüre oder zum Herunterladen an. Auch leicht zugängliche Propaganda ist an der Tagesordnung. Die Verbreitung von Religion in jeder Form über das Internet steht wohl erst am Anfang. Dass dies erhebliche Auswirkungen auch auf das Zusammenleben der Religionen hat, ist wohl kaum zu bestreiten. Durch die Form des Internets werden leicht territoriale Grenzen überwunden, was nur im virtuellen Raum möglich ist, so dass auch das „Zusammenleben“ einen ganz neuen Sinn erhält. Was dieses „virtuelle Zusammenleben“ in Zukunft für Folgen haben wird, ist noch nicht abzusehen.

5. *Religiöse Ebene:* Das Zusammenleben der Religionen ist auch auf der Ebene der Religionen selber ein zentrales Thema. Es kann hier als Dialog verstanden werden – darauf wurde bereits weiter oben hingewiesen –, in dem auf der Grundlage von theologischen und religiösen Überzeugungen das Verhältnis der Religionen untereinander bestimmt wird. Dies kann in eine Kritik übergehen, die konstruktiv, aber auch feindlich gesinnt sein kann.¹⁵ Derartige Diskussionen werden jedoch zumeist von Fachleuten geführt und können bestimmte Auswirkungen für das Zusammenleben der Religionen haben. So hat beispielsweise die theologische Entscheidung der katholischen Kirche, keine Abendmahlsgemeinschaft mit der protestantischen Kirche zuzulassen, immer wieder gravierende Folgen für das Zusammenleben von Christen. Theologische und religionsphilosophische Differenzen können also einerseits zu einer Barriere für das Zusammenleben werden, andererseits aber auch neue Zugänge und Verstehensmöglichkeiten der Religionen untereinander schaffen.

Alle genannten Ebenen haben einen entscheidenden Einfluss auf das Zusammenleben der Religionen in unserer Lebenswelt. Jede Ebene bietet dabei Schwierigkeiten, die bis in sehr konkrete Probleme hinabreichen. Beispielsweise müssen Muslime bei ihrer Beerdigung in bestimmter Weise nach Mekka ausgerichtet werden, was jedoch mit städtischen Friedhofsordnungen in Deutschland in Konflikt geraten kann. Soll dieses Problem im Sinne islamischer Vorschriften gelöst werden, müsste die Friedhofsordnung geändert oder ein eigener islamischer Friedhof angelegt werden. Auch Essensregeln können zum Problem werden. Wenn Muslime kein Schweinefleisch und Juden nur koschere Nahrungsmittel verzehren, so ist das bei gemeinsamen Essen von Mitgliedern verschiedener Religionen zu beachten. Schwierig wird auch, wenn eine Religion, die die Mehrheit in einem Gebiet darstellt, einen Absolutheitsanspruch vertritt und keine anderen Religionen neben sich zulässt. In diesem Sinne ist das Zusammenleben der Religionen heute immer konkret gebunden an die Situation des Gebietes, wo es stattfindet. Auch wenn die staatliche Religionsgesetzgebung häufig maßgebend ist, so sind es letztlich doch Menschen, die die einzelnen Religionen mit Leben erfüllen und ihnen eine eher offene, kreative oder geschlossene, dogmatische Form geben.

¹⁵ Vgl. Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht, hg. v. Heinz Robert Schlette, Bonn 1998.

Symposienreihe „**Der Osten – der Westen**“
Programm des Symposiums
Zusammenleben der Religionen
Eine interreligiös-interkulturelle Aufgabe der globalisierten Welt
27. und 28. September 2004

Montag, 27. September 2004

Begrüßung Angelika VIETS (Generalsekretärin des JDZB)
 HOMMA Yutaka (Direktor des Japanischen Kulturinstitutes)
 TAKEYA Munehisa (Japanischer Förderverein)

ÔHASHI Ryôsuke (Universität Ôsaka): Das Zwischen im Zusammenleben
INOUE Tatsuo (Universität Tôkyô): Etikette des Zusammenlebens
Michael FUSS (Päpstliche Universität Gregoriana): Gegenwärtige Gesprächslage der
Religionen
Jeremiah ALBERG (Gonzaga Universität): Religiöses Leben in der Gegenwart
ÔGOSHI Aiko (Kinki Universität): Das Zusammenleben der Religionen und das Problem
des Geschlechts

Öffentlicher Sondervortrag am Abend
YAMAORI Tetsuo (Internationales Forschungszentrum für Japanstudien): Kultur Japans
und die Religion

Dienstag, 28. September 2004

SAWAI Yoshitsugu (Universität Tenri): Das Zusammenleben aus buddhistischer Sicht

Hans-Christian GÜNTHER (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg): Das Zusammenleben
der Religionen aus christlicher Sicht
KAMADA Shigeru (Universität Tôkyô): Das Zusammenleben der Religionen aus
islamischer Sicht
Rudolf ZU LIPPE (Universität Oldenburg): Ästhetisches und religiöses Zusammenleben
Rolf ELBERFELD (Universität Wuppertal): Zusammenleben der Religionen aus
interkultureller Sicht

Abschlussdiskussion (Moderation Rolf ELBERFELD)