

DER DIALOG RINGT NACH LUFT AUF DEM WEG ZU NEUEN UFERN DES INTERRELIGIÖSEN DIALOGS

von Felix Wilfred*

Wir sind im interreligiösen Dialog an einen Punkt gelangt, wo es gilt, neue Grenzen abzustecken und neue Sichten zu eröffnen. Dies bedeutet, daß wir zu einer frischen und tieferen theologischen Reflexion ansetzen müssen, als wir bisher gewohnt waren. Gerade, wenn wir die fortdauernde Gültigkeit der Gründe anerkennen und bestätigen, die für gewöhnlich für die Praxis des Dialogs angeführt werden, wie die Aussage, daß das Reich Gottes sich weit über die Kirche hinaus erstreckt, daß der Heilige Geist auch außerhalb der Grenzen der Kirche tätig sei, daß wir eine bessere Welt und eine gerechte Gesellschaft schaffen müssen usw., dann ist es doch von großer Wichtigkeit, uns bewußtzumachen, daß wir heute nur dann in einen sinnvollen Dialog mit anderen religiösen Traditionen eintreten können, wenn wir bestimmte komplexe theologische Fragen beantworten.

Eine kritische Reflexion auf die herkömmliche Praxis des Dialogs läßt uns notwendig zum Schluß gelangen, daß die traditionellen theologischen Denkstrukturen weder ausreichen, die neuen Erfahrungen sinnvoll zu integrieren, noch in der Lage sind, zufriedenstellend auf die neuen Fragen und Probleme zu antworten, die sich ständig herausbilden.

Ziel dieses Artikels ist es, einige wenige theologische Fragen näher in den Blick zu nehmen, weil die Beschäftigung mit ihnen die Zukunft des Dialogs bestimmen kann, weil sie weitreichende praktische Konsequenzen haben.

I. Ein Wandel in der Fragestellung

Auch wenn geographisch gesehen der Dialog vornehmlich in den verschiedenen asiatischen Ländern in der Gestalt von Begegnungen, direkten Kontakten vor Ort, in Ashrams usw. vor sich geht, so ist doch das spirituelle, theologische und geistige Klima bestimmt geblieben von den Diskussionen im Westen über die Beziehung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen. Es wird immer wieder gesagt, daß die Kirche im Laufe ihrer langen Geschichte verschiedenen Völkern, Rassen und Kulturen begegnet ist. Dialog wird dann als eine Erweiterung desselben Prozesses auf Asien hin gesehen, wie es die Begegnung mit der griechischen Welt, mit den verschiedenen Völkern Europas und ihrer Religionen war.

* Prof. Felix Wilfred ist indischer Theologe und Priester der Diözese Kottar. Er doziert Systematische Theologie am St. Paul's Regional Seminary in Tiruchirapalli (Tamilnadu). Der Beitrag wurde ursprünglich als Referat gehalten auf der gemeinsamen Konsultation der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) und der Christlichen Konferenz von Asien (CCA) in Singapur, 5. bis 10. Juli 1987. Der Wortlaut des Vortrags ist beibehalten worden, die Anmerkungen und Verweise wurden im Blick auf die deutschsprachige Leserschaft entsprechend angepaßt.

Die Situation, die wir gegenwärtig in Asien erleben, ist aber ganz entschieden anders geprägt. Diese Tatsache festzustellen und sich ihrer bewußt zu sein, ist von grundlegender Bedeutung. Denn dadurch wird vermieden, die Vergangenheit und Gegenwart in vereinfachender Weise miteinander in Entsprechung zu bringen.

Der erste Schritt hin zu neuen Grenzen im Dialog besteht darin, sich des neuen Orts der Fragestellung bewußt zu sein. Es gilt, die Fragestellung so zu verändern, daß wir nicht mehr fragen, wie sich das Christentum zu anderen Religionen verhält, sondern nach der *Stellung* des Christentums selber in einer religiös pluralistischen asiatischen Welt fragen. Diese Umstellung beinhaltet zwei Dinge: Erstens bedeutet es, daß die Beziehung zwischen Religionen nicht abstrakt oder auf begriffliche Weise bedacht werden kann. Religionen sind keine sachlichen Gegebenheiten oder Systeme als die sie unglücklicherweise in der westlichen modernen Tradition betrachtet worden sind.¹ Der Kontext der weiten Welt mit ihren Auseinandersetzungen, Problemen und Erwartungen gehört notwendig mit in die Fragestellung.

Zum zweiten bedeutet es, daß wir nicht länger ernsthaft in einen Dialog mit anderen lebendigen religiösen Traditionen eintreten können, wenn wir in unserer Fragestellung auf das Christentum zentriert bleiben. Das heißt mit anderen Worten, daß, solange die Fragestellung ausschließlich auf die Kirche und ihr Verhältnis zu den anderen Religionen fixiert bleibt, die Kirche, ihre Wirksamkeit und ihr Platz allein im Mittelpunkt der Überlegungen stehen. Die Folge ist, daß es nur zu stark strukturierten Formen des Dialogs und der organisierten Bemühung um Inkulturation kommt, weil die Frage nur „von außen“ gestellt wird. Es ist eine Fragestellung, die ihren Hintergrund in der Erfahrung jahrhundertalter Isolierung des Christentums von den anderen Religionen der Menschheit hat. Wenn wir die westliche Fragestellung verlassen, dann wird sich unsere Aufmerksamkeit ganz natürlich darauf konzentrieren, was das Christentum annehmen und sich von den anderen Religionen zu eigen machen kann. Das wäre zugleich ein Zeichen für die Offenheit des Christentums und eine Anerkennung des Wertes der anderen Religionen.

Genau dieselbe Perspektive und derselbe Ausgangspunkt waren es auch, die zu einer ganzen Anzahl von Initiativen und Studienvorhaben geführt haben, die alle das Ziel hatten, nachzuweisen, daß die anderen Religionen *auch* haben, was wir haben – nämlich Offenbarung, Inspiration, Heil, Reich Gottes und selbst Christus auf eine anonyme Weise.² Es ist wiederum dieselbe Perspektive oder Fragestellung, die im Endeffekt den Dialog des Christentums mit anderen Religionen auf strukturierte Formen verkürzt haben. Selbst der sogenannte Dialog des Lebens scheint im wesentlichen nur eine Ableitung dieser Form des Dialogs auf unterer Ebene zu sein. Gerade diese Fragestellung machte es fast unmöglich, überhaupt auf dem Gebiet des Dialogs bedeutsame Schritte vorwärts zu machen oder gar neue Bereiche zu eröffnen.

Solange der Ausgangspunkt sich nicht ändert, werden wir uns auch weiterhin mit Fragen beschäftigen, wie der nach dem Heil in anderen Religionen, weil wir uns in Asien geistig und theologisch in die Sichtweise der

europäischen oder nordamerikanischen Christenheit versetzt haben, samt ihrer Geschichte mit all den Diskussionen über die *vera et falsa religio* usw.³ Der Ausgangspunkt des Dialogs muß für uns der konkrete sozio-politische und geschichtliche Kontext Asiens sein. Aus ihm heraus stellt sich die Frage nach dem Platz des Christentums in seinem Verhältnis zu den anderen Religionen, die einen Teil dieses Kontexts ausmachen. Diese Religionen haben auf verschiedene Weisen dazu beigetragen, diesen Kontext zu bestimmen und tun dies fortgesetzt auch heute noch. Die Farben und Schattierungen sowohl des Christentums als auch der anderen Religionen, die Ideale, die sie bekennen und den Anspruch, den sie stellen, können nur gesehen und erprobt werden, wenn sie durch das Prisma der asiatischen Wirklichkeiten hindurchgehen.

Was eigentlich mit der Veränderung in der Fragestellung gemeint ist, wird leichter verständlich, wenn wir den Ort der Handlung verlegen. Anstatt über das Christentum in Asien wollen wir über den Buddhismus im heutigen Europa nachdenken. Die Buddhisten, die eine verschwindend kleine Minderheit in Europa darstellen, können sich durchaus fragen, wie der Buddhismus in Europa heimisch werden könnte, wo das Christentum die Religion der überwältigenden Mehrheit der Bevölkerung darstellt. Dies würde grundsätzlich eine Frage darstellen, die sehr auf die eigene Identität beschränkt bleibt, jedenfalls in dem Maß, als der Buddhismus letztlich darauf zielt, die alte Identität, die er im Osten gehabt hat, zu bewahren und höchstens einige Anpassungen an die örtlichen Verhältnisse zu machen. Wenn dagegen der Buddhismus die Frage stellt, welchen Platz er in der technologischen Zivilisation des gegenwärtigen Europas in einer fortgeschrittenen industrialisierten Verbrauchergesellschaft einnehmen kann, dann ist er auf dem Weg, seine Identität neu zu strukturieren, was nur möglich ist, wenn es zu einer tiefen Begegnung mit dem Christentum, dem Nährboden der europäischen Kultur, kommt.

