

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz

23

Das Christentum – eine Religion unter anderen?

Zum interreligiösen Dialog
aus katholischer Perspektive

Eröffnungsreferat von Karl Kardinal Lehmann
bei der Herbst-Vollversammlung
der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda

23. September 2002

Das Christentum – eine Religion unter anderen?

Zum interreligiösen Dialog
aus katholischer Perspektive

Eröffnungsreferat von Karl Kardinal Lehmann
bei der Herbst-Vollversammlung
der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda

23. September 2002

**Herausgeber:
Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
Kaiserstraße 161, 53113 Bonn**

Inhalt

Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive	5
I. Zur Verwendung des Religionsbegriffs	5
II. Religion und Christentum im Verhältnis zueinander	10
III. Auf der Suche nach einer normativen Grundbestimmung für das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den nicht- christlichen Religionen	13
1. Das positiv-affirmative Moment.....	14
2. Das Moment der Verneinung und Entlarvung.....	15
3. Die Vermittlung der beiden Elemente	19
IV. „Absolutheitsanspruch des Christentums“?.....	22
V. Singularität und Universalität Jesu Christi im interreligiösen Dialog.....	27
VI. Grundregeln für den interreligiösen Dialog heute	32
1. Der kirchenamtliche Dialog	32
2. Grundsätzliche Anforderungen an einen heutigen Dialog	35
3. Kriterien im interreligiösen Dialog.....	39
4. Umfang und Form der Gemeinsamkeit	43

Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive

In der öffentlichen Meinung hat die Frage nach dem Verhältnis der Religionen untereinander einen neuen Höhepunkt nach dem Attentat vom 11. September 2001 erfahren. Das Interesse dafür hält an. Auf der Tagesordnung dieser Vollversammlung steht auch die Verabschiedung eines umfangreicheren Textes, der schon seit 1989 in Auftrag gegeben war und heute den Titel trägt „Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe“ (32 Seiten). Gewiss ist durch die jüngsten Ereignisse das Thema dringlicher, aber auch differenzierter geworden. Die Veröffentlichung und die Auseinandersetzung mit der Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“ vom 5. September 2000 brachte zusätzlich eine bisher eher verborgene Dringlichkeit an den Tag, sich mit den Fragen der Identität der einzelnen Kirchen und Religionen zu befassen. Dabei kam auch an den Tag, dass die Äußerung des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Menschenrecht Religionsfreiheit bisher nicht genügend diskutiert und vermittelt worden ist mit dem Wahrheitsanspruch bzw. Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens.

Dies alles ist Grund genug, um in diesem Eröffnungsreferat das Grundthema dieser vielen Probleme anzusprechen. Es ist dabei nicht möglich, alle nur annähernd wichtigen Elemente einer heutigen Theologie der Religionen in Theorie und Praxis zu behandeln. Darum wird hier ein fundamentales Problem angesprochen, ob nämlich das Christentum eine Religion unter anderen ist. Auch wenn viele andere Erkenntnisse in den Beitrag einfließen, so muss von Anfang an betont werden, dass die Stellungnahme aus der Perspektive der katholischen Theologie erfolgt. Dies wird jedoch nicht als bedauerliche Einschränkung, sondern eher als umfassende Erörterung des Themas verstanden.

I. Zur Verwendung des Religionsbegriffs

Die Anwendung des Religionsbegriffs ist keineswegs so selbstverständlich, wie dies im ersten Augenblick erscheinen kann. Wir sind

an den Allgemeinbegriff von Religion gewöhnt. In Wirklichkeit geht die damit verbundene spezifische Bedeutung auf das 17. Jahrhundert zurück. Dieser Begriff von Religion ist an der Überzeugung von der Existenz einer „natürlichen Theologie“ orientiert, die nach der damaligen Überzeugung zur geschöpflichen Wirklichkeit des Menschen gehört. Der Begriff der Religion wurde in Abhängigkeit von dieser natürlichen Theologie der Philosophen konzipiert. Dieser Unterordnung ist seit dem Ende des 18. Jahrhunderts der Boden entzogen worden. David Hume hat die Behauptung aufgestellt, dass am Anfang nicht der monotheistische Glaube einer „religio naturalis“ stehe, sondern die Verehrung einer Vielheit von Naturmächten. Schleiermacher ging in seiner berühmten Schrift „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ aus dem Jahre 1799 noch darüber hinaus, in dem er die natürliche Theologie und Religion als Produkt philosophischer Reflexion auf das Gemeinsame in den Religionen auf der am höchsten entwickelten Stufe, nämlich bei den monotheistischen Religionen betrachtete. Damit erwies sich die Pluralität der Religionen als ein ursprüngliches Datum des religiösen Lebens. Dadurch musste nun auch die Wahrheit der christlichen Offenbarung neu begründet werden. In Hegels Religionsphilosophie galt das Christentum als absolute Religion, weil in ihm der Begriff der Religion – nämlich die Vermittlung von Endlichem und Unendlichem – zum Inhalt der Religion selbst geworden sei. Ähnlich hatte Schleiermacher in der fünften Rede über die Religion das Christentum als „Religion der Religion“ charakterisiert. Mit dem Vordringen der empirischen und historischen Religionsforschung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde eine solche Argumentation für die sogenannte Absolutheit des Christentums aus dem Begriff von Religion immer schwieriger. E. Troeltsch¹ erblickte im Christentum im Kontext der vielen Religionsformen so etwas wie eine „Höchstgel-

¹ Vgl. E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Gütersloh 1969, Siebenstern-Taschenbuch 138, Lizenz-Ausgabe des Verlages Mohr, Tübingen 1929. Eine kritische Ausgabe erschien im Rahmen der Neuausgabe der gesammelten Werke: E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902–1912): mit Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen*, hrsg. von Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler, Berlin u. a. 1998 (Kritische Gesamtausgabe Bd. 5).

tung“, eine zentrale Zusammenfassung und eine Konvergenz aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion.

Mit dem Einfluss der religionsgeschichtlichen, der ethno-soziologischen und kulturanalytischen Forschungsmethoden bildeten sich neue Theorien im Blick auf das Ganze des Phänomens Religion heraus. Dabei stellte sich immer mehr heraus, wie sehr die Religion die Gemeinschaft als ein ganzes für die Aufrechterhaltung moralischer Normen und der gesellschaftlichen Ordnung braucht. Dies führte zu einer immer stärker funktionalen Betrachtung der Religion.²

Bei dieser Betrachtungsweise scheint der christliche Glaube, aber auch jede Religion nur als eine Form menschlicher Erfahrung und menschlichen Bewusstseins in den Blick zu kommen. Dies wird besonders deutlich am Vordringen des Begriffs Religiosität, der weitgehend einen bestimmten psycho-sozialen Verhaltenskomplex beschreibt. Religiosität rückt so in die Nähe von Moralität und wird als Disposition für bestimmte Handlungsweisen verstanden (Fichte, Herder, Schlegel und Kant). Bei anderen wird Religiosität streng von der Moral abgegrenzt und als eine bestimmte emotionale Verfassung begriffen (Humboldt, Schleiermacher, Simmel).

Gleichzeitig gibt es den Versuch, der Religion den ihr eigenen Ort im Kontext der antiken wie auch der bis heute existierenden Religionen zuzuweisen. Dies wurde vor allem auch im Zusammenhang der phänomenologischen Methode im Anschluss an Husserl versucht.³ Die

² Zu diesem Prozess vgl. V. Krech, *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933* (= Religion und Aufklärung 8), Tübingen 2002; wichtige Texte finden sich in: *Klassiker der Religionswissenschaft*, hrsg. von A. Michaels, München 1997.

³ Zu dieser Geschichte vgl. die Darstellung von J. Splett, *Die Rede vom Heiligen*, Freiburg 1973, 2. Auflage 1985; R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg 1973; *Besinnung auf das Heilige*, hrsg. von B. Casper u. a., Freiburg 1966; *Die Diskussion um das Heilige*, hrsg. von C. Colpe, Darmstadt 1977; C. Colpe, *Über das Heilige*, Frankfurt 1990; vgl. auch die zahlreichen Forschungen von M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Frankfurt 1984; *Wissenschaftliche und nicht-wissenschaftliche Rationalität*, hrsg. von K. Hübner u. a., Stuttgart 1983. In diesen Zusammenhang gehören auch die neueren Studien über den Mythos und die mythische Rede, vgl. K. Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg 4. Auflage 1993; ders., *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985; ders., *Glaube und Denken*, Tübingen 2001.

große Bedeutung dieser insgesamt zu wenig rezipierten Forschungen, die man heute auch mit dem frühen M. Heidegger verbinden kann,⁴ liegt darin, dass die eigene und besondere Hinordnung des Menschen auf einen rational nicht ganz einholbaren, jedoch erhellbaren, unverrückbar geltenden Sinngrund bleibende Voraussetzung für die Möglichkeit einer Begegnung mit einer weitjenseitigen personalen Größe ist. Die verschiedenen Ausdrucksformen fügen sich in den letztgültigen Bezug des Menschen zur personal gedeuteten und verstandenen unbedingten Transzendenz bzw. zum bestimmten personalen Sein des sich selbst enthüllenden Gottes.

Es war längst zu erwarten, dass sich theologischer Widerstand rührt gegen eine mehr und mehr anthropozentrische Konzeption der Religion. Religion hatte ihre Herkunft von einem transzendenten Ursprung, als Wirkung göttlicher Offenbarung und ihre Priorität vom Göttlichen her weitgehend verloren. Pointiertester Vertreter dieser anthropozentrischen Religionsdeutung war Ludwig Feuerbach, der in der Religion weitgehend eine menschliche Projektion und eine Entfremdung des Menschen sah, der sein eigenes Wesen außerhalb seiner fiktiv verdoppelt und verschleudert. Es war vor allem Karl Barth, der vom Römerbrief bis zur kirchlichen Dogmatik gegen diesen Religionsbegriff ankämpfte. Diese menschliche Religion entpuppt sich als Eigenmacht des Menschen, der immer mehr zum Schöpfer Gottes wird. Religion ist darum Götzendienst und Werkgerechtigkeit. In ihr erweist sich der Widerspruch des Menschen zu Gott, geradezu der Unglaube. Mehr und mehr wird der Begriff der Offenbarung zur Gegeninstanz gegenüber der Religion. Man kann von Barths theologiegeschichtlichem Ort aus diese kritische Entgegensetzung verstehen, aber letztlich ist es auch gegenüber den religiösen Lebenserscheinungen und Ausdrucksformen gewaltsam, den Begriff der Offenbarung gegen den der Religion auszuspielen.⁵ Letztlich kann man auch nicht von Religion im Plural reden, wenn man den Singular verneint oder

⁴ Vgl. *Phänomenologie des religiösen Lebens* (= Gesamtausgabe Bd. 60), hrsg. von M. Jung und Th. Regehly, Frankfurt 1974.

⁵ Zur Auseinandersetzung vgl. zusammenfassend mit Lit. W. Pannenberg, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 133–205; ders., *Beiträge zur Systematischen Theologie I: Philosophie, Religion, Offenbarung*, Göttingen 1999, 101–245.

ihn umgeht. Es gibt Gemeinsamkeiten in den einzelnen Religionen, die auch die Religionswissenschaft entdecken kann.⁶

In diesem Zusammenhang ist es gewiss nützlich, eine lockere, den religionsgeschichtlichen Fakten gerecht werdende Beschreibung zu verwenden, die sich nicht scheut, auch alltagssprachliche Elemente zu verwenden. Dies ist wohl gut gelungen in dem Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils *Nostra aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Der Text bezieht sich zunächst, nämlich bevor die einzelnen Religionen in ihrer Beziehung zum Christentum skizziert werden, auf die fundamentale Gemeinsamkeit. So heißt es im Vorwort (Art. 1): „Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, von der wir kommen und wohin wir gehen?“ Dabei kann das Konzil bereits „bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht (finden), die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist ... Diese Wahrnehmung und Anerkenntnis durchdrängt ihr Leben mit einem tiefen religiösen Sinn. Im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Kultur suchen die Religionen mit genaueren Begriffen und in einer mehr durchgebildeten Sprache Antwort auf die gleichen Fragen.“ (NA 2) Die Religionen sind überall bemüht, „der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege weisen, Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten.“ (ebd.)

⁶ Vgl. dazu die gesammelten Texte in: *Diskurs: Religion*, hrsg. von W. Oelmüller u. a. (= Philosophische Arbeitsbücher 3), Paderborn 1979; *Religionsphilosophie*, hrsg. von W. Schüßler (= Alber-Texte-Philosophie), Freiburg 2000.

