MISSION UND INTERRELIGIÖSER DIALOG: WAS STEHT AUF DEM SPIEL?¹

von Hans Waldenfels

In den letzten Jahrzehnten wird von Mission eher mit verhaltener, von Dialog dafür mit lauter Stimme gesprochen. Das Verhältnis von Mission und Dialog ist dabei keineswegs eindeutig geklärt. Für nicht wenige scheint der Dialog an die Stelle der Mission zu treten. Für andere ist der Dialog nichts anderes als eine neue Taktik der Mission. Schließlich gibt es diejenigen, die beidem – der Mission und dem Dialog – ihr Recht zuerkennen wollen, weil für sie beides nicht deckungsgleich ist.

Nun geht es hier um den *interreligiösen* Dialog, nicht um den Dialog schlechthin. Für das Christentum und seine Verkünder ergibt sich dadurch eine Situation, daß andersreligiöse Verkündigungen heute auf eine bislang nicht gekannte Weise in Konkurrenz zur christlichen Verkündigung treten. Anders gesagt: Das Christentum sieht sich mit seiner Botschaft dem Pluralismus der Religionen gegenüber.

Von dieser Voraussetzung her seien im Folgenden einige Thesen zur neuen Situation diskutiert. Diese betreffen (1) die veränderten Voraussetzungen für Mission und Dialog bzw. die abzulösende Missionsgestalt und den interreligiösen Dialog, (2) die Gestalten des interreligiösen Dialogs, (3) den Dialog als Provokation des Christentums und (4) die Frage nach dem Normativ-Christlichen.

1. *Mission und Dialog*

1.1. *Mission*

Wenn wir von Mission sprechen, meinen wir in der Regel nach wie vor *die* Mission, wie sie uns aus der neuzeitlichen Missionsgeschichte nach der Entdeckung der neuen Kontinente, nach der Reformation bzw. nach FRANZ XAVER geläufig war. Wir meinen somit die neuzeitliche Missionsgestalt. Das bedeutet nicht, daß das grundsätzliche Wollen der Mission nicht von den Ursprüngen des Christentums gedeckt ist. Der Missionsbefehl in seinen verschiedenen Gestalten – Mt 28,18ff par; Apg 1,8 – machte das Christentum – gegenüber dem Judentum – zur Weltreligion, die allen Menschen, allen Völkern und allen Zeiten Heil verheißt und grundsätzlich niemanden aus dieser Heilsverheißung ausschließt.

Allerdings erschien die Realisierung des Heils einzigartig mit der Gestalt des gekreuzigten und auferstandenen Jesus von Nazaret verbunden, des einzigen Mittleren zwischen Gott und den Menschen (vgl. 1 Tim 2,5), in dessen Namen allein Heil ist (vgl. Apg 4,12). Von Jesus Christus her wurde die Botschaft des Evangeliums in eine gott- und heillose bzw. unheile Welt hineingetragen. Die moderne Missionspraxis war wesentlich von der Überzeugung beherrscht, daß die Nichtverbreitung der Botschaft Christi für die Welt Unheil bedeute.

Der Schock, daß es Länder außerhalb des Römischen Reichs Deutscher Nation gab, löste sich in dem ungeheuren Einsatz, diese mit der Anverwandlung an die gesellschaftliche Gestalt des Abendlandes zugleich zu christianisieren. Abendländisch-europäische Welteroberung und christliche Weltmission wurden eins. Da im Sinne dieser Mission unerlöste Menschen als solche auch in der Entfaltung des Menschseins hinter ihren Möglichkeiten zurückgeblieben waren, bedeutete für die christlichen Missionare die Christianisierung der Völker zugleich deren Humanisierung. Nur wer getauft und damit Christ war, war auch ein vollwertiger Mensch. Es gehört zu den erschreckenden Entdeckungen, die die Lektüre zur lateinamerikanischen Missionsarbeit 500 Jahre nach deren Beginn heute mit sich bringt, daß in diesem Missionsprozesse oft genug das Menschsein der Lateinamerikaner als Nichteuropäer und Nichtchristen gezeugnet und ihre Menschenwürde mit Füßen getreten worden ist.²

