

Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus

Reinhart Hummel

Aus: Ralph Pechmann/Martin Reppenhausen, Mission im Widerspruch, Aussaat/Neukirchner 1999, S.90ff

1. ZWISCHEN RELIGIONSFRIEDEN UND WAHRHEITSKONKURRENZ

Diese abschließenden Überlegungen stellen keinen religionstheologischen Entwurf, keine Theologie des Dialogs oder dergleichen dar. In ihnen geht es vielmehr primär um die Frage, wie Kirchen und Christen sich im modernen Pluralismus orientieren und danach ihr Handeln ausrichten können. Dieses vielschichtige Problem soll überdies speziell im Blick auf den westlich-europäischen Kontext bedacht werden, freilich nicht ohne Seitenblick auf andere Kontexte. Hier steht das Christentum, anders als in anderen Kontinenten, in einer doppelten Auseinandersetzung, nämlich mit der Präsenz nichtchristlicher Religionen und mit der modernen Säkularität. Wie beides miteinander zusammenhängt, ist bereits dargelegt worden. In Asien und in Teilen Afrikas steht das Christentum immer noch primär vor der Aufgabe, die westlichen Eierschalen abzustreifen und sich als religiöse Minderheit in fremdreligiösen Kontexten zu inkulturieren (im Sinne eines *wechselseitigen* Beeinflussungsprozesses, durch die umgebende Kultur und auf sie).

Interreligiöser Dialog¹ erscheint dort - neben Abkapselung - als eine Möglichkeit, die eigene Minderheitssituation zu bewältigen. Angst davor findet sich bei Christen wie Nichtchristen. Christen scheuen den Dialog in einer Situation kultureller und politischer Unterlegenheit. Von der nichtchristlichen Mehrheit wird der Dialog nicht selten als ein neues Mittel der Missionierung verdächtigt, ist er doch oft der einzige Weg für Kommunikation des christlichen Glaubens. Jedenfalls dient der interreligiöse Dialog dort vornehmlich der Inkulturation und der Gewinnung kultureller Kompetenz, daneben auch der Eindämmung religiös-kommunalistischer Konflikte. Der Dialog hilft der Christenheit einerseits, den eigenen Glauben nach innen und außen auszudrücken und dient damit auch, gewollt oder ungewollt, der Mission. Andererseits gewinnt er seine Dringlichkeit aus der Notwendigkeit, Vorurteile abzubauen, Feindbilder zu überwinden und Frieden unter den religiösen Gemeinschaften zu schaffen, steht also im Dienst der Konvivenz.

In den meisten Teilen Europas dagegen kommt der Druck primär von der alles (auch die Christen) durchdringenden Macht der modernen Säkularität. Nicht religionskriegsartige Zustände sind das Hauptproblem der Kirchen, sondern der verbreitete Glaubensschwund und die wachsende Identitätskrise eines verunsicherten Christentums. Inkulturation ist hier vor allem „Inkulturation des Evangeliums in den Kontext der Freiheitlichkeit“². Der wichtigste Dialogpartner ist die moderne Säkularität, während der Stellenwert des interreligiösen Dialogs umstritten

ist und von denen angezweifelt wird, die das Aufleben von Religion nur für ein Rückzugsgefecht vor dem Ansturm weitergehender Säkularisierungsprozesse und für ein marginales Phänomen halten. Auch die Toleranzforderung steht häufig im Zeichen des Relativismus und der Religionskritik: Die moderne, auf reibungsloses Funktionieren bedachte Gesellschaft möchte Religion als Konfliktfaktor ausschalten oder zumindest entschärfen. Umgekehrt wird die moderne Toleranzforderung von christlicher Seite gern pauschal mit Relativismus und postmoderner Beliebigkeit gleichgesetzt - nicht immer mit Recht. Jedenfalls müssen die Kirchen ein Interesse daran haben, daß nicht, zusammen mit religiöser Intoleranz, auch Religion und Christentum aus der Gesellschaft verdrängt werden.

In dieser Situation ist folgendes festzuhalten:

- Die religiöse Thematik darf in ihrer Bedeutung nicht unterschätzt werden. P. L. Berger³ mag übertrieben haben, als er die Auseinandersetzung mit der modernen Säkularität für erschöpft hielt und den „Wettstreit zwischen Jerusalem und Benares“ (Mekka ist, wie erwähnt, noch hinzugekommen) als theologische Herausforderung in den Mittelpunkt stellte. Zumindest handelt es sich bei beidem um wichtige Themen. Auch in der kirchlichen Ausländerarbeit sollte die religiöse Dimension nicht zugunsten der (in der Tat drängenden) sozialen Probleme ausgeklammert werden.
- Friede zwischen den Religionen und Toleranz mögen in Europa objektiv nicht das größte, jedenfalls nicht das einzige Problem darstellen. Sie sind aber durch die verheerenden Religionskriege auf europäischem Boden zu einem beherrschenden Angstkomplex geworden und es bis heute geblieben.⁴ Alte Befürchtungen werden durch die anwachsenden ethnisch-religiösen Minderheiten und die mit ihrer Existenz gegebenen Konfliktpotentiale wieder aktiviert. Daraus folgt: Die anderen Religionen und religiösen Gemeinschaften sind Nachbarn, mit denen europäische Christen zusammenzuleben lernen müssen. Was in der Arbeit des ÖRK „dialogue in community“ heißt und mit „Dialog in der Gemeinschaft“ nur unzureichend übersetzt ist, also der Dialog in der alltäglichen Lebenswirklichkeit auf allen sozialen Ebenen, ist die Nagelprobe für Fortschritte im Dialog. Unbewältigter religiöser Pluralismus stärkt die säkularisierenden Tendenzen, weil die Ausklammerung von Religion als einzig gangbarer Weg zu einem friedlichen Zusammenleben übrigzubleiben scheint. Diese Form des Dialogs sollte eigentlich keiner Begründung bedürfen. Miteinander reden gehört zum Menschsein, und die Beweislast liegt eigentlich bei den Dialoggegnern: Sie müßten darlegen, warum religiöse Differenzen diesen fundamentalen Aspekt des Menschseins außer Kraft setzen sollten. (Religiös motivierten Kommunikationsabbruch hat es im Blick auf Abtrünnige und Ketzler gegeben, auch im NT.)
- Beide, Säkularität und Religionspluralismus, stellen die überkommene Dominanz des Christentums in Frage, wie immer man diesen Prozeß bewerten mag: als notwendiges Gesundschumpfen der Volkskirchen oder als gefährlichen Verlust für das Christentum wie für die Gesamtgesellschaft. Religiös sein und Christsein sind nach diesem Monopolverlust jetzt auch in

Europa ein für allemal zweierlei. Die dadurch (vor allem durch die missionarische Präsenz nichtchristlicher Religionen) entstandene Konkurrenzsituation darf nicht verdrängt und mit theologischen Scheinargumenten geleugnet werden. Die anderen Religionen und religiösen Gemeinschaften sind in ihrem Werben um Menschen und in ihrem Wahrheitsanspruch auch Konkurrenten der Christenheit. Diese schuldet ihnen wie allen Menschen die Wahrheit des Evangeliums. Dialog in diesem Sinn impliziert immer beides: zuhören und selbst Zeugnis geben. Damit ist, neben guter Nachbarschaft, das Thema der Mission angesprochen.

- Ein wichtiger Aspekt der zunehmenden Individualisierung und Privatisierung von Religion ist die religiöse Mobilität. Gesellschaftliche Abwehrmechanismen gegen religiöse Neuorientierungen setzen nur noch gegenüber „Sekten“ ein, wobei dieses Wort in der Regel eher kulturelle als religiöse Fremdheit signalisiert. Wo Religion zur Sache individueller Wahl geworden ist, berührt der Glaubenswechsel nur selten soziale Sensibilitäten. Gegenüber der Situation in vielen Ländern der Dritten Welt, in denen die Gesellschaft ihn mit mehr oder weniger scharfen Sanktionen belegt, ist das ein erheblicher Wandel. Das Christentum ist auf seine eigene Überzeugungskraft gestellt und muß sich auf dem modernen Religionsmarkt behaupten.

