

Toleranz gegenüber dem Fremden

Wie wir Angehörigen anderer Religionen begegnen können

Heinzpeter Hempelmann

Aus: Ralph Pechmann/Martin Reppenhagen, Mission im Widerspruch, Aussaat/Neukirchner 1999, S.183ff

Die folgenden Überlegungen über die Bedingungen und Möglichkeiten eines interreligiösen Dialogs haben die provokative Gestalt von vier Verzichtserklärungen. Diese sollen den Dialog nicht unmöglich, sondern im Gegenteil erst möglich und wahrhaftig machen. Verzicht ist immer schmerzlich; aber er ist geboten, wenn und wo die Gefahr droht, dass ein Mensch sich übernimmt und sich wie anderen zuviel zumutet. Diese vierfache Aufforderung zum Verzicht ist darum auch eine Erinnerung des Menschen an sein Menschsein und an die darin liegenden Möglichkeiten wie Grenzen. Insofern diese „Aufforderungen zum Verzicht“ die Teilnehmer des Dialogs daran erinnern, dass sie nicht Gott, sondern nur Menschen sind, besitzen diese Spielregeln schon im Ansatz einen spezifisch christlich(-jüdischen) Charakter. So gehört es doch zur Ursünde des Menschen, sich zu überheben und zu übernehmen. Diese Urversuchung des Menschen, sein zu wollen wie Gott und „zu erkennen Gutes und Böses“ (1Mo 3,5), beinhaltet eben auch: alles aus göttlicher Perspektive einsehen zu können und seiner mächtig zu sein.

Daß die folgenden Verzichtserklärungen spezifisch christlich(-jüdisch) sind, dass sie also nicht von allen anderen Teilnehmern eines solchen Dialogs von vornherein geteilt werden (können), spricht nicht *gegen* diese Bedingungen, sondern im Gegenteil *für* sie - werden hier doch die „Partikularität“, die besondere Ausprägung und die spezifischen Gegebenheiten eines jeden Standpunktes sichtbar. Diese können nicht einfach übersprungen werden, sondern besitzen für die Teilnehmer jeweils eine ganz spezifische Bindewirkung. Schon die *unterschiedliche* Bestimmung der Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen eines interreligiösen Dialogs ist also bereits Zeichen dessen, dass wir - wie oben festgestellt - bloß Menschen sind: endlich, individuell, orts- und zeitgebunden - und eben nicht Gott!

I. DER VERZICHT AUF DEN GOTTESSTANDPUNKT

A) KENNZEICHEN DES „GOTTESSTANDPUNKTES“

Mit dem Stichwort „Gottesstandpunkt“, „Gottesperspektive“ etc. spießt die moderne analytische Philosophie eine erkenntnistheoretische Anmaßung des Menschen auf.¹ Einen Gottesstandpunkt beansprucht,

- wer für seine eigenen Aussagen und Beobachtungen oder auch für die eigenen Normen (Verhaltensanweisungen) einen „über“-legenen Standpunkt

unterstellt;

- wer wähnt, eine Position oberhalb der bloß bedingten Standpunkte der Geschichte, etwa der Religionsgeschichte etc., erklommen zu haben;
- wer meint, nicht nur eine solche Übersicht, sondern auch noch eine Wesensschau zu besitzen: das Wesen einer Sache bestimmen und auf den Begriff bringen zu können;
- wer beansprucht, sich auch außerhalb der eigenen Traditionen und ihrer religiösen Bindungen stellen zu können.

Der Anmaßung eines solchen „Gottesstandpunktes“ begegnet man z.B. immer dort,

- wo jemand das Wesen nicht nur einer eigenen Religion, sondern eben aller Religionen zu definieren weiß;
- wo jemand die Einheit aller Religionen jenseits ihrer empirischen, geschichtlichen Wirklichkeit zu bestimmen weiß;
- wo jemand gar Kriterien kennt, die „über“ den Religionen stehen; die höherwertig sind als die Religionen, weil sie ihn dazu befähigen, zwischen wahr und falsch, gut und böse in den Religionen und unter den Religionen zu unterscheiden;
- wo jemand beansprucht, zwischen Innen- und Außenschau, zwischen der Perspektive als Beteiligter und als Wissenschaftler trennen zu können, und also für sich einen dritten Standpunkt jenseits dieser Perspektiven reklamiert;
- wo jemand etwa fordert, für den Teilnehmer am interreligiösen Dialog könnten die Wahrheitskriterien der eigenen Religion nicht bindend sein; wenn man also unterstellt, es gäbe einen Standpunkt jenseits oder über dem eigenen religiösen Bekenntnis, einen Standpunkt also, von dem aus man dies Bekenntnis als deren Vertreter ins Spiel bringen könnte, ohne doch selbst an es gebunden zu sein.

B) DER GOTTESSTANDPUNKT ALS ANMAßUNG

Die Beanspruchung eines solchen Gottesstandpunktes durch einen Menschen ist nun aus drei Gründen abzulehnen.

1. PHILOSOPHISCHE KRITIK: ABSTRAKTION UND WESENSSCHAU ALS ILLUSION

Ein solcher Anspruch auf Abstraktion und Wesensschau ist schon rein philosophisch nicht zu rechtfertigen. Es ist eine theologisch bedeutsame Errungenschaft moderner philosophischer, erkenntnistheoretischer Forschung, dass uns vor allem die Wissenschaftstheorie und Sprachphilosophie zu einer bisher kaum gepflegten Demut und Bescheidenheit anhalten². Die moderne Philosophie steht den steilen Erkenntnisansprüchen früherer Tage sehr skeptisch gegenüber. Wer meint, über eine Wesensschau zu verfügen und eine Erkenntnis vorzulegen, die zeitlos und unbedingt gültig ist, der kann das nur tun unter einer Voraussetzung: wenn er unterstellt, sich gelöst zu haben von allem Zufälligen, von allem, was nur beschränkte Gültigkeit hat und nur für die eigene Zeit und Region zutrifft, aber eben nicht allgemein und universal gilt. Glaubt man R. Descartes, dem Begründer

neuzeitlicher Philosophie, dann ist es eine zentrale Bedingung für eine von allen Unreinheiten und Bedingtheiten befreite, reine und allgemeine und darum sichere Erkenntnis. „den Geist von den Sinnen abzuziehen“³. Wenn schon der Körper, der Leib, immer endlich, bedingt, ort- und zeitverhaftet ist, so soll sich doch wenigstens der Geist davon lösen können, soll der Verstand, die Vernunft, das Erkenntnisvermögen rein sein. In eine ganz ähnliche Richtung zielten die Bemühungen I. Kants und seiner Schüler. Immer sind es ja die Sinne, der Leib, die Geschichte, also die eigene Verankerung in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort, die der „richtigen Erkenntnis“ im Wege steht. Ziel müssen darum die Abstraktion, die Loslösung, die absolute Geltung sein jenseits der Niederungen der konkreten Vorfindlichkeiten.⁴

Tatsache ist nun aber, dass eine solche Loslösung nicht gelingt; dass es dem Menschen nicht möglich ist, seine bloß endliche Konstitution zu überwinden, sich aus seiner konkreten Lage „herauszureflektieren“, sich von der individuellen Position abzulösen, in der er als einzelner lebt und denkt, in der er durch Hunger und Durst, Müdigkeit und Angst, Schwäche und Fehler bestimmt ist. Denn den Leib, der für all diese Bedingungen und Bedingtheiten steht, wird der Denker nicht los.⁵ Dieser Leib der Vernunft zeigt sich vor allem in der Sprache. Es gibt kein Denken ohne - immer schon sprachliche - Begriffe. Diese Begriffe sind aber alle geschichtlicher Natur: geschichtlich geworden, geschichtlich: d.h. durch ganz bestimmte Umstände geprägt. Sie sind darum alles andere als allgemeingültig. Weil die Sprache der Leib des Denkens ist, darum kann der Geist seine konkrete Position nie verleugnen. Darum tut er am besten, wenn er diese seine eigene, in der Sprache zutage tretende und offenbare Individualität (und eben nicht Allgemeinheit) selbstkritisch einsieht und mitbedenkt. Das gilt sogar für die Sprache der Logik, der Mathematik und der Wissenschaft. Selbst deren Begrifflichkeit, auch deren Kategorien, können bei allem abstrakten Anspruch ihre Erdverbundenheit nicht leugnen⁶.

Es ist dem Menschen nicht möglich, sich über seine Erkenntnisposition zu erheben; sich aus seiner Lage herauszureflektieren; sich sozusagen über die Schulter zu sehen oder sich gar von oben/von jenseits aus der Distanz selbst in den Blick zu nehmen. Für all diese Versuche hat die analytische Philosophie den polemischen Begriff des „Gottesstandpunktes“. Es ist eine urbiblische Einsicht, die sich heute im Raum von Philosophie und Wissenschaft Bahn bricht: „Unser Erkennen ist Stückwerk“ (1Kor 13, 9). Das ist so, weil wir Menschen sind und nicht Gott. Und es ist ebenfalls die jüdisch-christliche Tradition, die vor der Versuchung erkenntnistheoretischer Überhebung warnt. Es ist eine letztlich diabolische Einflüsterung, als eine dem „Vater der Lüge“ (Joh 8, 44) verpflichtete, eine nicht Ordnung, sondern Unordnung in die Erkenntnis bringende Versuchung, sein zu wollen wie Gott, den Gottesstandpunkt einzunehmen und - so entfaltet die Genesis die Anmaßung der Gottesperspektive - erkennen zu wollen „das Gute und das Böse“, d.h. für unser Denken: das Ganze in den Blick zu bekommen und auf den Begriff bringen zu wollen.

2. THEOLOGISCHE KRITIK: CHRISTLICHER GLAUBE ALS BINDUNG

Die beanspruchte Standortlosigkeit ist aber auch aus theologischer Sicht unhaltbar. Wer sich einen Standort zubilligen will und anmaßt, von dem aus man - nicht gebunden an die Wahrheit, nicht gebunden an den eigenen Glauben - über diesen Standort wie über sein Verhältnis zu anderen Religionen zu spekulieren in der Lage wäre, verkennt einen doppelten Sachverhalt:

m Die eigene Religion ist ja nicht bloß „Tradition“, nicht bloß ein Gedankengebäude, von dessen Voraussetzungen ich mich durch eine entsprechende Anstrengung des Denkens zu befreien vermöchte. Die eigene Religion, der eigene „Glaube“ ist ja vielmehr eine Wirklichkeit von verpflichtender, auch mein Denken in Beschlag nehmender Macht - wenn anders ich dieser Wirklichkeit nicht den Abschied gegeben habe und ihr nur noch als Kulturwissenschaftler gegenüberstehe. Hier ist eine Entscheidung unabdingbar, die getroffen werden muß, wenn man sich nicht in falschen Alternativen verrennen will: Es ist sehr wohl möglich und auch nötig, andere Wahrheitsansprüche zu erkennen; aber deren Wahrnehmung kann doch - gegen H. Küng⁷ - nicht bedeuten, dass ich selber sie darum schon als wahr *an*-nehmen muß. Es ist möglich und in der Begegnung mit anders Denkenden unabdingbar, dass ich deren alternative und konkurrierende Wahrheitsbehauptungen als Ansprüche achte, aber das bedeutet doch nicht, dass ich sie deshalb schon akzeptiere! Ich kann andere Wahrheitsansprüche erkennen, ohne sie bereits als Wahrheit *anerkennen* zu müssen.

