

## „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 Hierophanie<sup>1</sup> 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)

---

<sup>1</sup> 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.“<sup>2</sup>

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 Beobachtung<sup>3</sup> 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,<sup>4</sup> d.h. vor allem<sup>5</sup> vom Verbindenden her, zu denken und die Unverfügbarkeit des Lebens zu bezeugen. Im soziologischen Sinn bilden sich Religionen als konstruierte „Wir-Identitäten“,<sup>6</sup> 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.“<sup>7</sup>

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

---

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

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

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

<sup>5</sup> 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.“

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

<sup>7</sup> 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“,<sup>8</sup> 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,<sup>9</sup> 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.“<sup>10</sup>

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

<sup>8</sup> 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.“

<sup>9</sup> Aus der Spannbreite 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.

<sup>10</sup> 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.“<sup>11</sup>

Hier geschieht ein Umschlag, der nur in der vollkommenen Leere möglich wird. Unser Selbst wird zu einem Ort des Empfangens, zu einem „Mutterschoß“<sup>12</sup> 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.“<sup>13</sup>

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.“<sup>14</sup>

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‘?“<sup>15</sup>

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*,

<sup>11</sup> Nishitani, 73.

<sup>12</sup> Ebd., 73.

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

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> 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*<sup>16</sup>) 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-

<sup>16</sup> 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.“<sup>17</sup>

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 Euroyâna<sup>18</sup> oder ein neohinduistischer Guruismus das Gespräch mit einem ökumenisch vielfältigen

---

<sup>17</sup> R. Otto: „Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte.“ In: Vischnu-Nârâyana: Texte zur indischen Gottesmystik. Jena <sup>2</sup>1923.

<sup>18</sup> 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).<sup>19</sup> 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,<sup>20</sup> einer jungen Frau namens Sheila, heraus und postuliert

<sup>19</sup> 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.“

<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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.’ ”

<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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“<sup>24</sup> 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

<sup>22</sup> 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.“

<sup>23</sup> H. Küng: Projekt Weltethos. München-Zürich: Piper, 1990, 171.

<sup>24</sup> 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*<sup>25</sup>) 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.“<sup>26</sup>

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.<sup>27</sup> Gegenüber allen

---

<sup>25</sup> 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.

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

<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> Die philosophischen und theologischen Grundlegungen<sup>29</sup> 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.“<sup>30</sup> Wenngleich die „hemeisale Differenz“<sup>31</sup> 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“<sup>32</sup> 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

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> Vgl. die grundlegenden Werke von Martin Buber oder Emanuel Levinas.

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

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

<sup>32</sup> 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 Argumentation<sup>33</sup> 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.“<sup>34</sup> 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“,<sup>35</sup> 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,“<sup>36</sup> entbirgt in horizontaler und vertikaler Dimension die offene Leere des religiösen

<sup>33</sup> 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 <sup>4</sup>1994; D.J. Kalupahana: Nâgârjuna. The Philosophy of the Middle Way. Albany, NY: SUNY 1986.

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> 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.

<sup>36</sup> 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 Bodhisattwa<sup>37</sup> 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“<sup>38</sup>

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“,<sup>39</sup> 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 ...“

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

<sup>38</sup> „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.

<sup>39</sup> K. Rahner: „Frömmigkeit früher und heute.“ In: *Schriften zur Theologie*, 7, Einsiedeln-Zürich-Köln <sup>2</sup>1971, 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.<sup>40</sup> 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,“<sup>41</sup> 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.“<sup>42</sup>

---

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.“

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

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

<sup>42</sup> 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.“