

Vielfalt umarmen

Überlegungen zur Transformation christlicher Identität

Manuela Kalsky

Im Sommer 1983 veränderte sich mein Leben einschneidend – nur wusste ich das damals noch nicht. Ich war zweiundzwanzig Jahre alt, studierte evangelische Theologie in Marburg und fasste den Beschluss, in der Stadt zu leben und zu studieren, die bei vielen Fantasien oder Erinnerungen an Drogen, gestohlene Autoradios und ungekannte Freiheiten wachruft: Amsterdam. Ein Jahr lang wollte ich in den Niederlanden leben, Land und Leute kennen lernen und vor allem viele neue theologische Impulse mit nach Deutschland zurücknehmen. Ich bewarb mich um ein Sprach-Stipendium beim Deutschen Akademischen Austauschdienst, organisiert vom Niederländischen Ministerium für Kultur und Wissenschaft – und ich bekam es. Acht Stunden pro Tag vertiefte ich mich mit Diplomaten aus aller Welt in die niederländische Sprache und Kultur. Einen besseren Integrationskursus hätte ich mir nicht wünschen können. Bereits nach kurzer Zeit sprach ich fließend Niederländisch und fühlte mich im toleranten und multikulturellen Amsterdam zu Hause – einmal abgesehen von den Beulen, unter denen mein Auto mit deutschem Kennzeichen regelmäßig zu leiden hatte. Zwei Jahre später entschloss ich mich, nicht mehr nach Deutschland zurückzukehren und meine Zukunft in den Niederlanden aufzubauen.

Die »integrierte Andere«

So wurde ich Teil der Geschichte deutscher Migrantinnen und Migranten, die bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts hinein die größte Gruppe »Fremde« in den Niederlanden bildeten.¹ Ob ich wollte oder nicht, ich gehörte nun in die Reihe derjenigen, die die Wurst, das Bier, den Weihnachtsbaum, das Turnen und das Einkaufen als Freizeitbeschäftigung in die Niederlande mitgebracht hatten – und nicht zu vergessen den Zweiten Weltkrieg. Vor allem die Konfrontation mit der deutschen Nazi-Vergangenheit aus der Sicht eines Volkes, das von Nazi-Deutschland überfallen und besetzt worden war, beschäftigte mich. Die Komplexität der damit verbundenen Urteile und Vorurteile gegenüber »den Deutschen«, gegenüber dem Land, in dem ich aufgewachsen bin, in dem meine Familie und FreundInnen leben, machte mir zu schaffen. Es berührte mich peinlich, wenn man in meinem Beisein von den »Moffen« sprach – ein gern benutztes Schimpfwort für Deutsche. Wenn ich dann mehr oder weniger scherzend sagte: »Übrigens, es ist auch ein ›Mof‹ in eurer Mitte«, wurde voll Schreck behauptet, dass ich eine Ausnahme sei und dass sie natürlich nicht mich damit meinen, und außerdem: »Man hört ja kaum, dass du Deutsche bist, du sprichst so gut niederländisch, viel besser als Prinz

¹ In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren sechzig Prozent der außerhalb der Niederlande geborenen Ausländer Deutsche. Vgl. Marlou Schrover, Een kolonie van Duitsers. Groepsvorming onder Duitse immigranten in Utrecht in de negentiende eeuw, Amsterdam 2002.

Bernhard!« Ein äußerst zweifelhaftes Kompliment, denn Prinz Bernhard sprach mit einem kaum zu überbietenden deutschen Akzent niederländisch.²

