

Ist der christliche Glaube der einzig wahre?

Christentum und nichtchristliche Religionen

Vor mehr als zwei Jahrhunderten, im Winter 1778/79, verfaßte Gotthold Ephraim Lessing ein dramatisches Gedicht, dessen bekanntester Teil, die Ringparabel, nichts an seiner Aktualität eingebüßt hat. Im 5. Auftritt des 3. Aufzugs stellt sich „Nathan der Weise“ dem Sultan Saladin als Jude vor: „Sultan, / Ich bin ein Jud‘.“ Dieser antwortet:

„Und ich ein Muselmann.
Der Christ ist zwischen uns. – Von diesen drei
Religionen kann doch eine nur
Die wahre sein. – Ein Mann, wie du, bleibt da
Nicht stehen, wo der Zufall der Geburt
Ihn hingeworfen: oder wenn er bleibt,
Bleibt er aus Einsicht, Gründen, Wahl des Bessern.
Wohlan: so teile deine Einsicht mir
Dann mit. Laß mich die Gründe hören, denen
Ich selber nachzugrübeln, nicht die Zeit
Gehabt. Laß mich die Wahl, die diese Gründe
Bestimmt, – versteht sich, im Vertrauen – wissen,
Damit ich sie zu meiner mache.“

Der weise Nathan erzählt dem Sultan daraufhin das Märchen von den drei Ringen, die ein Vater seinen drei Söhnen im Tod hinterläßt, einen echten und zwei nachgemachte, die jedoch den echten Ring unerkennlich werden lassen – mit dem Ergebnis, daß sich die drei Söhne zanken und schließlich vor den Richter gehen, der sie dann zu einem Wettstreit in einer „von Vorurteilen freien Liebe“ auffordert, damit eines Tages in ferner Zukunft die Kraft des echten Rings zutage trete. In diesem Sinn sagt der Richter im 7. Auftritt des 3. Aufzugs:

„Wohlan!
Es eifre jeder seiner unbestochnen
Von Vorurteilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag
Zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott
Zu Hilf!“

Der wahre Ring bleibt bis zum Ende der Tage verborgen, falls er nicht überhaupt verloren ist und alle drei Ringe unecht sind. Die wahre Religion läßt sich nicht erkennen. Religionen bleiben folglich untereinander „gleich gültig“. Entsprechend wird auch die Frage nach der wahren Religion unwichtig.

Viele Menschen unserer Tage leben nach den Konsequenzen der Lessingschen Ringparabel. Sie finden die Frage nach der Wahrheit einer Religion angesichts der religiösen Vielfalt ermüdend und ziehen sich von der Religion und den Religionen zur Religiosität zurück, sofern sie nicht überhaupt ihr Menschsein ohne bewußten religiösen Bezug, das heißt ohne Bezug auf Gott, Göttliches oder Übermenschliches, zu verwirklichen suchen. Zu häufig überzeugt das Verhältnis der Religionen bzw. der offiziellen Religionsvertreter zueinander nicht, gleichgültig, ob sie sich streiten oder einen sogenannten Dialog betreiben. Und doch bleibt die Frage: Können die Religionen bzw. kann das Christentum der Wahrheitsfrage ausweichen, wenn Religionen und Christentum sich selbst darin ernst nehmen, daß sie dem Menschen seine endgültige Bestimmung zu vermitteln haben?

Wir stellen die Frage nach der Wahrheit der Religion vom christlichen Standpunkt aus. Dabei ist es hilfreich, zunächst die verschiedenen Weisen, in denen das Christentum im Lauf der Zeiten Umgang mit fremden Religionen gepflegt hat, in Kürze in Erinnerung zu rufen. Sodann ist nach dem christlichen Selbstverständnis im Hinblick auf die heutige interreligiöse¹ Dialogsituation zu fragen. Schließlich sind unter dieser Rücksicht Heil und Wahrheit in den nichtchristlichen Religionen zu bedenken.

Einstellungen

Die christliche Religionsgeschichte läßt in ihrem bisherigen Verlauf vorwiegend vier Weisen erkennen, in denen sich das Christentum auf andere Religionen einstellt bzw. sich angesichts anderer Religionen gesellschaftlich verwirklicht.

1. *Abgrenzung/Unterdrückung – Überbietung/Erfüllung*

Die Frühphase der Christentumsgeschichte ist im Hinblick auf andere Religionen von der doppelten Haltung der Abgrenzung und Zurückweisung einerseits und der Kontinuität und Annahme alles dessen, was in ihnen gut und wahr ist, andererseits geprägt. Lange Zeit ist stärker die Abgrenzung betont worden. Dieses hatte einmal mit der Stellung des jüdischen Monotheismus und seiner Selbstbehauptung im römischen Reich zu tun, sodann auch damit, daß die Begegnung der christlichen Botschaft mit der griechischen Welt weniger eine Begegnung mit deren Religion als mit deren Philosophie war. Philosophie bedeutete aber in ihrer Ursprungssituation ein kritisches Gegenüber zur herkömmlichen Religion, zum Kult und zur Mythologie. Die kritische Absetzung des christlich-trinitarischen

Monotheismus von aller fremden Religiosität setzt sich entsprechend fort, wo das Christentum in der Folgezeit das Judentum in eine Ghettoexistenz verbannt, die Religionen Europas unterdrückt und gegen den Einfluß des Islam ankämpft – eine Einstellung, die zunächst auch dort fortlebt, wo das Christentum den Entdeckern der neuen Erdteile folgt und sich ausbreitet.