Ein zweiter Gesichtspunkt ist noch fundamentaler: Wie könnte es dem Menschen überhaupt möglich sein, auch nur gedanklich *Gott* „mit anderen Göttern zu vergleichen, also beide in Betracht zu ziehen und sich dann an einem höheren Ort ein Urteil zu bilden, ob der eine oder andere oder beide oder mehrere in Frage kommen“⁸? Als wenn es möglich wäre, dass ich mich dem Anspruch Gottes, wirklich *Gottes* an mich, reflexiv entziehe! Für die Position eines Christen - entsprechendes gilt doch wohl auch für andere Teilnehmer am interreligiösen Dialog! - ergibt sich daraus, dass er in keinem Religionsvergleich, in keinem Religionsgespräch davon absehen kann, dass in dem Kyrios Jesus Christus der Anspruch JHWHs „auf dem Tisch liegt“, der Herr der Welt zu sein. Ein distanzierter Religionsvergleich, wie er an vielen Orten versucht wird, ist letztlich gar nicht möglich, solange gelten muß: Ich bin von vornherein in meiner Existenz mitsamt meinem Denken (!) beansprucht vom lebendigen Gott. In der Furcht Gottes ist mein Denken „gefangen genommen unter den Gehorsam des Christus“ (2Kor 10, 5), d.h. eingebunden in die Christus-Beziehung! Dieser Anspruch Gottes an mich ist für mich als Teilnehmer eines interreligiösen Dialogs kein Sachverhalt, den ich objektivieren könnte, auf den ich also genauso „von außen“ blicken könnte wie auf die „Gottesvorstellungen“ meiner Dialogpartner! Ich kann an einer solchen Begegnung vielmehr nur teilnehmen als jemand, der von vornherein und ohne dass er darüber schon verfügen könnte, beansprucht, in Anspruch genommen, verpflichtet und gebunden ist.

Es wäre Täuschung und Selbsttäuschung, sich als Christ über das, was die eigene Existenz ausmacht, hinausheben, überheben zu wollen. Es wäre doch eine bloße Fiktion, sich von dem, was mein Leben und Denken faktisch bestimmt: das Gegenüber-Sein zum lebendigen Gott, ablösen zu können.

Daß also, wie H. Küng fordert, ein Vertreter einer Religion nicht auf den ihr „eigenen Wahrheitskriterien insistieren“ solle, weil sonst „ein echter Dialog von vornherein aussichtslos“⁹ sei, ist darum eine philosophisch wie theologisch nicht einlösbare Forderung:

- Als wenn es sich beim christlichen Glauben (für andere Religionen gilt entsprechendes) nur um abstrakte Wahrheitskriterien handelte, um Theoreme, lebensferne und abstrakt verhandelbare Überzeugungen, die zur Diskussion stünden, über die man reden und von denen man eben bei Gelegenheit auch absehen könnte;
- als wenn dem christlichen Glauben (für andere Religionen gilt entsprechendes) nicht bereits das Rückgrat gebrochen wäre, als wenn ein Dialog überhaupt noch Sinn hätte, wenn man von diesem Anspruch des lebendigen Gottes - und sei es auch „nur methodisch“ - absehen würde und könnte!

Was ist und was gilt, was wäre und gälte ein Christ als Teilnehmer im interreligiösen Dialog, wenn er - mitsamt seinem Erkenntnisvermögen - nicht mehr existierte *in Beziehung* zum lebendigen Gott als Quelle des Lebens?

3. DIE HERABLASSUNG GOTTES ALS VERPFLICHTUNG DES MENSCHEN AUF DIE KONKRETHEIT EINES STANDPUNKTES

Mit solchen Reflexionskünsten beansprucht der Mensch eine Ort- oder besser eine Stand-ort-losigkeit, mit der er sich heillos übernimmt und die - wenn überhaupt - Gott allein gehört, freilich noch nicht einmal Kennzeichen des biblischen, sich ja ständig ver-ortenden: in Zeit und Geschichte manifesten und wirksamen Gottes ist; eine Standortlosigkeit, die eher Kennzeichen eines philosophischen Gottes oder aber eines Wesens ist, dessen Un-Wesen gerade darin besteht, sich als Vater der Lüge (Joh 8, 44) und Zerstörer von Relationen (Hebr 2, 14) gerade nicht ding-, nicht orts- und zeitfest machen zu lassen. Es ist im Letzten vor allem die Herablassung Gottes in unsere Geschichte, in unsere jeweiligen Zeit-Räume, die uns positiv auf die Orte verpflichtet, an denen Gott uns finden will. Umgekehrt läßt sie uns Gott nicht etwa da suchen, wo er von uns nicht gefunden sein will und nicht gefunden werden kann.

Gegenüber allen angemäßen Versuchen, die eigene Positionalität und Partikularität, Horizontverhaftetheit und Bedingtheit des eigenen Standpunktes zu überwinden, hat schon J.G. Hamann angesichts der Abstraktionskünste der Aufklärungsphilosophie nichts anderes gewußt, als sich am biblischen Zeugnis vom Fleisch gewordenen, konkreten Gott zu orientieren. Darum konnte und wollte und mußte er „dem allgemeinen Geschwätz und schön aus der Ferne her, in die weite Welt hinein“, d.h. der beanspruchten Ortlosigkeit einer abstrakten und allgemeingültigen Wesensschau, „nichts besseres als die genaueste Lokalität, Individualität und Personalität entgegen zu setzen“.¹⁰

C) VERPFLICHTUNG UND ENTLASTUNG DES CHRISTLICHEN ZEUGNISSES

Die Einsicht, dass es unmöglich ist, den Gottesstandpunkt einzunehmen und aus quasi göttlicher Perspektive die Dinge und die Religionen zu sehen, wie sie ihrem

Wesen nach sind, hat auch Konsequenzen hinsichtlich der Art, wie Christen die Offenbarung Gottes bezeugen - im Kontext des interreligiösen Dialogs wie anderswo.

1. „EIN ZWANG LIEGT AUF MIR“ (1KOR 9,16)

Für Christen steht die Wahrheit ihres Glaubens so wenig zur Disposition wie die Wirklichkeit ihres Gottes. Einen „Dialog“ zu führen kann für sie nicht heißen, dass dieses Gespräch ein offener Prozeß ist, an dessen Ende sich *erst als Ergebnis* interreligiöser Interaktion *die Wahrheit* ergibt. Die Wahrheit nicht besitzend, nicht über sie verfügend, wohl aber von ihr und in ihr gehalten, steht für Christen die Wahrheit ihres Glaubens, die die Wirklichkeit des Kyrios Jesus ist, nicht zur Disposition. Diese Wahrheit ist gewisser Ausgangspunkt, nicht aber offenes Resultat eines Gespräches zwischen verschiedenen Religionen. Dialog - ja! - aber nicht als Mittel zur Wahrheitsfindung, sondern als Mittel der Kommunikation über eigene wie fremde Wahrheitsansprüche.

Christen können die Wahrheitsfrage nicht einfach „offenhalten“ und von der Relation zu Gott absehen, die sie in ihrer Existenz mitsamt ihrem Denken und Erkennen hält, erhält und bestimmt.

Wahrheit und Inhalt des Evangeliums stehen für Paulus nicht zur Disposition, wenn er autobiographisch bekennt: „Ein Zwang liegt auf mir; denn wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündigte“ (1Kor 9,16). Das Evangelium ist nicht einfach ein Theoriezusammenhang, über den wir verfügen könnten, sondern eine Macht, ja Wirklichkeit, in deren Dienst wir stehen und die über uns verfügt (vgl. Apg 4,20).

Das ist die Grundsituation der Christen *unter* dem Wort Gottes im Leben vor Gott. Hier gibt es keine Distanz, die ein unverbindliches Theoretisieren über dieses Wort erlaubte, die unbeteiligte Vergleiche zu anderen ermöglichte oder gar die Frage nach der Wahrheit und Macht dieses Wortes offen ließe, offen lassen könnte. Diese Macht- und Wahrheitsfrage ist für den schon lange erledigt und mehr als beantwortet, der unter dem Eindruck dieser Präsenz Gottes steht. Es wäre eine lebens- und wirklichkeitsferne Spekulation oder Forderung, von diesem Gott abstrahieren zu können oder gar zu sollen.

Gottes Majestät, die Erscheinung seiner Herrlichkeit, unterläuft all solche reflexiven Akte. Wo sich seine Herrlichkeit und Majestät aufdrängt, da wird nicht irgendetwas „geglaubt“, da wird angebetet, gelobt, da wird der Name dieses Gottes bekannt.

2. „WIR PREDIGEN NICHT UNS SELBST“ (2KOR 4,4)

Verzicht auf den „Gottesstandpunkt“ heißt natürlich auch Verzicht auf eine bestimmte Form der Bewahrheitung der dem Christen als Zeugnis aufgegebenen Wahrheit. So ist ein unwiderleglicher, unstrittiger, weil unbestreitbarer, alle Gesprächsteilnehmer zwingend überzeugender Beweis nicht möglich. Ein solcher wäre ja nur denkbar, wenn es allen am Erkenntnisprozeß Beteiligten möglich wäre, ihre je verschiedenen Voraussetzungen hinter sich zu lassen und sich unabhängig von ihren Prägungen und den sie bestimmenden Horizonten auf eine gemeinsame, für alle einsichtige Basis zu stellen. Wo solche Voraussetzungen gegeben sind, kann man dann alle verpflichtende und von allen eingesehene Erkenntnisse ableiten.

Es gehört zu den fundamentalen, heute durch die moderne Wissenschafts- und Erkenntnistheorie einholbaren Einsichten eines biblischen Erkenntnisbegriffes, dass eine solche gemeinsame Basis nicht existiert. Jedes Erkenntnis-Subjekt hat *seine* Vernunft, ist einem Horizont verhaftet und kann sich (s.o.) aus seiner kontingenten Erkenntnis-Lage nicht herausreflektieren und befreien.

Ein allgemein anerkannter Beweis der Wahrheit des Evangeliums setzte den bestrittenen Gottesstandpunkt voraus. Er schlosse ein, was doch nur erkenntnistheoretisches Ideal, nie aber Wirklichkeit ist: eine Gemeinschaft freier, ungebundener, reiner Vernunft-Subjekte und ihre Fähigkeit, die Wahrheit unverstellt wahrzunehmen. Er unterstellte, was doch erst der Jüngste Tag ans überhelle Licht bringen wird: eine Offenbarung der Herrlichkeit und Herrschaft Gottes, der niemand mehr widersprechen kann (Phil 2,10).

Christen sind aus sich heraus „untüchtig“, „etwas zu erdenken“, zu beweisen etc. (2Kor 3,5). Sie haben nicht zu beweisen, sondern *weg*-zuweisen. Sie nehmen auch im Dialog ihre Aufgabe des Zeugnisses dann am besten wahr und sind dann die besten Wegweiser, wenn sie wegweisen von sich, hin zu Christus. Sie „predigen nicht sich selbst“ (2Kor 4,4): ihre eigenen Theoreme und Theorien über Gott. Es ist nicht die Wahrheit ihrer theologischen Aussagesysteme, die die Wahrheit des christlichen Glaubens ausmacht. Alles wäre verloren, wenn an die Stelle dieser Wahrheit, die Jesus Christus in Person selber ist (Joh. 14,6), eine menschliche Satz-Wahrheit träte, wenn christliches Zeugnis die Mitmenschen nicht über sich hinaus weg-weisen würde auf Christus, sondern diese festhielte bei der Wahrheit seiner Sätze, wenn nicht Christus, sondern wir Christen die Instanz der Bewährung und Bewahrheitung des christlichen Zeugnisses wären.

Als Zeugen für Jesus Christus, nicht als Vertreter einer von ihnen zu „verantwortenden“ (Satz-)Wahrheit sind Christen darum gleichermaßen verpflichtet wie entlastet. Christen müssen nicht den Wahrheitsbeweis „ihres“ Glaubens antreten. Sie können es gar nicht; sie würden sich übernehmen, wenn sie dies versuchten. Sie müssen nicht, können nicht, ja sie dürfen nicht die Last des Beweises dafür tragen wollen, dass der Schöpfer und Herr der Welt in dem Jesus von Nazareth zum Heil aller Menschen gehandelt hat und wir nur durch sein stellvertretendes Leiden am Kreuz vor den Toren Jerusalems Zugang zu Gott als gnädigem und liebem Vater haben (Röm 5,1). Sie können und sollen dafür argumentieren und einstehen (1Petr 3,15); aber sie bleiben auch und gerade im interreligiösen Dialog darauf angewiesen, dass der von ihnen Bezeugte sich im Leben des Nächsten selbst als Wirklichkeit imponiert und ihr Zeugnis bewährt.

