

KONTUREN EINER SPIRITUALITÄT FÜR DIE INTERRELIGIÖSE FRIEDENSPRAXIS

von Richard Friedli

Dieser Beitrag ist die Programm-Skizze einer Forschungsarbeit, die nur interdisziplinär und kooperativ geleistet werden kann.

Einzelne Gesichtspunkte werden von Lizentianden und Doktoranden am „Institut für Missiologie und Religionswissenschaft“ der Universität Fribourg/Schweiz bearbeitet.

Die hier entwickelten Leitgedanken bilden einen der Grundlagentexte zur Spiritualität: die Erörterung ihrer Dimension in der politischen, sozialen, pädagogischen und diplomatischen Friedenspraxis ist für die 3. Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (29. August — 7. September 1979 in Princeton/USA) vorgesehen.

Die *Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WKRF)* zentriert ihr Arbeitsprogramm um das jeder Religion wesentliche und eigene Angebot des Friedens¹. So ist es verständlich, daß sich in der *WKRF* auch die Spiritualität, verstanden als die tragende Motivation einer verantworteten Praxis², um diesen Zielwert Frieden artikulieren muß.

Diese Intentionalität bleibt aber meistens auch für die Religionsgemeinschaften eine Art Proklamation, Willensappell und Predigt. Davon ausgenommen ist oft die Arbeit an sich selbst, das Bemühen um den eigenen Seelenfrieden. Nützliche und brauchbare Hinweise, wie Agressivität abgebaut werden kann, wie Konflikte ausgetragen und Vorurteile überwunden werden können, sind jedoch äußerst selten³.

Diese Kluft zwischen feierlichen Friedensaufrufen und dem Mangel an operationellen Methoden zeugt in dem Augenblick von einem scheinheiligen Stolz, wenn die Friedenspropheten nicht sehen oder sich eingestehen wollen, daß ihre eigene Religionsgemeinschaft Mechanismen aufrechterhält, die den Frieden verhindern oder verzögern.

¹ Im Rahmen dieses arbeitsorientierten Beitrags verstehen wir ‚Heil‘ und ‚Frieden‘ als Chiffren dessen, was die einzelnen Religionen als die Erfüllung ihres Strebens nach Ganzheit anvisieren.

² Vgl. F. J. VERSTRAELEN, *Spirituality and Struggle for Fulness of Life. Interreligious Stimuli and Secular Challenges*, in: *Exchange* (Leiden) 18 (1977) 94 pp. — Auch wenn in diesem Text das Problem nicht behandelt werden kann, muß es doch erwähnt werden: die Beziehung zwischen *Religion, Ethik* und *areligiöser Ideologie*. Die theoretische Erarbeitung dieser Beziehung ist um so dringlicher, als es praktisch unmöglich ist, Friedensforschung zu betreiben, ohne eine ausdrückliche und bewußte Beziehung zu Chinas sozialetischem Experiment.

³ Diese Bemerkung gilt auch mit mehr oder weniger Gewicht für Texte wie die ‚*Erklärung über die Beziehung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*‘ des Vatikanum II (1965), die Resultate des multilateralen Dialogs von Colombo ‚*Auf dem Weg zur Weltgemeinschaft*‘ des ÖRK (1974), das Buch von SAYYID A. MAUDOUDI, *Weltanschauung und Leben im Islam*, Freiburg i. Br. 1971 oder auch die Vision von NIKKYO NIWANO in: ‚*A Buddhist Approach to Peace*‘, Tokyo 1977.

Eine selbstkritische Analyse der persönlichen und gemeinschaftlichen Gegebenheiten der eigenen Religion (ihrer Lehrsätze, ihres Lebensstils, ihrer Autoritätsformen, usw.) wird somit eine unumgängliche Bedingung für jede Art von Aktionen, die eine Religionsgemeinschaft unternehmen will, um eine gewaltlosere Umwelt zu gestalten⁴. Dies ist eine Frage der intellektuellen Redlichkeit, der moralischen Ehrlichkeit und eines verantworteten Glaubensentscheides.

Die Spiritualität der *WKRF* hat somit ihre Wurzeln notwendigerweise in einer gesellschaftlichen Veränderung der jeweils eigenen religiösen Strukturen.