Es gehört zu den Entdeckungen unserer Tage, daß Kontinuität und Diskontinuität bereits die beiden tragenden Gesichtspunkte des alttestamentlichen Denkens waren. Auch wenn der jüdische Monotheismus sich im Lauf der Zeit entschieden von den verschiedenen Gottesvorstellungen seiner Umwelt absetzt, lebt in der Verehrung des Gottes der Väter, im Bekenntnis zum Schöpfer Himmels und der Erde El, der Gottesglaube der umliegenden Herkunftsländer des Volkes Israel fort². Die These, daß auch Ägypten auf seine Weise im alttestamentlichen Schrifttum weiterlebt, hat Eugen Drewermann mit Nachdruck betont³. Daß die heutige Neubewertung der nichtchristlichen Religionen keinen Bruch mit der kirchlichen Tradition darstellt, haben Henry de Lubac und andere mit ihren Arbeiten über die Kirchenväter nachgewiesen⁴. Was das Abendland seit dem Mittelalter den Arabern verdankt, tritt erst langsam in unser Bewußtsein, seitdem der Islam durch seine neue Präsenz unter uns in den letzten Jahrzehnten erneut die Aufmerksamkeit auf sich zieht⁵.

Kontinuität besagt aber christlich niemals einfachhin Fortsetzung des Alten, sondern dessen Erfüllung und Überbietung. In diesem Denkraum sind alle anderen Religionen adventhafte Vorläufer der christlichen Botschaft. Freilich überzeugt diese Bewertung immer weniger, wo die Konkurrenz der Weltreligionen in Erscheinung tritt. Sie gilt vor allem für den Islam nicht.

2. Absolutheitsanspruch

Die neuzeitliche Kolonial- und Missionsgeschichte war teilweise eine Zeit der Zerstörung und Unterdrückung fremder Kulturen und Religionen, teilweise aber auch eine Zeit, in der die europäische Expansion an ihre Grenzen stieß. Zumal Asien, aber auch die vom Islam beherrschte Welt verschlossen sich weithin dem Christentum und seiner Botschaft. Die neue Positionsbestimmung, in der das Christentum weithin seine Überlegenheit zum Ausdruck zu bringen suchte, geschah – nicht zuletzt unter dem Einfluß der Hegelschen Religions- und Geschichtsphilosophie⁶ – unter dem Leitmotiv des „Absolutheitsanspruchs des Christentums“⁷.

Der Versuch des Christentums, seine Einzigartigkeit und Wahrheit als Absolutheitsanspruch auszulegen, ist freilich heute ebenfalls eher als gescheitert anzusprechen. Einmal ist es außerhalb des Christentums insofern zu einer Neutralisierung des Anspruchs gekommen, als auch andere Weltreligionen als *Universalreligionen* ihren je eigenen Absolutheitsanspruch entdecken⁸. Religionswissenschaftlich hat Gustav Mensching von einem exklusiven und einem inklusiven Absolutheitsan-

spruch gesprochen⁹. Sodann führt die Nichtanerkennung des christlichen Absolutheitsanspruchs außerhalb des Christentums dahin, daß er inzwischen auch bei Vertretern der christlichen Theologie als ein relativer, das heißt auf die Christen beschränkter Anspruch angesehen wird. In diesem Sinn sucht etwa der amerikanische Theologe P. Knitter das Petrusbekenntnis „In keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“ (Apg 4, 11 f.) zu relativieren¹⁰. Wenn aber ein solcher Satz nur für Christen gültig sein soll, bedeutet das die Aufgabe des universalen Heilsanspruchs Jesu und zugleich eine Absage an den universalen *Missionsauftrag*.

3. Säkularisierung

Die dritte Situationsbestimmung des Christentums unter den Religionen und in der Welt geht nicht von der Selbsteinschätzung des Christentums, sondern von der Welteinschätzung der Religion bzw. der Religionen aus. Was seit dem 19. Jahrhundert als „Säkularisierung“ bezeichnet wird, meint nichts anderes als „den Prozeß der Loslösung der verschiedensten Elemente des menschlichen Lebensbereiches (wie Anschauungen, Sitten, Gesellschaftsformen, selbst Sachen und Personen) oder dessen Gesamtheit aus der Bestimmung durch die Religion“¹¹. Damit sind wir erneut bei dem Lessingschen Szenario einer „Gleich-Gültigkeit“ der Religionen, die zur Gleichgültigkeit gegenüber der einzelnen Religion führt. Die Gültigkeit der Religion reduziert sich vorrangig auf den Individual- bzw. Privatbereich. Religion wird zur Privatsache; jeder mag nach seiner Fassung selig werden. In der Öffentlichkeit wird die Religion als Normgeber bzw. als normative Kraft außer Kraft gesetzt. Weil aber die neuzeitliche Säkularisierung in Europa, also in einem vorrangig vom Christentum geprägten Kulturraum, ihren Ursprung hat, betrifft die neue Religionseinstellung zunächst das Christentum selbst. In einer säkularisierten Gesellschaft, die sich von der religiösen Autorität und Normgebung befreit, stellt sich dann die Frage nach der bleibenden Funktion der Religion¹².

