

tische Ruhe, sondern dynamische Bewegung. Diese Einsichten können aber auch mißbraucht werden. Sie können dazu führen, daß die Bedeutung der Gemeinschaft gering geachtet wird. Die Sache, für die auf dieser oder jener Seite gekämpft wird, kann tiefe gegenseitige Entfremdungen in den Kirchen und quer durch die Kirchen mit sich bringen. Die Spannungen und Konflikte scheinen zudem die Kirchen in manchen Ländern in die Defensive zu drängen. Sie haben so viel mit sich selbst und ihren eigenen Schwierigkeiten zu kämpfen, daß sie sich auch noch mit der Gemeinschaft über ihre Grenzen hinaus beschäftigen können. Diese Tendenz, sich in gesonderten Bezirken einzurichten und sich von der Verantwortung der Begegnung und der Zusammenarbeit zu isolieren, ist aber gefährlich, und sie wird auch dadurch nicht besser, daß sie heute oft durch den vielleicht an sich richtigen, aber leicht fragwürdig verwendeten Hinweis auf die verschiedenen Christologien und Ekklesiologien im Neuen Testament gerechtfertigt wird. Die Einheit kann nur dadurch bewahrt werden, daß wir die Auseinandersetzungen nicht scheuen. Gewiß, es gibt falsche Einheit. Unwahrheit und Ungehorsam können durch scheinbare Einheit verdeckt werden, und es kann darum notwendig sein, diese Einheit in Frage zu stellen. Der Bruch kann aber letztlich immer nur zeitweilig sein. Der Kampf um die Einheit wird immer von neuem beginnen müssen. Die Tatsache, daß Einheit suspekt sein kann, heißt nicht, daß es die wahre Einheit nicht geben könnte. Den Geist anrufen heißt, ständig die Türe für diese Einheit offenzuhalten.

Der Dialog von Colombo

Ein weiteres Kolloquium zwischen Hindus, Buddhisten, Juden, Christen und Muslimen

Im März 1970 fand in Ajaltoun bei Beirut der erste vom Ökumenischen Rat der Kirchen initiierte Dialog einiger Christen mit einigen Hindus, Buddhisten und Muslimen statt, worüber in dieser Zeitschrift 1970, S. 450—462 berichtet worden ist. Zur Vorgeschichte jenes Dialoges von Beirut gehörten sowohl einige lokale und regionale Begegnungen, vor allem zwischen Christen und Hindus in Indien, als auch die in der ökumenischen Diskussion nicht zuletzt im Blick auf die Gespräche zwischen Christen und Juden sowie gelegentlich zwischen Christen und Marxisten vertiefte Frage nach dem Dialog von Gruppen, die sich in Theorie und Praxis gegenseitig ausschließen, unter den gegenwärtigen geschichtlichen Bedingungen jedoch nicht in jedem Falle ohne einander auskommen können. Vorangegangen war überdies eine erstmalige kleine Begegnung zwischen Christen und Muslimen im März 1969 in der Nähe von Genf, deren Anlaß in der Sorge um einen Mißbrauch der Religionen im Nahostkonflikt schon das gesellschaftliche und politische Moment der Veranlassung der zeitgenössischen Dialoge zeigt. Veranlaßt waren und sind sie jedenfalls nicht von Irrealitäten wie etwa der Idee einer Welteinheitsreligion.

Der Dialog von Beirut war von einer Integrität und Substanz, die es dem Ökumenischen Rat ermöglichten, von einem Experiment zu einem Programm voranzuschreiten. Das theologische Thema der dem Ereignis von Beirut fol-

genden Sitzung des Zentralausschusses des Rates 1971 in Addis Abeba war der der Christenheit zuwachsende Dialog mit Formationen jenseits ihrer Grenzen. Eine vorläufige Grundsatzerklärung „Der Ökumenische Rat der Kirchen und der Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien“ wurde verabschiedet, eine einschlägige Abteilung in der Programmeinheit „Glaube und Zeugnis“ wurde eingerichtet. Überdies begannen andere Abteilungen und Einheiten des Rates, von je ihrem Interessen- und Aufgabenbereich her spezielle Dialoge anzuregen und Aspekte der Dialogproblematik aufzunehmen. In Löwen 1971 kam das Dialogthema in die Beratungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in Bangkok 1973 beschäftigte es eine Weltmissionskonferenz. Folgende Dialoge wurden seitens des Ökumenischen Rates gehalten:

— Oktober 1970 in Lugano und Dezember 1972 in Genf mit Vertretern des Internationalen Jüdischen Komitees über jüdische und christliche Perspektiven zur Frage einer Weltgemeinschaft. Eine weitere Konsultation zum Verständnis der Macht ist für Januar 1975 geplant.