Die europäische Christenheit hat gute, zusätzliche Gründe dafür, die interreligiöse Begegnung nicht auf den Dialog zu reduzieren. Vielmehr ist der Studie 'Religionen, Religiosität und christlicher Glaube'⁵ (im folgenden kurz 'Studie' genannt) zuzustimmen, wenn sie nicht nur das Handeln, sondern auch das Sein der Kirchen im Verhältnis zu den außerchristlichen Religionen in dreifacher Weise als Mission, Dialog und Konvivenz bestimmt. Dies untermauert sie trinitarisch:

Die Mission ist begründet im Handeln des Geistes, der Dialog in der Offenbarung Jesu Christi als des Worts Gottes, die Konvivenz im Welthandeln des Schöpfers und Erhalters (S. 117ff.). Mit Recht hat sich die Studie geweigert, darin Alternativen zu sehen. Es ist eine unerlaubte Vereinfachung, wenn man sich nur auf die soziale Dimension der guten Nachbarschaft mit Andersgläubigen konzentriert und das Religiöse ausklammern will oder wenn man sich allein dem Dialog verpflichtet fühlt, das Glaubenszeugnis aber als lästige Störung wertet und zu verbannen versucht, oder wenn man die Begegnung der Religion auf den Ruf zum Glauben reduzieren und an den konkreten Lebensproblemen Andersgläubiger gleichgültig vorübergehen möchte. Alle drei Bewegungen bilden vielmehr ein zusammenhängendes Geschehen: Keine Mission ohne Dialog und Konvivenz; Dialog und Konvivenz sind selbst Mission: Die Jünger Jesu „sind“ Salz der Erde und Licht der Welt (S.129). Zwar kann und muss nicht jeder alles zugleich machen und als seine eigene Berufung verstehen. Aber innerhalb der Kirche muss Raum für die interreligiöse Begegnung in ihrer ganzen Breite gegeben werden. Die Spannung zwischen guter Nachbarschaft, wechselseitigem Austausch und Glaubensangebot muss durchgehalten werden. Auch eine Periodisierung von der Art, dass das Zeitalter der - Mission nun vom Zeitalter des Dialogs abgelöst worden sei, stellt eine fragwürdige Vereinfachung dar.

2. SACKGASSEN IM UMGANG MIT DEM PLURALISMUS

Zur Säkularität der heutigen europäischen Gesellschaft gehört auch die mangelnde Fähigkeit, religiöse Differenzen als solche zu erkennen. Kulturelle Differenzen werden eher wahrgenommen und als trennend empfunden. Fremde Religionen, so hat sich in Kap. 11 und 12 gezeigt, werden in dem Maß abgelehnt, wie sie sich als kulturell fremd darstellen. Die Auseinandersetzung mit dem Islam kreist primär um die Kluft zwischen westlichem Menschenrechtsverständnis und dem politischen und rechtlichen Herrschaftsanspruch dieser Religion. Demgegenüber sollten sich Kirche und Christenheit als ökumenisch-transkulturelle Größen klar zu erkennen geben und ökumenische Solidarität über kulturelle Grenzen hinweg üben. Bei der Überwindung kultureller Schranken zwischen ethnischen bzw. religiösen Minderheiten und der Mehrheit der Einheimischen können Kirchen und Christen leichter als andere Gruppen eine hilfreiche Rolle spielen. Sie können dabei auf die Erfahrung verweisen, dass sich die Begegnung mit fremden Kulturen bisher nicht als der oft prophezeite „Untergang des Abendlandes“, sondern als anregend und bereichernd erwiesen hat.

Beim Umgang mit religiösen Differenzen dagegen sind einem theologisch verantwortungsvollen Handeln der Kirchen engere Grenzen gesetzt als der Gesamtgesellschaft. Soweit fremdreligiöse Elemente in synkretistischer oder diffus-vagabundierender Gestalt auftreten, mag es gelingen, sie christlich zu integrieren oder ihnen am Rande des kirchlichen Lebens eine prekäre Beheimatung zu geben, freilich nicht selten auf Kosten einer Gefährdung christlicher Identität. Im Umgang mit fremdreligiösen Elementen sind Integration und Abgrenzung ein ständiger Prozess, ohne den christlicher Glaube entweder synkretistisch verdunstet oder in Abgeschlossenheit erstarrt.

Auch bei großzügiger Definition des „Christlichen“ wird ein „harter Kern“ fremdreligiöser Präsenz sich vielleicht in die westliche Kultur, nicht aber in ein wie immer verstandenes Christentum integrieren lassen. Es hat sich gezeigt, daß man hier Buddhist sein kann; vielleicht nicht uneingeschränkt im Sinn buddhistischer Kultur Asiens, wohl aber in Treue zur buddhistischen Tradition. Es bleibt ein Kern fremdreligiöser Präsenz, der sich dieser Art theologischer „Nostrifizierung“ widersetzt. Auf die theologische Bedeutung dieser Tatsache, nämlich auf die Notwendigkeit, das Anderssein des anderen anzuerkennen und ihn nicht durch Vereinnahmung seiner eigenen Identität (und deren erklärter Nichtchristlichkeit) zu berauben, wird später zurückzukommen sein. W. Ariarajah⁶ zitiert eine ironische Äußerung, die in der Diskussion über K. Rahners inklusivistisches Konzept des „anonymen Christen“ gefallen ist: „Während es früher äußerst schwierig war, zur Kirche zu gehören (‘to be inside the church’), ist es in dieser Deutung äußerst schwer, ihr nicht anzugehören (‘to be outside of it’).“ Trotz bleibender Dominanz und kulturprägender Bedeutung des Christentums ist die Identifizierung von Christentum und europäischer Kultur nicht mehr möglich. Wie in anderen Kulturen auch, wird das Christentum in Europa sich als eine Religion neben anderen definieren müssen, in möglichst guter Nachbarschaft, aber auch in Konkurrenz mit ihnen. Der Zwang zur

Wahl - P.L. Bergers „häretischer Imperativ“ - ist unausweichlich. Zu den Ursachen der starken christlichen Präsenz in den USA gehört auch die Notwendigkeit, sich im Wettbewerb zu behaupten. Auch im religiösen Bereich hebt Konkurrenz das Geschäft. Neben diesem empirischen Argument sprechen auch theologische Argumente gegen das Konzept eines interreligiös angereicherten Kulturchristentums. Während in der öffentlichen Diskussion die Unterschiede zwischen religiösem und kulturellem Pluralismus oft verwischt werden, muß daran festgehalten werden, daß zwischen christlichem Umgang mit dem kulturellen Pluralismus und christlichem Umgang mit dem religiösen Pluralismus ein grundsätzlicher theologischer Unterschied besteht.

Darum wird auch die Rolle der Kirche und ihrer Pfarrer nicht diejenige eines „Koordinators der pluralen Erfahrungen“ sein können, wie M. von Brück und andere meinen.⁷ Zwar wird er (bzw. sie) an interreligiöser Kompetenz zulegen müssen und im Umgang mit religiösen Erfahrungen, Meditationswegen anderer Herkunft u. a. ein kompetenter Gesprächspartner sein müssen. Aber eben auch und vor allem im Sinn christlicher Unterscheidung, nicht synkretistischer Vereinnahmung. Die Gabe christlicher Unterscheidung (1Kor 12,10) umfasst zwei Aspekte: „Unterscheiden, um deutlicher zu erkennen, besser zu verstehen und sich tiefer anzueignen; aber auch unterscheiden, um das Falsche vom Wahren abzusondern, das Gute vor dem Bösen zu schützen und das Wirkliche vom Illusionären zu unterscheiden. Stets erfuhr man dabei, dass ein wirkliches Prüfen (Röm 12, 2; Eph 5. 10) zum Selbstprüfen wird (Mt 6, 22 f.; 7, 3ff.): Ob man Gottes Ruf in die Gegenwart hinein vernimmt oder sich ihm verschließt (Hebr 4, 7ff.). Und stets wusste man, dass im eigenen Mühen um Unterscheidung und Beurteilung Gottes Geist vernehmbar wird und dass das Sprechen aus der Kraft des Geistes (Joh 14, 26; 16, 7) niemand vom eigenen Beurteilen dispensiert.“⁸

Auch das „japanische Modell“, nämlich eine funktionale Arbeitsteilung mit anderen Formen von Religion und Religiosität kann keine theologisch verantwortete Lösung sein. Faktisch passt sich der Pluralismus der funktionellen Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft an und hat an ihr teil: In wichtigen Lebensbereichen wie Krankheit und Heilung, Sterben und Tod haben sich alternative Formen von Religion bereits angesiedelt. Wie man vom Japaner sagt, er werde schintoistisch geboren, christlich getraut, neureligiös geheilt und buddhistisch bestattet, so könnte es auch in Europa zu einer Aufteilung von Zuständigkeiten kommen: das Christentum primär fürs Gesellschaftspolitische und Sozialethische, östliche Spiritualität für die individuelle Frömmigkeitspraxis, Reinkarnationsglaube für die Auseinandersetzung mit Sterben und Tod. Es kann aber weder dem Christentum noch anderen Religionen recht sein, wenn hinter der Funktionalisierung von Teilaspekten ihre zentrale Heilsbotschaft unsichtbar wird.