II. Religion und Christentum im Verhältnis zueinander

Es lohnt sich, einen näheren Blick auf den Text in *Nostra aetate* zu werfen. Leider haben wir bis heute keine ausreichenden Kommentare zu dieser wichtigen, lange heftig umkämpften Verlautbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils, mindestens zu den religionstheologischen Abschnitten.⁷

Es ist schon wichtig, wie die Verhältnisbestimmung angesetzt wird. Der gewohnte apologetisch-missionarische Weg wird nicht beschritten. Die Frage des Unterschieds wird nicht sofort gestellt, freilich keineswegs ignoriert. Es wird zuerst eine behutsame Anerkennung der Gotteserfahrung in den Religionen ausgesprochen, die das Selbstverständnis der Kirche nicht in Frage stellt und zurückhaltend bleibt mit jeglichem eigenen, isolierten, formellen „Anspruch“. Die Katholiken werden ermahnt, Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen zu suchen, deren geistliche und sittliche Güter und kulturelle Werte anzuerkennen, zu wahren und zu fördern und dabei das Zeugnis des eigenen Glaubens zu geben. Zwar lassen die fremden Religionen nach dieser Sicht nur „einen Strahl jener Wahrheit“ aufscheinen, die der Kirche mit der Verkündigung Jesu Christi anvertraut ist und die „Fülle des religiösen Lebens“ eröffnet (NA 2). Man muss gewiss diese Ausführungen im Licht der

⁷ Die Herausgeber der Ergänzungsbände des Lexikon für Theologie und Kirche konnten keinen Kommentator für den gesamten kurzen Text von „*Nostra aetate*“ finden, sondern mussten sich jeweils für die kurzen Erwähnungen der einzelnen Religionen einzelne Kommentatoren suchen. Vgl. immerhin zur Entstehungsgeschichte: Band II, Freiburg 1967, 406–478; vgl. jedoch zur Einführung H. Waldenfels, *Begegnung der Religionen*, (= Begegnung 1), Bonn 1990, 48–51, 75–91. u. ö. (vgl. Register: 372); *La Nostra aetate, e il dialogo interreligioso a vent'anni dal concilio*, hrsg. von M. Zago, Casale Monferrato 1986; weitere Literaturangaben finden sich auf S. 71–73; O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)*, Würzburg 1993 u. ö., 291–310; vgl. auch *Storia del Concilio Vaticano II*, hrsg. von G. Alberigo, Band 1–5, 1995–2001, vgl. das Register vor allem in Band V, 757, besonders die Ausführungen in Band IV; zum Verständnis wichtig ist H. de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben* (= Kriterien 6), Einsiedeln 1967, 131–154; vgl. dazu N Eterović, *Cristianesimo e Religioni secondo H. de Lubac*, Roma 1981; zum Verständnis der Theologie der Religionen bei H. de Lubac vgl. auch den Beitrag von M. Fédou, in: *L'intelligence de la rencontre du bouddhisme* (= Etudes lubaciennes II), 2001, 111–126 (weitere Literatur: 111 Anm. 1).

anderen Konzilsaussagen verstehen, die die Heilsmöglichkeit auch für den Nichtchristen hervorheben (vgl. *Lumen Gentium* 16; *Ad gentes* 7; *Gaudium et spes* 22). Selbst Atheisten können auf nur Gott bekannten Wegen das Heil erlangen, wenn sie z. B. ihrem Gewissen folgen.⁸ Das Konzil anerkennt, dass Menschen ihr konkretes Gottesverhältnis in ihren Religionen leben können. Es erkennt ihnen zu, dass sie als vielgestaltige Religionen Anteil haben an der Realisierung der einen fundamentalen Beziehung Religion.

Es ist schade, dass man sich in der Zeit nach dem Konzil wenig der Vertiefung dieser Texte gewidmet hat. So kam es zu einer recht unterschiedlichen Rezeption dieser Anstöße. Man hat diesen Aussagen vorgeworfen, man würde auf halbem Weg stehen bleiben. Man hat manchmal die Meinung vertreten, dass man die nichtchristlichen Religionen nur insoweit anerkenne, als sie sich christlich verstehen lassen. Man verwerfe sie nicht mehr, wie in vielen Strängen der Tradition, aber man vereinnahme sie.

Die Vertreter der sogenannten „Pluralistischen Religions-Theologie“ versuchten zu begründen, dass die verschiedenen Religionen eigenständige und gleichwertige gültige Antworten auf Offenbarung Gottes oder Erfahrungen der Transzendenz sein können.⁹ In Abgrenzung gegenüber der Einheit von einem inklusivem und exklusivem Verständnis anderer Religionen in der Geschichte der Theologie werden die verschiedenen Religionen als relative Ausdrucksformen eines gemeinsamen, ihnen zugrundeliegenden Absoluten verstanden, die letztlich durch die eigene kulturelle Herkunft gesellschaftlicher Prägung bedingt sind.¹⁰ Diese Entwürfe entstammen der Aufgabe, die

⁸ Vgl. zu diesen Texten K. Rahner, *Atheismus und implizites Christentum*, in: *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 187–212; K. Lehmann, *Pastoraltheologische Maximen christlicher Verkündigung an den Ungläubigen von heute*, in: *Concilium* 3 (1967) 208–217; ders., *Kirche und Atheismus heute*, in: *Katechetische Blätter* 92 (1967) 148–159, ders., *Die kirchliche Verkündigung angesichts des modernen Unglaubens*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie III*, Freiburg 1968, 636–671, 2. Auflage 1972, 637–672.

⁹ Vgl. die kritische Sichtung dieser Ansätze mit wichtigen ausgewählten Texten in: *Pluralistische Theologie der Religionen*, hrsg. von H.-G. Schwandt, Frankfurt 1998.

¹⁰ Vgl. dazu J. Zehner, *Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht* (= Studien zum Verstehen fremder Religionen 3), Gütersloh 1992;

verschiedenen Ansätze und Tendenzen einer Theologie der Religionen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Synthese zu bringen. Man wird aber kritisch sagen müssen, dass ihnen diese Synthese nicht überzeugend gelingt.¹¹ Neben der theologischen Diskussion muss hier auf die Erklärung der Internationalen Theologenkommission „Das Christentum und die Religionen“ vom 30. September 1996¹² verwiesen werden, die ein sehr brauchbares Dokument darstellt. Schließlich kann man die Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“ in den wichtigsten Abschnitten nur vor diesem Hintergrund verstehen.¹³ Es geht dabei nicht nur um eine Auseinandersetzung mit oft etwas vulgären Folgerungen aus der „Pluralistischen Theologie der Religionen“, sondern auch mit verschiedenen theologischen Entwürfen vor allem des indischen Subkontinents, die hier freilich nicht im Einzelnen dargestellt werden können.¹⁴

Der einzige Weg zum Heil, Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruch durch pluralistische Religionstheologien, hrsg. von J. Werbick, Freiburg 1993; B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg 1995; H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – Die Frage der Religionen* (= Amateca III), Paderborn 1996; P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen*, Neuried 1997.

¹¹ Vgl. dazu auch M. Seckler, *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg 1988, 50–70.

¹² Der deutsche Text findet sich in der Reihe „Arbeitshilfen“ als Nr. 136 (30. September 1996), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

¹³ Vgl. den Text und die Dokumentation in „*Dominus Iesus*“. *Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*, hrsg. von M. J. Rainer (= Wissenschaftliche Paperbacks 9), Münster 2001; *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft*, hrsg. von H. Hoping (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik 25), Münster 2000.

¹⁴ In diesen Zusammenhang gehört auch die Stellungnahme der Glaubenskongregation in einer „*Notificazione*“ zum Buch von J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, Città del Vaticano 2001 (24. Januar 2001).

III. Auf der Suche nach einer normativen Grundbestimmung für das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den nicht-christlichen Religionen

Nicht zuletzt auch wegen des nicht leicht zu bestimmenden Bedeutungsgehaltes von Religion und erst recht von Religiosität ist es problematisch, nur von einem Kriterium auszugehen, das die Beziehung zwischen dem Christentum und den nicht-christlichen Religionen regeln könnte. Es wird notwendig sein, später noch auf den Begriff und den Sinn des Begriffs „Absolutheitsanspruch“ des christlichen Glaubens einzugehen. Selbst wenn man jedoch von einer – wie immer gearteten – Überlegenheit oder gar „Höchstgeltung“ des christlichen Glaubens ausgeht, ist es notwendig, ein Modell der Verhältnisbestimmung zu finden, das eine gewisse Gemeinsamkeit zum Ausdruck bringt, die ja nicht geleugnet werden kann, ohne die Differenzen zu ignorieren oder hintanzustellen. Es gibt also keine allzu einfache Antwort, die man auf eine griffige Formel bringen könnte. Nach meiner Erkenntnis sind für eine solche Verhältnisbestimmung drei Grundüberlegungen notwendig, die als eine differenzierte Bewegung zusammengehören und auch in ihrer Bewegungsstruktur gesehen werden müssen.

Eine ähnliche Überlegung ergibt sich auch aus dem Verhältnis von Christentum und Religion überhaupt. Wir haben gesehen, dass es keine totale Diastase zwischen beiden geben kann, wie vor allem Karl Barth dies annahm, dass es aber auch nicht einfach eine vollständige Identifizierung zwischen beiden gibt.¹⁵ Auch diese annä-

¹⁵ Vgl. dazu den immer noch aufschlussreichen Text mit den Referaten einer Tagung der Kath. Akademie in Bayern im März 1965 in München: Cl. Westermann, H. Kahlefeld, U. Mann, B. Welte, *Christentum und Religion*, Regensburg 1966; zu diesen Fragen überhaupt vgl. B. Welte, *Heilsverständnis*, Freiburg 1966; *Religions-Philosophie*, Freiburg 1978, erweitert und überarbeitet Frankfurt 1997, 5. Auflage; *Gott und das Nichts*, Frankfurt 2000. Viele wichtige Äußerungen finden sich auch in Weltes Aufsatzbänden: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965; *Zeit und Geheimnis*, Freiburg 1975; *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, Freiburg 1982. Im Übrigen vgl. E. Kirsten, *Heilige Lebendigkeit. Zur Bedeutung des Heiligen bei Bernhard Welte*, Frankfurt 1998.

hernde Skizzierung verlangt eine genauere Bestimmung des Verhältnisses.

Bei den folgenden drei Schritten, die wie Momente einer Sache zusammengehören, muss man immer wieder nach vorne und nach rückwärts in Richtung der ganzen Bewegung offen bleiben.

1. Das positiv-affirmative Moment

Für den christlichen Glauben ist Gott der eine, absolute und universale Herr aller Wirklichkeit. Dies findet seinen höchsten Ausdruck im christlichen Schöpfungsglauben. Alles, was ist, gelangt ins Dasein und ist durchwaltet von der Weisheit Gottes. Diese hat einen konkreten Namen: Jesus Christus. In ihm und auf ihn hin ist alles geschaffen. Es gibt darum nur eine einzige, Schöpfung und Erlösung umfassende Heilsordnung. Deshalb sahen bereits die frühen Väter Fragmente des Offenbarungsgeschehens, das in Jesus Christus endgültig erschienen ist, in aller Welt. Dieser Heilsratschluss Gottes findet sich in Splittern und partiellen Spiegelungen in den religiösen Bewegungen der Menschheit. Das eine Ziel kommt in den Fragen und Antworten der heidnischen Philosophen wie in den Aussagen und Riten der Religionen in Erscheinung. Sogar Augustinus, der in der Frage der Heilsmöglichkeit des Menschen sehr streng urteilt, war geneigt anzunehmen, dass Gottes Güte von allem Anfang an immerdar unter allen Völkern am Werk gewesen ist, sodass auch die Heiden ihre verborgenen Heiligen und ihre Propheten gehabt haben. Diese Hoffnung bezieht sich heute nicht nur auf das Heil des einzelnen Nicht-Christen. Gottes erlösende Gnade begegnet dem Menschen normalerweise nicht nur isoliert in der Einsamkeit seines Gewissens, sondern in seiner gesamten sozio-kulturellen Situation. Gewöhnlich lebt er sein religiöses Leben in den Formen, die ihm durch seine religiöse Gemeinschaft angeboten werden. Hier begegnet er normalerweise dem, was für ihn in seiner geschichtlich-konkreten Lage der unbedingte Anspruch des Gewissens ist. Es sind also zwei Elemente, die hier anerkannt werden: einmal die gemeinsame Suche der Menschheit nach einem religiösen Urgrund und schließlich das verborgene Wirken der noch unbekanntes Gnade Jesu Christi in den

nichtchristlichen Religionen. Sehr deutlich hat dies die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen“ des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Ausdruck gebracht, wie früher schon durch die Zeugnisse von Nr. 1 und 2 dargelegt worden ist.

Entscheidend ist nun, wie diese fragmentarische und partielle Gemeinsamkeit beurteilt wird. Natürlich kann es sich nicht um eine bloße Gleichschaltung der verschiedenen religiösen Ansätze handeln, da man dadurch weder dem Selbstverständnis der nichtchristlichen Religionen noch dem Anspruch des christlichen Glaubens gerecht werden könnte. Immerhin formuliert das Zweite Vatikanische Konzil ein Maximum der Affirmation und der Anerkennung gemeinsamer Elemente: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat“ (Art. 2). Nur durch eine solche dynamische Antwort, welche dem begegnenden Partner ein Minimum an Gemeinsamkeit zubilligt, aber zugleich das Ringen um die vollendete Fülle für alle nicht ausspart, kann es Gespräch und Zusammenarbeit geben. Wer die fremden Religionen nur als Unglaube, Götzendienst und Hybris verstehen kann, isoliert sich selbst, schafft eine grundsätzliche Dialogunfähigkeit und verliert die universale Weite der Begegnung, wie sie dem Katholischen zu eigen ist.¹⁶

2. Das Moment der Verneinung und Entlarvung

Ohne eine kritische Ergänzung wäre das Gesagte nicht einmal halbwahr. Es lässt sich gar nicht leugnen, dass das Alte wie das Neue

¹⁶ Vgl. K. Lehmann, *Die Herausforderung des Katholischen. Über eine Fehlanzeige im ökumenischen Dialog*, in: *Kirche – Kultur – Kommunikation*. Peter Henrici zum 70. Geburtstag, hrsg. v. Urban Fink und René Zihlmann, Zürich 1998, 109–121.