— März 1972 in Genf mit süd- und nordvietnamesischen Buddhisten sowie mit südvietnamesischen Vertretern der Religion des Cao Dai über christliche und buddhistische Beiträge für die Erneuerung der Gesellschaft in Vietnam.

— Juli 1972 in Broumana bei Beirut mit Muslimen über christliche und muslimische Beiträge zur Aufgabe des gegenseitigen Verstehens und der Zusammenarbeit. Dabei standen in diesem ersten weltweiten Dialog zwischen Christen und Muslimen Fragen von Wahrheit, Offenbarung und Gehorsam, von Gebet und Gottesdienst und der gegenseitigen kommunalen Beziehungen mit dem gesellschaftlich konkretisierenden Problem der geschichtlich-menschheitlichen Ziele der beiden Religionen zur Diskussion.

— September 1973 in Ibadan/Nigeria mit und über die Menschen jener Religion, die man „primal“ oder „urtümlich“ nennen kann, die sich in einigen Fällen eingewoben in den sog. Hochreligionen, zumeist aber selbständig und noch oder wieder lebensfähig vor allem in Afrika und überhaupt in Stammeskulturen findet. Das Thema war die Frage der Ganzheit des Lebens.

— April 1974 in Colombo/Sri Lanka.

— Juli 1974 im zeitlichen Rahmen der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Accra/Ghana zwischen afrikanischen Christen und afrikanischen Muslimen über die Einheit Gottes und die Gemeinschaft der Menschen. Ein anderer regionaler christlich-muslimischer Dialog zur Aufgabe gegenseitiger Konsultation und Zusammenarbeit in Südostasien ist für Dezember 1974 in Singapore geplant.

Die Dialoge von Beirut und Colombo waren multilateral, die anderen bilateral, einige wurden in globalem, andere in regionalem Rahmen gehalten. Der Dialog von Ibadan erbrachte in dem exemplarischen Überschnitt von der Begegnung mit Menschen aus den sog. Hochreligionen zum Gespräch auch mit Menschen „primärer“ Religion eine nun im wesentlichen vollständige Dimensionierung des interreligiösen Dialoges. Ist dies gesagt, so muß freilich ebenso festgestellt werden, daß bisher alle Versuche eines direkten Dialoges mit Sprechern jener Formationen, die der Zentralausschuß in Addis Abeba „Ideologien“ nannte, steckengeblieben sind, und zwar nicht zuletzt wegen des Mangels einer präzisen Abklärung der ideologischen Komponenten in den Kirchentümern selber.

Nicht unbeachtlich ist weiterhin, daß der Frage und der Problematik des Dialoges erstmals auf der kommenden Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen eine Sektion gewidmet ist: „Auf der Suche nach Gemeinschaft — Das gemeinsame Streben der Menschen verschiedenen Glaubens, verschiedener Kulturen und Ideologien“. In diesem Titel steckt das Thema der menschlichen, der kommunalen, der regionalen und schließlich der menschheitlichen Gemeinschaft, das sich in all den genannten Dialogen spätestens nach, meist aber schon inmitten der Abklärungen über die Verschiedenheiten und Gegensätzlichkeiten und nicht zuletzt der Unvereinbarkeiten der Religionen ergab und bei aller Aussichtslosigkeit interreligiöser Einigung die Aussicht auf wenigstens das weitere Gespräch bereitstellte.

Colombo

Der Dialog, über den hier zu berichten ist, fand in Weiterführung der Beirut-Linie vom 17. bis 26. April 1974 in Colombo/Sri Lanka (Ceylon) statt. Angeregt, organisiert und teils finanziert vom Ökumenischen Rat war er in der Vorbereitung und Durchführung doch nur anteilig seine Sache. Die Entscheidung über die Teilnehmer, die Tagesordnung und die Themen lag unter Federführung von Dr. Stanley J. Samartha und Dr. John B. Taylor aus Genf in den Händen von Dr. Sivaraman, Venerabilis Ananda Mangala Thera, Dr. Uriel Tal, Bischof Anastasios (Yannoulatos) und Dr. Mushir-ul-Haq. Ebenso interreligiös war der lokale Vorbereitungsausschuß zusammengesetzt, gleichfalls das Präsidium der Konferenz mit Dr. (Miss) C. Parvathamma/Mysore, Dr. W. Ananda Thera/Colombo, Dr. Shemaryahu Talmon/Jerusalem, Dr. Hans Jochen Margull/Hamburg und Kultusminister Prof. A. Mukti Ali/Jakarta. Versammelt waren acht Hindus, acht Buddhisten, vier Juden, zwanzig Christen und zehn Muslime. Die angestrebte Parität konnte also nicht durchweg erreicht werden, weniger Christen als andere entschuldigten sich, auch war es wie schon in Beirut 1970 und trotz der Anwesenheit eines Rechtsgelehrten der Kairoer Al Azhar Universität in Broumana 1972 nicht gelungen, die zwei oder drei eingeladenen Mitglieder dieses Zentrums des Islam in Kairo zur Teilnahme am Dialog von Colombo zu gewinnen. Dazu hatte Kardinal Sergio Pignedoli, der Leiter des vatikanischen Sekretariats für die Nichtchristen, kurzfristig absagen müssen. Die damit angedeuteten Schwierigkeiten und Lücken lassen sowohl das schon Erreichte als auch das noch Anstehende erkennen. Erreicht ist ein Kreis von Menschen an einigen wichtigen Stellen der großen Religionen, mit denen seitens des Ökumenischen Rates eine wirksame und dauerhafte Verbindung hergestellt werden konnte und die auch unter sich eine weit ausbaufähige Verbindung angeknüpft haben. Erreicht ist aber noch nicht ein im wesentlichen lückenloser Kreis, wie die Zurückhaltung z. B. im Bereich der Al Azhar Universität erkennen läßt. Gar nicht zu erreichen angestrebt war dabei eine volle und autorisierte Repräsentation religiöser Körperschaften, weshalb jeder Teilnehmer an diesem oder an vergleichbaren Dialogen nur für sich selber, dabei freilich immer als ein verantwortliches Glied seiner religiösen Gemeinschaft sprechen konnte.