1. Unsere Welt: eine Welt auf der Suche nach Frieden

Die Botschaft der Religionen schließt in irgendeiner Form eine Botschaft der Befreiung ein — Befreiung von Angst, Egoismus, Ungerechtigkeit und Sünde. Ihre Botschaft ist eine Einladung zur Freude und Zuversicht.

Die Mitglieder der Religionen — wir nennen sie aufgrund der unterschiedlichen Art der Mitgliedschaft und der vielfältigen Betroffenheit *RELIGIONISTEN* — versuchen, auf diesem Weg der Befreiung von Leid und Sünde bei sich und der Welt voranzuschreiten.

1.1 Der Friede fehlt

Beobachten wir die einzelnen Religionsgemeinschaften in ihrem Lebensstil, so stellen wir fest, daß die Religionisten von diesem Auftrag nur ungenügend durchdrungen sind. Die eigene Reinigung und Bekehrung ist noch nicht verwirklicht. Unsere Gemeinschaften werden oft keineswegs als ‚Zeichen des Friedens‘ gewertet: es zeigt sich im Gegenteil, daß sie soziale, politische und rassische Konflikte sogar begünstigen und verstärken⁵.

Das Unvermögen, Baumeister des Friedens zu sein, kann in einem doppelten Sinn festgestellt werden: im privaten Bereich sind es unsere eigenen Ängste, Egoismen und kompromißlerischen Verhaltensweisen — im öffentlichen Bereich sind es die sozialen und wirtschaftlichen Zwänge,

⁴ Solche Untersuchungen finden sich z. B. bei W. HUBER und G. LIECKE (Hrsg.), *Christentum und Militarismus* (Studien zur Friedensforschung 13) Stuttgart-München 1974; P. MEINHOLD, *Die Religionen der Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien 1978: 16—68 (Die Begegnungen der Religionen einst und jetzt); PAUL M. G. LEVY, *Une paix pour notre temps*, Gembloux/Belgique 1975.

⁵ Solche Evaluationen und Untersuchungen von Gesellschaften und Religionen sind der Gefahr von A-Priori-Reaktionen und Ethnozentrismen ausgesetzt. Als Beispiele solcher kritischer Forschungsarbeit zum polemogenen Risiko der Religionen vgl.: EDUARD J. W. KROKER (Hrsg.), *Die Gewalt in Politik, Religion und Gesellschaft*, Stuttgart 1976; FR. HOUTART et A. ROUSSEAU, *L'Eglise force antirévolutionnaire? De 1789 à mai 1968*, Bruxelles 1973; K.-M. BECKMANN (éd.), *Rasse, Kirche und Humanum*. Ein Beitrag zur Friedensforschung, Gütersloh 1969.

welche in den Strukturen der konkreten Welt manifest sind und welche wir oft leicht übernehmen und sanktionieren. Das ist mit ein Grund, warum engagierte Friedensforscher nicht sehen, wie sie mit Religionisten in dieser Aufgabe zusammenarbeiten können⁶. Wir werden noch zu sehr als Menschen erfahren, die im Netz ihrer dogmatischen Formeln und intoleranten Verhaltensweisen verstrickt sind. Und solche Barrikaden sind innerhalb unserer eigenen Gemeinschaften ebenso wie anderen Gruppen gegenüber errichtet worden.

1.11 *Innerhalb unserer Gemeinschaften*

Diese Situation wird an verschiedenen Symptomen deutlich. So gibt es in den Religionsgemeinschaften jene Menschen, die von einer großen Unruhe ergriffen und von einer schweren Identitätskrise gezeichnet sind. Daraus entstehen Kommunikationsschwierigkeiten mit anderen Mitgliedern derselben Religion. Es gibt sodann jene, die unter den bedenkenlosen Kompromissen leiden, welche die Religionen gerne mit bestehenden sozialen, wirtschaftlichen und staatlichen inhumanen Systemen eingehen — und das in den industrialisierten wie in den sich entwickelnden Ländern. Es gibt ferner jene, die sich vor der Radikalität fürchten, welche die religiösen Forderungen in sich schließen. Oft sind wir weder vorbereitet noch kompetent, um solche Gruppen innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaften leben zu lassen. Die Konvivialität fehlt auch bei uns.