3. NICHT ABSOLUTHEIT DES CHRISTENTUMS, SONDERN EINZIGARTIGKEIT JESU CHRISTI

Es ist immer wieder die Auffassung zu hören, man könne doch „heute“ nicht mehr (!) von der Absolutheit des Christentums sprechen.¹¹ Dabei wird zur Begründung insbesondere auf die Existenz anderer Religionen und auf deren Wahrheits- bzw. Offenbarungsansprüche verwiesen.

Eine solche Argumentation beruht auf einem Denkfehler: die bloße Tatsache der

Existenz anderer *Wahrheitsansprüche* kann ja die Geltung des christlichen Wahrheitsanspruches logisch nicht tangieren. Insofern ist also auch das Festhalten an dem exklusiven Bekenntnis zum dreieinigen Gott nicht schon deshalb ein Anachronismus, weil nun andere Götter im abendländischen Horizont (stärker) präsent sind. So wenig es früher richtig war, dass christlicher Glaube bloß deshalb Geltung besaß, weil (fast) alle ihn teilten und er im gesellschaftlichen Bewußtsein eine Monopolstellung innehatte, so wenig ist es heute richtig, ihm seinen - der Sache nach notwendig exklusiven - Wahrheitsanspruch zu bestreiten, nur weil nun andere Religionen ins Bewußtsein rücken.

Vielmehr ist heute durch deren Präsenz eine Lage wiederhergestellt, die den biblischen Gottesglauben vom ersten bis zum letzten Blatt der Bibel bestimmt: vom israelitischen Zeugnis für JHWH als Schöpfergott, der Sonne, Mond und Sterne - die Götter der umgebenden Völker - wie Lampen am Himmel befestigt, bis zum „Lamm wie geschlachtet“, das sich gegen die Macht des antichristlichen Kultes endlich durchsetzen soll, ist das biblische Gottesbekenntnis ein Bekenntnis in Konkurrenz, ja oft im Kampf, in der Konfrontation zu anderen Kulturen und Religionen (vgl. nur 1Kön 18,21-40; 1Kor 8,6; Gal 4,8; 1Thess 1,9).

Die Exklusivität des Kyrios wäre also fundamental missverstanden, wenn sie nur Geltung haben sollte, solange sie ohne Konkurrenz ist. Umgekehrt wird ein Schuh daraus: das erste Gebot wie die Anbetung Jesu Christi als des Kyrios, das biblisch exklusive Gotteszeugnis erhält erst dort wieder sein ursprüngliches Profil, ja seine exklusive Formulierung macht doch erst dort Sinn, wo es in Konkurrenz tritt zur Propagierung und Anbetung anderer Götter!

II. VERZICHT AUF INTERPRETATORISCHE ÜBERWÄLTIGUNGSAKTE

A) KONFLIKTE DER DIALOG-REGELN

Es gibt im Dialog der Religionen einen Konflikt der Dialog-Regeln, der von fundamentaler, nicht zu überholender Natur ist. In ihm tritt ein ebenso fundamentaler Dissens über das Wesen von Religion, von Gott und von Offenbarung zutage.

Diesen Konflikt nach der einen oder anderen Seite hin aufzulösen, hätte zur Folge, das jeweils andere Verständnis von Gott, Offenbarung, Religion und von den Regeln, wie über sie zu sprechen sei, zu dominieren, zu vernachlässigen oder zu unterdrücken. Ein solches Ergebnis kann aber nicht im Interesse einer Begegnung liegen, die ja ausdrücklich die hegemonialen Gesten der Vergangenheit, die Vergewaltigung der einen Religion durch die andere zu vermeiden sucht und zum Frieden beizutragen wünscht. Welches sind nun die zwei wesentlichen Grundkonzepte vom Dialog der Religionen? Und inwiefern ist der Dissens zwischen ihnen fundamental, also unüberwindbar?

B) DIALOG UNTER VORAUSSETZUNG DER INDIVIDUALITÄT UND PARTIKULARITÄT DER EIGENEN POSITION: DAS PARTIKULARE (BESONDERE) ALS DAS AUTHENTISCHE UND LEGITIME UND WAHRHEITSFÄHIGE

Die für den christlichen Dialog-Partner wegweisenden biblischen Zeugnisse verpflichten ihn, die eigene Partikularität, Positionalität und Individualität ernstzunehmen. Diese Verpflichtung ist begründet in der Offenbarung selbst. Sie ist Konsequenz der Eigenart des Handelns und Redens des lebendigen Gottes. Er erwählt konkrete Menschen und Menschengruppen; er begleitet sie, indem er durch sie Geschichte macht, ihnen Geschichte gibt: er redet durch konkrete Menschen sein konkretes Wort in konkrete Lagen und zu konkreten Menschen.

Damit ist aber nicht nur die Individualität des Menschen in der ihn bestimmenden Situation als theologisch fundamental gewürdigt, sondern ebenso die Tatsache, dass und wie dieser Gott der Bibel sich offenbart: eben unüberholbar geschichtlich, konkret, in Raum und Zeit: „Genau an diesem Punkt liegt die Andersartigkeit der biblischen Offenbarung. Man kann an ihr der transzendenten Gottheit Gottes nicht ‚einfach‘ inne werden. *Sie hängt in der Raumzeitlichkeit fest*- ja man faßt die Gottheit um so sachgemäßer, je tiefer man sie in die Menschheit hineinträgt“ (C.H. Ratschow)¹². Mit anderen Worten: Die Art der Offenbarung des biblischen Gottes führt vor allem zu der im engeren Sinne theologischen Einsicht, dass Gott in Christus ist (2Kor 5,19), dass er ein zeitgebundener, sich an Zeiten und Orte und Individualitäten bindender Gott ist, der in ihnen und an ihnen hervortritt! „Das Wort, das Gott ist, ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, eine Herrlichkeit wie des Einziggeborenen vom Vater!“ (Joh 1,14). So bezeugen es Menschen im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung: „Was von Anfang war, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir angeschaut und unsere Hände betastet haben vom Wort des Lebens - und das Leben ist geoffenbart worden, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, das bei dem Vater war und uns geoffenbart worden ist -, was wir *gesehen* und *gehört* haben, verkündigen wir auch euch...“ (1Joh 1,1-3a). „Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau, unterstellt dem Gesetz“ (Gal 4,4). Das ist Eigenart, Würde und natürlich auch Skandal des christlichen Gottesglaubens, der seinen Höhe- oder besser Tiefpunkt im „Wort vom Kreuz“ hat: in der Zumutung, in dieser verachteten und geschändeten Kreatur Gott selbst vor sich zu haben, nicht eine Gottesidee, sondern Gott in Person, der an uns und um unsertwillen leidet!

Golgatha, dieser Hinrichtungsplatz vor den Toren Jerusalems, dieses lokalisierbare wie datierbare Ereignis ist Zentrum des christlichen Glaubens. In ihm, über das hinaus wir nichts wissen über Gott (1Kor 2,2), sind wir Christen unüberholbar, durch keine Abstraktion oder Reflexion überwindbar, an Geschichte als Ort der *Wirklichkeit* des lebendigen Gottes und auf dieses, sein geschichtliches Handeln und Reden gewiesen, sein Erwählungshandeln in Beziehung und Gegenüber zum Menschen. Dieses, und genau nur dieses konkrete Verhalten, ist Ausdruck des Wesens Gottes als Liebe.

Der christliche Dialogpartner kommt von der Realität und Geschichte einer Offenbarung Gottes her, der sich uns zu erkennen gibt. Er hat sein Angesicht gezeigt in dem, der von sich sagen konnte: Wer mich sieht, sieht den Vater (vgl. Joh 14,9).

Christlicher Glaube ist begründet in dieser wesenhaft geschichtlichen, kontingenten, konkreten Offenbarung Gottes. Diese ist Anweisung und Verpflichtung auf die Partikularität und Positionalität als elementare Kommunikationsstruktur und unaufhebbare Voraussetzung jeden Gespräches. Es wäre nun freilich ein verhängnisvolles und fundamentales, gleichwohl oft zu hörendes Missverständnis, diese Konkretheit, Zeitbezogenheit und Relativität als Uneigentlichkeit, Vorläufigkeit misszuverstehen. Gott ist insofern „relativ“, als er sich geschichtlich offenbart, indem er Relationen setzt, sich in Beziehung setzt. Alles wäre verloren, würde man diese Relativität als Relativismus missverstehen; würde man diese Zeit-Bezogenheit als Zeit-„Bedingtheit“ missverstehen; würde man das Medium der Geschichte, auf das wir als Christen durch die Offenbarung festgelegt sind, abstrahierend überholen wollen durch eine Reflexion auf eine hinter der Geschichte der Welt liegende Hinterwelt. Die Partikularität, d.h. die Besonderheit der Lage eines Menschen wie des Wortes, das in sie hineingeht, die Individualität eines Menschen und der Positionalität selbst Gottes, der geschichtlich hervortritt und sagt: Ich bin JHWH (vgl. Ex 3,14), dürfen wir nicht von einem übergeordneten Prinzip her abstraktiv überholen oder be- und umgreifen wollen. In Jesus Christus ist Gott ganz da, ist die Fülle der Gottheit leibhaftig (Kol 2,9). Christlicher Glaube ist bestimmt durch das Ärgernis, für seine Wahrheit an eine nicht reflexiv überholbare Geschichte gewiesen zu sein. Für biblisches Gotteszeugnis gehört aufs engste zusammen, was für bestimmte abendländische und asiatische Denktraditionen nur als Paradox gedacht werden kann: die Letztgeltung gerade der Relativität Gottes in seiner Offenbarung; die Fülle Gottes in der Fleischgestalt Christi; der Schatz der Wirklichkeit Gottes in den irdenen Gefäßen, die wir sind (2Kor 4,7). Hier liegt die eigentliche Gefährdung im interreligiösen Dialog.

C) DIALOG UNTER VORAUSSETZUNG DER LETZTEN EINHEIT: DAS PARTIKULARE (BESONDERE) ALS DAS UNWAHRE, VORLÄUFIGE UND UNEIGENTLICHE

„Ich kann nicht sagen, dass, weil ich Gott auf diese Weise gesehen habe, die ganze Welt ihn auf diese Weise sehen müsse... die Religion eines anderen Menschen ist für ihn ebenso wahr, wie es die meine für mich ist. Ich kann nicht über eine Religion richten... Es gibt keine Religion, die absolut vollkommen wäre. Alle sind unvollkommen oder mehr oder minder unvollkommen.“¹³ Hier spricht nicht etwa der Vertreter einer pluralistischen, religionsvermischenden Religionstheorie, sondern der bekennende Hindu Mahatma Gandhi.

Die von Gandhi und anderen hinduistischen Denkern vertretene Position hat im Westen viel Zustimmung gefunden. Vielen Menschen scheint sie den Idealen der Aufklärung sehr nahe zu kommen. Wenn etwa Ramakrishna verkündete, es sei töricht, sich von einer Religion zur anderen zu bekehren, denn *jede* Religion verkörpere einen Teil der Wahrheit; keine sei falsch, keine umfasse aber das Ganze, dann erinnert das in der Sache an Lessings Ringparabel. Wenn Swami Vivekananda, ein Schüler Ramakrishnas, der hinduistischen Auffassung Ausdruck gibt, dass für ihn zwar *jede* Religion ihren eigenen Gott entwickelt, die Unterschiede aber nur scheinbare sind, dass die Religionen vielmehr *eine* Wahrheit verbindet, dass ein

Gott hinter den verschiedenen Modifikationen dieser *einen* Wahrheit steht, dann konvergiert diese hinduistische Überzeugung nicht nur mit der Gottesvorstellung der deutschen Aufklärung: Es ist ein Gott in allen Religionen, nur in verschiedener Gestalt. Dann liegt es vielmehr nahe, hier auch die Brücke zu einem Vulgärkantianismus zu schlagen: Das „Ding an sich“, in diesem Falle „Gott“, ist unerkennbar; uns ist nichts anderes möglich, als bloße und diverse Erscheinungsformen wahrzunehmen. Ebenfalls fast kantianisch mutet die Überzeugung des Hindu-Philosophen Radhakrishnan an, die Wahrheit gehe immer über die Reichweite des Menschen hinaus, Gott sei unerkennbar.