Dieser Dialog nun fand in Colombo, der Hauptstadt der Republik Sri Lanka statt, die sich laut ihrer Verfassung als „sozialistische Demokratie“ versteht, in deren Verfassung es bei Zusicherung voller Religionsfreiheit aber auch heißt:

„Die Republik Sri Lanka räumt dem Buddhismus den ersten Platz ein und betrachtet es dementsprechend als ihre Pflicht, den Buddhismus zu schützen und zu fördern.“ Der Mönch, der Anfang 1970 die Bewegung zur Aufnahme dieses Artikels in die neue Verfassung schuf, Dr. Havanpola Ratanasara, war Teilnehmer des Dialogs und zeigte bei diesem sowohl die großen sozialetischen Möglichkeiten im Buddhismus als auch die nach etwa 450 Jahren europäischer Dominanz und Verfremdung tatsächlich wiedergewonnene religiös-kulturelle, singhalesisch-buddhistische Identität. Gleichmaßen holten die drei leitenden Äbte des singhalesischen Sangha in ihrem umfangreichen Grußschreiben an die Dialogkonferenz die buddhistische, durch die Prinzipien des Aśoka geprägte Vergangenheit des Landes hervor, wobei sie auf die freilich gedachte Widerspruchslosigkeit der nun offenbar als klassisch geltenden frühen buddhistisch-ceylonesischen Gesellschaft ebenso aufmerksam machten wie auf die damalige führende und jetzt wieder gültige, nicht nur den Tempeln, sondern auch den Reisfeldern geltende Rolle des buddhistischen Mönchtums. Damit war zwar das Phänomen samt der Leistung des modernen Laienbuddhismus übersehen, wohl aber kraftvoll auf die gegenwärtige buddhistische Renaissance hingewiesen worden. Diese Renaissance ist natürlich ein Faktum, freilich zeigt sie sich auch dem sympathischen Beobachter sehr bald in ihrer sowohl den Buddhismus als auch die ceylonesische Gesellschaft betreffenden Problematik. Sie ist einmal in dem sozialen, politischen und kulturellen Prozeß, in dem sie stattfindet, je ein partikularer, hier also ein singhalesischer Vorgang und steht darin in Spannung zum universalen Selbst- und Aufgabenverständnis des Buddhismus. Sie schließt in einer pluralen Gesellschaft zum anderen eine wiederum unbuddhistische Distanz, wenn nicht gar eine eigentlich undenkbbare Aggressivität gegen nichtbuddhistische Minderheiten, besonders gegen die vornehmlich hinduistischen Tamilen ein, ganz abgesehen davon, daß mit ihr in den Minderheiten, etwa bei den ceylonesischen nationalbewußten Christen, ein neues Identitätsproblem unter der Frage geschaffen werden kann, wie christliche Herkunft und buddhistische Sozialität zu vereinbaren sind. Damit war pars pro toto das allen Weltreligionen eigene Problem universalen Anspruchs und doch nur partikularer Verwirklichung demonstriert.