1.12 *Innerhalb unserer Staaten*

Auch innerhalb der staatlichen Gemeinschaften wird die Vielfalt der religiösen Meinungen und Verhaltensweisen nicht angenommen — und das trotz den offiziellen Erklärungen zur Religions- und Gewissensfreiheit oder zu den Menschenrechten⁷. Mißtrauen und Gleichgültigkeit

⁶ Vgl. in diesem Zusammenhang die Untersuchung, die J. GALTUNG erwähnt, in welcher siebzig Institutionen, die sich mit Friedensforschung abgeben, nach ihrem Themenkatalog und ihren wissenschaftlichen Disziplinen untersucht wurden: J. GALTUNG, *Friedensforschung*, in: KRIPPENDORFF E. (Hrsg.), *Friedensforschung* (Neue wissenschaftliche Bibliothek 29) Köln-Berlin 1970: 519—536. Darnach figurieren weder die Religionswissenschaft noch die Theologie unter den in Friedensforschung engagierten Fachbereichen (außer wir zählen sie zur Soziologie oder Sozialpsychologie). Auch unter den bearbeiteten Themen scheinen die Religionen nicht auf (z. B. als positive Faktoren bei der internationalen Friedenssuche). Sie scheinen praktisch nur bei den Untersuchungsfeldern ‚Antisemitismus‘ oder Ethnozentrismus auf. Vgl. auch J. GALTUNG, *Strukturelle Gewalt*. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek bei Hamburg 1975.

⁷ Vgl. die Analysen zu den verschiedenen Sprachformen der Aktion (programmatisch, praktisch oder utopisch) und der Sprachstile (konstatativ, evaluativ und performativ) in kirchlichen Verlautbarungen zum Frieden in: LEVY, *op. cit.*, 87—93, und G. MENSCHING, *Toleranz und Wahrheit in der Religion* (Siebenstern-Taschenbuch) München-Hamburg 1966.

erleichtern aber die Begegnung nicht. Zwei Beispiele unter vielen können diese Zusammenhänge illustrieren: die unbekannte Welt (die Sub-Kultur) junger Menschen und die abgeschlossene Welt (Ghetto) von Wanderarbeitern und Flüchtlingen⁸.

1.2 *Der abwesende Friede als soziale Wirklichkeit*

Unfriede und Gewalt sind aber nicht nur Fragen, die das Individuum betreffen, sie sind auch offiziell institutionalisiert — sei es durch gesellschaftliche und juristische Organisationsformen, oder sogar durch religiöse Denk- und Verhaltensmuster⁹.

1.21 *In den Religionen*

Nächstenliebe und tolerante Offenheit für den anderen werden zwar, wie bereits angedeutet, von den Religionen gepredigt, verwirklichen sich aber nur selten innerhalb der eigenen Gruppe, auch wenn sie sich als ‚Gemeinschaft von Gemeinschaften‘ verstehen möchte¹⁰. Auch in unseren Gemeinschaften mangelt es noch oft an Achtung der Menschenrechte und an Schutz für diejenigen, die anders denken. Aber gerade diese letzteren hätten ein besonderes Recht auf die gemeinschaftliche Stütze in ihrer Suche nach Wahrheit und in den Entscheidungen, die sie zu fällen haben. Ein Glaubensakt oder eine Religionszugehörigkeit können jedoch in keiner konkreten Situation zwingend gefordert werden. Die Ghetto-Mentalität und die Diktatur der Mehrheit sind ebenfalls Hindernisse auf dem Weg zum Frieden.

1.22 *In den Staaten*

Einer der radikalsten Bremspflöcke beim Verankern des Friedens sind die vielfältigen Formen der Diskriminierung im staatlichen Bereich. Es kann hier nicht um Fallanalysen gehen. Es sei bloß auf die Diskriminierung zwischen sozialen Klassen (Flüchtlinge, verminderte

⁸ Das Thema des Fremden wird z. B. vertieft von: M. DUALA-M'BEDY, *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*, Freiburg-München 1977; R. FRIEDLI, *Fremdheit als Heimat*. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen, Freiburg/Schweiz 1974; A.-M. NOUAILHAC, *La peur de l'autre. Les préjugés: racisme, antisémitisme, xénophobie*, Paris 1972; K. OHLE, *Das Ich und das Andere*. Grundzüge einer Soziologie des Fremden (Sozialwissenschaftliche Studien 15) Stuttgart 1978.

