

Dialogizität und Resonanz in interreligiöser Begegnung

Stefan S. Jäger

Dieser Aufsatz ist Herrn Prof. Toyohiko Shibata gewidmet¹, der sich als hervorragender Übersetzer theologischer und philosophischer Werke aus dem Deutschen ins Japanische große Verdienste erworben hat. Zu seinem weitgespannten Horizont gehört auch das Interesse der Beziehung und Begegnung zwischen Christentum und anderen Religionen. In diesem Beitrag will ich deshalb versuchen, das linguistische Konzept der Dialogizität² und den soziologischen Resonanzbegriff, wie er von Hartmut Rosa entwickelt wurde³, für die Analyse interreligiöser (damit oft verbunden auch interkultureller) Begegnung exemplarisch fruchtbar zu machen. So sollen hier die theologischen, soziologischen und literaturwissenschaftlichen Dimensionen in ein heuristisches Gespräch miteinander gebracht werden.

Interreligiöse Begegnung - Beispiele

Drei persönliche Erfahrungen möchte ich an den Anfang stellen. Dabei spielten auch jeweils die Sprache und nicht-sprachliche Aspekte eine große Rolle. Es

1 Mit der Widmung verbindet sich der Dank für eine nunmehr über 25 Jahre bestehende Bekanntschaft mit Prof. Shibata, die in meine Anfangszeit als junger Pastor in Nishinomiya zurückreicht. In den Jahren 1995/96 hat er meine damals noch fehlenden und mangelhaften Kenntnisse des Japanischen durch seine hervorragenden Deutschkenntnisse oft ausgeglichen und Verständigung und Begegnung ermöglicht.

2 Vgl. z.B. Wolfgang Imo: „Dialogizität – eine Einführung“, Zeitschrift für germanistische Linguistik 44/3 (2016), 337-356.

3 Hartmut Rosa: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2272), Berlin 2019 (2016).

handelt sich um zeitlich jeweils mehrere Jahre auseinanderliegende interkulturelle und interreligiöse Begegnungen in Japan, deren erste in das Jahr 2003 zurückreicht. Ich wartete in Kyōto vor einem Hotel auf einen Freund, als mich (als Ausländer) ein ebenfalls wartender Mann ansprach, der sich mir als an der Kyōto-Universität lehrender Professor vorstellte. Er erkundigte sich nach meinem beruflichen Aufenthalt in Japan. Als ich sagte, dass ich als evangelischer Pastor in Japan lebe und arbeite, gab er sich als praktizierender Zen-Buddhist zu erkennen und meinte nur – mit einer abweisenden Handbewegung: Ach, die Christen, die würden immer so viel reden. Das gab mir zu denken, denn ich ahnte, dass er wohl nicht ganz Unrecht hat. Welche Erfahrungen er wohl mit Christen gemacht hatte?

Die zweite Begegnung fand im November 2011 statt, als ich ebenfalls in Kyōto bei dem religiösen Oberhaupt (門主 *Monshu*) des Nishi-Honganji der Jōdo Shinshū, Ōtani Kōshin 大谷光真, zum Besuch eingeladen war. Ich hatte in meiner Dissertation⁴ etliche seiner *Hōwa* 法話 / *Seppō* 説法 (Dharma-Predigten) übersetzt und analysiert, und er war sehr interessiert an meiner Arbeit. Insbesondere die exakte semantische Klärung der Begriffe, der Differenzen in der Lehrauffassung zwischen Nishi- und Higashi-Honganji sowie der Unterschiede zu einem christlichen Glaubensverständnis würdigte er besonders. Die Begegnung, bei der wir ein sehr intensives Gespräch über Glaube und *shinjin* 信心 führten, war von großer Freundlichkeit, gegenseitigem Interesse und Respekt geprägt.

Schließlich hatte ich im Herbst 2017 im Rahmen eines Studienaufenthalts in Japan einen Vortrag am Forschungsinstitut für Interreligiösen Dialog *shūkyōkan-taiwa-kenkyūjo* 宗教間対話研究所 in Tōkyō zu halten, bei der u.a. auch Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus verschiedenen buddhistischen Schulrichtungen anwesend waren (Zen und Jōdo-shū). In der anschließenden Diskussion verwendete der Zen-Priester Minegishi Shōten 峯岸正典, der die Veranstaltung leitete und als Hauptpriester am Chōraku-ji 長楽寺 tätig ist, den

4 Stefan S. Jäger: Glaube und Religiöse Rede bei Tillich und im Shin-Buddhismus. Eine religionshermeneutische Studie, Tillich Research Vol. 2, Ed. C. Danz et al., Berlin/Boston 2011.

Begriff *hibiki-au* 響き合う, der auch als „wechselseitig zum Klingen kommen“ übersetzt werden kann. Er brachte damit seine Erfahrung zum Ausdruck, dass in einer interreligiösen Begegnung auf der Ebene spiritueller Praxis etwas aus einer anderen religiösen Tradition eine Saite im eigenen Empfinden zum Klingen bringt. Bei ihm selbst war das – wie er erzählte – der Fall, als er zu Gast in einem katholischen Kloster war. Minegishi Shōten hat damit (ohne es zu wissen) den Begriff der Resonanz, wie ihn Hartmut Rosa als soziologischen Grundbegriff und Analyse-kategorie für seine Soziologie der Weltbeziehung eingeführt hat, im Blick auf interreligiöse Begegnungen angewandt.

Ein paar kurze Anmerkungen dazu: Die erste Begegnung war rein zufällig und flüchtiger Art. Wir tauschten keine Visitenkarten aus und haben nach dieser Begegnung nie mehr etwas voneinander gehört. Es war kein interreligiöser Dialog, nicht einmal ein Alltagsdialog. Dennoch ging es in dieser sprachlichen *face-to-face* Interaktion um Religion zwischen zwei praktizierenden Angehörigen unterschiedlicher Religionen. Die Aussage meines Gegenübers war die Reaktion auf meine berufliche Tätigkeit in Japan. Offenbar hatte sie bei ihm das Bedürfnis ausgelöst, eine Aussage über Christen zu machen, die seinem Erfahrungshintergrund entsprach. Ich habe diese Aussage in einem existenziellen Sinn gehört, ohne direkt darauf zu antworten (das hätte vielleicht nur den Eindruck verstärkt, dass Christen so viel reden). Aber seine Aussage hat bei mir eine Resonanz ausgelöst, die ich später auch versuchte wissenschaftlich zu verarbeiten, indem ich wiederholt in Veröffentlichungen auf die Bedeutung des echten (wechselseitigen) Hörens für interreligiöse Beziehungen aufmerksam machte.⁵ Hier gilt auch das biblische Wort: „Wer antwortet ehe er hört, dem ist's Torheit und Schande.“⁶ (Sprüche 18, 13 Lutherübersetzung 2017; vgl. auch Sprüche 18,17; 29,20 und Jakobus 1,19). **Das aktive einander**

5 So z.B. in dem Aufsatz „Ignoranz – Toleranz – Akzeptanz. Vom Umgang mit Menschen anderer Religionen.“ In: B. Weber (Hg.): Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Lob. Die Jahreslosung 2015, Ein Arbeitsbuch mit Auslegungen und Impulsen für die Praxis, Neukirchen-Vluyn 2014, S. 54–65.

6 Die Japanische Übersetzung 新共同訳 gibt den Vers 箴言 18:13 so wieder: 聞き従う前に口答えをする者、無知と恥は彼のため。

Zuhören ist gerade auch für den interreligiösen Dialog und interreligiöse Beziehungen eine wesentliche Voraussetzung.

Die zweite Begegnung hatte einen mehrjährigen Vorlauf und fand in einem hoch formellen Rahmen (Audienz) mit Hofritual statt. So erhielt ich eine offizielle Einladung von der Abteilung für innere Angelegenheiten des Nishi-Honganji (本願寺内事部) und wurde instruiert, wie ich mich im Audienzzimmer zu verhalten habe. Hier kam es trotz dem hochformellen Rahmen zu einem echten interreligiösen Dialog auf hohem Niveau (Experten-Dialog) in für mich letztlich überraschend entspannter Atmosphäre. Die akribische und akkurate Beschreibung der feinen aber wesentlichen Differenzen zwischen unterschiedlichen Religionsformationen kam hier als Ausdruck von Wertschätzung und Respekt positiv zum Tragen. **Religionswissenschaftliche Expertise ist unabdingbar, wenn interreligiöse Verständigung gelingen soll.**