Es ist der Schleier der „Maya“, der den Menschen von Gott trennt und dessen Erkenntnis verhindert. Im Hinduismus wie in der deistischen, die Kategorie der Heilsgeschichte preisgebenden Tradition der Aufklärung ist das Partikulare nicht das Signum des Authentischen, sondern des Uneigentlichen. Das Partikulare ist nicht das Signum der geschichtlichen Wirklichkeit Gottes, sondern im Gegenteil Zeichen einer nur unwesentlichen, weil besonderen Rede- und Erscheinungsweise Gottes. Für die Hindu-Philosophie des Vedanta ist die Vielheit der realen Welt nur trügerischer Schein („Maya“), Irreführung des Suchenden. Gerade für den reflektierenden Hindu-Gläubigen ist darum die Vielheit der Religionen inklusive der Offenbarungsreligion Teil dieses Truges. In der Einsicht in die Partikularität von Religion sind Christen und Hindus einig. Fundamental, unüberwindbar ist dagegen der Unterschied in der Wertung der Einsicht in die Individualität, Konkretheit und Positionalität einer Religion. Es ist eindeutig, dass im Horizont jüdisch-christlicher Offenbarungsreligion hinduistische Konzeptionen nur als heidnisch abgewehrt werden können. Wer nur um uneigentliche, bloß scheinbare, nur vorläufige Gottes-Bilder weiß, ist Gott in Person noch nicht begegnet.

Es versteht sich von selbst: Würde man diese theologischen Voraussetzungen des biblischen Gottesglaubens, an die Christen wie Juden gleichermaßen *gebunden* sind, zu Voraussetzungen des Dialogs machen, käme das einer interpretatorischen Vereinnahmung der fremden als „heidnischen“ Religionen gleich.

Weniger einleuchtend, aber in der Sache genauso eindeutig, ist der umgekehrte Sachverhalt. Die von H. Küng und anderen propagierte Vorläufigkeit und Uneigentlichkeit aller, auch der Offenbarungsreligionen, bedeutet eine Übernahme der hinduistischen Rahmenbedingungen des Dialogs und stellt in der Sache eine Preisgabe der eigenen Überzeugungen dar.

D) GEWALTTÄTIGE „TOLERANZ“

Die vom Hinduismus vertretene und von christlichen Theologen unter dem Diktat der Denkfiguren der Aufklärung oft unreflektiert übernommene Gesprächsplattform ist nur scheinbar tolerant und bietet nur scheinbar eine Möglichkeit, das christliche Gotteszeugnis angemessen zu artikulieren.

Dies ist mühelos an den bereits zitierten Sätzen M. Gandhis zu zeigen: „Ich kann nicht sagen, dass, weil ich Gott auf diese Weise gesehen habe, die ganze Welt ihn auf diese Weise sehen müsste.“

„Gerne einverstanden!“ möchte man sagen, wenn nicht schon diese Formulierung

eine Voraussetzung unterstellte, die sich ganz und gar nicht von selbst versteht, sondern höchst dogmatischer und fundamentaler Natur ist: dass es um den *einen* Gott auf der ganzen Welt geht; dass alle denselben sehen, eben nur auf ihre Weise. Dass wir hier nicht zuviel an Inhalt unterstellen, zeigt der nächste Satz: „Die Religion eines anderen Menschen ist für ihn ebenso wahr, wie es die meine für mich ist.“

Das klingt absolut tolerant. Hier scheint doch jeder sein Recht zu haben. Hier scheint der Hinduismus mit seinen Bedingungen für den interreligiösen Dialog doch im Recht zu sein - oder? Was so tolerant klingt, ist in Wahrheit sehr vereinnahmend und intolerant und zwar aus drei Gründen:

(1) Es mag Gandhi unbenommen sein, die eigene Person zu relativieren. Gandhi geht aber im gleichen Atemzug mit großer Selbstverständlichkeit entscheidend weiter: nicht nur die eigene Position, Religion, auch alle anderen sind relativ. Woher weiß er das eigentlich? Grenzt nicht das schon - in der Sache - an eine „Unverschämtheit“? Ist nicht das schon eine Zumutung für alle die, die eben die in dieser Relativierung zum Ausdruck kommende hinduistische Grundeinstellung nicht teilen, nicht teilen können? Ist dies nicht zumindest für *die* so, die in dem gekreuzigten Christus nicht nur eine im strengen Sinne unwesentliche Erscheinungsweise Gottes sehen, sondern sich durch diesen crucifixus in letzter Weise beansprucht wissen?

(2) So wird Juden und Christen ja gerade das abgesprochen, was deren Selbstverständnis nach den Kern des biblischen Gottesglaubens ausmacht: nicht nur vor einem *Gottesbild* zu stehen, sondern in persönlichem Kontakt zu Gott, und nicht nur zu irgendeinem Gott, sondern zum lebendigen Gott, und nicht nur zu einem Teil Gottes, sondern zu Gott als solchem, zur „Fülle der Gottheit leibhaftig“ (Kol 2,9). Es ist ja höchst bezeichnend, dass Gandhi die Vorstellung eines persönlichen Gottes ablehnt: „Gott ist nicht eine Person“, so urteilt er sehr dogmatisch und so gar nicht tolerant¹⁴. Die Härte dieser Auskunft zeigt einen Dissens im Grundsätzlichen an. Die hinduistische Theologie schließt von ihren Voraussetzungen her die Kernüberzeugung biblischer Offenbarungsreligion aus. Der im Verein mit dem deistischen Konzept der Aufklärung vorgetragene und durch den Toleranzgedanken der Neuzeit und Moderne motivierte Toleranzgedanke ist in dieser Form nicht trag-, weil nicht konsensfähig.

(3) Es wird aber nicht nur der Relativismus über die eigene Religion hinaus für alle anderen als ebenfalls gültig gesetzt und damit in höchst intoleranter Weise der Wahrheitsanspruch und das Gottesverhältnis der Angehörigen anderer Religionen bestritten. Der Clou der ganzen Argumentation besteht darin, dass Gandhi, und damit der hinduistische Gottesglaube, über die Propagierung eines allgemeinen Relativismus, einer allgemeinen Unvollkommenheit, einer allgemeinen Uneigentlichkeit sich selbst als vollkommene und eigentliche Religion etablieren.

Es verhält sich ja durchaus nicht so, wie Gandhi beansprucht: „Ich kann nicht über eine Religion richten.“ Genau das Gegenteil ist ja der Fall. Es ist das Grunddogma des Hinduismus, das zum Tragen kommt, das zentrale Kriterium, an dem gemessen und mit dessen Hilfe gerichtet wird, wenn Gandhi fortfährt: „Es gibt keine Religion, die absolut vollkommen wäre (gemeint ist weniger die soziale Gestalt als vielmehr

die theologische Dimension; Anm. H.H.). Alle sind unvollkommen oder mehr oder minder unvollkommen.“ Das muss so sein, weil die geschichtliche Welt mit ihren Unterschieden nicht wahrheitsfähig ist, weil ferner alle ihre Erscheinungen darum bloß vorläufiger, uneigentlicher Natur sind und weil uns schließlich vom Wesentlichen, von Gott der undurchdringliche Schleier der Maya trennt.

In Wahrheit wird die *eigene* Position eben nicht der allgemeinen Relativierung unterzogen, sondern durch diese allgemeine Relativierung der Geltung aller anderen erst absolut gesetzt. Wir stehen vor dem Grunddilemma, weil Selbstwiderspruch jeder relativistischen Position, die alles andere bloß relativ sein lässt und nur für sich selbst absolute Wahrheit und Gültigkeit reklamiert. Es ist schon sprachlich bezeichnend, dass Gandhi und Ramakrishna sehr exklusiv von „der Wahrheit“ reden können: „Wollt ihr *die Wahrheit* (!) wissen? Gott hat die verschiedenen Religionen geschaffen, damit verschiedenen Suchern in verschiedenen Ländern zu verschiedenen Zeiten geholfen wird. Alle Lehren sind so nur verschiedene Wege, aber ein Weg ist niemals Gott selbst.“¹⁵ Hier wird die eigene Position nicht etwa relativiert, sondern im Gegenteil erst zur Geltung gebracht! Es ist die eigene Position, die hier als universaler Rahmen für die Wirklichkeit aller anderen Religionen voraus- und absolut gesetzt wird. Was diese wesentliche, entscheidende Voraussetzung anbetrifft, ist der Hinduismus also ganz besonders intolerant. Akzeptiert man diese Voraussetzung, hat man sich faktisch dem zentralen hinduistischen Dogma unterworfen. Akzeptiert man sie nicht, gilt man als intolerant. Es bleibt einem Dialog-Partner, der dem biblischen Gotteszeugnis verpflichtet ist, nur der Weg, die Intoleranz dieser Toleranz aufzuweisen. „Ein Weg ist niemals Gott selbst!“ Mit letzter Schärfe und Intoleranz tritt Ramakrishna hier dem zentralen christologischen Bekenntnis, das er gut kannte, entgegen. Er muss es tun. Er widerspricht ja der eigenen Grundposition. Er selbst stellt uns vor die Alternative, die die meisten Hindu-Denker nicht wahrhaben wollen: Christlicher Glaube *oder* Hinduismus.

Aus diesen Gründen muss die zentrale Frage lauten: Müsste sich wahre, wirkliche Toleranz nicht gerade darin zeigen, dass man auch diese, ja insbesondere diese fundamentale Frage offenhält und diesen eigentlichen, fundamentalen Dissens anerkennt, statt den anderen unter die eigenen Bedingungen von Toleranz zu zwingen und ihm Bedingungen des Dialogs aufzuzwingen?

Diese Frage stellt sich nicht nur angesichts des zu Unrecht gerühmten hinduistischen Toleranz- und Dialog-Modells. Sie stellt sich auch angesichts von theologischen Entwürfen, die sich zwar in christlicher Tradition sehen, sich in der Sache aber bereits einem sehr intoleranten und den Aussagewillen der eigenen Tradition entscheidend beschneidenden „Toleranz“-Dogma unterworfen haben.¹⁶

E) UNEINIGKEIT ÜBER DIE PLATTFORM DES DIALOGS

Für eine gleichermaßen hinduistische wie aufklärerische Position ist das Partikulare, das Besondere, die geschichtliche Ausprägung einer Religion das bloß Vorläufige, das Unvollkommene, das Vordergründige. Für eine Position, die biblischen

Kategorien verpflichtet ist, bleibt das Partikulare, Besondere, an die Zeit Gebundene von Offenbarung dagegen Ausweis und Signum der reflexiv nicht überholbaren Wirklichkeit Gottes in der Geschichte.

Für die *eine* Position ist die letzte Einheit jenseits aller dann notwendig nur vordergründigen Verschiedenheit die Plattform des interreligiösen Dialogs. Dialog heißt dann eigentlich nur noch und im wesentlichen, diese vorausgesetzte Einheit einzuholen und trotz der - scheinbaren - Unterschiede zuzugestehen.

Für die *andere* Position kann es solch eine Einheit „hinter“ der Welt der Religionen nicht geben, eben weil die erfahrene Wirklichkeit Gottes nicht jenseits dieser Welt, sondern in ihr, in Raum, Zeit und Geschichte zu finden ist. - Dialog der Religionen in jüdisch-christlicher Sicht kann darum eine solche „Einheit hinter“ nicht als gemeinsame Überzeugung aller Partner voraussetzen. Er wird vielmehr die Gestalt einer offenen Begegnung haben, die die Unterschiede nicht leugnet, sie auch nicht als unwesentlich abtut und die sachliche Konfrontation in der Frage nach Wahrheit und Wirklichkeit nicht scheut. - Für einen solchen Dialog ist von seiten des christlichen Teilnehmers das Zeugnis für die Möglichkeit und Wirklichkeit einer personalen Gottesbegegnung gegenüber denen, die diese Erfahrung nicht kennen, unabdingbar.

Was in dem einen Modell die Solidarität und Einheit aller Religionen begründet: die letzte Unerkennbarkeit Gottes, die sie alle zu bloß vorläufigen Veranstaltungen werden lässt, das ist im anderen Modell die authentische Offenbarung eines persönlichen Gottes, die die Religionen nicht eint, sondern trennt: je nachdem, ob sie nun in dieser Begegnung stehen oder nicht. Beides sind Grundtypen von Dialog, die auf völlig unterschiedlicher Auffassung von der Wahrheitsfähigkeit von Religion beruhen. Dies ist die nicht harmonisierbare Ausgangsposition für den faktisch stattfindenden Dialog und die sich faktisch vollziehende Begegnung zwischen Anhängern verschiedener Religionen.