II. Der sozio-politische Kontext des interreligiösen Dialogs

Es lassen sich drei Modelle in der Beziehung der Religion auf das politische Leben in Asien unterscheiden.

1. Es gibt das politische Modell, das von theokratischen Tendenzen inspiriert wird, die von einer religiösen Ideologie, die als Staatsideologie fungiert wie z. B. in Pakistan, reichen bis hin zu politischen Maßnahmen, die von einer offiziellen Religion bestimmt sind wie z. B. die Islamisierung der Politik in Malaysia, der Rolle des Buddhismus in Sri Lanka oder Thailand.⁴ Auch die Bestrebungen, Indien in ein Hindustan zu verwandeln, fallen in diese Kategorie.

2. Im Rahmen eines nach außen säkularen Staates wird die Mehrheitsreligion von der Regierung und der Staatsmaschinerie auf inoffizielle und versteckte Weise unterstützt, während die Gruppen und Schichten der Minderheitenreligionen diskriminiert werden, wie dies z. B. in Indien geschieht.

3. Das dritte Modell beinhaltet die Benutzung oder Manipulation der Religion für politische Zwecke und ist weit verbreitet. Diese drei Modelle sind nicht stark voneinander unterschieden, so daß es Situationen gibt, in denen alle drei miteinander vermischt auftreten.

Die Probleme, die sich aus der Vermischung von Politik mit der Religion in Asien ergeben, werden noch weiter erschwert durch die Tatsache, daß in vielen Fällen die ethnische Zugehörigkeit mit der religiösen Identität verbunden ist, wie z. B. Thai sein zugleich auch Buddhist sein bedeutet, Malaie Muslim, Singhalese Buddhist oder Tamile Hindu sein signalisiert usw. Das Zusammenspiel von religiösen und politischen Kräften in vielen asiatischen Gesellschaften hat endemische gesellschaftliche und völkische Konflikte, Ausbeutung und Unterdrückung, die schwer auf den ärmsten Schichten der Gesellschaft lasten, zur Folge gehabt. All dies ist weit entfernt von dem Ziel der Einheit und Integration der Völker, Gruppen, Stämme usw., für die die Politik und die Religion angeblich berufen sind zu arbeiten.

Angesichts dieser allgemeinen Situation ergibt sich meiner Meinung nach notwendig, daß wir unseren Ausgangspunkt nehmen von den säkularen und universalen menschlichen Werten, den säkularen und demokratischen Idealen und Institutionen, den Menschenrechten usw., auch wenn sie Begrenzungen und Einschränkungen haben, die auf ihren westlichen Ursprung zurückgehen.⁶ In der komplexen Situation von heute könnten sie den Weg bereiten, um Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit der Völker vor allen Machenschaften und Manipulationen sicherzustellen. Nachdem ich dies festgestellt habe, bemühe ich mich sofort hinzuzufügen, daß es für die asiatischen Gesellschaften nichts bringt, diese Werte, Rechte, Institutionen und Ideale nur aufzuzählen. Tatsache ist vielmehr, daß die modernen Idealvorstellungen der Gesellschaft, der Demokratie und der Werte, die sie beinhalten, nicht in der Lage waren, in Asien tiefe Wurzeln zu schlagen, wie die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte deutlich unter Beweis gestellt haben. Alte Loyalitäten und „primordiale Gefühle“,⁷ um einen Ausdruck von CLIFFORD GEERTZ zu benutzen, üben immer noch einen starken Halt auf das Denken vieler Asiaten und ihre Lebensweise wie auch auf das öffentliche Leben aus. Um in den asiatischen Gesellschaften wirksam zu werden, müßten diese Werte, Ideale und Institutionen dem Volk angepaßt und die subjektive und emotionale Erfahrungswelt der Individuen und Gruppen integriert werden.

In diesem Zusammenhang muß festgehalten werden, daß die Substanz dessen, was hier die universalen menschlichen Werte, menschliche Würde, Rechte usw. genannt werden, nicht etwas schlechthin Neues auf dem asiatischen Kontinent darstellt. Sie haben ihre entsprechenden Gegenstücke, d. h. Ideale und Werte, die eine ähnliche Funktion in den asiatischen Kulturen ausüben.⁸ Wichtig ist festzuhalten, daß diese Werte und Ideale, die so lebenswichtig für das Funktionieren der Gesellschaft sind, unterstützt und genährt werden müssen durch *religiöse Reichtümer*. Das wiederum bedeutet, daß diese Werte und Ideale nur dann einen Platz in den asiatischen Gesellschaften finden und eine inspirierende Kraft werden können, wenn sie

mit den traditionellen Religionen verbunden werden und damit ihre theologische Legitimierung finden. Dies ist am besten an der indischen Unabhängigkeitsbewegung zu beobachten. Die säkularisierten Ideale der Freiheit, der nationalen Unabhängigkeit usw. blieben lange nur die angestrebten Ziele von Elitegruppen, obschon sie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts vorgetragen wurden. Diese Ideale konnten erst dann im Herzen des Volkes Widerklang finden und es in Bewegung setzen, als sie in religiöser Terminologie wie „dharma“, „Ram Rajya“ usw. verstanden wurden, wie MAHATMA GANDHI sie vorgetragen hat.

Daraus ergibt sich eine paradoxe Schlußfolgerung, daß das Funktionieren eines modernen säkularen Staates mit einer gerechten Gesellschaftsstruktur in Asien eine religiöse Grundlage voraussetzt. Diese Tatsache sollte aber nicht befremden, weil die Religion in Asien in der Geschichte immer eine bestimmende Rolle in der Gestaltung politischer Ideale und Institutionen gespielt hat. Die Religionen haben die ethischen Perspektiven und Prinzipien bereitgestellt, um zu verhindern, daß die politische Ordnung zu einem Machtmißbrauch entartete.

Auf der anderen Seite fand die Übertragung der westlichen säkularen Ideale des Liberalismus und der Demokratie nach Asien und anderen Teilen der Dritten Welt gerade zu einem Zeitpunkt statt, wo es im Westen zu einer Scheidung von Politik und Ethik gekommen war, die unter anderem mit dem Sieg eines bloß positivistischen und wissenschaftsgläubigen Denkens zu tun hat.⁹ Die politische und gesellschaftliche Ordnung sind in zunehmendem Maße verdorben worden durch den Zustrom der Abwässer des Ökonomismus, der unheiligen Verehrung des Geldes, des Gewinns und des Verbrauchs.

Daher müssen diese Ideale in die religiöse Tradition und Mutterboden eingewurzelt und mit ethischen Werten durchtränkt werden. Das ethische und religiöse Vakuum in diesen Idealen und Institutionen hat eine große Gefahr für das öffentliche Leben zur Folge gehabt, weil es in ihrem Gefolge zur Korruption und Bestechlichkeit in der Politik und der Bürokratie kam.

In diesem ganzen Zusammenhang sollte es deutlich sein, warum heutzutage Dialog zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen in einer Nation, in einem Staat oder einer Gesellschaft notwendig ist. In einer multireligiösen und pluralistischen Gesellschaft müssen die Religionen in einen Dialog eintreten, um die gemeinsame moralische Basis für das politische und gesellschaftliche Leben bereitzustellen. Aber der Dialog sollte nicht allein darauf beschränkt sein, die moralische Basis für die asiatischen Gesellschaften zu bereiten, sondern sollte sich weitere Ziele setzen. Die asiatischen Gesellschaften sollten nämlich in einen Dialog eintreten und sich gemeinsam auf die Suche nach brauchbaren *Alternativen* zu der gegenwärtigen globalen sozio-politischen und gesellschaftlichen Ordnung machen, die durch ihre transnationale Verbreitung sich als die einzig mögliche überall aufdrängt.

Bei der Durchführung des Dialogs zu politischen und gesellschaftlichen Fragen sollten wir die Tatsache berücksichtigen, daß es unterschiedliche Meinungen und sogar polarisierende Strömungen innerhalb ein und dersel-

ben religiösen Tradition gibt. Fast alle asiatischen Religionen weisen heute zwei Strömungen auf – eine, die offen ist für Universalismus und Neuinterpretation, die andere, die sich mehr auf die Tradition zurückzieht und die Hecken und Zäune unterstreicht, die eine Religion von der anderen unterscheidet. Es sind die Gruppen der letzteren Kategorie, die oft den politischen Kurs einer Nation bestimmen, indem sie Druck auf die Regierungen ausüben, die sich aus taktischen Gründen ihnen verbunden fühlen und ihren Forderungen nachgeben. Ein Fallbeispiel ist die gegenwärtige Situation in Indonesien.¹⁰

Der christliche Dialog mit den Angehörigen anderer Religionen hat im großen und ganzen den politischen Kontext ausgeklammert und selbst dann, wenn einige politische Fragen auf der Tagesordnung des Dialogs Platz gefunden hatten, wurden sie vornehmlich nur mit solchen Gruppen und Schichten geführt, die eher die universalistische oder offene Richtung in einer Religion vertrat. Ein solcher Dialog ist verhältnismäßig einfach. Viel schwieriger, aber für die Zukunft äußerst bedeutsam, ist der Dialog mit den fundamentalistischen Gruppen. Auch wenn diese Gruppen voller Vorurteile gegenüber dem Christentum sind, könnten Anstrengungen, mit ihnen in einen Dialog zu kommen, sehr fruchtbar werden, weil sie mit ihrer scharfen Kritik den Christen einige Wahrheiten über sich selbst beibringen könnten und dadurch ihnen die Möglichkeiten böten, ihren Platz und ihre Rolle im asiatischen Kontext zu entdecken.