Freilich lassen sich nun im singhalesischen Buddhismus zugleich auch Gegenkräfte beobachten, die sich aus der im ganzen elenden wirtschaftlichen und sozialen Lage eines überbevölkerten und rohstoffleeren Entwicklungslandes von der einen Seite und einer wachsenden Dialogbereitschaft von der anderen Seite her ergeben. Jedenfalls scheint sich die gerade angedeutete Problematik praktisch oder fürs erste inmitten einer in den letzten Jahren kräftig anhebenden Kooperation sozialorientierter Buddhisten, Hindus, Christen und Muslime zusammen mit einigen traditionsoffenen Marxisten an der Stelle aufzuheben, an der alle gemeinsam betroffen sind und die sich jedem in Sri Lanka an den langen Schlangen unterernährter sowie unterbeschäftigter Menschen vor den Reisverteilungsstellen und an den Ausgehverböten an politisch besonders gespannten Tagen unmittelbar zeigt. Gleich im Anschluß an den Dialog von Colombo, in dessen Zeit im übrigen ein Ausgehverbot fiel und der wegen der politischen Unruhe auf eine öffentliche Veranstaltung verzichten mußte, saßen Vertreter der religiösen und der politischen Gruppen Sri Lankas vier Tage lang zur Erörterung der dringendsten Schritte für die Entwicklung und Friedenserhaltung des Inselstaates zusammen. Für mich als einen Beobachter war diese

Konferenz nicht nur eine frühe und auch gar nicht erwartete lokale Frucht des Geistes unseres weltweiten Dialoges, sondern ein in der ceylonesischen Situation auch lindiger Erweis, daß Not, wenn wegen der Buddhisten und Marxisten auch nicht beten lehrt, dann doch an einigen nicht unwichtigen Stellen nüchtern und gemeinschaftsbewußt macht. Der Weg zur Einlösung des Anspruches auf Universalität geht in der Geschichte offenbar nur über die Kreuzungen von Dialog und Kooperation.

Überhaupt wurden in Colombo 1974 die Bedrängnisse gegenwärtiger Geschichte samt der Möglichkeit, in einem interreligiösen Dialog geschichtlich zu denken, viel stärker empfunden als im Dialog von Beirut 1970. Die Welt-ernährungskrise war vor der Tür deutlich, die Inflationsfolgen der Energie-krise waren an den Ärmsten am schrecklichsten zu sehen, die alten und nun auch ganz neue Abhängigkeitsverhältnisse schoben sich grell in den Blick, das Bewußtsein der Dritten Welt hatte ein epochales Maß erreicht. Die internen Probleme Sri Lankas wurden von einem Sprecher der tamilisch-hinduistischen Minderheit scharf thematisiert, harte Fragen zum Kastenproblem Indiens kamen von einer ihrer Herkunft nach kastenlosen Religionssoziologin, eine buddhistische Klage über mangelnde Religionsfreiheit im theistisch fundierten, einen nicht-theistischen Buddhismus also ausschließenden Indonesien wurde laut, Muslime waren sich sowohl einiger restriktiver Tendenzen der gerade zu Ende gegangenen Islamischen Gipfelkonferenz in Lahore als auch der Anwesenheit dreier Israelis bewußt, mit den Juden wurde überhaupt das Problem von Religion und Staat sinnfällig; überdies wußte jeder, daß die Regierung von Sri Lanka erst in der Stunde ihr Versprechen einlöste, allen und somit auch den eingeladenen Israelis Visa zu erteilen, als man sich in Genf entschlossen zeigte, den Dialog notfalls eben nicht in Sri Lanka zu halten. Und dann war es natürlich das Dialogthema, das in Beirut noch allgemein eröffnend „Dialog zwischen Menschen lebendigen Glaubens“ hieß, in Colombo aber, ein wesentliches Dialogmotiv schon spezifizierend, lautete: „Auf dem Wege zur Weltgemeinschaft — Gaben und Aufgaben für das Zusammenleben der Menschen“; oder genauer original: „Towards World Community: Resources and Responsibilities for Living Together“.

Weltgemeinschaft

Zum Verständnis des fragwürdigen und natürlich auch leicht diskreditierbaren Konzepts einer Weltgemeinschaft, ja schon des Begriffes der Gemeinschaft überhaupt, kann in unseren Breiten auf Name und Vorstellung der „Europäischen Gemeinschaft“ hingewiesen werden. Gleichzeitig ist zu sagen, daß bei aller Vorbegrifflichkeit von Weltgemeinschaft das immerhin anliegende Konzept in einer internationalen und interdependistischen Mentalität von hohem praktischen Wert ist. Die Frage der Weltgemeinschaft ist im wesentlichen die Frage nach den Überlebenschancen der Menschheit. Sie ist von daher nicht auch, sondern unmittelbar und wesentlich eine Frage religiöser Verantwortung, und zwar in allen Religionen. Für den Religionsgeschichtler wie überhaupt für den Theologen war es in Verfolg der Diskussionen von Colombo interessant zu sehen, wie einseitige und absolute Definitionen der Religionen auf deren Jenseitsorientierung hin einfach obsolet sind.