Unabdingbar ist darum (1) die Einsicht, dass schon auf der Ebene sogenannter „Konstitutionsbedingungen“ inhaltliche Entscheidungen fallen: Es gibt offenbar nicht die eine einende Vorstellung von dem, was „Gott“, „Religion“ ist, die so offen und interpretationsfähig und zugleich profiliert genug ist, dass sie sich als Grundlage für einen solchen Dialog der Religionen eignet. Grundlegend ist (2) die Einsicht, dass auch das hinduistischaufklärerische Modell eine eigene Position darstellt und als solches *nicht* den selbstverständlichen, „inhaltlich“ neutralen Rahmen abgeben *kann*, in dem alle Religionen „gleich gültig“ zu Wort kommen könnten.

Wer orientiert und belehrt am biblischen Zeugnis die Positionalität, Lokalität, Temporalität und Personalität des Menschen theologisch zu würdigen und auch philosophisch zu schätzen weiß, wird nicht auf Dialog verzichten wollen. Aber er wird ihn nüchterner führen: im Wissen um die weitreichenden und trennenden Unterschiede, und er wird gerade darum, weil er diese Differenzen unverstellt und unverkürzt in den Blick fasst, Möglichkeiten suchen und finden wollen, mit diesen Unterschieden zu leben. Er wird sie nicht illusionär auf einer Denkebene versöhnen, etwa zur Deckung bringen wollen, sondern *in* der Akzeptanz des anderen als

Fremden auch zur Anerkennung von dessen Existenzberechtigung kommen.

III. VERZICHT AUF HEGEMONIALE GESTEN

A) DIE ANGST VOR DEM „FREMDEM“

Angst geht um vor dem Fremden, oder präziser: davor, etwas als fremd, andersartig zu qualifizieren. Diese Angst ist zunächst verständlich. Denn das Fremde hat der Mensch immer wieder als bedrohlich empfunden, immer wieder auch die fremde Gottesverehrung. Das Fremde verunsichert, stellt mich in Frage, bedroht mich. Auf das Fremde und den Fremden reagiert der Mensch also als Bedrohung, und das heißt abwehrend, oft ängstlich oder gar aggressiv. Einsichten der Ethnologie und Kulturanthropologie und nicht zuletzt manche Aspekte und Kapitel der Missionsgeschichte machen die Dimension des Fremden suspekt. Das Fremde galt ja nur zu oft als das, was es mit *allen Mitteln* zu beseitigen und zu unterwerfen galt. Mit der Disqualifikation von Mission ist der Missionstheologie weithin aber auch die Dimension des Fremden verlorengegangen. Das Fremde darf es nicht geben. Das Evangelium von Jesus Christus als etwas dem anderen Fremdes - so die spezifisch missiologische Problemkonstellation - würde ja unterstellen, dass ich etwas habe, was der andere noch nicht hat; es würde dann folgerichtig bedeuten, dass ich dem anderen, Fremden, etwas ihm Fremdes mitzuteilen hätte. Das wiederum schlosse (a) nicht nur ein Gefälle ein und damit ein Werturteil, sondern (b) auch noch eine Verpflichtung; es würde schließlich (c) den Angehörigen einer anderen Religion, der das ihm fremde Evangelium ja (noch) nicht hat, als Fremden „ausgrenzen“. Aus all diesen Gründen darf es „das Fremde“ nicht geben, darf auch das Evangelium von Jesus Christus letztlich nichts Fremdes sein, muss der andere zumindest indirekt, ohne es direkt zu wissen, um es wissen; ist er vielleicht nicht bekennender Christ, zumindest aber „anonymer Christ“, Christ, ohne es zu wissen. Alles andere würde ihn ja ausgrenzen. Der Verkündigung des Evangeliums kommt darum vielfach nur noch kognitive Bedeutung zu: im Heil sind die Menschen schon alle, freilich ohne es zu wissen. Das Evangelium klärt sie nur auf über das, was ohne ihr Wissen faktisch schon längst der Fall ist. Im Grunde - seismäßig - sind alle Menschen schon Christen, auch die Heiden; sie wissen es nur noch nicht.

B) DIE SCHRECKLICHE TYRANNEI DER VER-EIN-FACHER

Solche Ansätze, das Fremde als das Eigene zu begreifen, sind gut gemeint. Aber diese Strategien, das „Fremde“ zu vermeiden, das „Fremde“ als Kategorie auszugrenzen, haben äußerst bedenkliche Konsequenzen. Im Endeffekt führen sie zum Gegenteil dessen, was sie ursprünglich bezwecken wollten: nicht nur die Kategorie des Fremden wird ausgegrenzt, sondern eben auch das, wofür diese Kategorie steht: das, was wirklich fremd ist, weil es sich nicht vereinnahmen, nicht auf den eigenen Begriff bringen, nicht als das Eigene verstehen lässt. Es gibt eigentlich nichts Schlimmeres, als dass das Fremde nicht fremd sein darf, dass es - wie es sich bei Eugen Drewermann schon sprachlich niederschlägt¹⁷ - das Fremde gar nicht mehr geben darf; dass es nämlich nur noch uneigentlich - eben in

Anführungsstrichen - existiert.

Was aber ist, wenn der andere gar nicht Christ sein will, auch nicht anonym Christ? Wenn er mit Recht gar nicht an denselben Gott glauben will? Wenn er sich gegen diese Qualifikation als Vereinnahmung zur Wehr setzt? Wenn der - wie viele Muslime - alles andere sein möchte, nur nicht wie wir? Wenn der andere also fremd sein, bleiben möchte?

Käme es nicht darauf an, den anderen gerade dann zu tolerieren und ihm gerade dann Lebensrecht einzuräumen, wenn er tatsächlich anders und ein „Fremder“ ist? Greift die Strategie der Ein-gemeindung hier nicht zu kurz?

Und besitzt sie nicht auch eine gefährliche Tendenz? Es ist ja immer der eigene Begriff, mein Begriff, auf den ich den anderen bringe. Es ist ja meine Vorgabe, mit der ich definiere, was uns gemeinsam ist, was uns verbindet, weil es nicht nur mir, sondern auch ihm zukommt. Es ist ja *mein* Kriterium, mit dem ich etwa dann als Gemeinschaft stiftend angebe, was das Wesen der Religion ist - im Falle des Dialog-Modells von Hans Küng: „das Humanum“, „das wahrhaft Menschliche“¹⁸. Wenn aber, um beim Beispiel zu bleiben, die einzelnen Religionen einer Kriteriologie unterworfen werden und am Ende des Bewertungsprozesses Urteile wie „falsch“ oder gar „böse“ stehen, ist dann das andere wirklich in seiner Eigenart ernstgenommen, oder wird es nicht - gerade unter dem wohlmeinenden Vorzeichen, nichts als „fremd“ auszugrenzen - nun erst recht als fremd ausgeschieden, in unserem Fall sogar als böse und falsche Religion?¹⁹ Muss es dann nicht als fremd, andersartig abgewehrt werden, weil es nicht den Kriterien dessen entspricht, was meiner Meinung nach Religion ihrem Wesen nach und in Wahrheit ist?

Und ist es nicht notwendig das Schicksal aller solcher Einheitsbemühungen, die nichts Fremdes als fremd gelten lassen, vielmehr alles in seiner letzten Einheit begreifen wollen, dass aus den Bemühungen um Einheit ein Streben nach, ja eine Tyrannei *der* Vereinheitlichung wird? Es gibt kaum Schlimmeres für das Fremde, als nicht mehr „fremd“ sein zu dürfen. Denn wenn es „Fremdes“ nicht mehr geben darf, dann muss das Fremde ja so sein wie das, dem es sonst fremd erscheinen würde. Wenn man anderes nicht mehr ausgrenzen will als „fremd“, dann ist die humane Motivation unbestritten, unbestreitbar aber auch die inhumane Konsequenz. Die stellt sich dann ein, wenn das andere, um nicht fremd zu sein, nur so sein darf, wie ich es bin. Die hier drohende und vielfach auch wirkliche Strategie der Vereinnahmung des Fremden unter dem Vorzeichen des Respektes vor dem anderen ist im Endeffekt sehr arrogant. Sie praktiziert ganz das Gegenteil von dem, was ihre Wortführer propagieren: Aus der Achtung vor dem anderen resultiert einerseits seine Vereinnahmung in dem Umfang, in dem es meinem Begriff entspricht, und andererseits die rücksichtslose Ausscheidung all dessen, was wirklich andersartig ist und sich dem Diktat meines Begriffes von Einheit und Wesen nicht beugt. Aus dem Respekt vor seiner Individualität wird unter der Hand deren Qualifikation als einer bloßen Variante, die selbst nicht wesentlich und wahrheitsfähig ist. Wir stehen hier vor der alten, falschen hegemonialen Geste in einem neuen, subtileren und ungleich wirksameren Gewand!

C) DIE ÜBLE GASTFREUNDSCHAFT DES RIESEN PROKRUSTES

Wirkliche Anerkennung des anderen würde demgegenüber zunächst einmal den Verzicht auf einen Begriff dessen bedeuten, dem der andere entsprechen muss, damit ich ihn als das akzeptieren kann, was er meines Erachtens sein sollte. Wirkliche Anerkennung ist Anerkennung der - möglichen - Wesensfremdheit, Anerkennung völliger, nicht verrechenbarer, nicht auf einen eigenen abschließenden Begriff zu bringender Andersartigkeit des anderen.²⁰

Wirkliche, echte Toleranz äußert sich nicht darin, dass ich diese Fremdheit des anderen durch eine projizierte Gemeinsamkeit, in der wir dann eins und uns nicht mehr fremd sind, zu beseitigen suche. Sie zeigt sich vor allem darin, dass ich - in der Sprache von E. Levinás - den anderen als anderen, als von mir nicht auf einen Begriff zu bringendes Gegenüber wahrnehme.

D) DAS FEINDBILD VON DEN „FEINDBILDERN“

Wahre Toleranz zeigt sich nicht darin, dass es auf einmal keine Gegner oder Feinde mehr gibt. Es gibt heute eine weit verbreitete Gepflogenheit, vor „Feindbildern“ zu warnen. Die Rede von den bloßen „Feindbildern“ suggeriert, dass keine Gegensätze in der Sache bestehen, dass diese vielmehr nur scheinbar gegeben seien. Dem ist entgegenzuhalten, dass schon Jesus und mit ihm die gesamte biblische Tradition darum wusste, „dass es nicht nur ‚Feindbilder‘, sondern auch wirkliche Feinde gibt. Das schwerste Gebot für den Christen lautet nicht: ‚Hütet euch vor Feindbildern‘, sondern ‚Liebt eure Feinde!‘“²¹ Auch das Feindbild von den bloßen ‚Feindbildern‘ unterstellt eine Einheit in Form von sozialer Harmonie, die den Dialog, speziell auch den Dialog von Angehörigen verschiedener Religionen, nicht fördert, sondern im Gegenteil gerade hemmt.

Wer unter dem Vorzeichen scheinbarer Harmonie dazu aufruft, auf Konflikte und die Austragung von Gegensätzen zu verzichten, wird vielleicht einen sogenannten „Religionsfrieden“ fördern, mit Sicherheit aber nur die Vormachtstellung dessen stärken, der seine Begriffe und Vorstellungen am besten durchsetzen und nun unwidersprochen präsentieren und zur Vorherrschaft bringen kann. Wer Gegensätze nur in substanzlosen Feindbildern begründet sieht und darum Konflikte unterdrückt, der wird umgekehrt denjenigen der Vorherrschaft des Stärkeren unterwerfen, der auf dem Feld des Dialogs seine Intentionen und Anschauungen, seine individuelle Position am schlechtesten zur Geltung bringen kann. Auch hier gilt: Der Respekt vor dem anderen, den ich dem Dialog ja nicht unterwerfen will, der ja vielmehr Partner sein soll, verlangt es, ihm nicht nur eine fremde, womöglich für mich nicht mehr integrierbare, sondern auch und darüber hinaus eine gegensätzliche, ja feindliche Position zuzugestehen, ja geradezu einzuräumen. Frieden, oder weniger anspruchsvoll: ein weniger konfliktträchtiges Miteinander kann es nur da geben, wo die Gegensätze nicht unterdrückt werden und sich dann darum nicht eines Tages eruptiv Ausdruck verschaffen; wo sie vielmehr artikuliert ausgetragen, und d.h. in vielen Fällen: wo sie auch persönlich erlitten werden können.