1.2. *Dialog*

Wo nicht in allgemeiner Weise das Wesen des Dialogs erörtert wird, bedeutet seine Betonung im Zusammenhang dieser Überlegung: Es begegnen sich Menschen verschiedenster Denkart, Kultur, Rasse, Weltanschauung und Religion, die sich gegenseitig als Menschen in ihrem jeweiligen Anderssein ernstnehmen wollen. Voraussetzung für solche Begegnungen ist, daß sich unterschiedliche Menschengruppen in der Welt nicht mehr gegenseitig ausgrenzen, sondern miteinander leben. Das aber war zu keiner Zeit der Weltgeschichte so entschieden der Fall wie in der Gegenwart.

Tatsächlich resultiert das Bewußtsein des heutigen Pluralismus einmal aus der immer noch andauernden Migration und Vermischung von Völkern und Volksgruppen. In unserem eigenen Land sind nicht nur die Konfessionsgrenzen zerbrochen, sondern kommt es heute wie in Nordamerika, Großbritannien, Frankreich und den meisten Ländern Europas zum Zusammenleben mit den verschiedensten nationalen und religiösen Gruppierungen. Auch wenn die nichtchristlichen Gruppen bei uns noch religiöse Minderheiten bilden, repräsentieren sie doch in spürbarer Weise den Pluralismus der Religionen.

Das Bewußtsein des Pluralismus wird dann weiterhin vertieft durch die Begegnungen, die sich aufgrund der modernen Mobilität, des Tourismus, der internationalen Politik und Wirtschaftsbeziehungen, aber auch der modernen Nachrichtentechnik, zumal der audiovisuellen Technologien ergeben. Nie zuvor war das Wissen um Anderes und Fremdes so verbreitet wie heute. Ein solches Wissen mag breit und flach sein. Es verhindert aber immer mehr, sich ein für allemal zu entscheiden und einmal vorgenommene Optionen für unüberholbar zu halten. Wer hier – wie etwa die Kirche – anderes erwartet oder fordert, erzeugt statt Vertrauen Skepsis. Wenn Religionen fast markt-schreierisch umfassende Heilsmöglichkeiten verheißen, kommen sie in den üblen Geruch heutiger Werbemethoden.

Die Erfahrung des Pluralismus führt aber nur dann positiv zu einem Ergebnis, wenn *für mich* – konkret: für das neuzeitliche abendländische Ich-Subjekt – der Fremde, *das fremde Du*, zum gleichbedeutenden Subjekt wird. Aus befreiungstheologischer Perspektive können wir sagen: Wo an die Stelle des modernen Ich der „arme Andere“ so zum Bezugspunkt wird, daß er in seiner Subjektivität ernstgenommen wird, entstehen Intersubjektivität, Dialog und Solidarität.³ Anders gesagt: Der „arme Andere“ muß *für mich* mehr sein als das notwendige *Objekt* meiner Zuwendung. Erst da geschieht zweimal Befreiung – meine und seine –, wo die Begegnung mit dem Fremden ihn und mich in unser je eigenes Subjektsein entläßt.

Dialog, wie es hier gemeint ist, meint also ein dreifaches: (a) *Ich teile mich* im Hinblick auf einen anderen mit. (b) *Der andere teilt sich* im Hinblick auf mich (und andere) mit. (c) Das gegenseitige Miteinander von verschiedenen Subjekten findet sein Ende aber nicht im gemeinsamen Wir der aktuellen Partner, sondern in der Offenheit für alle, denen grundsätzlich Anteil an der Kommunikationsgemeinschaft möglich ist. Anders gesagt: Der menschliche Dialog endet in der Offenheit von Mit-Teilung und Selbst-Mitteilung, von Teilgabe und Teilhabe, von Kommunikation und Partizipation, im *sharing* oder wie immer man den selbstvergessenen, selbstlosen Austausch zwischen Menschen nennen mag.