Die dritte Positionsbeschreibung versetzt somit das Christentum unter die übrigen Religionen und macht es zu einer Religion unter anderen. Sie zwingt zugleich zu der Überlegung, wie es aus einer eher reaktiven erneut zu einer initiativ-aktiven Haltung zurückfinden kann. Dabei dürfte die Besinnung auf die Wahrheit der Botschaft von höchster Bedeutsamkeit sein.

Es kommt hinzu, daß sich unsere Zeit bei allen säkularistischen Tendenzen keineswegs als eine Zeit sterbender Religionen und sterbender Religiosität erweist. Jedenfalls darf der Entkirchlichungsprozeß in unserem Land nicht mit einer radikalen Absage an alles Religiöse gleichgesetzt werden. Freilich heißt religiös bei uns nicht mehr einfachhin christlich, eher schon synkretistisch, insofern das Religiöse immer mehr den Einsatz einer subjektiven Auswahl von „passenden“ (was immer das im einzelnen und für den einzelnen bedeuten mag!) religiösen

Elementen im eigenen Leben meint. Der heutige Synkretismus aber ist ein zusätzliches Motiv, nicht nur das Christentum, sondern die Religionen überhaupt nach ihrem Wahrheitsanspruch zu fragen.

4. *Dialog*

Daß die Säkularisierung nicht das letzte Wort im Hinblick auf die Religionen ist, zeigt schließlich die Tatsache, daß zu keiner Zeit der Ruf nach einem friedvollen Umgang der Religionen untereinander verbreiteter war als heute. Der friedvolle Umgang steht unter dem Leitgedanken des Dialogs. Der Dialog der Religionen impliziert aber, wo er nicht zu einer Allerweltsfloskel für jedwede Form interreligiöser Berührung und für heute unvermeidliche gesellschaftliche Kontakte der verschiedenen Religionsvertreter degradiert wird, sowohl Aufrechterhaltung des eigenen religiösen Anspruchs als auch Offenheit für bzw. Respekt vor den fremden Ansprüchen. Ein interreligiöser Dialog setzt die Kenntnis des Fremden ebenso voraus wie den Willen, angesichts des Fremden die Rolle des Eigenen neu zu bestimmen und dieses auch einzusetzen¹³. Der Weg, der sich dabei eröffnet, ist nicht einfach. Er kann nicht zu den Religionskriegen zurückführen, die als abschreckende Beispiele aus der Vergangenheit überliefert werden und Spuren bis heute hinterlassen haben. Er muß aber auch das andere Extrem einer unverbindlichen Toleranz und einer nichtssagenden Koexistenz vermeiden.

Wie der Weg aussehen soll, muß jede Religion zunächst für sich selbst sagen. Wir fragen daher im folgenden, wie das Christentum angesichts der unübersehbaren Pluralität religiöser Ansprüche seinen Anspruch auf eine letztgültige Wahrheit aufrechterhält.

Die Wahrheit des Christentums im Dialog der Religionen

1. *Gottes Herrschaft und der Menschen Heil*

In der zentralen Verkündigung des Christentums geht es um Gottes Herrschaft und der Menschen Heil. Auf eine kurze Formel gebracht, können wir sagen: Das Christentum verkündet die endgültige *Gottesherrschaft* als im Tod des gekreuzigten *Jesus* von Nazaret begründet und beschlossen und sieht in ihr zugleich das Suchen und Fragen des Menschen, sein Heil und seine Vollendung ein für allemal erfüllt und beantwortet.

Die christliche Botschaft verkündet so das menschliche Leben als nicht aus sich selbst verständlich und in sich, das heißt im je eigenen Ich begründet, sondern als verankert in einem unendlichen Du, das sich als Grund und Ziel allen Seins erweist: *Gott*. Dieses unendliche göttliche Du aber ist absolut eines für die ganze Welt- und Menschheitsgeschichte und ist somit der Grund für die Einheit der Welt und des Menschengeschlechts. Von ihm bekennt die Christenheit, daß es sich – quer zu

allen menschlichen Vorstellungen, allem menschlichen Denken, Reden und Verhalten, aller freiheitlichen Bejahung und Verneinung – in Jesus von Nazaret als der in seiner Zuwendung weder zu verhindernde noch zu überbietende Gott erwiesen hat, der folglich auch von Jesus von Nazaret her als dieser „Herr Gott“ überall in der Geschichte zu erkennen sein und sich in der Nachfolge Jesu, im Leben aus dessen Geist als der Herr der Geschichte erweisen muß.

2. „Provokation“

Die knapp auf diese Weise zusammengefaßte Botschaft des Christentums von Gott über und an alle Menschen wird konsequenterweise im wörtlichen Sinn des Wortes zu einer „Provokation“ für alle Menschen: sie fordert, lockt und ruft heraus¹⁴. Sie ist eine Vorgabe des Christentums an alle Menschen und Menschengruppen und, insofern sie als gesellschaftliche Systeme aus Menschen bestehen, auch an alle Religionen. Wo das Christentum aber mit seiner Botschaft auf die Religionen als gesellschaftliche Systeme trifft, wird die christliche Botschaft zu einer Anfrage und zur Aufforderung, zur christlichen Herausforderung Stellung zu beziehen. Denn in ihrer umfassenden Provokation wird die christliche Botschaft, unabhängig, ob sie das ausdrücklich will und betont oder nicht, zur kritischen Norm alles Bestehenden, auch der Religionen. Sie schafft, anders gesagt, eine Krisensituation.

