

Christentum und religiöser Kosmopolitismus

Auf dem Weg zu einer Umkehrung der Universalität

Felix Wilfred

So wenig es das Vorrecht nur einer einzelnen Kultur sein kann, das Wesen des Menschen zu bestimmen, so wenig kann es das Privileg einer einzigen Religion sein, über eine Vorstellung vom künftigen Schicksal der Menschheit und ihrer Einheit zu verfügen. Noch nie war deren Zukunft so kritisch und schwer fassbar wie heute, wo sie die Mobilisierung aller verfügbaren Kräfte für ihre gemeinsame Gestaltung erforderlich macht. Und noch nie in der Geschichte wurde über menschliches Zusammenleben so leidenschaftlich diskutiert wie das heute der Fall ist - was eine Folge der Tatsache ist, dass es so viele, vom modernen Leben hervorgebrachte Formen gibt, in denen Menschen sich begegnen. Angesichts einer Flut von Herausforderungen, die auf die Menschheitsfamilie zurollt, erscheinen die Ansprüche von Religionen auf die eigene, jedoch andere ausschließende Identität ebenso real und ernsthaft wie der Spaß, den Kinder haben, wenn sie im Sand am Meer ihre Burgen und Festungen bauen. Während Kriege und Massenmorde, verhungernde Menschen und neue Formen der Ausgrenzung die Spaltungen Tag für Tag vertiefen, ist die einzige und dringlichste Frage, die sich stellt, die nach dem *Schicksal der Menschheitsfamilie und ihrer Rettung*.

Es ist dieser Blick auf die Zukunft der Menschheit als Ganzer, der das Christentum heute erfassen und der zum Leitgedanken werden sollte, um von ihm aus die Beziehung zu anderen religiösen Traditionen zu bestimmen. Allzu lange waren christologische, soteriologische und ekklesiologische Fragen die Knotenpunkte für eine Bestimmung dieser Beziehung, wobei das Christentum zu einer „*religio incurvata in seipsum*“, einer in sich selbst verkrümmten Religion verkümmerte. Viel Zeit und Kraft mussten aufgewandt werden, um diesen vom Christentum selbst geschlungenen Knoten wieder zu lösen, was in der Folge zum Umsichgreifen von Religionstheologien führte - gleichsam Wasser auf die akademischen Mühlen. Die Herausforderung besteht jetzt darin zuzulassen, dass der Gesprächsfaden mit anderen religiösen Traditionen weiter geknüpft wird, hinein in die endlose Weite der Zukunft, vor der die Menschheit steht.

Die universale Bestimmung jeder Religion

Wenn wir tief genug schürfen, würden wir einen sich „überschneidenden Konsens“ entdecken: dass nämlich in Wahrheit alle Religionen mit der gesamten

Menschheit verbunden sind und keine die Gemeinschaft ihrer Gläubigen unmittelbar besitzt. Über diese Grundlagen sollten wir aus christlicher Perspektive einmal intensiver nachdenken. Die Geschichten vom Sündenfall in der Genesis-Erzählung (Gen 3,17-24), die Beschreibung der Zeiten Noahs (Gen 6,11-13), der Turmbau zu Babel (Gen 11,3ff.) – sie alle beziehen sich doch auf eine über Nationen und Rassen hinausgehende gemeinsame Erfahrung der Menschheit.

„Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt“ (Ps 24,1); so sind in der Tat alle Religionen der Menschheit zugehörig, die selbst der göttlichen Vorsehung unterstellt ist. Keine Religion kann ein uneingeschränktes Eigentum an ihren Glaubensüberzeugungen und Praktiken beanspruchen. Schließlich ist Eigentum nach christlicher Tradition nur dann gerechtfertigt, wenn es dem Zweck der *autarkia* und *koinonia* (der eigenen Unabhängigkeit und Gemeinschaft) dient.¹ Einer Religion anzugehören heißt nicht, alle Türen hinter sich zuzuschlagen; die Zugehörigkeit zu einer Religion gewinnt nur insoweit einen Sinn, als sie gemeinschaftsstiftend ist. Was das Verständnis von Religionen angeht, so bieten diese, gerade weil sie und ihre Schriften Eigentum der Menschheit sind, ein weites Feld für Interpretationen. Die klassische hermeneutische Tradition Indiens verglich Texte mit einer Frau und sagte, die Tatsache, dass ein Vater eine Tochter gezeugt hat, bedeute nicht, dass er ihre Schönheit auch am besten beurteilen kann; am besten könnte das vielleicht ihr Verehrer, ihr Liebhaber oder Gatte. Die moderne hermeneutische Tradition der Autonomie von Texten könnte man mit einigem Nutzen auch auf religiöse Traditionen übertragen, deren Interpretation nicht unbedingt der Gruppe von Gläubigen vorbehalten sein muss, sondern, da unabgeschlossen, auch anderen freisteht.

