

Hans Waldenfels SJ

Zwischen Dialog und Protest

Religionstheologische Anmerkungen zu den Neuen Religiösen Bewegungen

Vier Beobachtungen, die alle jüngst bei einem Treffen von Religions- und Missionswissenschaftlern verhandelt wurden, sollen am Anfang stehen:

Verdunstendes Christentum: In weiten Teilen Europas überwiegt der Eindruck, daß der christliche Glaube wie auch das Glaubenswissen mit großer Schnelligkeit verdunsten. Der Entkirchlichungsprozeß wächst. Er läßt sich in gleicher Weise an den Kirchengaustrittszahlen wie an der hohen Zahl nicht mehr getaufter Kinder in vielen Großstädten ablesen. In Deutschland wächst seit der Wiedervereinigung das Bewußtsein, daß die Gruppe der religiös Unorganisierten bzw. der (christlich) Konfessionslosen die drittgrößte Gruppe – zwischen den beiden Großkirchen und den Moslems – ist.

Forschungsobjekt Christentum: Parallel dazu zeigt sich bei religionsinteressierten Studenten, daß unter ihnen, nachdem lange Jahre die Aufmerksamkeit vorrangig den nichtchristlichen Religionen galt, seit einiger Zeit das Interesse am Christentum deutlich zunimmt. Da die Bindung an die Kirche praktisch fehlt und somit auch keine Erfahrungen mit der konkreten Kirche gemacht werden, ist das Interesse weniger kritisch als von wirklicher Neugierde geprägt. Es darf denn auch nicht verwundern, wenn etwa der Wunsch geäußert wird: „Können wir nicht einmal eine Exkursion in einen christlichen Gottesdienst machen?“¹

Religionsproduktive Großstädte: Obwohl die Kirchlichkeit in den Großstädten rapide abnimmt, heißt das dennoch nicht, daß die Städte mit dem Stichwort „Säkularisierung“ am sachgerechtesten beschrieben sind. Wer auf die Subkulturen unserer Städte achtet, stellt mit Erstaunen fest, daß die Stadt sich eher als religionsproduktiv erweist. So gibt es eine wachsende Zahl freier religiöser, auch christlicher Zusammenschlüsse und Sozialisationsformen, die vielfach unterhalb der Ebene eingetragener Vereine als mehr oder minder lose Verbindungen bestehen. Ferner verschafft sich der religiöse Enthusiasmus organisiert wie unorganisiert sein Ventil, in der Werbung, auf Sportplätzen, im Theater, vor allem auch im Museumsbesuch. Viele Museen unserer Städte ersetzen inzwischen an Sonntagen die Kirche. Der Musealisierung des Christentums in seinen kulturell bedeutsamen Kunstdenkmälern entspricht die Sakralisierung des Museums. In gewissem Sinn erinnert die heutige Situation an die Zeit des jungen Christentums im Römischen Reich².

Introvertierte Großkirchen: Zu den drei eher disparaten Beobachtungen gesellt sich eine weitere zum großkirchlichen Christentum. Hier zeigt es sich, daß viele Kirchenleute nach wie vor derartig introvertiert denken, daß für sie die Vielfalt und Disparatheit, aber auch der rasche Wandel der konkreten gesellschaftlichen Situationen gar nicht in den Blick kommt. Die Introvertiertheit bringt es mit sich, daß nur auf das Naheliegende geachtet wird und Diagnosen der Situation wie Therapievorstellungen folglich eher engmaschig verlaufen. Orientierungs- und Normierungspunkt des reagierenden Verhaltens bleibt zudem weithin fraglos der eigene Standpunkt.

Bei unserer Überlegung ist wenigstens in Kürze die Mehrschichtigkeit jener Momente in Erinnerung zu rufen, die bei der Entstehung der heutigen religiösen Situation eine Rolle spielen. In einem zweiten Schritt richten wir den Blick auf das Christentum, insofern es inmitten der Pluralität von religiösen Ansprüchen immer stärker in eine Konkurrenzsituation gerät. Vor diesem Hintergrund sollen dann in einem dritten Schritt die Situation und das Verständnis des Dialogs geprüft werden.

Dabei ist zu beachten, daß viele nichtchristliche Gruppen aus der neureligiösen Szene implizit wie explizit aus der Kritik am etablierten Christentum leben und diese Kritik oft stärker ist als alle dialogische Einstellung. Deshalb kann das Verhältnis zu den anderen Bewegungen nicht einfachhin mit dem Stichwort „Dialog“ beschrieben werden. Das gilt auch, wenn man sich daran erinnert, wie viele Rückfragen sich zumindest in der ersten Phase des Auftretens neureligiöser Gruppen eingestellt haben bis hin zu einem Protest, der einer Reihe dieser Gruppen selbst mit juristischen Mitteln die Verbreitung streitig machte³.

Im Vordergrund der Verhältnisbestimmung von Christentum und den Neuen Religiösen Bewegungen steht entsprechend – neben dem Dialogischen – nicht so sehr die eigene Selbstbehauptung als das Moment des Einspruchs und des Protests gegenüber Lehren und Verhaltensweisen, die das Humanum des Menschen bedrohen. Wo aber von seiten des Christentums Protest angemeldet wird, muß die Bereitschaft bestehen, auch die gegenläufige Kritik ernst zu nehmen. So muß, wer sich für den Dialog mit allen Fremden stark macht, sich auch darauf einstellen, daß dieselbe Dialoghaltung auch für den Binnenbereich der Kirche nachhaltig gefordert wird⁴. Die Spannung von Dialog und Protest erweist sich gerade unter dem Eindruck der Neuen Religiösen Bewegungen als eine Provokation an die Kirche selbst.

Religiös plurale Welt

Über den religiösen Pluralismus kann theologisch nur geurteilt werden, wenn er als Phänomen wahrgenommen wird. Zweifellos ist der religiöse Pluralismus, von

dem wir heute sprechen, in der abendländischen Welt ein nachchristliches Phänomen. Dem widerspricht aber nicht die andere Beobachtung, daß ein Rückblick in die Geschichte lehrt, daß die Pluralität von Religionen ein Grundphänomen der Menschheitsgeschichte ist.

So stoßen wir auf den religiösen Pluralismus, wenn wir im Alten Testament auf das Ringen Israels mit den umliegenden Völkern und seine Suche nach der eigenen Identität und das Bemühen um ihre Bewahrung in den Anfechtungen durch die Herrschaft anderer Völker achten. Wir begegnen der Pluralität von Religionen, wenn wir die Geschichte der jungen Christenheit bedenken und der Missionsgeschichte der Kirche nachgehen. Insofern die Religion ein menschliches Phänomen ist, verwirklicht sie sich plural.