Solange ich in Deutschland lebte, hatte ich meine Identität als eindeutig erfahren. Ich war wie so viele entsetzt über den Zweiten Weltkrieg und den Holocaust. Gemeinsam mit vielen anderen stellte ich kritische Fragen: Wie hatte das geschehen können? Warum hatte man dies geschehen lassen? »Nie wieder Auschwitz, nie wieder Krieg!«, lautete die Parole und ich war zutiefst davon überzeugt, dass meine Generation alles tun würde, um Antisemitismus und Krieg zu verbannen. Es gab keinen Zweifel. Wir würden alles besser machen. Ich stand auf der richtigen Seite. Diese Selbstsicherheit wurde im Ausland jäh zerstört. Zu meinem Erstaunen zählte dort nicht nur, wer ich als Person war, sondern ich wurde auf meine Gruppenzugehörigkeit, meine Nationalität hin beurteilt. Mein Name, mein Akzent verrieten mein »Anderssein«. Ich war Deutsche und damit allen Erfahrungen und Projektionen ausgesetzt, die für Niederländer und Niederländerinnen mit »Deutschen« verbunden sind. Ich begann, mich und mein Land mit »ihren« Augen zu sehen. Zu Beginn merkte ich es noch nicht, aber im Laufe der Zeit versuchte ich mehr und mehr, meine Herkunft zu verbergen. Ich sprach, wenn überhaupt, nur leise deutsch und perfektionierte mein Niederländisch so, dass ich es nahezu ohne Akzent sprach. Tat ich das, weil ich mich im Ausland schämte als Deutsche erkannt zu werden? Ich kann diese Frage weder eindeutig verneinen noch bejahen. Ich wollte ganz einfach dazugehören und akzeptiert werden als die, die ich als Person bin. Aber wie sehr ich mich auch an die Sitten und Gebräuche in den Niederlanden anpasste, ich blieb und bleibe die »integrierte Andere« – vielleicht inzwischen am meisten für mich selbst.

Diese Identität als integrierte Andere und die damit verbundene Insider/outsider-Position teile ich mit Migrantinnen und Migranten aus anderen Ländern. Sie trägt zur Verunsicherung der eigenen Identität bei, aber gleichzeitig ermöglicht sie dadurch auch eine neue Sicht der Dinge. Die Frage: »Wer bin ich?«, lässt sich nicht länger eindeutig beantworten. »Ich bin Niederländerin«, bedeutet in meinem Fall: Ich habe einen niederländischen Pass, ich lebe und arbeite seit zweiundzwanzig Jahren in den Niederlanden, aber ich bin in Deutschland geboren und aufgewachsen, habe deutsche Eltern, die den Zweiten Weltkrieg noch miterlebt haben, die ersten dreiundzwanzig Jahre meines Lebens wurden von der deutschen (Volks-)Kultur geformt. Ich bin eine deutsche Niederländerin. Meine Identität, mein Ich, erfahre ich weder als unveränderlich noch als an eine nationale Essenz gebunden. Sie ist eine deutsch-niederländische Konstruktion, in der alle unterschiedlichen Facetten der ebenfalls identitätsbestimmenden (Lebens-)Erfahrungen – als weiße, ökonomisch unabhängige, heterosexuelle Frau – eine Rolle spielen. Nicht stabile Wesensmerkmale, sondern selbst gewählte Zugehörigkeiten bestimmen den Prozess dieser Identitätsbildung.

Menschen, die ihre ursprüngliche Heimat verlassen haben oder auf andere Weise mit ihrem Anderssein gegenüber der Mehrheitskultur konfrontiert wurden, haben mit dieser Form der Identitätsverunsicherung und der Suche nach einer dem neuen Kontext angepassten Identität zu tun. Auch wenn Identität nie statisch und eindeutig war, so ist sie in Europa noch nie so offensichtlich vielschichtig gewesen wie zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Der Grund hierfür ist in den weltweit zu konstatierenden Emanzipations- und Migrationsbewegungen zu suchen, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Europa erreichten.

² Vgl. zum Thema »Deutsche MigrantInnen in den Niederlanden« die Dissertation von Mira Peeters-Bijlsma, *Duiters in Nederland*, Ubbergen 2005.

Mehrfache Identitäten

Die Verunsicherung, die heute unter der Bevölkerung in Westeuropa spürbar ist, ist nicht nur eine Folge der Anschläge vom 11. September 2001. Sie ist eine Reaktion auf die Entwicklungen, die sich vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vollzogen haben. Die feministische Bewegung ist dabei als einer der Faktoren zu nennen und die aus ihr hervorgegangene Geschlechterforschung. Patriarchale Identitätskonstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit wurden kritisiert, und unter dem Zeichen der Differenz zwischen Männern und Frauen, aber auch zwischen Frauen, ging man auf die Suche nach neuen Konzepten von Identität.³ Altüberlieferte hierarchische Geschlechterbeziehungen geraten unter Druck, aber neue, gleichberechtigte Formen des Zusammenlebens der Geschlechter entwickeln sich nur langsam und müssen nicht selten in der alltäglichen Lebenspraxis mühsam errungen werden. Die oftmals nur kleinen Schritte vorwärts entmutigen vor allem viele Frauen und lassen sie zu den traditionellen Rollenmustern zurückkehren.