Die Eigenart des religiösen Pluralismus im säkularen Kontext Europas erlaubt Kirche und Christentum keinen Verzicht auf eine klare Formulierung und Weitergabe ihres eigenen Glaubenszeugnisses. Es ist berechtigt und verständlich, dass die Dialogaktivität des ÖRK sich gegenwärtig vor allem auf die interreligiösen Krisenherde richtet und auf Überwindung von Fundamentalismus und

Kommunalismus zielt. Der Konvivenz-Aspekt darf aber nicht der einzige bleiben, auch wenn er in der öffentlichen Diskussion völlig dominiert. Das ist auch gegen die neuen Gewohnheiten zu sagen, Dialog-Dekaloge zu formulieren, als wäre das Dialogideal der neue Sinai, auf dem die Gesetzestafeln für das Zeitalter des religiösen Pluralismus gehauen werden. In der jüngst von C. Basset unterbreiteten „freien Neufassung des Dekalogs Ex 20“ wird das 1. Gebot als Verbot interpretiert, dem Gott Israels „andere Götter gegenüberzustellen“. Es soll nur insofern gelten, „als der Bezug auf eine übersinnliche, transzendente Wirklichkeit die gemeinsame Basis aller Gläubigen darstellt“⁹.

Offensichtlich ist dem Dekalog-Autor entgangen, dass er durch diese Annäherung an die monistischen Traditionen der östlichen Religionen den Graben zum orthodoxen Judentum und Islam nur noch weiter aufreißt.

Die Spannung zwischen religiösem Wahrheitsanspruch und Toleranzideal ist nicht aufzuheben. Gewiss ist schon in früheren Zeiten versucht worden, das Toleranzideal selbst zum religiösen Höchstwert und zum Maßstab des Religiösen schlechthin zu machen. In Lessings Ringparabel wird wahre Religion als Wunderkraft verstanden, „vor Gott und Menschen angenehm zu machen“. Religion erweist und bewährt sich im Bereich des Interreligiösen. Der indische Philosoph Ram A. Mall hat, unter Berufung auf Hindu-Texte und auf K. Jaspers, diese Haltung als „Interreligiosität“ bezeichnet - von H. Askari gibt es ähnliche Formulierungen -: eine „religiöse Haltung, die in der demütigen Zurückweisung aller Absolutheitsansprüche besteht“ und zu der sich zu bekennen „einer religiösen Bekehrung vergleichbar“ ist. Toleranz erhält damit „die Konturen eines Glaubens“, der alle anderen Glaubensformen begleitet.¹⁰ Intoleranz als eine Form der Lieblosigkeit ist in der Tat eine Perversion des Religiösen, insbesondere des Christlichen. Insofern ist das Konzept der „Interreligiosität“ als Reaktion auf eine Zeit der Religionskonflikte verständlich. Als Antwort auf die zunehmende religiöse Verunsicherung und Gleichgültigkeit reicht sie aber nicht mehr aus. Religionen, auch und vor allem die christliche Religion, haben mehr Aufgaben, als sich miteinander zu vertragen.

3. DIALOG ALS ORT CHRISTLICHER - SELBSTVERGEWISSERUNG UND GLAUBENS- BEZEUGUNG

Zu den wichtigen gegenwärtigen Aufgaben der Kirchen gehört darum die christliche Orientierung im religiösen Pluralismus. In der Begegnung mit moderner Säkularität und Rationalität einerseits und mit den Heilswegen der Weltreligionen und neuer Religiosität andererseits ist die Identität des Christlichen zutiefst verunsichert - Identität des Christlichen hier verstanden als ein Wissen um das „entscheidend und unterscheidend Christliche“ (so ein Buchtitel von J. Werbick)¹¹. In dem Maße, wie das Christentum sein Deutungsmonopol auf seine eigenen Stoffe verloren hat und sich mit neureligiösen sowie sonstigen Umdeutungen auseinandersetzen muss, wächst diese Verunsicherung. Sie spiegelt sich in den innerkirchlichen Polarisierungen und Differenzen wider, vor allem in den Debatten über den Synkretismus sowie im Aufbrechen fundamentalistischer Gegenreaktionen. Nicht einmal darüber herrscht Einigkeit, ob das Christentum selbst zu den Religionen

gehört und ob Theologie und Kirche sich überhaupt ernsthaft auf die religiöse Thematik einlassen sollen.

Fundamentalismus ist immer eine - verfehlte - Antwort auf das Gefühl von Überfremdung und Identitätsgefährdung. Er kann als ein Versuch verstanden werden, Identität im Rückgriff auf vorhandene Bestände undialogisch zu definieren, die Identität des Christlichen also im Rückgriff auf Bibel, Bekenntnis, kirchliche Autorität usw. Diese Identität kann aber angesichts des schnellen Wandels der Zeiten und der zunehmenden Veraltungsgeschwindigkeit nur im ständigen Dialog formuliert werden.

Das hat Konsequenzen für christliches Dialogverständnis. Im interreligiösen Dialog müssen Christen lernen, ihren eigenen Glauben im Kontext des modernen Pluralismus neu und vertieft zu verstehen, vielleicht sogar erst zu entdecken. Der Dialog muss zum Ort christlicher Identitätsfindung und Selbstvergewisserung werden.

W. Ariarajah¹² hat kürzlich den Blick auf die 1. Weltmissionskonferenz von Edinburgh, speziell auf den Bericht der Kommission IV zurückgelenkt. Dieser Bericht hatte, bereits 1910, die Begegnung der Christenheit mit den Weltreligionen als Chance zu einem vertieften Verständnis des christlichen Glaubens gewertet, als einen „neuen Notstand“, „schwanger mit neuen Möglichkeiten“, von ähnlicher Bedeutung wie einst die Begegnung der frühen Christenheit mit der griechisch-römischen Welt. Eine lebendige Theologie könne nur aus einer lebendigen Begegnung entstehen, die die Kirche auf ihre geistlichen Ressourcen zurückwirft und ihren Glauben tiefer verstehen lässt. Vielleicht hat man sich das in Edinburgh zu leicht vorgestellt. Die richtige Aufgabenbeschreibung ist es immer noch, wie Ariarajah mit Recht feststellt.

Anders ausgedrückt: Der Dialog hat auch eine apologetische Dimension, apologetisch nicht im Sinne der Abwehr, sondern der Antwort auf neue Herausforderungen. Der Begriff des Apologetischen signalisiert, daß der Dialog nicht im Zeichen von Harmonisierungszwängen und Umarmungsbedürfnissen stehen sollte, sondern im Zeichen christlicher Unterscheidung. Im Sinne der psychologischen Typenlehre gesprochen: Identitätssicherung kann, wie J. Werbick im genannten Buch gezeigt hat, zwanghafte oder hysterische Züge annehmen. Der zwanghafte Typ hält sich das Fremde durch Abgrenzung vom Leibe.

Weniger häufig wird erkannt, dass Identitätssicherung auch hysterische Züge annehmen kann. Sie gibt sich als Offenheit, möchte sich aber vor der Erfahrung des Fremden durch dessen Einverleibung und Einschmelzung schützen. Beide Gefahren sollten im Dialog vermieden werden. J. Aagaard¹³ hat das Verhältnis von Apologetik und Dialog so formuliert: „Glaube sucht eine Gestalt, um sich selbst bekannt zu machen ... Apologetik ist das Bemühen, eine Gestalt für den christlichen Glauben zu finden.“

Und Dialog ist ein Mittel, um den christlichen Glauben der zeitgenössischen Welt zu vermitteln. Im Dialog drücken wir den Inhalt unseres Glaubens in einer Form aus, die dem Denken der modernen Welt angepasst ist.“ Das Element des Antwortens und - in diesem Sinne - die apologetische Dimension dürfen im Dialog nicht fehlen.

Dabei geht es nicht um eine vorpluralistische Definition des Christlichen, sondern um eine Neuformulierung, die aus dem Ernstnehmen des Dialogpartners, aber auch der eigenen Tradition erwächst, oder, in Werbicks Worten, um eine dialogische Vergewisserung des Christlichen.

Ohne Vergewisserung im Dialog kann es auch die oft beschworene Bereicherung durch ihn nicht geben. Die ständig zu hörende Mahnung, die Elemente des Apologetischen und Missionarischen müssten endlich aus dem Dialog verbannt werden, ist auf dem Hintergrund einer vom Kolonialismus überschatteten Missionsgeschichte zwar verständlich und in manchen Teilen der Welt immer noch gerechtfertigt. Sie geht aber nicht nur an den Realitäten der hiesigen religiösen Lage vorbei, sondern verkennt auch das Wesen des interreligiösen Dialogs. Nicht die Forderung völliger „Offenheit“ ist die richtige Antwort auf fundamentalistische Apologetik im Verhältnis der Religionen, sondern eine dialogische Apologetik, die ihre Antworten aus dem Hinhören auf den Dialogpartner und auf die eigene Tradition bezieht.

Im Detail bleiben natürlich Probleme. Wieviel Eindeutigkeit braucht der Christ? Wie spannungsvoll darf (und muss vielleicht) die Identität des Christlichen sein? Wie verträgt sich der Wunsch nach klarer Identitätsdefinition mit dem postmodernen Bedürfnis nach einer diffusen und „multiplen“ Identität? Und bringt die Unterschiedlichkeit der Kontexte nicht unvermeidlich eine Pluralität christlicher Identitäten und damit eine Fülle von Spannungen im Zusammenleben der Christen hervor? Diese Fragen bedürfen einer Antwort. Trotzdem muß es dabei bleiben: Die Klärung der Identitätsfrage ist, metaphorisch gesprochen, das Standbein des interreligiösen Dialogs und die Voraussetzung für die von H. Küng mit Recht angemahnte Standfestigkeit auf dem rutschigen Boden des Dialogs.

Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus muss undeutlich bleiben, wenn sie die tiefgreifenden Unterschiede zwischen den Dialogpartnern, d.h. den nichtchristlichen Religionen übersieht. Erfahrungen aus dem christlich-buddhistischen Dialog sind wenig hilfreich für das Gespräch mit dem Islam, und umgekehrt.

R. Panikkar hat sich bei einem Vortrag in München denn auch gegen einen multilateralen Dialog ausgesprochen. Sinnvoll sei nur der bilaterale Dialog, das Gespräch mit einer Religion hinter dem Rücken der anderen. Es kann nicht ein und dieselbe christliche Antwort auf den buddhistischen „Atheismus“ und auf die islamische Forderung einer Unterwerfung unter Gottes Willen geben. Hierin liegt auch die Grenze von kontextuellen theologischen Entwürfen, die aus der Dialogerfahrung mit nur einer Religion entstanden sind, wie z. B. diejenige von Kenneth Cragg oder R. Panikkar. Es wächst der Ruf nach einer „christlichen Theologie des Islam“, einer des Buddhismus usw. statt einer allgemeingehaltene „Theologie der Religionen“.

4. AUF DER SUCHE NACH GEMEINSAMKEITEN

Zu einer dialogischen Antwort auf den Anspruch anderer Religionen gehört auch die Anerkennung von Gemeinsamkeiten. Die Suche nach dem Unterscheidend-Christlichen schließt die Suche nach Gemeinsamkeiten nicht aus, sondern ein.

Gemeinsames und Trennendes liegen im Verhältnis der Religionen zueinander freilich dicht beieinander. Unterschiedenheit tritt auch und gerade im Gemeinsamen zutage, umgekehrt läßt sich im Trennenden Gemeinsames entdecken. Es ist Aufgabe einer interreligiösen Hermeneutik, die Semantik und Symbolik der Religionen dafür durchsichtig zu machen. Die Missionsepochen standen im Zeichen der Suche nach dem Trennenden und Unterscheidenden. Nach dem Weltparlament der Religionen in Chicago, unter dem Eindruck des zunehmenden religiösen Pluralismus, kam es zu einer stärkeren Betonung des Gemeinsamen, freilich nicht kontinuierlich und unbestritten, wie man an der großen ökumenischen Debatte um Hendrik Kraemer und die Weltmissionskonferenz von Tambaram 1938 sehen kann.

Die zeitweilige Hoffnung auf das Entstehen einer Welteinheitsreligion¹⁴ ist durchweg, auch in der interreligiösen Bewegung, aufgegeben oder mindestens zugunsten eines postmodernen Verständnisses von Vielfalt in der Einheit („Gott ist plural“, P. Knitter) abgemildert worden. Eine kopernikanische Revolution, von der J. Hick gesprochen hat, hat nicht stattgefunden, wohl aber ein Umschlag (vielleicht auch ein zu starker Pendelausschlag) von der Suche nach Trennendem zur Suche nach Gemeinsamem. Es gehört zu den Erfordernissen eines interreligiösen Realismus, beides zu vermeiden: falsche Feindbilder und illusionäre Freundbilder.

Es ist hier nicht der Ort, die religionswissenschaftliche Diskussion dieses Themas zu referieren. Wir müssen uns damit begnügen, einige theologisch bedeutsame Modelle zu diskutieren. Es liegt auf der Hand, dass der Standpunkt des Betrachters bei der Suche nach Gemeinsamkeiten eine Rolle spielt. Freunde der Mystik sind von den mystischen Traditionen anderer Religionen fasziniert, Bhaktas von anderen Formen der Gottesliebe, Moralisten von den ethischen Idealen der Religionen usw. Auf der Basis solcher Gemeinsamkeiten können Koalitionen von Mystikern, Gottliebenden usw. quer zur Religionszugehörigkeit entstehen. Die religionsphänomenologischen Parallelen sind so evident, dass ihre theologische Relevanz in dialogkritischen Kreisen bis heute dadurch bestritten wird, dass man sie als teuflische Nachäffung deutet oder auf christliche Einflüsse zurückführt. Der Wahrheitskern dieses Einspruchs liegt darin, dass die Gemeinsamkeiten das Trennende zwischen den Religionen nicht außer Kraft setzen.

Das bedeutendste Modell ist das mystische, und seine gegenwärtig populärste Ausprägung die pluralistische Religionstheologie.¹⁵ Das Modell geht von der Gemeinsamkeit mystischer Erfahrung in allen Religionen aus. Als Weg dahin gilt einer der vielen Meditationswege. Lehrhafte Ausprägungen und Religionszugehörigkeiten werden als sekundär gewertet und müssen in Richtung auf das Göttliche - auf die „Nabe des Rads“ - transzendiert werden. Die tiefste Gotteserfahrung vollzieht sich im Schweigen. Die Verschiedenheit der Religionen wird darauf zurückgeführt, dass Menschen unterschiedliche Erfahrungen machen und verschiedene Sprachen sprechen. Das eine Licht bricht sich im Prisma kultureller Vielfalt. Religionen sind nichts anderes als unterschiedliche Sprachspiele oder Mythen.

Das ist der Hintergrund für die Rollenzuweisung an den Pfarrer als interreligiösen Koordinator. Der philosophische Hintergrund wird durch eins der großen

monistischen Systeme oder eine Allianz aus allen drei bereitgestellt: durch hinduistisches, mahayana-buddhistisches oder neuplatonisches All-Einheitsdenken. In der theologischen Rezeption dieses Konzepts wird entweder eine Wendung vom „Christozentrismus“ zum „Theozentrismus“ (J. Knitter, S. Samartha) gefordert oder eine pluralistische Avatara-Christologie nach hinduistischem Muster entworfen.¹⁶ Eine Variante davon ist die Unterscheidung zwischen Christus als dem göttlichen Logos und seinen historischen „Konkretionen“, unter denen Jesus als eine, u. U. als eine hervorgehobene gilt. Mission erscheint als ein sinnloses Unternehmen, das den Menschen nur von einem Sprachspiel zum anderen führt. Bestenfalls erscheint ein „pluralistischer Missionar“ sinnvoll, der sich einer „relativen Wahrheit“ absolut verpflichtet fühlt.¹⁷

Dieses monistische Konzept bildet das Gegenstück zur dualistischen Weitsicht des Fundamentalismus. Dieser sieht die Welt in zwei Lager aufgespalten; zwischen Gottesfreunden und Gottesfeinden herrscht Krieg, der sich in einem endzeitlichen Harmagedon entlädt. Die unreine Außenwelt gefährdet die Reinheit der wahrhaft Frommen und muss von ihnen ferngehalten werden. Die christliche Position ist weder mit dem fundamentalistischen Dualismus noch mit dem mystischen Monismus identisch. Die Auseinandersetzung mit dem letzteren erfolgt einerseits, vor allem in der katholischen Diskussion, von einem differenzierten Mystik-Begriff her: Der All-Einheitsmystik und ihren Verschmelzungserfahrungen wird die dialogische bzw. personale Mystik entgegengestellt.¹⁸ Eine tiefgreifende Kritik setzt bei dem (zumindest tendenziell) monistischen Hintergrund und den inklusivistisch-vereinnahmenden Konsequenzen dieses Konzepts an und beruft sich gegen diese Vedantisierung des Christentums auf das jüdische Denken, auf Martin Buber und Emmanuel Lévinas, gegen Shankara, Nagarjuna und Plotin.¹⁹ Christlich verstandener Dialog muß den anderen anders sein lassen. Der Pluralismus der Religionen samt seinen Konflikten wird nicht mit der Vision einer höheren Einheit, sondern durch die biblisch verstandene Agape²⁰ überwunden. Die Agape akzeptiert den anderen in seinem Anderssein, auch in seinem religiösen Anderssein, schlägt aber doch die Brücke zu ihm. Sie inspiriert gleichermaßen zu Mission, Dialog und Konvivenz und verbindet alle drei Lebensäußerungen der Kirche miteinander. Ohne Agape wird Mission zur Proselytenmacherei, Dialog zum unverbindlichen Gespräch, Konvivenz zur bloßen Mitmenschlichkeit.