Testament und die Kirchenväter in den anderen Religionen auch Irrglauben und Aberglauben, Lug und Trug, dämonische Nachäffung wahrer Religion, teuflisches Blendwerk, Hybris, Verblendung des Herzens und ethische Verkommenheit sehen. Sie sind so etwas wie eine Verkehrung der Schöpfungsordnung. Der biblische Glaube erkennt keineswegs alles, was sich irgendwie als „religiös“ ausgibt, schon darum als heilsbedeutsam an. Er weiß durchaus um die verschiedenen Gestalten und Verwandlungen des Religiösen. Das Christentum kennt auch ein entschiedenes Nein zu den Religionen und sieht in ihnen Hilfsmittel, mit denen der Mensch sich selbst gegen Gott absichert, anstatt sich seinem Anspruch auszuliefern. Erinnern wir uns nur der Verspottung fremder Religionen im Alten Testament. „Jahwe steht nicht in einer Reihe mit anderen Göttern. Da alle anderen Götter nur Götzen sind, ist Jahwe intolerant. Da er intolerant ist, sind alle Götter nur Götzen. Sie lösen sich in ‚Nichts‘ auf, wenn und sobald sie mit Jahwe konfrontiert werden, welche Konfrontation auch der Spott auf eine eminent jahwegemäße Weise vollzieht. Toleranz wird um der Eigenart des Gottes willen, die man bewahren möchte, nicht geübt; denn der Kampf Jahwes gegen die Götzen, zu dem auch der Spott gehört, ist Teil seines Selbsterweises und seiner Selbstdurchsetzung“.¹⁷

Paulus sagt es im Neuen Testament sehr differenziert, dass nämlich die Menschen die Wahrheit Gottes zwar erkennen, sie aber nicht anerkannt haben. Sie haben den Glanz der Wahrheit niedergehalten und die Herrlichkeit Gottes götzendienerisch mit bloßen Bildern von vergänglichen Menschen und Tieren vertauscht. Anstelle des Schöpfers haben sie Geschöpfen Verehrung und Anbetung erwiesen (*Röm* 1,18 ff., 2)¹⁸. Diese Sicht der Religion hat – wie schon angedeutet –

¹⁷ H. D. Preuß, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Fünfte Folge), Heft 12, Stuttgart 1971, 290. Vgl. dazu auch G. Johannes, *Unvergleichlichkeitsformulierungen im Alten Testament*, Diss. theol., Evangelisch-Theologische Fakultät Mainz, Mainz 1968; M. Rose, *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes* (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Sechste Folge), Heft 6, Stuttgart 1975. Vgl. auch die Theologien des Alten Testaments, z. B. H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, Stuttgart 1991, 119 ff., 276 f.

¹⁸ Vgl. dazu die Römerbrief-Kommentare von O. Kuss, E. Kaesemann, O. Michel, S. Lyonell, U. Wilckens, H. Schlier, D. Zeller, P. Stuhlmacher, W. Schmithals, J. A. Fitzmeyer,

bekanntlich in der dialektischen Theologie des letzten Jahrhunderts eine negative Verschärfung erhalten.¹⁹ Religion erschien mit Ethik, Moral und Gesetz als raffinierteste Form der Selbstrechtfertigung, der Werkgerechtigkeit, als Versuch des Menschen, von sich aus und allein mit seinen Kräften, manipulierend und magieähnlich, zu Gott zu gelangen. Letztlich ist sie gerade eine Umgehung des göttlichen Gottes und der Versuch einer Selbsterlösung. Der Religionsbegriff wurde so ganz unfähig, überhaupt angewendet zu werden auf den christlichen Glauben. Eine weitere Nuance der Religionskritik hat D. Bonhoeffer diesem Gedanken Karl Barths gegeben: „Religion“ zeichnet sich gegenüber der Inanspruchnahme des Menschen durch den Glauben zusätzlich aus durch Individualismus, Flucht in eine Jenseits-Welt, Hinterwäldlertum, Verfehlung eines angemessenen Weltverständnisses und Abkapseln in die eigene Innerlichkeit. Der späte Bonhoeffer besteht erst recht auf den Bevormundungstendenzen und auf dem Hang zur Weltlosigkeit. Wenn das Christentum unfähig war, mit der neuzeitlichen Welt in ein Gespräch zu kommen, so war es – zum Beispiel – nicht zuletzt die „religiöse“ Auffassung seiner Gestalt, die hinderlich war.²⁰

Über Jahrzehnte herrschte dieser Begriff von Religion weithin in der evangelischen Theologie vor. In den letzten Jahrzehnten kam es zu einem ebenso radikalen Kurswechsel. Man sprach geradezu von einer Rehabilitation des Religionsbegriffs.²¹

M. Theobald, vor allem jedoch H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1966, 4. Auflage, 29 ff., 38 ff.; ders., *Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff*, in: ders., *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, 5. Auflage, 307 ff., vgl. auch 319 ff.

¹⁹ Vgl. Chr. Gestrinch, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie* (= Beiträge zur historischen Theologie 52), Tübingen 1977 (dort umfassende Lit.).

²⁰ Dazu E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, München/Mainz 1971, 2. Auflage, 335 ff.; G. L. Müller, *Bonhoeffers Theologie der Sakramente* (= Frankfurter Theologische Studien 28), Frankfurt 1979, 65 ff.

²¹ Statt vieler vgl. *Chancen der Religion*, hrsg. von R. Volp, Gütersloh 1975; C. H. Ratschow, *Die Religionen* (= Handbuch systematischer Theologie 16), Gütersloh 1979; W.-D. Marsch (Hg.), *Plädoyers in Sachen Religion*, Gütersloh 1973; zusammenfassend zur Problemgeschichte vgl. auch Ch. Elsas (Hg.), *Religion. Ein Jahrhundert theologischer*,

So notwendig diese Umorientierung war, so hat sie wiederum nicht selten das Kind mit dem Bad ausgeschüttet. Im Grunde war die Gegenalternative ähnlich radikal und darum auch praktisch unbrauchbar wie die These selbst. Nicht selten fiel man auf einen undifferenzierten Begriff von Religion zurück, der das Spezifische des christlichen Glaubens eher wieder einebnete. Es besteht jedoch kein Zweifel, dass die dialektische Theologie trotz ihrer exzessiven Konsequenzen etwas gesehen hatte, was im Keim durchaus christlich war: dass nämlich die Erscheinung „Religion“ durchaus auch von der Tendenz des Menschen zur Selbstverschließung und zur Sünde bestimmt ist. Der religionskritische Aspekt des christlichen Glaubens, der nicht einfach jedes Phänomen der Religionen schon als positiven Ausdruck des Glaubens anerkennt, ist also in Wirklichkeit gar nicht so altmodisch, wie es sich auf den ersten Blick anhört. „Das Christentum nimmt in seiner Theologie der Religionsgeschichte nicht einfach Partei *für* den Religiösen, *für* den Konservativen, der sich an die Spielregeln seiner ererbten Institutionen hält; das christliche Nein zu den Göttern bedeutet eher eine Option für den Rebellen, der den Ausbruch aus dem Gewohnten um des Gewissens willen wagt: Vielleicht ist dieser revolutionäre Zug des Christentums allzu lang unter konservativen Leitbildern verdeckt worden.“²²

Diese Verdunkelungen der Religion durch ihre eigenen Verzerrungen und Entstellungen, durch Missbrauch und Ideologisierung ist nicht zu übersehen. Dies zeigt sich gerade auch heute bei einer gewissen Renaissance von Religiosität in einem weitesten Sinne, der auch abergläubige Praktiken und z. B. Satanskulte einschließt.²³ Wenn man schon seit einiger Zeit vom Wesen und Unwesen der Religion spricht²⁴ oder auch die Ideologieproblematik in Religion und Kirche

philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze (= Theologische Bücherei 56), München 1975.

²² J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, Freiburg 1997, 60–82, Zitat 64 (ursprünglich in der Festschrift „Gott in Welt“ für K. Rahner, Bd. II, Freiburg 1964, 287–305, Zitat 290).

²³ Vgl. dazu *Panorama der neuen Religiosität*, hrsg. von R. Hempelmann u. a. im Auftrag der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Berlin, Gütersloh 2001.

²⁴ Vgl. die gleichnamige Schrift von B. Welte, Freiburg 1952.

anerkennen muss²⁵, dann ist dies durchaus in der theologischen Überlieferung grundgelegt. Eine Religion entfremdet sich auch dann, wenn sie ursprüngliche Ziele, wie z. B. die Erziehung zur Mündigkeit und Freiheit des Menschen, unterläuft und zur Unselbstständigkeit führt. Ähnlich schlimm ist es, wenn die Religion von innen oder von außen zur Rechtfertigung von Gewaltanwendung und gar Terrorismus instrumentalisiert wird. In diesem Sinne spricht man auch von Pseudo-Religion, die immer dann erfolgt, wenn eine endliche Wirklichkeit, wie z. B. Menschheit, Rasse, Volk, Partei, Natur, Sport usw., geradezu mythisch und kultisch überhöht und zu einem Idol gemacht wird. Jede Religion muss in einer inneren Selbstunterscheidung um ihre Authentizität und Reinheit besorgt sein. Darum bedarf es immer wieder der Erneuerung und Reform. Aber auch jeder interreligiöse Dialog muss auf diese Perversion von Religion achten und darauf aufmerksam machen.

3. Die Vermittlung der beiden Elemente

Der Weg, der nun zwischen Affirmation und Negation zu suchen ist, darf nicht verharmlost werden. Er kann nämlich nicht zu einem Synkretismus²⁶ führen, der alle Konturen verwischt und alles für gleichgültig erklärt. Diese Gefahr ist deshalb groß, weil wir gewöhnlich heute von einem sehr statischen Religionsbegriff ausgehen. Unser kosmopolitisch eingefärbter Religionsbegriff setzt ja meist voraus, man solle in seiner Religion bleiben, sie voll ausüben und fruchtbar machen.²⁷ Dann sei man „im Kern“ ohnehin mit allen anderen iden-

²⁵ Vgl. dazu K. Lehmann, in: *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. II/2, Zweite durchgesehene Auflage, Freiburg 1971, 148–180; vgl. auch A. Görres, *Pathologie des katholischen Christentums*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. II/1, 277–343.

²⁶ Dazu: *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*, hrsg. von V. Drehsen und W. Sparn, Gütersloh 1996.

²⁷ Vgl. dazu besonders K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie* (= Erfurter Theologische Studien 18), Leipzig 1995; P. H. Neumann, *Der Preis der Mündigkeit, Über Lessings Dramen*, Stuttgart 1977, 60 ff.; K.-J. Kuschel, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, Düsseldorf 1998; *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*, hrsg. von K. Gründer und K. H. Rengstorf (= Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 11), Heidelberg 1989.

tisch, die religiös sind. In diesem religiösen Weltbürgertum schwingt dann zugleich unterschwellig die Idee mit, dies sei auch darum möglich, weil die religiösen Symbole doch einer letzten Einheit der Bildersprache der Menschheit entstammen. Die Einheit der Religionen ist also erreichbar ohne eine Aufhebung ihrer Vielheit. Wir wollen hier nicht prüfen, inwiefern in dieser Zukunftsvision ein Körnchen Wahrheit liegt. Aber diese Begleitvorstellungen von Religion haben in der Tat einen sehr unbeweglichen Religionsbegriff geschaffen, der uns sowohl am wirklichen Dialog der Religionen untereinander als auch an der Konfrontation mit vielen sogenannten religiösen Bewegungen unserer Zeit hindert. Er ist auch geeignet, problematische religiöse Gestalten zu immunisieren und sie in einer sturmfreien Zone zu schützen.