Gleichfalls ließ sich unter dem gerade und hilfreich im Dialog vermittelten

Zwang zu geschichtlichen Verifikationen der in religiösen Einsichten liegenden Weltvorstellungen und gesellschaftlichen Ansprüche ein Übergang von einer idealtypisch-lehrhaften Entfaltung zu einer geschichtsbezogenen Befragung des jeweiligen Erbes erkennen. In den ersten Tagen des Dialoges wurden zu dessen Thema neun Papiere vorgelegt, zur Eröffnung ein Grundsatzreferat von Dr. Samartha, zum Beschluß eine naturwissenschaftliche Betrachtung des Edinburgher Physikers Dr. John M. Francis und eine sozialwissenschaftliche Auslassung des Jerusalemer Politologen Dr. Shlomo Avineri, in der Mitte Entfaltungen oder auch Erörterungen der in den vertretenen Religionen liegenden Vorstellungen von Art und Weise einer Weltgemeinschaft oder deren aus den religiösen Traditionen her möglichen Problematisierung. Hier referierten der Buddhist Prof. L. G. Hewage, der Hindu Dr. K. Sivaraman, der Jude Prof. Talmon, die Muslime Dr. Mushir-ul-Haq aus Indien und Prof. Mukti Ali aus Indonesien sowie der Christ Bischof Anastasios von Androussa/Athen. Diese Papiere werden veröffentlicht, brauchen hier also nicht wiedergegeben zu werden, und die sechs Rechenschaftsablagen aus den Religionen werden dann an sich selber zeigen, inwieweit sie und inwieweit sie nicht von der hier gewagten Generalisierung betroffen sind, daß sich an ihnen tatsächlich erwies, was zu befürchten war, nämlich im ganzen eine Modellierung der Weltgemeinschaft nach dem Bilde dessen, was die jeweilige Religion in der Welt totaliter sein will.

Das in Colombo während der beiden letzten Konferenztage gemeinsam verfaßte und erstaunlich umfangreiche Memorandum vermerkt diese Papiere nicht gerade nur im Vorbeigehen, aber doch in auffälliger Kürze. Es hält fest, daß von muslimischer Seite über „eine ausgewogene Synthese von Gesetz und Geist“ gesprochen worden ist, von jüdischer Seite über „die Komplementierung der Partikularität durch Universalität“, von christlicher Seite über eine „Gemeinschaft der Liebe“, von buddhistischer Seite über den „mittleren Weg“ und aus hinduistischer Orientierung über die „Toleranz zwischen alternativen Absoluten“. Gewiß braucht es über die Nennung zentraler Stichworte hinaus nicht Aufgabe eines Memorandums zu sein, ohnehin zu publizierende und inhaltlich schwergewichtige Papiere ausreichend zu summieren, dennoch erklärt sich die Kürze zunächst aus einem Vorgang, schließlich aber auch aus einem Problem, das zu formulieren gewesen wäre, wenn man sich nicht hinter die Form eines solchen Memorandums hätte zurückziehen können. Das Problem war das von Religion/Religionen und Geschichte, der Vorgang waren die Diskussionen, in denen über die Positionen der Papiere bald zu gemeinsamen Fragen hin fortgeschritten wurde.

Man kann Problem und Vorgang am ehesten anhand des Papieres exemplifizieren, das Bischof Anastasios als ein Sprecher der Christen vorlegte. In diesem hieß es, daß mit der Inkarnation Gottes in Jesus Christus eine neue Bewegung der Einheit in der Geschichte der Menschheit eingesetzt, eine Gemeinschaft andersartiger Ordnung und Qualität begonnen habe. Die Kirche sei in Christus durch den Heiligen Geist als eine Gemeinschaft der Liebe (koinonia agapes) zusammengerufen worden, und zwar unter der Tatsache oder mit der Aufgabe (with the — Ambivalenz des Englischen, aber hier auch offenkundige Ambivalenz christlicher Lehre!) der Abschaffung aller Grenzen zwischen den Rassen, Sprachen, Geschlechtern, Klassen und Kulturen. Als diese Kirche könne sie kraft des Glaubens, daß der Leib Christi die gesamte menschliche Natur

ergreife, innerhalb der Menschheit nicht zu einem weiteren ihrer Teile oder Partikularitäten werden, weshalb sie als ein Zeichen für die menschheitliche Sehnsucht nach universaler Einheit zu verstehen sei. Was immer sie besitze, was immer sie tue, gehöre und gelte um der Gabe für die Menschheit willen der gesamten Welt. Damit war das christlich-weltgemeinschaftliche Modell umrissen worden, und dies in voller Treue zum kirchlichen Selbstverständnis und in vollem Ernst angesichts des in jeder Religion als Religion liegenden absoluten Anspruchs auf Wahrheit.