Diese Krise betrifft einmal die letzte Bestimmung des Menschen, der Geschichte und Welt, christlich gesagt: das Heil der Welt, und lädt den Menschen ein, sich auf diese seine letzte Bestimmung hin zu orientieren. Sie betrifft aber auch diese letzte Bestimmung des Menschen, insofern sie sich als seine Wahrheit mitteilt und der Mensch sich ihr in der Wahrheit seines Lebens worthaft und tathaft stellt.

3. Wahrheit

In einer Zwischenüberlegung wiederholen wir die Pilatusfrage: „Was ist Wahrheit?“ (Jo 18, 38) Die Antwort auf diese Frage ist nicht eindeutig, die Verweigerung, sich der Frage zu stellen, vielfältig. So entziehen sich die einen der Frage, indem sie schlicht zu wissen leugnen, was Wahrheit sei, und die Frage am Ende für unlösbar halten. Pragmatiker begnügen sich mit einer vordergründigen Rationalität ihres Verhaltens und verzichten auf die Lösung der letzten Wahrheitsfragen. Synkretisten machen die eigene Gestimmtheit zum Maßstab ihrer Lebensoption, ohne sich einem bestimmten religiösen Anspruch voll auszusetzen; sie lassen sich nicht durch Religion binden, sondern binden ihrerseits die Religion. Konservativ ängstliche Menschen, die Fundamentalisten aller Richtungen, halten sich an ihre Einstellung als die wahre, bemühen sich aber nicht mehr, sich dem Streit der Wahrheitsansprüche zu stellen.

Wo das Wahrheitsverständnis der verschiedenen Weltreligionen untersucht wird¹⁵, wird die Hinordnung auf eine grundsätzliche Übereinstimmung unüber-

sehbar. Die Wahrheit der Religionen betrifft letztendlich eine letztgültige Übereinstimmung, ein letztes Sich-Finden oder Wiederfinden in einer gründend-tragenden Wirklichkeit, die Einheit stiftet. Insofern diese Wirklichkeit unverfügbar bleibt und sich vom Menschen nicht einfordern läßt, erweisen sich alle sprachlichen Formeln ihr gegenüber als unzulänglich, vorläufig und bruchstückhaft, bleiben Bilder, Metaphern und Vergleiche stets hinter der Wirklichkeit zurück. Die Folge davon ist, daß Menschen entweder am Ende einfachhin verstummen oder bewußt ins große Schweigen rufen¹⁶ oder aber dennoch immer neu, wenn auch in stammelnden Worten, die unbegreifliche, unsagbare Wirklichkeit zu bezeugen suchen.

Christlich findet das Wahrheitsverständnis seinen fundamentalen Ausdruck in dem, an den Pilatus seine Wahrheitsfrage richtet und den er selbst im „Ecce homo“ (Joh 19, 5) – vielleicht unbewußt – als die Verwirklichung des Menschen schlechthin vorstellt. Von Jesus heißt es: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14, 6)¹⁷. In seiner Nachfolge geht es nicht nur um die Wahrheitsrede, sondern auch um das Tun der Wahrheit (vgl. Joh 3, 21). Christlich wird die Wahrheit am Menschen offenbar. In diesem Sinn hat Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Redemptor hominis“ Nr. 14 den „Menschen in der vollen Wahrheit seiner Existenz, seines persönlichen und zugleich gemeinschaftsbezogenen und sozialen Seins“ den „Weg, der von Christus selbst vorgezeichnet ist und unabänderlich durch das Geheimnis der Menschwerdung und der Erlösung führt“ genannt. Der Papst begründet das so:

„... denn der Mensch – und zwar jeder Mensch ohne jede Ausnahme – ist von Christus erlöst worden. Christus ist mit jedem Menschen, ohne Ausnahme, in irgendeiner Weise verbunden, auch wenn sich der Mensch dessen nicht bewußt ist: ‚Christus, der für alle gestorben und auferstanden ist, schenkt dem Menschen‘ – jedem einzelnen und allen zusammen – ‚fortwährend Licht und Kraft durch seinen Geist, damit er seiner höchsten Berufung entsprechen kann‘“ (Ebd.).

4. Christliche Wahrheitskriterien

Jede Religion, folglich auch das Christentum, muß das Verhältnis zu den anderen Religionen aus der eigenen Grundposition heraus bestimmen. Seit den Zeiten der Kirchenväter sind im Anschluß an das johanneische Wort vom wahren Licht, das jeden erleuchtet, der in diese Welt kommt (Joh 1, 9), christliche Strahlen dieses Lichts schon bei den heidnischen Philosophen, bei Plato und den Stoikern entdeckt worden. Inzwischen ist die Deutung der Zeit und ihrer Zeichen im Licht des Evangeliums geradezu zur Umschreibung des bleibenden christlichen Auftrags geworden (vgl. Gaudium et spes 4). Wo das Licht Christi auf die Weltgeschichte fällt, lassen sich – auch in den Religionen – die Samenkörner des ewigen Wortes erkennen. So spricht das Zweite Vatikanische Konzil von dem, „was an Gutem in Herz und Sinn der Menschen oder auch in den jeweiligen Riten und Kulturen der Völker *keimhaft* angelegt sich findet“ (Ad gentes 9), und von alledem, „was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (Nostra aetate 2).