Der neue Weg darf auch nicht dazu führen, eine harmlose goldene Mitte zu postulieren, die ein für allemal zu etablieren wäre. Der Weg der Analogie – Ähnlichkeit in Unähnlichkeit und Unähnlichkeit in der Entsprechung – bedeutet die beständige Aufgabe, das Gemeinsame und das Trennende selbstkritisch zu vergleichen. Es geht nicht an, jedes menschliche Suchen nach Gott, alles Religiöse in diesem Sinne, von vornherein als Hybris des Unglaubens abzutun. Davor warnt uns auch die Apostelgeschichte (17,22 ff.): „Da trat Paulus in die Mitte des Areopags und sagte: Athener! Für alles Göttliche seid ihr, wie ich sehe, beispielhaft aufgeschlossen. Denn als ich durch eure Stadt streifte und eure Heiligtümer besichtigte, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: ‚Einem unbekanntem Gott‘. Was ihr verehrt ohne es zu kennen, das will ich euch jetzt verkündigen: Der Gott, der die Welt und alles, was in ihr ist, geschaffen hat, er ist der Herr des Himmels und der Erde und wohnt darum nicht in Tempeln, die von Menschenhand errichtet sind. Auch bedarf er nicht der Menschen Hände zu seiner Verehrung, als ob er etwas nötig hätte, der selbst vielmehr allen Menschen Leben, Odem und alles Übrige gewährt. Er hat gemacht, dass alle Völker, so wie sie die gesamte Fläche der Erde bewohnen, von einem Urvater abstammen, und hat ihnen feste Zeiten bestimmt und eine Grenze ihrer Wohngebiete abgesteckt. Gott sollten sie suchen, ob sie ihn vielleicht ertasten und finden könnten. Und wirklich, für keinen von uns ist er in unerreichba-

rer Ferne! Denn in ihm leben wir; in ihm bewegen wir uns, in ihm sind wir, wie es einige von euren Dichtern gesagt haben: ‚Wir sind von seinem Geschlecht.‘ Sind wir also Gottes Geschlecht, so dürfen wir nicht meinen, das Göttliche sei Gold, Silber oder Stein, einem Gebilde menschlicher Kunst und Phantasie gleich. Über die Zeiten, da man noch nichts von ihm wusste, hat Gott hinweggesehen und lässt jetzt allen Menschen an allen Orten Umkehr verkündigen.²⁸ An diesem Punkt merkt man auch, dass es keineswegs um eine gleichgültige Einförmigkeit aller Religionen geht. Die Herausforderung der Nähe bleibt jedoch. Weil die Offenbarung Gottes, vor allem im Neuen Testament, koextensiv wird mit der Menschheitsgeschichte (Jesus Christus ist für *alle* gestorben, Sendung der Apostel *an alle Völker*), und weil das Wirken der Gnade den sichtbaren Bereich des Kirchlichen überschreitet, können wir nicht ein absolut definitives Urteil fällen, wo innerhalb einer Bewegung des religiösen Geistes „natürliche Religion“ oder Offenbarung am Werk ist und wo nicht. In der Offenbarungsreligion ist Aufnahmefähigkeit für das menschliche Suchen als Basis vorausgesetzt, wenngleich sie verwandelt wird. Aber bei aller Ähnlichkeit der Formen kann eine ebenso große Unähnlichkeit des Gottesverständnisses nicht ausgeschlossen werden. Nichts an menschlichen Erfindungen ist von der Hybris des Menschen von vornherein ganz frei. Manchmal ist die Grenze hauchdünn, so wenn man etwa die Entschiedenheit des christlichen Bekenntnisses, die zum Glauben gehört, in der Nähe eines intoleranten Fanatismus und Fundamentalismus²⁹ sieht, wobei beide in der Sache abgründig verschieden sind.

²⁸ Außer den einschlägigen Kommentaren zur Apostelgeschichte von H. Conzelmann, E. Haenchen, R. Pesch, G. Schneider, A. Weiser, G. Schille sowie den bekannten älteren Arbeiten zur Areopagrede von M. Dibelius, R. Bultmann, H. Conzelmann, F. Mussner, H. Flender, J. Dupont u. a. (nähere Literaturangaben in den zahlreichen Bibliographien zu Apg 17 in den Kommentaren). Vgl. den Forschungsbericht von E. Grässer, *Forschungen zur Apostelgeschichte* (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 137), Tübingen 2001, 106 ff., 302. Zur Sache vgl. auch meine *Predigt zur Areopagrede* im Eröffnungsgottesdienst der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 24. September 2002.

²⁹ Zu diesem Begriff vgl. K. Lehmann, *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*, Freiburg 1993, 603–617.

Es gibt sicher das Gemeinsame, nämlich das Bedürfnis des Menschen, die Erscheinungswelt zu verlassen und Gott zu finden. Dazu gehören denn auch: das Ledigwerden von den Banden der Leidenschaft, die an äußere Dinge fesseln; Disziplin menschlicher Rede und Phantasie, aber auch umherschweifender Gedanken; Sammlung der Kräfte in der Mitte des Menschen; das Geschenk der Stille als Ursprung wahren Sehens und ursprünglichen Hörens; Vermögen der Distanz zu allen verführerischen Attraktionen; Reinigung von Affekten, unlauteren Bindungen usw. Jedoch muss vor der Harmlosigkeit gewarnt werden, als ob die verschiedenen Techniken und Methoden des Religiösen indifferent seien, als ob es so viel religionsphilosophisch begründete Gemeinsamkeit gäbe, dass eine weitgehende Austauschbarkeit der Inhalte möglich erscheint. Es gibt keinen anderen Weg zwischen den Formen der neuen Religiosität und dem christlichen Glauben als die stetige Unterscheidung der Geister. Diese vollzieht sich nach vielen Kriterien, die nicht ein konstantes Arsenal darstellen, sondern sich je nach Partner und Konfrontation geschichtlich neu formulieren und sich auch jeweils verschieden bündeln. Es ist hier nicht möglich, einige dieser Merkmale, die heute wichtig sind, besonders hervorzuheben.³⁰

In diesen drei Momenten, die *eine* Bewegung darstellen, sehe ich die Struktur und die Spielregeln eines interreligiösen Dialogs aus der Sicht katholischer Theologie und Kirche. Es ist deutlich geworden, dass diese dreifach-eine Struktur eng mit dem Analogie-Denken zusammengehört, das schließlich notwendig ist zur wahren Erkenntnis Gottes und damit auch religiöser Vollzüge.

IV. „Absolutheitsanspruch des Christentums“?

In diesem Zusammenhang muss auch – wenigstens kurz – von einem Begriff die Rede sein, der zur Beschreibung und auch Lösung des

³⁰ In einer früheren Darstellung habe ich hier eigens genannt und entfaltet: Gewähr der Förderung von Freiheit, Realitätserfahrung aus dem Glauben, Widerstandsfähigkeit aus der Hoffnung, Dienst und Sendung, vgl. K. Lehmann, *Signale der Zeit – Spuren des Heils*, Freiburg 1983, 58–82, bes. 68–74.

Problems vielfach benutzt worden ist, nämlich „Absolutheitsanspruch des Christentums“.³¹ Es ist zunächst kein genuin theologischer Begriff. Er ist auch erst seit der Aufklärung mit mannigfachen spezifischen Merkmalen dieser Zeit vermischt, was aber sehr oft nicht mehr ausreichend wahrgenommen wird. Oft wird der Begriff auch identifiziert mit Äquivalenten wie „Einzigkeit“, „Unverwechselbarkeit“, „Unableitbarkeit“, „Unvertauschbarkeit“ und prinzipielle „Überholbarkeit“. Dies ist aber nicht weiterführend, da „Absolutheit des Christentums“ bestimmte Konturen hat, von denen nicht einfach abgesehen werden kann. Die leichte Handhabbarkeit des Begriffs täuscht darüber schnell hinweg. So schreibt E. Troeltsch: „So ist der Ausdruck ‚Absolutheit des Christentums‘ heute für viele ein gänzlich abgeblasster Begriff geworden, der zwar mit großer Leidenschaft, aber mit wenig konkreten Sinne gehandhabt wird. Für viele ist er nur ein modern und neutral klingender wissenschaftlicher Ausdruck, mit dem sie eigentlich die übernatürliche Geoffenbarkeit meinen, ohne genaue Begründung dieser Geoffenbarkeit: eine der vielen lose sitzenden wissenschaftlichen Masken, die auf den Festen der Theologie getragen werden.“³²

Nach Troeltsch kann das Christentum nicht mit historischen Mitteln als absolute Religion konstruiert werden. Es ist aufs tiefste bedingt durch die historische Situation und ihre entsprechenden Verbindungen. Wenn es als „relativ“ gesehen wird, heißt dies, dass es immer in einem größeren Lebenszusammenhang eingebettet ist, aus dem allein eine Beurteilung und Bewertung möglich ist. „Relativ“ und „Absolut“ sind immer gemischt. Aus dem Relativen wachsen Richtungen auf absolute Ziele hin heraus.³³ Es gibt ein gemeinsames Ziel, aber dieses ist nie in der Geschichte voll verwirklicht, es wird immer klar

³¹ Ausführlich dazu K. Lehmann, *Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem*, in: W. Kasper (Hg.), *Absolutheit des Christentums* (= Quaestiones disputatae 79), Freiburg 1977, 13–38. In diesem Band vgl. auch die Beiträge von H. U. von Balthasar, W. Breuning, H. Bürkle, G. Lohfink und E. Zenger; R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, Gütersloh 1990.

³² E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (Siebenstern-Taschenbuch 138), München 1969, 40 f.

³³ Vgl. *ibd.*, 52, 56, 68 f.

angebaut. Es gibt auch so etwas wie „ein(en) endgültigen Durchbruch seiner prinzipiellen Grundrichtung, aber keine absolute Realisation“.³⁴ Das transzendente Ziel kann in der Geschichte stets nur in individuell bedingter Weise erfasst werden. Damit verwandelt sich auch die Idee der Absolutheit selbst. Der Absolutheitsanspruch wird in entwicklungsgeschichtlicher Perspektive zur möglichen Höchstgeltung, zur Annäherung auf ein vorschwebendes, aber jenseits der Geschichte liegendes Ziel transformiert. So bleibt es letztlich nur bei der allgemeinen Chiffre einer „Überlegenheit“ der Offenbarung. Letztlich ist die Anerkennung der Absolutheit des christlichen Glaubens eine Sache der persönlichen Überzeugung des Bekenntnisses. Es fehlt nicht an guten Gründen für die einzigartige Stellung des Christentums. Es ist „Höhepunkt“ und „Konvergenzpunkt“ aller erkennbaren Richtungen, „zentrale Zusammenfassung“, „eine prinzipiell neue Stufe“, die höchste für uns geltende Idee und Wahrheit, aber eben des Glaubens. So lässt sich auch nicht beweisen, dass das Christentum der letzte Höhepunkt bleiben müsse und jede Überbietung ausgeschlossen sei. „Das Absolute in der Geschichte auf absolute Weise an einem einzelnen Punkt haben zu wollen, ist ein Wahn, der nicht bloß an seiner Undurchführbarkeit scheitert, sondern auch an seinem eigenen inneren Widerspruch gegen das Wesen aller historischen Religiosität.“³⁵ Damit ist „Absolutheit“ im Grunde Merkmal eines naiven Weltbildes. E. Troeltsch schwankt zwischen einem massiven Abwerten und einer recht positiven Beurteilung der „naiven Absolutheit“. Pathetisch wird das wissenschaftliche Weltbild gefeiert.³⁶ Zu dieser Naivität gehören auch Geltung und Autorität der Dogmen, des Kirchenrechts, der Sakramente. Die beiden Begriffe von Absolutheit, der naive und der wissenschaftliche, bleiben nebeneinander bestehen. Gegen Ende seines Lebens steigert sich seine Skepsis: Alle Religionen sind von ihrem Kulturkreis abhängig und nur innerhalb dieses Umkreises verstehbar. „Nur möchte ich jetzt noch schärfer als damals darauf hinweisen, dass dieser Zusammenschluss nicht in einer der

³⁴ Vgl. *ebd.*, 77.

³⁵ Vgl. *ebd.*, 96, vgl. auch 84, 88, 90 f.

³⁶ Vgl. *ebd.*, 107, 110 ff.

historischen Religionen selbst schon liegen kann, sondern dass sie alle in eine gemeinsame Richtung deuten und alle aus innerem Antrieb in eine unbekannte letzte Höhe streben, wo allein erst die letzte Einheit und das Objektiv-Absolute liegen kann.³⁷

Viele Veröffentlichungen bleiben bis heute durch Anknüpfung oder Widerspruch diesem Denkmodell verpflichtet.³⁸ Man kann aber nur weiterkommen, wenn man die entstandenen Aporien entwirrt. Dies kann hier nur in knappen Thesen geschehen.³⁹

1. Man kann im Gefolge von E. Troeltsch die Formel „Absolutheit des Christentums“ naiv gebrauchen im Sinne einer letzten Unüberbietbarkeit und eines bleibenden Wahrheitsanspruchs der biblischen Botschaft.
2. Der wissenschaftliche Sprachgebrauch kann jedoch nicht von der aufgezeigten Problemgeschichte absehen. Man darf mit der Formel nicht Denkmuster übernehmen, die unsachgemäße Implikationen enthalten. Das schwierigste Element ist der Bezug dieser Absolutheit zur Geschichte. Es wird als eine völlig in sich ruhende, streng unveränderliche Größe gedacht, die nur jenseits der Geschichte angesiedelt werden kann. Es ist die volle Autarkie eines in sich Vollendeten, exklusive Transzendenz und Unwandelbarkeit. Hier regiert eine wenig reflektierte statische Metaphysik.
3. Das Biblisch-Christliche lässt sich nicht als eine Wirklichkeit beschreiben, die rein in sich und für sich besteht. Der Anspruch des biblischen Glaubens besteht nicht für sich, sondern für das Andere und im Austausch mit ihm. Die Bewegung der Offenbarung in die Geschichte hinein muss positiv begriffen werden. Dies ist ihre unableitbare Neuheit.⁴⁰

³⁷ Vgl. *ibd.*, 82.