Sinnvoller ist die Suche nach Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen im Bereich des Ethischen. Ob sich daraus ein „Weltethos“ begründen lässt, das alle Religionen als gleichermaßen verbindlich akzeptierten und vertreten können, wie es H. Küngs „Projekt Weltethos“ fordert, ist eine zweite Frage. Zwar ist es nicht erwiesen, dass Ethos religiösen Ursprungs und inhaltlich vorwiegend von religiösen Vorgaben geprägt ist. Nicht nur sind die Unterschiede im sittlichen Empfinden und Handeln tief; auch der Stellenwert des Sittlichen (in seinem Verhältnis zum Göttlichen und zur Heilsverwirklichung) variiert von Religion zu Religion.²¹ Das Küngsche Projekt und seine Annahme durch das zweite Weltparlament der Religionen 1993 in Chicago haben immerhin die Möglichkeit erwiesen, ein allen großen Religionen gemeinsames Weltethos zu formulieren, in Küngs Worten: einen

„Grundkonsens bezüglich verbindender Werte, unbedingter Maßstäbe und persönlicher Grundhaltungen“²², in der Formulierung der aus dem Bereich verschiedener Religionen unterzeichneten ‘Universalen Weltethos-Erklärung’ eine „Grundeinstellung zu Gut und Böse ... sowie die Grundprinzipien, um eine solche Einstellung in die Tat umzusetzen“.

Dass Ethos nicht nur ein allgemein-religiöses, sondern ein allgemeinemenschliches Phänomen ist, lässt sich als theologische Aussage auch biblisch begründen: Sittliches Handeln findet sich nach Röm 2, 14f. faktisch überall. Darin erweist sich ein vorhandenes und universales „natürliches“ Wissen um Gut und Böse. Diese Einsicht ist für Paulus die Grundlage der Rechtfertigungslehre: Erst dieses „natürliche“ Wissen macht Sünde unentschuldigbar und lässt den Sünder auf Gottes Gnade angewiesen sein (Röm 3, 19ff.). Wenn es überhaupt so etwas wie eine Ökumene der Religionen geben kann, dann am ehesten eine „interreligiöse Ökumene *in ethicis*“²³. Sie würde auch für ein gemeinsames Handeln der Religionen von Bedeutung sein. Das setzt freilich voraus, dass die Gebote des Nichttötens, Nichtstehlens, Nichtbegehrens usw. sowie die Goldene Regel sich nicht nur in allen Religionen nachweisen lassen, sondern dass ihnen über den privaten Bereich hinaus eine Allgemeingültigkeit zugestanden wird, die nicht durch andere Vorschriften (z.B. über den *jihad*) eingeschränkt werden kann.

Gemeinsamkeiten der Religionen gewinnen dadurch ihre theologische Bedeutung, dass sie nicht nur religionsphänomenologisch aufweisbar, sondern im Handeln Gottes verankerbar sind. Im Falle des Ethos der Religionen ist diese Verankerung deutlich: Es gehört in den Bereich des 1. Artikels, nämlich des Welthandelns Gottes, das das Zusammenleben der Menschen ermöglicht und in dem sich Gott als Schöpfer, Regierer und Erhalter der Welt erweist. Zwar kann auch dieses Handeln Gottes, wie alles andere, vom Menschen missbraucht und ins Gegenteil verkehrt werden. Trotzdem stellt die ‘Studie’ mit Recht fest: „Wie alle Ereignisse der Natur und Geschichte gehören die Religionen ... in das Welthandeln Gottes“, und dieses sei darauf angelegt, dass die Menschen (nach Apg 17, 27) Gott suchen, um ihn zu finden und zu erfassen (S.126). (Von daher lässt sich eine Brücke zu lutherischen Positionen schlagen, die die Religionen dem Bereich des Gesetzes, im Unterschied zu dem des Evangeliums, zuordnen). Unterscheidet man mit C. Westermann das segnende vom rettenden Handeln Gottes, so gehört dieser Aspekt der Religionen in den Bereich des segnenden Handelns.²⁴ T. Sundermeier hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Stammesreligionen genau darauf gerichtet sind. In ihnen bzw. in dem, was Sundermeier „primäre Religionserfahrung“ nennt, ist Heil durchweg diesseitig verstanden, als ungehindertes Fließen des göttlichen Segens.

In den Weltreligionen dagegen, im Bereich „sekundärer Religionserfahrung“, ist Heil durchweg jenseitig verstanden. Diese Religionen stellen Antworten auf die Heilsfrage dar, sie versprechen Heil.²⁵ Genau darin ist am ehesten ihr gemeinsames Wesen zu sehen, eher als in der Anerkennung eines göttlichen Wesens, die im Buddhismus bekanntlich nicht grundsätzlich gegeben ist. Nun wird der Zusammenhang zwischen Ethik und Heil in den Religionen, teilweise auch innerhalb einzelner Religionen, unterschiedlich gesehen. Ethisches Verhalten gilt zwar

durchweg als geboten oder heilsam, nicht aber gleichermaßen als zureichend zur Heilserlangung. Bei Paulus begründet das universale Wissen um Gut und Böse gerade den Unheilszustand der Menschheit unter dem Gesetz und ihre Erlösungsbedürftigkeit. Trotz ethischer Gemeinsamkeiten gehen die Religionen gerade in der entscheidenden, nämlich der Heilsfrage auseinander. Gewiss ist der Aussage des gegenwärtigen Dalai Lama zuzustimmen, alle Religionen wollten, dass wir gute Menschen werden. Hinsichtlich des Weges zum „guten Menschsein“ aber gehen die Wege der Religionen auseinander. Das hebt die Bedeutung ethischer Gemeinsamkeiten für ein Überleben der Menschen allerdings nicht auf. Diese Gemeinsamkeiten gehen freilich über den beschränkten Bereich der Religionen hinaus in die säkulare Kultur mit ihrer autonomen Ethik.

5. DIE KONKURRENZ DER WAHRHEITEN UND HEILSANSPRÜCHE

Der interreligiöse Dialog erhält seinen letzten Ernst durch den Anspruch der Religionen, um Heil und Unheil sowie um den Weg zum Heil zu wissen. Auch religiöse Auseinandersetzungen, sofern sie mehr sind als ein Vorwand für die Durchsetzung weltlicher Interessen, erhalten von der Heilsfrage ihre Schärfe. Die pluralistische Theologie der Religionen bemüht sich um Entschärfung durch verschiedene Varianten der alten liberalen These, jede Religion sei auf ihre Weise ein Heilsweg, alle Wege führten letztlich auf den gleichen Gipfel usw. Im Zeichen des religiösen Pluralismus müsse jede Religion nicht nur ihren exklusiven Heilsanspruch aufgeben, sondern auch ihren Anspruch, ihre eigene Wahrheit als Norm für religiöse Wahrheit überhaupt geltend zu machen. Die Forderung nach diesem Verzicht wird primär moralisch, als Erfordernis einer toleranten, offenen, sich von einer inquisitorischen Vergangenheit abzusetzenden Haltung begründet, erst sekundär inhaltlich-theologisch. Exklusive Ansprüche der christlichen Botschaft aus der frühchristlichen Zeit kirchlicher Machtlosigkeit und solche aus der nachkonstantinischen Epoche, die im Zeichen kirchlicher Machtausübung und kirchlichen Machtmissbrauchs stand, fließen dabei ineinander und kommen unter das gleiche Verdikt. Diese gegenwärtig populären und äußerst wirksamen Tendenzen müssen sich an dem messen lassen, was christliche Wahrheit und was religiöse Wahrheit ist.

Christliche Wahrheit, wie sie in den biblischen Schriften zum Ausdruck kommt, geht - in kurzen Stichworten zusammengefasst - nicht vom Menschen, sondern vom Heilswillen Gottes und von seinem daraus fließenden Heilshandeln aus. Dieses dokumentiert sich im göttlichen Handeln mit dem Volk Israel und kulminiert im eschatologischen Handeln im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi. Es setzt sich fort in der Sendung des Geistes, der zugleich den Beginn einer neuen Schöpfung und das Angeld der Erlösung darstellt. Zu diesem Heilshandeln gehört die Heilsoffenbarung, die das im welthaften Geschehen sich ereignende Heilshandeln dem Menschen im Wort erschließt und ihm Heil zuteil werden lässt. Die menschliche Antwort auf beides ist, in biblischer Terminologie, der Glaube.

In der missionstheologischen Debatte der Nachkriegszeit ist dieses heilsgeschichtlich orientierte Konzept unter dem Stichwort der *Missio Dei*

zusammengefasst worden. In englischer Terminologie - im Anschluss an L. Newbigin²⁶ - ausgedrückt: Diese göttliche „mission“ begründet die „missions“, die von Menschen getragenen Missionsunternehmungen, durch die das göttliche Heilshandeln sich in der Welt fortsetzt. Mission im neutestamentlichen Sinne beinhaltet wesentlich die Aufhebung der zeitweiligen Beschränkung des göttlichen Heilswillens und -handelns auf Israel sowie deren Universalisierung und Ausdehnung auf den gesamten Erdkreis, unabhängig von religiösen Zugehörigkeiten und in diesem Sinne anti-pluralistisch. Eine Neudefinierung des Verhältnisses zu den Religionen, bei der diese universale Entschränkung zur Mission hin auf der Strecke bleibt, kann sich nicht auf das NT berufen. Stellen wie Apg 10, 34f. („Nun erfahre ich in Wahrheit, dass Gott die Person nicht ansieht; sondern in jedem Volk, wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm“), die gern gegen die Mission gewendet werden, legitimieren in Wirklichkeit die Entschränkung der Verkündigung im universalen Missionsgeschehen (V. 42ff.).²⁷ Aussagen über das endzeitliche Heil Israels bei Paulus (Röm 11, 25ff.) und der Völker bei Jesus (Mt 8, 11ff.) verdeutlichen, dass dieses Universalisierungsgeschehen letztlich nicht im menschlichen Tun, sondern im göttlichen Heilswillen und Heilshandeln seine Ursache hat. Das Gleichnis vom großen Weltgericht (Mt 25, 31ff.) wiederum zeigt, dass menschliches Handeln im Sinne einer Ethik der Barmherzigkeit über den Bereich des Gottesvolkes hinaus heilsbedeutend werden kann. Gottes Herrschaft und sein Wirken sind nicht an die Grenzen christlichen und kirchlichen Handelns gebunden.