Kriterium der Wahrheit ist nach „Lumen gentium“ 16 die Nähe zu dem in Jesus Christus wirksam und offenkundig gewordenen universalen Heilswillen Gottes, der in der durch die „Provokation“ Gottes gewordenen Heilsgemeinschaft der Kirche seine bleibende Bezeugung und Sichtbarkeit gefunden hat. Wo aber die Kirche als das „allumfassende Heilssakrament“ (Nr. 48) den Bezugspunkt bildet, werden auch die Nichtchristen von ihrer religiösen Zugehörigkeit als Juden und Moslems, als solche, „die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen“, oder auch als „Gott-lose“ angesprochen. Die Menschen machen sich also als solche, die einer Religion angehören oder nicht, auf den Weg zu ihrer letzten Bestimmung. Wenn solche Menschen subjektiv ohne Schuld das Evangelium Christi nicht kennen und doch ihr Heil finden, so geschieht das bei Angehörigen einer Religion nicht *trotz*, sondern auf jeden Fall *in* ihrer Religion. Die Formel „*durch* ihre Religionen“ wird der Christ freilich eher mit Zurückhaltung verwenden. Doch auch über die subjektive Heilsfindung der Menschen, die Gott „auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann“ (Ad gentes 7), hinaus ergibt sich an dieser Stelle eine objektiv größere Nähe und Ferne der einzelnen Religionen zum Heilsmysterium Christi.

5. Die Wurzel

Im vergangenen Jahr hat im Auftrag eines Industrieunternehmens der Bildhauer Karl Franke aus Meerbusch bei Neuss ein Bronzerelief zum Thema „Religion“ entworfen. Die vertikal-zentrale Achse, die aus einem geöffneten Oben gleichsam in die Geschichte der Religionen eingesenkt ist, bildet das Kreuz mit dem Gekreuzigten, dessen Bild wie ein Samenkorn erscheint, das sterben muß. Die einzig an dieser Stelle gegebene Öffnung von oben wird unterstrichen durch die Geisttaube, die wie bei der Taufe Jesu im Jordan hier bei der Bluttaufe des Herrn auf ihn herabkommt. Um das Kreuz versammelt finden sich dann in fast verwirrend großer Zahl die Symbole der vergangenen und der heute noch lebendigen Religionen. Das zentrale Motiv aber hat der Künstler dem Römerbrief 11, 16 entnommen: „Wenn die Wurzel heilig ist, dann sind es auch die Äste.“

Hier darf jedoch eines nicht übersehen werden: Die Wurzel, von der Paulus spricht, ist nicht das Christentum, sondern Israel, mit dem Gott einen Bund geschlossen hat, den er nicht gekündigt hat. Es gehört somit zur Wahrheit des Christentums, daß es keinen absoluten Neuanfang setzt, sondern in dem ihm selbst vorausliegenden Schöpfungs- und Heilsplan Gottes wurzelt. Der Schöpfungsplan Gottes aber betrifft dann nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden. Es gibt in ihm ein Zueinander der Völker, die sich in die Wallfahrt des auserwählten Volkes einreihen. Schöpfungsplan Gottes aber besagt für Henry de Lubac im Anschluß an die Vätertheologie:

„Gott hat den Menschen auf ein göttliches Ziel hin geschaffen: es muß also im Menschen Fundamente geben, die auf das Ziel und seine Offenbarung hin gelegt worden sind... Auf dem Grunde der

menschlichen Natur und folglich in jedem Menschen ist das Bild Gottes eingeprägt, das heißt jenes Etwas, das in ihm – noch ohne sein Zutun – wie ein geheimer Anruf ist zur Mitte der vollen und übernatürlichen, von Jesus Christus gebrachten Offenbarung.“¹⁸

Auf dem Bronzerelief von Karl Franke wirken die anderen Religionen in der Tat wie ein Ensemble von Bemühungen und Einsichten, Erfahrungen und Intuitionen, die auf ihre von Gott bewirkte Offenlegung und Erfüllung warten. Das Licht, in dem sie christlich stehen, kommt durch die enge Pforte des Kreuzes Christi. Eine christliche Theologie der Religionen, die aus der Wahrheit und dem Licht des Evangeliums heraus nicht nur dem Judentum, sondern allen Religionen Gerechtigkeit widerfahren läßt, steht noch weithin aus. Sie müßte im Sinn des Paulusworts zeigen, wie aus der Heiligung der Wurzel auch die Zweige des Baumes in der Kraft des Wahrheit schaffenden Heiligen Geistes Gottes heilig sind.

Die Antwort der Religionen

Die „Provokation“ des Christentums und sein Wahrheitsanspruch treffen in der heutigen Begegnung der Religionen aber dann auf die „Provokationen“ und Wahrheitsansprüche der anderen Religionen. Gegenseitige Provokationen aber rufen nach gegenseitigen Stellungnahmen. Die jeweilige Stellungnahme kann sich aber nicht mehr auf globale Äußerungen beschränken, etwa christlich auf die Fortschreibung der Zweiheit von Juden und Heiden, sondern muß der einzelnen Religion Gerechtigkeit widerfahren lassen. Im Mittelpunkt eines ernsthaften Religionsdialogs müßten die Angelpunkte menschlichen Selbstverständnisses und menschlicher Selbstverwirklichung – christlich gesagt Gott, Mensch und Welt – stehen¹⁹. Im Hinblick auf diese Begegnung der Religionen, die heute stets auch eine Antwort der Religionen auf die christliche Provokation einschließt, seien einige Orientierungspunkte genannt.