⁹ Zur Definition von ‚struktureller Gewalt‘ vgl. J. GALTUNG, *op. cit.* 7—36 (Gewalt, Frieden und Friedensforschung) und die Anwendung des Gewalt-Begriffs auf das Christentum: 70—91. Zur Kritik dieses Begriffes vgl. G. BOUTHOU, *La paix (Que sais-je? 1600)* Paris 1974: 101—103.

¹⁰ Ein solcher Versuch loyaler Selbstkritik scheint z. B. in der theologischen Konsultation auf, welche der *Oekumenische Rat der Kirchen* organisiert hat (Chiang-Mai/Thailand 1977): vgl. S. J. SAMARTHA (ed.), *Faith in the midst of faiths*. Reflections on Dialogue in Community, Geneva 1977.

Schulchancen für Kinder aus fremden Kulturen) hingewiesen — ebenso auf die Diskriminierung im rassischen Lebensraum oder gegenüber von Fremdreigionen¹¹.

1.3 Unfriede und Religiosität

Untersuchungen, die im Gang sind und die noch weiter verifiziert werden müssen, scheinen bei den Religionisten einen Verhaltenskomplex zu diagnostizieren, der ein solches friedenshinderndes Benehmen im interreligiösen Kontext erklären könnte. Eine Spiritualität, welche für die Friedenspraxis grundlegend sein möchte, sollte also ihren Ausgangspunkt bei einer konsequenten Kritik dieser negativen Einstellungen (Aufdecken der Vorurteile und der Mechanismen des verteidigenden Selbstschutzes) und deren progressiven Abbau nehmen¹².

Eine solche Gewissenserforschung müßte versuchen, die möglichen Verbindungen aufzudecken, die zwischen geschlossenen dogmatischen Formulierungen und dem Autoritätsverständnis bestehen; ebenso die Übergänge zwischen Orthodoxie-Verständnis und Strenge, zwischen Anti-Internationalismus und Ethnozentrismus und der Tendenz, die Verschiedenheit des Anderen zu unterdrücken. Solche Untersuchungen sind umso dringlicher, als erste Hinweise die Vermutung aufkommen lassen, daß gerade derjenige, der sich in seiner Selbsteinschätzung als engagierter Anhänger einer Religion einstuft, in seinem Verhalten wenig demokratisch zu denken fähig ist, strenge Bestrafung gutheißt, stark konservatives Verhalten an den Tag legt und sich am wenigsten für eine weltumspannende Gemeinschaft interessiert¹³.

Solche religionspsychologischen Zusammenhänge müssen noch mehr untersucht werden, um einen Bewußtmachungs-Prozeß innerhalb der Gemeinschaften in Bewegung zu bringen. Es ist nur um diesen Preis möglich, daß die Friedensbotschaft der Religionen und das Angebot der WKRF realistisch und ihre Spiritualität glaubwürdig sind¹⁴.

¹¹ Ansätze zu solchen Analysen diskriminierender Verhaltensweisen finden sich z. B. bei CHR. WULF (Hrsg.), *Kritische Friedenserziehung*, Frankfurt a/M 1973.

¹² Die methodologische Komplexität solcher Untersuchungen ist dargestellt durch ELBERT W. RUSSEL, *Christentum und Militarismus*, in: HUBER-LIEDKE, *op. cit.*, 21—109 und FRIEDHELM SOLMS *Empirisch-analytische Methoden zur Untersuchung des Verhältnisses von Christentum und Militarismus*, *ib.*, 110—127.

¹³ A. SILBERMANN, Erkenntnisse der Soziologie zur Rassenfrage, in: BECKMANN, *op. cit.*, 17—57 unterbreitet eine soziologische Studie zum Aufkommen dieser Vorurteile.