Es ist oft zu beobachten: Auch die Gesprächs- und Verhaltensmuster des

interreligiösen Dialogs „zielen auf Konsens und Übereinstimmung, nicht auf Auseinandersetzung, suggerieren Gemeinschaft und gemeinsames... Empfinden“ (Cora Stephan).²² So verständlich diese Intention angesichts so mancher gewalttätiger Auseinandersetzungen ist, die zumindest eine religiös-konfessionelle *Komponente* hatten, so kurzschlüssig ist eine derart einseitige Zielsetzung. Denn, so Cora Stephan mit Recht: „Gemeinschaft setzt... auf Eingemeindung und Ausschluss, nicht auf - wenigstens punktuelles - Einigen mit dem, was fremd ist und - vor allem! - auch fremd bleiben darf.“²³ Ich ergänze: Sie setzt nicht auf ein Miteinander mit dem, was im *Gegensatz* steht, womöglich meiner eigenen Position feindlich gegenübersteht und das auch darf. Denn die - wenigstens teilweise - Bewältigung der Konflikte setzt doch voraus, dass diese zuvor auch und gerade im interreligiösen Dialog beim Namen genannt und artikuliert werden können.

Gerade auf dem Feld des interreligiösen Dialogs ist es um der Sache bzw. um des Friedens willen notwendig, auf einen Schmusekurs à la „Wir glauben doch alle an denselben Gott!“ zu verzichten und zunächst in aller Offenheit zu formulieren, was uns trennt.

IV. VERZICHT AUF EINE UNREFLEKTIERTE FORDERUNG NACH „SACH-TOLERANZ“

A) UNBEDINGTE TOLERANZ GEGENÜBER DER PERSON DES ANDEREN

1. NÄCHSTEN- UND FEINDESLIEBE ALS BASIS JEDER INTERRELIGIÖSEN BEGEGNUNG

Mit der Notwendigkeit, das Fremde als Fremdes zu akzeptieren und es nicht nur dann und dadurch anzunehmen, dass es sich in das Eigene integrieren, auf den eigenen, „meinen“ Begriff bringen lässt, ist als entscheidende christliche Voraussetzung interreligiösen Dialogs die Liebe zum Nächsten angesprochen. Diese schließt im Extremfall auch die Liebe zu dem Nächsten ein, der mir zum Feind wird und gegebenenfalls meine Existenz bedroht (vgl. Mt 5,43f.). Diese Nächsten- und Feindesliebe praktiziert eine Person-Toleranz, die eine Gemeinschaft auch mit dem Fremden, anderen, ganz anderen trägt, weil sie bereit ist, auch an und unter seinem Fremdsein, Anderssein, ja Gegnersein zu leiden; die bereit ist, selbst seiner Feindschaft nicht auszuweichen, sondern noch diese zu ertragen. Geboten ist der Verzicht auf das Feindbild der Feindbilder; geboten ist der Verzicht auf den alle Unterschiede und Gegensätze zudeckenden Schmusekurs; geboten ist der Verzicht und umgekehrt die Bereitschaft, solche Gegensätze und Konflikte auszuhalten und in Liebe: in der Annahme der Person des anderen, in der Bejahung der unbedingten (im Ja Gottes zu ihm begründeten!) Existenzberechtigung - auszutragen. Erst ein solcher Verzicht schafft die Bedingungen für einen Dialog der Religionen, der zum Frieden unter den Menschen beizutragen vermag, die einander im Alltag als Angehörige verschiedener Religionen begegnen. Solcher Dialog der Religionen ist dezidiert ein Dialog der *Angehörigen* der Religionen; solcher Dialog ist dezidiert keine intellektuelle Veranstaltung, sondern eine sehr alltägliche Angelegenheit; solch ein Dialog ist ganz ausgesprochen kein theoretischer Vergleich von religiösen Denkweisen, sondern ein Aufeinandertreffen verschiedener religiöser Wirklichkeiten

und Mächte. Christen haben immer wieder die Erfahrung gemacht, dass ein solcher Dialog, ein solches Bekennen (griechisch: martyrein) der einen selbst tragenden Gottesbeziehung Martyrium bedeutet. Dialog kann nur dort entstehen und gelingen, wo diese Bereitschaft zum Martyrium in seiner Doppelgestalt als diakonisches Bekennen, das in Gegensätze und Konflikte hineinführt, und als getröstetes Leiden am Gegensatz und womöglich an der Feindschaft des anderen verbunden und gelebt wird.

2. CHRISTLICHES WAHRHEITSZEUGNIS ALS „MARTYRIUM“

Wenn es zum Wesen des natürlichen Menschen gehört, dass er nicht will, dass Gott Gott ist, weil er selber Gott sein will, dann trifft F. Nietzsche die Pointe der christlichen Sündenlehre, wenn er die „Theorie eines in allem Geschehen sich abspielenden *Macht-Willens*“ entwirft²⁴; wenn er die ganze Welt als Ensemble von „Willen zur Macht“ (im Plural!) begreift und nicht nur das Leben selbst²⁵, sondern auch alle seine Lebensäußerungen, inklusive des Willens zur Erkenntnis der Wahrheit, als Funktionen dieses Willens zur Macht versteht.²⁶ Erkennen der Welt, des anderen, das ist dann Teil jenes Herrwerden-Wollens über das andere, das „interpretiert“ wird, sofern es sich diese „Zurechtmachung“, diesen Begriff eines anderen Willens zur Macht gefallen lässt bzw. gefallen lassen muss, weil dieser eben stärker ist.²⁷ Wenn freilich Erkenntnis nach Nietzsche ausschließlich „Willen zur Macht“ ist, dann ist „Wahrheit“ allerdings nichts anderes als eine „Illusion“.²⁸ Dann stehen sich eben im interreligiösen Dialog wie in allen anderen Begegnungen nur Willen zur Macht gegenüber, die eines auf Biegen und Brechen versuchen: die eigene Position zu bewahren, zu behaupten, durchzusetzen, zur Herrschaft zu bringen.

Hier stehen wir vor einer Grundfrage des christlichen Zeugnisses nicht nur im interreligiösen Dialog, sondern darüber hinaus: Wie ist die Wahrheit des eigenen Glaubens so zu bezeugen, dass sie nicht nur Ausdruck des individuellen Willens zur Macht ist; dass sie nicht bloß der Selbstbestätigung, ja Selbstbehauptung des jeweiligen religiösen Individuums dient? Wahrheit ist nur dann nicht Illusion, wenn sie nicht das Ergebnis eines Willens zur Macht ist, der sich eben auch in interpretatorischen - dann als „Erkenntnis“ qualifizierten - Überwältigungsakten vollzieht; wenn sie alles andere ist als dieser sich selbst zu Geltung und Macht bringende Wille zur Macht. Inbegriff eines solchen authentischen Wahrheitszeugnisses ist das Martyrium dessen, der auf die Frage des Pilatus: „Was ist Wahrheit?“ (Joh 18, 38) mit dem Verzicht auf jede Selbstbehauptung und mit der Dahingabe seines Lebens antwortet. Mit den Worten des Johannesevangeliums: Er sucht nicht seine Ehre, sondern nur die des Vaters. Er bringt sich nicht selbst zur Geltung, sondern nur den Vater. Er ist der einzige Mensch, der sich nicht selbst behauptet. D.h.: Er ist der einzige Mensch, für den nicht das eigene Überleben im Mittelpunkt allen Lebens steht; der nicht Wille zur Macht ist. Er ist der einzige Mensch, der nicht sich selbst zum Thema macht. Sein Reden von Wahrheit vollzieht sich nicht als Selbstbehauptung eines Willens zur Macht, sondern im Gegenteil als Zurücknahme aller Selbstbehauptung - bis hin zum Verlust des eigenen Lebens.

Christliches Wahrheitszeugnis entgeht dem Illusionsverdacht nur dann und insoweit, wie es an dieser Gestalt des Zeugnisses Jesu teilhat; es ist nur insofern authentisch und nur insoweit gegen den Verdacht gefeit, Äußerung eines Willens zur Macht, Funktion religiöser Selbstbehauptung zu sein, wie es an dieser in Jesus Gestalt findenden, allein wahrheitsfähigen Weise des Redens von Wahrheit teilhat: als Zeugen (martyrein), das seinen konsequentesten (theo)-logischen Ausdruck im Martyrium findet.

B) DIE WAHRHEIT BEKENNEN IN LIEBE

Erst wo die unbedingte Person-Toleranz vorausgesetzt ist, kann, darf und muss man dann freilich auch vom Gebot unbedingter Intoleranz in der Sache sprechen. Nur so lässt sich für den interreligiösen Dialog die Struktur rekonstruieren, die Paulus für die innergemeindliche Verständigung vorgibt, die aber auch für die Kommunikation des Evangeliums nach außen gilt: „Lasst uns aber die Wahrheit bekennen in Liebe!“ (Eph 4,15). Die im Gefälle des biblischen Denkens getroffene Unterscheidung wie betonte Zusammengehörigkeit von Wahrheit und Liebe, unbedingter Person-Toleranz und ebenso unbedingter Intoleranz in der Sache, unternimmt eine Distinktion, die unserem Wesen fremd ist. Der römische Schriftsteller Plinius d.J. beschreibt eine sehr viel „natürlichere“ im Sinne von gängigere Haltung: Qui vitia odit, homines odit: Wer die Fehler der Menschen hasst, hasst die Menschen selbst.²⁹

Von Haus aus verhalten wir uns eben nicht so, dass wir Person und Sache, den Menschen und seine Lebensäußerungen unterscheiden, unterscheiden wollen und zu unterscheiden wissen. Der Grund dafür liegt tatsächlich nicht in uns selbst, sondern allein im Evangelium. Dieses besteht ja gerade in der guten Nachricht, dass Gott zu unterscheiden weiss, ja - aufgrund des stellvertretenden Todes Christi - zu trennen vermag zwischen unseren Sünden (Fehlern, Irrtümern und gottfeindlichen Lebensäußerungen) und uns als Person. Gott liebt den Sünder und hasst die Sünde.

C) UNBEDINGTE INTOLERANZ GEGENÜBER „FAULER SACH-TOLERANZ“

Von der Person-Toleranz ist darum die Sach-Toleranz zu unterscheiden. Es sind vor allem sieben Gründe, die uns - unter Voraussetzung absoluter Person-Toleranz - auf unbedingte Intoleranz in der Sache verpflichten:

1. DAS KONZEPT „SACH-TOLERANZ“ ENTBEHRT LETZTLICH DER LOGISCHEN STIMMIGKEIT

Das zeigt schon das Beispiel der unterschiedlichen Rahmenbedingungen für einen interreligiösen Dialog: Schließt man sich dem Einheitsmodell an, wie es von Hinduisten, Buddhisten und Theoretikern in sachlicher Nähe zum Gottesbild der Aufklärung vertreten wird, dann kann Geschichte, das Besondere, Kontingente nicht der Ort der Gottesoffenbarung sein: der scheinbar tolerante Rahmen widerspricht den Offenbarungsreligionen Judentum und Christentum von vornherein in deren entscheidendem Aussagewillen. Und umgekehrt: Die biblischen Gotteszeugnisse sind ihrer Natur nach exklusiv. Wenn das Johannes-Evangelium die Bedeutung Jesu Christi in dem Satz zusammenfasst, er sei der Weg (zum Vater), die Wahrheit und

das Leben (Joh 14,6), dann werden hier andere Wege, andere Wahrheiten, andere Lebensquellen genauso ausgeschlossen wie schon durch das erste Gebot.