Die dritte Begegnung bestand aus zwei zeitlich und räumlich voneinander getrennten Settings. Zunächst gab es einen akademischen Teil, in dem ich meinen Vortrag hielt und über den anschließend ein Austausch stattfand. Dies geschah in einem formellen Rahmen nach genau festgelegten Regeln. Danach kehrten wir in ein Restaurant ein und sprachen in informeller und heiterer Atmosphäre unter anderem auch über unseren jeweiligen Glauben, zum Teil in sehr persönlicher Weise. Dieser gemeinsame Restaurantbesuch war natürlich keine Dialog-Veranstaltung. Dennoch – oder gerade deshalb – empfand ich es als viel persönlicher, wesentlicher und tiefer. Hier spielten noch ganz andere Parameter nicht-sprachlicher Art eine entscheidende Rolle für die interreligiöse Begegnung. Mit Martin Buber könnte man sagen, dass es gerade „das Zwischenmenschliche“ war, das sich hier ereignete. Michael Benesch formuliert in seiner Psychologie des Dialogs: „Denn gerade das Urmenschliche, das Zwischenmenschliche, macht die Eleganz des Dialogischen aus, von der sich doch so viele entfremdet haben.“⁷

Für mich in der Tat befremdend war später die Reaktion einiger japanischer Pastoren von eher konservativ-evangelikalen Gemeinden, denen ich von

7 Michael Benesch: Psychologie des Dialogs, (UTB 3556) Wien 2011, S. 77.

meinen beiden letzten Begegnungen und Gesprächen mit Buddhisten berichtete und die ich nach der Bedeutung des interreligiösen Dialoges 宗教間對話 fragte. Offenbar hatte ich etwas in ihren Augen sehr Ungewöhnliches getan. Und als Subtext schwang deutlich mit, dass man das (als Christ/Pastor) doch nicht macht bzw. nicht machen sollte. Das Thema Interreligiöser Dialog stieß hier nicht auf Interesse oder gar Gegenliebe. Über die Gründe kann nur gemutmaßt werden. Sicher gehört dazu ein bestimmtes theologisches Vorverständnis – und wohl auch eine gewisse Angst. Eine Begegnung mit leitenden Vertretern einer evangelikalen Organisation zum Thema Interreligiöser Dialog war sogar atmosphärisch sehr unterkühlt. Dabei konnte bereits an den äußeren Gegebenheiten (dem Setting, wie z.B. die Sitzordnung) und non-verbalem Verhalten deutliche Ablehnung abgelesen werden.

In all diesen Situationen spielte das „Zwischenmenschliche“ eine Rolle, das auch präziser gefasst werden kann durch das Konzept der Dialogizität als „epistemischer Haltung“ (Wolfgang Imo), da Dialogizität nicht nur den Austausch von hochwertigen Gedanken in den Blick nimmt, sondern das interaktionale dynamische Geschehen dialoghafter Situationen, zu denen wesentlich mehr Parameter gehören als zu einem formalen Dialog.⁸

Warum Dialog?

Doch zunächst ist grundsätzlicher zu fragen, warum Dialog und speziell interreligiöser Dialog überhaupt wünschenswert, ja sogar notwendig wäre. Dialog (von griechisch διάλογος *dialogos* „durch das Wort/die Rede“) meint zunächst schlicht das Gespräch, die Unterredung. Im Griechischen eng verwandt damit ist der Begriff *dialogismos* διαλογισμός d.h. Überlegung, Gedanke, (auch zweifelnde) Untersuchung. Dass wir als Menschen mit *Logos*

8 Vgl. Wolfgang Imo: Dialogizität 2016, 337-356. In jüngster Zeit hat vor allem Henning Wrogemann die verschiedenen Dimensionen interreligiösen Dialogs und interreligiöser Beziehungen herausgearbeitet. Vgl. dazu sein dreibändiges Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft, insb. den dritten Band: Theologie Interreligiöser Beziehungen, Gütersloh 2015.

(Wort, Vernunft) begabte „worthafte“ Wesen sind, ist spätestens seit Aristoteles (der Mensch als ζῷον λογικόν *zoon logikon*) eine anthropologische Grundeinsicht. In der philosophischen Tradition des Abendlandes ist der Dialog seit Sokrates und dessen Schüler Platon als Methode philosophischen Denkens und Lehrens tief verwurzelt.⁹ Das sokratische Gespräch bemüht sich, dem Gesprächsgegenüber zu von diesem selbst gewonnener Einsicht zu verhelfen. Da Sokrates den Gedanken nicht hervorbringt und vorgibt, sondern nur bei dessen „Geburt“ hilft, vergleicht er diese Gesprächsführung mit der „Kunst einer Hebamme“ (Maieutik, μαϊευτική sc. τέχνη). Es wäre einer interessanten Untersuchung wert, die sokratische Mäeutik mit dem buddhistischen Konzept der „Geschickten Mittel“ *hōben* 方便 (Sanskrit: *upāya*) oder mit einem *dokusan* 獨參 in der Zen-Praxis zu vergleichen, wie es Kadowaki Kakichi ansatzweise unternimmt (s.u.).¹⁰ Insbesondere der christliche Philosoph Sören Kierkegaard (1813–1855) hat in seinen Werken, die eine implizite dialogische Struktur aufweisen, daran angeknüpft.¹¹ Und der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber (1878 - 1965) hat immer wieder betont, dass der Mensch ein dialogisches Wesen ist, das erst am Du zum Ich wird.¹²

9 Vgl. Dieter Birnbacher / Dieter Krohn (Hg.): Das sokratische Gespräch. Reclam Universal Bibliothek Nr. 18230, Stuttgart 2002. Martin F. Meyer (Hg.): Zur Geschichte des Dialogs. Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas, Darmstadt 2006.

10 K. Kadowaki: Zen und die Bibel, Salzburg 1980, S. 88. Selbstverständlich geht es sowohl bei Sokrates als auch im Zen nicht um einen Dialog auf Augenhöhe, sondern es geht um das Gespräch zwischen Meister und Schüler. Dennoch ist wichtig, dass der Schüler selbst zur Einsicht gelangt und sich das Gespräch am Schüler orientiert. Ein interreligiöser Dialog auf Augenhöhe ist davon natürlich zu unterscheiden.

11 Vgl. dazu auch Kristin Kaufmann: „Das Werk Sören Kierkegaards als Dialog“, in: D. Birnbacher/D. Krohn 2006, S. 181–190.

12 Mit seiner berühmten Formulierung „Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung.“ schließt sich Buber an eine Formulierung von Friedrich Heinrich Jacobi aus dem Jahr 1785 an: „Ohne Du ist das Ich unmöglich“. Martin Buber: Das dialogische Prinzip, 8. Aufl., Gerlingen 1997, hier S. 15 und 301. Auch Karl Jaspers hat im Gespräch mit Anderen den Weg der Selbstwerdung gesehen. Es ist hier nicht der Ort, um auf neuere Einsichten der Neurowissenschaften einzugehen, die gerade in der Funktion der sog. Spiegelneuronen ein wesentliches Moment in der Entwicklung des Selbst

Das Gegenteil von Dialog wäre entweder die Verweigerung des Gesprächs bzw. der Monolog, der weder zuhörend noch antwortend auf sein Gegenüber eingeht. Beides kommt einer Verweigerung von Beziehung überhaupt gleich. Für den Dialog ist jedoch gerade die Bezogenheit auf ein Gegenüber konstitutiv. Er sucht Begegnung und Verständigung. Wo dies auch abgesehen von einem formalen und sprachlich aktualisierten Dialog als Kennzeichen gegeben ist, können wir von Dialogizität sprechen. Auch angesichts globaler Herausforderungen können Kooperation in gemeinsamer Verantwortung für diese Welt, die Bewahrung der Natur, Versöhnung und Frieden zwischen den Völkern und einzelnen sozialen Gruppen wichtige Dialog-Ziele darstellen. In allen diesen Bereichen bilden Religionen einen nicht unwesentlichen Faktor. Darüber hinaus ist die Begegnung mit dem (noch) Fremden immer auch Arbeit am eigenen Selbstverständnis, das sich beständig weiterentwickelt.

Arten des Dialogs

Im Blick auf interreligiösen Dialog werden häufig im Anschluss an das römisch-katholische Dokument „Dialog und Proklamation“ von 1991 vier Arten des Dialogs je nach Inhalt, Ziel und Situation unterschieden.¹³ Beim **Dialog des Lebens** (生活の対話) geht es um das praktische Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religion im Alltag. Der **Dialog der Kooperation** (行動の対話) fragt nach konkreten Möglichkeiten der Zusammenarbeit z.B. bei gesellschaftlichen Aufgaben. Beim **Dialog des theologischen Austausches**

sehen (vgl. dazu Joachim Bauer: *Wie wir werden, wer wir sind. Die Entstehung des menschlichen Selbst durch Resonanz*, München 2019). Man könnte sagen, dass sich hier Bubers These auch biologisch bestätigt finden darf. Auch Michael Benesch geht in seiner Psychologie des Dialogs auf die Bedeutung der Spiegelneurone ein (vgl. Anm. 7).

13 Vgl. die Erklärung „Dialogue and Proclamation“ des Päpstlichen Rates für Interreligiösen Dialog von 1991 Abschnitt 42. Eine Übersetzung ins Japanische findet sich in 諸宗教対話、公文書資料と解説、日本カトリック司教協議会 諸宗教部門・編、カトリック中央協議会、東京 2006, S. 101–119. Online: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html (zuletzt aufgerufen 28.12.2020).