Um diesen Teil abzuschließen, möchte ich noch einen Punkt erwähnen, der sich natürlich aus den bisherigen Überlegungen ergibt. Die Begegnung der Religionen auf dem politischen und gesellschaftlichen Gebiet müßte zu einem ernsthaften Dialog über die verschiedenen Menschenbilder¹¹ führen, die die Religionen vorstellen, wie auch über den Sinn der Gemeinschaft, des menschlichen Zusammenlebens usw. Es ist eben nicht ohne große Bedeutung für das gesellschaftliche und politische Leben, ob der Mensch verstanden wird als „*homo sapiens*“, „*homo peccator*“, „*homo faber*“ oder als „*animal oeconomicum*“. Noch konkreter gesprochen, die gesamte christliche Anthropologie mit ihrem Weltbild von Schöpfung–Sündenfall–Erlösung muß in Asien z. B. in einen Dialog eintreten mit der optimistischeren konfuzianistischen Sicht des Menschen und mit der buddhistischen Interpretation der menschlichen Existenz. Wird der Dialog auf dieser Ebene geführt, dann wird die Bedeutung der gemeinsamen Initiativen und Unternehmungen vertieft, die die Angehörigen der Religionen zum Nutzen von Mensch und Gesellschaft unternehmen. In diesem Zusammenhang werden nicht allein die Religionen, sondern auch andere Ideologien mit ihrem Bild vom Menschen und Gesellschaft Partner in unserem Dialog werden.

III. Dialog und die Wechselbeziehung zwischen der anthropozentrischen und kosmischen Sicht

Die Schlußfolgerung aus den beiden vorausgegangenen Abschnitten führt uns zu einer weiteren Frage von großer Bedeutung für die Zukunft des Dialogs. Die Begegnung verschiedener Menschenbilder ist letztlich auch eine

Begegnung verschiedener Weltanschauungen. Sie muß sich in der konkreten Arena der Geschichte, des politischen Lebens, auf gesellschaftlichem und kulturellem Niveau ereignen und darf nicht im Abstrakten bleiben.

Es herrscht allgemeine Übereinstimmung, daß die jüdisch-christliche Tradition eine stark anthropozentrische Sicht verkörpert, während die übrigen asiatischen religiösen Traditionen eine kosmische Sicht vertreten.¹² Dieser Punkt muß hier nicht weiter ausgeführt werden. Unterstrichen werden sollte jedoch, daß der christliche Anthropozentrismus, wie er zur Unterstützung der modernen Wissenschaft und Technologie angerufen wird, nur die Kruste darstellt, die sich um einen viel gesünderen biblischen Kern gebildet hat, die zwar auch die Vorrangstellung des Menschen, seine Freiheit, seine Würde und seine Gottähnlichkeit herausstellt, aber auch seine Pflichten und Verantwortlichkeit gegenüber der gesamten Schöpfung. Der Anthropozentrismus, der Teil der heutigen technokratischen Welt und Zivilisation ist, wurde vielmehr unmittelbar vom Humanismus, der Renaissance und der Aufklärung hervorgerufen.

Die Tragödie liegt darin, daß die Bejahung des Menschen, die mit der humanistischen Tradition begann, paradoxerweise mit der Verneinung des Menschen und der fortschreitenden Zerstörung seiner natürlichen Umwelt endete. Das Verständnis der Beziehung zwischen Mensch und Natur, wie es BACON und DESCARTES entwickelt haben, die den Menschen als Herrn und Besitzer der Natur sahen, hat das wahre christliche Menschenbild zerstört.¹³ Was als eine *anthropozentrische* Sicht begann, hat sich in eine *Egozentrik* und einen Individualismus verwandelt und hat zur Entstehung des gefährlichen „ein-dimensionalen Menschen“¹⁴ geführt. Die Bejahung einer vollständigen Autonomie des Menschen gegenüber der Natur, das übersteigerte Selbstbewußtsein und der leidenschaftliche Drang, alles zu verwirklichen, aus dem einfachen Grund, weil es möglich ist, ungeachtet der Kosten, die dies für das menschliche und gesellschaftliche Leben bedeutet, dies alles, hat zu einer Überlebenskrise geführt und hat die Menschheit an den Rand einer nuklearen Katastrophe geführt.

Die kosmische Sicht besteht in der Einsicht in die Wahrheit, daß das Wesen des Seins Gemeinschaft, Harmonie, Wechselbeziehung bedeutet und daß der Mensch selber Teil dieses Beziehungsnetzes ist, daß die Wirklichkeit ein organisches Ganzes darstellt. Wesentlicher Bestandteil dieser kosmischen und organischen Sicht ist auch die Wahrheit, daß eine innere Beziehung zwischen der Natur und dem Wohlergehen der Menschheit besteht.

Es ist leicht einzusehen – und wir haben nicht die Absicht, uns länger mit diesem Punkt aufzuhalten –, daß die anthropozentrische und die kosmische Sicht sich gegenseitig ergänzen. Dies ist prinzipiell richtig. Aber in der Praxis beweist die Geschichte der letzten Jahrhunderte und die gegenwärtige Weltsituation zweifelsfrei, daß sich die anthropozentrische Sicht mit ihrer technokratischen Rationalität auf jeden Bereich des Lebens und auf jedes Volk und jede Nation auf der Erde erstreckt. Indem sie sich in einen Egozentrismus verwandelte, hat sie in einer Beziehung von Herrschaft und Abhängigkeit gewirkt und zu großen Verletzungen der menschlichen Würde,

zu Unterdrückung und sozialer Ungerechtigkeit geführt. Die asiatischen Gesellschaften sind wie viele andere Gesellschaften in dieser Welt in diesen Zustand mit verwickelt worden.

Durch die Macht der geschichtlichen Umstände, wie der Kolonialismus, hat sich Asien den positiven Zügen der anthropozentrischen Sicht gegenüber geöffnet.¹⁵ Auf der anderen Seite hat der Westen wegen des Bewußtseins seiner politischen, ökonomischen und militärischen Macht und Überlegenheit keine Notwendigkeit gespürt, die kosmische und organische Sicht ernst zu nehmen, wie sie die Religionen und Kulturen des Ostens darstellen. Die organische und ganzheitliche Sicht des Ostens verschwindet daher langsam aus dem Bewußtsein des modernen Menschen.

Die Welt und die asiatischen Gesellschaften müssen aus der Überlebenskrise gerettet werden, in die sie der Anthropozentrismus gestoßen hat. Die Herbeiführung einer gerechten und rechtschaffenen Weltordnung ist nicht länger nur eine Wunschvorstellung, sondern ist zu einer gebieterischen Notwendigkeit geworden. Unter diesen Umständen genügt es nicht, nur von der gegenseitigen Ergänzung der beiden Weltansichten – der anthropozentrischen und der kosmischen – zu sprechen, die Umstände lassen es gerechtfertigt erscheinen, von einer klaren *Priorität* der kosmischen Weltansicht über die anthropozentrische für die heutige Zeit zu sprechen.

