

## Der Dialog von Beirut

Zur Begegnung von Hindus, Buddhisten, Christen und Muslimen

Die Konsultation, über die hier zu berichten ist, verdankt sich der Initiative des Referats für Fragen der Verkündigung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Sie fand im März 1970 in Ajaltoun bei Beirut statt und wurde im Juni 1970 in einem kleinen Kreise ausschließlich christlicher Theologen, die in Zürich zusammenkamen, nachgearbeitet. Ihre Autorisierung erhielt sie vom Zentralausschuß des Rates bei seiner Sitzung in Canterbury im August 1969, ihre Ergebnisse werden bei dem kommenden Zusammentritt des Zentralausschusses im Januar 1971 in Addis Abeba diskutiert werden. Obwohl die Konsultation in einem eindeutig christologisch begründeten Rat von Kirchen verankert war, resultierten die schnell umlaufenden Nachrichten von dem Dialog in Beirut an einigen Stellen in der Befürchtung eines Umschlages des christlichen Ökumenismus in einen religiösen Synkretismus. Für manche war damit geschehen, was wegen der vermeintlichen Bekenntnislosigkeit der ökumenischen Bewegung oder der ihr unterstellten „Zersetzung“ der Grundlagen der Mission schließlich zu erwarten war; für andere vermischten sich die ersten und in deutscher Sprache auch nicht immer eindeutigen Meldungen über den Dialog von Beirut mit der zur gleichen Zeit kursierenden Ankündigung einer mit höchsten Vertretern besetzten „Friedenskonferenz der Weltreligionen“ und der stechenden Mitteilung von einer islamisch-christlichen Gebetsandacht in der evangelischen Reinoldikirche zu Dortmund, bei der der dortige Flügelaltar der Muslime wegen geschlossen worden sein soll. Dieser Art war die Beirut-Konsultation nicht. Alle ihre Teilnehmer kannten die Religionen, einschließlich ihrer eigenen, zu gut, um überhaupt auf den uralten, hier aber doch wieder befürchteten Gedanken einer „Einheitsreligion“ kommen zu können.

Inzwischen sind die zunächst nur knappen Nachrichten durch einige umfangreichere Berichte ersetzt worden. Im Mai-Heft der „Herder Korrespondenz“ (S. 211 ff.) erschien ein erstes, von einem evangelischen Mitarbeiter beigeleitetes Resümee, in dem es beispielsweise hieß: „Keiner der Gesprächsteilnehmer forderte das Ende der Mission. Eine Alternative von Mission und Dialog, wie sie jenseits des tatsächlichen Dialogs immer wieder heraufbeschworen wird, kam überhaupt nicht in den Blick. Es wurde im Gegenteil klar, daß dort, wo Glaube ist, auch Zeugnis dieses Glaubens sei und sein müsse und daß das Fehlen oder ein Mangel an Zeugnis auf einen fehlenden oder ungewissen Glauben deute. Auch die anwesenden Hindus waren dieser Meinung.“ Im 4. Heft der Zeitschrift „Die katholischen Missionen“, Juli/August 1970, S. 120 ff., veröffentlichte Klaus Klostermaier SVD, einer der katholischen Gesprächspartner, einen Bericht, der mit dem Vorschlag schließt: „Vielleicht wäre es möglich, auf der Basis des vom Weltkirchenrat bereits Begonnenen eine gemeinsame ‚christliche‘ Stelle zu schaffen, die sich ernsthaft des Dialogs mit den ‚Nicht-Christen‘ annimmt. Ist es doch gerade die Begegnung mit den Nichtchristen, die uns unsere Einheit als Christen, trotz aller Unterschiede, am schärfsten zum Bewußtsein bringt.“ Das während

des letzten Tages der Konsultation erarbeitete Abschlußmemorandum, auf das wir hier noch reichlich zurückkommen werden, liegt inzwischen gedruckt in der Genfer Vierteljahresschrift „Study Encounter“, Nr. 2, 1970, S. 97 ff. vor. Das Juli-Heft der „Ecumenical Review“ (22, 1970, S. 190 ff.) enthält von den beiden Beurter Konsultoren S. J. Samartha und John B. Carman Beiträge zur Rolle des Ökumenischen Rates und zu einigen theologischen Problemen angesichts der Frage der Religionen. Im Vorausblick darf weiterhin auf das Oktoberheft der „International Review of Mission“ hingewiesen werden, mit dem weitere Reflexionen zu erwarten sind, und auf den von Stanley J. Samartha, dem Sekretär der Konsultation, gerade fertiggestellten Berichtsband, der wahrscheinlich noch vor Jahresende unter dem Titel „Dialogue as an Encounter of Commitments“ auf dem Markt sein wird.

Ich verweise auf diese Literatur nicht nur, weil es sich methodisch so gehört, vielmehr auch um im folgenden von dem Zwang frei zu sein, alle Vorgänge der von der Sache her sehr komplexen Beurter Konsultation unter allen wenigstens in Beirut erschienenen Aspekten zu behandeln. Die obigen Zitate flocht ich ein und die Befürchtung des Synkretismus entkräftete ich gleich eingangs, um im weiteren von jeder Apologetik entbunden zu sein – wobei ich gleich anmerken darf, daß es in Beirut deshalb zum Dialog kam, weil sich nach reiflicher Überlegung niemand zur Entschuldigung wegen dieses Dialogs gezwungen sah.