¹⁴ Vgl. R. FRIEDLI, Character of efforts at Dialogue in the Roman Catholic Church since the II Vatican Council, in: SAMARTHA, *op. cit.*, 28—35. Zwei Punkte scheinen im Moment den Dialog zwischen den Religionen zu behindern und zu unterbrechen: 1. Die Spannung zwischen der letztgültigen Glaubenswirklichkeit und ihren kulturbedingten Ausdrucksformen und 2. Der Liebesappell der Religionen und die praktisch diskriminierenden konkreten Verhaltensweisen der Religionisten. Vgl. dazu: R. FRIEDLI, Der Dialog zwischen den Religionen und

2. Die Überzeugung der Religionisten: Frieden ist möglich

Der Dynamismus der Religionen wurzelt in der Überzeugung, daß alle Menschen das Heil und den Frieden (im umfassendsten Verständnis) erreichen und erhalten können. Die Abwesenheit von Frieden ist eine Abweichung vom eigentlich menschlichen Schicksal. Wenn die Religionen das Ankommen des Friedens wegen den erwähnten Mechanismen verhindern, dann werden sie schuldig. Ein solches Schuldbekenntnis bedeutet aber nicht Resignation und Hoffnungslosigkeit. Die Botschaft der Religionen bietet dieses Ziel des Friedens noch dann an, wenn der Mensch versagt¹⁵.

Tatsächlich läßt eine religionsvergleichende Annäherung der Grunderfahrungen in den einzelnen Religionen eine tiefe Übereinstimmung zwischen den einzelnen Überlieferungsformen spüren. Mit dem religiösen Aufbruch beginnt ein Lebensstil, für den die sozialen Zwänge und die diskriminierenden Verhaltensweisen nicht letzte Normen sind. Gerade in ihren geschichtlichen Anfängen verweigern die Religionen oft eine bestimmte gegebene Ordnung. Die Entscheidung zum Glauben oder / und zur Zugehörigkeit bedeutet für eine solche Hoffnungsgemeinschaft einen Aufbruch und führt ‚vom Haus in die Hauslosigkeit‘¹⁶. Die Religiosität zwingt uns so, die Grenzen der eigenen sozialen und mentalen Welt zu überschreiten. Der so Ergriffene setzt sich ‚in der Wüste‘ der harten Wirklichkeit der Welt aus. Dadurch ist die Weltverantwortung nicht fluchtartig verdrängt. So kehren Jesus der Christus und Gautama der Buddha, um nur zwei Beispiele zu nennen, nach ihrer Versuchung in der ‚Wüste‘ und in der Einsamkeit wieder in ihre eigene Welt zurück, um dort Heilung anzubieten und dadurch therapeutisch zu wirken, daß ihre Anwesenheit von starker Liebe und ansteckender Hoffnung geprägt ist.

Die großen Vertreter religiöser Verhaltensweisen widersetzen sich mit einer unerhörten geistigen Freiheit jeder Form von Vorurteil und jedem Zwang, wann immer diese das Zustandekommen einer echten und wohlwollenden Solidarität von leidenden Menschen verhinderten. Das läßt sich an der Sabbat- und Tempelkritik Jesu illustrieren, die sich gegen die Verabsolutierung dieser Institutionen richtet, oder an Buddhas Relativierung von Opferriten, deren Gültigkeit vom ritualistisch richtigen Vollzug abhängig gemacht wird¹⁷.

seine kulturanthropologischen Schwierigkeiten, in: *Theologische Zeitschrift* (Basel) 33 (1977) 279—282.

¹⁵ Vgl. dazu die zahlreichen Demarchen von N. NIWANO zur Friedensförderung: 1974 z. B. sowohl in der chinesischen Volksrepublik als auch bei Papst PAUL VI.

¹⁶ Dieser Gesichtspunkt des Heimatlosen aus politischer Ueberzeugung ist dargestellt bei: R. FRIEDLI, *Fremdheit als Heimat*.

¹⁷ Diese Kriterien eines authentischen Glaubensaktes sind in bezug auf Jesus Christus und Gautama Buddha entwickelt in: R. FRIEDLI, *Kriterien des echten*

So werden Menschen, die sonst in einer bestimmten Gesellschaft an den Rand gedrängt würden, aus ihrer Vereinsamung befreit. Die Liebe wird auf die Nöte des Mitmenschen aufmerksam, versucht zu versöhnen und setzt so eine Bewegung in Gang, in der das distanzierte Wahrnehmen von Verhaltensstörungen einer entschiedenen Anklage aller Gebräuche, welche die Wurzel solcher menschlicher Verformungen sind, weicht. In diesem Sinne entzaubert jede Religion die ‚Mächte und Gewalten‘.