Wenn also das biblische (christliche wie jüdische) Gotteszeugnis einen schon im Kern exklusiven und insofern polemischen, das Gottsein anderer Götter ausschließenden Charakter hat, dann ist es nicht möglich, den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens auf einen bloßen Binnenraum zurückzunehmen und im Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn lediglich den Ausdruck einer religiösen Bindung und Verpflichtung, womöglich Erfahrung zu sehen.³⁰ Ebenso wenig bietet sich der Weg an, diesem Exklusivitätsanspruch durch die Forderung nach (mehr) Toleranz (der Christen gegenüber anderen Religionen) Einhalt gebieten zu wollen.

Das hermeneutische Problem aller Verständigung über „Toleranz“ besteht darin, dass der Begriff „Toleranz“ insgesamt und undifferenziert positiv besetzt ist (vgl. das Toleranzedikt). Gerade dann, wenn es das Ziel ist, Toleranz zu stärken, d.h. den mit Recht vertretenen Anspruch auf Person-Toleranz zu erhalten und nicht in Misskredit zu bringen, darf man aber die Anstrengung des Begriffs und die Mühe der Unterscheidung nicht scheuen. Das neuzeitliche Toleranz-Postulat hat darin seine Bedeutung, dass es dazu auffordert, zwischen einer Theorie, einer Meinung und deren Träger/Vertreter zu unterscheiden. Der Bereich der Wissenschaft hat insofern exemplarische Bedeutung, als hier nicht mehr die Beseitigung des andersdenkenden Wissenschaftlers, sondern die Widerlegung der konkurrierenden Theorie Programm und Mittel des Erkenntnisfortschrittes ist. Eine im Namen der Toleranz an den christlichen Gesprächspartner gerichtete Forderung nach Sach-Toleranz kann aber nicht anders, als sich selbstwidersprüchlich zu gebärden. Die Forderung nach Sachtoleranz kann ja gar nicht anders, als in höchst intoleranter Weise den christlichen Gesprächspartner zur Aufgabe des *Kerns* seiner religiösen Überzeugung aufzurufen. Da das exklusive Herr-Sein Christi wie das exklusive Herr-Sein JHWHs den Kern biblischen Gottesglaubens ausmachen, ist ja jede Aufforderung, auf diese Exklusivität zu verzichten, zugleich eine Aufforderung, auf den Kern des Gottesglaubens zu verzichten. Was könnte intoleranter und insofern inkonsequenter sein als diese dazu noch im Namen der Toleranz vorgetragene Toleranz-Forderung?

2. „SACH-TOLERANZ“ VERFÜHRT ZUR INTERPRETATORISCHEN VEREINNAHMUNG

Viele Beispiele aus dem Bereich der vergleichenden Religionswissenschaft und aus der Geschichte der Begegnungen von Angehörigen verschiedener Religionen zeigen, dass die beanspruchte Sach-Toleranz in der Regel auf Kosten des schwächsten „Dialog“-Partners geht. Wo Sach-Toleranz als Nebeneinanderstehen verschiedener Wahrheiten gefordert und - scheinbar - praktiziert wird, setzt sich in der Regel eben doch der durch, der die Macht zur Definition hat. Wir sahen bereits: Wenn von Hinduisten oder Buddhisten, von Mahatma Gandhi bis zum XIV. Dalai Lama die Wahrheit aller Religionen beschworen wird, dann ist damit (1) immer nur die Teilwahrheit der anderen Religionen gemeint, dann wird (2) der exklusive Wahrheitsanspruch von Judentum und Christentum als absolut und intolerant verneint, dann wird (3) *de facto* aber sehr wohl die Wahrheit der eigenen Religion, die eben die Teilwahrheiten der anderen behauptet, ganz absolut gesetzt.

Gegen solche in Wahrheit sehr imperiale Begriffe von Religion kann sich gegenwärtig der christliche Glaube kaum wehren, weil er geschwächt ist durch die mannigfache Schuld, die Christen in der Vergangenheit in der Begegnung mit Angehörigen anderer Religionen auf sich geladen haben. Gerade diese Schwäche lässt ihn in der Gegenwart allzu schnell zum Opfer einer Tyrannei der Intimität, eines Zwangs zur Nähe werden, die für sachliche Erwägungen keinen Raum mehr lässt. Solchen vereinheitlichenden und vereinnahmenden interpretatorischen Vergewaltigungen, die nach F. Nietzsche gerade nicht einem Willen zum Bestehenlassen der anderen, sondern die im Gegenteil dem eigenen Willen zur Macht und zur Überwältigung des anderen entspringen³¹, gilt es im Namen der Menschlichkeit und mit den Mitteln der Logik entgegenzutreten.

3. „DULDEN HEIßT BELEIDIGEN“

Kein Geringerer als der des Dogmatismus nun wirklich unverdächtige Frei-Geist J.W. von Goethe hat gesagt: „Dulden (tolerieren) heißt beleidigen.“³² Die Aufforderung zur *Sach-Toleranz* ist nicht nur eine Beleidigung des eigenen wie des fremden Intellektes: verschiedene Wahrheiten können nicht unausgetragen nebeneinander bestehen, ohne dass der Wahrheitsgedanke selbst geschwächt wird. Eine bloße Duldung der Position des anderen beleidigt ihn vor allem, weil sie ihn auch als Person nicht ernstnimmt. Die Einschätzung als Gegner oder als Feind erweist dem anderen mehr Ehre, gibt ihm mehr Würde, als ein bloßes Übersehen, Nicht-Ernstnehmen, Nicht-Stellungnehmen oder gar Vereinnahmungen seiner Position. Es ist selbstverständlich und zugleich unabdingbar, dass im interreligiösen Dialog - wie in jeder Begegnung von Menschen mit unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Horizonten - mehrere Wahrheitsansprüche nebeneinander stehen, was selbstverständlich bedeutet, dass die Gesprächspartner auch einander „stehen lassen“. In dieser offenen Situation treffen Wahrheitsansprüche aufeinander, deren Vertreter sich gegenseitig *-Persontoleranz!* - als Partner und Gegenüber achten und wertschätzen, im Wissen darum, dass das, was sie jeweils vertreten, konkurriert.

Entscheidend ist nun, dass sie sich nicht der Tyrannei der Intimität beugen und der Suggestion unterliegen, weil ja alle Dialog-Partner „religiös“ seien, würden im Grunde auch alle dasselbe meinen, würde es sich letztlich um dieselbe Wahrheit handeln. Wer sich diesem Diktat der Nähe unterwirft, der bringt die einzelne Religion um das, was gerade sie kennzeichnet; der nimmt dem Partner am interreligiösen Dialog seine spezifische Würde, weil er ihn nicht fremd, anders und unverrechenbar sein lässt.

4. KONSEQUENTE „SACH-TOLERANZ“ IST AUF DAUER NICHT LEBBAR

Goethe sagt nicht nur: „Dulden heißt Beleidigen“. Er fährt fort: „Toleranz kann immer nur eine vorläufige Haltung sein.“ *Sach-Toleranz* ist auf Dauer nicht lebbar. Die Ungelöstheit fundamentaler Fragen ist für eine Gemeinschaft langfristig nicht tragbar. Wo wir klare Orientierung verweigern, drängen sich in das Vakuum extreme Positionen.

Unter diesem Gesichtspunkt ist zumindest zu fragen, woher die von der toleranten Öffentlichkeit so viel gescholtenen „fundamentalistischen“, in allen Hochreligionen³³ anzutreffenden, sich aber auch als weltanschauliche (und politische) Extrempositionen manifestierenden Haltungen rühren. Könnten sie nicht auch eine Reaktion auf eine Toleranzforderung darstellen, die zwar ihrerseits geschichtlich als Reaktion auf Unduldsamkeit zu begreifen ist, aber eben genau diese Unduldsamkeit weiter generiert, wenn und wo sie das Orientierungs- und Wahrheitsbedürfnis des Menschen nicht ernstnimmt?

Wiederum ist eine Grundunterscheidung unabdingbar, wenn man sich nicht auf falsche Alternativen versteifen will. Nicht die Pluralität als solche ist das Problem, sondern eine Ideologisierung dieser Pluralität zu einer nun ihrerseits weltanschaulichen Charakter besitzenden Super-Ideologie des Pluralismus. Nicht eine Pluralität von faktisch gegebenen und miteinander in Konkurrenz stehenden Religionen ist das Problem, sofern man dem Ratschlag von P.L. Berger³⁴ folgt und diese Vielfalt als Chance zur Profilierung und damit zu neuer Attraktivität begreift. Eine Pluralität verschiedener weltanschaulicher Konzeptionen und Wirklichkeiten bedroht die Orientierung des Menschen ja nicht, sondern fördert sie vielmehr, solange die Konzeptionen klares „Profil“ bewahren! Problematisch ist also nicht Pluralität als solche, sondern eine Festschreibung dieser Pluralität als weltanschauliche Position. Der dann vertretene Pluralismus beseitigt gerade die Konkurrenz der Wahrheitsansprüche, vergleichgültigt die Wahrheitsfrage unter dem scheinbar toleranten Vorzeichen der gleichen Gültigkeit aller vertretenen Positionen, nimmt damit aber dem Suchen nach Wahrheit, nach der Wahrheit jenseits der vielen Wahrheiten, die dann nicht mehr sein können als bloße Meinungen, jede Basis.

5. SACH-TOLERANZ LEISTET EXTREM-POSITIONEN VORSCHUB

Vielerorts ist die Rückkehr zu „einfachen“ Lösungen, zur erschreckenden Verehrung der „schrecklichen Vereinfacher“ zu beobachten. Das institutionalisierte Offen-Halten der Wahrheitsfragen ist daran nicht unschuldig. Die weltanschauliche Superideologie des Pluralismus und der Gleich-Gültigkeit aller religiösen und ethischen Orientierungen können viele Menschen offenbar nicht mehr aushalten. Die Folge ist eine Art intellektueller Kurzschluss. Wo die „neue Unübersichtlichkeit“ (Habermas) nicht mehr ausgehalten wird, wird der einzelne schnell bereit, auf komplexes und differenzierendes Denken zu verzichten und sich durch das Angebot „einfacher“, alles erklärender Orientierungsangebote verführen zu lassen. Die sonst nicht zu begreifende Attraktivität von Psycho- Jugend- und anderen Sekten hat ihren Grund in diesem auch durch ein unreflektiertes Toleranz-Postulat herbeigeführten Orientierungsdefizit.

Eine Idealisierung der Pluralität zur weltanschaulichen Position des Pluralismus leistet Extrempositionen aber noch in einer anderen Weise Vorschub. Wenn eine unreflektierte Toleranz-Forderung über die Massenmedien das Bewusstsein erzeugt, im Prinzip sei buchstäblich alles „denkbar“, müsse auch alles toleriert werden, dann werden durch solche Verhaltensweisen natürlich auch skurrilen und obskuren

Positionen Tür und Tor geöffnet. Die Geister, die man rief, indem man durch das Programm des Pluralismus dem einen Geist der einen Wahrheit den Abschied gab, dürfte man nun so schnell nicht wieder loswerden.

Aber ist es wirklich „gleichgültig“, ob ich an die Materie oder an die Menschenwürde, an einen in der Geschichte handelnden Gott oder einen Baum-Geist glaube? Wer will dies im Ernst behaupten? Bedeutet die Aufforderung zur Sach-Toleranz nicht letztlich die Aufforderung zum Denk-verzicht? Und können wir uns diesen Verzicht leisten?