### *Die Vorgeschichte*

Die Frage des Dialogs schwang schon auf der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961 in Neu-Delhi ein. Sie zeigte sich erstmals in der für die ökumenische Diskussion nicht unwichtigen Stunde, als es im Plenum bei der Behandlung des Berichtsentwurfes der Sektion „Zeugnis“ zu einer kurzen, aber auffällig harten Auseinandersetzung über Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Rede von „Glauben“ (faiths) im Plural kam. Kontrahenten waren auf der einen Seite vor allem einige deutsche um den reformatorischen Glaubensbegriff besorgte Theologen, die diesen hinsichtlich der Menschen anderer Religionen nicht angewendet wissen wollten und an die Ergebnisse der von Hendrik Kraemer bestimmten Diskussion auf der Weltmissionskonferenz von Tambaram/Madras 1938 erinnerten; auf der anderen Seite standen vor allem indische Christen, für die die Position von Tambaram/Madras durch das Erlebnis eines sich mit dem neuen Indien erneuernden Hinduismus und der Erfahrung der gemeinsamen Hingabe von Menschen verschiedener religiöser Tradition an die Aufgaben einer neuen menschlichen Gesellschaft gerade überholt war. Beobachtern konnte dabei klar werden, daß sich der in deutscher Sprache entwickelte reformatorische Glaubensbegriff, besonders in seiner Unterscheidung von Glauben und Religion, nur „dünn“ über die in englischer Sprache geführten Diskussionen von Tambaram/Madras gelegt und die alte Bestimmung von Religion keineswegs verdrängt hatte. Tiefe systematische Einsicht stand hier einem unmittelbaren Erlebnis religiöser Hingabe bei sich selbst wie auch bei Menschen anderer Religionen gegenüber und unterlag, weil ihre Vermittlung wegen der Ungunst der Stunde, vor allem aber wegen der vermittlungsfeindlichen Tendenzen in dieser Systematik mißlang. Diese damals nicht ausgetragene Kontroverse beschwert im übrigen bis heute die Frage des Dialogs auf der Seite derer, die ihren besonders vom frühen Karl Barth geschärften Begriff der Religion nicht meinten differenzieren und modifizieren zu können.

Zwei Jahre später mühte sich die Weltmissionskonferenz von Mexiko um das Verhältnis von Mission und Dialog und kam zu einigen ersten Formulierungen über den Dialog als Mittel der Mission. Die Würfel freilich fielen weiter in Asien und entsprechend der asiatischen Situation. Die Ostasiatische Christliche Konferenz kennzeichnete diese Situation mit dem Hauptthema für ihre dritte Vollversammlung 1964 in Bangkok: „The Christian Community within the Human Community“. Die inzwischen universal gewordene und universal anzunehmende Situation war die, daß sich die kleinen Kirchen in Asien je als Gemeinschaft inmitten je einer größeren Gemeinschaft begriffen, an deren Überwältigung wie noch zu Hochzeiten der westlichen Mission nicht mehr zu denken, deren Potential vielmehr um des unmittelbar anliegenden Zieles einer weiteren Vermenschlichung der Gesellschaft willen kritisch zu stärken war. Kritisch hieß hier christlich, christlich hieß hier aber auch, rückgewendet, daß die Kirche Jesu Christi, des Menschensohnes, verfehlt sei, wenn eine christliche Kirche sich innerhalb einer nichtchristlichen Gesellschaft selbst erhalten und dabei zu dieser prinzipiell ins Gegenüber treten wolle. In Bangkok wurde folglich mit einem von D. T. Niles entworfenen Sektionsbericht zur Begegnung mit Menschen anderen Glaubens (nach New Delhi jetzt: „beliefs“) aufgerufen.

Bewegungen wie diese blieben nicht ohne Konsequenzen in der seit 1955/56 laufenden ökumenischen Studie über „Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube“. Sie wurde angeregt, geplant und begonnen, um das in Tāmbaram/Madras kantig, ja auch erdrückend liegende Problem eines theologischen Verständnisses der Religionen wieder aufzunehmen. Daher der erste Teil ihres Titels. Der lange vor Neu-Delhi formulierte zweite Teil („living faiths“) verrät schon die Voraussetzung, unter der neu begonnen werden sollte. Trotz des Versuches sowohl einer sehr gründlichen religionswissenschaftlichen Aufarbeitung der Religionen in ihrem klassischen Bestand und in ihren gegenwärtigen Bewegungen als auch einer sorgfältigen und ökumenisch abgewogenen theologischen Erörterung kam die Studie an der entscheidenden Stelle der Interpretation der biblischen Überlieferung auf die Wirklichkeit des Lebendigen in den Religionen kaum weiter. Nach zehn Jahren mußte man sehen, daß sich die beiden im Titel genannten Ansätze gegenseitig versagten. V. E. W. Hayward, der die Studie als Sekretär zu begleiten hatte, mußte 1966 von einem „Patt“ sprechen. Im übrigen hat P. G. Buttler in EMZ 24, 1967, 62 ff. die Studie bis hierher in ihrem Prozeß und in ihrer Problematik eingehend beschrieben. Zu dieser Zeit aber wurde auch die Krise deutlich, in die die Theologie des Wortes Gottes gekommen war. Ihre Kraft erlahmte, ihre Aussage wurde zunehmend defensiver. Jenes Moment jedoch, daß sich in einem starken Geschichtsbezug in Bangkok meldete und als Nächstliegendes nun einfach die Begegnung und die theologische Reflexion inmitten der Begegnung sah, gewann auch bei westlichen Mitarbeitern an der Studie Raum. Der Titel der Studie wurde beibehalten (und ist bis heute beibehalten), die große Studienkonferenz des Jahres 1967 aber hatte zum Thema „Christen im Dialog mit Menschen anderen Glaubens“. Sie fand im ceylonesischen Kandy erstmals auch zusammen mit römisch-katholischen Teilnehmern statt. Die Konferenzresultate waren, wie H.=W. Gensichen in EMZ 24, 1967, 83 ff. zu Recht festgestellt hat, theologisch unbefriedigend, aber das wurde wegen des Stücks geglückter Emanzipation von manchen Doktrinen gelassen in Kauf genommen. Kandy signalisierte in der Studie wie in der ökumenischen Diskus-

sion überhaupt die Stunde des Dialogs, und zwar des interreligiösen oder, wie es später treffender hieß, des Dialogs zwischen Menschen lebendigen Glaubens.