Im Wesen des Gegenstandes solcher Darlegung, also der menschheitlichen Bedeutung von nichts weniger als einer Religion, scheint es zu liegen, diese in ihrer lehrhaften Statik vorzuführen. Außer in dem jüdischen und dem hinduistischen Beitrag und bei diesen auch aufgrund des persönlichen Bewußtseins ihrer Verfasser, fehlten ebenso in den anderen Darlegungen überzeugende und eben weiterführende Versuche geschichtlicher Verifikation. Am Ende des muslimischen Beitrages hieß es, daß sich der Islam am potenziertesten als Instrument zur Verwirklichung der Weltgemeinschaft erweisen könne. Noch einmal also: Was vom Gegenstand her gar nicht anders zu erwarten, vom Thema dieses Dialoges her aber auch zu befürchten war, trat in den Angeboten unvermittelter religionsgeschichtlicher Modelle für die Weltgemeinschaft ein. In den Diskussionen nach jedem Papier standen dann aber die Verifikationsfragen an erster Stelle und eröffneten die Phasen der Zusammenkunft, die nach der gegenseitigen Belehrung schließlich zum Dialog im genaueren Sinne führten. So mußte sich Bischof Anastasios nicht nur gleich von einem buddhistischen Sprecher aus dem kolonisierten und missionierten Ceylon und von einem an die europäischen Katastrophen erinnernden Juden, vielmehr auch und nicht ohne spontane Schärfe von einem Christen die Frage stellen lassen, welchen Wirklichkeitswert die Abschaffung aller Grenzen zwischen den Rassen, Sprachen, Geschlechtern, Klassen und Kulturen habe, die nach seiner Dogmatik in und seitens der Kirche vollzogen ist oder vollziehbar sei.

An dieser Stelle brach dann auch in dem Dialog von Colombo, in dem die Geschichte christlicher Mission nicht mehr unmittelbar und reflexionslos angesprochen worden war, das Problem dieser Mission wieder frontal auf. Für mich selber erreichte der Dialog an diesem Punkt die eine seiner zwei Stunden hoher Reife. Sie ergab sich aus der Verlegenheit, in die alle Gruppen mit den lehrhaften Darlegungen je einer Weltreligion als Modell einer Weltgemeinschaft geraten waren. Der Gruppe der Christen stellte sich in einem eigenen Nachgespräch die Frage, ob nicht jede Rede von Christentum und Weltgemeinschaft das Mißtrauen nichtchristlicher Hörer erwecken müsse, falls in ihr besonders die missionsgeschichtlich begründeten Befürchtungen nicht respektiert und reflektiert würden. Dabei wurden die Befürchtungen der Aufspaltung gegebener sozio-religiöser Gemeinschaften, des Einbruchs westlicher oder in jedem Fall andersartiger Werte und damit der Entfremdung genannt, welche die christliche Mission hervorruft — aber natürlich alle andere Mission auch hervorrufen muß, ganz abgesehen von jeder auf Mensch und Gesellschaft gerichteten Veränderungsbewegung. Wie in allen solchen missions- und damit selbstkritischen Diskussionen kam die Gruppe dann natürlich vor die weitere Frage der in der Eigenart des Evangeliums liegenden Unbedingtheit und Permanenz der Herausforderung aller Menschen, thematisierte sie aber in der Dialogsituation, d. h. unter dem Zwang und der Erwartung ihrer Annehmbarkeit bei den Dialog-