(神学的意見交換の対話) geht es v.a. um das Gespräch über Inhalte des Glaubens und die theologische Auslegung der Glaubensüberlieferungen. Und es gibt auch den **Dialog der Glaubenserfahrung** (宗教的体験の対話), bei dem man sich darüber austauscht, welche Erfahrungen man jeweils gemacht hat und wie sie im Kontext der eigenen Religion gedeutet werden.

Nun kommt aber bei Religionen und ihren Angehörigen in der Regel ein Moment hinzu, das mitunter im Widerspruch zu jeder Form des Dialogs gesehen wurde und wird: Es ist der Anspruch, nur die eigene Religion vertrete die letztgültige Wahrheit. Deshalb habe man zwar die eigene Glaubenswahrheit anderen gegenüber als Position zu vertreten, aber ein Dialog darüber, der auch gegenüber der eigenen Religion Rückfragen (auch z.T. kritische) zulässt und der voraussetzt, dass man von anderen auch etwas lernen könnte, wird abgelehnt. Diese **Haltung einer radikalen Selbstgenügsamkeit** ist ein Kurzschluss und führt konsequenterweise in die (selbstgewählte) Isolation, bei der keine wirkliche Kommunikation mit der Außenwelt mehr stattfindet. Man findet diese Haltung nicht nur in Religionen, sondern auch in anderen Überzeugungen und Weltanschauungen. Psychologisch gesehen ist die Weigerung, sich auf andere Wahrheitsansprüche und Glaubensweisen im Gespräch einzulassen, häufig ein Zeichen von Verunsicherung bzw. eine Reaktion aus Angst vor Infragestellung oder gar Verlust der eigenen Identität. Aber muss das so sein? Wie verhalten sich Dialogbereitschaft und Wahrheitsanspruch zueinander? Dazu möchte ich die folgende grundsätzlichen Überlegungen einbringen, bevor unter den Stichworten Dialogizität und Resonanz praktische Folgerungen daraus entwickelt werden sollen.

Interreligiöser Dialog und die Wahrheitsfrage

Jede Religion verdankt sich letztlich einem Offenbarungsgeschehen bzw. einer Art Evidenzerfahrung, in der sich für den Menschen eine letztgültige Wahrheit erschließt. Hinter diese Wahrheit kann man nicht zurückgehen, sie ist unhintergebar. Dem entspricht im Gläubigen unbedingte Loyalität gegenüber dieser Wahrheit. Dies gilt es zu respektieren, was allein schon dem Grundrecht

auf Religionsfreiheit entspricht. Zu dieser Freiheit gehört es auch, die eigene Religion zu leben und an andere weiterzugeben, sofern nicht andere Grundrechte dadurch verletzt werden. Religionsfreiheit ist somit ein Signum für eine freiheitliche, demokratische und pluralistische Gesellschaft. Dialog und Wahrheitsanspruch passen daher nicht nur zusammen, sondern sind sogar wesentlich aufeinander bezogen. Sie bedingen und ergänzen sich gegenseitig.

Meine These lautet an dieser Stelle, dass das Bezeugen der eigenen Glaubenswahrheit einerseits und der interreligiöse Dialog andererseits zwei verschiedene Modi der Kommunikation / verschiedene Sprechakte darstellen. Das ist zunächst eine kommunikationswissenschaftliche Perspektive, die jedoch weittragende Implikationen enthält. Das *Bezeugen* entspricht sachlich der **epistemologischen Unhintergebarkeit** des Anspruchs auf letztgültige Wahrheit und religiös der Struktur religiöser Erfahrung als gedeutetem Evidenzerlebnis (Religionsbegriff). *Dialog* entspricht sachlich der **Pluralität von Wahrheitsansprüchen** beziehungsweise letzter religiöser Loyalitäten. Im Unterschied zur Bezeugung religiöser Gewissheiten, bemüht sich interreligiöser Dialog um eine Verständigung über religiöse Loyalitäten im offenen Diskurs. **Insofern liegen Bezeugen und Dialog auf unterschiedlichen Ebenen.** Beim Postulat eines Widerspruchs zwischen Bezeugen und Dialog liegt also eine Vermischung der verschiedenen Ebenen bzw. Kategorien vor. Bezeugen ist religiöse Kommunikation, Dialog ist zunächst Kommunikation über religiöse Kommunikation und damit Metakommunikation. Diese Unterscheidung ist eine wichtige Leitdifferenz für das Verständnis interreligiösen Dialogs.

Dem entsprechen einerseits die religiöse Innenperspektive (ich rede z.B. als Christ oder Buddhist über meine eigene Religion) und andererseits eine religiöse Außenperspektive (ich rede als Christ über Buddhismus etc. *et vice versa*). Diese Perspektiven sind zu unterscheiden, da ich mir nicht anmaßen kann, die Religion meines Gegenübers besser zu verstehen als er oder sie selbst. Es bleibt immer bei einem Annäherungsverstehen. Aber gerade die Außenperspektive (vgl. das erste Beispiel eingangs) kann mir einen Spiegel vorhalten, der mir hilft, den eigenen Glauben zu reflektieren.

Durch den Dialog wird das Bezeugen zu Präzisierungen und Neuformulierungen herausgefordert. Klar ist: Ohne jeweiliges Glaubenszeugnis (Position) könnte es gar keinen Dialog geben. Man hätte nichts, worüber man sprechen könnte. Und umgekehrt braucht auch das Glaubenszeugnis den Dialog, wenn es überhaupt zu einer Verständigung kommen soll. Beide Kommunikationsweisen sind also aufeinander bezogen. Von Paul Watzlawick stammt der geflügelte Satz: „Ich weiß nicht, was ich gesagt habe, bevor ich die Antwort meines Gegenübers gehört habe.“ Das Feedback ist essentiell.

Bezeugen und Dialog dürfen jedoch nicht zu einer bloßen Funktion des jeweils anderen werden, sondern haben ihre Berechtigung und ihren Sinn jeweils in sich selbst. Toleranz kann es nur in gegenseitigem Respekt vor dem Zeugnis des jeweils anderen geben (interreligiöses Zeugnis). Dialog bemüht sich dann im Interesse gegenseitigen Verstehens (auch eines vertieften Selbstverständnisses) und interreligiöser Lernprozesse sowie der Möglichkeit der Kooperation für gemeinsame Ziele um ein möglichst adäquates Annäherungsverstehen des Selbstverständnisses des religiös Anderen (emische Perspektive). Dialog setzt also genuines Interesse am Anderen und empathisches Hören voraus. Somit ist Dialog auch ein Ausdruck von Selbsttranszendierung auf den Anderen hin, was aus christlicher Perspektive durch den zentralen Wert der Liebe motiviert ist. Dialog kann in ein Bezeugen übergehen, wie umgekehrt das Zeugnis vom eigenen Glauben auch im Dialog seine Fortsetzung finden kann und soll.

Dieses Verständnis des Verhältnisses von Dialog und Zeugnis setzt die (auch religiöse) Kompetenz der Selbstunterscheidung als Metareflexion voraus. Ich reflektiere nicht nur meinen Glauben, sondern ich reflektiere mich als einen, der seinen Glauben reflektiert, gerade auch im Gespräch mit Anderen. Diese Kompetenz ist als ein Ziel religiöser Bildung zu fördern. Widerstand gegen diese Metareflexion kommt in religiöser Innenperspektive häufig aus der Angst vor dem Verlust religiöser Unmittelbarkeitserfahrung und bisheriger Gewissheiten durch eine mögliche Relativierung der eigenen Wahrheiten (dabei sind immer kognitive und affektive Aspekte zu beachten). Dies ist aber nur dann der Fall, wenn religiöse Gewissheit (meist als Funktion von

Identitätskonstruktionen) auf der Ebene diesseits der Unhintergebarkeitstruktur gesichert werden soll, was jedoch theologisch gesprochen Unglaube ist und religionspsychologisch und -soziologisch zu Fundamentalismen aller Art führt. Fundamentalismus verstehe ich dabei als den Versuch, den religiösen Affekt durch kognitive und soziale Restriktion abzusichern. Aus christlich-theologischer Perspektive gründet die Möglichkeit der Selbstunterscheidung in der Rechtfertigung und sie ist nötig unter dem „eschatologischen Vorbehalt“ („unser Wissen ist Stückwerk“ schreibt der Apostel Paulus im 1. Korintherbrief, Kapitel 13). Der evangelische Theologe Paul Tillich hat das das „Protestantische Prinzip“ genannt. Die christlich verstandene Rechtfertigung als bedingungsloses Angenommensein aus Gnade ist die Basis für die Möglichkeit religiöser Selbstreflexivität als Konstituens einer Rationalität des Glaubens, die sich im Dialog bewährt und somit auch dessen Bezeugung dient.

Dieser Auffassung von Zeugnis und Dialog korrespondiert ein existenziell-dialogisches Verständnis von Religionswissenschaft und Theologie.