3. Einige ‚religiöse‘ Wege zum Frieden

Wie aber sich einsetzen, damit die Gesellschaft eine möglichst versöhnte Gemeinschaft wird? Kann man sich ausdrücklich auf religiöse Überlieferungen berufen, wenn es darum geht, Barrikaden niederzureißen, die oft gerade religiöse Mentalitäten zwischen Menschen aufgerichtet haben? Haben die religiösen Traditionen entfremdeten, verfeindeten und mißtrauischen Menschen und Gruppen Versöhnungsstrukturen anzubieten? Wie werden zerspaltene Menschen zusammengebracht, damit ihnen eine glaubwürdige Befreiung aller — und dies nicht auf Kosten einzelner — angekündigt werden kann? Welches ist der spezifische Beitrag der Religionen, um kompetent und realitätsnah zur Friedenserziehung beizutragen¹⁸?

In diesem Zusammenhang scheint es uns möglich, drei wirksame ‚religiöse‘ Wege zum Frieden anzubieten: Meditation, Gewaltlosigkeit und religiöse Tiefenerfahrung. Selbstverständlich können diese nicht losgelöst von den notwendigerweise interdisziplinär beschrittenen anderen Wegen der Friedensforschung (Diplomatie, Wirtschaft, Pädagogik, Psychologie, Biologie, Abrüstung, usw.) gesehen werden.

3.1 Die Meditation

Die meditative Vertiefung könnte eine pädagogische Voraussetzung jeglicher Friedensarbeit ermöglichen und verwurzeln: die Befreiung des Ich von gemeinschaftsfeindlichen Rollenerwartungen und Verhaltensformen¹⁹. Die Meditation zentriert sich ja auf das Wesentliche menschlicher Existenz. Sie befreit vom oberflächlichen Ich der Alltagsroutine und befreit das Tiefen-Ich. Sie befreit das Alltagsbewußtsein von seinen

Glaubensvollzugs. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Psychologie, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23 (1976) 457—468 und R. FRIEDLI, La mission des religions et les réalités sociales. Pour une contribution des croyants à la pédagogie de la paix, ib. 146—165.

¹⁸ Vgl. oben Anm. (6).

¹⁹ Bei der Friedenserziehung werden oft als Leitgedanken folgende Kriterien angegeben: Ich-Stärkung, Kreativität und Friedenswille. Die meditative Vertiefung kann zur Stärkung dieser Verhaltensweisen beitragen. Es würde sich lohnen, diese Hypothesen noch weiter zu verfolgen.

sozialen Rollenbildern, Vorurteilen und verpflichtenden Verhaltensweisen, die diskriminierende Reaktionen verschärfen. Eine im Wesen des Menschen begründete Solidarität, radikaler als die psychischen und sozialen Trennungsfaktoren, wird ermöglicht.

Eine solche über-individuelle und solidarisierende Erfahrung ist auch die Voraussetzung dafür, daß jeder in den kooperativen Begegnungen zwischen Frauen und Männern verschiedener Ideologien, Mentalitäten, Rassen und Religionen dem andern gegenüber in einer verwundbaren Offenheit bleibt.

Eine derartige Verletzbarkeit und Fähigkeit zum Mitleiden, die meditativ bis zu einer psychosomatischen Reaktionsfähigkeit verinnerlicht wird, ist die Basis der Anstrengung, Aggressivität und Angstreaktionen möglichst zu vermindern. Die Scheidewand zwischen ‚Wir da‘ und ‚Sie dort‘ wird durchlässig. Die Möglichkeiten zu einem starken und einfühlenden Mitleiden, zur Empathie, würden so gesteigert.

3.2 Die Gewaltlosigkeit

Unterstützt durch diese meditative Erfahrung öffnet sich ein neuer Weg zur Friedenserziehung, den die Religionen experimentell kennen und anbieten können: die Lehren und Versuche mit der Gewaltlosigkeit. Deren überlieferte Formen z. B. bei MAHATMA GANDHI können nicht nur eine Mystik anbieten, sondern auch eine Methodologie. Mit Gewaltlosigkeit ist nicht bloß ein Appell an das ‚Nicht-Schaden‘ gemeint: ebenso wichtig ist die Strategie, wie aggressive Reflexe abgebaut und kontrolliert werden können²⁰.