partnern, in der Schlußfrage, worin diese die störende, die einschneidende und scheidende Herausforderung am Ende als heilvolle Befreiung erkennen könnten. Aus konferenztechnischen Gründen kam es dazu direkt zu keinem weiteren Dialog, wohl aber war das anschließende Gespräch von nichts weniger und nichts Erstaunlicherem als dem Mitleiden der Nichtchristen mit den Christen gekennzeichnet, deren Leiden an den geschichtlichen Widersprüchen zwischen einem glaubensvollen Angebot einer alle Grenzen aufhebenden Gemeinschaft der Liebe und den unmittelbaren Wirklichkeiten christlicher Abgrenzungen und Entfremdungen erkennbar geworden war. Wie eine Hilfe klang die Bemerkung eines Juden, daß das Christentum doch wohl christlicher sei als in seinen Gestaltungen oder gar an seinem weltgemeinschaftlichen Streben erkennbar werden könne; wie eine Paränese kam die Frage eines Muslim, ob christliche Lehre womöglich den Christus Jesus verendlichen würde. In dieser Dialogstunde kam es somit zu einer unerwarteten Ansehung Jesu und zu einer Betroffenheit — freilich einer doppelten: einer Betroffenheit durch seine offenbar menschheitlich, weltgemeinschaftliche Person und einer Betroffenheit über die in diesem Augenblick als tragisch empfundene Möglichkeit eines in der Gestaltung seiner Gültigkeit liegenden gewissen undchristlichen Umgangs mit Jesus. Dabei fügte der vietnamesische buddhistische Mönch in diesem Kreise ein Wort über seine Beobachtung einer christlichen Abendmahlsfeier ein, bei der ihm das Brotbrechen als das Brechen mit der Vergangenheit, buddhistisch als das Erwachen zur Wirklichkeit erschienen sei. In dieser Stunde, so würde ich interpretieren, ergab sich im Dialog der Übergang von der anfänglichen und bestenfalls einfältigen Vorstellung der eigenen Religion als Modell einer Weltgemeinschaft zu der tragenden Frage, welche Funktionen für eine sich ja schon bildende Weltgemeinschaft im jeweiligen Kern der Religionen liegen könne. Damit wurden Religion und Weltgemeinschaft kommensurabel, damit war auch die gemeinsame Formulierung zunächst anliegender gemeinsamer Schritte möglich geworden, damit vertiefte sich vor allem die Erkenntnis, daß so, wie der Mensch wesenhaft über sich hinausfragt, er auch über jedes Konzept und jeden Verwirklichungsversuch einer Weltgemeinschaft hinausfragen muß. War diese Hinausfrage als die in den Religionen hervorgebrachte und durch sie vermittelte Kernfrage sichergestellt, so konnte unter ihrem Vorzeichen und damit natürlich auch im Hinausfragen über die Absoluta der religiösen Systeme das Leben auf eine „Gemeinschaft der Gemeinschaften“ hin als Einübung in eine Weltgemeinschaft gesehen werden — und dies nicht in pragmatisch-pluralistischer Manier, sondern eben im Wissen um die Vorläufigkeit des Menschen und die bleibende Unfertigkeit der Welt.

Unmöglichkeit und Tatsächlichkeit des Dialogs

Der gerade herausgehobene Vorgang ließ den Konsultatoren von Colombo den Dialog deutlich als einen schon weltgemeinschaftlichen Akt begreifen. Immerhin konnte sich in ihrem Treffen virtuell ein Durchbruch andeuten. Faktisch selbstgenügsame, zur Vergangenheitsorientierung und Isolation neigende Religionen waren durch sie im Zuge weltgeschichtlicher Möglich- und Notwendigkeiten in eine gewisse Beziehung gebracht, die Frage der Funktionen der Religionen in der Entwicklung einer Weltgemeinschaft war durch sie aufgerissen worden. Der Stellenwert der Religionen in der gegenwärtigen Sozialgeschichte

war dabei nicht überschätzt, die Wirkungsgeschichte der religiösen Traditionen aber auch nicht unterschätzt worden. Die gegenseitige Befragung wurde von allen ausgehalten, keiner verließ den Dialog, nachdem er sich für seinen Versuch einmal entschieden hatte, es herrschte Offenheit; Respekt und gar Zuneigung wuchsen, religionsgeschichtliche Kenntnisse wurden erheblich vitalisiert und vertieft, Meinungen konnten sich ändern, Befremdlichkeiten führten zur Frage nach ihren Gründen, Streitfälle dienten der Konturierung von Problemen. Im Memorandum der Konferenz konnte gemeinsam festgehalten werden, daß das Zusammenleben während der zehn Tage des Dialogs als „ein authentischer Ausdruck“ der Wegsuche für ein Zusammenleben der Menschheit erfahren wurde. Der Dialog wurde als eine wesentliche Vermittlungsmöglichkeit herausgestellt, seine Notwendigkeit und Unaufgebarkeit gerade in Konfliktlagen zwischen sozio-religiösen Gemeinschaften wurde nachdrücklich betont.

Gleichzeitig mußte freilich festgestellt werden, daß die in diesem Dialog befragten Religionen „ein gemeinsames Element“, in dem sie schließlich verknüpft werden könnten, nicht haben erkennen lassen. Selbst die Kategorie der Religion, unter der praktisch eine Beziehung eingeleitet und tatsächlich ein Dialog zustande gekommen war, blieb bei dem über die vordergründige Voraussetzung des gemeinsamen Menschseins hinausführenden Definitionsversuch einer Gemeinsamkeit nicht unbestritten. Zu unterschiedlich war das Verständnis dessen, was ja auch nur in einem abendländischen Bewußtsein „Religion“ heißt; zu stark war besonders im theistischen Bereich des Hinduismus die Schwierigkeit, den nicht-theistischen Buddhismus als Religion zu akzeptieren; unübersehbar war überhaupt die oft aporetisch empfundene Spannung zwischen theistischer und nicht-theistischer Grundlegung. Um ein Beispiel auch für überraschende Schwierigkeiten zu geben: Für die in den Entwurf des Memorandums gekommene Frage, ob wir in bestimmten Situationen zum Leiden bereit seien, beantragte mit Erfolg ein buddhistischer Mönch die Streichung, und zwar mit der Begründung, daß nach seiner Tradition Leiden zu vermeiden sei.