6. „SACH-TOLERANZ“ FÖRDERT ETHISCHE GLEICHGÜLTIGKEIT

Ausgerechnet in der „Emma“, einem den Traditionen der Aufklärung verpflichteten und sich für Toleranz, Emanzipation und Selbstverwirklichung einsetzenden Blatt, haben vor kurzem Autorinnen zu Intoleranz aufgerufen. Die Frauenzeitung „Emma“ klagte evangelische Theologen ob ihrer Toleranz gegenüber dem Islam an. Aufgespießt wurde vor allem der von einem evangelischen Pfarrer geäußerte Vorschlag, Christinnen und Christen sollten aus Solidarität mit ihren islamischen Schwestern ebenfalls Kopftücher tragen. Wer fühlte sich bei dieser Toleranz, diesem Schmusekurs gegenüber zum Teil fanatischen islamischen Fundamentalisten nicht erinnert an die Diagnose von Botho Strauß: „Intellektuelle sind freundlich zum Fremden, nicht um des Fremden willen, sondern weil sie grimmig sind gegen das Unsere und alles begrüßen, was es zerstört.“³⁵

Ist es nicht oft tatsächlich ein verdeckter Selbsthass, verbunden mit dem Verlust der eigenen Identität, der liberale christliche Theologen zwar einerseits die eigene, angeblich „fundamentalistische“ Fraktion noch nicht einmal für dialogfähig hält, andererseits aber solche Kopftuch-Kapriolen schlägt und darüber alle eigenen ethischen Maßstäbe vergisst? Müssen sich wirklich Christen von anderen an ihre ureigensten Werte erinnern lassen, die sie auch in der Begegnung mit anderen Religionen nicht verleugnen dürfen? Die Kurdin Arzu Taker klagt auch Christinnen an, wenn sie in der „Emma“ schreibt: „Ihr also seid tolerant... Ihr sucht das Gespräch mit den Fremden und habt natürlich Verständnis. Für alles... Jetzt endlich zeigt ihr Solidarität - aber leider nicht mit mir, sondern mit dem, was ich bekämpfe: dem Kopftuch“ (als Symbol der Unterwerfung der Frau). „Wir sollen unter den Schleier gezwungen werden, und ihr zeigt Verständnis.“ Ihr seid „tolerant, dem Fremden aufgeschlossen, um ‚Gemeinsames‘ zu finden. Frauen im Namen der ‚multikulturellen Freiheit‘ oder sogar im Namen des ‚Feminismus‘. Wisst ihr wirklich, was ihr da tut?“³⁶

Wiederum versagt ein Einheitsmodell des Dialogs der Religionen, dem alles gleichgültig, weil ja letztlich alles vorläufig und unvollkommen ist, und dem dann letztlich - in der logischen Konsequenz - auch alles gleichgültig sein muss. Wiederum sind Christen gefordert, einzustehen und fest zu stehen zu dem, was ihnen als nicht konsensfähige, als zugegeben bloß partikulare Position mit universalem Anspruch, was ihnen als Nächstenliebe, als in der Offenbarung des biblischen Gottes grundlegende Verantwortung für den Menschenbruder und die Menschenschwester

aufgegeben und historisch aufgetragen ist. Die Erfahrung zeigt: Sachtoleranz kann schnell zur Inhumanität führen, weil die These ethischer Gleichgültigkeit aller gegebenen Orientierungen und Verhaltensweisen („Wer wollte hier urteilen und sich überheben?“) zur Gleichgültigkeit gegenüber dem verführt, was Menschen mit anderen Menschen tun.

7. EINE REFLEKTIERTE „INTOLERANZ“ IST GEBOTEN UM DER MENSCHENFREUNDLICHKEIT GOTTES WILLEN

Der dem christlichen Glauben gegenüber oft zum Ausdruck gebrachte Vorwurf der Intoleranz zielt ab auf mehr Humanität: „Lass den anderen stehen! Lass ihm sein Recht!“ Demgegenüber sei hier noch einmal an eine notwendige Unterscheidung erinnert: Die Forderung nach Person-Toleranz ist völlig berechtigt und von jedem Christen mitzutragen. Es wäre aber äußerst inhuman, *in Fragen von letzter Bedeutung* das zu verschweigen, was man selber als Hilfe, Ausweg, Rettung weiss. Sach-Toleranz, vornehmes Schweigen und distinguiertes Zurücknehmen der eigenen Position in Angelegenheiten auf Leben und Tod ist inhuman. Wenn es um Fragen von letzter Bedeutung geht, muss sich jeder einmischen; gerade aus Gründen der Humanität kann ein Christ nicht schweigen, weil er weiss: in Jesus Christus, nur in ihm, ist erschienen die Menschenfreundlichkeit Gottes (Tit 3,4).

Anmerkungen:

- 1 Vgl. Hilary Putnam: *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981; dt. *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt a.M. 1982, 75ff; 105f.; vgl. Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979; dt. *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt 1987, 185ff.
- 2 Die entscheidende Infragestellung von Erkenntnis-ansprüchen vollzieht sich durch die moderne sprachphilosophische Relativierung aller - eben bloß scheinbar - abstrakten Aussagen hin auf ihre unüberholbar sprachliche und damit definitiv zeitbedingte Gestalt. Vgl. als Überblick: J. Simon: *Sprachphilosophie*, Freiburg/München 1981.
- 3 R. Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, AT Bd. VII, 12.
- 4 Vgl. schon den programmatischen Titel seines erkenntnistheoretischen Hauptwerkes: „Kritik (= Reinigung; Abgrenzung) der reinen Vernunft (1781 [= A]; 1787 [= B]).“
- 5 Vgl. H. und G. Böhme: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt a.M. 1985, v.a. Kap. IV und VII.
- 6 Selbst da, wo sich eine Wissenschaft in einer abgehobenen, scheinbar erdenfernen und allgemeingültigen Terminologie bewegt (vgl. das Ideal der „Idealsprache“), ist es doch letztlich die erdgebundene, historisch bedingte Umgangssprache, in der die Bedeutung dieser Terme angegeben werden muss. Die unpräzise Alltagssprache ist und bleibt immer die Metasprache aller noch so ideal sein sollender wissenschaftlicher Objektsprachen.
- 7 H. Küng: *Projekt Weltethos*, München 1990 und spätere Auflagen, 113.125.
- 8 W. Schlichting: *Zeitlassen statt Gewährenlassen. Warum Toleranz noch nicht Demut ist*, in: *porta* 49, Marburg 1991, (19-25) 21.
- 9 H. Küng: *Projekt Weltethos*, 113.

- 10 *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler, Bd. III Schriften über Sprache, Mysterien, Vernunft, Wien 1951, 352, 25f.*
- 11 *Vgl. R. Bernhardt. Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie, zweite durchgesehene Auflage, Gütersloh 1993, 11ff.*
- 12 *Das Christentum als denkende Religion, in: ders.: Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur systematischen Theologie. Zum 75. Geburtstag hg. von Ch. Keller-Wentorf und M. Repp, Berlin/New York 1986, (3-23)19.*
- 13 *Zit. n. F. Kraus (Hg.): Vom Geist des Mahatma, Ein Gandhi-Brevier, Baden-Baden 1957, 189 (Angabe nach: G. Schweizer: Ungläubig sind immer die anderen. Weltreligionen zwischen Toleranz und Fanatismus, Stuttgart 1990, 204).*
- 14 *Zit. n. W. Durant: Das Vermächtnis des Ostens, Bern 1956, 547 (Angabe nach: G. Schweizer: Ungläubig sind immer die anderen, 211).*
- 15 *Zit. n. H.Ch. Meiser: Ramakrishna. Ausgewählte Texte, München 1986, 70 (Angabe nach G. Schweizer: Ungläubig sind immer die anderen, 206).*
- 16 *Vgl. P. Knitter: No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitude Towards the World Religions. London 1985; dt. Ein Gott - viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988. Vgl. kritisch H. Burkhardt: Ein Gott in allen Religionen? Gießen/Basel, 1992, 60ff.*
- 17 *Vgl. E. Drewermann: Milomaki oder vom Geist der Musik. Eine Mythe der Yahuna-Indianer, Olten 2/1992, 7-9. Die Einführung, die Drewermann seiner Auslegung dieser Mythe voranstellt, hat insofern programmatischen Rang, als er in ihr in sehr grundsätzlicher und ungeschützter Weise seine Sicht der Einheit aller Religionen oder besser: alles Religiösen bestimmt. Das Fremde erscheint bei ihm ebenso in Anführungsstrichen, ist also ebenso eine uneigentliche Größe, wie „Mission“, „Unglauben“, „heidnisch“ etc. Alles das kann es eigentlich gar nicht geben.*
- 18 *H. Küng: Projekt Weltethos, 114.119 u.ö.*
- 19 *Ebd., 109.111.120.*
- 20 *Es ist kein Zufall, sondern in der Sache begründet, dass dieses Anders-Sein des gross geschriebenen Anderen nirgendwo so sehr im Mittelpunkt steht wie bei dem jüdischen, aus biblischem Denken schöpfenden Religionsphilosophen E. Levinás. Vgl. E. Levinás: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München 1986; zur Würdigung: H.H. Henrix: Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinás, Aachen 1984.*
- 21 *E. Zuther: Ein neues Feindbild, in: Evang. Verantwortung 4/1991, 9.*
- 22 *Der Betroffenheitskult. Eine politische Sittengeschichte, Berlin 1993, 47.*
- 23 *Ebd. - Was der amerikanische Soziologe Richard Sennett für den politischen Bereich als „Tyrannei der Intimität“ beschrieb (The Fall of Public Man, New York 1974; dt. Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt a.M. 1983), findet seine direkte Parallele im kirchlichen Bereich und als meist unausgesprochene, dafür aber um so wirksamere Forderung für das interreligiöse Gespräch. Wie anders ließe es sich erklären, dass sofort als Außenseiter, sofort unter einem Legitimationszwang steht, wer der suggestiven Parole entgegentritt: Wir Glauben doch alle an denselben Gott!*
- 24 *Vgl. F. Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung, Abschnitt 12, in: KSA (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hg. von G. Colli, M. Montinari, München-Berlin/New York, 1980), Bd. 5, 315.*
- 25 *Jenseits von gut und böse, KSA, Bd. 5, (9-243) 27.*
- 26 *Aus dem Nachlass der Achtziger Jahre, Schlechta Bd. III, 895f.*
- 27 *Zur Genealogie der Moral, 314f.*

28Vgl. M. Heidegger: Nietzsche, Bd. 1, Pfullingen 1961, 508-516.

29Zit. n. H. Burkhardt: a.a.O., S. 78.

30Vgl. bei Küng, Projekt Weltethos, 129, die Unterscheidung zwischen „Außen- und Innenperspektive“, die dem Wahrheitsanspruch biblischer Zeugnisse nur scheinbar gerecht wird, ihm faktisch aber einen Maulkorb umhängt, indem sie die Exklusivität Jesu nur ad intra, nur „für mich“ als Christen (129), gelten lässt.

31Vgl. F. Nietzsche: Genealogie der Moral, 313-316. Es ist überaus bezeichnend, dass der Philologe Nietzsche den literaturwissenschaftlichen Begriff der Interpretation benutzt, um die Lebensäußerungen des Menschen als „Wille zur Macht“ zu bezeichnen: „Der Wille zur Macht interpretiert. (Aus dem Nachlass der Achtziger Jahre, in: F. Nietzsche: Werke, hg. von K. Schlechta, Bd. III, 489). Interpretationen, eigene Begriffe vom anderen, beruhen auf in der Sache gewalttätigen Akten, die dann zur Herrschaft gelangen, also gelten, wenn der andere, der interpretiert wird, sich nicht gegen solche Begriffe wehren kann.

32Maximen und Reflexionen, in: Goethes Werke, hg. von R. Petsch, Bd. 14, 1932, 875.

33Vgl. G. Kepel: Die Rache Gottes. Radikale Christen, Moslems und Juden auf dem Vormarsch, München 1991.

34Vgl. seinen Vortrag auf der vierten Tagung der achten EKD-Synode in Osnabrück, November 1993: Pluralistische Angebote: Kirche auf dem Markt: „Es sollte (...) nachdenklich machen, dass sich gerade die Frühkirche in einer pluralistischen Situation befunden hat. Es scheint ihr nicht geschadet zu haben!“ Zwar gilt: „Die pluralistische Dynamik (...) untergräbt die Selbstverständlichkeit“ der Überzeugungen der Kirche, aber „gerade dieser Verlust der Selbstverständlichkeit eröffnet die Möglichkeit des Glaubens!“ (Tagungsprotokoll, Anlage Nr.2 zum Beschluss Nr. 9, S. 8; im Original hervorgehoben).

35Anschwellender Bocksgesang, in: DER SPIEGEL, 1993/H. 6 (202-206) 203.

36EMMA, Juli/August 1993, 38.