³⁸ Vgl. die Nachweise bei K. Lehmann, *Absolutheit des Christentums*, a.a.O., 32.

³⁹ Ausführlicher *ibd.*, 33–38.

⁴⁰ Vgl. dazu J. Ratzinger, *Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges*, in: W. Böld u. a., *Kirche in der außerchristlichen Welt*, Regensburg 1967, 7–29, bes. 9 ff.

4. Es fällt auf, dass die „Absolutheit des Christentums“ meist ohne jeden Rückgriff auf das Alte Testament begründet wird. Tragende Kategorien wie Verheißung, Fülle und Erfüllung spielen keine Rolle. Alles sieht nach einem zeitlosen System aus.
5. Die Bewegung der Offenbarung in die Geschichte hinein findet ihren Höhepunkt im Leben und Tod Jesu Christi. In seiner Person und in seinem Werk ist die „absolute“ unüberbietbare und unwiderrufliche Wahrheit Gottes Geschichte geworden. Darum ist auch der Gedanke des „Pleroma“, der „Fülle Jesu Christi“ fundamental. Dies wird im nächsten Abschnitt noch genauer dargelegt werden.
6. „Absolutheit des Christentums“ schöpft die christologische Konzentration der neutestamentlichen Offenbarung nicht genügend aus. In Jesus Christus selbst vollzieht sich nämlich die Einheit von einmaliger geschichtlicher Existenz und universalem Anspruch. Deshalb dürfen auch die Dimensionen der Zukunft (Eschatologie), der Praxis und auch der Kommunikation, d. h. theologisch der Mission nicht fehlen. „Absolutheit des Christentums“ verwirklicht sich auch in lebendigen Personen und in konkreten Gestaltungen. Der missglückte Bezug zur Geschichte hat auch Konsequenzen für eine Unterbelichtung des Kirchenverständnisses. Ohne die geschichtliche Kirche als universales Zeichen des Heils und ihre ursprüngliche „Katholizität“ kann es keine Konzeption von „Absolutheit“ geben, die einen wahren christlichen Universalismus erlaubt. Hier muss ich global auf die theologischen Entwürfe von H. de Lubac⁴¹ und H. U. von Balthasar⁴² verweisen.
7. Es ist richtig, dass man hinter die Entdeckungen der Religionsgeschichte und auch der religionsgeschichtlichen Verflechtungen des

⁴¹ Vgl. H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe*, Einsiedeln 1970, 2. Auflage; *Die Kirche*, Einsiedeln 1968; *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974. Vgl. außer der schon genannten Literatur H. U. von Balthasar, H. de Lubac, Einsiedeln 1976, 30 ff., 85 ff.; E. Maier, *Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei H. de Lubac* (= Sammlung Horizonte NF 22), Einsiedeln 1983, bes. 231 ff., 244 ff.

⁴² Vgl. H. U. von Balthasar, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Einsiedeln 1975; ders., *Verbum. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 260–275.

Alten und des Neuen Testaments nicht zurück kann.⁴³ Der Historismus hat darin recht, dass er jeden unbedingten Anspruch in einer unleugbaren Relation zu thematisch benachbarten oder ähnlichen, verwandten Gestaltungen sieht. Ich habe schon früher dafür den Begriff „Geschichtsmächtigkeit“ vorgeschlagen, der selbstverständlich auch eine grundlegend transzendente Dimension in sich enthält: Das Biblisch-Christliche geht in den Amalgamierungen mit außerchristlichen Religionen im Prozess von Anknüpfung und Widerspruch nicht einfach unter, sondern setzt sich in diesem geschichtlichen Streit über die jeweilige Gegenwart hinaus durch. Dabei geht es freilich nicht um das bloße faktische „Überleben“, sondern darin kommt eine prinzipielle Mächtigkeit im Blick auf die Geschichte zum Vorschein, die dadurch auch zugleich überschritten wird. In kürzester Form hat Paulus dies formuliert: „Prüfet alles, das Gute behaltet!“ (*1 Thess 5,21*).

Damit sollte aufgezeigt werden, dass der Begriff „Absolutheitsanspruch des Christentums“, der zunächst so unschuldig und durchaus brauchbar klingt, letztlich unzureichend ist und die bestehende Aufgabe einer Theologie der Religionen eher verstellt.⁴⁴

V. Singularität und Universalität Jesu Christi im interreligiösen Dialog

Vielleicht muss man angesichts der eben erläuterten Problematik eine andere Richtung einschlagen, die freilich im Rahmen dieses Beitrags nur angedeutet werden kann. Man darf weniger auf den abstrakten „Absolutheitsanspruch des Christentums“ schauen, sondern muss auf den Stifter und Gründer des christlichen Glaubens selbst schauen. Dies ist in verschiedener Weise auch immer wieder geschehen. Man

⁴³ Vgl. in diesem Sinne den letzten Satz von V. Krech, *Wissenschaft und Religion*, 317, der allerdings inhaltlich überhaupt nicht weiter entfaltet wird.

⁴⁴ Vgl. so auch H. Waldenfels, in: *LThK I*, 3. Auflage, Freiburg 1993, 80–82; vgl. auch H. M. Vroom, *Absolutheitsanspruch des Christentums*, in: *RGG I*, 4. Auflage, Tübingen 1998, 82–85.

denke nur an die frühe patristische Lehre vom Logos, dessen Samenkörner auch in der nichtchristlichen Welt ausgestreut sein können.

Der Ansatz zu einer weiteren Bestimmung ergibt sich aus der für das christliche Selbstverständnis zentralen Lehre, dass sich Gott in der Geschichte geoffenbart hat, die in Jesus von Nazareth zu einem unüberbietbaren Höhepunkt kommt und von ihm her das Heil für die ganze Welt bewirkt. Dies zeigt sich in der eschatologischen Struktur des Christusereignisses, die bei aller Vorläufigkeit, solange die Geschichte dauert, eine letzte Endgültigkeit bedeutet und zum Ausdruck bringt. Aber Jesus Christus ist nicht nur das letzte Wort Gottes, sondern in seiner Person und in seinem Heilswerk bekundet sich auch die Unübersteigbarkeit und Uneinholbarkeit der Liebe Gottes zu den Menschen (vgl. *Joh* 3,16; *Röm* 8,32; *Eph* 3,19). Es geht also um die einzigartige und universale Heilsrolle Jesu Christi.

Die pluralistische Theologie der Religionen sieht in der Relativierung dieser Heilsbedeutung Jesu Christi die einzige Möglichkeit, dem Zwang zu entkommen, die Heilsrolle der anderen Religionen und ihrer Mittlergestalten herabzusetzen oder gänzlich zu verneinen. Die Argumentation für diesen Weg ist nicht überzeugend. Man argumentiert, der historische Jesus habe keinen Anspruch auf Einzigartigkeit und Universalität erhoben. Der singuläre Anspruch der neutestamentlichen Schriften sei leicht aus den zeitgeschichtlichen Umständen zu erklären. Es handele sich um eine damals übliche apokalyptische oder mythische bzw. auch metaphorische Redeweise, die man auch von der Überlebensstrategie des Urchristentums her verstehen müsse. Das Christusereignis sei und bleibe ein partikulares Geschehen, das zwar hoch bedeutsam sei, aber eben nur für die davon unmittelbar Betroffenen, nämlich die Jünger von damals und die ihnen folgenden Christen.

Zur Auseinandersetzung im Einzelnen darf auf die schon genannte theologische Literatur, aber auch besonders auf das bereits erwähnte Dokument der internationalen Theologenkommission „Das Christentum und die Religionen“ aus dem Jahr 1996 verwiesen werden. Gewiss schließt die Menschwerdung Jesu Christi seine Partikularität ein, nämlich ein Jude seiner Zeit zu sein. Weil er aber der Sohn Got-

tes ist, der Mensch wird, schließt seine Partikularität seine Universalität nicht aus. Auch die Evangelien verbinden beide. Es ist geradezu ihre Neuheit als Gattung, dass sie die Partikularität und Universalität, die durch die Auferstehung und Erhöhung bekräftigt und bestätigt wird, ineins zu beschreiben suchen. In diesem Lichte zeigt sich, dass die Partikularität nicht einfach das zufällige, kontingente Vorkommen eines einzelnen Menschen ist, was auch anthropologisch von der Gottebenbildlichkeit des Menschen so nicht haltbar ist, sondern dass diese Partikularität zugleich Singularität, also Einzigartigkeit bedeutet. Das Neue Testament hebt diese Einheit von geschichtlicher Einmaligkeit und universaler Bedeutung immer wieder hervor. Dem Hebräerbrief gelingt es, diese Zweifach-eine-Struktur mit einem einzigen Wort zu bezeichnen, nämlich „ephapax“, am besten übersetzt durch das deutsche Wort „ein für allemal“ (vgl. *Hebr* 7,27; 9,12; 10,10).⁴⁵ Die Einmaligkeit ist hier mit Endgültigkeit, die Einzigartigkeit mit Universalität in einem Wort zusammengefasst, das in einer systematischen Betrachtung gewiss über die unmittelbar im Hebräerbrieferkennbare Anwendung hinausreicht.

Durch diese Deutung wird freilich auch das geschichtliche „Faktum“ des Christuserignisses anders gewertet. Es erscheint nicht nur in seiner Partikularität, sondern hat dadurch, dass es geschehen ist und andauert, eine eigene Dignität, die freilich philosophisch und hermeneutisch wenig erhellt ist und dringend der Vertiefung bedarf.⁴⁶ Es war gerade die Schwäche von E. Troeltsch, aber auch vieler theologischer Entwürfe nach ihm, dass zwischen dem „Absoluten“ und der „Geschichte“ eine unüberbrückbare Kluft herrschte.

Theologisch muss man ergänzend dazudenken, dass dieses ein für allemal sich ereignende Geschehen nur im Geist voll zugänglich bleibt und sich in seinem Medium auch anderen geschichtlichen Situ-

⁴⁵ Paulus gebraucht das Wort im *Röm* 6,10 und in *I Kor* 15,6. Vgl. E. Grässer, *An die Hebräer*, 3 Bände (= Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XVII), 1–3, Zürich/Neukirchen 1990–1997, hier 2. Band, 71; F. Laub, *Bekenntnis und Auslegung* (= Biblische Untersuchungen, Regensburg 1980), 233 ff.

⁴⁶ Vgl. wichtige Ansätze dazu bei P. Henrici, *Die metaphysische Dimension des Faktums*, in: ders., *Aufbrüche christlichen Denkens* (= Kriterien 48), Einsiedeln 1978, 27–35.

ationen erschließt. Das Christusereignis kann durch die Erschließung „im Geist“ andere Orte und Zeiten, Sprachen und Kulturen erreichen. Dies ist eine wesentliche Voraussetzung für jeden interreligiösen Dialog von Seiten des christlichen Glaubens. Gerade von dieser Stelle aus geschieht auch die Vermittlung in die Kirche hinein. Die Katholizität, Offenheit und Universalität „für die vielen“, muss von hier aus begriffen werden. Dies widerstreitet freilich allen alten und neuen Integralismen.

So kann nicht das Christentum in seiner Abstraktheit, sondern die Person Jesu Christi auch zum Konvergenzpunkt einer Theologie der Religionen werden. Er ist das „ens concretum“, in dem sich die endgültig erschienene und im Geist gegenwärtig bleibende Liebe Gottes für alle Menschen offenbart. An dieser Stelle ist nochmals an die Wichtigkeit der biblischen Grundbegriffe von „Pleroma“, „Fülle Jesu Christi“ usw. zu erinnern. Nicht eine Relativierung der Heilsbedeutung des Christusereignisse, sondern gerade das Bestehen auf seine Einzigartigkeit und Universalität ist es, die uns immer mehr zur Erkenntnis führt, dass die einzigartige, allumfassende Liebe Gottes auf Wegen, die uns unbekannt sind, allen Menschen einladend entgegenkommt. Damit ist kein Superioritätsanspruch des christlichen Glaubens in einem fälschlichen Sinne begründet. Viel mehr muss der Christ sich die Frage stellen, ob er der größeren Verantwortung gerecht geworden ist, die ihm seine Berufung geschenkt hat. Nicht zufällig warnt Jesus immer wieder die Berufenen, dass sie ihren „Vorzug“ nicht verspielen. Dies ist auch der genuine Wurzelboden für den missionarischen Auftrag des christlichen Glaubens, der zu seinem Grundwesen gehört.

Diese Struktur bringt gerade in dieser Einmaligkeit von Partikularität, Einzigartigkeit und Universalität die Möglichkeit einer Kontinuität, Rezeption, Komplementalität, aber auch der Konkurrenz und des Wettbewerbs im interreligiösen Gespräch ins Spiel. Man darf sich keinem Element einfach verschließen. Dies bedürfte freilich im Einzelnen noch der Darlegung.