An erster Stelle gehören alle Religionen – und zwar *in einem primären Sinne* – der Menschheit als Ganzer, während eine bestimmte einzelne Religion der begrenzten Gemeinschaft ihrer Gläubigen zuzuordnen ist, und zwar *in einem sekundären und abgeleiteten Sinne*. Das wäre vergleichbar mit der universalen Bestimmung der irdischen Güter, von der die christliche Tradition sagt, sie gehe dem Recht auf Privateigentum voraus. Von diesem Ansatz her ergeben sich zwei Dinge: Jede Religion muss sich selbst so sehen, dass sie die Menschheit als Ganze anspricht. Folglich könnte jeder Mensch in dem Maße aus dem Erbe der Menschheit schöpfen, als dieses sein Leben spirituell bereichert und auf sein Suchen eine Antwort gibt.

Zweitens besitzt keine bestimmte einzelne Religion das Geheimnis, um das es in allen Religionen geht, für sich allein. Dieses Geheimnis gehört der Menschheitsfamilie als Ganzer, die an ihm Anteil hat und die seine Herrlichkeit in ihrem Leben und in der Vielfalt ihrer – auch religiösen – Ausdrucksformen sichtbar macht. Offensichtlich kann keine Religion den Anspruch erheben, jenes allumfassende Geheimnis auszuschöpfen, geschweige denn zu besitzen. Sie würde sich damit gegenüber der Menschheit versündigen, weil sie etwas für sich beansprucht, was in Wirklichkeit allen gehört. Außerdem bedeutet Gläubigsein, ein Zeuge zu sein. Einer religiösen Gruppe anzugehören verleiht kein Recht auf den Besitz dieser bestimmten Religion, denn Glaubensvollzug ist ein Zeugnisablegen

von den Erfahrungen des Geheimnisses, die man gemacht hat. Daraus folgt, dass das, was der Zeuge erfährt, ihn selbst und den Bereich der Gemeinschaft bzw. religiösen Gruppe überschreitet, wo dieses Zeugnisablegen stattfindet.

Drittens sind die verschiedenen in den Religionen gemachten Erfahrungen - Glaubensbekenntnisse, Rituale usw. - nicht Zweck an sich, sondern lediglich Mittel zum Zweck. Selbst die Schrift ist nach Augustinus nur ein Mittel; so unterscheidet er zwischen *gebrauchen* (uti) und *genießen* (frui) - und meint mit Letzterem die Erfahrung Gottes.² Religion ist eine vorletzte, nicht die letzte Wirklichkeit. Sie ist nur Mittel für etwas, das größer ist als sie selbst - und dieses Größere ist das Geheimnis, das uns alle umgibt. Denn das Geheimnis ist das, was alle Religionen eint und ihnen Sinn und Bestand verleiht. Die Erfahrung und die beseligende Schau des letzten Geheimnisses, zu der die gesamte Menschheitsfamilie berufen ist, bezieht ihre Nahrung aus einer breiten Vielfalt von Quellen, welche die Religionen anbieten, doch keine hat die volle Verfügungsmacht über den spirituellen „Nahrungsaustausch“ dieser Erfahrung und Beseligung, die das Geheimnis schenkt.

Die Gemeinschaft aller Menschen – der Auftrag aller Religionen

Nach dem Dreißigjährigen Krieg bot sich der Nationalismus als mögliche Lösung religiöser Konflikte und Religionskriege an, da nach seinem Selbstentwurf die nationale Identität (der Staatsbürgerschaft) die Identität der einzelnen Religionen übergreife. Was dann als Ironie der Geschichte herauskam, war ein Nationalismus *im Namen von Religion und religiösen Identitäten*. Der Säkularismus war ein weiterer Vorstoß, die Religionen und ihren schlimmen Einfluss zurückzudrängen. Doch dann führte er zu einer Trennung von öffentlichem Leben und privaten Angelegenheiten, wobei die Religion dem privaten Bereich zugeordnet wurde. Ungeachtet dieser Entwicklungen behauptete die Religion weiter ihren Platz als Quelle sittlichen Wissens und als ein System, das, wenn auch nicht fachspezifisch, dennoch auf Fragen von großer Tragweite für die Menschheit eine Antwort geben konnte - Fragen, die in anderen Sozialsystemen nicht aufgegriffen wurden oder unbeantwortet blieben. Eine dieser entscheidenden Fragen ist die nach dem Schicksal der Menschen, d.h. nach ihrer Zukunft, ihrem Überleben und ihrer Einheit usw. Dieses Problem muss von allen Religionen gleichermaßen aufgegriffen werden.