Eine weitere Entwicklung, die eine nahezu nostalgische Sehnsucht nach Sicherheit und Geborgenheit weckt und damit die Forderung nach einer nationalen Identität in den westeuropäischen Ländern entfacht, ist die Globalisierung und die damit verbundenen weltweiten Migrationsbewegungen. Europa ist inzwischen ein Immigrationsgebiet geworden, in dem Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen leben. Der/die Andere, die sich vor fünfzig Jahren noch in sicherem Abstand befand, ist in greifbare Nähe gerückt. Und ob wir es angenehm finden oder nicht, Realität ist, dass ein Drittel der EinwohnerInnen Frankfurts keinen deutschen Pass besitzt und beinahe ein Drittel der Bevölkerung Londons von asiatischer oder afro-karibischer Herkunft ist. Paris ist die zweitgrößte »portugiesische« Stadt und Rotterdam nähert sich der kanadischen Stadt Toronto an, in der 44 Prozent der Bevölkerung ausländischer Herkunft sind.⁴

Die VN-Entwicklungsorganisation *United Nations Development Programme (UNDP)* zeigt in ihrem »Human Development Report 2004«⁵ auf, dass in den letzten zwanzig Jahren des 20. Jahrhunderts eine der größten Migrationsbewegungen in der Geschichte der Menschheit stattgefunden hat. Zwischen 1980 und 2000 stieg die Anzahl der MigrantInnen, die aus Asien, Afrika und den Amerikanischen Kontinenten nach Europa kamen um 75 Prozent. In den Vereinigten Staaten wuchs die Anzahl der AusländerInnen von 14 auf 36 Millionen, eine Zunahme von 145 Prozent. Die AutorInnen des Dokumentes weisen darauf hin, dass diese Migrationswelle mit revolutionären Veränderungen im Technologiesektor einhergeht. Überall auf der Welt sind MigrantInnen in der Lage, doppelte oder mehrfache kulturelle Identitäten zu entwickeln. Sie bauen eine neue Identität in ihrer neuen Heimat auf und halten gleichzeitig mit Hilfe der neusten technologischen Kommunikations- und Transportmöglichkeiten an ihrer Herkunftsidentität fest. Länder, die MigrantInnen aufnehmen, sollten dem Report zufolge keine Assimilation von ihnen erwarten, sondern dieser neuen, mehrfachen Identitätsbildung offen gegenüber stehen und politische Maßnahmen ergreifen, die dieser Entwicklung

³ Vgl. zum Thema Identität und Gender: Claudia Breger, Identität, in: Christina von Braun / Inge Stephan (Hg.), *Gender @ Wissen. Handbuch der Gender-Theorien*, Köln/Weimar/Wien 2005, 47–65.

⁴ Vgl. Manuela Kalsky, Die Suche nach einem multikulturellen »Wir« unter Berücksichtigung der Unterschiede. Gedanken zur Entwicklung einer cross-kulturellen Theologie im Kontext Europas, in: Christian Bauer / Stephan van Erp (Hg.), *Heil in Differenz. Dominikanische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie in Europa*, Münster 2004, 106–117.

⁵ Human Development Report 2004. *Cultural Liberty in Today's Diverse World*, United Nations Development Programme, New York 2004.

entsprechen – wie beispielsweise die Zulassung doppelter Nationalitäten. Mehrfache Identitäten sind in einer dynamisch gewordenen Welt eine Tatsache, meinen die AutorInnen des Reports. Es sei eine Illusion zu meinen, diese Entwicklungen stoppen zu können. Sie seien der Globalisierung inhärent. Der einzig dauerhafte Weg zu Stabilität, Frieden und Demokratie sei das Umarmen der Diversität.

