

gegen oberflächliches Proselytentum. Umso unterschiedener aber tritt er für das Zeugnis des Evangeliums und damit für das Bekenntnis in aller Öffentlichkeit ein.

Als Handlungsanleitung für dialogisches Verhalten bietet sich am Ende der bekannte Dreischritt an: Sehen – Urteilen – Handeln. Von den ersten zwei Schritten war schon die Rede. Wir müssen einander kennen; sonst muss man sich zurückhalten und seine Unkenntnis eingestehen. Man muss urteilsfähig sein und sich über die Urteilkriterien Rechenschaft geben. Rückzug in die Neutralität ist keine wirkliche Grundlage für den Dialog – abgesehen davon, dass es in menschlichen Grundfragen keine wirkliche Neutralität gibt und die Ehrlichkeit im Bekenntnis zum Glauben oder Unglauben allein hilfreich ist. Nur ein ehrliches Grundbekenntnis führt zu einem überzeugten Handeln. Da die Buddhisten bei uns im Westen gerne theoretische Belehrungen wie auch institutionelle Bindungen zurückstellen und den Hauptakzent auf die praktischen Anweisungen zu innerem Fortschritt setzen, fallen sie in der Öffentlichkeit weniger auf. Dafür werden sie aber in Häusern des inneren Lebens auch bei uns zur Inspiration und finden ihre leisen Anhänger – auch ohne dass von Gott die Rede ist. In meiner Sicht stellt das religiöse Angebot des Buddhismus in Zukunft die größere Herausforderung dar. Christen stehen dann vor der Frage, warum sie es nicht einfach ohne Gott versuchen wollen. Das ist die eigentliche Provokation. ♦

Wie aus Kontexten Dialoge erwachsen

von Michael Sievernich SJ

Zu den frühen Werken des großen russischen Schriftstellers Fjodor Dostojewskij (1821-1881) gehören die autobiographisch grundierten »Aufzeichnungen aus einem Totenhaus« (1862). Hier berichtet der Ich-Erzähler Alexander Petrowitsch Gorjantschikow von einem sibirischen Straflager in der Zarenzeit, von den Haftbedingungen und Körperstrafen, von entwürdigenden Lebensbedingungen, aber auch von menschlichem Zusammenhalt in gemeinsamer Not. Den jungen Häftling Alej, seinen Pritschennachbarn, einen dagestanischen Tataren, schätzte er aufgrund seines freundlichen Wesens ganz besonders. Der junge Muslim war geschickt in allen handwerklichen Arbeiten, aber aus dem Kaukasus stammend verstand er kein Russisch. Und nun erzählt Dostojewski von dem sich langsam entwickelnden Dialog zwischen den beiden, der sich in praktischen Dingen und durch das Erlernen der Sprache vollzieht. In kurzer Zeit lernt der Junge die neue Sprache mit nur einem Hilfsmittel, mit dem Neuen Testament, dem einzigen im Lager erlaubten Buch. »Einmal hatte ich mit ihm die ganze Bergpredigt gelesen. Ich hatte bemerkt, dass er einige Stellen derselben mit besonderer Empfindung sprach. Ich fragte ihn, ob ihm das, was gelesen hatte, gefalle. Er blickt schnell auf, und eine Röte überzog sein Gesicht. ›Ach ja‹, antwortete er ›ja. Isa (Jesus) ist ein heiliger Prophet. Isa hat Worte Gottes gesprochen. Wie schön das ist.‹ ›Was gefällt dir denn davon am meisten?‹ ›Die Stelle, wo er sagt: Verzeihe, liebe, tue niemandem Böses, liebe die Feinde! Ach, wie schön er das sagt!‹« Als Alej entlassen

wird, verabschiedet er sich unter Tränen: »Du hast für mich so viel getan, so viel getan«, sagte er, »wie mein Vater und meine Mutter nicht für mich hätten tun können: Du hast mich zu einem Menschen gemacht. Gott wird es dir lohnen; ich aber werde es dir niemals vergessen ...«¹