In jenen Jahren kamen dann auch die ersten tatsächlichen Dialoge meist in den christlichen Studienzentren Asiens und an einigen Stellen Afrikas zustande. Wenn man eines dieser Zentren nennen soll, dann wird man zuerst an das „Christian Institute for the Study of Religion and Society“ in Bangalore, Südindien denken, das von P. D. Devanandan begründet und nach dessen Tod von seinem vollmächtigen, jedenfalls doch mächtigen Mitarbeiter M. M. Thomas übernommen wurde. 1964 erschien posthum eine Sammlung von Aufsätzen über den Hinduismus und das Christentum im neuen Indien von P. D. Devanandan unter dem Titel „Preparation for Dialogue“. Man wird aber auch auf das „Christian Institute of Buddhist Studies“ in Colombo, Ceylon verweisen, das das Werk des stillen Lynn A. de Silva ist und von dem seit 1963 ein Bulletin namens „Dialogue“ ausgeht. Keinesfalls dürfen dabei die viel weiter zurückgehenden und viel zahlreicheren christlich-jüdischen Gespräche unerwähnt bleiben, die im Ökumenischen Rat ihre Aufnahme, Jahre hindurch zunächst jedoch nur ihre Problematisierung im Ausschuß über „Die Kirche und das jüdische Volk“ fanden. Nach einer kleinen Vorbereitungstagung im März 1968 kam es im März 1969 gar zu einem von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorbereiteten Dialog zwischen Christen und Muslimen in der Nähe von Genf. Der Anlaß dazu wirft Licht auf einen entscheidenden Faktor, den Gegner und Befürworter des Dialogs nicht aus dem Auge verlieren dürfen. Anlaß war der Krieg im Nahen Osten, um dessentwillen nicht nur auf lokaler Ebene zumeist orthodoxe Christen mit den eng benachbarten Muslimen ins Gespräch kamen, sondern dessen internationaler Rang auch eine internationale Begegnung derer erforderte, die die Verwicklung der religiösen Traditionen in diesem Krieg sahen, aber auch abgesehen davon selbst das Bescheidenste zu seiner Beendigung beitragen wollten. Die meisten bekannt gewordenen Dialoge der letzten Jahre hatten je einen derartigen, also mit einem gesellschaftlichen Konflikt verbundenen Anlaß. An dieser Stelle kann dann schließlich auch noch auf den vielfältigen und wechselvollen Dialog zwischen Christen und Marxisten gedeutet werden, über den Ans van der Bent (Genf 1969) eine stattliche, zehn Jahre umfassende Bibliographie vorgelegt hat.

### *Der Anlauf des Dialogs*

Faßt man nun im Rahmen des Genfer Referats für Fragen der Verkündigung und der mit diesem verbundenen Studienzentren in Asien eine Unternehmung ins Auge, in der nicht mehr nur wie in Kandy 1967 über den Dialog gearbeitet, sondern dieser Dialog mit Menschen anderen Glaubens tatsächlich versucht werden soll, so ergeben sich einige Probleme, die darin, daß sie Probleme sind, all das zeigen, was merkwürdigerweise überhaupt erst noch gelernt werden muß.

Wir denken an einen Dialog mit Menschen aus den Religionen, auf die sich die neuere Missionsbewegung gerichtet hatte und mit denen ein Dialog überhaupt erst einmal eingeleitet werden mußte. Dabei fiel der Bereich der Volksreligion und darin besonders der afrikanischen zunächst weg, weil wir derzeit niemanden ausfindig machen konnten, der sie aus ihrer Mitte heraus hätte zur Sprache bringen können. An jemandem, der in einer Volks- oder Stammesreligion nicht mehr lebt und sie nur stellvertretend darstellen will, war uns nichts gelegen. In Beirut sollte es im Unterschied zu religionswissenschaftlichen Kongressen und den längst üblich gewordenen Zusammenkünften interreligiös Interessierter zu einer Be-

gegnung von Menschen kommen, die nicht über, sondern verbindlich in ihrer Religion stehen. Konfuzianer, Schintoisten und andere mußten wir übergehen, weil die Kontakte der Studienzentren, auf die wir angewiesen waren, zu Menschen dieser Religionen nicht ausreichten. So blieben wir an Hindus, Buddhisten und Muslime gewiesen, von denen wir in dieser Reihenfolge aus historischen Gründen zu reden und die Christen in diese Reihenfolge zu stellen lernten. Den westlichen und antagonistischen Namen „Mohammedaner“ ersetzten wir durch die ehrende Selbstbezeichnung „Muslim“, unsere bisherige zentrifugale Sammelbezeichnung „Nichtchristen“ ließen wir in der schon bei den Vorbereitungen einsetzenden Übung in Historizität und Differenzierung fallen. In Beirut wurde der Begriff nie gebraucht, hier hatte jeder seinen eigenen Namen.

An Menschen jüdischer Religion hatten wir zwar gedacht, aber diese einzuladen erschien uns nicht naheliegend, weil sich die neuere Missionsbewegung auf sie nur gelegentlich gerichtet hatte und mit ihnen wegen der bereits fortgeschrittenen christlich-jüdischen Gespräche ein Dialog nicht erst begonnen zu werden brauchte. Darüber kam es mit amerikanischen Vertretern des Weltjudentums bald zu einer Kontroverse. Dem Ökumenischen Rat der Kirchen wurde erstaunlicherweise vorgeworfen, „mehr an Beziehungen mit Muslimen, Hindus und Buddhisten als mit Juden interessiert“ zu sein und dabei offensichtlich das Judentum aus dem Kreis gegenwärtiger Religionen „herausfallen“ zu lassen. Diese Überlegungen und Befürchtungen wurden in Beirut schnell überrannt. Die in der Vorbereitung gültigen Gründe, Juden zunächst nicht einzuladen, erschienen angesichts des keineswegs zögernden Einsatzes des Dialogs als nicht mehr gerechtfertigt, und schon der Konferenzort Beirut, der wegen seiner geographischen Mittellage, aber auch wegen der religionsgeschichtlichen Bedeutung des Orients gewählt worden war, sorgte für die brennende Frage nach einer Begegnung von Juden, Christen und Muslimen – wobei im Rückblick unter Beachtung aller im Nahen Osten gegenwärtig beteiligten Kräfte, aber auch mit allen guten wissenssoziologischen Gründen gleichzeitig an Marxisten gedacht werden muß. Der Lernprozeß von Beirut zeigte, daß ein Dialog und nun freilich ein im Ansatz auch gelungener Dialog auf internationaler oder einer anderen vergleichbar pluralen Ebene nicht selektiv angelegt werden kann. Er muß wenigstens im Rahmen alle Traditionen umfassen, und er darf wegen der Situations- und damit Gesellschaftsbezogenheit jeden in Vertretung konkreter religiöser Gemeinschaften geführten Dialogs Repräsentanten sog. ideologischer Formationen nicht übergehen. Letztere könnten bei aller Beschwerlichkeit ihrer Präsenz die Vertreter der Religionen auch vor der sehr leicht möglichen Flucht aus der Gegenwart und aus dem Feld kritischer Hinterfragung bewahren.