Postkoloniale religiöse Identität

Die hier beschriebenen Entwicklungen haben nicht nur Folgen für die kulturelle, sondern auch für die religiöse Identität. Auch in der Theologie wird inzwischen von mehrfachen, fließenden und hybriden⁶ Identitäten gesprochen. Seit den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurde vor allem durch die Publikationen von Frauen in so genannten Dritte-Welt-Ländern deutlich, dass es kein unproblematisches »Wir«-Frauen gibt. Auch wenn weltweite Gemeinsamkeiten unter Frauen aufgrund des Geschlechts nicht bestritten werden, so dürfen Macht- und Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Frauen, Unterschiede aufgrund von Ethnie, Religion, Klasse und Kultur nicht übersehen werden. Fragen hinsichtlich der Verflechtung von Frauen aus Nord und Süd durch die koloniale Geschichte der Mission traten darum in den Vordergrund. Es erschienen postkoloniale Studien, in denen imperialistische Denkstrukturen und Handlungsweisen aufgezeigt und angeklagt wurden.⁷ Die sozialen, kulturellen, ökonomischen, religiösen und psychologischen Auswirkungen des Kolonialismus auf die ehemaligen kolonisierten Bevölkerungen wie auch auf die Kolonisatoren wurden kritisch analysiert. Auch wenn der Kolonialismus formal beendet wurde, so machen postkoloniale Studien deutlich, dass dessen Effekte noch fortauern.⁸

Aus feministisch-theologischer Sicht legten die chinesisch-amerikanische Theologin Kwok Pui-lan und die botswanische Theologin Musa W. Dube erste Ansätze für eine feministisch-theologische postkoloniale Kritik vor.⁹ Beide kritisieren den exklusiven Anspruch des Christentums auf Universalität und die damit zusammenhängende imperialistische Ausbreitung der christlichen Religion und der westlichen Kultur. Dube zeigt dies innerhalb der biblischen Tradition auf – angefangen bei der Exodusgeschichte bis zum Missionsbefehl im Matthäusevangelium. Die Geschichten der syrophönizischen Frau (Mk 7,24–30) und der kanaanäischen Frau (Mt 15,21–28) dienen nach Kwok und Dube als christliche Legitimation für den befreienden Charakter der Mission unter den Heiden.¹⁰ Kwok unterstreicht bei ihrer postkolonialen Lesart die mehrfache Identität der syrophönizischen Frau. Als Ausländerin sei sie in einer patriarchalen Gesellschaft unterdrückt worden, aber als

⁶ »Hybride« bedeutet hier: gemischt, von zweierlei Herkunft, aus Verschiedenem zusammengesetzt, durch Kreuzung entstanden.

⁷ Vgl. Bill Ashcroft / Gareth Griffiths / Helen Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London 1995; Peter Childs / Patrick Williams, *An Introduction to Post-Colonial Theory*, London/New York 1997.

⁸ Vgl. zum Begriff »Postkolonialität«: Hendrik Pranger, *Redeeming Tradition. Inculturation, Contextualization, and Tradition in a Postcolonial Perspective*, Groningen 2003, 313–316; Gaby Dietze, *Postcolonial Theory*, in: Von Braun et al., *Gender @ Wissen*, 304ff.

⁹ Pui-lan Kwok, *The Sources and Resources of Feminist Theologies. A Post-Colonial Perspective*, in: Elisabeth Hartlieb / Charlotte Methuen (Hg.), *Quellen feministischer Theologien*, Jahrbuch der ESWTR 5, Mainz/Kampen 1997, 5–23; Laura E. Donaldson & Pui-lan Kwok (eds.), *Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse*, New York/London 2002; Musa W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis 2000.

¹⁰ Pui-lan Kwok, *Introducing Asian Feminist Theology*, Cleveland 2000, 59–62.

griechisch sprechende Frau stamme sie aus der höheren Klasse. Es sei daher durchaus anzunehmen, dass sie aufgrund dieser gesellschaftlichen Position andere marginalisierte. Kwok zieht daraus den Schluss, dass Marginalisierung nicht eindimensional, sondern in ihren vielen Formen analysiert werden muss. Es gebe immer »einen Anderen im Anderen«. So entlarven postkoloniale Denker und Denkerinnen die dualistische Einteilung in Herrscher/Unterdrückte, Mächtige/Machtlose, Kolonisator/Kolonisierte als eine simplifizierte Analyse der Machtverhältnisse. Aus postkolonialer Sicht ist die Identität der syrophönizischen Frau nicht nur durch ihr Geschlecht bestimmt, sondern auch durch ihre Klasse, Sprache, Ethnie und so weiter.¹¹