Es ist hier nicht möglich aufzuzeigen, wie sehr diese Elemente in manchen christologischen Entwürfen wiederzufinden sind. Aus einer

solchen Betrachtung wird auch die Tiefe und Stärke von Hegels Religionsphilosophie deutlich, der das Christentum mit der Person Jesu Christi als „absolute Religion“ bezeichnet.⁴⁷

Dafür möchte ich jedoch noch auf einen wichtigen Vorläufer solcher Gedanken aufmerksam machen, nämlich auf die im Zusammenhang des Falles von Konstantinopel (1453) entstandene Schrift des Nikolaus von Kues „De pace fidei“. Nikolaus hatte die Religionsstreitigkeiten im Reich sehr konkret erfahren, nicht zuletzt das Scheitern einer Einigung zwischen der Kirche im Osten und im Westen. Der Islam ist wieder erneut in den Blick gekommen. Der Kardinal hat auch sehr konkret erlebt, dass Religionsfriede und Weltfriede eng miteinander zusammenhängen. Er entwirft in seiner Schrift eine Vision: Siebzehn Vertreter der verschiedenen Nationen und Religionen sollen in einem himmlischen Konzil zur Einsicht geführt werden, dass überall ein und derselbe Glaube vorausgesetzt wird und dieser in der Kirche Jesu Christi lebt. Da Gott nur ein einziger ist, kann es bei aller Verschiedenheit der äußeren Erscheinungsformen nur eine einzige Religion geben, die allen Glaubensrichtungen zu Grunde liegt und zugleich wahr ist: „religio una in rituum varietate“. Am Ende kann nur Gott selbst die Auseinandersetzung schlichten. Gott ist es, der in den verschiedenen Religionen auf unterschiedliche Weise gesucht und mit verschiedenen Namen benannt wird, da er in seinem wahren Wesen allen unbekannt und unaussprechbar bleibt. Die eine und wahre Religion ist für Cusanus das Christentum. Die Völker können die Wahrheiten des Christentums in den Aussagen ihrer eigenen Religion finden. Das Vernünftige aller Religionen findet sich in Jesus Christus wieder. Jede Religion impliziert den Glauben an Jesus Christus. In diesem Sinne ist Christus der Vollender aller Religionen.⁴⁸

⁴⁷ Vgl. dazu vor allem M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970; R. Leuze, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel* (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts), Göttingen 1975, 237 ff.

⁴⁸ Vgl. dazu K. Lehmann, *Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem*, a.a.O., 15 ff. Der kritische Text von „de pace fidei“ findet sich in der Heidelberger Ausgabe von R. Klibansky und H. Bascour als Band VII, Hamburg 1970. Dazu

Die Schrift des Cusanus ist gewiss nicht nur eine literarische Fiktion, sondern enthält auch in geradezu eschatologischer Leidenschaft die Antizipation einer Hoffnung, die dem biblischen und gerade auch dem christlichen Glauben nicht ganz fremd sein kann.

VI. Grundregeln für den interreligiösen Dialog heute

Kehren wir wieder zurück zu der Situation von heute und dem Auftrag zum interreligiösen Dialog. Vor diesem Hintergrund ist es nicht nur Ausdruck der großen Bestürzung nach dem 11. September 2001 oder gar eine Modeereinscheinung, wenn heute mehr nach dem interreligiösen Dialog gefragt wird. Es ist deutlich geworden, wie sehr dieser ganz grundlegend zum gegenwärtigen vielfältigen Beziehungsgeflecht vor allem der großen Religionen gehört und warum auch die Herausforderung aller Weltreligionen im 21. Jahrhundert nicht übergangen werden darf. Im letzten Teil sollen dazu einige wenige Leitlinien versucht werden.

1. Der kirchenamtliche Dialog

Dabei gibt es gewiss verschiedene Phasen in diesem Versuch einer Begegnung und des Gesprächs mit den Religionen. Von katholischer Seite aus möchte ich dabei aus den letzten Jahrzehnten einstweilen vier Phasen unterscheiden: eine intensive Bemühung vor allem der Theologie vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil um eine neue Theologie der Religionen; die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Thema, vor allem in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*“; nachkonziliare Bemühungen um das Verständnis der außerkirchlichen neuen Religiosität; Neuansatz zum interreligiösen Dialog. Dabei sollte man auch den unterschiedlichen Stand des Dialogs mit den Ge-

nun K. Flasch, Nikolaus von Kues, *Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt 1998, Sonderausgabe 2001, 330–382; R. Haubst, *Streifzüge in die Cusanische Theologie*, Münster 1991, 479 ff., vgl. auch 392 ff.; G. von Bredow, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*, Münster 1995, 31 ff., 71 ff., 217 ff.

sprachspartnern ins Auge fassen.⁴⁹ Der interreligiöse Dialog muss streng unterschieden werden von der Ökumene, die sich um die Aussöhnung der verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften bemüht. Der Dialog mit dem Judentum, der seit Jahrzehnten vielleicht nicht sehr intensiv, aber stetig ist, muss aufgrund der Gemeinsamkeit der biblischen Offenbarung des Alten Testaments, aber auch vor dem Antisemitismus und den Gräueln der nationalsozialistischen Zeit in seinem eigenen Gewicht betrachtet werden. Das Gespräch mit dem Islam hat ebenso eine eigene Struktur. Mit dem Judentum und dem Christentum gehört der Islam zu den sogenannten abrahamitischen Religionen, die in mancher Hinsicht eine immer noch nicht genügend entdeckte Gemeinsamkeit verbindet. Außerdem spielt hier gewiss auch eine wichtige Rolle, dass die Anwesenheit vieler Muslime in Europa und das Zusammenleben mit ihnen in unserem Land diesen Dialog viel dringender machen. Demgegenüber stecken die Dialoge vor allem mit dem Buddhismus und mit dem Hinduismus, die freilich immer mehr Vertreter auch bei uns haben und finden, eher noch in den Anfängen bzw. sind bis jetzt weniger beachtet.

⁴⁹ Zu diesen Bemühungen vgl. M. Seckler, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, in: ders., *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, a.a.O., 50–70, 214–220; H. J. Pottmeyer, *Auf dem Weg zu einer Theologie der Religionen: Ansätze und Perspektiven*, in: *Das Christentum und die Weltreligionen*, hrsg. von R. Göllner (= Theologie im Kontakt 8), Münster 2000, 127–144 (dort auch weitere Beiträge zum Gesamtthema). Pottmeyer setzt sich vor allem auch mit dem oben bereits zitierten Buch von J. Dupuis (vgl. Anm. 14) „Toward a Christian Theology of Religious Pluralism“ (New York 1997) auseinander, bes. 133–144; J. Ratzinger, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund* (= Urfelder Reihe 1), Hagen 1998, bes. 93–121. Weitere Literatur vgl. bei vgl. H. Bürkle, *Theologie der Religionen*, in: *LThK IX*, 3. Auflage, Freiburg 2000, 1444–1447 (dort auch die früheren Veröffentlichungen z. B. von H. R. Schlette, J. Heislbetz, J. Hick, H. Bürkle). Vgl. auch die schon genannte Textsammlung *Christentum und nichtchristliche Religionen*, hrsg. von K.-J. Kuschel, Darmstadt 1994, H. Waldenfels, *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen*, Freiburg 1994; *Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen*, hrsg. von P. Koslowski (= Diskurs der Weltreligionen 1), München 2000 (4 weitere Bände in dieser Reihe der EXPO-Diskurse sind vorgesehen). D. J. Krieger, *Das interreligiöse Gespräch. Methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen*, Zürich 1986; R. Hummel, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland*, Darmstadt 1994; *Religion und Rationalität*, hrsg. von R. Breuninger und P. Welsen, Würzburg 2000.

Nicht in allen Ländern ist dieser Dialog intensiver aufgenommen und geführt worden. So hat man im Allgemeinen wenig Kenntnis, dass mitten im Zweiten Vatikanischen Konzil und aufgrund der oben genannten Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen bereits im Jahr 1964 von Papst Paul VI. eine entsprechende Einrichtung gegründet worden ist. Es hieß damals „Sekretariat für die Nichtchristen“. Kein geringerer als der Erzbischof von Wien, Franz Kardinal König, ein namhafter Religionswissenschaftler, war der erste Präsident dieser Institution. Sie heißt seit 1980 bzw. 1988 „Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog“. Papst Paul VI. hat in seiner großen Enzyklika „Ecclesiam suam“ vom 6. August 1964 über den Dialog der Kirche mit der Welt erklärt, „unsere respektvolle Anerkennung gegenüber den geistlichen und moralischen Werten der verschiedenen nichtchristlichen Religionen nicht mehr verweigern zu wollen“, und darüber hinaus „mit dieser Einrichtung diejenigen Ideale fördern und verteidigen zu wollen, die auf den Gebieten religiöser Freiheit menschlicher Brüderlichkeit, der Kultur, der Wohltätigkeit und der Zivilisation gemeinsam sind. Im Hinblick auf diese gemeinsamen Ideale ist ein Dialog unsererseits möglich, und wir werden es nicht versäumen, zu ihm einzuladen, wo er in wechselseitigem und loyalen Respekt wohlwollend angenommen werden wird.“⁵⁰

Vor diesem Hintergrund möchte ich nur darauf hinweisen, dass die Dokumente, die zum interreligiösen Dialog aufrufen, und zwar Dokumente des Konzils der Päpste sowie der in Rom mit diesen Fragen befassten Institutionen, insgesamt einen Band mit fast 900 Seiten füllen. Wir sind der damit vielfach beschriebenen Aufgabe noch längst nicht gerecht geworden.⁵¹ Eine Auswahl der wichtigsten Texte

⁵⁰ Vgl. *Acta Apostolicae Sedis*, 56, (1964), 560.

⁵¹ Vgl. Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Il Dialogo Interreligioso nel Magistero Pontificio*, Documenti 1963–1993, a cura di Francesco Gioia, Città del Vaticano 1994, Libreria Editrice Vaticana, eine bis 1997 fortgeführte Ausgabe dieses Bandes existiert auch in französischer Sprache, *Le Dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Eglise catholique*, 1963–1967, Solesmes-Vatican 1998. Es existiert auch eine Ausgabe in englischer Sprache: Pontifical Council for interreligious Dialogue (Hg.), *Interreligious dialogue. The official teaching of the catholic church (1963–1995)*, ed. by Francesco Gioia, Boston 1997. Hinzu kommen die Enzykliken und Apostolische Schreiben,

in deutscher Sprache wäre wünschenswert, wobei es gut wäre, die einzelnen Texte im Blick auf ihre Entstehungssituation einzuordnen.

2. Grundsätzliche Anforderungen an einen heutigen Dialog

Ähnliches könnte man gewiss auch von anderen Kirchen und Religionen berichten. Die katholische Kirche musste immer schon diese Frage des Dialogs mit den nichtchristlichen Kirchen in betonter Weise aufgreifen, da sie als Weltkirche vor Ort immer schon in Begegnung und Auseinandersetzung mit den anderen Religionen lebte.

Vor diesem allgemeinen Hintergrund möchte ich nun in einer Art von Thesenform einige Überlegungen in prinzipieller Zuspitzung formulieren:

1. Das Gespräch und die Begegnung der Religionen setzen einen universalen und menschheitlichen Horizont voraus. Man muss ins Auge fassen, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur unbegrenzten Gemeinschaft untereinander führt. Dazu gehört auch, dass man sich in gleicher Weise als Menschen anerkennt und annimmt, was in der gleichen Menschenwürde und in den Menschenrechten für alle Ausdruck findet. Keine Religion darf sich von dieser Basis entfernen. Ein Dialog ist nur dann möglich, wenn man sich – unbeschadet aller Unterschiede – zunächst einmal als Ebenbürtiger unter Ebenbürtigen akzeptiert („par cum pari loqui-

vor allem auch im Zusammenhang des Jahres 2000, von Papst Johannes Paul II., bes. auch Johannes Paul II., *Ansprache und Vergebungsbitten*, in: Internationale Theologische Kommission, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, hrsg. von G. L. Müller, Freiburg 2000 (3. Auflage). Ein wichtiges Grunddokument ist und bleibt auch: Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker: *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi*, 16.5.1991 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 102), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991. Eine Veröffentlichung für breitere Kreise: Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, *Camminare insieme. La Chiesa cattolica in dialogo con le altre tradizioni religiose del mondo*, Città del Vaticano 1999. Aufschlussreich ist auch die Sammlung von Texten des Präsidenten des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, Francis Kardinal Arinze, *Religionen gegen die Gewalt. Eine Allianz für den Frieden* (= Herder spektrum 5267), Freiburg 2002.

tur“). Der Dialog darf nicht durch Machtansprüche jeglicher Art verzerrt werden.

Das Fundament für diese Gemeinsamkeit ist nicht nur das eine Menschengeschlecht, das auf dem ganzen Erdkreis wohnt und eine einzige Gemeinschaft darstellt. Die Religionen sehen in Gott den Ursprung und das Ziel der Menschheit. Die Güte und Liebe Gottes beziehen sich auf alle Menschen, die Gott einmal in Freiheit und Frieden zum gemeinsamen Mal der Völker vereinen möchte.