1. *Einheit und Pluralität – nachchristlich*

Das Neue an unserer Erfahrung der Pluralität ist, daß sie in Erscheinung tritt, nachdem das Christentum seit der Konstantinischen Wende immer mehr als siegreiche, herrschende Religion im Bewußtsein der abendländischen Kultur gelebt hat. Was sich paulinisch so anhört: „Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist“ (Eph 4,4), das setzte sich mittelalterlich gesellschaftlich-politisch in dem einen Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation fort, und es bedurfte eines leidvollen Prozesses in nachreformatorischer Zeit, um dem Phänomen der Uneinheitlichkeit bzw. der Pluralität am Ende doch einen positiven Sinn abzugewinnen. Dieser vielschichtige Prozeß ist auch in der Gegenwart unabgeschlossen. Er setzt sich nicht zuletzt überall dort fort, wo die Wahrheit in ihrer Perspektivität vielgesichtig wird.

Es ist hier nicht der Ort, ausführlich zu erläutern, wie die Pluralität der Religionen begründet und bewertet wird. Hier konkurrieren inzwischen anthropologische mit theologischen Begründungsversuchen. Ich begnüge mich hier mit einer Anmerkung zur kirchenamtlichen Behandlung der Frage. Die Konzilserklärung „Nostra aetate“ geht von einer doppelten Beobachtung aus: 1. Geeint ist die Menschheit in dem einen Gott als Ursprung und Ziel. 2. Vielfältig sind die Religionen als Antwortversuche der Menschen, die zu unterschiedlichen Zeiten und in verschiedenen Kulturen leben, auf die Grundfragen menschlichen Lebens. Deskriptiv kommen somit Einheit und Vielheit in den Blick. Doch die Vielheit findet ihre Begründung vorrangig von seiten der Menschen her, während die Einheit letztendlich auf den einen Gott zurückgeführt wird.

In seiner Missionszyklika „Redemptoris Missio“ erweitert Papst Johannes Paul II. diese Sicht der Religionen, indem er von einem doppelten Respekt vor den anderen Religionen spricht: „dem Respekt vor dem Menschen bei seiner Suche nach Antworten auf die tiefsten Fragen des Lebens und vom Respekt vor

dem Handeln des Geistes im Menschen“ (29). Wer so spricht, betont nicht nur die Freiheit des Menschen auf dem Weg seiner Suche, sondern zugleich die unergründliche Freiheit Gottes im Umgang mit den Menschen. Die Neuentdeckung dieser göttlichen Freiheit ist heute eines der großen un abgeschlossenen Themen, die in ihrer Brisanz vor allem dort in Erscheinung treten, wo Christen nicht nur die Heilsbedeutsamkeit der Kirche, sondern auch die Heilsmittlerschaft Jesu im Hinblick auf das freie Handeln Gottes relativieren⁵.

2. *Neue Religiöse Bewegungen*

Für die abendländische Welt kam die weltanschauliche Pluralität in den letzten Jahrzehnten zunächst schlaglichtartig in den Blick durch das Auftreten der Neuen Religiösen Bewegungen. Die damals beobachteten Gruppen, die inzwischen in den neuen Demokratien Osteuropas erneut in Erscheinung treten, verschwinden allerdings in Zentral- und Westeuropa heute wieder hinter dem allgemeinen Phänomen eines mehr oder weniger atmosphärischen weltanschaulichen Pluralismus, der geprägt ist von einem starken Subjektivismus und Individualismus, von synkretistischer Auswahl und damit zugleich einer eigenwilligen Bestimmung der religiösen Zugehörigkeit, die stellenweise überlappende Doppelzugehörigkeiten zuläßt oder aber doch die Benutzung unterschiedlicher religiöser Angebote nebeneinander wie selbstverständlich für sich reklamiert. Die um kirchliche Vorschriften unbekümmerte Praxis der Interkommunion ist hier ebenso als Signal zu nennen wie die längst über den christlichen Raum hinaus diskutierte Gottesdienstgemeinschaft⁶.

Der Bewußtseinswandel, der in den letzten Jahren eingetreten ist, wird sehr deutlich im Anschluß an die Analyse, die Joseph Ratzinger in der Rahner-Festschrift des Jahres 1964 vorgelegt hat:

„Der Religionsbegriff des ‚heutigen Menschen‘ (man gestatte uns, diese Real-Fiktion beizubehalten) ist statisch, er sieht für gewöhnlich nicht den Übergang von einer Religion zu einer andern vor, sondern erwartet, daß man in der seinen bleibe und sie in dem Bewußtsein lebe, daß sie in ihrem geistlichen Kern ohnedies mit allen anderen identisch ist. Es gibt also eine Art von religiösem Weltbürgertum, das Zugehörigkeit zu einer bestimmten ‚Religionsprovinz‘ nicht aus-, sondern einschließt, das einen Wechsel der religiösen ‚Staatszugehörigkeit‘ nicht oder nur für demonstrative Einzelfälle wünscht, jedenfalls der Idee einer Mission höchst reserviert und im Grunde ablehnend gegenübersteht.“⁷

Die Spannung zwischen einem „religiösen Weltbürgertum“ und den einzelnen „Religionsprovinzen“ ist geblieben, doch die Übergänge sind inzwischen eher fließend, jedoch nicht mehr einfach „statisch“ zu nennen.

3. *Wahrheit und Nützlichkeit*

Bei der Beurteilung von Religionen hat es gleichfalls einen spürbaren Wandel gegeben. In religionswissenschaftlicher Phänomeneinteilung macht es einen beträchtlichen Unterschied, ob man die Religionen als „Religionen des Ursprungs“

aus ihrem jeweiligen Wahrheitsanspruch her vergleicht oder aber als „Religionen der Bedürfnisse“ nach ihrer Fähigkeit, den menschlichen Bedürfnissen individueller oder kollektiver Art Abhilfe zu schaffen, und damit nach ihrem Nutzeffekt beurteilt. Unbestritten tritt das Wahrheitsinteresse immer mehr in den Hintergrund und drängt sich die Frage des praktischen Nutzeffekts in den Vordergrund.

Franz-Xaver Kaufmann hat die funktionale Mehrdimensionalität von „Religion“ als heuristisches Raster benutzt und vor allem sechs Probleme herausgestellt, deren Lösung für das menschliche Zusammenleben konstitutiv erscheint: das Problem der Affektbindung oder Angstbewältigung, das Problem der Handlungsführung im Außeralltäglichen, das Problem der Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen, das Problem der Legitimation von Gemeinschaftsbildung und sozialer Integration, das Problem der Kosmisierung von Welt und das Problem der Distanzierung von gegebenen Sozialverhältnissen und die Ermöglichung von Widerstand und Protest gegen einen als ungerecht oder unmoralisch erfahrenen Gesellschaftszustand⁸.