Die Religionen spielen in diesem Rahmen nur eine geringe, eher negative Rolle. Es sind im NT nicht die Weltreligionen, wie wir sie heute kennen, sondern die zeitgenössischen lokalen und regionalen Kulte mit ihren Gottheiten, ihrer Bilderverehrung usw. Dieser Unterschied zeigt sich an der Unmöglichkeit, die biblische Kritik am Götzendienst von Deuterocesaja bis hin zu Röm 1, 21ff. auf Islam und Buddhismus anzuwenden. Die urchristliche Haltung zu den „heidnischen“ Kulturen war weitgehend durch den jüdischen Monotheismus und das erste Gebot vorgegeben. Das spiegelt sich z.B. in den Äußerungen von 1Kor 8, 1ff. über den Verzehr von Opferfleisch. Die bekannten exklusivistischen Stellen des NT machen keine programmatischen Aussagen über den Heilsunwert der Religionen, sind aber doch mehr als ein Ausdruck der intensiven subjektiven Glaubensbeziehungen zu Christus. Joh 14,6 stellt, weit über den Kontext der Stelle hinaus, verallgemeinernd fest, dass es keinen anderen Weg zu Gott gibt als durch den seinem Leiden und seiner Erhöhung entgegengehenden Christus. Auch die anderen Schafe aus einem anderen Stall muß der gute Hirte „herführen“, und sie werden „seine Stimme hören“ (Joh 10,16). Daß „kein anderer Name von Gott gegeben worden ist, durch den wir gerettet werden sollen“, wie es Apg 4,12 in der Petrusrede heißt, ist konfessorische Sprache in der Auseinandersetzung mit jüdischen Autoritäten über Kreuzigung und Auferstehung Jesu und steht nicht im Kontext der Kritik an heidnischen Kulturen. Man wird das Gewicht dieser Stellen für eine heutige Religionstheologie also weder über- noch unterschätzen dürfen.

In der Auseinandersetzung mit den heutigen Weltreligionen sollte eine verantwortliche christliche Reflexion jedenfalls von dem ausgehen, was über Gottes

Heilswillen und Heilshandeln gesagt wurde. Was das Christentum aus dem Kreis der Religionen hervorhebt, ist die Kunde von diesem Geschehen, nicht dasjenige, was das Christentum zu einer Religion wie andere macht. Insofern hat die 'Studie' (S. 116ff.) recht, wenn sie das christliche Handeln gegenüber den Religionen im Handeln Gottes begründet sieht, im übrigen aber einen „Standort der Buße“ einnimmt und das Religionsein des Christentums betont. Diese Selbstrelativierung des Christentums als einer historischen Religion ist eine wesentliche Voraussetzung für ein unverkrampftes Verhältnis zu den anderen Religionen, impliziert aber keineswegs eine Relativierung des göttlichen Heilswirkens, das ihm zugrunde liegt. Insofern ist der christliche Wahrheitsanspruch alles andere als der Absolutheitsanspruch der christlichen Religion. Er ist eher als Endgültigkeits- (bzw. Finalitäts-)anspruch Jesu Christi zu definieren.²⁸ An dieser Stelle muss der Einspruch K. Barths gegen das neuprotestantisch verstandene Kulturchristentum in Geltung bleiben.

Diese strukturelle Unterscheidung zwischen dem Christentum als einer historischen Religion und dem ihm zugrunde liegenden Endgültigkeitsanspruch Jesu Christi und seiner Botschaft hat allerdings in anderen Religionen Parallelen: Auch zwischen den Hindu-Traditionen und den in ihnen aufbewahrten Heilserfahrungen sowie zwischen dem Buddhismus als einer historischen Religion und der von ihm gelehrten Urerfahrung der Befreiung muss unterschieden werden. (Ob es sich dabei auch um Heilserfahrungen im christlichen Sinn handelt, mag dahingestellt bleiben, ist aber nicht von vornherein auszuschließen.) Was das Christentum aus dem Kreis der Religionen heraushebt, ist also nicht eine strukturelle Eigenart, sondern die von Christen geglaubte Einmaligkeit des von der Bibel berichteten universalen Heilsgeschehens. Sie macht die Wahrheit der christlichen Botschaft aus. An ihr muss sich das Christentum zunächst immer wieder selbst messen lassen.

Was die Eigenart *religiöser* Wahrheit betrifft, so ist bedeutungsvoll, dass sogar hinduistische Dialogteilnehmer in der ökumenischen Diskussion sich zunehmend von liberalen und synkretistischen Positionen absetzen, wie sie gemeinhin als repräsentativ für asiatische, speziell für hinduistische Traditionen gelten, nach dem Muster der All-Einheitsschau der Advaita-Philosophie. Vor allem K. Sivaraman hat sich gegen das „Paradies der Liberalisten“ und die Vorstellung gewandt, alle Religionen seien gleichermaßen gültige Wege zum selben Ziel. Er hat gefordert, der Anspruch der Religion auf höchste Wahrheit und letzte Verbindlichkeit müsse persönlich erfahren werden, und das sei auf dem Hintergrund einer relativistischen Religionstheologie nicht möglich. Für Sivaraman sind Religionen „alternative Absolute“, gegeneinander exklusiv, außer in einem transzendenten Sinn.²⁹ Auch solche (stärker vom Geist der Bhakti geprägte) Hindus sowie viele Buddhisten haben nicht die Absicht, die Spannung zwischen religiösem Wahrheitsbewusstsein und der Anerkennung des religiösen Pluralismus aufzulösen. Dass einer seinen eigenen religiösen Weg für „absolut“ wahr hält, ist nicht das Ende, sondern der Anfang des Dialogs.

Überhaupt sind die Aussagen der nichtchristlichen Religionen über die Heilmöglichkeiten in anderen religiösen Traditionen keineswegs so großzügig, wie oft unterstellt wird. Der entscheidende Unterschied zwischen dem Christentum und

den östlichen Religionen liegt vor allem darin, dass die letzteren aufgrund ihrer Kosmologie (mit ihren vielen Himmeln, Höllen und Zwischenzuständen) und ihren Reinkarnationsvorstellungen eine Abstufung von Heils- und Unheilmöglichkeiten aufweisen, die eine relative Anerkennung anderer religiöser Traditionen erlaubt. Die Erreichung des letzten und höchsten Heilsziels (moksha, nirvana usw.) bleibt aber in der Regel an Vorbedingungen geknüpft, die der eigenen Tradition entstammen: einer bestimmten Meditationspraxis, einer mystischen Einheitserfahrung, der Realisierung buddhistisch verstandener Ichlosigkeit usw. Die Vorbedingungen bilden die Norm, an der andere religiöse Traditionen gemessen werden. Davon abgesehen, erscheint der Heilswert aller empirischen Religionen nur vorläufig und geeignet, den Menschen durch ein frommes und moralisches Leben auf dem Weg über eine neue Geburt dem Ziel etwas näher zu bringen. Gerade in christlichen Kreisen findet man gelegentlich ein idealisiertes Bild östlicher Toleranz.