Das Wort »Dialog« kommt in dieser Episode nicht vor, der Sache nach aber geht es genau darum: zwei Menschen in derselben Situation strenger Haft, erleben in einer Schicksalsgemeinschaft eine Leidensgeschichte, unterstützen sich wechselseitig, teilen ihre religiöse Erfahrung, lernen sich tiefer kennen und befreunden sich. Es ist ein praktischer Dialog zwischen einem europäisch-orthodoxen Christen und einem kaukasischen Muslim. Der Kontext bringt ihn hervor, der beide bedrückt und sie doch zu einer humanen Sternstunde zueinander führt. Das Buch der Bibel wird zum Medium, das nicht nur Sprache vermittelt, sondern auch den Sinn der Bergpredigt. Ein vorgegebener Kontext generiert einen Dialog des Lebens, des Zusammenwirkens, gemeinsamer (religiöser) Erfahrung. Der Kontext wird zur fruchtbaren Matrix für einen »Dialog« mit vielen Facetten.

Kontext und Dialog in Mexiko

16. Jahrhundert

In der frühen Neuzeit lassen sich zahlreiche Kontexte, selbst konfliktive identifizieren, die zu fruchtbaren Dialog-, ja Missions-situationen wurden. Exemplarisch seien zwei geographisch und kulturell weit voneinander entfernte Kontexte herangezogen, die den Akteuren vor ihrer Ankunft sprachlich und kulturell völlig unbekannt waren. Wie konnte ein vorgegebener Kontext zur generativen Matrix dialogischer und missionarischer Art werden?

Einer der Kontexte war die Eroberung des Aztekenreiches mit nachfolgender Christianisierung Mexikos. Wenige Jahre nach der Conquista unter Hernán

Cortés wurde 1524 die erste Gruppe von Franziskanermissionaren im Auftrag des Papstes und des Kaisers vom franziskanischen Generalminister entsandt. Sie kamen als Zwölfergruppe, als »doce Apóstolos« ins Land der Mexica, um dort von Neuem eine Urkirche zu begründen. Noch im Jahr der Ankunft begannen sie mit Hilfe von Dolmetschern Gespräche mit den indianischen Weisen. Die Eroberung der Hauptstadt Tenochtitlán und die Zerstörung der Tempel versetzten die Indianer in eine traumatische Situation, da die Götter zu versagen schienen und ein Machtgefälle zwischen Besiegten und Siegern entstand. Obgleich dieser Kontext die sprachlich ohnehin prekäre Kommunikation erschwerte, begannen die Franziskaner mit Gesprächen. Die Aufzeichnungen von der Ankunft der Franziskaner und von den in Dialogform gehaltenen Ansprachen (Coloquios) wurden früh festgehalten und am berühmten Colegio de Santacruz de Tlatelolco, an dem die indigene Elite studierte und Sprachen lernte, überarbeitet. Federführend waren dabei Bernardino de Sahagún und seine gelehrigen Schüler wie Antonio Valeriano tätig. Das in Spanisch und Nahuatl fragmentarisch erhaltene Manuskript der »Coloquios« gelangte nach Rom und wurde dort erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Geheimarchiv des Vatikans (Arch. Secret. Arm. I, miscell. vol. 91, fols. 26r-41v) wieder entdeckt und 400 Jahre nach der Ankunft der Franziskaner in der Neuen Welt erstmals in der Festschrift für Kurienkardinal Franz Ehrle veröffentlicht.² Seitdem haben internationale Forscher wie der Mexikaner Miguel León-Portilla das wertvolle Manuskript untersucht und vollständig neu herausgegeben.³

Dieser Text beschreibt den Kontext als eine Matrix, die einen Dialog hervorbrachte, obgleich die Machtverhältnisse asymmetrisch waren. Der Kontext wird dialogisch gestaltet, indem zwölf franziskanische Interlokutoren zwölf indigenen Herren und Priestern gegenüber sitzen. Die Franziskaner

beginnen mit einer demütigen Vorstellung und entfalten dann ihre Lehre von der Heilsgeschichte, während die Mexikaner die Geschichte ihres Unglücks erzählen und es anschließend zu Wechselreden kommt.