Die organische Sicht muß ihren Ausdruck in jedem Bereich des Lebens finden, im gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen. An dieser Stelle müssen wir auch den Platz für die östlichen Religionen festmachen. Sie sind die Träger einer organischen Sicht der Wirklichkeit und sie haben eine Kultur der Harmonie geschaffen.¹⁶ Eine neue Welt, eine neue politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung sollte die organische Sicht beinhalten und verwirklichen. Wie auch immer die Antworten auf die Frage nach der Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen ausfallen mögen, können wir konkret feststellen, daß die östlichen Religionen eine Rolle zu spielen haben, um die Menschheit und die Welt aus der gegenwärtigen Krise zu retten. Die asiatischen Religionen können und müssen eine befreiende Rolle spielen, indem sie alternative Sichten präsentieren. In diesem Kontext sollte das Christentum in einen Dialog mit diesen Religionen eintreten und sich für diese Aufgabe mit ihnen verbünden. Für diesen Dialog kann das Christentum aus der Weisheitstradition der Bibel schöpfen. In vieler Hinsicht ist die Weisheitstradition der Sicht der asiatischen Religionen näher. Mit den Merkmalen der Erfahrung und des Geheimnisvollen kann die Weisheit sowohl das Geheimnis Gottes, das Geheimnis des Menschen und die Wirklichkeit des Kosmos harmonisch verbinden und vermitteln, wie auch den Weg weisen, Gerechtigkeit und richtige Ordnung zu bewahren.¹⁷

IV. Erlösungslehre auf dem weiteren Hintergrund der Schöpfung

Der erste vorherrschende Eindruck in Asien ist das Leben in seinen verschiedenen Formen und Ausdrucksweisen; Leben, wie es in reicher Vielfalt von Völkern und ethnischen Gruppen gelebt wird; Leben, das in der

endlosen Vielfalt der Tiere, der Vögel, der Bäume und Pflanzen pulsiert. Als Gottes Gabe muß dieses Leben in all seinen vielgestalteten Formen und Ausdrucksweisen behütet werden. Der Dialog des Christentums mit den anderen Religionen sollte sich daher auf diese grundlegende Gabe des Lebens unter den Millionen Asiens und in der Natur konzentrieren. Das Christentum sollte seine Sendung in Asien als einen Dienst am Leben und seiner Entfaltung auf allen Ebenen – des Menschen, der Tiere und der Natur – verstehen, die alle ein kosmisches Ganzes darstellen.

Zur selben Zeit sind wir aber auch Komplizen der grauenvollen Szenen, in denen das Leben mit Füßen getreten wird; das Leben ist bedroht und in Gefahr auf verschiedene Weise, das beginnt mit dem Mangel an Wasser, an Nahrung und Wohnung und erstreckt sich auf die Gefahr eines Atomkriegs bis hin zu den verschiedenen Unmenschlichkeiten, die auf einzelne, auf Gruppen und Völker gerichtet sind und auch die sinnlose Zerstörung der Natur und ihrer Rohstoffe beinhalten.

Diese beiden grundlegenden Erfahrungen, einmal die des Lebens und seiner Entfaltung und zum anderen die Gefahren, denen dieses Leben ausgesetzt ist, sind zugleich auch grundlegende religiöse Erfahrungen, die sich als Suche nach einem Leben in Fülle und der Erfahrung, von den Gefahren erlöst oder befreit zu sein, niederschlagen. Die Religionen haben diese Erfahrungen auf verschiedene Weise interpretiert und haben sie konkret in Lehren, Geschichten, Sagen, liturgischen Feiern ausgedrückt. Diese religiösen Erfahrungen, die von der Erfahrung des Lebens und seiner Wirklichkeit stammen, müssen für das heutige Asien Früchte tragen im Dienst am Leben, in seiner Nahrung und seiner Befreiung von den Gefahren, denen es ausgesetzt ist.

Der christliche Einsatz in Asien, Leben zu bewahren und zu retten, muß mehr und mehr in der Zusammenarbeit mit den Schwestern und Brüdern der anderen Religionen geschehen. In der Sorge und Rettung dieser Gottesgabe des Lebens muß das Christentum unter Beweis stellen, wie heilskräftig es ist auf der Ebene des asiatischen Lebens. Wie heilskräftig die anderen asiatischen Religionen sind, muß sich ebenfalls in ihrem Dienst am Leben erweisen. Auf diese Weise bekommt die Begegnung mit den anderen Religionen auf der Ebene des Heils eine sehr konkrete Dimension, die das Leben und seine Wirklichkeit tief berührt.

Dieses Sich-Einlassen auf Begegnung und Dialog bringt natürlich die Frage mit sich, wie man in Asien das traditionelle Verständnis von Schöpfung (Förderung des Lebens) und Erlösung (Rettung oder Befreiung von Leben) und ihre gegenseitige Bezogenheit erklären kann. Dazu brauchen wir die richtige Perspektive. Es scheint notwendig, die christlichen Modelle neu zu denken bzw. zu revidieren.

In unser theologisches Denken hat sich eine Spaltung zwischen Schöpfung und Erlösung oder Heil, letzteres wurde mit Heilsgeschichte gleichgesetzt, eingeschlichen. Ein statisches Verständnis von Schöpfung auf der einen und ein Einengen von Gottes Heilswirken auf eine Gruppe von Menschen bzw. eine Nation auf der anderen Seite hat in der Vergangenheit diesen Zwiespalt

noch verstärkt. Als Ergebnis müssen wir eine Unterordnung der Schöpfungslehre unter die Erlösungslehre feststellen. In einer gewissen Analogie zum Anthropozentrismus, von dem ich vorher gehandelt habe, hat sich ein *Soteriologismus* herausgebildet, der sich auf die Vergangenheit konzentriert und das Schwergewicht auf die Heilsereignisse legt und darüber die Wahrheit vergißt, daß Gott es ist, der rettet. Ausdruck dieser Tendenz ist es, die gesamte Bibel unter dem Leitmotiv der Heilsgeschichte zu lesen.¹⁸ Auch wenn dieser Zugang sehr verbreitet ist, sollten wir doch nicht vergessen, daß er eigentlich sehr jung ist, da er erst in der Mitte des letzten Jahrhunderts durch den lutherischen Theologen J. C. K. HOFMANN (1810–1877) eingeführt wurde.¹⁹ Das Geschichtsverständnis des 19. Jahrhunderts wurde auf die hebräische Welt übertragen. Doch die Bibel in ihrer komplexen und vielfältigen Gestalt läßt sich nicht in die eine Form einer linearen Heilsgeschichte zwingen, weil diese die didaktischen Geschichten, den Inhalt und die Themen der Weisheitsliteratur nicht respektiert.

Ein richtiges Verständnis der Beziehung zwischen Schöpfung und Erlösung ist eine Voraussetzung für einen inhaltlich gefüllten Dialog in Asien. Wir müssen den christlichen Begriff der Schöpfung, wie er sich in der Begegnung mit griechischem Gedankengut entwickelt hat, neu durchdenken. Die Kirche hat sich schwergetan, sich aus der griechischen Welt zu befreien, und in der Geschichte stoßen wir immer wieder auf nostalgische Rückkehrbewegungen nach Griechenland, der Wiege der westlichen intellektuellen Kultur und Zivilisation. Nach diesem Verständnis handelt es sich bei der Schöpfung um ein Handeln Gottes in der Vergangenheit, das ein für allemal am Anfang geschah. Aus dieser Vorstellung hat sich eine Abwertung der Schöpfung ergeben, die nichts anderes war als das Bereiten der Bühne, auf der sich die Heilsgeschichte und Erlösung abspielen sollte.

In den letzten Jahrzehnten haben viele Alttestamentler unter der Anregung von GERHARD VON RAD die Heils- und Erlösungsaspekte in der Geschichte der Israeliten herausgestellt und sich bemüht, in den geschichtlichen Ereignissen des Heilswirkens, besonders im Exodus den Kern des Glaubens Israels zu entdecken.²⁰ Viele der Traditionen, die Israel mit den benachbarten westasiatischen Völkern im Hinblick auf die Schöpfung gemein hatte, wurden von diesen Gelehrten nur als Vorwort oder Folie angesehen, in die die Soteriologie eingewickelt war. Der Boden für die Annahme dieser Ideen auf breiter Basis wurde durch die defensive Haltung der Kirche erleichtert, die sich einer wachsenden Opposition gegenüber den Schöpfungsgeschichten der Bibel gegenüber sah, die mit der Aufklärung begann und später durch die Naturwissenschaften noch verstärkt wurde. In der Folge wurden die Schöpfungserzählungen mit ihrer mythischen Tradition in den Hintergrund gedrängt als etwas, das theologisch nur zweitrangig und für den Glauben nur am Rande wichtig war.

Heutige Gelehrte wie CLAUS WESTERMANN, H. H. SCHMID, G. M. LANDES haben überzeugend bewiesen, daß die Schöpfung und die Leitung der Welt durch Gott das grundlegende Element des Glaubens darstellt und daß die geschichtliche Erfahrung Israels und die Heilsereignisse die Konkretisierung oder

Verwirklichung der Schöpferkraft Gottes darstellen.²¹ Tatsächlich werden viele Heilsereignisse in einer Schöpfungsterminologie als Kampf gegen das Chaos dargestellt. Auch der Weisheitsliteratur liegt in der Tat eine Schöpfungstheologie zugrunde. Denn die Ordnung und Rechtschaffenheit (in asiatischer Terminologie das „dharma“), die das Herzstück der biblischen Weisheit ausmachen, sind nur eine Widerspiegelung der ursprünglichen harmonischen Ordnung der Schöpfung.²²

Ein Verständnis der Schöpfung auf diese Weise, daß sie sowohl den ganzen Bereich der Heilsereignisse in der Geschichte wie auch die Weisheit umfaßt, muß notwendigerweise unsere Vorstellung über die Beziehung zu den anderen Religionen, Völkern und Kulturen verändern und uns dazu bringen, uns mit ihnen in einer gemeinsamen Anstrengung zu vereinen, um eine harmonische Ordnung im menschlichen Leben („satya“), Gesellschaft und Politik („dharma“) herbeizuführen, eine Ordnung, die der ursprünglichen Ordnung der Schöpfung oder der kosmischen Ordnung („rta“) entspricht, die die Welt erhält.