Was alles im Anlauf des Dialogs zu lernen war oder bis in welche Details andere Menschen in ihren traditionsbedingten Eigenarten ernstzunehmen waren, läßt sich beispielsweise an den folgenden Problemen zeigen. Wir hatten zunächst an ein Hotel im Stadtzentrum von Beirut gedacht. Dann aber ging Dr. Samartha, selbst Inder, bei einer vorbereitenden Visite auf, daß man hinduistische oder buddhistische Mönche wahrscheinlich nicht einer mondänen Hotelhalle wie dem entsprechenden Restaurant samt einer westlichen Küche aussetzen könne. Als dann ein abgelegenes und dazu nur der Konsultation zur Verfügung stehendes Hotel mit einer Reihe von Bungalows gefunden war, wozu letztere eine klosterzellenartige Existenz ermöglichten, und auch das Problem der vegetarischen Kost

seine Lösung fand, ergab sich schnell ein anderes Problem: die beiden buddhistischen Mönche aus Ceylon bedauerten bekanntgeben zu müssen, daß sie der Regel des Sangha entsprechend ihre Tagesmahlzeit vor der Tagesmitte einnehmen müßten. Die beiden nahmen dann die auf elf Uhr gelegte Kaffeepause mit einer kleinen Verlängerung für das Mittagessen wahr und gemahnten damit die Umstehenden an Wirklichkeiten in den Religionen, die der Achtung bedürfen. Darüber hinaus mußte der Vorsitzende der Konsultation am ersten Nachmittag, als sich gegen sechs Uhr die Sonne über das Mittelmeer zu senken begann, erkennen, daß er die muslimischen Gesprächspartner unwissentlich in eine Konfliktsituation gebracht hatte, weil er die Sitzung wegen des muslimischen Gebetes vor Sonnenuntergang nicht abbrach.

Überraschend war dann am Abend desselben ersten Tages, daß sich Dr. Askari, Professor der Soziologie an der Osmania-Universität im indischen Hyderabad, Muslim, Shi'it, an den Vorsitzenden mit der Frage wandte, warum trotz der Gemeinsamkeit eines ganzen Tages die Menschen dieser Gemeinsamkeit noch nicht zusammen zum Gebet geschritten seien. Dabei zeigte sich erstmalig, was während der zehntägigen Konsultation immer deutlicher wurde, daß die wenigsten Bedenken gegen ein gemeinsames Gebet die Muslime hatten. Sie vermochten offenbar in die Selbstverständlichkeit und Stärke ihres Gebetes alle anderen mit hineinzunehmen, auch dann, wenn sie den Gebeten der Christen und den Meditationen der Hindus und Buddhisten folgten. Auch Hindus und Buddhisten waren leicht in der Lage, an den christlichen Andachten und den islamischen Gebeten teilzunehmen, weil sie sie offenbar als meditative Übungen verstanden. Hindus, Buddhisten und Muslime saßen dann auch hinter der christlichen Gemeinde, als diese in der Frühe des zweiten Sonntages das Abendmahl feierte — teils sicher aus einer guten Neugier, teils aber auch in der Ehrung der Mitte des christlichen Gottesdienstes. Die Christen dagegen hatten es am schwersten, wenn auch in abgestuftem Grade. Bei den Meditationen der Hindus und Buddhisten wie bei den Gebeten der Muslime am Abend waren sie mit dem gleichen Respekt, der ihnen gezollt wurde, anwesend. Für manche ergab sich dabei gegen die alttestamentlich-prophetische Reserve ein tieferes Verstehen und eine Hochschätzung anderen und zunächst doch lebendigen Glaubens. Am eindrucklichsten war wohl die den japanischen Zen vermittelnde Meditation des Professors Masao Abe aus Kyoto, bei der, was den Vordergrund betrifft, freilich auch den hier Meditierenden, der Verdacht des magischen Sutrengebrauchs hinfiel. Im übrigen fanden wegen der Mehrheit der Christen bei dieser Konsultation morgens jeweils christliche Andachten unterschiedlicher Tradition statt. Ein gemeinsamer Gottesdienst war von vornherein ausgeschlossen worden.

Ich verzeichnete die Frage des Dr. Askari als überraschend, auch weil sie mich als einen, der Glied des Dialogs war, vor eine Dimension des Dialogs stellte, um die man wohl wissen kann, die man aber nur zögernd begreifen möchte. In Beirut hieß sie die Dimension der Interiorität, der Spiritualität, der Devotion. Zur Vorbereitung des Beirut-Programms hatte der bekannte Murray Rogers, der als anglikanischer Missionar nach Indien gezogen war und sich dort nach Entledigung aller missionsgesellschaftlichen Bindungen bis heute in einem Ashram in einfacher christlicher Präsenz niedergelassen hat, geschrieben, er hoffe, daß der Dialog von Beirut „nicht nur auf der intellektuellen Ebene, wie im Ökumenischen Rat üblich, sondern auch auf spiritueller Ebene“ geschehe, weil sonst „etwas ein-

fach Wesentliches ausgeschlossen" wäre. Im Anlauf des Dialogs wurde also klar, daß ein Dialog nicht nur ein Lehrgespräch sein kann und mithin das klassische Religionsgespräch, wie wir es wenigstens aus der (westlichen) religionswissenschaftlichen Literatur kennen, nur bedingt als Modell dienen darf. Dr. Kenneth Cragg, anglikanischer Bischof in Kairo und Architekt eines christlich-muslimischen Dialogs, pflichtete diesem, zunächst nur aus Indien zu erwartenden Hinweis unter Rückgriff auf das alte Merkwort „Lex orandi lex credendi“ bei: Ohne die Dimension der Devotion „wird der Dialog unvollständig und sicher sogar unwirklich bleiben“. Der Respons dazu kam in einem Papier des Dr. Askari am Ende der Konsultation, mit dem freilich die Witterung vor dem Abgleiten in eine zu dialogfreundliche mystische Stimmung bestätigt war: „Der Dialog . . . führte uns in eine neue Spiritualität ein, eine Spiritualität zwischen den Glaubensweisen, die ich am stärksten im gemeinsamen Beten empfand. Wer immer auch das Gebet sprach oder die Meditation leitete, ein Christ oder ein Muslim, ein Hindu oder ein Buddhist, es machte nicht viel aus. Was im Gebet gesagt wurde, war nicht zu wichtig, und ob ein Muslim nach einem christlichen Gebet, in dem von der Sohnschaft Christi die Rede war, ‚Amen‘ sagte, das war kein Problem. Was uns wirklich einsichtig wurde, war unsere gemeinsame menschliche Situation vor Gott und in Gott.“ Bringt man hier die reiche Menschlichkeit des Dr. Askari in Anschlag, seine Hingabefähigkeit und besonders seine Dankbarkeit für die überwältigende Begegnung in Beirut, dann bleibt m. E. dennoch das Problem der Spiritualität als das sich am Ende nur vor sich selbst verantwortende Erlebnis. Dieses im übrigen alte und jeden Dialog gern, ja wohl notwendig umgebende Problem wurde in Beirut nicht gelöst und konnte natürlich im Anlauf des Dialogs auch nicht gelöst werden.