Diese postkoloniale Betrachtungsweise fordert dazu heraus, statische Auffassungen von Identität aufzubrechen und Unterschiede nicht länger hierarchisch zu denken. Gesucht wird nach einer Art des Denkens, die »das Selbst« und »das Andere« nicht länger in ein Einheitskonzept zwingt oder in ein Wir/Sie-Schema einordnet, sondern es möglich macht, das Andere tatsächlich als anders zu verstehen und die positive Herausforderung kultureller und religiöser Unterschiede ernst zu nehmen. Um das zu erreichen, ist ein Prozess der Dekolonisierung des eigenen Denkens und dessen erkenntnistheoretischen Grundlagen vonnöten. Es muss eine gründliche Analyse der gegenseitigen Machtverhältnisse und Privilegien stattfinden – aufbauend auf der Erkenntnis, dass wir in einer ungerechten Welt sowohl »Kolonisator« als auch »Kolonisierte« sind. Die US-amerikanische Theologin Letty Russell spricht in diesem Zusammenhang von »postkolonialen Subjekten«, die zusammenarbeiten müssen.¹² Sie unterstützt den Vorschlag Musa W. Dube, eine Strategie postkolonialer Subjekte zu entwickeln, »die sowohl die Herrschenden als auch die Beherrschten dazu auffordert, die Struktur des Imperialismus in Vergangenheit und Gegenwart zu untersuchen und aufzuzeigen, wie sie als gleichwertige Subjekte sprechen können und so einander begegnen, um Worte von Weisheit und Leben auszutauschen.«¹³

Transformation christlicher Identität

Ich schließe mich diesem Plädoyer von Musa W. Dube an. Ich bin davon überzeugt, dass eine Hermeneutik der Differenz entwickelt werden muss, deren Ziel eine ethische Praxis der Solidarität und Verantwortung ist, die über die Grenzen Europas und die der eigenen Religion hinausreicht. Das Letztere wird inzwischen angedeutet mit dem Begriff *multiple religious belonging*.¹⁴ Dabei geht es um Menschen, die sich mehr als einer religiösen Tradition verbunden fühlen. Neben den Krisenmomenten, die eine derartige Veränderung der religiösen Identität zur Folge hat, überwiegt am Ende »das Gefühl einer spirituell zutiefst bereichernden

¹¹ Vgl. dazu Pui-lan Kwok, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville/Kentucky 2005, 77–85.

¹² Vgl. Letty M. Russell, *Postkoloniale Subjekte und eine feministische Hermeneutik der Gastfreundschaft*, in: Heike Walz / Christine Lienemann-Perrin / Doris Strahm (Hg.), *Als hätten sie uns neu erfunden. Beobachtungen zu Fremdheit und Geschlecht*, Luzern 2003, 99–112. Siehe darin auch die Beiträge von Heike Walz und Katja Heidemanns zu postkolonialen Ansätzen und Fragen.

¹³ Musa W. Dube, *Go Therefore and Make Disciples of All Nations*, in: Fernando Segovia / Mary Ann Tolbert (eds.), *Teaching the Bible. The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, New York 1998, 233 (Übers. MK).

¹⁴ Vgl. Catherine Cornille (ed.), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Maryknoll/New York 2002.

und existentiell entscheidenden Verwandlung, begleitet von dem Gefühl tief empfundener Dankbarkeit«.¹⁵ Im asiatischen Bereich ist dieses Phänomen der doppelten oder gar dreifachen Religionszugehörigkeit nicht neu, aber im Westen ist es Anlass heftiger philosophischer, theologischer und dogmatischer Fragen und Diskussionen. Welche Konsequenzen hat es, wenn man der eigenen religiösen Tradition treu bleiben will, aber zugleich auch die Wahrheit Gottes in einer anderen religiösen Tradition entdeckt? Liegt hier nur ein Problem für das christliche Selbstverständnis vor oder auch die Chance, den eigenen Horizont zu erweitern, indem man an eine Wahrheit glaubt, die jenseits der Grenzen einer feststehenden (christlichen) Identität liegt?¹⁶