Eine tiefergehende Untersuchung des biblischen Zeugnisses wird weiter ergeben, daß die Schöpfung ein Prozeß von Gottes dynamischem Handeln ist, das sich vom Anfang bis zum Ende erstreckt und dessen Ende als „neue Schöpfung“ beschrieben oder als „neues Jerusalem“ symbolisiert oder als „Rückkehr ins Paradies“ bezeichnet wird. Es liegt in dieser Dynamik von Gottes Schöpfung und im Kontext der wachsenden und sich entwickelnden Welt, daß seine Heilstaten unter den Völkern und Nationen ihren Platz finden. In einer bestimmten Weise sind sie alle Teil von Gottes Schöpfung. Von daher ist die Schöpfung ganz grundlegend und universal, weil sie in sich Geburt, Wachstum und Gedeihen aller Geschöpfe beinhaltet – Mensch, Natur, Welt und die gesamte Menschheit.

Dieses Verständnis von Schöpfung läßt uns in der Bibel nicht nur die Heilstaten Gottes sehen, sondern in gleicher Weise auch seine Tätigkeit des Segens, des Lebens und des Wachstums in all seinen Formen (Gen 1,22.28). Während Gottes Heilswirken außerordentlich ist und keine fortlaufende Geschichte darstellt, ist die Segenstätigkeit Gottes fortdauernd und beständig und erstreckt sich auf alle Völker dieser Erde.²³ „Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen.“ (Gen 12,3) Gott ist also nicht nur jemand, der aus außergewöhnlichen Situationen der Gefahr rettet, sondern auch jemand, der Segen spendet. Von diesem Segen wird gesagt, daß er sich auf Einzelpersonen, Familien, Völker und alle Arten von Lebewesen erstreckt (Gen 1,22).

Ein solches Verständnis von Schöpfung und von Gottes Heilswirken unter dieser Rücksicht eröffnet neue Horizonte und Sichtweisen für den Dialog mit anderen Religionen. Im Kontext eines engen Verständnisses des Heilswirkens, wie es in der Vergangenheit in der Schöpfungslehre vorgeherrscht hat, war dies nicht möglich.

V. Asiatische theologische Erkenntnislehre und ihre Implikationen für den interreligiösen Dialog

Diese Öffnung von neuen Perspektiven im Dialog macht eine Wende in unserer gegenwärtigen theologischen Erkenntnislehre unumgänglich. Ihr Fehlen erklärt auch zum Teil die Tatsache, daß der Dialog bisher im wesentlichen eine Beschäftigung einer Elite geblieben ist und sich auf eine klar strukturierte Form beschränkte. Nur durch einen gewandelten erkenntnistheoretischen Zugang wird sich der Dialog in eine alltägliche Erfahrung im Leben Asiens verwandeln lassen.

Die Erkenntnislehre, auf der die westliche Theologie zum großen Teil sich stützt und die auch auf subtile Weise in unserem Dialog vorzufinden ist, besteht in einer Dichotomie von Subjekt und Objekt. Das Herausstellen des denkenden Subjekts, des Erkennenden im Gegensatz zum Erkenntnisgegenstand hat in der westlichen Tradition das diskursive Denken, die logische Analyse, verstärkt und hat dem Bestreben Vorschub geleistet, allzu schnell über Wahrheit und Irrtum zu entscheiden. Das führt dazu, daß dem Irrtum jedes Existenzrecht abgesprochen wird. Dieselbe Erkenntnislehre liegt dem modernen wissenschaftlichen Ansatz, den Kontrollmechanismen und der Gleichschaltung aller Bereiche des Lebens zugrunde. Diese „technologische Erkenntnislehre“ wird gekennzeichnet durch ihre Unnachgiebigkeit, ihr strenges Ausgerichtetsein auf den Erfolg und die Herrschaft über das Objekt.

Auf dem religiösen Sektor hat die technologische Erkenntnislehre zum Verlust des Gespürs für das Geheimnis des Heiligen, zu einer Versachlichung der Religionen geführt, die die Religionen auf handhabbare und kontrollierbare Formeln und Begriffsfelder reduziert. Auf dem gesellschaftlichen Feld hat sie die Unterwerfung des Persönlichen und Menschlichen unter das Unpersönliche, Organisatorische, Funktionale bewirkt, die alle durch die technokratischen Gesetze beherrscht werden. Auf dem Feld der Politik hat es den Totalitarismus, den Militarismus und Vergötterung der Autorität hervorgebracht.

Die meisten Theologien, die im Westen in der Neuzeit entwickelt wurden, stehen in Übereinstimmung mit dieser Art der wissenschaftlichen Rationalität, und dies zeigt sich in ihrer Methode, ihrem Zugang und den Themen, mit denen sie sich beschäftigen. Das sollte uns nicht überraschen, weil die moderne westliche theologische Tradition ihre Aufmerksamkeit vornehmlich darauf gerichtet hat, wenn auch verspätet, ihren Widerstand gegenüber der Wissenschaft und der säkularisierten Welt aufzugeben und sich möglichst an die Moderne anzupassen.

Eine Theologie mit einer solchen Erkenntnislehre und einer sie unterstützenden Weltanschauung ist gänzlich unzureichend und unangepaßt in Asien und daher auch unfähig, mit den asiatischen Religionen und ihrer kulturellen Welt in einen Dialog einzutreten, da sie von einer ganz verschiedenen Weltsicht geprägt sind und nach einer vollkommen verschiedenen Logik operieren. Die lateinamerikanischen Theologen fühlten sich auf Grund ihrer Erfahrungen gedrängt, sich selbst von der westlichen Tradition zu distanzie-

ren, ja selbst von einem „Bruch in der Erkenntnislehre“²⁴ zu sprechen. Die Möglichkeit der Entstehung einer authentisch asiatischen Theologie und die Grundlage für einen wirklichen Dialog auf diesem Kontinent wird von dieser Änderung in der Erkenntnislehre abhängen.

Es muß eine Erkenntnislehre entwickelt werden, die der asiatischen Sicht der Wirklichkeit nähersteht, und die in der Lage ist, uns in ein neues Zeitalter des Dialogs zu führen. Auch wenn ich mir nicht herausnehme, dazu in der Lage zu sein, möchte ich doch einige Elemente nennen, die nach meinem Verständnis für diese Erkenntnislehre charakteristisch wären. Sie müßte in einem dreifachen Beziehungsfeld operieren: 1. Die Beziehung des Ganzen zum Teil; 2. der Beziehung des Universalen zum Partikularen; 3. der Beziehung zwischen gegensätzlichen und widersprüchlichen Elementen.

Der asiatische Zugang zur Wirklichkeit ist total, d. h. er ist ein Versuch, die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit zu kennen, zu erfahren und zu begreifen. Beim Vorgang der Erkenntnis eines beliebigen Teils der Wirklichkeit liegt der Schwerpunkt auf der ontologischen Wechselbeziehung des Teils zum Ganzen. Das Beziehungsnetz, durch das die ganze Wirklichkeit in gegenseitiger Beziehung steht und durch das sie existiert, ist entscheidend für das Verständnis jeden Teilaspektes. Dies steht im Gegensatz zu einem architektonischen Ansatz, in dem die Teile in sich unabhängig gesehen werden und nur eine funktionale und äußere Beziehung zu einem mechanistisch verstandenen Ganzen haben. Es gibt daher in asiatischer Wesensart ein Verstehen, eine Sicht und eine gewisse Unmittelbarkeit mit dem Ganzen der Wirklichkeit bei jedem Erkennen und Verstehen eines jeden beliebigen Teils.

Es handelt sich um ein Verstehen durch Intuition in das Ganze der Wirklichkeit und übersteigt die ideologische Reflexion und das diskursive Denken.²⁵ Ein Fortschritt in der Erkenntnis wird daher nicht gekennzeichnet als Lernen und Sachkenntnis, d. h. als Fähigkeit, einen bestimmten Abschnitt oder Teil der Wirklichkeit zu analysieren, sondern als Weisheit, d. h. als Fähigkeit, das Teil mit dem Ganzen in Beziehung zu setzen und das Ganze mit dem Teil durch ein tieferes Verstehen der inneren Ordnung und Harmonie, die sie zusammenbindet. Wahrheit ist in diesem Verständnis nicht etwas, das man besitzen kann wie z. B. ein Möbelstück; sie ist vielmehr etwas, das erscheint und sich fortschreitend immer mehr sehen läßt, wenn wir in der Weisheit wachsen.