Ebenso nur angesprochen wurde der Bereich der Dialogfähigkeit der Menschen und ihrer Dialogbefähigung. Natürlich gab es dazu Feststellungen, die von der Kategorie der Ich-Du-Beziehung über Beobachtungen des natürlichen Verhaltens zwischen verschiedenen religiösen Gruppen, etwa christlichen und hinduistischen in einem südindischen Dorf, bis zur Kategorie interkultureller Kommunikation in der gegenwärtigen interkontinentalen Welt reichten. Stichworte wie das psychologische der Offenheit, das religionsgeschichtliche des Verstehens, das soziologische der Abhängigkeit und die theologischen der Menschwerdung Christi und seiner Liebe zu allen Menschen etc. fielen natürlich in zahlreichen Variationen. Definitionen des Dialogs ergaben sich aus jeder Reflexion eines ertragreichen Gesprächsgangs. Dennoch blieben sie vor einem Stichwort vorläufig oder akademisch, das Klaus Klostermaier aus seiner Dialogerfahrung in Indien (man muß dazu sein Buch „Christ und Hindu in Vrindaban“, 1968, lesen) einführte und das „innerer Dialog“ heißt. Aus der Beirut Erfahrung stellten wir schon fest, daß ein Dialog nicht nur ein Lehrgespräch sein kann; Klostermaier ging weiter und nannte den dazutretenden spirituellen Austausch „auch noch nur vergleichende Religionswissenschaft“. Dialog aber fordere den vertrauensvollen Versuch, in das Innerste eines anderen religiösen Lebens einzutreten. „Wir entwickelten (in Indien) eine eigene Methodik des ‚inneren Dialogs‘, nämlich die ‚Upanishad=Bibel-Meditation‘. Ausgesuchte Stellen aus den Upanishaden wurden zusammen mit entsprechenden Bibelstellen vorgelegt, erklärt, meditiert. Solche Themen waren z. B. Kosmische Tiefe, Innerlichkeit, Höchstes Wesen, Sehnsucht nach Erlösung. Wir versuchten als Christen die in den Upanishaden niedergelegte Erfahrung in

uns selbst nachzuvollziehen, unseren Bibeltext neu zu beleuchten und umgekehrt den Upanishad-Text von unserer Spiritualität her zu erfassen.“ Dabei war vor-  
ausgesetzt, was nach Klostermaier und einer bestimmten theologischen Tradition  
Dialog überhaupt erst ermögliche, also die Erwartung oder der Glaube, daß in  
der Weisheit einer Religion Wirklichkeit zur Sprache komme, die den Wert von  
Offenbarung und somit (christlich) von Gott hat. Dieser Wirklichkeit gelte es sich  
auszusetzen und nur in dem damit gegebenen Risiko sei erst ein Beginn des  
Dialogs da. Folglich sei zum Dialog nur befähigt, wer zu diesem inneren Dialog  
offen genug sei, was immer heißt: sich zum Dialog hin verändern zu lassen.

Nach der Notierung dieser ausgewählten Voten, die im Anlauf des Dialogs  
eingebracht wurden und den Anlauf selber ausmachten, ist nun die Frage inter-  
essant, wie die Mehrheit der Beurter Gesprächspartner den Dialog verstanden  
und sich in ihrem Dialog von Beirut tatsächlich verhielten. Eine Analyse gab  
S. J. Samartha auf der Züricher Nachkonferenz. Dialog, so summierte er, kann  
einmal als eine Möglichkeit gegenseitiger Information mit dem Ziel der Über-  
windung von Mißverständnissen und der Fremdheit überhaupt verstanden wer-  
den, wonach es zu den je notwendigen und geregelten Kontakten zwischen zwei  
oder mehr religiösen Gemeinschaften kommt. Dialog kann zum anderen aber  
auch weitergehend eine Begegnung sein, bei der Menschen über die religions-  
geschichtliche Information hinaus ihren Glauben ins Spiel bringen und sich  
gegenseitig über die Begründung und das Ziel je eines Glaubens befragen. Ein-  
verständnis besteht dabei in der Regel darüber, daß jedem Glauben grundsätzlich  
Freiheit gegeben ist. Dialog kann aber auch drittens in der Vertiefung der Be-  
gegnung zu einem „Mehr“ kommen. Dieses begrifflich noch nicht oder kaum  
faßbare „Mehr“ zeigt sich, wenn es auf der Basis seiner wie auch immer bewuß-  
ten oder gearteten Erwartung zu einer Konvergenz verschiedenen Menschseins  
in einem Punkt gemeinsamen Menschseins kommt und von da aus zu einer Ein-  
sicht in die hier und da zusammenlaufenden Linien bislang getrennt gesehener  
oder gesehener Religionsgeschichte, die wiederum zu einzelnen Schritten der Teil-  
nahme an der Geschichte der anderen Gesprächsteilnehmer führt. Zwischen dieser  
zweiten und dritten Möglichkeit des Dialogs, so Samartha zu Recht, bewegte sich  
der Dialog von Beirut. Wozu jetzt nur noch beigefügt werden muß, daß der  
Dialog von Beirut in echter dialogischer Weise ohne jedwede theologische und  
methodische Präfabrikation seinen eigenen Anlauf unter den ebenfalls offenen  
Bedingungen der Art und Zahl seiner Teilnehmer wie der geschichtlichen Stunde  
selbst finden mußte.