Wo von christlicher Seite theologische Aussagen über den Heilswert (*salvific value*) der Religionen gemacht werden, sollten sie konkretisiert werden. Es reicht nicht aus, vom 2. oder 3. Artikel des Credo her abstrakt über das Wirken Christi bzw. des Heiligen Geistes in den Religionen zu spekulieren. Eine kosmische Christologie und die orthodoxe Lehre, nach der der Heilige Geist vom Vater, aber nicht vom Sohn ausgegangen ist, erlauben weitergehende Aussagen über den Heilswert der Religionen³⁰, als die 'Studie' sie mit ihrer Zuordnung der Religionen zum Welthandeln Gottes wagt. Es ist hier nicht der Ort, diese Entwürfe theologisch zu würdigen. Es muss aber gefragt werden, was sie konkret austragen. Worin wird das Wirken des kosmischen Christus bzw. des Geistes konkret gesehen? Die ökumenische Diskussion über das Wirken Gottes in politischen Befreiungsbewegungen demonstriert die Gefahr willkürlicher und kontroverser Geschichtsdeutungen auf der Basis solcher Konzepte. Im Blick auf ein Heilswirken des kosmischen Christus bzw. des Geistes in den Religionen müsste gefragt werden: Was wird dabei unter Heil verstanden? Was ist es, das Heil vermittelt? Bloße Zugehörigkeit, ethisches Handeln, Glaube an Gott, Formen mystischer Vereinigung mit dem Göttlichen, Praktiken spiritueller Selbstbefreiung oder alles das zusammengenommen, was die Religionen ihre Anhänger jeweils lehren? Oder hat nur das Heilswert, was sich an der christlichen Norm messen lassen kann: Glaube, Ergreifen der göttlichen Gnade usw.? Was bedeutet in einer säkular geprägten und religiös pluralen Situation mit vielfach ungeklärter religiöser Zugehörigkeit die These, jede Religion sei ein Heilsweg für ihre jeweiligen Anhänger, das Christentum für die Christen, der Pfad des Buddha für die Buddhisten usw.? Wodurch unterscheidet sich diese Auskunft von Relativismus und Beliebigkeitspluralismus, wie sie im Bild von den vielen Wegen angedeutet sind, die alle auf den gleichen Berg führen? Viele dieser Fragen sind noch längst nicht geklärt, manche noch gar nicht richtig gestellt.

H. Küng, der die moderne pluralistische Religionstheologie zutreffend als Fortsetzung der alten liberalen Position wertet, geht mit Recht davon aus, dass man nicht verschiedene Wege zur gleichen Zeit gehen kann. Er arbeitet an dieser Stelle mit der Unterscheidung zwischen Innen- und Außenperspektive: „Von *außen* gesehen, religionswissenschaftlich betrachtet, gibt es *verschiedene wahre*

Religionen ... verschiedene Heilswege zum einen Ziel, die sich sogar zum Teil überschneiden und sich jedenfalls gegenseitig befruchten können. Von *innen* gesehen, vom Standpunkt des am Neuen Testament orientierten gläubigen Christen gesehen, gibt es für mich die *wahre Religion, die für mich, da ich unmöglich alle Wege gleichzeitig gehen kann, der Weg ist, den ich zu gehen versuche*: Das Christentum, insofern es den einen wahren Gott in Jesus bezeugt.“³¹ Abgelehnt ist damit die Auflösung der Spannung zwischen Außen- und Binnenperspektive, die durchzuhalten für den interreligiösen Dialog konstitutiv ist.

Das ist eine überzeugendere Lösung als die Verlagerung der religiösen Absolutheit in den Bereich subjektiver Überzeugung nach dem Muster „Mein Papa ist der beste“³². L. Newbiggin³³ wendet sich mit Recht gegen die These von Diana Eck, der früheren Moderatorin der ökumenischen Dialog-Arbeitsgruppe, nur der Muslim selbst könne die Frage beantworten, ob Gott sich im Koran offenbart. H. Kraemer habe nicht das Recht dazu gehabt. Das würde in der Tat die Frage nach der Offenbarungsqualität religiöser Texte ins subjektive Belieben stellen. Die muslimische Antwort ist aber ein Bekenntnis, gesprochen aus der muslimischen Binnenperspektive, die christliche dagegen eine Einschätzung aus der Außenperspektive. Beides ist legitim, aber zu unterscheiden. Das Selbstverständnis des Dialogpartners ist zu respektieren, nicht aber unbedingt zu teilen. Der interreligiöse Dialog ist laut ökumenischer Definition ein „encounter of commitments“, in gewissem Sinn eine Begegnung von „Absolutheitsansprüchen“ (an sich, wie schon erwähnt, ein unglücklicher Begriff aus der idealistischen Philosophie), wenn nicht für die eigene Religion, so doch für deren Kern: für die Unterwerfung unter Gott, für den Pfad des Buddha, für das in Christus kulminierende Heilsgeschehen usw. Wer für sein *commitment* einen Anspruch dieser Art erhebt, kann das nicht tun, ohne dem Andersgläubigen das gleiche Recht zuzugestehen. Damit wird nicht die Subjektivität zur entscheidenden Instanz erhoben, sondern die Vorläufigkeit alles menschlichen Urteilens eingestanden: Auch der Gläubige bekennt seine Gewissheit in der Ungesicherheit der geschichtlichen Existenz.

Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus kann also nicht darin bestehen, alle religiösen Differenzen auf einer höheren Ebene oder gar in einem Metasystem aufzulösen, indem man sie in den Bereich des (religiös oder kulturell) Relativen verweist und zugunsten einer zugrunde liegenden Einheit vernachlässigt. Solch ein Versuch würde nur die religionsinternen Gräben um so tiefer aufreißen. Der verunsichernden Wirkung des Pluralismus kann sich niemand entziehen. Die von H. J. Margull konstatierte „Verwundbarkeit“ im Dialog ist nicht zu vermeiden. Die Spannungen sind „ehrlich auszuhalten“ (H. Waldenfels). - Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus kann aber auch nicht darin bestehen, sich vor der fremdreligiösen Präsenz durch Abkapselung zu schützen und nur die Unvereinbarkeit der verschiedenen Glaubenssysteme zu konstatieren. Religionen weisen zahlreiche Gemeinsamkeiten und Überlappungen auf, die auf dem Hintergrund einer säkularen Kultur leichter zu erkennen sind; sie beeinflussen einander auf vielfache Weise. Da sich Gemeinsamkeiten wie Differenzen oft hinter unterschiedlichen Terminologien und Symbolen verbergen, müssen sie mit Hilfe einer interreligiösen Hermeneutik

erschlossen werden.

Auch die Religionen sind ein Wirkungsbereich Gottes, wie immer man die göttliche Wirksamkeit in ihnen definieren mag. Dass es die Wirklichkeit des Religiösen überhaupt noch gibt, erfahren manche Christen überhaupt erst in der Begegnung mit einer anderen Religion. Es ist nicht zu verhindern (und oft genug auf das eigene christliche Schuldkonto zu verbuchen), dass manche Zeitgenossen sich ganz oder teilweise auf sie einlassen. Für andere wird die andere Religion zu einer Initiationserfahrung ins Religiöse und vielleicht sogar zu einem (providentiell zu deutenden?) Umweg in ein tiefer verstandenes Christentum. Der Pluralismus macht religiöse Zugehörigkeit zu einer Sache persönlicher Wahl, wie P.L. Berger immer wieder betont³⁴: Weder Abkapselung noch Anpassung, sondern Auseinandersetzung sei die angemessene Antwort auf ihn. Wettstreit und „häretischer Imperativ“ werden die pluralistische religiöse Kultur bestimmen.

Christen begegnen den Andersgläubigen als Nachbarn, mit denen sie zusammenleben sollen (Konvivenz); als Gesprächspartnern, die auch aus einer religiösen Überzeugung leben und dem Christen deshalb etwas zu sagen haben (Dialog); und schließlich als dem christlichen Glauben widersprechenden Andersgläubigen, die, gewollt oder ungewollt, einen Anspruch auf Auskunft über den Grund christlicher Hoffnung (1Petr 3, 15) haben (Mission bzw. Zeugnis). Fehlformen des Religiösen in der fremden wie in der eigenen Religion mögen zu Protest herausfordern (Apologetik). Alle diese Aspekte, die sich nicht voneinander trennen lassen, sondern miteinander verschlungen sind, machen die Breite der interreligiösen Begegnung aus, die sich mehr und mehr auch auf abendländischem Boden abspielt.

Anmerkungen

1 Die unübersehbare Literatur über den interreligiösen Dialog überschneidet sich mit derjenigen über eine Theologie der Religionen und über den religiösen Pluralismus. Aus der Dialogarbeit der ÖRK: Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien (Arbeitstexte 19 der EZW), Stuttgart 1979; M. Mildenerger (Hrsg.) Denkpause im Dialog, Frankfurt a. M. 1978; U. Berger/M. Mildenerger (Hrsg.), Keiner glaubt für sich allein, Frankfurt a. M. 1987; D. L. Eck, Interreligiöser Dialog - was ist damit gemeint? (Una Sancta 43/1988, 201-209); T. Arai / W. Ariarajah, Spirituality in Interfaith Dialogue, Geneva 1989; K. Cracknell, Mission und Dialog, Frankfurt a. M. 1990; H. Ucko, Christlich-jüdischer Dialog: Diagnose und Prognose (ÖR 40/1992, 147-160). - Aus dem katholischen Bereich: W. Stolz/H. Waldenfels (Hrsg.), Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen (QD 98), Freiburg 1983; A. Bsteh (Hrsg.), Dialog aus der Mitte christlicher Theologie (Beitr. z. Religionstheologie 5), Mödling 1987; Dialog und Verkündigung. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102, hrsg. vom Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Bonn 1991; L. Swidler, Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen, Regensburg/München 1992; H. Küng u. a., Christentum und Weltreligionen, München/Zürich 1984; H. Waldenfels, Begegnung der Religionen, Bonn 1990, bes. 305ff., 320ff., 336ff. Vgl. ferner: J. Zehner, Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht (Studien zum Verstehen fremder Religionen 3), Gütersloh 1992; W. Pannenberg, Religion und Religionen.