In den Religionen wird über Fragen der Offenbarung und Absolutheit, der Universalität usw. heftig gestritten. Was jedoch die wesentliche Frage nach dem Schicksal der Menschheit angeht, so gibt es, außer über die eigene, kaum eine Debatte über die Bestimmung anderer Religionen. Das Ziel, dem sich die verschiedenen Religionen kraft ihres Auftrags mehr und mehr annähern sollten, wäre die künftige Gestalt der menschlichen Gemeinschaft und ihr Wohlergehen. Im Wissen um die Aufgabe anderer Religionen und im Bewusstsein, sich auf

einem gemeinsamen Weg in eine gemeinsame Zukunft zu befinden, kann auch der Aufbau einer Gemeinschaft aller Menschen zu einer einzigen Familie gelingen. Die Achtung vor anderen Religionen schließt notwendig auch die Achtung vor der Aufgabe ein, die zu erfüllen sich die Menschen einer einzelnen religiösen Gruppe berufen fühlen, vor allem dann, wenn diese Aufgabe zur Einheit und zum Wohl der Menschheitsfamilie etwas beizutragen hat. In diesem Zusammenhang ist das Problem, das der Absolutheitsanspruch und dessen Pochen auf ein Wahrheitsmonopol aufwerfen, ebenso sehr eine Frage nach der Einheit und Zusammengehörigkeit aller Menschen wie eine Frage nach der Wahrheit und wie man sie erkennt.

Universalität in beiden Richtungen

Um das Zusammenwachsen der Menschheit zu einer Gemeinschaft fördern zu können, muss das Christentum eine Universalität auch in umgekehrter Richtung praktizieren. Lassen Sie mich erklären, was ich damit meine. Schon ganz am Anfang ließen die Christen ihr Heiliges Buch in alle Sprachen übersetzen, womit sie praktisch die Universalität der Menschheitsfamilie anerkannten. Dann entsandte das Christentum Missionare in alle Welt – womit es wiederum die Universalität des Menschseins praktisch bestätigte. Doch beide Formen von Universalität sind unvollständig. Das Christentum muss sich auch selbst – umgekehrt – von dem her deuten und umgestalten lassen, was diese Völker mit ihren Kulturen und religiösen Traditionen über menschliches Sein und menschliche Bestimmung zu sagen haben. Solange diese umgekehrte, in den christlichen Glauben Eingang findende Universalität, im Gegensatz zu der von ihm ausgehenden, nicht stattfindet, solange ist das Christentum nur zur Hälfte eine universale Religion und insofern unvollständig.

Die Vorstellung vom Christentum als einer Mission, die alle Menschen als die Empfänger der Frohen Botschaft umspannt, ist im Punkt Universalität einseitig; sie muss, um in einem umfassenderen Sinne universal zu sein, um den Gedanken der Multilateralität

erweitert werden, das heißt, das Christentum muss zulassen, dass die eigene Botschaft auch von dem her gelesen und gedeutet wird, was die verschiedenen Völker über die Bestimmung der Menschheitsfamilie zu sagen haben. Ist die vom Christentum ausgehende Universalität göttlichen Ursprungs, so auch die in es

Der Autor

Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamilnadu, Indien, ist Professor an der Schule für Philosophie und religiöses Denken der Universität von Madras, Indien. Er war Mitglied der Internationalen Theologenkommission des Vatikans und ist Vorsitzender der Indian Theological Association sowie Sekretär der Föderation der asiatischen Bischofskonferenzen. Er gehört dem Direktionskomitee von CONCILIUM an. Seine Forschungen und Feldstudien verbinden verschiedene Disziplinen der Human- und Sozialwissenschaften. Veröffentlichungen u.a.: *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology* (1993); *From the Dusty Soil. Reinterpretation of Christianity* (1995); *Theologie vom Rand der Gesellschaft. Eine indische Vision* (2006). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Theologie an der modernen Universität“ in Heft 2/2006. Anschrift: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras, Indien. E-Mail: fwilfred@satyam.net.in.

eingehende: Ihr muss das Christentum bei sich ein Heimatrecht gewähren. Es ist der Dogmatismus und die Bevorzugung einer christlichen Identität mit hierarchischen Strukturen, die eine Annahme dieser hereinkommenden Universalität erschweren. Dabei ist diese doch nichts anderes als der Prozess, in dem die Menschheit sich den christlichen Glauben als Teil der eigenen Identität zu eigen macht.