Jedes dieser Problemfelder hat seine prominenten religionssoziologischen und theologischen Vertreter. Jedes Feld wird auch auf dem Markt religiöser Angebote von bestimmten Gruppen in besonderer Weise abgedeckt. Die Multifunktionalität der Religion tritt auch da in Erscheinung, wo unbenutzte Kirchenräume auf neue Verwendungszwecke hin umgewidmet werden oder bei der Neuerrichtung eines Kirchen- oder Gemeindezentrums die mögliche Verwendung im Sinn eines multifunktionalen Kommunikationszentrums erörtert wird.

4. Religion zwischen Selbstfindung und Gottsuche

Zwei Dinge sind aber zu beachten: Die Funktionalisierung der Religion im Lebensraum menschlicher Gesellschaft macht diese immer mehr zu einer Weise menschlicher Selbstfindung⁹. Sie kann nur in der Blickrichtung menschlicher Wünsche, Vorstellungen und Erwartungen bestimmt werden. Wo es aber der Religion wesentlich um die Ordnung menschlichen Zusammenlebens geht, ist die Frage nach der Religion nicht zu verwechseln mit der Frage nach unserem Gottesverhältnis. Johann B. Metz hat das Phänomen jüngst in Wien folgendermaßen beschrieben:

„Es gibt in unserer gegenwärtigen Situation, quer durch Kirche und Gesellschaft, ein eigentümliches Phänomen, nämlich eine gesteigerte Religionsfreudigkeit, die gepaart ist mit einer schwelenden Gottesmüdigkeit, eine Ausbreitung der Meditationskultur bei gleichzeitiger Verödung der Gebetskultur. Wenn es vor mehreren Jahren einmal hieß: Jesus, ja – Kirche, nein, so scheint heute die Devise zu lauten: Religion, ja – Gott, nein.“¹⁰

Wer heute von Religion spricht, darf somit nicht übersehen, daß Gott in der heutigen Rede von Religion, wenn überhaupt, vielfach nur noch sehr indirekt vorkommt, so wie Kaufmann es für die neuzeitliche Entwicklung zu bedenken gegeben hat:

„Diese gleichzeitig bedrängende und Hoffnung verheißende Wirklichkeit scheint für unsere Generation verblaßt, ja für viele den Charakter von Wirklichkeit überhaupt verloren zu haben. Die Botschaft wurde zunächst zur Überlieferung, und als solche zum Gegenstand wissenschaftlicher Analyse. Aus Überlieferung wurde dann bloße Tradition, ein Hergebrachtes, das zwar antiquarischer Pflege immer noch gewiß sein kann, aber seine Bedeutung im Fortschritt des Zeitalters doch mehr und mehr einbüßt. Der Gegenstand christlichen Glaubens veränderte sich – zunächst in den Köpfen der Theologen, später auch denjenigen der Gläubigen – von einem Verhältnis bald ehrfürchtiger, bald furchtsamer Betroffenheit zu einem Verhältnis vernünftiger Erkenntnis und später rationalen Diskurses. An die Stelle der Rede mit Gott trat die Rede von Gott, dann die Rede über Gott, und bald nur noch die Rede von der Rede über Gott – die Rede über Theologie oder Religion. Es ist die Theologie, die selbst uns ein immer indirekteres Gottesverhältnis vorgedacht und damit gleichzeitig den Ort Gottes in unserer Kultur in immer weitere Ferne gerückt hat.“¹¹

Christentum in postchristlicher Moderne

Auf das Christentum bezogen, möchte ich die mit unterschiedlichen Namen – Postmoderne, New Age u. a. – belegte Zeit die „postchristliche Moderne“ nennen¹². Damit soll gesagt sein: Wir leben in einer Zeit und Welt, in der das Christentum angesichts des vielschichtigen Pluralismus aufgehört hat, positiv oder negativ als die umfassende Norminstanz angesehen zu werden und statt dessen – konkurrierend mit anderen Normgebern – zu *einer* Instanz unter anderen geworden ist. Diese Aussage enthält eine Feststellung und ein Postulat.

Die Feststellung: Daß das Christentum sich als ein Normgebungssystem unter anderen wiederfindet, ist eine historische Gegebenheit, die sich nicht bestreiten läßt. Sie muß nur wahrgenommen und als Tatsache anerkannt werden. *Das Postulat:* Wenn das Christentum auch in moderner Zeit normative Geltung haben soll, muß es den im Begriff der „Moderne“¹³ angesagten ständigen Wandel berücksichtigen und auch im eigenen Bereich das als unwandelbar und unaufgebar Vertretene auf seine geschichtlichen Bedingtheiten und damit auf seine Wandlungsmöglichkeiten hin prüfen.

Hier erhalten die in der Modernismuskrise, in der Nouvelle Théologie und dann in der Zeit des Konzils angestellten Überlegungen zum Wandelbaren und Unwandelbaren in der christlichen Lehre, zur Dogmenentwicklung und zum Begriff des Dogmatischen ihre volle Brisanz¹⁴. Wo umgekehrt die theologische Lehre unter den Rationalismusverdacht gestellt und gegen einen theologischen Rationalismus die Vernachlässigung des Emotional-Ganzheitlichen beklagt wird und das Christentum selbst in ein irrationales Fahrwasser gerät, befindet es sich schnell zwischen allen Stühlen.

Tatsächlich gibt es im Christentum eine *doppelte Reaktion* auf die beschriebene Situation. Einerseits ist die Bemühung nicht zu verkennen, nach Möglichkeit nicht hinter der Zeit zurückzubleiben. Die Haltung ähnelt aber dann nicht selten der des Hasen im bekannten Märchen vom Wettlauf zwischen Hase und Igel, in

dem der Hase am Ende zu Tode gejagt wird. Der Hase kann sein Ziel nicht erreichen, weil er im Sinn welthafter Entwicklung immer hinter der Zeit zurückbleibt; folglich läuft er sich zu Tod¹⁵. Demgegenüber bleibt die Haltung des Igels ein Trick, wenn er vorgibt, immer schon am Ziel zu sein. Er hat weder sich noch andere bewegt. Wohl aber hat er sich und anderen durch den trickreichen Einsatz der Igelhaut etwas vorgemacht.