Trotz der abweisenden Haltung vieler westlicher TheologInnen scheint mir die Transformation einer eher statisch aufgefassten christlichen Identität auch in Europa nur eine Frage der Zeit. In einer Gesellschaft, die immer mehr von unterschiedlichen Kulturen und Religionen geprägt ist, werden hybride und mehrfache religiöse Identitäten unvermeidlich sein. Sie ergeben sich ganz einfach aus dem alltäglichen Leben und Umgang miteinander. Dies erfordert ein Umdenken der Kirchen und aller religiösen Instanzen, die bis heute nicht das Leben, sondern dogmatische Konzepte und die damit verbundene absolute Wahrheit in Jesus Christus zum Ausgangspunkt für den Umgang mit anderen Religionen gemacht haben. Das Dokument der Evangelischen Kirche in Deutschland zum interreligiösen Dialog, das den Titel trägt »Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen«¹⁷ ist hierfür ein Beispiel. Die Verfasser dieses Dokumentes haben sich meines Erachtens zu stark von dogmatischen Ausgangspunkten anstatt von intersubjektiven Beziehungen leiten lassen, wodurch ein Kontrastdenken des »Wir« und »die Anderen« den Ton prägt. Unterschiede werden »im Licht des Evangeliums« bestimmt und nicht in der persönlichen Begegnung mit »dem/der Anderen«. Ich bin der Auffassung, dass ein fruchtbares interreligiöses Gespräch nicht bei den eigenen christlich-dogmatischen Überzeugungen beginnt, sondern beim alltäglichen Leben und dem dort verorteten ethischen Handeln.¹⁸

Raum für Begegnungen

Auch die US-amerikanische Buddhistin Rita M. Gross, die sich bereits seit vielen Jahren am interreligiösen Dialog beteiligt, ist dieser Meinung. Sie plädiert für eine Theologie der Religionen und vertritt die Ansicht, dass jede Religion zum großen Mosaik des Geheimnisses der Welt etwas Wertvolles und Interessantes beizutragen hat. Durch Studium und Dialog will sie von anderen Religionen lernen. Das Ziel ist dabei ein friedvolles Zusammenleben ohne gegenseitigen Wettbewerb. Diese pluralistische Position bedeutet jedoch nicht, dass sie Relativismus predigt: »Pluralisten sagen nicht, dass religiöse Phänomene nicht beurteilt werden können; wir sagen, dass keine der Religionen das Monopol hat auf Wahrheit oder

¹⁵ Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 495.

¹⁶ Vgl. Raimundo Panikkar, *On Christian Identity. Who is a Christian?*, in: Cornille, *Many Mansions?*, 121–144. Panikkar selbst ist christlich-hinduistisch-buddhistisch.

¹⁷ *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der EKD*, EKD Texte 77, August 2003.

¹⁸ Vgl. dazu ausführlicher: Manuela Kalsky, *Een veelgelovig bestaan. Ethisch handelen en interreligieuze dialoog*, in: Manuela Kalsky / André Lascaris / Leo Oosterveen / Inez van der Spek (Hg.), *Ons raketings nabij. Gedaanteverandering van God en geloof*, Nijmegen/Zoetermeer 2005, 94–109, hier 94–103.

Lüge, relevante oder schädliche Lehrsätze oder Praktiken.«¹⁹ Für sie gilt, dass man an den Früchten den Baum erkennt. Religionen werden auf ihre ethischen Konsequenzen hin beurteilt, die ihren theologischen Ideen entspringen.

Der erste Schritt, um den interreligiösen Dialog erfolgreich zu machen, sollte darin liegen, Wissen zu erwerben über die jeweilige Religion. Diese Information muss dann in einem zweiten Schritt verarbeitet werden, wobei Gross das Instrument des »vergleichenden Spiegels« einführt, der sowohl »dich selbst« als auch »den Anderen« beleuchtet: »Im vergleichenden Spiegel sehen wir uns selbst im Kontext und aus der Sicht vieler anderer religiöser Phänomene, die uns einladen, ja nötigen zur Reflexion über unsere eigenen religiösen und kulturellen Systeme.«²⁰

Auf diese Weise wird jede/r für sich selbst zum Phänomen, wodurch wir uns selbst besser begreifen lernen. Indem wir in den Spiegel der Vielfalt der Religionen schauen, denken wir nach über unseren eigenen Glauben. Alternativen werden sichtbar, neue Symbole und Handlungsweisen, die uns nicht vertraut sind. So kann beispielsweise das Studium nicht-theistischer Religionen wie des Buddhismus die Vorteile und Grenzen des theistischen Glaubens deutlich machen. Auch stellt sich dann die Frage, was es bedeutet, mit all den patriarchalen Elementen in Religionen und Kulturen konfrontiert zu werden, die aus feministischer Sicht nicht zu akzeptieren sind. Wir müssen lernen, meint Gross, mit den Dingen, die wir im vergleichenden Spiegel sehen, im Gespräch umzugehen. Das erste Urteil muss dabei aufgeschoben werden. Der erste Schritt sei der Versuch, empathisch zu verstehen, warum es diese oder jene Praxis gibt, um gegenseitige Entfernung und Verachtung zu vermeiden.