In gleicher Weise verlangt ein richtiges Verstehen der Wirklichkeit nach einer korrekten Wahrnehmung der Beziehung zwischen dem Universalen und dem Partikularen. In einer technologischen Erkenntnislehre und einer Theologie, die auf sie hört, hat das Universale den Ehrenplatz und das Partikulare wird als etwas Peripheres, am Rande stehendes und zweitrangiges angesehen. Dies hat ernste Folgen. Das Partikulare kann im Namen des Universalen ausgelöscht und beseitigt werden. Dies ist die Logik aller imperialistisch-politischen, ökonomischen und kulturellen Herrschaft. Eine partikulare Kultur würde z. B. als universale Kultur hingestellt, vor der alle anderen Kulturen sich verbeugen und sich ergeben müßten, wie dies in der

Kolonialzeit geschehen ist und wie es sich auch heute noch durch den Neokolonialismus fortsetzt.

Die der technologischen Erkenntnislehre innewohnende Tendenz, das Partikulare durch das Universale zu erobern, zeigt sich in der Eroberung von Völkern, Rassen und Kulturen im Namen einer allgemeinen „universalen“ Kultur, Technologie, Ideologie oder einem politischen System usw.

Eine solche Erkenntnislehre kann, um ein anderes Beispiel zu geben, dazu führen, die Universalkirche aufs höchste zu preisen und in der Ortskirche nichts anderes zu sehen, als ihre örtliche Zweigstelle, wobei deren ureigene Probleme, Kämpfe, Kulturen usw. übersehen werden.

Asiatische Wesensart dagegen ist dem Partikularen und Konkreten gegenüber sehr aufmerksam und sensibel. Ein jedes Partikulare erhält Raum zum Leben, wird respektiert und behütet als das, was es ist. Es wird kein Versuch gemacht, das Partikulare einem Abstrakten oder schnell gebildeten Denkstrukturen unterzuordnen. Darin besteht der asiatische Pluralismus, der Teil seiner erkenntnismäßigen Wesensart ist. Diese Einstellung steht im Gegensatz zur Logik des Imperialismus und Herrschaftsanspruches, die das Partikulare nicht in seiner Eigenart, Verschiedenheit, Farbe und Ton ertragen können. Der asiatische Zugang zur Wahrheit geht nicht den Weg über die Abstraktion und Allgemeinbegriffe, sondern über den Weg der Erfahrung der Vielfalt auf allen Ebenen.

Die Anerkennung eines Pluralismus bringt notwendig die Frage der Gegensätze und der Konflikte mit sich, die Teil unserer Erfahrung sind. Die technologische Erkenntnislehre und die architektonische Sicht sind zu schnell mit der Auflösung dieser Erfahrungen zur Hand, indem sie das Prinzip des Widerspruchs heranziehen, das alles das ausschließt, was dem widerspricht, das als *die* Wahrheit angenommen wird. Asiatische Denk- und Lebensformen zeigen ganz klar, wie Menschen in der Lage sind, offensichtlich unvereinbare Gedanken, Situationen und Erfahrungen anzunehmen und mit ihnen zu leben. Dies hat nichts mit einer fehlenden Disziplin im Denken oder mangelnder Logik zu tun. Die Subtilitäten und die Feinheiten z. B. einer Schule der indischen Philosophie beweisen dies hinreichend. Die Annahme von Widersprüchen und der Bereitschaft, mit ihnen zu leben, liegen zwei große Einsichten zugrunde: Erstens, daß die Wirklichkeit das Geheimnis des Menschen, die Welt und das Göttliche umschließt und daß sie nicht von einem Individuum oder einer Gruppe ausgelotet werden kann, noch sich in eine einfache Formel einschließen läßt. Zweitens die Tatsache, daß es zum Wesen der Wirklichkeit gehört, daß sie in sich Gegensätze einschließt. Diese letztere Erkenntnis zeigt sich deutlich im taoistischen Prinzip des „yin-yang“, d. h. im Aufbau der Wirklichkeit durch Gegensätze – männlich und weiblich, positiv und negativ, aktiv und passiv.²⁶ In asiatischer Weltsicht ergänzen sich Gegensätze – *contraria sunt complementa*.

Zum Schluß ergibt sich die Frage, was dies alles für den Dialog bedeutet. Die Schwierigkeiten im Dialog ergeben sich oft aus der Tatsache, daß die Instrumente der Erkenntnis, die die Partner benutzen und mit deren Hilfe man die religiöse Welt des anderen wahrnimmt, sehr verschieden sind. Wir

asiatische Christen haben die anderen Religionen mit den Instrumenten der Erkenntnis angesehen, die im Westen entwickelt und an uns weitergegeben wurden. Es wird eine neue Phase des Dialogs beginnen, wenn wir lernen, den Buddhismus, Hinduismus, Taoismus usw. mit asiatischen Augen und Verstand zu sehen und uns einer Erkenntnislehre zu bedienen, die Teil unseres Lebens und Erbes ist. Die erste Bedingung für einen fruchtbaren Dialog in Asien heute liegt darin, daß wir aus der epistemologischen Gefangenschaft ausbrechen.

VI. Dialog und Symbolsprache

Im Licht dessen, was wir über Erkenntnislehre gesagt haben, ist es verständlich, warum Symbole, Mythen, Geschichten, Paradoxe usw. die bevorzugten Ausdrucksformen asiatischer Sprache sind, um Wahrheit auszudrücken. Darüber hinaus sind sie auch die Sprache der asiatischen Religionen. Tatsächlich gibt es einen Überfluß an Mythen und Symbolen in der indischen Tradition, an Paradoxen in der chinesischen, an ästhetischen Formen in der japanischen Überlieferung. Die Sprache des Symbols, des Mythos usw. ist fähig, die Vergangenheit und Gegenwart zusammenzuhalten, das Universale und Partikulare zusammenzusehen und die Kräfte des Konflikts und der Widersprüche auszuhalten. Sie drückt tiefe Einsichten ins menschliche Leben, die Gesellschaft, die Welt und das Göttliche auf viel kräftigere Weise aus, als dies die diskursive Überlegung und die Sprache der Logik tun können. Sie suggeriert mehr als sprachlich eigentlich ausgedrückt wird, denn sie ist der Schlüssel, die tieferen Schichten und Bereiche der Wirklichkeit aufzuschließen.²⁷

Angesichts einer symbolischen und mythischen Sprache kann man nicht ein kalter „Wissender“ oder ein unbeteiligter Beobachter bleiben, sie schlägt uns vielmehr in ihren Bann und führt uns zu der Welt, die sie bezeichnet. Sie läßt uns an der Wahrheit teilhaben, die sie mitteilt, und verwandelt uns in diesem Prozeß. Es ist eine Sprache, die uns zum Engagement führt. Wenn die Sprache der technologischen Erkenntnislehre eine Sprache des Wortes, des Zeichens, des Textes usw. ist, die alle die Wirklichkeit einfangen, dann ist das Symbol die Sprache des Geistes; sie ist ein endloses Sich-Öffnen auf das endlose Geheimnis hin.

Wenn die Sprache der Symbole genutzt wird, kann es zu einem tieferen Dialog und einer ernsthaften Begegnung zwischen dem Christentum und den anderen asiatischen Religionen kommen. Dann würden sich auch neue Bereiche und Perspektiven für das gegenseitige Verstehen und Zusammenarbeiten zwischen den Angehörigen der verschiedenen religiösen Traditionen ergeben. Eine erste Forderung besteht darin, daß wir Christen uns bemühen sollten, die symbolische Welt der anderen Glaubensüberzeugungen zu respektieren und zu schätzen. Dies ist auch ein notwendiger Prozeß, um in die kulturelle Welt unserer Gesellschaften einzudringen. In Asien gibt es keine Trennung zwischen Kultur und Religion. Religion ist das Herzstück der

Kultur und der Nährboden für viele gesellschaftliche Sitten. Aus ihrer Sicht erhalten die kulturellen Formen ihre Gestalt und ihre Bedeutung. In die Welt der Symbole einzutreten bedeutet zugleich auch, einen Zugang zur Kultur eines Volkes zu finden.

In der Vergangenheit haben wir uns von dieser grundlegenden Sprache der nichtchristlichen Religionen distanziert, weil sie nur in Verbindung mit dem Polytheismus gesehen wurde. Symbole haben daher in der Vorstellung der Christen oft die Bilder falscher Götter, sittlicher Entartung, von Falschheit, Irrtum usw. heraufbeschworen. Die Welt der Symbole und Mythen hat sehr viel mit der Volksreligiosität zu tun. Volksreligiosität, rituelle Feiern usw. sind durchtränkt von Mythen und Geschichten. Durch sie erfahren und artikulieren die Menschen das Göttliche, das Menschliche und den Kosmos. Die Symbole drücken auch auf lebhafte Weise die Kämpfe der Völker, ihre Erwartungen, ihre Hoffnungen, Freuden und Sorgen aus.²⁸ Es ist daher kein Wunder, daß die Heiligtümer und Feiern in Verbindung mit Mythen stehen. Die Schreine faszinieren die Massen, die in großer Zahl zu ihnen strömen. Es ist interessant festzustellen, wie der Westen durch verschiedene Stadien gehen mußte, wie dies die Geschichte der vergleichenden Religionswissenschaft ausweist, um heute den Platz der Symbole und Mythen im Leben wieder zu entdecken und anzuerkennen – etwas, das für die asiatischen Völker stets natürlich und spontan der Fall gewesen ist.