1. *Fundamentalismus*

Ohne Bild gesagt, hat Wolfgang Beinert mit guten Gründen die Haltung einer monologischen von einer dialogischen Wahrheitsfindung unterschieden und erstere dem heute sich in vielen Lebensbereichen ausbreitenden Fundamentalismus zugeordnet¹⁶. Mit Thomas Meyer läßt sich dieser Fundamentalismus folgendermaßen bestimmen:

„Fundamentalismus ist eine willkürliche Abschließungsbewegung, die als immanente Gegen Tendenz zum modernen Prozeß der generellen Öffnung des Denkens, des Handelns, der Lebensformen und des Gemeinwesens absolute Gewißheit, festen Halt, verlässliche Geborgenheit und unbezweifelbare Orientierung durch irrationale Verdammung aller Alternativen zurückbringen soll.“¹⁷

Was sich hinter dem Phänomen verbirgt, ist auf jeden Fall ambivalent. Einerseits gibt es ein Verlangen nach neuer Sicherheit und Geborgenheit, klarer Wegweisung und Verstandensein – Züge, denen in vielen kleinen Gruppen neuer religiöser Aufbrüche entsprochen wird. Andererseits treten auf der Rückseite dieser Entsprechung – gleichsam im Negativ – Haltungen in Erscheinung, die als dialogfeindlich zu charakterisieren sind: Intransigenz, Isolierung, Autoritarismus, Simplifizierungen und Verengung des Blickwinkels, Diskursunfähigkeit und Diskursunwilligkeit. Die Nähe zu den Momenten, die im Hinblick auf die Neuen Religiösen Bewegungen kritisch genannt werden, ist nicht zu übersehen.

In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, daß Kardinal Francis Arinze in seiner Einführung in die Problematik der Neuen Religiösen Bewegungen vor der Vollversammlung der Kardinäle am 5. April 1991 sehr wohl die Parallelen zwischen außerkirchlichen und binnenkirchlichen Phänomenen des Fundamentalismus gesehen hat. Er stellte nach dem mir vorliegenden englischen Text in Nr. 20 fest:

„Eines der Hauptmerkmale einer Sekte ist genaugenommen die Exklusivität und der mangelnde Sinn für die Zugehörigkeit zu einer geteilten Wirklichkeit (engl. lack of any sense of belonging to a shared reality): das macht den Dialog unmöglich oder zumindest schwierig. Die Unterscheidung zwischen ökumenischen Beziehungen und dem Umgang zwischen der katholischen Kirche und den Sekten muß deshalb sorgfältig in diesem Zusammenhang bedacht werden. Es muß anerkannt werden, daß sektenhafte Haltungen in jeder Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft, auch in der katholischen Kirche existieren könnten. In einigen Teilen der Welt sind die Aktivitäten der Mitglieder einiger der christlichen Weltgemeinschaften, mit denen die katholische Kirche im theologischen Dialog steht, von denen der Sekten nicht zu unterscheiden. Auf der anderen Seite fühlen die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, zumal wenn ihre Mitgliederzahl klein ist, die Bedrohung durch die Sekten noch stärker als die katholische Kirche.“¹⁵

Ohne hier in eine Fundamentalismusdebatte eintreten zu wollen, soll doch so viel festgehalten werden, daß die katholische Kirche die anstehenden Fragen nur dann überzeugend behandeln kann, wenn sie der Tatsache ins Auge sieht, daß die ambivalente Haltung fundamentalistischer Gruppen gerade auch im Binnenraum der Kirche aus den angedeuteten Gründen eine starke Faszination ausstrahlt, daß diese Einstellung aber zugleich nicht frei ist von dialogfeindlichen Momenten.

2. Identität und Relevanz

Die Ambivalenz der Haltung sollte freilich davor warnen, die Lösung einseitig in taktischen Verhaltensweisen zu suchen, ohne auf den der Ambivalenz zugrunde liegenden Sachverhalt zu achten. In diesem Sinn ist daran zu erinnern, daß das Christentum im Blick auf seine Adressaten immer in der Spannung von Identität und Relevanz steht¹⁹. Nicht daß auf einem Fundament bestanden wird, ist dem Fundamentalismus vorzuwerfen, sondern daß das Fundament ohne argumentative Vermittlung und zum Teil willkürlich umschrieben wird. Nicht daß der Dialog als gemeinsamer Weg der Wahrheitsfindung und Lebensvermittlung gewollt ist, kann den extremen Dialogvertretern vorgeworfen werden, sondern daß die Frage der eigenen Identität der Beliebigkeit verfällt. In beiden Fällen herrscht, wenn auch auf unterschiedliche Weise, am Ende die Willkür.

Der Christ, der seine Identität in Jesus Christus sucht, tut gut daran, auch auf die christliche Begründung der Dialoghaltung zu achten. Hier aber verdient – neben dem allgemein menschlichen Begründungsansatz – auch der theologische Ansatz stärkere Beachtung, nicht zuletzt weil er im Umgang mit den Religionen Asiens an Bedeutung gewinnt: die kenotische Christologie.

3. Kenose als Selbstverwirklichung

Wir hatten im Blick auf das Verständnis der Religion in unserer Zeit festgestellt, daß diese vielfach unter Ausschluß der Gottsuche als Weg der Selbstfindung und Selbstverwirklichung verstanden wird. Ohne leugnen zu wollen, daß Religion es stets auch mit der menschlichen Selbstverwirklichung zu tun hat, insofern sie Ort der Findung von Heil ist, darf aber dann nicht vergessen werden, daß die volle Selbstverwirklichung des Menschen sich der eigenmächtigen Verfügung des Menschen entzieht. Es gibt keine volle Selbstverwirklichung ohne Auszug aus dem jeweiligen Selbst. Anders gesagt: Es gibt keine Selbstverwirklichung ohne Selbstentäußerung.

Theologisch ist aber die klassische Gestalt der Selbstentäußerung Gottes als dessen Selbstoffenbarung niemand anders als der gekreuzigte Menschensohn, die Knechtsgestalt, wie sie in Phil 2, 7 besungen wird. Am dortigen „heauton ekenosen“ entzündet sich inzwischen nicht nur die Erinnerung an das christliche Gottesverständnis als das Verständnis von einem dreifaltigen Gott, der in sich selbst

verstehende und liebende *Communio* ist, sondern auch eine entsprechende Anthropologie, die den Weg der Selbstfindung über den anderen wiederentdeckt und so das je Eigene an das Fremde bindet.