Die sozialphilosophische Resonanztheorie Hartmut Rosas

Der Soziologe Hartmut Rosa, der zunächst durch seine Arbeiten zur Beschleunigungsdynamik spätmoderner Gesellschaften bekannt wurde¹⁴, hat 2016 einen umfangreichen Entwurf einer Soziologie der Weltbeziehung vorgelegt, der in der Tradition der so genannten Kritischen Theorie der Frankfurter Schule steht. Er geht dabei von der These aus, dass das Hauptproblem moderner Gesellschaften, v.a. hervorgerufen durch die Beschleunigungsdynamiken der Moderne, in der Erfahrung von Entfremdung

14 Hartmut Rosa: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne (stw 1760), Frankfurt a.M. 2005; Ders.: Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik (stw 1977), Frankfurt a.M. 2012 und Ders.: Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit, Frankfurt a.M. 2013 (zuerst 2010 auf Englisch erschienen unter dem Titel „Alienation and Acceleration, Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality“).

besteht.¹⁵ Der Begriff der Entfremdung (ausgehend von Hegel und Marx) gehört zu den Grundbegriffen der Kritischen Theorie.¹⁶ Rosa beschreibt Entfremdung phänomenologisch als „Verstummen der Welt“ und mit Rahel Jaeggi als „Beziehung der Beziehungslosigkeit“. Ist Entfremdung das Problem, so sieht Rosa dessen Überwindung jedoch nicht wie Jaeggi in einer „Praxis der Selbstaneignung“, sondern in Resonanzerfahrungen, in einer Welt-Begegnung, die einen inneren Widerhall auslöst, eine Saite der Seele anrührt und sie zum Klingen bringt. Solche Resonanzerfahrungen können sehr vielfältig sein. Rosa unterscheidet horizontale (Familie, Freundschaft, Politik), diagonale (wie Arbeit, Schule oder Sport) und vertikale Resonanzachsen. Religion bildet (wie auch Musik und Kunst) eine vertikale Resonanzachse. Allen Dimensionen ist jedoch gemeinsam, dass Resonanzerfahrungen unverfügbar sind. Sie lassen sich nicht erzwingen. Umgekehrt wird gerade durch den Versuch, Resonanzerfahrungen absichtsvoll herbeizuführen und zu steigern¹⁷ echtes

15 H. Rosa stützt sich dabei auf die Studien von Hans Blumenberg, der das Verhältnis von „Lebenszeit und Weltzeit“ (1986) analysiert sowie auf die These von Marianne Gronemeyer, die die Beschleunigungsdynamik der Moderne kulturgeschichtlich als Reaktion auf das Trauma der großen Pestepidemie deutet (vgl. Gronemeyer: Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnis und Zeitknappheit, Darmstadt ²2015, 1993), vgl. H. Rosa: Beschleunigung 2005, S- 297-294.

16 Der Begriff der Entfremdung (griechisch *apēlotriōmenos ἀπηλλοτριωμένος* lateinisch *alienatus*) findet sich bereits im Neuen Testament, Epheser 4,18, wo von der Entfremdung vom Leben aus Gott die Rede ist (vgl. auch Epheser 2,12 und Kolosser 1,21). Die gegenwärtig einflussreichste Deutung des Entfremdungsbegriffs in der Tradition der Kritischen Theorie stammt von Rahel Jaeggi: Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems, Mit einem neuen Nachwort (stw 2185), Frankfurt a.M. ²2019.

17 „Je mehr er hat, je mehr er will / Nie schweigen seine Klagen still“ heißt es in dem Gedicht „Die Zufriedenheit“ von Johann Martin Miller (1750-1814). Miller beschreibt hier, was H. Rosa folgendermaßen formuliert: „Ganz egal, wie schnell wir werden, unser Anteil an der Welt, also das Verhältnis der realisierten Optionen und der gemachten Erfahrungen zu denjenigen, die wir *verpaßt* haben, wird nicht größer, sondern kleiner. Man könnte hierin eine Tragödie des modernen Menschen sehen: Während er den Eindruck hat, in einem unbarmherzigen Hamsterrad gefangen zu sein, wird sein Lebens- und Welthunger nicht

Resonanzerleben verhindert.¹⁸ Welchen Beitrag könnte Rosas Theorie der Resonanzerfahrung für den interreligiösen Dialog und interreligiöse Beziehungen leisten? Für Rosa ist es gerade die Fremdheitserfahrung, die zu allererst Resonanz ermöglicht:

„*Resonanzfähigkeit* gründet auf der vorgängigen Erfahrung von Fremdem, Irritierendem und Nichtangeeignetem, vor allem aber von Nichtverfügbarem, sich dem Zugriff und der Erwartung Entziehendem. In der Begegnung mit diesem Fremden setzt dann ein dialogischer Prozess der (stets partiell bleibenden) Anverwandlung ein, der die Resonanzerfahrung konstituiert.“¹⁹

Interreligiöse Begegnung ist zunächst eine Begegnung mit dem religiös Anderen und vorerst Fremdem. Wird das Andere als Bedrohung des Eigenen empfunden, so kommt es zu einer repulsiven (zurückweisenden und abwehrenden) Reaktion, die Beziehung verhindert. In der Tat ist mir vielfältig diese Form der Nicht-Beziehung begegnet, die letztlich durch Angst motiviert ist. Angst ist aber, wie Hartmut Rosa pointiert formuliert „ein geradezu paradigmatischer ‘Resonanzkiller‘“.²⁰ Die „Anverwandlung“ durch diesen „dialogischen Prozess“ kann mit dem Begriff der Dialogizität beschrieben werden und ist, wie ich an den Beispielen eingangs dargestellt habe, ein wesentliches Moment interreligiöser Begegnung und Beziehung. Zunächst geht

befriedigt, sondern zunehmend frustriert.” (H. Rosa: Entfremdung und Beschleunigung 2013, S. 41). Das ist eine ebenso christliche (vgl. Matthäusevangelium 16,26) wie buddhistische Einsicht.

18 Zweifellos besteht hier eine Strukturähnlichkeit zum daoistischen Konzept des *Wu-wei* 無為, das auf der Selbstwirksamkeit und dem So-Sein der Natur beruht 道法自然 (vgl. z.B. Daodejing 25 und 37) und auch Eingang in Mahāyāna-Schulen (insbesondere Zen 禪, aber auch Reines Land 淨土) gefunden hat. Bei Hartmut Rosa steht eher ein romantisches Religionsverständnis Pate, das sich auf Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und Rudolf Otto berufen kann. Christlich gesprochen ist das die Struktur der Gnade, die uns völlig unabhängig von unserem eigenen Tun zuteil wird.

19 H. Rosa: Resonanz ²2019, S. 317 (kursiv im Original).

20 H. Rosa: Resonanz, ²2019, S. 206.

es darum, dass das Fremde nicht in einer repulsiven Reaktion gemieden oder gar bekämpft wird, sondern dass die Bereitschaft vorhanden ist, sich auf das Fremde im Sinne einer wechselseitigen Beziehung einzulassen. Damit ist noch nicht gesagt, dass man sich das Fremde im Sinne einer Nostrifizierung zueigen machen soll. Mit Anverwandlung ist auch nicht gemeint, dass das Fremde in das eigene assimiliert wird im Sinne einer Veränderung des Fremden, so dass es dem Eigenen angeglichen wird (das mag mitunter auch geschehen). Häufig wird jedoch hierbei das Fremde nicht als Fremdes respektiert, sondern ihm seine Andersartigkeit geradezu abgebrochen. Aber Anverwandlung, wie ich es hier verstehe, bedeutet, das Eigene in der Begegnung mit dem Fremden aus einer neuen Perspektive, mit neuen Facetten sehen zu lernen. Das kann zu einer Erweiterung und Vertiefung des Eigenen führen – und dadurch bleibt das Eigene lebendig und dynamisch. Eine Abschottung von der Begegnung mit dem Anderen führt hingegen zu einer Erstarrung und Petrifizierung, einer Versteinerung des Eigenen, das resonante Beziehungen verhindert und so nicht mehr sprechend und damit auch nicht mehr ansprechend ist. Damit kommt es aber auch zu einer Entfremdung vom Eigenen, das nur noch in bestimmten Formen bewahrt werden soll, aber gerade so seine Anschlussfähigkeit verliert.²¹

Wenn wir die biblischen Texte des Alten und Neuen Testaments analysieren, so wird dabei deutlich, wie sie in der Begegnung und im Gespräch mit antiker Umwelt, mit verschiedenen Kulturen, Sprachen und auch Religionen entstanden sind. Die Bibel ist ein dialogisches Buch. Das sieht man bereits beim priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (Genesis 1,1–2,4a), der im babylonischen Kontext entstand, bis hin zum Neuen Testament mit seiner Spitzenaussage, dass der göttliche Logos / λόγος (ein Zentralbegriff der stoischen Philosophie, der mit Weltvernunft wiedergegeben werden kann) in

21 Insbesondere bei der selektiven Aneignung andersreligiöser Weltdeutung und Praxis bis hin zum Religionswechsel lassen sich konversive Prozesse als Resonanzverfahren oder zumindest als durch Resonanzsehnsucht motiviert analysieren. Sie treten besonders dort auf, wo bisherige „Resonanzachsen“ verstummt sind und sich eine Entfremdung eingestellt hat. Ein Klassiker aus der Literatur ist in dieser Hinsicht Hermann Hesses Siddhartha, der auch unter dieser Perspektive eine Relektüre lohnt.