So verstanden ist der interreligiöse Dialog keine verkappte missionarische Aktivität oder eine Debatte, die man gewinnen will. Dialogisieren bedeutet, dem Anderen sorgfältig zuzuhören und bereit zu sein, aufgrund des Gehörten sich selbst zu verändern. Diese Veränderung betrifft die eigene Person, nicht den/die Anderen. So sollte der jüdisch-christliche Dialog nicht darauf ausgerichtet sein, die Juden davon zu überzeugen, dass auch sie die Bedeutung Jesu für ihre Religion anerkennen müssen. Viel eher ist es so, wie der US-amerikanische Theologe John Cobb schreibt, dass »das christliche Streben im Dialog mit den Juden die Veränderung des Christentums sein muss«.²¹ Die Praxis des interreligiösen Dialogs bietet die Chance, uns selbst und unsere Religion mit den Augen der Anderen zu sehen und somit die Vielfalt der religiösen Erfahrungen des Göttlichen auch für die eigene christliche Identität fruchtbar zu machen.²²

Der US-amerikanische Theologe Paul Knitter, der seit vielen Jahren im interreligiösen Dialog aktiv ist, kommt zum Schluss, dass der Dialog mit anderen Religionen am Besten über die interreligiöse Zusammenarbeit verläuft. Als Beispiel für eine derartige interreligiöse Praxis nennt er den *International Peace Council*, der sich im Rahmen des »World Parliament of Religions« gebildet hat. Dieser Rat setzt sich zusammen aus bekannten Theologen, worunter auch Knitter, die bereit sind, auf Einladung hin in Krisengebiete zu reisen, um dort einen interreligiösen Beitrag zu einer friedlichen und gerechten Konfliktlösung zu leisten. Die

¹⁹ Rita M. Gross, *Feminist Theology as Theology of Religions*, in: Susan Frank Parsons (ed.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge 2002, 64.

²⁰ Gross, *Feminist Theology as Theology of Religions*, 67.

²¹ John B. Cobb, *Beyond Dialogue. Towards a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia 1982, 49.

²² Vgl. dazu meine Suche nach einer interaktiven Universalität: Manuela Kalsky, *Christaphanien. Die Revision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*, Gütersloh 2000, 326–329.

an diesem Rat Teilnehmenden kommen nicht in erster Linie aus religiösen Gründen zusammen, sondern weil sie die ethische Verantwortung fühlen, sich für eine Lösung des Konflikts einzusetzen. Nicht der Glaube ist die Basis des Zusammenkommens, schreibt Knitter, sondern das Handeln, das aus diesem Glauben erwächst. Aus diesem gemeinsamen Handeln entstehen Freundschaftsbande zwischen Hinduisten, Buddhisten und Christen, die nach Knitters Erfahrung intensiver sind, als wenn man auf traditionelle Weise miteinander die Botschaft von Jesus oder Buddha diskutiert oder meditiert: »Das gemeinsame Handeln, Streiten und Leiden für Frieden oder Gerechtigkeit trägt zu sehr besonderen Freundschaften bei. Aber weil diese Freundschaften zwischen religiösen Menschen entstehen, tragen sie auch religiöse und dialogische Früchte.«²³ Knitter spornt dazu an, sich in einem auf Handeln basierenden ethischen Dialog mit »den Anderen« zu engagieren«. Aus diesem ethischen Handeln entsteht der religiöse Dialog, der wiederum die Theologie nährt.