Selbstentäußerung bzw. die Haltung der *Kenose* wird aber dann auch zu einer Haltung, die die Religionen verbinden kann, weil in der Selbstentäußerung sich Christen und Nichtchristen begegnen können. Es sollte zu denken geben, daß gerade die Religion des Buddhismus, die in der Gottesfrage vom Christentum am weitesten entfernt erscheint, ihm in der Lehre von der Leere (Skt. *sunyata*) heute ungemein nahekommt²⁰. Die Verankerung der Spannung von Ich-Du-Wir, Ich-Nicht-Ich, Identität als radikale Offenheit und Liebe im Wesen Gottes bildet dann aber auch die Grundlage dafür, die Frage nach dem Wesen von Dialog aus der „Theologie“, das heißt, aus dem Feld, in dem „Gott zur Sprache kommt“, heraus neu zu stellen. Letztlich macht es das trinitarische Gottesverständnis des Christentums verständlich, warum gerade das Christentum auf so einzigartige Weise nachhaltig zum Dialog einlädt und den Dialog zur Basis jeglichen Umgangs mit dem ihm Fremden erklärt.

Im Hinblick auf unsere früheren Überlegungen kommen wir hier zu folgendem Zwischenergebnis: Religion erreicht erst dort wieder ihre Vollgestalt, wo „Gott“ nicht ausgeklammert wird und der Mensch sich als Gottes Abbild selbst in Selbstentäußerung verwirklicht. Die fremde Religion wird dort – im Sinn der Aussage von Papst Johannes Paul II. – voll respektiert, wo nicht nur respektvoll das Suchen der Menschen auf den vielen Wegen der Welt Beachtung findet, sondern umgekehrt das Handeln des Geistes im Menschen wahrgenommen wird. Damit ergibt sich für das Christentum, daß es aus dem Glauben an den sich selbst offenbarenden, sich selbst mitteilenden Gott die Spuren dieser göttlichen Selbstmitteilung auch über den Bereich der institutionalisierten Kirche hinaus suchen darf und muß.

Dialog im Feld der Religionen

1. *Das Erbe des Konzils*

Die Geschichte der Kirche kann seit dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils nachhaltig am Leitfaden „Dialog“ beschrieben werden. Dabei zeigt sich, daß eine Faktengeschichte leichter zu schreiben ist als eine Geschichte der Idee des Dialogs. Gerade in diesem Punkt erweisen sich die beiden letzten römischen Dokumente zur Frage, die Enzyklika Johannes Pauls II. vom 7. Dezember 1990 „*Redemptoris Missio*“ (RM) und das vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker am 19. Mai 1991 veröffentlichte Dokument „Dialog und Verkündigung“, als einschlägig.

Die Enzyklika „*Redemptoris Missio*“ thematisiert den „Dialog mit den Brü-

dern aus anderen Religionen“ in einem eigenen Abschnitt des Kapitels V, das den Wegen der Mission gewidmet ist²¹. Zweierlei läßt sich leider nicht verschweigen:

1. Bedauerlicherweise fehlt es in der Bestimmung des Dialogs an Konsistenz. So heißt es am Anfang vom RM 55:

„Der interreligiöse Dialog ist Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums. Wenn er als Methode und Mittel zur wechselseitigen Kenntnis und Bereicherung verstanden wird, steht er nicht in Gegensatz zur Mission ad gentes, sondern hat vielmehr eine besondere Bindung zu ihr und ist sogar Ausdruck davon.“

Dem steht die andere Aussage gegenüber (RM 56):

„Der Dialog entsteht nicht aus Taktik oder Eigeninteresse, sondern hat Gründe, Erfordernisse und Würde eigener Art. Er kommt aus tiefem Respekt vor allem, was der Geist, der weht, wo er will, im Menschen bewirkt hat.“

2. Die Unschärfe in der Bestimmung des Dialogs dürfte es damit zu tun haben, daß der Dialog in der Enzyklika weniger anthropologisch oder theologisch-eklesiologisch begründet wird als pragmatisch im Hinblick auf die neue Situation menschlicher Kommunikation. Hier sind es vor allem die Großstädte, „in denen neue Gewohnheiten und Lebensstile, neue Formen der Kultur und der Kommunikation entstehen, die ihrerseits wieder die Bevölkerung beeinflussen“ (RM 37b). Wo dann RM 37c von den modernen Areopagen spricht, wird als wichtigster Areopag „die *Welt der Kommunikation*“ ausgesondert, „die die Menschheit immer mehr eint und ... zu einem ‚Weltdorf‘ macht“.

Die mangelnde anthropologische Verankerung des Dialogischen rächt sich insofern, als der Dialog letztendlich nur im Bereich zwischen Kirche und Welt, nicht aber in der Kirche selbst angesiedelt und verankert erscheint. Es ist nicht die in der Kirche selbst verwirklichte Gemeinschaft in Geschwisterlichkeit, die dahin drängt, daß die Christen, Männer und Frauen, Kleriker und Laien, Menschen der verschiedenen Kontinente, in derselben Haltung erfahrener Christusgemeinschaft auch anderen Menschen, die sich nicht zur Kirche bekennen, entgegengehen und ihnen begegnen. Der Dialog ist vielmehr ein Erfordernis der Zeitumstände und heutiger Zivilisation, das es zu berücksichtigen gilt. Damit aber wird der Dialog eben doch eher zu einer taktisch-strategischen Variante einer Mission, die am Ende Einbahnstraße bleibt, als zu einer neuen Haltung der Menschen, die der Christusbegegnung entwächst.

Der Enzyklika gegenüber bedeutet das neue Dokument „*Dialog und Verkündigung*“, das über mehrere Jahre hin diskutiert wurde und die Erinnerung an die vor 25 Jahren verabschiedete Konzilserklärung „*Nostra aetate*“ wachhalten will, eine Verdeutlichung. Was Dialog ist, wird unter drei Rücksichten bestimmt:

„Zunächst meint er auf rein menschlicher Ebene reziproke Kommunikation, die zu einem gemeinsamen Ziel oder, noch tiefer verstanden, zu zwischenmenschlicher Gemeinschaft führt. Zum zweiten kann Dialog als eine Haltung des Respekts und der Freundschaft aufgefaßt werden, eine Haltung also, die all jene Tätigkeiten durchdringt oder durchdringen sollte, welche den Evangelisierungsauftrag der Kirche wesentlich mittragen. Die Haltung kann zu Recht als ‚Geist des Dialogs‘ bezeichnet werden. Zum dritten meint Dialog, und dies nun besonders im Kontext eines religiösen Pluralismus,

alle „positiven und konstruktiven interreligiösen Beziehungen mit Personen und Gemeinschaften anderer Glaubens, um sich gegenseitig zu verstehen und einander zu bereichern“ (Nr. 3), und zwar im Gehorsam gegenüber der Wahrheit und im Respekt vor der Freiheit. Dies beinhaltet sowohl gegenseitige Zeugnisgabe wie auch die Entdeckung der jeweils anderen religiösen Überzeugungen (Nr. 9).