In diese Welt der Völker mit ihren Geschichten, Mythen, Brauchtum und Liedern muß unser Dialog eintreten. Wenn dies geschieht, dann wird der interreligiöse Dialog nicht nur der strukturierte Dialog der Eltern bleiben, die eine esoterische Sprache sprechen, sondern tiefe Wurzeln unter dem Volk schlagen und seine Sprache annehmen. Der Dialog würde so einen neuen Anstoß von unten her erhalten.

Eine andere Schlußfolgerung aus der asiatischen Erkenntnislehre besteht darin, die christliche Sprache, die wir in Asien gebrauchen, zu überdenken und kritisch zu prüfen. Gegenwärtig ist das Christentum in seinem Leben und seiner Lehre beherrscht von der Welt der Logik, der Systeme, der Formeln usw. Damit stoßen wir vielleicht an die Wurzel des oft so beklagten fremden Gepräges des Christentums auf diesem Kontinent. Die christliche Gemeinschaft muß lernen, ihre Erfahrung in der Sprache der Symbole, der Paradoxe, der ästhetischen Formen usw. neu auszudrücken und neu zu formulieren. Diese Anstrengungen können Widerstand begegnen, sie werden vielleicht ängstlich angesehen und das ist auch ganz verständlich. Wir sind daran gewöhnt, die christliche Botschaft und ihre sittlichen Ideale in einer lehrhaften Form und einer rigoros logischen Sprache zu sehen. Diese Form und Sprache können kontrolliert werden, während die symbolische Sprache vielleicht deswegen Ängste und Widerstände weckt, weil sie nicht so leicht zu kontrollieren ist und weniger Sicherheit verspricht. Das Christentum wird aber wohl nicht umhin können, seine traditionelle Sprache einer kritischen Untersuchung im asiatischen Kontext zu unterwerfen.

In den letzten Jahrhunderten hat die Sprache der Theologie unter dem Einfluß der Reformation und Gegenreformation sowie der Entstehung der

technologischer Erkenntnislehre die Entwicklung zu einer Sprache des Wortes, des Textes oder des Gesetzes, der Tradition und des Systems eingeschlagen. Um diese Sprache zu schützen, wurden ein juristischer Apparat und Institutionen notwendig. Heute ist die Zeit gekommen, wo es nicht länger angeht, daß diese Sprache, die von einer monolithischen Uniformität lebt, weiter über den Geist herrscht, der sich ausdrücken will in einer Sprache, die vieldeutig, differenziert und pluralistisch ist. Die Sprache des Wortes, des Buchstaben und des Systems kann leicht zu einem Zweck in sich selbst werden – und ist auch tatsächlich dazu geworden.

Die Begegnung der Religionen auf der Ebene der Symbole kann dazu führen, daß sie gemeinsam wichtige Rollen spielen. Eine dieser Rollen läge darin, daß die Religionen zusammenarbeiten könnten, um die Kulturen der Völker voranzubringen. Die Geschichte zeigt, wie die Religionen in kritischen Zeiten die Rolle des Hüters einer Kultur gespielt haben. Wir könnten dabei an die Rolle denken, die der Hinduismus in Indien, der Buddhismus in Sri Lanka, in Birma und in Thailand gespielt haben.

In einer pluralistischen und multireligiösen Gesellschaft kann diese Rolle nicht länger von einer einzigen Religion übernommen werden, sondern sollte ein gemeinsames Anliegen werden. Dies ist heute eine drängende Forderung, weil die alten Kulturen der asiatischen Gesellschaften in der großen Gefahr stehen, von der Welle der technokratischen und konsumistischen Sub-Kultur weggeschwemmt zu werden. Es kann nicht geleugnet werden, daß eine der tieferen Gründe für das religiöse Wiedererwachen und die Entstehung des Fundamentalismus in der Gefährdung der kulturellen und religiösen Identität eines Volkes oder einer Nation liegt. Die Christen sollten sich mit den Angehörigen anderer Religionen zusammenschließen, um jedem kulturellen Imperialismus zu widerstehen. Die gefährlichste Ideologie in der heutigen Welt besteht in der Vorstellung, daß es nur einen Weg der Erkenntnis, nur eine Interpretation der Wirklichkeit, nur ein Modell des menschlichen Fortschritts und nur eine Weise zu leben und Mensch zu sein gäbe.

Auf der Ebene der Symbole haben die Rollen aber noch eine andere wichtige Rolle zu spielen. Eine Gesellschaft kann nicht allein durch ihre äußere Organisation erhalten werden. Der innere Zusammenhalt eines Volkes, einer Gemeinschaft und einer Nation kann nur erreicht und bewahrt werden durch Symbole, die die Einheit formen und eine Kraft der Integration darstellen. Sie geben einer Gesellschaft die Stärke und Stabilität, indem sie von innen die notwendigen Kräfte freisetzen. Die Begegnung mit der technologischen Modernität und das Sich-Mischen der verschiedenen völkischen Rassen, Gruppen usw. (das Zurückführen ist auf die Industrialisierung, die Urbanisierung usw.) haben in Asien eine tiefe Krise der Symbole hervorgerufen und zu einem Konflikt der Symbole geführt, der große Auswirkungen auf die Gesellschaft hat. Auch ein noch so großer Aufwand an politischer und bürokratischer Organisation wird nicht imstande sein, innerhalb der asiatischen Gesellschaften eine harmonische Ordnung wiederherzustellen, wenn es nicht zu einer Heilung auf der Ebene der Symbole kommt.

Das Gesagte würde unvollständig bleiben, wenn ich nicht auf einen anderen wichtigen Bereich dieser Fragestellung zu sprechen käme. Die Krise der Symbole besteht auch deswegen, weil es auf allen Ebenen, der politischen, der religiösen, der sozialen etc., neue Erfahrungen der asiatischen Völker gibt, die sich nicht in das traditionelle symbolische System integrieren oder auffangen lassen.

Die Komplexität dieser Situation stellt eine große Herausforderung dieser Religionen dar, die, wie ich gezeigt habe, die Wächter der Kulturen gewesen sind, sie gestützt haben und den Kulturen und Gesellschaften damit zur Legitimation verhalfen. Die Herausforderung ist eine doppelte. Auf der einen Seite ist es von grundlegender Bedeutung, daß jede Religion ihre eigenen Symbole neu interpretiert und daran arbeitet, den Rahmen ihrer Seinsdeutung neu zu überarbeiten, um neue Erfahrungen wahrzunehmen und integrieren zu können. Dies ist möglich, weil die Symbole – anders als das Zeichen und das Wort, die eher starr sind – ein expansives Potential haben, d. h. sie können an Bedeutung gewinnen und sind offen für weitere Bereiche der Wirklichkeit. Wenn man auf der anderen Seite die Rolle der Religion in der Kultur bedenkt, durch ihre Symbolsprache die Ordnung in der Gesellschaft aufrechtzuerhalten, dann müssen die Religionen jede für sich und gemeinsam neue und innovative Symbole entwickeln, die die neuen Erfahrungen widerspiegeln und die Gesellschaft in Gleichheit und Gerechtigkeit erhalten.

VII. *Schlussfolgerung*

Entgegen allem Anschein ringt der Dialog heute nach Atem. Er ist dabei erstickt zu werden und ist eingesperrt in die Enge der theologischen Fragestellung. Der Dialog braucht frische Luft, belebende Energien müßten ihm zugeführt werden. Das ganze Umfeld des Dialogs muß erweitert werden, beginnend mit dem Ausgangspunkt, von dem aus wir die interreligiösen Beziehungen angehen. Die Religionen müssen sich auf dem Feld der asiatischen sozio-politischen Realitäten treffen. Eine *Kontextualisierung des Dialogs* ist von grundlegender Bedeutung. Wenn wir einen neuen Anfang im Dialog wollen, dann brauchen wir eine neue Anthropologie, die Anerkennung des Vorrangs einer organischen Sicht über einen Anthropozentrismus, den Einsatz einer asiatischen Erkenntnislehre und den Zugang zur Wahrheit über eine Symbolsprache. Darin liegen also die Herausforderungen. Die Zukunft des Dialogs wird davon abhängen, ob und wie wir ihnen begegnen.

SUMMARY

We need to open new frontiers and find new trajectories on the horizon of inter-religious dialogue. This would call for a fresh and deeper theological reflection than what we have been used to. In this paper I intend to focus on a few theological

questions the study of which can shape the future of dialogue as they have far reaching practical implications.