Eschatologische Identität

Für Rita Gross und Paul Knitter geht das ethische Handeln im interreligiösen Kontext der theologischen Reflexion voraus. Die Interaktion auf der Basis gegenseitigen Vertrauens macht einen empathischen und zugleich kritischen Blick auf die eigene Religion und die der anderen möglich. Der »vergleichende Spiegel«, in dem wir mit den Augen der Anderen sehen lernen, lässt uns die Unzulänglichkeiten *und* den Reichtum der eigenen Tradition erkennen. Und die aus dem gemeinsamen Handeln entstehenden interreligiösen Freundschaften machen es möglich, die Bedeutung der jeweiligen Religion aus einer konkreten Lebenspraxis heraus verstehen zu lernen. Auf diese Weise wird ein Raum geschaffen, in dem Platz ist für die Begegnung mit den Geschichten von Menschen aus unterschiedlichen Kulturen und Religionen, die miteinander auf der Suche sind nach Antworten auf die Frage, was Unheil und Heil heute aus der Sicht von Menschen in all ihrer Verschiedenheit bedeuten. Meines Erachtens muss es im interreligiösen Dialog um ein derartig soteriologisch geprägtes Suchkonzept gehen, in dem religiöse Identität flexibel und beziehungshaft gedacht wird und Unterschiede nicht als bedrohlich, sondern als bereichernd erfahren werden. Momente göttlicher Wahrheit werden dann nicht in von vornherein festgestellten Wahrheitsansprüchen der jeweiligen Religionen gesucht, sondern in der Interaktion, in der Begegnung mit Menschen mit anderen religiösen Erfahrungen göttlicher Gegenwart.

Aus christlicher Sicht würde dies bedeuten, dass christliche Identität nicht nach einem Fundament in der Vergangenheit in der Person Jesu sucht, sondern sich von dessen Lebensgeschichte, die vom Reich Gottes erzählt, im ethischen Handeln inspirieren lässt. Nicht der Glaube an Jesus und die Einzigartigkeit seiner Person bestimmen dann christliche Identität, sondern der Glaube mit ihm an ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit, welches das gute Leben für alle Menschen vor Augen hat.²⁴ So gesehen sollten wir besser von einem christlichen Identitätsprozess sprechen, der mit dem Lebensweg Jesu in Gang gesetzt wurde und im Laufe der Geschichte immer wieder durch das Leben selbst transformiert wurde

²³ Paul Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll/New York ²2003, 238.

²⁴ Vgl. Kalsky, *Christaphanien*, 303–329.

und wird – eine sich stets verändernde eschatologische Identität, die auf Beziehung und Kommunikation hin ausgerichtet ist.²⁵

Eine interreligiöse Gemeinschaft postkolonialer Subjekte

Was wir heute in Europa brauchen, sind interreligiöse Gemeinschaften postkolonialer Subjekte, die mit Hilfe interdisziplinärer Kontextanalysen – kulturell, religiös, sozial, ökonomisch, geschlechtsspezifisch – und durch den Austausch von alltäglichen Geschichten über Heil und Unheil zu neuen Einsichten über das gute Leben für alle gelangen. Es geht dabei um Erzähl- und Interpretationsgemeinschaften, die auf lokaler Ebene kulturelle und religiöse Vielfalt fruchtbar machen, indem sie die Eigenheit des/der jeweils Anderen nicht nur tolerieren, sondern als Bereicherung schätzen. Wir brauchen plurale Gemeinschaften, in denen Mehrstimmigkeit und Meinungsfreiheit verbunden werden mit gegenseitigem Respekt, Verwunderung, Empathie und Sympathie und mit dem Willen, Herz und Verstand für das Andere zu öffnen – ohne sich selbst und die eigenen Heilskonzepte im Anderen wiederfinden zu wollen. Derartige Gemeinschaften postkolonialer Subjekte sind im positiven Sinne des Wortes neugierig nach einer fremden (Gedanken-) Welt. Sie wollen lernen mit den Augen der Anderen zu sehen, um so ein in hierarchischen Oppositionen gefangenes Denken des Entweder-oder zu durchbrechen. Diese nicht immer einfache gemeinsame Suche nach dem guten Leben für alle nährt sich von einer interreligiösen Spiritualität²⁶, die die Konfrontation mit den Ambivalenzen der alltäglichen Wirklichkeit nicht scheut, die nicht kapituliert vor der Angst vor Terror und Gewalt, sondern die »trotz allem« das Leben in all seiner Vielfalt umarmt – im Vertrauen auf das Versprechen der Gerechtigkeit für alle Menschen.

Vielfalt umarmen. Überlegungen zur Transformation christlicher Identität', in D. Strahm, M. Kalsky (Hg), *Damit es anders wird zwischen uns. Interreligiöser Dialog aus der Sicht von Frauen*, Grünewald Verlag, Ostfildern 2006, 57-69.

²⁵ Kalsky, Christaphanien, 311ff. Zum Thema eschatologische Identität vgl. auch Pranger, *Redeeming Tradition*, 78–80.

²⁶ Zum Begriff der interreligiösen Spiritualität vgl. Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen*, 490–496.