Die Mendikanten stellen sich wie Leute aus dem Volk (*macehuales*) vor, soll bedeuten, wir sind »wie ihr« (V. 29), also keine Götter, wie der Mythos von Quetzalcóatl insinuierte. Denn ihre Heimat sei die Erde, sie brauchten Essen und Trinken, spürten Hitze und Kälte, seien sterblich und vergänglich. Sie seien als Botschafter des Papstes gesandt. Und sie bezeichnen die indianischen Dialogpartner als »unsere geliebte Freunde« (V. 140). Doch die Freundlichkeit ändert nicht die politischen Machtverhältnisse, die sich auch im Dialog niederschlagen. Denn die Mexikaner entfalten ihre Unheilsgeschichte, da ihr traditionelles Pantheon sie nicht vor den Eindringlingen hatte retten können, woraus sie den Schluss ziehen, dass sie selbst dem Untergang geweiht sind, seien doch auch »unsere Götter gestorben« (V. 927).

Die rhetorischen Stile der europäischen Ordensleute und der aztekische Priester sind sehr unterschiedlicher Art. Aus ihrer literarischen Tradition heraus bedienen sich die Europäer einer didaktischen und begrifflichen Dialogform, die auf das kognitive Überzeugen zielt; die Mexikaner dagegen benutzen eine rituelle und metaphorische Dialogform, der es um Austausch und Akzeptanz von Gaben geht. Tatsächlich verbinden sich beide Formen in der wechselseitigen Begegnung bis zu einem gewissen Grad, wie am Beispiel der Gottesnamen deutlich wird. Die Europäer setzen zwar ihr Wort für Gott (»Dios«) als spanisches Fremdwort in der Náhuatlversion des Dialogs ein, übernehmen aber auch aztekische Bezeichnungen der Gottheit (nicht der einzelnen Götter). Diese Übernahme geht so weit, dass sie nicht nur als Titel beigefügt sind, sondern sogar allein als Name für Gott oder Christus stehen können, wie etwa

»Urheber allen Lebens« (*ipalnemoani*) oder »allgegenwärtiger Herr« (*tloque navaque*) (VV. 547f., 1265, 1321). Der Kontext einer Kultur- und Religionsbegegnung, die sehr spannungsreich ist, wird zur Matrix eines bereichernden Dialogs, dessen Nachhaltigkeit die weitere Geschichte zeigt.

Kontext und Dialog in China

17. Jahrhundert

Wie wurde der chinesische Kontext der späten Mingzeit zur fruchtbaren Matrix eines fruchtbaren Dialogs zwischen Chinesen und Europäern? Im Vergleich zu den altamerikanischen Reichen boten die alten Reiche Asiens, insbesondere das Reich der Mitte, aufgrund der kulturellen Entwicklung ein erheblich breiteres Spektrum für dialogische Möglichkeiten. Verfügt sie doch über uralte Schrift- und Kunstsysteme, über philosophische und religiöse Traditionen, über die Kunst, ein Weltreich zu regieren, Wissenschaften und Techniken zu erfinden, um nur einige Stichworte zu nennen. Begann die Mission in Amerika zu Beginn des 16. Jahrhunderts im Kontext

1 Fjodor DOSTOJEWSKI, *Aufzeichnungen aus einem Totenhaus* (Sämtliche Romane und Erzählungen Bd. 6), aus dem Russ. von Hermann Röhl, Frankfurt a. M. 1986, 95f.

2 José María PÓU Y MARTÍ, *El libro perdido de las pláticas o coloquios de los doce primeros misioneros de México*, in: *Scritti di storia e paleografia*. Miscellanea Francesco Ehrle vol. III (Studi e testi 39), Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana 1924, 281–333.

3 *Coloquios y Doctrina christiana*, con que los doce frailes de San Francisco enviados por el Papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua Mexicana y Española. Los diálogos de 1524 dispuestos por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores Antonio Valeriano de Azcapotzalco, Alonso Vegerano de Cuauhtitlán, Martín Jacobita Andrés Leonardo de Tlatelolco, y otros cuatro ancianos muy entendidos en todas sus antigüedades. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel LEÓN PORTILLA, México: Universidad Nacional Autónoma de México 1986 (zitiert nach der Versnumerierung).

der Conquista, so lag der Anfang der frühneuzeitlichen Christianisierung in China am Ende des 16. und Beginn des 17. Jahrhunderts, allerdings ohne die Hypotheken der Eroberung. Die Anfänge dieses Unternehmens lagen in Indien, Südostasien und Japan, wo der missionarische Pionier Franz Xaver einen interkulturellen Lernprozess absolvierte. Dazu gehörten in Japan anfängliche interreligiöse Dialoge wie die christlich-buddhistischen Gespräche der Jesuiten im japanischen Yamaguchi (1551), die vor allem Cosme de Torres betrieb, der vorher in Mexiko missionarisch unterwegs war.