### *Der Dialog in den Möglichkeiten der Geschichte*

Ein Einsetzen eines Dialogs über die großen Gegenstände der Religions-  
geschichte, wie man es in unseren Breiten erwarten würde, fand also in Beirut  
nicht statt. Die „großen Gegenstände“ wären Präfabrikation aus der Werkstatt  
christlich-westlicher Tradition gewesen. Schon gar nicht konnte seitens der christ-  
lichen Dialogpartner dort angesetzt werden, wo die christliche Theologie, zumal  
in deutscher Sprache, gerade steht. Ihre Themen waren nur insoweit einbringbar,  
als sie von Hindus, Buddhisten und Muslimen gerade noch rezipierbar waren.  
Dabei muß einfach verzeichnet werden, daß in diesen Religionen eine Theologie  
im strengen Sinne unbekannt und es noch fraglich ist, ob sie unter den christ-  
lichen Anregungen im Dialog begonnen und entwickelt werden kann. Alles hängt

hier davon ab, ob wenigstens in der einen oder anderen Schule des Hinduismus und des Buddhismus, ja ob selbst im Islam die Dimension der Geschichtlichkeit ergriffen werden kann. Im anderen Falle wäre auf lange Sicht, *horribile dictu*, ein Dialog nur unter „Fundamentalisten“ und darin eben nicht möglich. Oder unter „Schwärmern“.

Wir begannen in Beirut mit der Lesung und der Diskussion von Berichten über einzelne repräsentative Dialoge, wie sie in den letzten Jahren versucht worden sind, und damit an dem Punkt, an dem wir mit dem Dialog zwischen Menschen lebendigen Glaubens gerade stehen. Den Inhalt dieser Berichte kann ich hier nicht wiedergeben; der begrenzte Raum gestattet unter Hinweis auf den eingangs anncierten Berichtsband nur die Notiz, daß sie Dialoge zwischen Christen und Hindus, Christen und Buddhisten, Christen und Muslimen behandelten, wozu ein Briefwechsel über einen verweigerten Dialog in Indien dokumentiert wurde. Dem Prozeß des Verstehens der Probleme dieser Dialoge folgten Unterhandlungen einmal zur Frage des religionsgeschichtlichen Verstehens überhaupt, zum anderen zu der oben schon genannten Problematik der „Devotion“. Schließlich und erst in einem dritten Schritt wandten wir uns im Rahmen des von den christlichen Teilnehmern eingeführten Komplexes des Verständnisses von Heil der Erörterung des gegenwärtigen Verständnisses von Moksha, Nirvana und der islamischen Prophetie zu. Die dabei von Dr. Sivaraman von der hinduistischen Benares-Universität, von Professor Masao Abe, Kyoto, und von Professor Hassan Saab von der Libanesischen Universität in Beirut vorgelegten Arbeiten waren Meisterstücke, die den Dialog von Beirut zierten und den Berichtsband zieren werden.

Ist damit der Ablauf der Konsultation angegeben, so mag hier schnell noch nachgeholt werden, daß unter den Teilnehmern aus insgesamt 17 Ländern drei Hindus, vier Buddhisten, achtundzwanzig Christen, darunter sechs Katholiken, und drei Muslime waren, wobei anzumerken ist, daß ein mit großem gegenseitigen Interesse erwarteter Vertreter der Al Azhar in Kairo keinen Paß bekommen konnte.

Fragt man nun nach den trächtigen Stellen oder gar nach den Höhepunkten im Anlauf und in den ersten vielleicht tatsächlichen Stunden des Dialogs von Beirut, so würde ich drei herausheben können, die ich unter den Stichworten „Absolutheit“, „Mission“, „Unfertigkeit“ beschreiben möchte.

Von der Idee der Absolutheit des Christentums war keine Rede, aber was unterhalb dieser Idee in den Voraussetzungen mancher Rede oder auch in Erklärungen über bestimmte Positionen in den Religionen praktisch an Absolutheitsaxiomen hörbar wurde, zeigte, daß in Beirut wirklich Religionen aus ihrer Mitte heraus vertreten wurden und von welcher zentrierten Art nicht nur Christentum und Islam sind, sondern auch Hinduismus und Buddhismus, bei aller zuhöchst verschiedenen Gestaltung in den jeweiligen Systemen selbst. Diese für manche christlichen Teilnehmer gerade am Hinduismus überraschende Tatsache zeigte sich daran, daß bei den Hindus, den Buddhisten und selbstverständlich bei den Muslimen Versuche des Verstehens der Eigenart Jesu Christi anfänglich nicht nur Einordnungsversuche im eigenen Verstehenshorizont, sondern dabei zugleich auch Bewältigungs- oder Inkorporationsversuche unter den Voraussetzungen der eigenen religiösen Tradition waren. Auf kürzeste und hier angemessenste Weise gesagt, wurde Jesus Christus, trotz religionswissenschaftlicher Genauigkeit an der

Oberfläche, letztlich von den Hindus als Avatara, von den Buddhisten als Boddisattva und von den Muslimen als einer der Propheten angesehen, wobei eben aus der noch nicht verlassenen und hinterfragten Mitte der eigenen Religion, also ihrer praktischen Absolutheit heraus geurteilt wurde. Dazu paßte, daß kaum einer der Dialogpartner, am wenigsten manchmal die beiden buddhistischen Mönche, in eine Interpretation bestimmter Lehren, die als Relativierung ihrer Tradition befürchtet werden konnte, einwilligen wollten, selbst dort nicht, wo die Tradition es nahelegte. Diese praktische Absolutheit der „anderen Seite“ wirft ein wenig Licht auf die flache Möglichkeit, die christliche Konzeptionen etwa vom „unbekannten Christus im Hinduismus“ (R. Panikkar) oder der ekklesiologischen Begründung des Heils der Nichtchristen (Karl Rahner) oder der Lehren vom Handeln des in Jesus Christus offenbaren Gottes in bestimmten Geschehnissen inmitten der Religionen haben — und zwar eben jenseits der sie ermöglichenden, wesenhaft zentripetalen dogmatischen Sphäre, also in dem sie sicher unmittelbar verunmöglichenden Dialog. D. h. genauer, daß die wie auch immer entfaltete christliche Lehre von der Religionsbezogenheit Gottes und der Gottbezogenheit der Religionen, die es Christen überhaupt erst ermöglicht, in den Dialog einzutreten, im Dialog selber ihre praktische Grenze an ähnlichen nun das Christentum „vereinnehmenden“ Lehren oder Überlegungen haben kann.