Der interreligiöse Dialog, wie er hier gemeint ist, findet somit eine doppelte Verankerung: Anthropologisch hat er Anteil an der menschlichen Kommunikation, wobei im Miteinander eines gegenseitigen („reziproken“) Austauschs gemeinsame Ziele, letztlich in der Verwirklichung menschlicher Gemeinschaft das Humanum verfolgt wird. Ekklesiologisch heißt es, wenn auch in einer gewissen Unschärfe, vom Evangelisierungsauftrag, daß er im „Geist des Dialogs“ ausgeführt werden soll. Menschsein und Kirchesein fordern so auch im Raum eines religiösen Pluralismus die Bereitschaft zum Dialog im Sinn „positiver und konstruktiver interreligiöser Beziehungen“. Dieser Dialog vollzieht sich nach dem Dokument auf vier Ebenen, die miteinander verknüpft sind (vgl. Nr. 43):

a) Der Dialog des Lebens, in dem Menschen in einer offenen und nachbarschaftlichen Atmosphäre zusammenleben wollen, indem sie Freud und Leid, ihre menschlichen Probleme und Beschwerden miteinander teilen. b) Der Dialog des Handelns, in dem Christen und Nichtchristen für eine umfassende Entwicklung und Befreiung der Menschen zusammenarbeiten. c) Der Dialog des theologischen Austausches, in dem Spezialisten ihr Verständnis ihres jeweiligen religiösen Erbes vertiefen und die gegenseitigen Werte zu schätzen lernen. d) Der Dialog der religiösen Erfahrung, in dem Menschen, die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind, ihren spirituellen Reichtum teilen, zum Beispiel was Gebet und Betrachtung, Glaube und Suche nach Gott oder dem Absoluten angeht (Nr. 42).

Damit ist der Gesamtrahmen dialogischen Denkens, wie er in den jüngsten Dokumenten gespannt ist, im wesentlichen gekennzeichnet. Ein streng theologisches, das heißt aus dem christlichen trinitarischen Gottesverständnis entwickeltes Dialogverständnis fehlt auch hier. Es hätte – zumindest für das christliche Selbstverständnis – der Dialoghaltung ein noch überzeugenderes Fundament abgegeben, das dann freilich für das Binnenverhalten in der Kirche unübersehbare Konsequenzen nach sich ziehen sollte. Die Tatsache, daß in den letzten Jahren immer wieder auf die Implikationen einer voll zu entfaltenden *Communio-Ekklesiologie* aufmerksam gemacht wird, braucht hier nur erwähnt zu werden.

Für das Gespräch nach außen kann man sich allerdings auf den Standpunkt stellen, daß die Gemeinsamkeit eines anthropologischen Ansatzes ausreicht, um die Dialoghaltung zwischen Christen und Vertretern anderer Religionen und Weltanschauungen zu beschreiben. Bei aller formalen Bestimmung der Elemente des Dialogs darf aber dann nicht außer Betracht bleiben, daß jeder Teilnehmer an einem Dialog sich selbst mit seinem Hintergrund, seinem Wissen und Wollen einbringt.

2. Interreligiöser Dialog

Wenn es mit den Neuen Religiösen Bewegungen einen interreligiösen Dialog geben soll, müssen aber dann die geforderten Grundmomente eines jeden Dialogs gewährleistet sein:

Dialogwilligkeit: Der Dialog muß von den verschiedenen Seiten gewollt sein. Nicht jede Begegnung führt notwendig zu einem Dialog. Auch nicht jede Begegnung von Vertretern verschiedener Religionen ist ohne weiteres ein Dialog. Begegnungen werden infolge der vielfältigen Interdependenzen in unserer Zeit immer unvermeidlicher. Dem Dialog aber kann man sehr wohl aus dem Weg gehen. Auch der verbreitete Austausch von monologisch vorgetragenen Erklärungen ist noch kein Dialog. Gerade im Fall sich bei uns ausbreitender religiöser Neuaufbrüche kann die erste Reaktion nicht sein: Wir wollen ihnen im Dialog begegnen. Es muß vielmehr heißen: Wir wollen prüfen, wie es um die Dialogwilligkeit bestellt ist.

Gleichberechtigte Partner: Jeder wahre Dialog erfordert eine wechselseitige Anerkennung des anderen als Gesprächspartner. Der Wille zum Dialog impliziert stets den Respekt vor der fremden Subjekthaftigkeit²². Die Ernsthaftigkeit des Dialogs zeigt sich dann in der gemeinsamen Offenheit für die Wahrheit und im Respekt vor der Freiheit des anderen. Damit ist zugleich festgehalten, daß dem einzelnen Teilnehmer am Dialog kein Verzicht auf seinen Standpunkt abverlangt wird. Die Rede vom herrschaftsfreien Diskurs erhält ihren vollen Sinn da, wo es keine andere Verpflichtung gibt als die gegenüber der Wahrheit, die den Umgang miteinander in einen Umgang in Liebe wandelt.

Klarheit über die Ziele: Dialoge wollen, wie wir heute mehr und mehr erkennen, eingeübt sein. Das zeigen im innerkirchlichen Bereich die vielfältigen Einübungen kollegialen Handelns, von den konziliaren und synodalen Prozessen über die Kollegialerfahrungen der Bischöfe bis hin zu den neuen Umgangsformen in den Gemeinden, die letztlich in lebendigen kollegialen Strukturen überleben. Für den interreligiösen Dialog gilt aber dann, daß Klarheit bestehen muß über das, was man miteinander erreichen kann oder will. Die Grenzen des Dialogs ergeben sich von selbst, einmal aus dem Vermögen bzw. der Begrenztheit der konkret beteiligten Subjekte, sodann aus den Umständen, in denen sich ein Dialog abspielt, den möglichen Sprachbarrieren, den unterschiedlichen Denk- und Verhaltensmustern, der unterschiedlichen kulturellen Bindung u. a., schließlich aus den inhaltlichen Momenten des Dialogs. Was zielmäßig im Dialog der Religionen möglich ist, ergibt sich aus den zuvor genannten Ebenen des Dialogs. Sie sind auch auf die einzelne neureligiöse Bewegung übertragbar²³.