- Theologische Erwägungen zu den Prinzipien eines Dialoges mit den Weltreligionen, in: *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, a.a. O., 179-196. Vgl. auch die Zeitschriften 'Dialog der Religionen' und 'Studies in Interreligious Dialogue' (seit 1991).
- 2 P.M. Zulehner, *Religion und Autoritarismus* (StZ 1991, 597-608).
 - 3 P.L. Berger, *Der Zwang zur Häresie*, Frankfurt a. M. 1980, 200.
 - 4 W. Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Freiburg 1988, 20ff.
 - 5 *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*, Gütersloh 1991.
 - 6 W. Ariarajah, *Hindus and Christians*, Grand Rapids/Geneva 1991, 202. Es handelt sich um C.J. Eichhorst.
 - 7 M. von Brück, *Christliche Mystik und Zen-Buddhismus. Synkretistische Zugänge*, in: W. Greive/R. Niemann (Hrsg.), *Neu glauben?*, Gütersloh 1990, 146-166, 163. Von Brück weist der Kirche hier die Rolle des „Koordinators der pluralen Erfahrungen (gerade auch der tiefsten Dimensionen des Geistes, die in Meditationswegen erschlossen werden)“ zu.
 - 8 Das Konzept der „Unterscheidung des Christlichen“ (nach R. Guardinis Formulierung) liegt der Reihe 'Unterscheidung. Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus' zugrunde. Vgl. das Vorwort der Herausgeber in meinem Buch 'Reinkarnation', Mainz/Stuttgart 1988, 5f.
 - 9 J.C. Basset, *Christliche Theologie und interreligiöses Gespräch* (ZMiss 19/1933, 95-104). L. Swidlers *Dialog-Dekalog* ist in deutscher Übersetzung abgedruckt in: MEZW 55/1992, 232-236.
 - 10 R.A. Mall, *Wahrheit und Toleranz als hermeneutisches Problem* (*Dialog der Religionen* 3/1993, 20-36). Die Zitate auf S.27 und 35.
 - 11 J. Werbick, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Düsseldorf 1992.
 - 12 W. Ariarajah (Anm. 6), 28ff., 216.
 - 13 J. Aagaard, *Dialog and Apologetics*, in: *Update and Dialog*, June 1992, 12-14.
 - 14 P. Gerlitz, *Kommt die Welteinheitsreligion?*, Hamburg 1969.
 - 15 Der Zusammenhang von mystischer Erfahrung und pluralistischer Religionstheologie ist deutlich bei M. von Brück, *Einheit der Wirklichkeit*, München 1986. Zur pluralistischen Religionstheologie: J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, London 1973; ders., *Gott und seine vielen Namen*, Altenberge 1985; J. Hick/P. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness: Towards a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1987; R. Panikkar, *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*, München 1990; P. Knitter, *Ein Gott - viele Religionen*, München 1985; S.J. Samartha, *One Christ - Many Religions*, Maryknoll 1991; R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990; ders. (Hrsg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991. Kritisch dazu mein Artikel: *Christlicher Glaube im Pluralismus der Religionen* (MEZW 55/1992, 33-44). Vgl. auch M. Welker, „Einheit der Religionsgeschichte“ und „universales Selbstbewußtsein“. *Zur gegenwärtigen Suche nach Leitbegriffen im Dialog zwischen Theologie und Religionswissenschaft* (EvTh 438/1988, 3-18).
 - 16 P. Knitter (Anm. 15), 67ff., hat die unterschiedlichen theologischen Ansätze beschrieben.
 - 17 P. Knitter, *Kein Absolutheitsanspruch und doch missionarisch?*, in: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums, Loccum Protokolle 7/1991*, hrsg. von der Ev. Akademie Loccum, 1991, 54-67.
 - 18 J. Sudbrack, *Mystik*, Mainz/Stuttgart 1988; ders., *Mystik im Dialog*, Würzburg 1992.
 - 19 Vgl. E. Lévinas, *Die Spur des Anderen*, Frankfurt a. M. 1983; ders., *Humanismus*

- des anderen Menschen, Hamburg 1989.
- 20 Auf die Bedeutung der Liebe im Kontext der Religionsbegegnung weist auch hin H.-M. Barth, Koexistenz der Religionen - Ende des christlichen Missionsauftrags? (Dialog der Religionen 3/1993, 165-179), 179.
- 21 C.H. Ratschow (Hrsg.), Ethik der Religionen, Stuttgart 1980, 9f.
- 22 H. Küng, Projekt Weltethos, München 1990. Das Zitat stammt aus H. Küng, Weltfrieden durch Religionsfrieden, in: Hans Küngs „Projekt Weltethos“, Hofgeismarer Protokolle Nr. 299/1993, 28. Die 'Universale Weltethos--Erklärung' ist hier zitiert nach: Moslemische Revue, H. 1/1992, 44-46. Die vom Weltparlament der Religionen 1993 angenommene 'Declaration of a Global Ethic' spricht von „a common set of core values found... in the teachings of the religions“. H. Küng/K.J. Kuschel (Hrsg.), Erklärung zum Weltethos, München/Zürich 1993.
- 23 H. Dembowski, Unser Christus - der einzige Weg? (JbM 1992,190-219), 218.
- 24 C. Westermann, Die Zukunft der Religionen, in: Fides pro mundi vita (MWF 14), Gütersloh 1980, 151-158. T. Sundermeier, Interreligiöser Dialog und die „Stammesreligionen“ (NZSTh 23/1981, 225-237).
- 25 H. Waldenfels, Der Gekreuzigte und die Weltreligionen, Zürich u.a. 1983,11ff. u. passim.
- 26 L. Newbigin, The Gospel in a Pluralist Society, Grand Rapids/Geneva 1989, 121.
- 27 So mit Recht L. Newbigin (Anm. 26), 167f., gegen W. Ariarajah, The Bible and People of other Faiths, Geneva 1985, 16f.
- 28 Die Verbindung von eschatologischer Endgültigkeit der Gestalt Jesu und der Vorläufigkeit menschlicher Erkenntnis sowie die daraus folgende Möglichkeit dialogischer Offenheit betont W. Pannenberg, Die Religionen als Thema der Theologie. Die Relevanz der Religionen für das Selbstverständnis der Theologie (ThQ 169/1989, 99-110), 108f.
- 29 Über K. Sivaraman vgl. W. Ariarajah (Anm. 6), 144f., 193f. Ähnlich A. Rambachan, Religious Pluralism: A Hindu Perspective, in: Current Dialogue 17, Dec. 1989, 25-27: „Hinduism ... does not wholeheartedly endorse every spiritual path as leading directly to God“ (S.27). Zur Stellung der Weltreligionen zueinander: H. Coward, Pluralism: Challenge to World Religions, Maryknoll 1985. Vgl. auch H.-J. Loth u.a. (Hrsg.), Christentum im Spiegel der Weltreligionen, Stuttgart 1978.
- 30 A. Rössler, Steht Gottes Himmel allen offen? Zum Symbol des kosmischen Christus, Stuttgart 1990. Rössler entwickelt religionstheologische Überlegungen von einer kosmischen Christologie her. Zur gegenwärtigen Diskussion über die Wirksamkeit Christi bzw. des Heiligen Geistes in den Religionen vgl. P.F. Knitter, A New Pentecost? A Pneumatological Theology of Religions (Current Dialogue 19, January 1991, 32-41). (Es handelt sich um einen Bericht über die Konsultation von Baar im Januar 1990, auf der orthodoxe, katholische und protestantische Theologen sich mit christologischen und pneumatologischen Aspekten der religiösen Pluralität auseinandersetzen. Das Statement von Baar ebd., S.47-51.)
- 31 H. Küng, Theologie im Aufbruch, Neuausgabe München 1992, 305. Die Unterscheidung von Außen- und Binnenperspektive und ihre Bedeutung für die Apologetik betont W. Sparr, Religiöse Aufklärung, Krise und Transformation der christlichen Apologetik im Weltanschauungskampf der Moderne, in: Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl Heim-Gesellschaft 5, 1992, 77-105, 155-164, 102.
- 32 W. Ariarajah (Anm. 27), 25. (P. Knitter, Ein Gott - viele Religionen, a.a. O., 123, bezeichnet das als „Sprache der Liebe“.) Ariarajah zieht daraus die fragwürdige Schlussfolgerung, christliche Glaubensaussagen über Christus seien außerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft bedeutungslos (S.23 und 6). Er unterscheidet nicht deutlich genug zwischen einer empirischen Feststellung und einer

theologischen Aussage.
33 L. Newbigin (Anm. 26), 165.
34 P.L. Berger in seinem Vortrag vor der EKD-Synode 1993. Gekürzter Abdruck in:
LM 32/1993, 12-16.