Eine Möglichkeit, diese gegenläufige Universalität lebendig zu erhalten, ist, danach zu fragen, was denn jede einzelne der von uns vertretenen Lehrmeinungen der Menschheit als Ganzer zu sagen hat. Dies ist ein wichtiges Kriterium, das die Religionen davor schützen wird, sich in interne Diskussionen zu verstricken und in Textanalysen und exegetischen Fragen zu verlieren. So ist zum Beispiel die Frage, was der Polygenismus oder Monogenismus mit der Menschheit zu tun hat, wichtiger als dass man sich für einen von beiden entscheidet, nur um die Autorität der Bibel zu wahren. Am Polygenismus festzuhalten und dennoch an die Einheit der Menschheitsfamilie zu glauben ist wichtiger als den Monogenismus zu bewahren und einen Rassismus zu praktizieren, so als ob die Menschen nicht eine einzige Familie bilden würden und manche Völker und Rassen gleicher wären als andere. Wenn der Monogenismus mit einer rassistischen Praxis zusammen gehen konnte und der Polygenismus mit einer Bejahung der Einheit der ganzen Menschheitsfamilie, so zeigt das nur, wie dringend notwendig sich religiöse - auch christliche - Lehrmeinungen selbstkritisch fragen müssen, was sie für den Aufbau einer menschlichen Gemeinschaft und ihr Wohlergehen beizutragen haben. Der große Mönch des Thai-Buddhismus, Buddhadasa, hat diese Wahrheit erkannt, wenn er sagt:

„Wenn die Interpretation irgendeiner Aussage in irgendeiner Religion zur Uneinigkeit führt und das Wohl der Vielen nicht positiv fördert, dann ist eine solche Auslegung als falsch zu betrachten, das heißt als gegen Gottes Willen gerichtet oder als Wirken Satans oder Maras.“³

Religiöser Kosmopolitismus

Was wir über die der Menschheit als Ganzer zugehörigen Religionen und die gegenläufige Universalität gesagt haben, ließe sich auch mit dem Begriff des *religiösen Kosmopolitismus* umschreiben. Während der Diskurs über den Kosmopolitismus auf der politischen Ebene und im Rechtsbereich stattfindet, wird über ihn in Verbindung mit Religion nur wenig gesprochen. Einer der Gründe dafür könnte der Eindruck sein, Religion stehe im Widerspruch zum Geist des Kosmopolitismus. Ein Kosmopolit zu sein bedeutet ja für viele, sie müssten die Verbindungen zur Religion abbrechen. Der Kosmopolitismus betrachtet die Religion mit Argwohn und wird den Verdacht nicht los, er verliere die Perspektiven des Universalismus, wenn er sich mit ihr einlasse.

Religiöser Kosmopolitismus meint eine Grundhaltung und die damit verbundene Handlungsweise, die in Betracht zieht, dass alle Religionen ein Erbe der Mensch-

heit sind. Er ist eine Lebensform, in der jemand die Fähigkeit besitzt, sich in die religiöse Welt des Anderen hineinzuzusetzen. Ein religiöser Kosmopolitismus ist eine zutiefst menschliche und spirituelle Haltung. Ist ein politischer Kosmopolitismus in der jeweils einzelnen Nation verwurzelt, zugleich aber offen für andere, so gilt das gleiche vom religiösen. Er macht ja im Grunde nichts anderes, als dass er eine religiöse Seinsform in Frage stellt, die mit Lehren, Gesetzen und Vorschriften identifiziert wird, gerade so wie ein politischer Kosmopolitismus die nationale Seinsform hinterfragt. Ein religiöser Kosmopolitismus baut tendenziell Brücken zwischen den Religionen als Gemeinschaft von Gemeinschaften.

Ein zweifacher Sinn von Kosmopolitismus

Es könnte eine *bürgerliche* Theorie des Kosmopolitismus geben⁴, die mit der Globalisierung, mit transnationalen Projekten, dem westlichen klassischen Altertum⁵ und nicht zuletzt mit dem Kapitalismus ganz gut zurecht kommt. Heute, unter dem kapitalistischen System, ist der Kosmopolitismus zur Tugend derer geworden, die man als die „Vielflieger“ bezeichnen könnte, die quer durch die Kulturen und über ethnische Grenzen hinweg mit Menschen verhandeln, die in die gleiche Art von Produktion, Verteilung und Konsum von Gütern und Dienstleistungen eingebunden sind.