3. Einspruch und Protest

Dennoch ist der Gesamteindruck nicht zu verwischen, daß das Verhältnis der Kirche zu den Neuen Religiösen Bewegungen überwiegend von Zurückhaltung,

Vorsicht, Skepsis und Abwehr bestimmt ist. Die Reaktionen der Bevölkerung sind zwiespältig. Das zeigt sich inzwischen auch in den osteuropäischen Ländern, wo die Grenze zwischen „alten“ nichtchristlichen Religionen und eigentlich „neuen“ Religionen im übrigen nicht ganz klar markierbar ist. Für Einspruch und Protest lassen sich vor allem zwei Wurzeln nennen:

1. Sie richten sich einmal gegen Gruppen, die sich dem Dialog verweigern, sich somit von ihrem Ansatz her nicht zum Dialog, sondern ausschließlich zur Verbreitung ihres Weges berufen sehen. Wo in der Kirche umgekehrt Dialog gegen die Verkündigung, das Zeugnis und die Mission ausgespielt wird, finden nicht selten auch solche dialogunwilligen Gruppen auf der anderen Seite Sympathie. Eine doppelte, beidseitige Dialogunwilligkeit aber, wie sie vielfach auch aus der Haltung des Fundamentalismus innerhalb wie außerhalb des Christentums resultiert, blockiert in unserer Zeit den Willen zur Verständigung, zur Schaffung menschlicher Verhältnisse, zu Gerechtigkeit und Frieden. Gerade weil das Verhältnis der Religionen jahrhundertlang nur in geringem Maß von gegenseitigem Verständnis geprägt war, ist der Ruf nach Frieden zwischen den Religionen unüberhörbar²⁴.

2. Als andere Wurzel möglichen Einspruchs und Protests ist aber auch in Zukunft der jeweilige Wahrheitsanspruch der Religionen zu bedenken. Die Wahrheitsfrage läßt sich nicht ausklammern. Ansatzpunkte zur Religionskritik waren bei uns bislang bei genauerer Analyse sowohl der ursprüngliche Anspruch des Christentums wie das Gelingen bzw. Mißlingen, diesem Anspruch in der Geschichte gerecht zu werden. Dieses erste Raster ist auch auf andere Religionen übertragbar.

Ein zweiter Gesichtspunkt ergibt sich aus der – zuvor besprochenen – Analyse heutigen Religionsverständnisses, wonach sich die Religion im Kreuzungspunkt von menschlicher Selbstverwirklichung und Suche nach Gott befindet. Beide Gesichtspunkte je für sich und beide miteinander sind Ansätze zu kritischer Rückfrage, unter Umständen auch zum Einspruch. Klassisch gesprochen verbindet sich in der Religion die Verehrung Gottes mit der Vermittlung menschlichen Heils bzw. geschöpflicher Vollendung. Wo das menschliche Heil so sehr zur menschlichen Selbstverwirklichung wird, daß der Gottesbezug im Brei eines religiös aufgeheizten Psychokults untergeht, muß die Frage gestellt werden, ob in einer solchen Bewegung der Begriff „Religion“ überhaupt berechtigterweise beansprucht wird. Hier stellt sich erneut die Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Nützlichkeit.

Gerade wo aber das menschliche Verlangen und Wünschen im Vordergrund steht, stellt sich mit besonderer Eindringlichkeit die Frage nach dem Verständnis des *Humanum* und den Weisen seiner Verwirklichung. Die Herrschaftsstrukturen einer Gemeinschaft, ihre Begründung und Einsichtigkeit, die Weisen der Rekrutierung und Einbindung von Mitgliedern, der gewährte Freiheitsraum – alles

Momente, die in ihrer Konkretheit aus den Analysen neuerer Bewegungen bekannt sind – sind gerade, weil es um den Anspruch der Vermittlung von Heil und Heilung geht, auf ihren befreienden Charakter hin zu befragen.

Reicht es aber aus, wenn Bewegungen oder Gruppen mit dem Anspruch, Religion zu sein, sich damit begnügen, mit bestimmten Methoden der Psychologie und Pädagogik bestimmte Seiten des menschlichen Lebens zu vervollkommen, oder muß nicht, wenn schon von Religion gesprochen wird, doch ein umfassender Horizont menschlicher Bestimmung sichtbar werden? Wer aber verfügt hier über wen? In gewissem Sinn ist, weil im Vollzug des Dialogs der jeweilige Respekt vor dem anderen Partner eine zentrale Rolle spielt, die Stellung des Dialogischen in einer Religion selbst noch einmal ein Prüfstein für die Einschätzung des Humanum in ihr. Im Dialog aber wird auch offenbar, wieweit die Offenheit für universales Heil gegeben ist.

Insofern es inhaltlich selbstverständlich zu einem wahren Dialog gehört, daß Menschen sich in ihm verständigen oder herausfinden, warum sie sich nicht verständigen können, sind *Einspruch* und *Protest* keineswegs einfachhin Momente außerhalb des Dialogs. Sie sind vielmehr selbst Bestandteil eines ernsthaften Dialogs, der sich vor dem Anspruch der Wahrheit in Liebe vollzieht. Erst da, wo der gewünschte Partner sich verweigert, wird der Protest zu einem Vollzug, der dem Dialog äußerlich ist.

Damit wird die Spannung von Dialog und Protest ihrerseits noch einmal relativiert. Es geht nicht zunächst um ein Entweder-Oder, sondern um ein Sowohl-Als-auch. Wo freilich der Dialog verweigert wird oder die Dialogfähigkeit fehlt, bleibt immer noch Raum für den Einspruch und Protest allein. Ihn hat es im Fall einzelner Neuer Religiöser Bewegungen privat und öffentlich, bis hin zu gerichtlichen Auseinandersetzungen, gegeben.

Ein Letztes ist aber dann zu wiederholen: Gerade weil der Dialog sich in Reziprozität vollzieht, muß sich das Christentum, konkret auch die Kirche, fragen lassen, ob es nicht auch in ihr bzw. von ihr aus Zeiten und Orte der Dialogverweigerung gibt. Die Kirche muß sich auch die Kritik gefallen lassen, daß in ihr nicht zu allen Zeiten die Bemühung um das Humanum obsiegt hat. Es sind hier nicht die geschichtlichen Perioden zu wiederholen, die aus der Geschichte und der Christentumskritik sattsam bekannt sind. Die Kirche wird jedenfalls in einer Zeit, in der die Verkündigung moralischer Vorschriften schwieriger wird, bemüht sein müssen, deren Zusammenhang mit dem konkreten Humanum, seiner Bedrohtheit und seiner Verwirklichungsmöglichkeit, aufzuzeigen. Die Verwirklichung und Entfaltung des Humanum in der Kirche wird auch für ihre Glaubwürdigkeit zu einem Prüfstein. Ob und wieweit wahrhaft vom Humanum die Rede sein kann, ohne daß dabei Gott zur Sprache kommt, ist dann eine zusätzliche Frage.