Jesus Christus „Fleisch“, i.e. konkrete Person geworden ist (Evangelium nach Johannes 1, 1 und 14).²² Ein weiteres sehr bekanntes Beispiel ist die so genannte Areopagrede des Apostels Paulus, der nach der lukanischen Darstellung in Apostelgeschichte 17, 22–31 im Dialog mit epikureischen und stoischen Philosophen an deren Vorstellungen weitgehend anknüpft und auch den griechischen Dichter Aratus (Phenomena 5) zustimmend zitiert. Wir haben hier Beispiele für Dialogizität in der biblischen Überlieferung, die sich implizit und gelegentlich auch explizit im Gespräch mit anderen Texten (im weitesten Sinn) zu diesen in Beziehung setzt.

Im Folgenden möchte ich anhand dreier Beispiele aus Japan verschiedene Formen der Religionsbegegnung durch die Analysekatégorien der Dialogizität und Resonanz erhellen.

Die Differenz von „Respektvoller Anwesenheit“ und „Teilnahme“

Ich beginne die Darstellung der Konkretionen anhand eines Dokumentes der römisch-katholischen Kirche in Japan. Die Abteilung für andere Religionen (諸宗教部門 *sho-shūkyō-bumon*) der Japanischen Katholischen Bischofskonferenz hat 2009 einen Text mit dem Titel カトリック教会の諸宗教対話の手引き、

22 Dass der johanneische Begriff *Logos λόγος* im Deutschen mit „Wort“ übersetzt ist, was eine, aber bei Weitem nicht die einzige Möglichkeit ist, *Logos* wiederzugeben, hat zu der verhängnisvollen Gleichsetzung von *Logos* mit gesprochenem oder geschriebenen Wort geführt. Schon Goethe lässt seinen Faust bei der Übersetzung von Johannes 1 zögern: „Geschrieben steht: 'Im Anfang war das Wort!' / Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort? / Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen, / Ich muss es anders übersetzen“ (Faust I, Studierzimmer, Zeilen 1224-1227). Es geht, wie der Kontext von Johannes 1 klar zeigt, hier um die schöpferische göttliche Macht, die zugleich Licht und Leben ist, und die in Jesus Christus Mensch geworden (inkarniert) ist. Deshalb kann eine chinesische Bibelübersetzung *λόγος / Logos* zurecht mit *Dao* 道 wiedergeben: 太初有道道興上帝同 ... 道成了肉身 (Johannesevangelium 1,1 und 14) 新約 (「神」版)。中国基督教三自愛国伝道委員会、中国基督教協會。南京 2015. 奮新約全書 (「上帝」版)。中国基督教三自愛国伝道委員会、中国基督教協會。南京 1982. Mit Goethes Faust gesprochen ist der *Logos* das, „was die Welt / Im Innersten zusammenhält“.

実践 Q&A“ (*katorikku-kyōkai no sho-shūkyō-taiwa no tebiki, jissen Q&A*; wörtlich: Handbuch der Katholischen Kirche für den interreligiösen Dialog – Fragen und Antworten der Praxis“) veröffentlicht.²³ Es handelt sich dabei um Fragen von katholischer Seite in Bezug auf andere Religionen in den oben genannten Dimensionen des Dialogs: gemeinsames Leben, Kooperation, theologischer Austausch und religiöse Erfahrung. Die Perspektiven anderer Religionen und deren Fragen an den christlichen Glauben kommen hier nicht in den Blick.

Im Abschnitt über den Dialog des Lebens werden 43 Fragen aufgenommen, die sich auf Alltags- und Familiensituationen im Blick auf religiöse Zeremonien beziehen, die in der Regel einen shintoistischen oder buddhistischen Hintergrund haben. So geht Frage 1 darauf ein, wie man sich verhalten soll, wenn Familienmitglieder verschiedenen Religionen angehören. Die Antwort lautet: „Als jemand, der die Gnade des Glaubens empfangen hat, behandle deine Familienmitglieder immer mit tiefer Liebe (愛情). Hoffe darauf und bete beständig dafür, dass deine Familie Christus annimmt (受け入れる). Wenn sich eine gute Gelegenheit ergibt, dann wollen wir diese Hoffnung in Worte fassen (言葉にして *kotoba ni shite*) und der Familie mitteilen (伝える *tsutaeru*).“²⁴ Bei einem Bevölkerungsanteil von ca. 1% haben die meisten Christinnen und Christen Familienangehörige, die selbst keine Christen sind und sich in der Regel (zumindest nominell) dem Shinto oder dem Buddhismus zurechnen, selbst wenn Religion im Alltag keine prägende Rolle spielen sollte. Es handelt sich also bei dieser ersten Frage um eine zentrale und existenzielle Situation. Die Antwort, die sich als eine Form des Dialogs des Lebens versteht, geht von den

23 Der im Japanischen Original 151 Seiten umfassende Band erschien auch in Englisch unter dem Titel „Guidelines on Interreligious Dialogue for Catholics in Japan“, um Ausländern, die in Japan wohnen (foreign residents), Hilfestellung zu geben für den Umgang mit Nicht-Katholiken angesichts der religiösen Situation und vor dem kulturellen Hintergrund Japans. Als Beispiele für Situationen, die für Fragen oder Schwierigkeiten sorgen könnten, wird die Teilnahme an Hochzeiten oder Bestattungszeremonien genannt (wobei an shintoistische und buddhistische Riten gedacht ist).

24 カトリック教会の諸宗教対話の手引き、実践 Q&A 2009, 28 (eigene Übersetzung, S.J.)

drei theologischen Kardinaltugenden Glaube, Hoffnung, Liebe aus. Jemand, der die Gnade des Glaubens empfangen hat, behandelt seine Familienangehörigen mit tiefer Liebe und hofft und betet, dass auch sie Christus empfangen mögen. Der Wunsch, dass auch die Familienangehörigen Christen werden, soll auch ausgedrückt werden, sofern sich eine gute Gelegenheit dazu ergibt.

Wie aber soll man sich verhalten, wenn man aus familiären oder anderen sozialen Verpflichtungen an einer fremdreligiösen Zeremonie teilnehmen muss? Dies wird in Frage 2 behandelt. Im Römisch-katholischen Kontext steht dabei auch die Erinnerung an den sog. „Ritenstreit“ im Hintergrund, wie er um die Indigenisierung des Christentums in China geführt wurde. Im Zusammenhang mit dem japanischen Nationalismus und Staatshinto erteilte „...in Erinnerung an den unseligen Ritenstreit – die römische Propagandakongregation in einer Instruktion vom 25.5.1936 den japanischen Gläubigen die Erlaubnis, an den rein zivilen Schrein-Zeremonien wie auch an Beerdigungen, Hochzeiten und anderen Riten des gesellschaftlichen Lebens teilzunehmen.“²⁵

In der hier zu bedenkenden Antwort wird nun eine Differenz von „respektvoller Gegenwart“ (*respectful presence*) und „Teilnahme“ (*participation*) eingeführt, die es Christinnen und Christen ermöglicht, ihrer sozialen Verpflichtung nachzukommen und zugleich ihrem Glauben treu zu bleiben. Das scheint eine zentrale Funktion dieser Differenz zu sein, die zugleich das grundlegende Verhältnis von System und Umwelt beleuchtet. Es lohnt sich daher, diesen Abschnitt genauer zu analysieren.

„Wenn du an einer nicht-katholischen Zeremonie wie Hochzeiten und Beerdigungen beiwohnt (参列), dann verhalte dich respektvoll (敬愛の心をもって) gegenüber denen, die anwesend sind. Beiwohnung (参列) und Teilnahme (参加) sind verschieden [englisch: ‘*Respectful presence*‘ and ‘*participation*‘ are different]. Teilnahme bedeutet, als Gläubiger an einer religiösen Zeremonie (aktiv) teilzunehmen. Auf der anderen Seite wird Beiwohnen (engl. ‘*respectful presence*‘) so verstanden, dass

25 H. Waldenfels: „Nordostasien“ in: K. Müller/W. Ustorf (Hg.): Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums, ThW Bd. 18, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 131-142, hier 132-133.

anerkannt wird, dass die eigene Religion verschieden davon ist. Tempel oder Shreine zu besuchen, um Gebete darzubringen entspricht der „Teilnahme“ [参加, *participation*].²⁶

Die japanischen Begriffe für „respektvolle Anwesenheit“ und „Teilnahme“ lauten 参列 *sanretsu* und 参加 *sanka*. Da die Differenz nicht unmittelbar einleuchtend ist, wird sie genau definiert: „Teilnahme“ meint die aktive Beteiligung an der Zeremonie als Gläubiger, wohingegen „respektvolle Anwesenheit“ ein Beiwohnen zum Ausdruck bringt, das deutlich macht, dass sich die eigene Religion unterscheidet. Da es sich um eine idealtypische Definition handelt, wird im konkreten Einzelfall zu prüfen sein, wo die Grenze verläuft und ob sie immer so klar zu vollziehen ist. Zu bedenken ist auch, dass es auch von der Deutung durch das fremdreligiöse Gegenüber abhängt, was als „Teilnahme“ und was als „respektvolle Anwesenheit“ verstanden wird. Es kann auch nicht davon ausgegangen werden, dass alle den gleichen Religionsbegriff teilen. Es ist ja durchaus nicht selbstverständlich, warum eine multiple Religionszugehörigkeit und eine entsprechende Religionspraxis ausgeschlossen werden, oder ob überhaupt eine Handlung als religiös oder nicht-religiös gedeutet wird.