2. Gerade heute müssen die Religionen zwar auf ihre Weise, aber doch in einem gemeinsamen Bemühen gegenüber den Fragen und Herausforderungen, angesichts der Nöte und Leiden der Menschen Zeugnis dafür ablegen, warum es überhaupt Religion gibt und warum sie dem Menschen dienlich ist. Die elementaren Antworten auf die Frage „Wozu Religion?“ müssen jeweils in Wort und Tat überzeugen. Diese Herausforderungen haben einen durchaus philosophischen Kern, der umschrieben werden könnte: Woher kommt der Mensch? Wohin geht sein Weg? Gibt es einen Sinn des Lebens auch jenseits des Todes? Ich habe schon auf diese Fragen von „Nostra aetate“ (Art. 1) hingewiesen.

Diese Fragen stellen die Menschen seit jeher. Sie ändern sich nicht grundlegend, auch wenn der geschichtliche Horizont und die konkreten Problemstellungen sich ändern. Auch in unserer Zeit stellen Menschen diese Fragen. Freilich beherrschen sie weniger als früher die Öffentlichkeit unseres Lebens, werden aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und erst recht aus dem staatlichen Raum eher ausgeklammert und der persönlich-privaten Haltung und Beantwortung überantwortet. Mindestens gilt dies sehr stark für die Menschen und Religionen, die in Ländern mit einer hohen wissenschaftlich-technischen Zivilisation leben. Aber auch da kann die Religion auf Dauer nicht einfach verdrängt werden, wie nicht zuletzt nach dem Terrorakt des 11. September 2001 und auch bei verschiedenen Katastrophen deutlicher erkennbar wird.

Für die Länder mit einer technisch-wissenschaftlichen Zivilisation spitzt sich diese Problematik zu. Aber auch hier gibt es wesentliche Grundfragen. Denn entgegen aller Religions-Kritik und Prophezeiung vom Ende der Religion ist Religion selbst in der säkula-

risierten Gesellschaft ein unübersehbar einflussreicher Faktor geblieben. Dies gilt auch für die Frage, ob der Säkularisierungsprozess schlechterdings unumkehrbar ist, wie oft unreflektiert angenommen wird.⁵² Es ist religionssoziologisch und religionsphilosophisch oft gezeigt worden, dass gerade die Herausforderung durch die „Kontingenzbewältigung“ (H. Lübke) gegenüber der Kritik der Aufklärung der Religion nicht grundlegend geschadet hat, und dass in Zeiten von Katastrophen verschiedener Art ein religiöses Suchen und auch eine religiöse Antwort resistent geblieben sind. Es hat sich auch gezeigt, dass gerade im Zeitalter der Ausdifferenzierungen, Spezialisierungen und eines steigenden Expertenwissens die Integrationsfähigkeit der Religion im Bereich der Lebenswelt nicht einfach ersetzt werden konnte (J. Habermas). Die Verwandlung von Kontingenz in Sinn durch die Reduktionsleistungen der Religion ist gerade auch im Welthorizont unentbehrlich und behält offensichtlich ihre gesellschaftliche Funktion (N. Luhmann).⁵³

Die Religionen müssen dafür sorgen, dass dieser Grund für ihre Existenz auch dem heutigen Menschen einsichtig wird. Dies darf nicht nur apologetisch geschehen, sondern muss geistig offensiv für Gegenwart und Zukunft geleistet werden.

3. Alle Religionen geben eine Orientierung in der Unübersichtlichkeit und in den Wechselfällen des menschlichen Lebens. Dies muss heute gewiss zwar von der Erfahrung der Menschen ausgehen, aber eben doch mit Hilfe möglichst rationaler Argumentation einsichtig gemacht werden. Aber es geht nicht nur darum, kognitive Orientierungssysteme aufzustellen, sondern in der Religion geht es immer auch um die praktische Wahrheit, nämlich um die Bewährung der religiösen Überzeugung in der Tat des Lebens. Im Johannesevangelium heißt dies schlicht: „*die Wahrheit tun*“ (Joh 3,21). Deshalb ist Religion immer auch eine Einheit von Theorie und Praxis, von Erkennen und Handeln, von Frömmigkeit und

⁵² Vgl. schon K. Lehmann, *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 94–108.

⁵³ Vgl. dazu auch den Artikel „*Religion*“, in: *LThK VIII*, 3. Auflage, Freiburg 1999, 1034–1043 (H. Zirker, H. M. Schmidinger, H. Bürkle), bes. 1036 ff.

Nächstenliebe. Für die allermeisten Menschen ist eine Religion nur überzeugend, wenn beide Dimensionen zur Deckung kommen und auf diese Weise verstärkte Evidenz erhalten. Religion spricht darum auch Herz und Sinne an.

4. Wenn der Anspruch der Religion und die faktische Erfüllung bzw. Realisierung prinzipiell auseinanderklaffen, Wort und Tat sich nicht decken, sondern sogar eher widersprechen, ist dies für jede Religion von Grund auf schädlich. Da sie auf die Überzeugungskraft in Wort und Tat, in Theorie und Praxis angewiesen ist, erleidet sie eine große Einbuße an Glaubwürdigkeit, wenn der Riss zwischen Anspruch und Erfüllung zu groß ist. Dann entsteht notwendigerweise Religionskritik, sei es im allgemeinen oder im modernen Sinne. Dies kann bis zum Vorwurf der Heuchelei gehen. Damit können auch andere als religiöse Interessen – z. B. Macht politischer oder finanzieller Art – verbunden sein, sodass gegenüber der Religion ein massiver Verdacht und oft großes Misstrauen entstehen können. Oft sind auch handfeste Interessen auf verborgene Weise beteiligt. Deshalb muss jede Religion aufmerksam auf sich selbst bleiben, ob sich in ihrem Anspruch letztlich solche Interessen an die erste Stelle schieben oder vielleicht auf verborgene Weise wirksam sind. Deshalb gibt es die schon genannte notwendige Unterscheidung zwischen Wesen und Unwesen jeder Religion. Darum gehört zur Religion von Grund auf eine stetige Erneuerung (Reform), die zuerst einen überzeugenden spirituellen Grund, aber auch konkrete Auswirkungen haben muss für Organisation und Institution. Sonst kann eine Religion dem Verdacht, letztlich eine Ideologie zu sein und konkrete Interessen weitgehend zu verdecken, heute nicht genügend entgegentreten. Nach meinem Urteil gilt dies grundsätzlich für alle Religionen. Darum gibt es wohl auch in jeder Religion immer wieder Erneuerungsversuche und Reformbewegungen aus dem eigenen Inneren. Aber gewiss sind das geistige Klima und die kulturelle Prägung eines Landes sowie einer Gesellschaft wichtig, in welcher Form eine Religion in dieser Hinsicht in Frage gestellt wird und ob bzw. wie sie darauf reagiert. Am überzeugendsten wirkt dabei das gelebte Zeugnis der Anhänger einer Religion selbst, nicht zuletzt

auch aus den authentischen Reformbewegungen (vgl. die verschiedenen Formen der Mystik und des Mönchtums).

5. Dieser Horizont ist auch dafür maßgebend, wie die Religionen miteinander umgehen. Sie müssen sich auch gegenseitig angesichts der Verneinung von Religion und ihrer vielfachen Bestreitung wechselseitig kritisch betrachten. Es geht nicht nur um die abstrakte Gemeinsamkeit einiger religiöser Elemente, sondern auch darum, wie eine Religion als ganzes von anderen verstanden wird und gesellschaftlich in Erscheinung tritt.

3. Kriterien im interreligiösen Dialog

Dafür gibt es nach meiner Meinungsbildung einige Kriterien, die mir gerade heute wichtig zu sein scheinen:

- In jeder Religion muss erkennbar bleiben, dass sie ganz auf Gott als Grund und Ziel unseres Lebens bezogen ist. Ihm allein gebührt Ehre und Anbetung. Er darf nicht verwechselt werden mit der Absolutsetzung endlicher Dinge. Dies wären nur Idole und Götzen. Damit ist auch gegeben, dass der Name Gottes nicht instrumentalisiert werden darf für offene oder verkappte andere Interessen. Alle, die für eine Religion sprechen und für sie eintreten, müssen davon Zeugnis geben.
- Kein wahrer Glaube ist einfach weltlos. Er möchte seine Überzeugungen bei aller Vorläufigkeit und Unvollkommenheit in dieser Welt und Zeit verwirklichen. Aber es muss auch zweifellos immer evident werden, dass die Religion sich nicht in den Interessen innerhalb von Raum und Zeit erschöpft, sondern nach einem verlässlichen, unerschütterlichen Sinn des Lebens jenseits des Todes sucht. Eine Religion erfüllt nur die Erwartungen der Menschen, wenn sie wirklich auf die oben erwähnten existentiellen Fragen eingeht und eine überzeugende Antwort gibt. Darum muss es auch eine strikte Unterscheidung zwischen Zeit und Ewigkeit, Geschichte und Transzendenz, Menschenherrschaft und Gottesherrschaft geben, die die Religion vor einer Instrumentalisierung schützen hilft.

- Eine Religion, die die gleiche Würde der Menschen verletzt und den Rang und Wert der Menschen nach Rasse und Klasse, Herkunft und Stand, Bildung und Reichtum, ja nach der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion einschätzt und absolut setzt, gefährdet sich fundamental selbst und zerstört in der einen Welt, in der wir immer mehr leben, auch andere Religionen.
- Jede Religion muss die recht verstandene Freiheit der Menschen fördern. Gewiss kennt jede Religion eine eigene Ordnung und Bindung an ethische Normen und religiöse Weisungen. Auch gehören Gehorsam und Gemeinschaftsverpflichtung zu jeder Religion. Aber ein maßgeblicher Beweggrund für jede Religion besteht in der Überwindung infantiler Bevormundung und in der Förderung wahrer Freiheit zu einem guten Leben. Darum möchte die Religion immer auch die Menschen von falschen Autoritäten, Magie und Aberglauben befreien und den Menschen zu seiner eigenen Verantwortung führen. Zugleich soll der rechte Gebrauch von Freiheit, die in ihrer Zügellosigkeit und Willkür für alle schädlich werden kann, eingeübt werden. Bei aller Notwendigkeit von Orientierung und Weisung, Führung und Autorität darf ihre Ausübung nicht zur Unmündigkeit und zum Verlust personaler Verantwortung führen. Die eigene Kritik- und Denkfähigkeit müssen gefördert und vertieft werden. Begeisterung, die dies auslösen würde und ein blinder Fanatismus können deshalb auch sehr fragwürdige Gestalten innerhalb einer Religion werden.
- Jede Religion möchte dem einzelnen Menschen und den religiösen Gemeinschaften zum Finden eines unverlierbaren Lebenssinnes und auch zu einer letzten Geborgenheit verhelfen. Sie möchte auch die Annahme und das Bestehen der Grundrisiken des menschlichen Lebens ermöglichen, wie sie in Armut und Not, Krankheit und Leid sowie im Tod auf den Menschen zukommen. Die Religion soll den Menschen angesichts dieser oft radikalen Lebensgefährdungen vor jeder Verzweiflung bewahren. Sie macht die Menschen darum nicht weltflüchtig, sondern hilft ihnen, die Gefährdungen dieses Lebens zu bestehen und an ihnen nicht zu zerbrechen.

So sehr die Religion dabei dem einzelnen Menschen und den im Glauben verbundenen Gemeinschaften hilft, so sehr muss sie bestrebt sein, diesen Sinn des Lebens in Wort und Tat auch anderen Menschen zu vermitteln. Religion steht so fundamental im Dienst des Menschen und darf sich nicht nur zur Pflege der eigenen Interessen und Ziele zurückziehen. Zu ihr gehören Sendung und Dienst. Aber ihre missionarische Ausrichtung darf nicht dazu führen, dass sie die Freiheit zu glauben oder nicht zu glauben, gefährdet oder verletzt. Missionarische Sendung gehört zu einer Religion, wenn und solange sie überzeugt ist, dass sie ihre Orientierung, die den eigenen Mitgliedern und Anhängern kostbar und wertvoll ist, auch anderen zu ihrem Nutzen weitergeben möchte. Aber in dem Augenblick, in dem diese missionarische Sendung in irgendeiner Weise mit Gewalt verbunden wird, ist nicht nur die Würde und Freiheit des Menschen, sondern ist auch Religion zerstört.⁵⁴

Das Gewaltproblem ist in jeder Religion von ganz elementarer Bedeutung. Wer seine Überzeugungen mit Macht und Gewalt durchsetzen möchte, scheidet sich selbst aus jedem verantwortungsvollen Dialog der Religionen untereinander aus. Hier muss sich auch jede Religion prüfen, wie weit ihr Gottesbild mit dem Ideal einer gewalttätigen Durchsetzung von Glaubensüberzeugungen oder Interessen einhergeht. Dies kann unter Umständen sehr subtil sein. Dies hängt auch eng damit zusammen, wie eine Religion das Verhältnis des Leidens und des Leides zu Gott sieht.

- Es gibt im Dialog freilich ein entscheidendes Element, das vielleicht eher sogar zu den Voraussetzungen des Dialogs gehört.⁵⁵

⁵⁴ Vgl. dazu M. Seckler, *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, a.a.O., 68 f.; K. Lehmann, *Vom Ursprung der Mission im Lebensgeheimnis Jesu Christi. Zur theologischen Begründung des Missionsauftrages der Kirche*. Eröffnungsvortrag beim Missionskolloquium „Die Sendung der Kirche am Vorabend des dritten Jahrtausends“ an der Universität Fribourg/Schweiz am 22. Oktober 1998, in: *Die Sendung der Kirche am Vorabend des dritten Jahrtausends/La mission à l'aube du troisième millénaire*, hrsg. v. Missio/Fribourg, Fribourg/Schweiz 1999, 7–14.