2. Ebenen des interreligiösen Dialogs

Die Beschreibung der Grundstruktur des Dialogs läßt bereits hinreichend erkennen, daß es in der Begegnung unterschiedlicher Subjekte, die sich gegenseitig ernstnehmen, unterschiedliche Tiefengrade und Ebenen gibt. Im Hinblick auf interreligiöse Begegnung habe ich selbst grob vier Ebenen unterschieden:⁴ (a) die gesellschaftlich-politische, (b) die intellektuell-wissenschaftliche, (c) die „philosophisch“-theologische, (d) die asketisch-spirituelle. Diese Ebenen sind zwar nicht in jeder Hinsicht sauber voneinander abzutrennen, markieren aber doch gewisse Schwerpunkte der Begegnung.

2.1. Gesellschaftlich-politisch

Auf der gesellschaftlich-politischen Ebene begegnen sich die Religionen in ihren Vertretern, um sich den gesellschaftlichen Herausforderungen der Zeit zu stellen und – im Sinne der Forderung von *Nostra aetate* 1 an die Kirche – auch ihrerseits „Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern“. Hierbei tritt vor allem das ins Auge, was die Menschen verbindet. In gewissem Sinne werden die Religionen selbst dabei fast schon wieder antlitzlos. Vielfach geht es um praktische Schritte und Hilfen. Die Frage nach dem je eigenen religiösen Verständnis von Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit, Welt, Mensch und Menschheit, Geschichte, ihrem Anfang und ihrer Erfüllung stellt sich erst, wo nach der religiösen Begründung und Motivation des praktischen Welteinsatzes gefragt wird.

2.2. Intellektuell-wissenschaftlich

Auf der intellektuell-wissenschaftlichen Ebene setzt sich das Bemühen um ein besseres Kennenlernen des Fremden in der phänomenologischen Erfassung und in der Beschäftigung mit anderen wissenschaftlichen Gesichtspunkten, dem historischen, soziologischen und psychologischen, fort. Diese Ebene erinnert an die ersten Schritte, die wissenschaftlich im Religionsvergleich gemacht wurden. Sie war bei den Religionswissenschaftlern, die diese Ebene weithin geprägt haben, von der Haltung der „Unabhängigkeit von normativen Bindungen“ (H.-J. KLIMKEIT)⁵ bestimmt. Auch wenn diese Haltung für die Wissenschaft selbst inzwischen immer fragwürdiger geworden ist, da das Wesen von „Religion“ sich ohne Rückgriff auf normvermittelnde Wissenschaften nicht ermitteln läßt, hat sie doch im außerwissenschaftlichen Raum sehr an Einfluß gewonnen. Der wissenschaftliche wie der rein praktische Religionsvergleich hat weithin die Normansprüche der Religionen neutralisiert.

2.3. „Philosophisch“-„theologisch“

Wir nennen die dritte Ebene „philosophisch“-„theologisch“, um darauf aufmerksam zu machen, daß die im Abendland verbreitete Trennung von Philosophie und Theologie für den praktischen Dialog zumal mit den Religionen Asiens weithin untauglich erscheint. Von Theologie kann im Rahmen des Buddhismus angesichts der Tatsache, daß eine Gott-Rede in ihm ausgespart bzw. verweigert wird, kaum die Rede sein. Zum anderen aber leisten asiatische Philosophen häufig mehr als die abendländischen. A. PIERIS hat mit anderen asiatischen Theologen darauf hingewiesen, daß in Asien Kultur und Religionen überlappende Facetten einer unteilbaren Soteriologie sind, die zugleich als Philosophie eine religiöse Weltanschauung und als Religion eine Lebensphilosophie ist.⁶