Auf der anderen Seite ist der *kulturelle* und *humanistische* Kosmopolitismus in das konkret Einzelne eingebettet und solidarisch mit der lokalen Wirklichkeit. Das Einzelne könnten dann sein: die eigene Nation, Ethnie und Kultur, die geographische Region oder die Sprache usw., und diese stehen nicht notwendig im Gegensatz zum Kosmopolitismus, wie oft irrtümlich angenommen wird. Die kosmopolitische Transzendenz besteht nicht darin, diese ursprünglichen Realitäten menschlicher Gruppen beiseite zu schieben, sondern zusammen mit *anderen Gruppen, anderen Völkern und Kulturen* nach alternativen Lebensformen zu suchen und dadurch die individualistische Theorie des Kosmopolitismus liberaler Prägung mit ihrem Anspruch auf universale Vernunft in Frage zu stellen. Dieser humanistische und gemeinschaftssensible Kosmopolitismus ist keine politische Theorie, sondern eine Praxis, die kulturelle Wurzeln hat. Und er bietet auch den Rahmen, um einen religiösen Kosmopolitismus zu verstehen und in praktisches Handeln umzusetzen.

Wir hören von Kaisern und Herrschern, mit deren Hilfe die Religion eine Blütezeit erlebte. Nur selten hören wir von Kaisern, die von der Idee eines religiösen Kosmopolitismus und einer Koexistenz der Religionen beseelt waren. Zu Letzteren gehören die indischen Kaiser Ashoka (304-232 v. Chr.) und Akbar (1542-1605).⁶ Sie stellen ein Gegen-Paradigma zum Rechtsgrundsatz des *cuius regio, eius religio* (wessen Gebiet, dessen Religion) dar. Obwohl Buddhist, besaß Ashoka eine solche Weitsicht, dass er in einem seiner Edikte bekannt gab, jeder, der einer anderen Religion Schaden zufüge, schädige auch die eigene. Von der

gleichen Einstellung ließ sich auch Akbar leiten, wenn er sich für engere Kontakte mit Christen und Hindus aussprach.⁷

Ein Kosmopolitismus muss von *Solidarität* getragen sein, da der Beitrag der Religionen zur künftigen Gestalt der Menschheit und deren Schicksal davon abhängen wird, in welchem Maße sie fähig sind, nach und nach ein Bewusstsein gegenseitiger Verpflichtungen entstehen zu lassen, zu fördern und es nachhaltig zu stärken. Ohne Solidarität wird der Kosmopolitismus in einen bloßen kontemplativen Pluralismus abgleiten, der die Vielfalt von Kulturen, Ethnien usw. bewundert, aber an Interaktion, die bereichert, wenig zu bieten hat. In einem von solidarischer Haltung erfüllten Kosmopolitismus gibt es dagegen einen Sinn für gegenseitige Verpflichtung, die wir weder bei einem kontemplativen Pluralismus noch bei einem Synkretismus, der keine Unterschiede kennt, noch in einer Mischung aus beiden vorfinden.

Kosmopolitismus – Verwurzeltheit gegen Abstandhalten

Der Kosmopolitismus enthält eine Dialektik von Identität und Transzendenz, die man mit zwei Bildworten zum Ausdruck bringen könnte: *verwurzelt sein* und *unterwegs sein*. Leben heißt Wurzeln schlagen; in gleicher Weise ist freilich wahr, dass alles Leben eine Reise darstellt. Beide Metaphern scheinen einander zu widersprechen. Doch sehr oft brechen die erhabensten Wahrheiten in Form von Widersprüchen in unsere Horizonte ein. Eine solche Widersprüchlichkeit ist die menschliche Existenz: Sie ist verwurzelt, situationsbezogen, eingegrenzt und dennoch ein Unterwegssein. Das Vorhersagbare wie das Unvorhersagbare begegnen sich und tauchen in den Strom des Lebens ein. Unsere religiöse Erfahrung und Zugehörigkeit zeigen diesen Grundcharakter menschlicher Existenz. Sich eine Enklave einzurichten, um die eigene Identität zu bewahren, heißt sich vom Lebensstrom anderer loszulösen, und das ist ebenso wenig wünschenswert wie die Auflösung der Identität im Meer eines missverstandenen Kosmopolitismus.