The practice of involvement and dialogue brings in naturally the question of interpreting in Asia the traditional Christian understanding of creation (promotion of life) and redemption (saving or freeing live) and their inter-relationship. We need a proper perspective. A re-thinking or revision of Christian models in this area has become an imperative need. A proper understanding of the relationship of creation and redemption is a presupposition for a meaningful dialogue in Asia.

Opening up new frontiers in dialogue calls for a shift in our current theological epistemology. The lack of it explains also the fact why dialogue has been, by and large, remained a pursuit of an elite group and has confined itself to structured forms. Only a different epistemological approach is capable of turning dialogue into an everyday experience in Asian life.

The horizons of dialogue need to be widened, starting from a change in the very location from where we approach the inter-relationship of religions. Religions have to meet at the arena of Asian socio-political realities. Contextualisation of dialogue is very fundamental. The future of dialogue will depend on whether and how we face them.

¹ WILFRED CANTWELL SMITH, *The Meaning and End of Religion*, SPCK, London 1978. In einer tiefgehenden Studie zeigt der Autor, wie der Begriff der Religion tiefe Veränderungen gemacht hat, bis er in einem religiösen System objektiviert wurde.

² Vgl. den Titel eines sehr bekannten Werkes von R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964.

³ Vgl. PAUL F. KNITTER, *No other Name. A Critical Survey of Christian Attitudes towards World Religions*, SCM Press, London 1985; ders., *European Protestant and Catholic Approach to the World Religions*, in: *The Journal of Ecumenical Studies* 12 (1975) 1, 13–28.

⁴ Vgl. CHANDRA MUZAFFAR, *Islam in Malaysia: Resurgence and Response*, in: *Religion and Asian Politics. An Islamic Perspective*, CCA, Hongkong 1984, 8–35; F. HOUTART, *Religion and Ideology in Sri Lanka*, TPI, Bangalore 1974; DONALD E. SMITH, *Religion and Politics in Burma*, Princeton University Press, Princeton 1965; HEINZ BECHERT, *Buddhism and Mass Politics in Burma and Ceylon*, in: *Religion and Political Modernization*, Haven/London 1984, 147ff.

⁵ DONALD E. SMITH (ed.), *South Asian Politics and Religion*, Princeton University Press, Princeton 1966.

⁶ Ich bin zu dieser Auffassung unter anderem durch das Studium der Geschichte des Aufkommens des Humanismus in Europa in der Neuzeit gekommen. Es ist eine interessante Feststellung, daß der europäische Humanismus entstand und verstärkt wurde durch die Erfahrung der Religionskriege, die im Gefolge der Reformation und der Gegenreformation entstanden. Als die beiden „Religionen“ sich bekämpften, stellte sich der Humanismus als dritte Kraft heraus, die für Menschenwürde und Menschenrechte unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit eintrat.

⁷ CLIFFORD GEERTZ, *Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*, in: *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, New Delhi 1963.

⁸ Vgl. SANET CHAMARIK, *The Place of Human Rights in Buddhist Tradition*, in: *Impact* 16 (1981) 88–102; SULAK SIVARAKSA, *Buddhism and Development*, in: *Impact* 15 (1980), 230–240; R. PANIKKAR, *La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?*, in: *Inter Culture* No. 82 (1984), 3–26.

⁹ KOSON SRISAND (ed.), *Perspectives on political ethics. An Ecumenical Enquiry*, WCC, Geneva 1983.

¹⁰ M. DAWAM RAHARDJO, *Pluriformity in the Development of Islam in Indonesia*, in: Religion and Politics. An Islamic Perspective, CCA, Hongkong 1984, 36–48.

¹¹ Das Wort „Mensch“ (engl. „man“) wird in diesem Artikel im umfassenden Sinn gebraucht, d. h. es umgreift sowohl „Mann“ wie auch „Frau“.

¹² Vgl. WALTER STROLZ / HANS WALDENFELS (Hrsg.), *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen (Quaestiones Disputatae 98)*, Freiburg 1983.

¹³ Vgl. J. MOLTSMANN, *The Future of Creation*, London 1979, 128.

¹⁴ H. MARCUSE, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaften*, Neuwied ¹⁹1984.

¹⁵ Dies hat sich im letzten Jahrhundert abgespielt und zur Anerkennung der persönlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Bereiche des menschlichen Lebens geführt. Vgl. M. M. THOMAS, *The Acknowledged Christ of Indian Renaissance*, Madras 1970.

¹⁶ Vgl. THOMAS H. FANG, *The Chinese View of Life. The Philosophy of Comprehensive Harmony*, Hongkong 1956; H. NAKAMURA, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India – China – Japan*, Honolulu 1964; CHARLES A. MOORE (ed.), *Japanese Mind*, Honolulu 1967; ders., *Chinese Mind*, Honolulu 1967.

¹⁷ Vgl. J. CRENSHAW (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York 1976; ders., *Old Testament Wisdom. An Introduction*, London 1981; DONN F. MORGAN, *Wisdom in the Old Testament Tradition*, London 1972; vgl. auch WALTER BRUEGGEMANN, *In Man we Trust: The Neglected Sides of Biblical Faith*, Atlanta 1972.

¹⁸ Vgl. K. G. STECK, *Die Idee der Heilsgeschichte. Hofmann – Schlatter – Cullmann*, Zürich 1959; FELIX WILFRED, *A Matter of Theological Education. Some Critical Reflections on the Suitability of „Salvation History“ as theological model for India*, in: *Vidyajyoti* 48 (1984) 538–556.

¹⁹ J. C. K. HOFMANN, *Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testament*, 2 Teile, Nördlingen 1841 bzw. 1844.

²⁰ G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bde., München ⁸1982 bzw. ⁸1984.

²¹ CLAUS WESTERMANN, *Biblical Reflection on Creator-Creation*, in: *Creation in the Old Testament*, ed. B. W. ANDERSON, Philadelphia 1984, 90–117; ders., *Creation, Righteousness and Salvation. „Creation History“ as the Broad Horizon of Biblical Theology*, *ibid.* 102–117; G. M. LANDES, *Creation and Liberation*, *ibid.* 135–151; vgl. auch MATHEW FOX, *Original Blessing*, Santa Fe, New Mexico 1986; ders., *Breakthrough: Meister Eckharts Creation Spirituality*, New York 1980.

²² H.-J. HERMISSION, *Observations on the Creation Theology in Wisdom*, in: *Creation in the O.T.*, *op. cit.* 118–134.

²³ Vgl. C. WESTERMANN, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München 1968; ders., *What does the Old Testament say about God*, London 1979; MATHEW FOX, *Original Blessing*, *op. cit.*

²⁴ Vgl. H. ASSMANN, *Practical Theology of Liberation*, London 1975; G. GUTIERREZ, *Theologie der Befreiung*, München/Mainz ⁹1986; J. L. SEGUNDO, *Liberation of Theology*, Dublin 1977; ROSINO GIBELLINI (ed.), *Frontiers in Latin America*, London 1979.

²⁵ Vgl. PRATIMA BOWES, *Hindu Intellectual Tradition*, New Delhi 1978; ders., *Between Cultures*, New Delhi 1986.

²⁶ JUNG YOUNG LEE, *The yin-yang Way of Thinking. A Possible Method for Ecumenical Theology*, in: *International Review of Missions* 1971, 363–370.

²⁷ Vgl. M. ELIDADE, *Images and Symbols*, London 1952; P. RICEUR, *La Metaphore Vive*, Paris 1975; E. CASSIRER, *Language and Myth*, New York/Paris 1975; JOSEPH M. KITAGAWA / CHARLES H. LONG (ed.), *Myth and Symbols. Studies in Honour of M. Eliade*, Chicago 1969; F. W. DILLINSTONE (ed.), *Myth and Symbol*, London 1966; ders., *The Power of Symbols*, London 1986; JOHN MIDDLETON (ed.), *Myth and Cosmos: Readings in Mythology and Symbolism*, New York 1967; J. E. MENARD (ed.), *Le Symbole. Colloque International 1974*, Strasbourg

1975; M. MESLIN, *Pour une théorie du symbolisme religieux*, in: *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à Henri Charles Puech*, Paris 1974, 617-624; R. PANIKKAR, *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York 1979; A. M. OLSON (ed.), *Myth, Symbol and Reality*, London 1980; T. FAWCETT, *The Symbolic Language of Religion*, London 1970; G. S. KIRK, *Myth, Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*, Univ. Press, Cambridge 1970; T. A. SWBOEK (ed.), *Myth, A Symposium*, Bloomington 1958; bes. C. LEVI-STRAUSS, *The Structural Study of Myth*, *ibid.* 81-96.

²⁸ FELIX WILFRED, *Faith Without „Faith“?, Popular Religion. A Challenge to Elitist Theology and Liturgy*, in: *Popular Devotions*, PAUL PUTHANANGADY (ed.), Bangalore 1986, 584-613.

(Übersetzung aus dem Englischen von Georg Evers)