2.4. Asketisch-spirituell

Im Umgang mit Juden, aber dann auch mit Buddhisten erfahren wir heute die vierte Begegnungsebene. Zu erinnern ist an den gegenseitigen spirituellen Austausch, der sich heute bereits zwischen benediktinischen Gemeinschaften und buddhistischen Klöstern und Zentren vollzieht, an die verbreitete, von asiatischer Methodik geprägte Meditationserneuerung. „Als herausragendes, in der Reflexion noch nicht eingeholtes und darum so stark umstrittenes Beispiel ist das von JOHANNES PAUL II. initiierte Friedensgebet der Religionsvertreter in Assisi im Oktober 1986 zu nennen.⁷ Widerspruch gegen den Papst ist in diesem Punkte nicht nur von M. LEFEBVRE und seinen Anhängern, sondern auch von konservativen katholischen Missionswissenschaftlern wie J. DÖRMANN nachdrücklich angemeldet worden.⁸ Daß vor allem außerhalb Europas Entwicklungen in Gang gekommen sind, die Beachtung verdienen, zeigt jüngst die Dokumentation des provokativen *Research Seminar* zum

Thema *Sharing worship* (lat. *communicatio in sacris*) vom 20.–25. Januar 1988 in Bangalore/Indien.⁹ Die Grundthese, die dort bedacht worden ist, möchte ich auf die Formel bringen: Wer davon überzeugt ist, das Beste zu kennen und zu haben, was es gibt, darf es nicht für sich behalten, sondern muß es mit allen teilen. Nicht Abgrenzung und Exkommunikation ist Trumpf, sondern Verbindung und Gemeinschaft, im Englischen: *sharing*.

3. Interreligiöser Dialog als Provokation des Christentums

Der Überblick über die verschiedenen Ebenen des interreligiösen Dialogs läßt leicht erkennen, daß die zukünftigen Entscheidungen vorrangig auf der dritten und vierten Ebene fallen werden. Hier aber sind alle am Dialog Beteiligten in der Identität ihres je eigenen Grundengagements herausgefordert. Für die Christen bedeutet das, daß sie sich der Provokation bewußt werden, die die von ihnen geforderte Teilnahme am interreligiösen Dialog mit sich bringt.

3.1. Der Alltagsdialog

Dabei ist der Dialog inzwischen längst nicht mehr eine Angelegenheit für Spezialisten allein. Er ereignet sich vielmehr ausdrücklich oder einschlußweise, offen oder verdeckt überall, wo Menschen im Alltag mit religiös oder weltanschaulich Andersorientierten zusammenleben. Man mag in religiöser Indifferenz der ausdrücklichen Auseinandersetzung ausweichen, doch muß man sich in der Lebenspraxis so oder so ethisch-praktisch verhalten und kann folglich nicht jeder Stellungnahme ausweichen. Die Indifferenz aber ist ihrerseits bereits ein erstes, eher negatives Resultat eines Lebens in pluralistischer Gesellschaft. Positiv wird sie vielfach verhüllt durch die Rede von der religiösen Toleranz, die heute keineswegs nur dem Andersdenkenden und Andersgläubigen gilt, sondern auch der fremden Ansicht und Überzeugung, die in Konkurrenz tritt zur eigenen Ansicht und Überzeugung.¹⁰ Der öffentliche Pluralismus macht die religiöse Überzeugung und das ihr gemäße religiöse Leben zur Privatsache.

Diese auch die mitteleuropäische Christenheit prägende Religionseinstellung hat aber dann Konsequenzen für das Verständnis der christlichen Lehre und die christliche Verkündigung selbst. Die neue Fragwürdigkeit des Christentums kann leicht am Zusammenbruch dessen erläutert werden, was in nachhegelscher Zeit als *Absolutheitsanspruch des Christentums* bezeichnet wurde.

3.2. Die Absage an den christlichen Absolutheitsanspruch

Im folgenden geht es nicht um die Begriffsgeschichte des christlichen Absolutheitsanspruchs, die inzwischen vielfach behandelt worden ist.¹¹ Statt dessen wollen wir die Geschichte dieses Anspruchs in der Praxis verfolgen.

Dort aber deutet sich eine Entwicklung von der Ekklesiozentrik über die Christozentrik und Theozentrik zur Soteriozentrik an.