Im Vergleich zu Mexiko weiteten sich in China die Dialogfelder, wenn man exemplarisch an den italienischen Protagonisten Matteo Ricci (1552-1602) denkt.⁴ Nach gründlicher sprachlicher Vorbereitung und nicht wenigen Rückschlägen im fremdenfeindlichen China konnte er 1583 ins Land einreisen und langsam Land und Leute kennenlernen, wobei ihm seine breite Begabung und Ausbildung in Italien zugutekam.

Ricci kam als Jesuitenmissionar nach China und wandte das Akkomodationsprinzip an, das der Visitor Alessandro Valignano in Japan erfunden hatte; daher trug er keine europäische Kleidung, auch nicht die religiös konnotierte Tracht der buddhistischen Mönche, die in keinem guten Ruf standen. Vielmehr legte er sich eine im Land »verständene« seidene Gelehrtenkleidung zu, die ihn auf Augenhöhe zu seinen chinesischen »Kollegen« brachte.

Diese konfuzianische Elite hatte er im Auge, als er im 31. Jahr des Kaisers Wanli (1603) mit Hilfe chinesischer Gelehrter sein umfassendes Werk *Die wahre Lehre des Herrn des Himmels* (*Tianzhu Shiyi*) veröffentlichte, das in Dialogform von religiösen Gegenständen handelte, die aber in philosophischer Weise behandelt wurden. Dabei bezog er sich auf den philosophischen und religiösen Kontext der Zeit, den er zunächst mündlich mit seinen Gesprächspartnern eingeübt hatte.

Der schriftliche niedergelegte literarische Dialog wird zwischen einem chinesischen und einem westlichen Gelehrten geführt, von denen keiner unterlegen oder überlegen ist. Er behandelt detailliert die Fragen nach Gott, dem Menschen und dem Weg zum Ziel. Die allererste Frage stellt der chinesische Gelehrte, der etwas von der »Selbst-Kultivierung« und dem Weg dorthin wissen will.⁵ Damit ruft Ricci im ersten Satz eine Frage auf, die sich bestens für den interkulturellen Dialog eignet, da er auf ein konfuzianisches Prinzip abhebt, das jedoch gleichzeitig auch auf ein spirituelles Moment des Christentums anspielt, nämlich die »Geistlichen Übungen« (Exerzitien) des Ignatius von Loyola als Weg zur Sorge um sich selbst vor Gott. Auch die sokratische Sorge um die eigene Seele (*epiméleia tēs psychēs*) spielt in dieses Konzept der Selbst-Kultivierung hinein. Der erste Satz zum Dialog, der sich aus dem kulturellen und religiösen Kontext ergibt, eröffnet zugleich einen Weg zur Weltweisheit und zum Christentum, den alle Menschen gehen können, da alle großen Nationen vom Osten bis zum Westen mit derselben Vernunft begabt seien. Die Frage nach Gott, seiner Natur und Existenz wird abgeschlossen durch eine Diskussion der verschiedenen religiösen Schulen (Daoismus, Buddhismus, (Neo)Konfuzianismus). Den größten Teil des Dialogs beanspruchen Anthropologie und Ethik, einschließlich der Problematik von Seelenwanderung und Wiedergeburt. Immer wieder kommt Ricci auf das Motiv der Kultivierung des Selbst zu sprechen, das seit dem ersten Satz den Ton angibt.