Am deutlichsten wurde das Fehlen eines gemeinsamen Elements in dem Versuch, inmitten der durchlaufenden Intellektualität des Dialogs der den Religionen innewohnenden Spiritualität zum Ausdruck zu verhelfen. Im Dialog von Beirut 1970 fanden an jedem Morgen eine christliche Andacht, am Sonntag eine christliche Eucharistiefeier, an den Abenden wechselweise ein islamisches Gebet, ein hinduistischer Ritus und eine buddhistische Meditation statt. An Andacht und Abendmahl nahmen die Nichtchristen, an Gebet, Ritus und Meditation die Christen als respektvolle Beobachter teil. In Colombo, wo nur die Juden, und zwar spontan zu ihrer Sabbatfeier eingeladen hatten, wurde darüber hinausgehend versucht, täglich vor Konferenzbeginn Gelegenheit zur Lektüre aus den heiligen Schriften und zu gemeinsamer Stille zu geben, wovon, wie gleich bemerkt werden muß, keineswegs alle Dialogteilnehmer Gebrauch machten. Die Textauswahl war von einem paritätischen Ausschuß besorgt worden, der in seiner Arbeit natürlich auch vor der Frage gestanden hatte, ob die Texte verlesen und vielleicht kommentiert werden sollten und ob überhaupt gemeinsam mehr möglich sei als das stille Zusammensitzen von Menschen, wenn es nicht um einen freien Diskurs des Glaubens oder tiefster Selbsterkenntnis, sondern um deren gottesdienstlichen, rituellen oder meditativen Erweis gehen soll. Die Entscheidung des Ausschusses fiel gegen jegliche gemeinsame religiöse Handlung aus, ja selbst gegen die Verlesung von Texten. Was blieb,

war die schmale oder gar schale Möglichkeit einiger Minuten gemeinsamen Schweigens, schwer erträglich für diejenigen Religionen, die „reden“, für alle eine Verlegenheit.

Zur zweiten Stunde hoher Reife dieses Dialogs kam es anlässlich der Thematisierung dieser Verlegenheit. Eine Gruppe, die mit der Diskussion des Problems der Spiritualität beauftragt worden war, mußte vor dem Plenum die Unmöglichkeit offenlegen, eine universal akzeptierbare Grundlage nicht nur für ein gemeinsames Verständnis von Spiritualität, sondern vor allem auch für jegliche interreligiöse Gemeinsamkeit zu finden. Nicht einmal die Verallgemeinerung zur Hinsicht der religiösen Erfahrung sei durchgehend annehmbar, ja schließlich wäre nicht mehr sagbar gewesen, was in den Religionen überhaupt den Dialog möglich mache. Der Bericht fügte ein Dennoch an, dem sich viele Dialogteilnehmer freilich erst anzuschließen in der Lage sahen, als sich in einer kurzen, aber spürbar ernüchternden Diskussion die Einsicht in einen gemeinsam nicht begründbaren Dialog erhärtet hatte. Im ganzen war es die Stunde, in der für manche, die in der religiösen Erfahrung eine Brücke oder in ihrer Tradition einfach einen Ausdruck allgemein verbindender Religion gesehen hatten, die Naivität zerfiel. Die Partikularität der Religionen, die bisher überwiegend nur kulturgeographisch anschaulich geworden war, ließ sich hier als offenbar unüberwindlich selbst im Feld religiös postulierter Universalität der Religion sehen. Der Religion in den Religionen oder der Religion überhaupt, so könnte man als Christ dazu sagen, war in dieser Stunde ein Schlag versetzt worden. Nicht aber, daß sich die Dialogteilnehmer daraufhin gleich wieder fingen und im Dennoch zu einer nun nicht mehr tragfähigen Ausgangsbasis zurückstrebten. Dennoch, so wurde gesagt, sind wir dankbar, daß wir auch dann miteinander reden können, wenn Übereinstimmung nicht erzielt werden kann. Zu Ende dieses Dialogs war klar geworden, daß die gegenwärtige Geschichte, die die Frage der Weltgemeinschaft brennend aktualisiert und eine Begegnung von Menschen verschiedener religiöser Traditionen nahegelegt, wenn nicht unausweichlich gemacht hat, den Dialog provozierte, wobei die Provokation freilich in mehr als nur einem vernünftigen guten Willen zur Zusammenarbeit angenommen worden ist. Wie auch immer im Hinduismus und Buddhismus, im Judentum und Islam diese Annahme motiviert sein mag, der christliche Glaube wird in der Provokation unserer Geschichte den Herausruf Gottes zu einer in ihm offengehaltenen und alle Verendlichkeiten aufhebenden Geschichte sehen.

Hans Jochen Margull