Oder gibt es an der Stelle des nun in der weltweiten Dialogsituation der Gegenwart sich nahelegenden, geforderten und hier und da heraustretenden Glaubens an den je bisherige christliche Lehre immer wieder sprengenden Christus eine Möglichkeit seitens der Christen? Sie deutete sich in Beirut in einer Fragenreihe an, die Kenneth Cragg am Ende der Konsultation in das Abschlußmemorandum schrieb und die in einer Paraphrase so lautet: Wie reagiere ich, wenn mir jemand anderen Glaubens unter den Bedingungen seiner eigenen Herkunft in aller guten Einsicht sagt, daß er wahrhaft Christus kenne und schätze, aber unter dem Ansatz und in den Formen seiner eigenen Religion? Soll ich dann fürchten, daß dieser Ansatz und diese Formen Christus in seiner Person verringern? Soll ich mich dann immer noch an die christliche Christologie halten, die ich als Christ brauche, um Christus wahrhaft zu glauben? Und falls ich das für nötig und unaufgebbar erachte, habe ich dann wirklich das neutestamentliche Zeugnis von der Sohnschaft verstanden, die darin besteht, nicht sich selbst zu suchen, sondern Knechtsgestalt anzunehmen?

Hinsichtlich der Diskussion über die Mission und dabei, ihres Umfanges wegen, besonders der christlichen Mission in der Neuzeit schließt sich an diese Fragenreihe am besten ein knapper Beitrag des ceylonesischen Ehrwürdigen Mönches Ananda Mangala Thera an, der unter der buddhistischen Jugend in Singapore arbeitet. Die christlichen Missionare, so gab er zu verstehen, hätten manches Waisenkind aufgelesen, vermutlich auch in der Hoffnung auf die Taufe dieses Kindes und seine Inkorporation in eine von ferne her kommende Kirche; wo diese Aussicht nicht bestünde, etwa bei einer armen und „verwaisten“ buddhistischen Institution, gäbe es eine solche Hilfe aber nicht: „Monatelang habe ich versucht, in einer methodistischen Schule für eine Stunde in der Woche ein Zimmer für meine kleine und arme buddhistische Sonntagsschule zu bekommen, erfolglos . . .“ Diese Frage nach dem tatsächlichen und dabei natürlich weitreichenden Dienstcharakter christlicher Mission kam als Testfrage, nachdem wir in einem ersten Durchgang durch das Problem der Mission gerade diesen Dienst-

Charakter in ihrer Begründung unterstrichen und in der Darlegung ihrer theologischen als auch ihrer geschichtlichen Veranlassung wider Erwarten schnell Verständnis bei den hinduistischen, buddhistischen und muslimischen Dialogpartnern gefunden hatten. Gewiß fiel manches, was in der Geschichte christlicher Mission unterlaufen ist, einmütig unter das Verdikt der Nichtwiederholung und der Einsicht der Nichtwiederholbarkeit nach dem Ende der westlichen Expansion, aber zum Ende jeglicher Mission wurde nicht, wie schon im Anfang dieses Artikels festgestellt, gerufen. Im Gegenteil, gerade im Begreifen lebendigen Glaubens wurde von allen auch Mission begriffen. Aber Mission in welcher Weise? Der Dialog von Beirut erbrachte für alle, besonders für die Christen die Erkenntnis, daß eine Mission nicht nur in ihrem Entwurf, sondern je auch in ihrem Wagnis gerade im Dialog mit Menschen anderen Glaubens zu verantworten sein muß. Verantwortbar sind Offenheit und konkrete Öffentlichkeit, auch Herausforderung bei der Achtung des anderen Menschen und seiner Gesellschaft — und in diesem wie über allem anderen die Liebe, die den Menschen sucht. Was nun die Testfrage des regen buddhistischen Mönches betrifft, so ist nicht nur eine verhältnismäßig reiche christliche Mission mit einer Schule gegenüber einer kleinen buddhistischen katechetischen Aktivität auf ihren Dienst und also auf ihre Selbstlosigkeit hin befragt, es ist damit eine neue Frage an alle christlichen Missionsunternehmen und wahrhaftig auch an den gesamten Komplex der zwischenkirchlichen Hilfe gestellt. Die Beantwortung im Blick auf den sich nicht selbst suchenden Jesus sollte christliche Mission aushalten können, oder es wäre am Ende nicht das an ihr, was wir theologisch postulieren.

Unter den Höhepunkten des Dialogs von Beirut ragte eindeutig die Rede von der Unvollständigkeit (incompleteness) der Religionen heraus, die ich meine als Rede von der Unfertigkeit der Religionen verstehen zu können. Sie begann bereits am zweiten Tage mit einem eindrücklich vorgetragenen Kommentar von Hasan Askari, sie kehrte in den folgenden neun Tagen immer einmal wieder, sie beherrschte das Gruppengespräch über den christlich-muslimischen Dialog, sie verschaffte sich im Abschlußmemorandum nicht nur in dem Part des Muslim Askari, sondern auch in dem Beitrag des Hindu Sivaraman einen unübersehbaren Ausdruck, sie wurde auch in der Pressekonferenz nach der Konsultation laut, wobei nicht unwichtig ist zu bemerken, daß Sivaraman bei dieser Askari anstieß und ihn zu einem Wort über das von ihm gelieferte Stichwort ermunterte. Damit ist nicht gesagt, daß alle Konsultoren auf diese Rede einschwangen; aus Vorsicht muß hinzugefügt werden, daß auch einige Versuche des Vorsitzenden mißlingen, den Dialog mehr und mehr auf die Frage einer dreifachen zukünftigen Entwicklung zu bringen, nämlich die Entwicklung in den Religionen, zwischen ihnen und schließlich in dem, was einmal von christlicher Seite aus Religion und heute ebenso von christlicher Seite aus Glaube heißt. Dennoch, die kurzen Stunden, in denen die eigene religiöse Tradition in der Beschränkung auf den Respons der ihr seit alters angehörenden Menschen als nicht vollständig und in ihrem Inhalt als noch nicht abgeschlossen angesehen wurde, waren — jedenfalls für den Berichtstatter — die großen Stunden von Beirut.