Diese Rückfragen verdeutlichen die Selbstreferenzialität dieser Differenzierung, welche die Funktion der Bewahrung eigener religiöser Identität in der Spannung zur Sozialität im religiösen und kulturellen Kontext erfüllt. Der soziale Zusammenhalt (Familie, Freundschaft, Kollegium), der einen hohen sozialen Wert darstellt, ist durch die Unterscheidung von eigener und fremder Religion, die die Sozialbeziehungen überlagert, gefährdet. Das gilt in besonderem Maße für die Familie. Die Differenz von Teilnahme und respektvolle Anwesenheit ermöglicht nun, diese Spannung auszugleichen. Primär geht es dabei nicht um eine ontologische, sondern um eine kommunikative (dialogische) Unterscheidung. Wichtig ist, dass es zu einer kommunikativen Übereinkunft kommt, was als Teilnahme und was als

26 カトリック教会の諸宗教対話の手引き、実践 Q&A 2009, 37 (eigene Übersetzung, S.J.); Guidelines 2009, 28.

respektvolle Anwesenheit zu deuten ist. Dass die Spannung damit nicht grundsätzlich aufgehoben ist, zeigt sich (nach Frage 1) in dem Wunsch, dass auch die übrigen Familienmitglieder Christen werden, was aus theologischer Perspektive soteriologisch motiviert ist, und damit wieder soziale Einheit und religiöse Identität zur Deckung kommen. An diesem Beispiel zeigt sich, wie viele weitere Aspekte und Faktoren zu einer dialogischen Situation beitragen, die zunächst nicht im strengen Sinn als interreligiöser Dialog definiert ist. Dialogizität als epistemische Haltung nimmt gerade diese dialogischen Situationen mit ihren sprachlichen und meta-sprachlichen Aspekten in den Blick. Darüber hinaus wäre zu fragen, ob und in welcher Weise es bei der „Teilnahme“ oder „respektvollen Anwesenheit“ an anders-religiösen Zeremonien oder Festen zu Resonanzerfahrungen kommt. Das kann methodisch jedoch nur durch empirische Methoden der Sozialwissenschaften, wie z.B. Tiefen-Interviews, erhoben werden.

Die Kirchenlehre – Glaubensmondō der Yuki-no-shita Gemeinde in Kamakura

Als zweites Beispiel wähle ich aus dem evangelischen Kontext (*Nihon Kirisuto Kyōdan*) den Katechismus der *Yuki-no-shita*-Gemeinde 雪の下教会 in Kamakura von Katō Tsuneaki 加藤常昭. Die hier zitierten Abschnitte übernehme ich aus meiner Übersetzung ins Deutsche.²⁷ In 234 Fragen und Antworten bietet der Katechismus eine grundlegende Einführung in den christlichen Glauben und stellt zugleich die Kirchenlehre 教会教理 *kyōkai-kyōri* der *Yuki-no-shita*-Gemeinde dar.²⁸ Es handelt sich hier um eine Textgattung, die in Japan auch in

27 加藤常昭 (2010): 雪ノ下カテキズム . 鎌倉雪ノ下教会教理・信仰問答, 改訂新版, 東京 . Kato, Tsuneaki (2016): Japanischer Katechismus. Kirchenlehre der evangelischen "Yuki no Shita" - Gemeinde in Kamakura/Japan. Aus dem Japanischen übersetzt von Stefan Jäger, mit einem Nachwort von Rudolf Bohren, hg. v. Christian Möller und Ulrich A. Wien und Stefan Jäger, 2. überarb. u. erw. Aufl., Waltrop. (1. Aufl. 2005)

28 Die erste Auflage erschien 1990 und umfasste 212 Fragen. Die überarbeitete Neuausgabe von 2010 wurde um einen sechsten Abschnitt (zum Thema Abendmahl) erweitert auf

anderen religiösen Kontexten, insbesondere des Buddhismus, eine genuine Tradition hat und als *mondō* 問答 (wörtl. Frage und Antwort) bezeichnet wird.²⁹ Darin kommt bereits der dialogische Charakter der Glaubenslehre zum Ausdruck, wie er auch von außenstehenden Beobachtern anhand der Übersetzung ins Deutsche wahrgenommen wird.³⁰ Sodann bezieht sich diese Dialogizität nicht nur auf den binnenkirchlichen Kontext, sondern hat explizit auch am christlichen Glauben Interessierte als Zielgruppe.³¹ Indem der Katechismus sowohl das Lehnwort *katekizumu* als auch die Bezeichnung *mondō* führt, findet eine kulturelle Verknüpfung statt. Methodisch bietet sich wieder das Konzept der Dialogizität an, um auszuloten, in welchen kommunikativen Zusammenhängen die Systemgrenzen definiert und Kommunikation konstituiert wird.

Beispiel: Thematisierung des Gottesbegriffs im Yuki-no-shita-Katechismus

In Frage 49 wird der Gottesbegriff im Kontext japanischer Gottesvorstellung

insgesamt 234 Fragen und Antworten.

29 Vgl. u.a. レッブ・マルティン: 井上善幸 (編) (2011): 問答と論争の仏教. 宗教間のコミュニケーション射程, 龍谷大学仏教文化研究叢書 27, 京都. [Repp, Martin; Inoue, Yoshiyuki (Hg.) (2011): *mondō to ronsō no bukkyō. shūkyōkanteki communication-shatei. ryūkoku-daigaku bukkyō-bunka-kenkyū sōsho 27, Kyōto*].

30 So M. Karwounopulos in seiner Rezension: „Seine Sprache passt in unsere Zeit. Und seine Form ist dialogisch. Man wird im 'Frage-Antwort-Spiel' in ein Gespräch hineingenommen. Auffallend, wie klar und verständlich die Inhalte des christlichen Glaubens erklärt werden. Man erkennt dahinter die Lebenswirklichkeit einer 'jungen' Kirche, die in der Minderheit lebt und zu der noch Menschen dazu kommen, die keine christliche Sozialisation haben und in elementaren Fragen des Glaubens unterwiesen werden müssen.“ In: Theologische Beiträge 37 (2006), 110–111.

31 In regelmäßig stattfindenden Kleingruppen zur Taufvorbereitung, zur Vertiefung in der Glaubenslehre für Gemeindeglieder (教会員の教理教育 *kyōkaiin no kyōri-kyōiku*) und für interessierte Nicht-Christen bzw. „Suchende“ 求道者 *kyūdōsha* wird das Buch dabei gemeinsam durchgearbeitet, wobei besonderer Wert auf die Lektüre der im Original vollständig abgedruckten Bibeltexte gelegt wird. Persönliche Email-Kommunikation mit Pastor Kawasaki Kōhei vom 29.6.2016.

(*kami* 神) thematisiert. Mit der Frage „Hast du den Namen Gottes bisher nicht gekannt?“, wird an einem dem christlichen Verständnis vorgängigen Gottesbegriff angeknüpft. Nun wird in der Antwort dem fiktiven Gesprächspartner folgendes in den Mund gelegt:

„Aber natürlich kannte ich das Wort „Gott“ (神 *kami*). In meinem Umfeld gibt es viele Dinge, die „Gott“ genannt werden. Besonders in Japan, wo man glaubt, dass nicht nur der Mensch, sondern jede Kreatur Göttlichkeit besitzt und zu einem Gott werden kann. Außerdem ist der Unterschied zwischen Gott und der Seele eines Verstorbenen [,*Hotoke*“ 仏, was auch „Buddha“ bedeuten kann, Anm. d. Übersetzers] nicht recht klar. Der wahre Gott aber, den ich jetzt kenne, ist nur einer. Zu glauben, dass ich selbst ein Gott werden könnte, oder mir nach Belieben einen Gott machen – wenn ich daran denke, dann schäme ich mich der Sünde des Götzendienstes, in die ich selbst auch tief verstrickt war. Meine Begierde ist es, die falsche „Götter“ hervorbringt.“