1. *Keine Gleichgültigkeit*

Die heutige Erfahrung der Konkurrenz der Religionen beweist zunächst: Wo Religionen sich in ihrem eigenen Anspruch ernst nehmen, sind sie nicht austauschbar und „gleich gültig“. Bei aller Gemeinsamkeit im Willen, dem Menschen den Weg zu seiner Erfüllung zu eröffnen, stimmen sie weithin weder in der Begründung dieser Erfüllung noch in der konkreten Wegweisung überein. Kein Wunder, daß im Extremfall selbst die Gemeinsamkeit des letzten Zieles von Mensch und Welt, nicht nur dessen Verständnis in Frage gestellt wird.

2. *Ordnungsversuche*

Die Unterschiede im Anspruch der Religionen bieten Anlaß zu Klassifizierungs- und Ordnungsversuchen. Vom Christentum und seinem universalen Anspruch an alle Menschen fällt der Blick zunächst auf Religionen, die ebenfalls mit einem

Anspruch an *alle* Menschen herantreten, die sogenannten *Weltreligionen*. Hier gibt es einmal den mit dem Christentum konkurrierenden Monotheismus des Islam, sodann den Buddhismus, der jede Gestalt des Theismus aus seiner Verkündigung ausschließt, somit ohne Gott – in diesem Sinn „a-theistisch“ – jedem Menschen einen Weg zu seiner Erfüllung eröffnet.

Die Provokation der Universalreligionen drängt aber inzwischen auch andere Religionen, sich für die ganze Menschheit zu öffnen. Diese Öffnung zeigt sich sehr deutlich bei den Wurzelreligionen des Christentums – dem Judentum – und des Buddhismus – dem Hinduismus. Gerade der Hinduismus ist durch seine Begegnung mit dem christlichen und dem islamischen Universalismus in Indien seit Jahrhunderten auf dem Weg zu einem inklusiven Universalismus, der in unserem Jahrhundert außerhalb Indiens die organisatorische Zugehörigkeit zum Hinduismus sekundär erscheinen läßt. Die Idee der Einheit des Ganzen bei gleichzeitiger Relativierung der Vielheit zur Außenseite einer alles durchdringenden und darum entscheidenden Innenseite wird heute für Monotheisten zur stärksten Provokation.

Neben den Weltreligionen gibt es schließlich Religionen in der Welt, die keinen Anspruch an alle Menschen erheben, es sei denn, daß die Menschen je in ihrer Lebenswelt ihre Lebensbestimmung entdecken sollten. Parallel zur wiederentdeckten Volksfrömmigkeit im Christentum beweisen die Wirksamkeit der afrikanischen und ozeanischen Stammesreligionen, aber auch der indianischen Frömmigkeit, selbst sich wiederbelebende totgeglaubte Frömmigkeitsformen, daß das Religiöse im Menschen nicht stirbt.

3. *Die Religionen und das Christentum*

Geht man von den Religionen her auf das Christentum zu, so ist dieses heute eine Religion unter anderen, jedenfalls nicht eine Religion über den anderen. Sofern sie letzteres sein will, erzeugt sie Widerstände und Zurückweisung. Das vorgestellte Grobraaster der Religionen führt aber dann zu einer gewissen Spezifizierung der Reaktionen auf das Christentum. Diese lassen sich vor allem von den Universalreligionen aussagen.

Die monotheistischen Religionen Judentum und Islam erkennen mit dem Christentum das radikale Gegenüber von Schöpfergott und Schöpfung an und sehen in Gott den transzendenten Grund der Schöpfung wie auch das ihr gesetzte Ziel. Der christliche Glaube an die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret und das damit gegebene Eingehen Gottes in die Immanenz der Welt ist die Barriere zwischen Judentum und Islam einerseits und dem Christentum andererseits. Die monotheistisch-theozentrische Ökumene findet ihre Grenze an der Christozentrik des Christentums. Insofern aber der Geist Christi der Geist Gottes ist, kann und muß das Christentum von seiner Seite her die Tür zur Kommunikation mit allen Gottgläubigen offenhalten²⁰.

Das ist um so wichtiger, als der gemeinsame Schöpfungsglaube Juden, Christen und Moslems zu einem hohen Grad von gemeinsamer Welt- und Geschichtsauffassung führt. Welt und Geschichte bilden im Angesicht Gottes jenen Raum, in und an dem Menschen sich auf Gott hin zu verwirklichen haben, in dem aber auch um Gottes Willen nichts und niemand gleichgültig sein kann. Der Christ sieht sich seinerseits im Blick auf den Gekreuzigten zum Protest gegen alles unschuldig vergossene Blut dieser Welt und zum Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden aufgerufen. Die Leidensgeschichten der Welt sind denn auch Prüfstein und Bewährungsfall aller Religionen und des Gottesglaubens selbst²¹.