Dieser umfangreiche Gelehrtentdialog über Anthropologie, Ethik und Theologie ist gewiss Riccis Hauptwerk, aber es ist eingebettet in zahlreiche Dialoge anderen Typs. So befasst er sich mit naturwissenschaftlichen Dialogen, die über Astronomie, Geometrie und Arithmetik handeln, mit den Elementen des Euklid und dem Astrolabium. Auch die Kartographie bezieht er ein, wie der xylo-

graphische Druck seiner sinisierten Weltkarte zeigt; sie folgt nicht der üblichen Projektion, sondern rückt China in die Mitte der Karte und Amerika an den rechten Rand. Zu diesen Werken kommen die geisteswissenschaftlichen Dialoge, sei es in Form von Übersetzungen antiker Literatur (Äsop, Epiktet) oder Werke über Mnemotechniken und den Erwerb von Tugenden. Hier handelt es sich insofern um »Dialoge«, als alle diese Werke durch Diskussionen auf sprachlicher und sachlicher Ebene mit befreundeten chinesischen Gelehrten zustande gekommen sind.

Die religiöse und die wissenschaftliche Dialogebene ist zudem in eine weitere dritte Ebene eingebettet, nämlich die existentielle des freundschaftlichen Dialogs, die in seinen Freundschaften zu Gelehrten zum Ausdruck kommt. Einer davon war der noch heute verehrte gelehrte Staatsmann Xu Guangqi,⁶ der durch seine Konversion auch zum Mitbegründer der chinesischen Kirche wurde. Mit ihm hat Ricci in wissenschaftlichen Dialogen, Übersetzungen und auf religiöser und freundschaftlicher Ebene zusammengewirkt. In diesen Zusammenhang gehört auch Riccis Sammlung von hundert europäischen Sentenzen zur Freundschaft (*Jiaoyou lun*), die er mit seinen Freunden zusammenstellte.⁷ Dieses Büchlein konnte in China leicht Anklang finden und Dialoge entfachen, weil europäische und chinesische Konzeptionen einander ähnelten und Freundschaft als einzig frei wählbare Sozialbeziehung in der konfuzianischen Ethik eine große Rolle spielte.

Die drei Beispiele aus der russischen Leidensgeschichte, aus der spanischen Eroberungs- und Missionsgeschichte in Mexiko und aus der Christianisierungsgeschichte in China zeigen je auf ihre Weise, welche generative Kraft dem jeweiligen Kontext für eine dialogische Situation und Mission zukommt. Dabei darf Dialog weder auf Religion beschränkt noch interreligiöser Dialog kognitiv verengt werden. Seit der Dialogbegriff im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils wieder theologisches und

kirchliches Heimatrecht erlangte, ist er aus den kirchlichen Diskursen der Gegenwart nicht mehr wegzudenken.⁸ Das war nicht immer so, denn kurz vor dem Konzil war Dialog lexikalisch kein systematisches Stichwort wert, nur ein historisches.⁹ In der Gegenwart scheint es umgekehrt zu sein. Daher bedarf es einer Rückbesinnung auf die Vielgestalt von Kontexten, aus denen fruchtbare Dialoge erwachsen, um heutige Kontexte zu identifizieren, deren Dynamik zu Dialog und Inkulturation drängt. ♦

4 Zu Ricci im Kontext der Chinamission der Jesuiten vgl. Liam Matthew BROCKEY, *Journey to the east. The Jesuit mission to China 1579-1724*, Cambridge / London 2007; Claudia VON COLLANI, *Von Jesuiten, Kaisern und Kanonen. Europa und China – eine wechselvolle Geschichte*, Darmstadt 2012.

5 Matteo RICCI, *The true meaning of the Lord of Heaven* (T'ien-chu Shihi-i). Translated, with introduction and notes by Douglas Lancastershire and Peter Hu Kuochen. A Chinese-English edition by Edward J. Malatesta, St. Louis 1985, 65.

6 Vgl. Michael SIEVERNICH, Xu Guangqi, Chinas großer Gelehrter, Staatsmann und Katholik, in: *ZMR* 97 (2013) 279–291.

7 Matteo RICCI, *On friendship*. One hundred maxims for a Chinese prince, translated by Timothy Billings, New York 2009.

8 Vgl. Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Mission und Dialog*. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis (Theologie der einen Welt 1), Freiburg im Br. 2012.

9 Hugo RAHNER, Art. Dialoge, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, hg. von Josef Höfer und Karl Rahner, Bd. 3, Freiburg 1959, Sp. 339f.