⁵⁵ „Dialog“ muss hier streng und konsequent verstanden werden, dazu K. Lehmann, *Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute* (= Der

Dies ist die theoretische und praktische Frage der Religionsfreiheit, und dies im Sinne der negativen und positiven Religionsfreiheit. Nach meinem Verständnis ist das Eintreten für eine allseitige Religionsfreiheit und die praktische Verwirklichung dieser Religionsfreiheit ein ganz zentrales und wesentliches Kriterium für jeden interreligiösen Dialog. Das Zweite Vatikanische Konzil hat nach langen und sehr heftigen Debatten in der „Erklärung über die Religionsfreiheit“ *Dignitatis humanae* eine eindeutige Position bezogen. Dabei geht es um die unverletzlichen Rechte der menschlichen Person, aber auch um die rechtliche Ordnung der Gesellschaft. Die Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht ist ein Prüfstein dafür, ob eine Religion sich den Spielregeln des menschlichen Zusammenlebens unter heutigen Bedingungen stellt und auch unterwirft. Im Übrigen ist wichtig: Die moralische Pflicht des Einzelnen, den wahren Glauben zu suchen und anzunehmen, wird durch die Gewährung der Religionsfreiheit keineswegs aufgehoben oder relativiert (vgl. DH 2 und 3), sondern lediglich von den Eingriffsmöglichkeiten staatlicher Gewalt kategorisch geschieden und gegen sie gesichert. In diesem Sinne hat die Religionsfreiheit eine zentrale und kritische Rolle auch für die anderen Menschenrechte. Nicht zuletzt deshalb haben sich viele Politiker, die persönlich nur ein weniger ausgeprägtes Verhältnis zur Religion haben, für die exemplarische Rolle der Religionsfreiheit in Auseinandersetzung mit totalitären Systemen eingesetzt.⁵⁶

Dies schließt den Verzicht auf die geschichtlich überkommene Inanspruchnahme staatlicher Machtmittel für die Durchsetzung eigener Wahrheitsansprüche und Interessen sowie die Bereitschaft ein, zur Überzeugung anderer im Geist der Toleranz mit den Mitteln besserer Argumentation, überzeugenderer Praxis, bewegenderer Motivationen, attraktiverer sozialer Gemeinschaft und der wirksamen Anwaltschaft für Arme und an den Rand der Gesell-

Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 17), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994 (Lit.).

⁵⁶ Vgl. dazu K. Lehmann, *Religionsfreiheit und staatliche Neutralität* (Vortrag bei der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Freiburg am 10. Dezember 1999), in: *Freiburger Universitätsblätter* 40 (2001) Heft 154, 5–13.

schaft gedrängte Menschen zu arbeiten. Dies setzt eine selbstkritische Betrachtung der Religionen im Blick auf bestimmte Praktiken der Wahrheitsdurchsetzung voraus (für die christlichen Kirchen: Häresie, Inquisition, Mission).

4. *Umfang und Form der Gemeinsamkeit*

Unter diesen Voraussetzungen ist heute der interreligiöse Dialog unverzichtbar. Dabei sollte sich dieser Dialog nicht einfach auf eine minimale Gemeinsamkeit, auf die man sich einigen kann, beschränken. Dann würden wir von dem Reichtum verschiedener Entfaltungen des Glaubens in den einzelnen Religionen abstrahieren. Wir würden dann eigentlich alle ärmer. Es gibt eine fälschliche Interpretation, als ob die Aufklärung einen solchen abstrakten, verdünnten Rest von Religiosität, auf den man sich nun gemeinsam stützt, eher zulassen könnte. Dies wäre am Ende der Tod des interreligiösen Dialogs. Wir dürfen uns nicht scheuen, in diesem Dialog uns auch und gerade mit dem radikal Anderen und Fremden zu beschäftigen. Das Gespräch und die Auseinandersetzung damit öffnen uns die Augen, erweitern den Horizont und lassen uns die Mitmenschen besser verstehen.⁵⁷

Es scheint mir eine sehr gute Maxime zu sein, die das Zweite Vatikanische Konzil für den interreligiösen Dialog, zunächst gewiss für die Kirche, empfiehlt. Darum soll der schon angeführte Passus nochmals in seinem gesamten Umfang angeführt werden, weil er unbeschadet seiner Knappheit in dichter Form die wesentlichen Elemente enthält: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unabhängig aber verkündet sie und muss sie verkünden Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (*Joh 14,6*), in dem die Menschen die Fülle des religiösen

⁵⁷ Zu den Informationen um die Religionen heute vgl. A. Th. Khoury/G. Girschek, *Das religiöse Wissen der Menschheit*, Bd. 1–2, Freiburg 1999–2002; P. Antes (Hg.), *Die Religionen der Gegenwart*, München 1996.

Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat. – Deshalb mahnt sie ihre Söhne (und Töchter), dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern“ (*Nostra aetate* 2). In diesem Zusammenhang wird auch nochmals mit aller Deutlichkeit jede Verletzung der Menschenwürde sowie die Förderung von Diskriminierung und Gewalt entschieden verurteilt (vgl. *Dignitatis humanae* 5).

Man muss wohl auch einen Dialog unter den Religionen für schädlich halten, der im Grunde die religiöse Frage ausklammert und nur politisch und sozial relevante Themen in Angriff nimmt. Es wäre geradezu paradox, wenn der interreligiöse Dialog sich um alles kümmern würde, was zwischen Himmel und Erde ist, aber nicht um die Suche nach Wahrheit und die Erfüllung dieses Suchens im Glauben an Gott. Der interreligiöse Dialog braucht auch diese spezifische Herausforderung, denn er darf sich weder gesellschaftlich-politisch noch kulturell instrumentalisieren lassen. Dafür ist es gut, wenn er um die Unentbehrlichkeit der Gottesfrage weiß und sich dazu bekennt. Für das katholische Christentum ist es unverzichtbar, die Fragen nach dem Heil, um das es in der Religion geht, nach ihrer Wahrheit und nach ihrem Sendungsanspruch bzw. ihrem Missionszeugnis zu stellen.⁵⁸

Diesen inhaltlichen Voraussetzungen darf man auf keinen Fall ausweichen. Dies darf man auch nicht unter Bevorzugung eines mehr pragmatischen Modells, das sich den ethischen und politisch-gesellschaftlichen Problemen im Welthorizont stellt. Dies heißt freilich nicht, dass die Probleme der gesellschaftlichen und vor allem ethischen Gestaltung indifferent seien. Vielmehr sind sie für die meisten Religionen ein konstitutiver Aspekt ihrer Lehre und Lebenspraxis. Unter dieser Voraussetzung ist es gewiss anzuerkennen, dass die Re-

⁵⁸ Vgl. dazu M. Seckler, *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, a.a.O., 63–69. Dazu müssen auch die schon genannten Veröffentlichungen von W. Pannenberg, J. Ratzinger, W. Kasper und K. Rahner herangezogen werden.

ligionen sich gerade darum bemühen müssen, ein verbindendes Ethos zu fördern, das schwierige Konflikte meidet, ja sie sogar lösen hilft und Solidarität unter den Menschen schafft. In diesem Zusammenhang ist ganz unbestritten, dass alle Fragen der Gewaltverhinderung oder wenigstens ihrer Minimierung, der Beendigung kriegerischer Verhältnisse, der Friedenssicherung, der Einhaltung der Menschenrechte usw. zu den vordringlichen Themen des interreligiösen Dialogs gehören müssen.

Hans Küng hat dafür seit vielen Jahren und mit der Unterstützung einer Stiftung ein solches „Weltethos“ auf einen Nenner zu bringen gesucht. Es ist hier nicht möglich, darüber ausführlicher zu berichten. Es wäre ein eigener Beitrag dafür notwendig.⁵⁹ Küngs fünf zentralen Imperative sind bekannt. Sie sollen nochmals kurz in Erinnerung gerufen werden:

1. Kein Zusammenleben auf unserem Globus ohne ein globales Ethos!
2. Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen!
3. Kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen!
4. Kein Dialog zwischen den Religionen und Kulturen ohne Grundlagenforschung!
5. Kein globales Ethos ohne Bewusstseinswandel von Religiösen und Nicht-Religiösen!

⁵⁹ Vgl. H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990; H. Küng/K.-J. Kuschel (Hg.), *Weltfrieden durch Religionsfrieden*, München 1993; H. Küng, *Ja zum Weltethos*, München 1995; ders., *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München 1997; H. Küng/K.-J. Kuschel (Hg.), *Wissenschaft und Weltethos*, München 1998; H. Küng, *Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg*, München 1999; K.-J. Kuschel u. a. (Hg.), *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*, Frankfurt 1999; *Die Stiftung Weltethos*, hrsg. von der Stiftung, Stuttgart o. J.; H. Küng, *Wozu Weltethos? Im Gespräch mit Jürgen Hoeren* (= Herder spektrum 5227), Freiburg 2002; H. Küng (Hg.), *Dokumentation zum Weltethos*, München 2002.

Hingewiesen sei auch auf die Erklärung des Parlamentes der Weltreligionen vom 4. September 1993,⁶⁰ wo sich viele Kurzformeln für das von Küng Gemeinte finden.

Man kann gewiss von diesem „Weltethos“, das Hans Küng in vielen Veröffentlichungen entfaltet hat, ausgehen – und dies mitten in allen kulturellen Verschiedenheiten. Vielleicht muss man – besonders am Anfang eines Gesprächs – auch stärker mit einem bilateralen Dialog beginnen, bevor man es multilateral versucht. Beides schließt sich nicht aus. Aber lernen kann man zuerst und besser beim Gegenüber zweier Partner mit ihrem jeweiligen Profil. Die Polyphonie braucht mehr den Meister. Ökumenische Erfahrungen legen ein solches Vorgehen nahe. Im Übrigen muss auf die intensive Diskussion zum Gedanken des „Weltethos“ verwiesen werden, der ungeachtet aller kirchenpolitischen Kontroversen immer mehr Beachtung gefunden hat und im interreligiösen Dialog nicht übergangen werden kann.

In diesem Zusammenhang übergehe ich die Frage, inwieweit zum interreligiösen Dialog auch multireligiöse Feiern gehören, wenigstens eingeschränkt auf Christen, Juden und Muslime. Die Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz wird eine entsprechende Vorlage intensiv diskutieren, auf die eigens aufmerksam gemacht werden soll. Diese Leitlinien sind wichtig für multikulturelle Feiern, besonders von Juden, Christen und Muslimen in unserem kulturellen Kontext.

Es gibt ja auch in der Tat echte ethische Gemeinsamkeiten. Am Ende soll wenigstens ein konkretes Beispiel erwähnt werden. Die „Goldene Regel“⁶¹ ist ein wichtiges Exempel, das sich in vielen Kulturen, Religionen und ethischen Lebensentwürfen findet: Was du nicht willst, das man dir tut, das füge auch keinem anderen zu. Damit kann man wenigstens einmal beginnen. Vielleicht sollte man in diesem Zusammenhang nicht vergessen zu sagen, dass man auch zunächst ein-

⁶⁰ Vgl. den Text in H. Küng/K.-J. Kuschel (Hg.), *Erklärung zum Weltethos*, München 1993, auch in: *Wozu Weltethos?*, a.a.O., 172–190.

⁶¹ Zur Grundbedeutung vgl. A. Sand/G.W. Hunold, in: *LThK IV*, 3. Auflage, Freiburg 1995, 821–823 (Lit.). Eine umfangreiche Geschichte der „Goldenen Regel“ im Blick auf viele Kulturen und Religionen hat veröffentlicht A. Dihle, *Die Goldene Regel*, Göttingen 1962.

mal einig sein kann in dem, was man ethisch gemeinsam verwirft. Dies lebt vom Ende insgeheim von einem positiven Gegenentwurf, wie es – dies ist die andere Seite – die Goldene Regel ebenfalls formuliert: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten“ (Mt 7,12).

Der interreligiöse Dialog muss auch dazu führen, dass man seine eigene Religion besser kennen lernt und entschiedener im Leben bezeugt. In diesem Zusammenhang sagt J. Ratzinger zur Verhältnisbestimmung von Religion und Glaube im Christentum bei K. Barth: „Er hatte unrecht, wenn er beides völlig trennen wollte, nur den Glauben als positiv, die Religion aber als negativ ansah. Glaube ohne Religion ist unwirklich, zu ihm gehört Religion, und christlicher Glaube muss seinem Wesen nach als Religion leben. Aber er hatte darin recht, dass auch beim Christen die Religion erkranken und zu Aberglaube werden kann, dass also die konkrete Religion, in der der Glaube gelebt wird, immer wieder von der Wahrheit her gereinigt werden muss, die sich im Glauben zeigt und die andererseits im Dialog neu ihr Geheimnis und ihre Unendlichkeit erkennen lässt.“⁶²

⁶² J. Ratzinger, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, a.a.O., 119.