Askari, von dem schon gesagt wurde, daß er freilich Shi'it ist, nahm die Frage auf, warum „andere“ eigentlich der Christen bedürften, und sagte, wie es schon in der „Herder Korrespondenz“ gemeldet wurde, er entbehre in dem ihm überlieferten Glauben an den souveränen Gott den Gott, der leidet, deshalb werde er

auch mit dem Leiden nicht fertig und deshalb hätten die Muslime auch einen ungenügenden, nämlich vom Leiden nicht vertieften Bezug zur Wirklichkeit. In dem Abschlußmemorandum, für das er stellvertretend für die Muslime um seine Gedanken über den Dialog von Beirut gebeten worden war, legte er seinen Gedanken wie folgt nieder: „In der Diskussion über den christlich-muslimischen Dialog ergab sich die Frage, worin Christen der Muslime und die Muslime der Christen bedürften, und dabei kam es zu einem großen Moment der Konvergenz, als nämlich von muslimischer Seite gesagt wurde, daß der Islam, der seine Geschichte in Triumph und Ruhm begonnen hatte, zur Bewältigung des historischen Rückschlags auf das christliche Verständnis des Leidens angewiesen sei . . .“ Hieß das, was vermutet werden kann, daß der Islam, der ja ursprünglich einzig die unbedingte und uneingeschränkte Hingabe des Menschen an den einzigen und hohen Gott besagen wollte und dann zur Sicherstellung dieser Hoheit die Verwundbarkeit Gottes und sein Leiden ausschloß, mit diesem geschichtlich tragischen Ausschluß seine dogmatisch gesicherte und ständig hervorgehobene Vollendung eben nicht erreicht hatte? Oder beschränkte sich der lebendige, leidende und betende Askari nur auf sich selbst als jemanden, der im fertigen Gebäude des Islam nur eine ihm gemäßigere Wohnung sucht? Wie dem auch sei, an dieser Stelle des Dialogs leuchtete eine Möglichkeit der Zukunft des Dialogs und eine Möglichkeit weiterführender Geschichte der Religionen auf.

Ich möchte nun den Dialog von Beirut hier nicht interpretativ überziehen, noch möchte ich den Bericht in einen Anriß einer Theologie der Religionen ausweiten, die nur wenige der christlichen Gesprächsteilnehmer voll geteilt und noch kaum einer der anderen Dialogpartner angenommen hätte. Es muß festgestellt werden, daß die Erfahrung der Geschichtlichkeit bei den in Beirut Versammelten aufs Ganze gesehen bisher nicht thematisiert worden war. Inwieweit aber und von welchen Ansätzen her hätte sie und könnte sie bei einer Fortsetzung eines solchen Dialogs thematisiert werden?

Ansätze wären in der Reflexion der mit dem Stichwort der Situation zu bezeichnenden vielfältigen Beschreibungen einzelner Dialoganlässe, des durchgehenden Vermerkes der überraschenden menschlichen Gemeinsamkeit oder der ebenso zahlreichen Bemerkungen über die die Religionen affizierenden Veränderungen in den modernen Gesellschaften gegeben. Man könnte hier im Stile des Dialogs von der christlichen Seite her beginnen und etwa der Tatsache, daß die Geschichte christlicher Mission bislang nicht in der Unifizierung der Religionen, sondern im Gegenteil in der Universalisierung der Religionsgeschichte resultierte, als einer epochalen Situation Bedeutung geben. Die Bedeutung wäre auf der Linie einer sich in ihrem Ziel möglicherweise nicht erfüllenden Geschichte zu sehen, wobei die Frage nicht an die Geschichte, sondern an die Definition des Zieles zu stellen wäre. Die Geschichte könnte, wenn man sie nur christlich als offene Geschichte, eben nicht unter einer Geschichtsmächtigkeit des Menschen stehend verstünde, diese Definition, etwa zur Überwindung aller nichtchristlichen Religionen in der Mission, überholt haben. Die Definition wäre dann in Frage gestellt, wobei diejenigen, die sich an sie bis zum Grade eines Gelöbnisses hielten, vor die Frage kommen, ob die Definition des Zieles der Geschichte gegen alle Geschichte bewahrt, ja ertrotzt werden mußte. Momente bei ihrer Lösung wären schließlich in einem nur schwer ertragbaren Widerspruch einmal die Treue im Glauben, zum anderen ein Glaube, der dagegen alle Verendlichung transzendieren muß – eben

auch die Verendlichung einer ja immerhin biblisch begründeten, freilich auch theologie- und weltgeschichtlich bedingten Zielsetzung des Ausrufes der Botschaft von Jesus Christus bis an die Enden der Erde.

Abgesehen davon, daß mit einer solchen, unter den Beirut Bedingungen möglichen Gedankenführung hätte deutlich gemacht werden können, daß die gegenwärtige Bereitschaft der Christen zum Dialog nicht ein Versuch der Fortsetzung bisheriger Mission mit anderen Mitteln ist, sondern sich auf der Offenheit zur Annahme geschichtlicher Urteile gründet, dürfte der Hinweis auf unser aller Geschichtlichkeit eine Hilfe für diejenigen sein, deren religiöse Traditionen Geschichte nicht kennen. Ihnen gegenüber besteht ja im Dialog die Aufgabe, sie zur Weltgeschichte so in Beziehung zu setzen, daß die alte Diastase von Welt und Religion überwunden und dabei beispielsweise einsichtig wird, daß die christliche Verkündigung wie der Druck der westlichen Welt und der aus ihr kommenden Moderne nicht einfach Bedrohung ehrwürdigen religiösen Erbes, sondern im tiefsten Sinne eine religionsgeschichtliche Notwendigkeit und Chance ist. Wenn dabei deutlich werden könnte, daß die Religionen in ihrem inhaltlichen Bestand, sagen wir „aus Religion“, nicht abgeschlossen zu sein und bestimmte Entscheidungen, wie die gegen das Leiden Gottes im Islam, nicht endgültig petrifiziert zu bleiben brauchen, dann wäre hier und da die Möglichkeit der Geschichte ergriffen und der Weg aus den bisher fest bezogenen Lagern frei.

Um an dieser Stelle abschließend auf den sie veranlassenden Askari, einen Menschen lebendigen Glaubens, zurückzukommen, sei sein letzter Satz im Abschlußmemorandum wieder- und weitergegeben: „Wir haben in Beirut eine neue Öffnung erfahren und warten auf Gottes Führung und Gnade.“

*Hans Jochen Margull*