Den meisten Menschen erscheint es, wenn es um Religion geht, nur natürlich, im eigenen Glauben und seiner Tradition verwurzelt zu sein. Nur selten kommt es Gläubigen in den Sinn, dass man der eigenen Religion gegenüber zugleich Distanz wahren sollte. Der religiöse Kosmopolitismus hat genau in dieser Dialektik zwischen Verwurzelung und Abstand seinen Platz. Von dieser Perspektive her wäre ein religiöser Kosmopolitismus der Versuch, eine kollektive, nicht stammesbezogene, sondern die einzelne religiöse Gruppe übergreifende Identität aufzubauen. Auch das Christentum hat, wie andere Religionen, seinen Ort, wo es Wurzeln geschlagen hat, und seine Zeiten, wo es unterwegs war. In dem Maße, in dem eine religiöse Tradition diese Spannung zwischen Verwurzelung und Unterwegssein auszuhalten vermag, wird es auch in der Lage sein, mit anderen religiösen Traditionen und Erfahrungen zu kommunizieren und den eigenen Reichtum zu teilen. Religiöser Kosmopolitismus ist eine Lebensform, die sich für die

Reichtümer des Anderen ebenso öffnet wie für dessen Anderssein, während er den abgekürzten Weg einer Mischform ablehnt.

Eine Bedingung für den Aufbau von Gemeinschaft

Gibt es zwischen den Religionen weder Anknüpfungs- noch konvergierende Zielpunkte, sind sie innerlich zerrissen und ohne Kontinuität untereinander, dann ist echte Gemeinschaftsbildung wenig wahrscheinlich. Religiöse Haltungen, die auf Diskontinuität gegenüber anderen Religionen setzen, behindern das wichtige Ziel, Gemeinschaft herzustellen, zu der sie alle berufen sind. Wenn Christen und christliche Würdenträger am gemeinsamen Beten mit Menschen anderer Glaubensbekenntnisse Anstoß nehmen (wie das nach dem Treffen Papst Johannes Pauls II. mit Führern anderer Glaubensrichtungen der Fall war), welche Art von Gemeinschaft sollen wir dann noch pflegen? Solches Verhalten kann christliche gemeinschaftsstiftende Anstrengungen nur in Misskredit bringen. Der Beitrag des Christentums zum Aufbau von Gemeinschaften kann die politischen Anstrengungen und andere Initiativen auf dieses so dringend notwendige Ziel hin ergänzen. Stanley Samartha hat die Bedeutung dieser Rolle klar herausgestellt, wenn er sagt:

„Die Kirche ist in Gefahr, als der von der zurückweichenden Flut des Kolonialismus zurückgebliebene Schutt angesehen zu werden, wenn sie aus Furcht vor einem Synkretismus zum Nachbarn tendenziell auf Distanz geht. Für Indien stellt sich das Problem so: Wie kann in einer multireligiösen, multi-ethnischen und vielsprachigen Gesellschaft echte Gemeinschaft so gefördert werden, dass die Nation Fortschritte macht? In Pakistan und Sri Lanka, Malaysia und Indonesien stellen sich die gleichen Probleme.“⁸

Ein Synkretismus bringt keine Märtyrer hervor, Religionen mit unterscheidbarem Profil jedoch sehr wohl. Heute besteht die Herausforderung für die verschiedenen religiösen Traditionen darin, ob sie für die Menschheit und ihre Zukunft offen genug sind, Zeugen und Märtyrer hervorzubringen, die jene Eintracht zu bewahren wissen, von der ein Synkretismus nur ein armseliger Abklatsch ist. Auf der anderen Seite spalten Absolutheitsansprüche und das Pochen auf ein Wahrheitsmonopol die menschliche Gemeinschaft und mindern ihre Aussichten auf Einheit, zu der sich alle Religionen erklärtermaßen verpflichtet fühlen.

Was die Gemeinschaft bedroht: reduzierte Identität und selektive Rationalität

Im Lichte des Gesagten ist die Feststellung sinnvoll, dass Religionen nicht für diese eine einzelne Gemeinschaft, sondern für die Menschheit als Ganze da sind. Dies könnte sie vor einer Polarisierung schützen, die gerade darauf beruht, dass

man Identität auf die Identität der eigenen Religion reduziert. Genau hier liegt eine der tieferen Wurzeln für Gewalt und Terror weltweit: Man reduziert die komplexe und vielschichtige Identität von Menschen auf die vereinfachte Identität nur einer Religion und bezeichnet sie danach. Das aber ist für die Einheit der menschlichen Gemeinschaft alles andere als hilfreich.

Sieht man Menschen allein von ihrer religiösen Zugehörigkeit her, so verzerrt man nicht nur die vielfältigen Facetten, aus denen sich die Identität einer Person zusammensetzt, sondern man ignoriert auch die Tatsache, dass die gleiche religiöse Tradition je nach ihren verschiedenen geographischen, sozialen, kulturellen und historischen Strukturen ja ganz unterschiedlich gelebt wird. Liest bzw. deutet man noch dazu die Geschichte durch die Brille der religiösen Identität, so könnte das Zusammenspiel von sozialen, ökonomischen und kulturellen Faktoren, die bei der Entstehung von Geschichte mitgewirkt haben, leicht übersehen werden. Als zum Beispiel Mahmud von Ghazni (979–1030) vierzehn Mal in Indien einfiel, plünderte er Hindu-Tempel, u.a. den wundervollen Somnath-Tempel (1024), nicht deshalb, weil es Stätten der Verehrung von Hindus, sondern weil sie märchenhaft reich waren: an Gold, Diamanten und wertvollen Edelsteinen.