Das größte Gegenmodell zu der im Schöpfungsverhältnis grundgelegten dialogischen Spannung zwischen einem personalen Gott, dessen Wesen das Christentum als Interpersonalität auslegt, und der in personalen, antwortfähigen Wesen – Menschen – kulminierenden Schöpfung ist eine Universalität, die letztlich in der Identität bzw. in der Immanenz des Göttlichen im Selbst der Welt gründet. Es tritt uns asiatisch, im klassischen und modernen Hinduismus, im Buddhismus und Taoismus, entgegen. Tatsächlich erleben wir heute das christliche Drama der Weltprovokation weniger in der quantitativen Expansion des Christentums als vielmehr im Ringen um eine qualitative Transformation der Welt- und Natureinstellung. Solange buddhistisch das Leiden der Welt das Stigma allen kontingenten Seins ist und dennoch aus der Erfahrung des Buddha, des Erleuchteten, heraus dieses Leid als grundsätzlich ablösbar und überwindbar verkündet wird, gibt es auch zwischen den Vertretern der beiden religiösen Grundmodelle Partnerschaft, obgleich gerade der Buddhismus sich auf der Grenze dessen bewegt, was im Abendland bislang als Religion angesprochen wurde.

Im Dialog mit dem Buddhismus ist aber dann zu beachten, daß er sich im betonten Schweigen über Gott und Götter im Gegensatz zum Christentum und anderen monotheistischen und theistischen Religionen nicht auf eine Offenbarung Gottes beruft. Der Respekt vor einer Religion, die sich in einem namenlosen Absoluten, das nicht ansprechbar und apersonal ist, begründet weiß, erfordert aber eine Haltung, die nicht von voreiligen Negativurteilen lebt und zu Negativurteilen über sich selbst und das Christentum einlädt. Voreilige Urteile bzw. Vorurteile entspringen häufig einem mangelnden Umgang mit dem Fremden. Christen sind aber aufgrund ihres Wahrheitsbewußtseins verpflichtet, nach der Wahrheit im Fremden zu suchen. Die Tatsache, daß das Zweite Vatikanische Konzil den Buddhismus trotz seines fehlenden Gottesbekenntnisses unter die Religionen eingereiht hat, kann ein Wegweiser sein.

Bei der Frage nach der letzten Identität im wahren Selbst des Buddhismus ist aber zu beachten, daß dieses von jedem egoistischen Ich zu unterscheiden und nur im radikal selbst-losen Selbst zu realisieren ist. Buddhisten sprechen von „anatta“, in quasi-ontologischer Übersetzung: Nicht-Ich. Es berührt sich mit „sūnyatā“, jener Leere und Offenheit, die jede Verhaftung und Anklammerung ausschließt. Der

japanische Philosoph Keiji Nishitani sieht hier Berührungspunkte mit der in Phil 2 begründeten kenotischen Christologie bzw. Theologie²². Er fragt allerdings, ob die christliche Kenosislehre wirklich schon im modernen Welt- und Naturumgang wirksam geworden ist. Diese Frage bleibt auch dann gültig, wenn aus christlicher Sicht Asiaten nach ihrem Geschichtsverständnis, nach ethischen Bewertungsmaßstäben im gesellschaftlich-politischen und im individuellen Bereich oder nach der Positivität von Individualität und Personalität gefragt werden.

Die Begegnung der Religionen ist ein dynamischer Prozeß, der keinen Beteiligten ohne Transformationen und Neuinterpretationen entläßt. Niemand, weder Christen noch Nichtchristen, geht unverändert aus dem interreligiösen Diskurs hervor. Grundvoraussetzung für alle ist, sich der gegenseitigen Provokation zu stellen in Verantwortung gegenüber einer endgültigen Bestimmung, die der Menschheit als ganzer vorgegeben ist. Bei aller Betonung ethnischer, nationaler, politischer, kultureller und religiöser Eigenheiten war das Bewußtsein, zu einer weltumfassenden Schicksalsgemeinschaft zu gehören, niemals in der Menschheit so stark ausgebildet wie in unserer Zeit.

4. Verifikation

Die Versammlung so unterschiedlicher Lebenswege und Wegangebote wie Judentum, Christentum und Islam, Hinduismus und Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus, afrikanische und indianische Wege unter dem einen Begriff „Religion“ ist nur insoweit legitim, als sich zwischen ihnen eine wesentliche Übereinstimmung ergibt. Die Konzilserklärung „Nostra aetate“ 1 spricht davon, daß die Menschen „von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen“, erwarten. Es sind die umfassenden Fragen des Menschen nach sich selbst, seinem Woher und Wohin, seinem Lebensziel und -sinn, seiner Erfüllung, theologisch: seinem Heil. Die Wahrheitsbewährung der Religionen liegt folglich in den Antworten, die sie auf die gestellten Menschheitsfragen geben. Diese Antworten sind – im doppelten, hier gebrauchten Sinn – nicht „gleich gültig“.

Gerade aus einem Wahrheitsverständnis heraus, das sich christlich in einer Person vorstellt, muß aber dann betont werden, daß die Wahrheitsbewährung sich nicht in verbaler Auseinandersetzung und Rechthaberei oder in einem theoretisch-argumentativen Wahrheitsdiskurs erschöpft. Gewiß gibt es die Wahrheitsrede, weil der Mensch als rationales Wesen auf die Wahrheit der Rede und die wordhafte Wahrheitsbezeugung ein Anrecht hat. Doch die wahre Rede findet ihrerseits ihre Bewährung in wahren Taten, die das angesagte endgültige Heil zeichenhaft vorwegnehmen: Zeichen der Heilung, der Friedensstiftung und Gerechtigkeit, der Selbstlosigkeit und Liebe oder der Treue zum gegebenen Wort.