Der Katechismus begibt sich in einen fiktiven Dialog mit einer zum christlichen Glauben konvertierten Person, die in der Rückschau auf frühere Gottesvorstellungen innerhalb japanischer Religion zurückblickt. Der shintoistisch konnotierte Kami-Begriff mit der Möglichkeit der Apotheose wird dabei ebenso thematisiert wie die synkretistische Interpretation des Begriffs *hotoke* 仏. Der Kontext (*shūi* 周囲 „Umfeld“) wird dabei bewusst reflektiert und der christliche Glaube dazu in Beziehung gesetzt. Mit der Wendung „der wahre Gott aber“ folgt nun eine scharf konturierte Entgegensetzung des christlichen Gottesbegriffs, der von einem monotheistischen Grundverständnis aus andere Gottesverständnisse hart als „Götzen“ qualifiziert.³² Die Vorstellung, dass der Mensch zu Gott werden (Apotheose) oder sich eigene Götter machen

32 Dieser Abschnitt orientiert sich auch an Karl Barths Kirchlicher Dogmatik (KD), vor allem an KD I, 2 § 17 „Religion als Unglaube“. Kritisch ist jedoch anzumerken, dass Barths Religionskritik hier in erster Linie christlicher Religion gilt, die er scharf von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus unterscheidet. Hier wäre im *Yuki-no-Shita* Katechismus etwas mehr Bescheidenheit wünschenswert.

könne, wird als „Sünde des Götzendienstes“ (偶像礼拝の罪 *gūzōreihai no tsumi*) abgelehnt. Hier wird aus einer bestimmten christlichen Innenperspektive (vgl. oben zum Verhältnis Innen- und Außenperspektive) eine klare Wertung nicht-christlicher Religion vorgenommen, ohne dass der fiktive vor- bzw. nicht-christliche Gesprächspartner daraufhin noch zu Wort kommt. Im Abschließenden Satz wird als Quelle der „Götzen“ die eigene Begierde (貪欲 *donyoku*) genannt. Hier wird ein Gedanke des Genfer Reformators Johannes Calvin aufgenommen, der das menschliche Herz als beständige Götzenfabrik bezeichnete. Dass jedoch explizit der Begriff der Begierde verwendet wird, darf zumindest als Anspielung an die buddhistische Auffassung, dass alles Leiden durch Begierde erzeugt wird, gedeutet werden. Hier liegt trotz der schroffen Formulierungen eine große inhaltliche Nähe vor, da „Götzen“ keine eigene Wirklichkeit besitzen, sondern lediglich Illusionen darstellen, an denen der Mensch anhaftet. Aus christlicher Sicht gehört dazu auch die Vergötzung des eigenen Ego (*concupiscentia*). Ja, diese ist gerade der Inbegriff von „Sünde“ (*tsumi* 罪). Sünde darf also nach christlichem Verständnis nicht in erster Linie moralisch missverstanden werden, es handelt sich vielmehr um eine Seinsaussage, die epistemologische Implikationen hat.

Ohne diesen Gedanken zu verfolgen geht der Katechismus in der folgenden Frage auf das Problem ein, ob der Begriff *kami* 神 für den christlichen Gottesbegriff überhaupt verwendet werden kann: „Da nun das Wort „Gott“ so befleckt ist, wäre es da nicht besser, ihn gar nicht so anzurufen und das Wort „Gott“ (*kami*) ganz aufzugeben?“³³ Die Antwort auf diese viel diskutierte Frage liegt darin, dass der Begriff *kami*, ebenso wie der Begriff „Liebe“ *ai* 愛 „durch das Erlösungshandeln Gottes geheiligt ist“, d.h. die vorfindlichen Begriffe

33 In der japanischen Kirchengeschichte gibt es eine intensive Diskussion über die Frage, ob das Wort 神 *kami* eine angemessene Übersetzung für „Gott“ ist, da das japanische Verständnis von *kami* von der biblischen Gottesvorstellung sehr verschieden ist (vgl. Antwort zu Frage 49). In allen japanischen Bibelübersetzungen wird Gott jedoch mit „kami“ wiedergegeben. Dazu gehört auch die Frage, mit welchem Begriff / Schriftzeichen „Gott“ wiedergegeben werden soll. Im Chinesischen (siehe Anm. 22) gibt es die zwei Versionen *shangti* 上帝 und *shen* 神 – die beide heute noch gebräuchlich sind.

werden neu von der christlichen Gotteserkenntnis her gefüllt. Man könnte das als semantisches *takover* bezeichnen, eine Übernahme und Transformation vorgegebener Begriffe. Damit findet genau jener Prozess der Aneignung statt, von dem im Zusammenhang mit dem Resonanzbegriff gesprochen wurde. Zugleich wird in Frage 51 auf die Grenzen menschlicher Sprache im Blick auf die letzte Wirklichkeit verwiesen:

„Der Mensch besitzt keinen Namen, mit dem er den wahren Gott anrufen könnte. Nicht nur die Japanische Sprache, sondern alle menschliche Sprache, mit der wir von Gott reden, ist mit den Irrtümern und der Sünde des Menschen durchtränkt. Wir Menschen haben nicht von vornherein Kenntnis von Gott und wissen auch keinen Namen, mit dem wir ihn anrufen könnten. Wir sind auch nicht in der Lage, seine Wirklichkeit zu erkennen und zu beweisen. Wir Menschen können dem einzig wahren Gott, der alle unsere Erkenntnis übersteigt, auch keinen Namen geben, mit dem wir ihn anrufen könnten. Gott selbst ist es, der uns seinen eigenen Namen kund tut. Und er ist es, der meinen Namen ruft. Für mich ist der wahre Gott „mein Gott“, der mich immer mit „du“ anspricht und ruft.“³⁴

Neben dem apophatischen Ansatz einer *theologia negativa*, die jede propositionelle Aussage unter den Vorbehalt des Relativen stellt³⁵, wird im letzten Satz die Anredestruktur umgekehrt. Braucht der Mensch den Namen Gottes, um diesen im Gebet anrufen zu können, so wird hier die Betonung darauf gelegt, dass es Gott ist, der mich anruft und mit „Du“ anspricht. Hier besteht eine große Nähe zu Martin Bubers „dialogischem Prinzip.“

Schließlich sei noch kurz auf einen Abschnitt aus dem Katechismus eingegangen, der das Verhältnis zu Nichtchristen thematisiert. Im Vordergrund steht die Frage, ob es auch außerhalb von Christus „wahre Gotteserkenntnis“ geben kann. Dies wird bejaht. So sei auch schon im Alten Testament vor Christus der wahre Gott erkannt worden, aber auch außerhalb der biblischen

34 Kato Tsuneaki, Japanischer Katechismus, S. 58–59.

35 Hier sei an Nagarjunas Unterscheidung von relativer und absoluter Wahrheit (*zokutai* 俗諦 und *shintai* 真諦) erinnert.

Überlieferung dürfen Christen Gott am Werk sehen.³⁶ Diese Aussage wird noch einmal vertieft vor dem Hintergrund der Frage, wie das Verhältnis zu Angehörigen anderer Religionen gestaltet werden soll, wenn letztere doch als Götzendienst gewertet werden. Es ist die Frage nach dem Zusammenleben trotz unterschiedlicher letzter Loyalitäten. Die Antwort des Katechismus darauf ist eine zweifache. Erstens soll ein Christ seinen Glauben bezeugen, hat aber kein Recht über andere Menschen zu urteilen (Prinzip des Nicht-Urteilens). Zum Anderen empfängt auch ein Christ viel Gutes durch Menschen, die keine Christen sind. Die Kultur soll angenommen und von anderen Religionen gelernt werden: „Ich soll die Kultur, die der Mensch als Gottes Geschöpf hervorbringt, dankbar annehmen. Auch in anderen Religionen gibt es vieles, das ich lernen sollte (他宗教のなかにも学ぶべきものが多くあります). Ich denke, dass ich vor allem lernen möchte, die Menschen, die ihren Glauben aufrichtig leben, als wahre Menschen wertzuschätzen und zu lieben.“³⁷

Trotz des exklusiven Wahrheitsanspruches im Blick auf die christliche Gotteserkenntnis wird hier eine große Weite für interkulturelles und interreligiöses Lernen eröffnet. Offen bleibt jedoch, wie dies konkret aussehen könnte. Dazu möchte ich abschließend nur auf das Werk von Kadowaki Kakichi 門 脇 佳 吉 (1926–2017) verweisen, der als katholischer Christ im Zen einen neuen Zugang zur Lektüre der Bibel gefunden hat.³⁸

„Leibhafte Lektüre“ von Kōan und Bibel bei Kadowaki Kakichi

Kadowaki³⁹ war ein überaus produktiver Denker und Autor, dessen Bücher

36 Kato Tsuneaki, Japanischer Katechismus, S. 62.

37 Kato Tsuneaki, Japanischer Katechismus, S. 63.

38 Aus Raumgründen kann es hier lediglich um einen kurzen Hinweis gehen. Eine ausführlichere Darstellung habe ich für eine weitere Publikation in Vorbereitung.