Der Anspruch, die eigene Religion sei aufgrund ihrer Glaubensinhalte, privilegierter Offenbarung, ihrer Schriften usw. anderen überlegen, war schon immer ein Hauptgrund für Konflikte mit anderen Traditionen. Heute besteht für die interreligiöse Verständigung und den Weltfrieden eine neue Bedrohung: Man beansprucht Rationalität für die eigene Religion, hält jedoch andere für irrational oder im Punkt Rationalität für defizient. Eine solche Geisteshaltung lässt uns mit dem indischen Dichter Tagore die Frage stellen, ob „der klare Strom der Vernunft noch nicht im öden Wüstensand toter Gewohnheit versickert ist.“⁹ Nicht selten könnten „tote Gewohnheiten“ und Traditionen im Gewand der Rationalität daherkommen und eine gefährliche Konfrontation mit anderen religiösen Traditionen heraufbeschwören.

Schlussbemerkung

Keine einzelne Religion kann allein das Schicksal menschlichen Seins, der Menschheit und ihrer Einheit bestimmen. Alle haben bei der Rettung der Menschheit ihre Rolle, die sie glaubwürdig nur gemeinsam erfüllen können. Damit dies auch geschieht, bedarf es einer Kultur des religiösen Kosmopolitismus und einer Universalität in umgekehrter Richtung. Der interreligiöse Dialog ist dafür keine sachgerechte Kategorie noch ein geeignetes Mittel. Deshalb brauchen wir einen Wechsel hin zum Begriff und zur Praxis eines religiösen Kosmopolitismus. Der Bezugspunkt beim interreligiösen Dialog sind religiöse Existenzformen – Lehrsätze, symbolische Codes, ethische Vorschriften, rituelle Praktiken usw. Im religiösen Kosmopolitismus dagegen ist der Bezugspunkt der *Andere*, von dem die umgekehrte bzw. in die eigene Religion eingehende Universalität ausgeht. Die Differenz, die den Anderen konstituiert, wird mit einem bloß ästhetischen Plura-

lismus, der die Vielfalt gutheißt, nicht angemessen gewürdigt; diese Würdigung leistet nur ein Kosmopolitismus, der vom Geist der Solidarität getragen und in entsprechende Praxis umgesetzt wird.

Ein religiöser Kosmopolitismus wird sehr häufig an der Basis und in ausgesprochen lokalen Situationen am wirksamsten praktiziert. Denn er überbrückt den Gegensatz zwischen dem Globalen und Lokalen. Sein Kompetenzbereich und sein moralisches Anliegen enden nicht an den Grenzen der eigenen Religion, der man angehört, da beide die ganze Menschheit umfassen. Es kann jemand der Mannigfaltigkeit religiöser Welten ausgesetzt sein und dennoch ein engstirniger Chauvinist bleiben, dessen Blick auf die eigene begrenzte religiöse Gemeinschaft fixiert ist. Auf der anderen Seite könnten sich auf der Ebene lokaler Traditionen und im kleinsten Winkel eine religiöse Praxis und Lebensformen finden, die wahrhaft kosmopolitisch sind.

Die Idee eines religiösen Kosmopolitismus wird uns helfen, den historisch unhaltbaren Mythos zu entlarven, dass einige religiöse Traditionen rational seien, andere aber nicht - eine Position, die heute eine neue Bedrohung für den Weltfrieden und die Verständigung unter den verschiedenen religiösen Traditionen darstellt. Ein religiöser Kosmopolitismus lässt kein alleiniges, alle übergreifendes Verständnis dessen zu, was universal und rational ist, sondern fordert uns zu gegenseitiger Pflichterfüllung auf und den Anderen zur praktischen Ausübung seiner Religion - Pflichten und religiöse Praxis, die auf den Anbruch einer neuen Menschheit hoffen lassen.

¹ Vgl. Charles Avila, *Ownership. Early Christian Teaching*, New York 1983.

² Werner Jeanrond, *Theological Hermeneutics. Development and Significance*, New York 1991, 22-23.

³ Zit. nach Kari Storstein Haug, *Christianity as a Religion of Wisdom and Karma: A Thai Buddhist Interpretation of Selected Passages from the Gospels*, in: *Bulletin, The Council of Societies for the Study of Religion* 35 (2006/2), 43.