Christen werden in aller Demut Jesus Christus als dem wahren Menschen

nachzufolgen bemüht sein und seine Lebensgestalt in die Welt hinein vermitteln. Sie dürfen auch von der Konkurrenzlosigkeit seiner Wahrheit überzeugt sein. Sie werden aber dann bei aller Unterscheidung der Geister im Blick auf andere Religionen mehr als zuvor darauf hinzuwirken suchen, daß das, „was in diesen Religionen wahr und heilig ist“, in seiner Leuchtkraft wächst, weil auch die Strahlen der Wahrheit eine Einladung sind, das volle Licht der Wahrheit zu suchen.

ANMERKUNGEN

¹ M. Seckler schlägt im Hinblick auf die Unterscheidung von Religiosität und Religion vor, deutlicher zwischen „interreligiös“ und „interreligionisch“ zu unterscheiden; vgl. M. Seckler, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, in: ThQ 166 (1986) 164–184, vor allem 170, Anm. 5. So sachgerecht auch die Unterscheidung ist, so glauben wir dennoch, ohne Mißverständnisse zu erzeugen, bei der unschärferen Formel „interreligiöser Dialog“ bleiben zu können, zumal der Neologismus sich in Fremdsprachen nur schwer vermitteln läßt.

² Immer noch lesenswert ist N. Lohfink, *Die Religion der Patriarchen und die Konsequenzen für eine Theologie der nichtchristlichen Religionen*, in: ders., *Bibelauslegung im Wandel* (Frankfurt 1967) 107–128.

³ Vgl. E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. 1–2 (Olten 1984/85); ders., *Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre*, in: *Trinität*, hrsg. v. W. Breuning (Freiburg 1984) 115–142. Die von Drewermann vorgeschlagene „Ergänzung“ der kanonischen durch die (apokryphen) „koptischen“ Evangelien und die darin implizierte exegetische Methode bedarf einer eigenen, hier nicht zu führenden Diskussion.

⁴ Vgl. H. de Lubac, *Die Kirchenväter und die nichtchristlichen Religionen*, in: ders., *Geheimnis aus dem wir leben* (Einsiedeln 1967) 131–154. ⁵ Vgl. A. Ahmad u. a., *das Vermächtnis des Islams*, Bd. 1–2 (München 1980).

⁶ Vgl. R. Lenze, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel* (Göttingen 1975).

⁷ Vgl. *Absolutheit des Christentums*, hrsg. v. W. Kasper (Freiburg 1977); auch J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf 1969) 362–375; H. Waldenfels, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, in: *Hochland* 62 (1970) 202–217; ders., *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (Paderborn 1985) 193–199.

⁸ Vgl. H. Waldenfels, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die großen Weltreligionen*, in: *Theologische Akademie* 11 (Frankfurt 1975) 38–64.

⁹ Vgl. G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion* (Heidelberg 1955) 162–168; auch H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* 33f.

¹⁰ Vgl. P. F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions* (Maryknoll 1985). ¹¹ A. Keller, *Art. Säkularisierung*, in: SM IV, 361.

¹² Vgl. *Religion als Problem der Aufklärung*, hrsg. v. T. Rendtorff (Göttingen 1980); *Sein und Schein der Religion*, hrsg. v. A. Halder u. a. (Düsseldorf 1983); H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung* (Graz 1986).

¹³ Zu den Prinzipien des Dialogs vgl. H. Waldenfels, *Theologie im Kontext der Weltgeschichte*, in: *Lebendiges Zeugnis* 32 (1977) 5–18; ders., *Kontextuelle Fundamentaltheologie* 76–80 u. ö.

¹⁴ Wenn die Nachfolgegemeinschaft sich griechisch-lateinisch „ecclesia“ nennt, trägt sie in der Grundbedeutung dieses Wortes – die durch „Herausrufung“ entstehende Sammlung, Bewegung, Gemeinschaft – dieser „Pro-vokation“ Rechnung.

¹⁵ Vgl. H. Waldenfels, *Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit*, in: *Hb. d. Fundamentaltheologie*, hrsg. v. W. Kern u. a., Bd. 2 (Freiburg 1985) 241–265.

¹⁶ Vgl. *Das Schweigen und die Religionen*, hrsg. v. R. Sesterhenn (München 1983).

¹⁷ Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* 348–369.

¹⁸ H. de Lubac, *Kirchenväter* 135.

¹⁹ Vgl. H. Waldenfels, *Gott – Mensch – Welt*, in: *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen*, hrsg. v. W. Strolz u. H. Waldenfels (Freiburg 1983) 13–44.

²⁰ Vgl. dazu die Überlegungen von A. Ganoczy, *Schöpfung im Christentum in: „Denn ich bin bei euch...“*, hrsg. v. H. Waldenfels (Zürich 1978) 351–362; ders., *Die Bedeutung des christlichen Schöpfungsglaubens für die Einheit der Menschheit*, in: *Christl. Grundlagen...* 127–150.

²¹ Vgl. H. Waldenfels, *Der Gekreuzigte und die Weltreligionen* (Zürich 1983).

²² Vgl. K. Nishitani, *Was ist Religion?* (Frankfurt 1982) 116ff. Zu K. Nishitanis Werk vgl. ausführlicher H. Waldenfels, *Absolutes Nichts* (Freiburg 1980).