Die Klärung der Frage nach dem Humanum ist aber dann letztendlich nicht

Sache eines intellektuellen, in Worten gefaßten Glasperlenspiels, sondern findet ihre Bewährung in der Praxis des Lebens, wie es sich im Geist der jeweiligen Religion vollzieht. Der Dialog im Wort ist niemals das letzte; er kommt vielmehr zu Ende im oft stummen, zupackenden, mitleidenden Zugehen auf die vielen Menschen, die im Leben begegnen oder auch aus ihrer Not nach Hilfe rufen. Die Bewährung der Neuen Religiösen Bewegungen geschieht dabei genauso vorrangig in diesem Bereich wie die der großen Religionen, auch des Christentums. Weil sie diese Bewährung in nachchristlicher Zeit suchen, sieht sich das Christentum zugleich vor die Frage gestellt: Was bleibt das Christentum dem Menschen von heute schuldig?

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. in diesem Zusammenhang als Beispiel einer religionswissenschaftlichen Annäherung an das Christentum: P. Antes, *Christentum – eine Einführung* (Stuttgart 1985), sodann meine Hinweise zu christlicher Theologie und christlicher Religionswissenschaft in: H. Waldenfels, *Begegnung der Religionen* (Bonn 1990) 92–101.

² Vgl. G. Bardy, *Menschen werden Christen* (Freiburg 1988).

³ Vgl. dazu meine deskriptiv-analytisch-apologetische Behandlung der in der alten BRD wirksamsten neureligiösen Gruppierungen in: *Begegnung* 250–265. Der Kontext meiner damaligen Beschäftigung mit dem Phänomen machte eine solche Annäherung sinnvoll, auch wenn er dem verbreiteten Geist des Dialogs auf den ersten Blick zu widerstreiten scheint.

⁴ Darauf muß nicht zuletzt aufmerksam gemacht werden, weil dieser Aspekt der Dialoghaltung in den letzten großen Verlautbarungen des Hl. Stuhls ausgeblendet erscheint; vgl. sowohl die Enzyklika „Redemptoris Missio“ (RM) wie auch das vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker herausgegebene Dokument „Dialog und Verkündigung“ (Verlautb. d. Ap. Stuhls 100 bzw. 102).

⁵ Vgl. dazu die inzwischen begonnene Diskussion um die Konzeptionen einer pluralistischen Religionstheologie im Anschluß an P. Knitter, J. Hick u. a.: die Hauptbeiträge in *MThZ* 41 (1990) H. 1; *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, hrsg. v. R. Bernhardt (Gütersloh 1990); Schubert M. Ogden, *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?*, in: *ZThK* 88 (1991) 81–100.

⁶ Vgl. dazu die indische Diskussion, dokumentiert in: *Sharing Worship. Communicatio in Sacris*, hrsg. v. P. Puthanangady (Bangalore 1988).

⁷ J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, in: *Gott in Welt*, hrsg. v. J. B. Metz u. a., Bd. 2 (Freiburg 1964) 291.

⁸ F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität* (Tübingen 1989) 71–88, v. a. 82–88.

⁹ W. Weier, *Religion als Selbstfindung* (Paderborn 1991).

¹⁰ J. B. Metz, *Was ist mit der Gottesrede geschehen?*, in: *HK* 45 (1991) 420.

¹¹ F.-X. Kaufmann, a. a. O. 196 f.

¹² Vgl. dazu H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie (KF)* (Paderborn ²1988) 419 f.; ders., *Begegnung* 336–351.

¹³ Vgl. zu diesem Begriff (mit weiterer Lit.) F.-X. Kaufmann, a. a. O. 35–48 u. ö.; auch T. Rendtorff, *Theologie in der Moderne* (Gütersloh 1991) 13–25; 278–287 u. ö.

¹⁴ An dieser Stelle wäre eine Relecture der einschlägigen Ausführungen von K. Rahner hilfreich: *Schriften zur Theologie* I 49–90; IV 11–50 (Dogmenentwicklung); VIII 88–110 (Geschichtlichkeit der Theologie), 426–444 (Dialog in der Kirche); X 241–261 (Wandelbares und Unwandelbares); XII 513–528 (Wandlungen); XIII 11–47 (Dogmen- und Theologiegeschichte); auch *Mysterium Salutis* I 727–782.

¹⁵ Hier müßte die Igel-Kritik, die J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (Mainz 1977) 143 ff., geübt hat, im Hinblick auf den laufenden Hasen noch einmal neu bedacht werden.

¹⁶ „Katholischer“ Fundamentalismus, hrsg. v. W. Beinert (Regensburg 1991) 15–89, v. a. 26–37, 66–71.

¹⁷ Zit. n.: Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion, hrsg. v. K. Kienzler (Düsseldorf 1990) 69f.

¹⁸ Es ist nicht einzusehen, warum die Nr. 20, die wir in den für uns relevanten Passagen gekürzt aus der englischen Vorlage übersetzt haben, in der Dokumentation des Osservatore Romano 21 (26. 4. 1991, Beilage XVI) auf folgende Aussagen reduziert ist: „Wichtig ist das klare Bewußtsein einmal des Unterschieds zwischen Sekten und neuen religiösen Bewegungen und dann des Unterschieds zwischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. – Die Unterscheidung zwischen den ökumenischen Beziehungen und den Beziehungen der Kirche zu den Sekten muß noch aufmerksam bedacht werden.“

¹⁹ Vgl. H. Waldenfels, KF 286–288.

²⁰ Vgl. H. Waldenfels, Absolutes Nichts (Freiburg ³1980); ders., Faszination des Buddhismus (Mainz 1982); ders., An der Grenze des Denkbaren (München 1988); sodann die neuere Diskussion in den USA: J. B. Cobb Jr., C. Ives, The Emptying God (Marryknoll 1990); R. Corless, P. F. Knitter, Buddhist Emptiness and Christian Trinity (New York 1990).

²¹ Im folgenden greife ich stellenweise auf meinen Aufsatz zurück: Zur Ekklesiologie der Enzyklika „Redemptoris Missio“, in: ZMR 75 (1991) 176–190, v. a. 185 f.

²² Vgl. dazu H. Waldenfels, KF 397f.

²³ Vgl. als Fallbeispiele meine Anwendung der vier Ebenen auf das Verhältnis von Christentum und Buddhismus: Begegnung 156–166, und auf das Verhältnis von Christentum und Islam: Dialog und Selbstbehauptung, in: CIBEDO (Frankfurt) 5 (1991) 97–109.

²⁴ Vgl. R. Friedl, Frieden wagen (Freiburg/S. 1981); H. Küng, Projekt Weltethos (München 1990); H. Waldenfels, Begegnung 352–359.