⁴ Heute spricht man in der politischen Theorie von transnationaler Weltbürgerschaft. Dabei geht man von Kants Theorie eines Weltbürgerrechts aus, wie Habermas sie in seinen Arbeiten mit radikalen Anstößen neu aufgegriffen hat. Solche theoretischen Gedankenspiele mögen der transnationalen Europäischen Union Legitimität verleihen, wie weit sie aber auf andere Weltregionen übertragbar sind, bleibt eine ernsthafte Frage.

⁵ Martha Nussbaum und andere haben den politischen Kosmopolitismus weiter entwickelt und griffen dabei auf das westliche klassische Altertum zurück. Wir werden an Diogenes erinnert, der gesagt hat: „Ich bin ein Bürger der Welt.“ Vgl. Martha Nussbaum/Joshua Cohen, *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Boston 1996. Zu diesem klassischen Erbe müssen wir auch das von der islamischen Kultur geschaffene kosmopolitische Umfeld in Cordoba und Granada in Spanien (8.-15. Jahrhundert), in Ägypten und im Ottomanischen Reich hinzufügen. Unter dem Islamischen Kosmopolitismus erlebten große Denker ihre Blüte wie etwa Ibn Rushd (Averroës), der dem Westen die Reichtümer des klassischen Altertums zugänglich machte. Der kulturelle Aufschwung des Kosmopolitismus begünstigte das Auftreten interkulturell orientierter Denker wie Maimonides im 13. Jahrhundert.

⁶ Ein Zeitbericht zeigt, dass Akbar ein echter religiöser Kosmopolit war und mit verschiedenen religiösen Gruppen einen regelmäßigen Dialog führte und mit ihnen diskutierte. Im Bericht

kommen auch christliche Missionare vor. „Und später an jenem Tag kam der Kaiser zu Fathpur. Dort verbrachte er in der Halle der Gottesverehrung gewöhnlich viel Zeit in Gesellschaft gelehrter Männer und Scheichs [...] wenn er aufrecht sitzend die ganze Nacht hindurch religiöse Fragen, seien sie grundlegend oder nebensächlich, diskutierte [...] Gelehrte Mönche aus Europa, die sich *Padre* nannten und ein unfehlbares Oberhaupt namens Papst haben [...] brachten das Evangelium, und legten Beweise für die Dreieinigkeit vor. Seine Majestät glaubte fest an die Wahrheit der christlichen Religion, und da er die Lehre Jesu verbreiten wollte, befahl er Prinz Murad, sich unter günstigen Vorzeichen im christlichen Glauben unterrichten zu lassen; auch beauftragte er Abul Fazl, das Evangelium zu übersetzen.“ W.M. Theodore de Bary u.a. (Hg.), *Sources of Indian Tradition*, Delhi 1988, 39-41.

⁷ Vgl. Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, London 2006, 64.

⁸ Stanley Samartha, *Courage to Dialogue. Ecumenical Issues in Inter-religious Relationship*, WCC, Genf 1981, 27.

⁹ Rabindranath Tagore, *Gitanjali*, Freiburg 1958, 43.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Spiritualität und Pluralität der Religionen

359 Pedro Casaldáliga und José María Vigil

Theoretisch gesehen haben wir jene archaischen Dichotomien überwunden: Leib und Seele, Geist und Materie, Spiritualität und Aktion. Wir sind ziemlich einhellig überzeugt, dass das geistige Wesen, wie es auch in der Spiritualität eines Menschen zum Ausdruck kommt, der tiefe Sinn seines Lebens und der Urgrund seiner Existenz ist. Wir glauben, dass die Spiritualität das wahre Leben jedes Menschen ist. Ich *bin* meine Spiritualität. In unserem Buch über die *Spiritualität der Befreiung*, vor allem in der Einleitung dazu¹, haben wir diese Tiefendimension der Spiritualität in verschiedene Dimensionen aufgegliedert, die für eine Spiritualität der Befreiung wesentlich sind. Die Option für die Armen ist so wesentlich wie das Gebet, die Solidarität so wesentlich wie die Ökologie, die Kampfbereitschaft so wesentlich wie die Mystik. Alle diese Dimensionen miteinander machen die ganzheitlich gelebte Spiritualität aus.

Die Theologie der Befreiung hat Quellen wiederentdeckt und zur Geltung gebracht, die zunächst noch nicht so betont wurden: die Dimensionen des Geschlechtes, der Kultur, die neu auf den Plan tretenden Subjekte (die indigenen Völker, die afrikanische Bevölkerung).

Schließlich wurde noch ein neuer Faktor zur Herausforderung - und sogar zum