Dabei haben die Weisen der verschiedenen Religionstraditionen mit einer erstaunlichen Sicherheit die Zusammenhänge und gegenseitigen Bedingtheiten zwischen integrierter Sexualität und Gewaltverminderung und zwischen einer zügellosen Sexualität und der Steigerung von masochistischen und sadistischen Formen der Gewalt erkannt²¹. Für die Praktiker der Gewaltlosigkeit ist es ein wesentliches Element bei Interventionen gegen die Zerstörungswut, die erotische und sexuelle Dimension des Menschen bewußt ins Gesamte einer menschlichen Existenz zu integrieren.

3.3 Die religiöse Tiefenerfahrung

Die gegenwärtig nachvollziehbaren Entwicklungen und Wandelerscheinungen innerhalb der Religionsgemeinschaften lassen eine Gewichtsverschiebung im Wertsystem beobachten, welche immer mehr

²⁰ Selbstverständlich sollten die Praxis und die Theorie des MAHATMA GANDHI im Vollzug der Gewaltlosigkeit noch genauer untersucht werden. Eine Dissertation wird gegenwärtig am *Institut für Missiologie und Religionswissenschaft* der Universität Fribourg erarbeitet, um diese Zusammenhänge zu klären.

²¹ Vgl. E. FROMM, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart 1974.

säkularisierte religiöse Werte hervorhebt (Sinn für die Vorläufigkeit, neue Empfindsamkeit, Traurigkeit über den Lauf der Dinge, Auflehnung gegen die Welt, wortlose Kontestation, usw.). Diese Werte können zwar auf die großen Überlieferungsströme der Religionen zurückgeführt werden, sind aber oft innerhalb der gegebenen religiösen Institutionen nicht mehr gelebt oder erlebbar. Dazu gehören etwa die intellektuelle Redlichkeit (z. B. dem ererbten, fixierten und schemenhaften Lehrgebäude gegenüber), die moralische Ehrlichkeit und Autonomie (gegen eine Gebots- und Verbotsmoral), eine tolerantere Einstellung zur Vielfalt der Weltverständnisse, die vorrangige Bedeutung der eigenen religiösen Erfahrung oder auch der Sinn für die Vorläufigkeit jeder Wirklichkeit. Auch die Wirklichkeit religiöser Institutionen wird so ‚entkrampft‘.

Solche Werte werden in freien Gruppierungen oder in Gemeinschaften gesucht, die oft über- und zwischenreligiös leben. Diese Begegnungsorte geben Geborgenheit in einem Moment, wo die Welt von einer zerstörerischen Anomie geprägt ist. So wird es möglich, neue Kräfte freizulegen — Kräfte, die gerade für die Friedensforschung und die Friedenspraxis wichtig sind: Autonomie, sicheres Verankertsein im Tiefen-Ich, schöpferische Intelligenz, innere Befreiung und psychisches Gleichgewicht. Der beschränkte Geist experimentiert so das Unbedingte. Der innere und persönliche Friede wird damit zur Garantie einer dauernden und beständigen Friedenspraxis²².

Diese religiösen Erfahrungen fördern eine neue Solidarität zwischen den Menschen. Im Vergleich dazu müssen die religiösen Institutionen eher als Trennungsfaktoren zwischen Menschen klassifiziert werden.

4. Perspektiven

Damit wurden einige Gesichtspunkte des Bekehrungsweges, von dem gesprochen wurde, dargelegt. Diese scheinen uns für eine Spiritualität der *WKRF* wesentlich zu sein: sich auf den Menschen zu besinnen, die Macht als einen Dienst zu verstehen, um in einem rücksichtsvollen und nicht possessiven Verhalten zu bleiben und um die Entscheidungen so zu fällen, daß das Wohl des Menschen und die Harmonie der Strukturen, in denen er lebt, Leitnormen sind.

Die hier unterbreitete Skizze einer Spiritualität in der interreligiösen Friedensarbeit deutet auch darauf hin, daß die ‚wahre Lehre‘ und das ‚rechte Zeugnis‘ einer Religion nicht die letzten Kriterien ihrer tieferen Richtigkeit sind: der Lebensstil ist die eigentliche Trennungslinie zwischen Häresie und Orthodoxie.

²² Das gesamte Werk von N. NIWANO (vgl. Anm. 3) und die neobuddhistische Bewegung der *Rissho Kosei-kai* sind von dieser Überzeugung getragen.