39 Kadowaki wurde 1926 in Asahikawa (Hokkaidō) geboren. Nach dem Studium in Tōkyō an der Technischen Universität, schloß er der Sophia-Universität das Studium Literatur und Theologie an. Der weitere akademische Weg führte ihn zum Studium und zur Promotion an der Gregoriana in Rom. Es folgte noch ein Studium der Psychologie an der jesuitischen Fordham University in New York. Eintritt in die Societas Iesu und Priesterweihe. Zen-

erstmalig in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts in westlichen Sprachen zugänglich wurden.⁴⁰ 1977 erschien Kadowakis Buch 公案と聖書の身読 – キリスト者の参禅体験 *Koan to Seisho no Shindoku – Kirisutosha no Sanzen Taiken*. Die Übersetzung auf Englisch unter dem Titel „Zen and the Bible“ wurde 1980 veröffentlicht. Im selben Jahr erschien eine gekürzte Übersetzung aus dem Englischen auf Deutsch, die von Willigis Jäger besorgt und mit einem Vorwort versehen wurde.⁴¹ Der Japanische Titel lautet wörtlich übersetzt „Zen und das Leib-Lesen der Bibel“. Den Begriff 身読 *shindoku* hat Kadowaki aus der Tradition Nichirens⁴² entlehnt und abgewandelt. Für Kadowaki will dieser Begriff den Leib als ganzheitliche Person als Medium der Bibellektüre zum Ausdruck bringen. Anhand des Originaltitels wird klar, dass es sich bei „Zen und die Bibel“ in erster Linie um einen Zugang zur Bibel handelt und die Zen-Praxis dafür als hermeneutischen Ansatz anwendet.

Praxis im 鉄舟会 *tesshūkai* bei dem Rōshi Ōmori Sōgen 大森曹玄, wo er 1982 zum 嗣法 *shihō* wurde. Kadowaki hatte den Lehrstuhl für philosophische Anthropologie an der Sophia-Universität in Tōkyō inne und war Gastprofessor an der Gregoriana in Rom. Kadowaki führte zwischenzeitlich auch in den USA und in Europa immer wieder *sesshins* 接心 durch.

40 1990 veröffentlichte Kadowaki 道の形而上学 – 芭蕉・道元・イエス *Metaphysik des Weges – Bashō, Dōgen, Jesus*. 1993 erschien die Deutsche Übersetzung mit dem Titel „Erleuchtung auf dem Weg – Zur Theologie des Weges“. Als bisher letzter Band in Deutscher Übersetzung erschien 1994 „In der Mitte des Körpers - Hinführung zur Zen-Meditation“ (aus dem Japanischen von Mariko Fuchs und Alfred Therstappen, München 1994, jap. Original: 瞑想のすすめ - 東洋と西洋の総合 *Meisō no Susume – Tōyō to Seiyō no Sōgō* 1989, ⁵1995), in dem er die Begegnung von Buddhismus und Christentum als das wichtigste Ereignis des 20. Jahrhunderts bezeichnet und einen Weg von der Zen-Meditation zu christlicher Meditation aufzeigt.

41 J.K. Kadowaki SJ: Zen und die Bibel. Ein Erfahrungsbericht aus Japan, Salzburg 1980.

42 Nichiren 日蓮 (1222 – 1282) gehört als Gründer der *Nichirenshū* 日蓮宗 neben Zen und Reines Land Buddhismus zu den großen Schulgründern des Kamakura-Buddhismus. Bei Nichiren lautet der Begriff 色読 *shikidoku*, wobei *shiki* die Wiedergabe des Sanskritbegriffs *rūpa* „Form“ darstellt. Es ist zu prüfen, inwiefern es tatsächlich Überschneidungen gibt zwischen Kadowakis *shindoku* und Nichirens *shikidoku*.

Zen und die Schrifthermeneutik der Leiblichkeit

In seinem Vorwort zur Deutschen Übersetzung von *Zen and the Bible* (公安と聖書の身読) macht Willigis Jäger darauf aufmerksam, dass der Dialog zwischen Zen und Christentum bisher auf wissenschaftlicher Ebene geführt wurde, „die jedoch nicht unbedingt die wichtigste Ebene der Begegnung“ ist, da Satori als „Herz des Zenbuddhismus“ eine „religiöse Erfahrung“ sei.⁴³ Es geht hier also vornehmlich um einen Dialog, der bei der religiösen Erfahrung einsetzt. So sieht W. Jäger in Kadowakis Ansatz die Möglichkeit den westlichen Weg vom Intellekt zum Körper aus der Perspektive Asiens umgekehrt zu gehen, vom Körper zum Intellekt. Die zweite Bedeutung von Kadowakis Buch sieht W. Jäger in der seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geförderte Entwicklung kontextueller Theologien, für die Kadowaki ein Beispiel gibt. „Hier versucht ein Asiate, die Botschaft Jesu mit seinen Ohren zu hören und mit seinem Herzen zu verstehen.“⁴⁴ Es geht hier also wesentlich um eine Resonanzerfahrung im Sinne Hartmut Rosas.

In seiner Einleitung gibt Kadowaki selbst Aufschluss über die Genese seiner Arbeiten zum Verhältnis von Zen und Bibel, die auf einen akademischen Vortrag über Zen und das Christentum zurück geht, den er auf Einladung von Prof. Josef Ratzinger (dem späteren Papst Benedikt XVI.) vor einer Gruppe von Doktoranden in Deutschland (vermutlich Regensburg) hielt, noch bevor dieser Kardinal von München wurde. Es war eine Bemerkung Ratzingers, die ihn schließlich auf die Beziehung zwischen Koan und Bibel aufmerksam machte und die er wie folgt zitiert: „Wie interessant wäre es, wenn wir die Ideenwelt des Zen mit der Bibel vergleichen könnten. Wenn das getan werden könnte, wäre es ein bedeutendes Ereignis nicht nur für den Dialog zwischen Zen und Christentum, sondern auch für den ideologischen Austausch zwischen Ost und West.“⁴⁵ Es ist bemerkenswert, dass der Anstoß für den japanischen katholischen Theologen, beide Traditionen, oder genauer: deren Basistexte,

43 W. Jäger, Vorwort zu K. Kadowaki: Zen und die Bibel, Salzburg 1980, S. 5.

44 K. Kadowaki: Zen und die Bibel, Salzburg 1980, S. 6.

45 K. Kadowaki: Zen und die Bibel, Salzburg 1980, S. 7 und 77–78.

miteinander zu vergleichen, von außen aus einer westlichen Perspektive und Fragerichtung kam, die für Kadowaki aufgrund der offensichtlichen Heterogenität von Kōans, wie sie im Rinzai-Zen verwendet werden, und Bibeltexten zunächst kontraintuitiv war. Als Jesuit entdeckte er jedoch große Ähnlichkeiten zwischen den Ignatianischen Exerzitien und einem Zen-Sesshin. Schließlich kann Kadowaki sagen: „Meine Zen-Praxis und die Worte Dōgens führten mich zu einer neuen Methode des Bibellesens.“⁴⁶ So erschließen sich für Kadowaki auch die paradoxen Aussagen des christlichen Glaubens, vor allem aber das Mysterium des Kreuzes Christi als Überwindung der Dualität von Leben und Tod.⁴⁷ Hier hat die Resonanzerfahrung bei der Kōan-Praxis des Zen zu einem vertieften Verständnis der Bibel und der eigenen glaubenden Existenz geführt, indem beides ganzheitlich (leibhaft) in ein dialogisches Verhältnis gesetzt wurde.

Vorläufiges Fazit

In diesem kurzen Aufsatz habe ich versucht, das ursprünglich literaturwissenschaftliche Konzept der Dialogizität als „epistemische Haltung“ und die soziologische Resonanztheorie im Kontext interreligiöser Begegnung als Analyse-Kategorien fruchtbar zu machen. Dialogizität stellt sich nur ein, wenn es zu Resonanzerfahrungen kommt, seien diese auch noch so schwach und flüchtig. Ohne Resonanz verhallt ein Kommunikat im Nichts. Eine Reaktion auf ein Kommunikat ist motiviert durch das Bedürfnis, auf eine Äußerung zu reagieren. Nur so kommt es zu einer Interaktion als wesentlichem Element von Dialogizität. Dabei nimmt Dialogizität auch das in den Blick, was sich zwischen Monolog und Dialog ereignet. Auch wenn es nicht zu einem Dialog im Sinn eines strukturierten Austausches von Gedanken kommt, so kann doch Interaktion stattfinden, sowohl verbal (mündlich oder schriftlich) als auch non-verbal durch Mimik, Gestik, soziales Verhalten etc. Dialogbereitschaft und Resonanzerfahrung sind also konstitutiv aufeinander bezogen. Ohne

46 K. Kadowaki: Zen und die Bibel, Salzburg 1980, S.74.

47 K. Kadowaki: Zen und die Bibel, Salzburg 1980, S. 98–104.

Stefan S. Jäger

Dialogbereitschaft, die eine gewisse Offenheit gegenüber dem Fremden und eine Erwartungshaltung impliziert, sind Resonanzerfahrungen kaum möglich. Umgekehrt wird durch Resonanzerfahrungen die Dialogbereitschaft gefördert.