3.2.1. *Ekklesiozentrik: „Außerhalb der Kirche kein Heil“*: Bis in das 2. Vatikanische Konzil hinein ist der aus der Väterzeit stammende Satz „*Extra Ecclesiam nulla salus*“¹² wirksam. Unter Hinweis auf die Heilsnotwendigkeit von Glaube und Taufe besteht die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* 14 auf der Notwendigkeit der Kirche: „Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr ausharren wollten.“

So deutlich der Kerngedanke ausgedrückt bleibt, so unscharf sind doch die Ränder. Für die Praxis ergibt sich dabei, daß die Unterscheidungslinie nicht zwischen denen verläuft, die zur Organisation Kirche gehören, und solchen, die nicht zu ihr gehören. Denn für die Wirksamkeit des Satzes wird zweierlei vorausgesetzt: a) das klare Wissen um die Rolle der Heilsanstalt Kirche und b) der mangelnde Wille des einzelnen, seiner Einsicht zu folgen. Die klare Einsicht kann aber sowohl solchen abgehen, die nicht zur Kirche gehören, wie solchen, die die Taufe empfangen haben. Der Zusatz „oder nicht in ihr ausharren wollten“ deutet jedenfalls auf die in der Kirche selbst wachsende Einsicht hin, daß es offensichtlich ein Verlassen der Kirche gibt, das nicht einfachhin als böser Wille interpretiert werden kann.

Wer auf dem *Außerhalb der Kirche kein Heil* besteht, muß aber dann zur Kenntnis nehmen, daß ungefähr zur gleichen Zeit, in der dieser Satz in Texten der Verkündigung – nicht der systematisch-theologischen Reflexion – auftaucht, auch erstmals von Wegen, die in Gottes Mysterium beschlossen sind, gesprochen wird. Erinnerung sei an die Rede von der Begierdetaufe, von den verschiedenen Weisen des Verlangens (lat. *votum*), die dann ihrerseits – wie das *Extra Ecclesium nulla salus* – in die systematischen Überlegungen der Ekklesiologie Eingang fanden.

3.2.2. *Christozentrik: „In keinem anderen Namen Heil“*: Auch wenn die Notwendigkeit einer äußeren Kirchenzugehörigkeit in ihrer Heilsbedeutung bereits lange relativiert wurde, blieb doch das eschatologische Heil bis in unsere Gegenwart hinein christozentrisch verankert. Anders gesagt: Es war an den menschgewordenen Gottessohn, an Kreuz und Auferstehung Jesu gebunden. Die Theologie war entsprechend bemüht, die Bindung der Menschheitsgeschichte an die Heilstat Christi aufzuzeigen. Das geschah in diesem Jahrhundert in der Reflexion auf die Geschichte als Heilsgeschichte, in der Rede von den „anonymen Christen“ u. a. m.

Die Christozentrik beherrscht deutlich die Texte des 2. Vatikanischen Konzils. Das ist der Fall, wo in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* 4 des Heilswerk Christi als die Vollendung der Heilsgeschichte von Anbeginn vorgestellt wird. Die Christozentrik zeigt sich, wo in *Lumen gentium* 14 vor aller Besinnung auf die unterschiedlichen Grade der Christus- und Kirchnähe (ebd. 15/16) „Christus allein“ als „Mittler und Weg zum Heil“ angespro-

chen wird, und wo dasselbe im Missionsdekret *Ad gentes* 7 wiederholt wird, bevor es sprachlich eher beiläufig heißt, daß „Gott Menschen auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann, ohne den es unmöglich ist, ihm zu gefallen“. Sie findet sich in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* 2, wo es heißt, daß die Kirche Christus verkünden muß, „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“, und in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* 45, wo Christus als das Alpha und Omega der Menschheitsgeschichte vorgestellt wird.

Inzwischen wird diese Form der Christozentrik ebenfalls in Frage gestellt. Es sei im Bereich deutschsprachiger Publizistik hingewiesen worden auf die Veröffentlichungen von R. PANIKKAR, *Der unbekannte Christus im Hinduismus* (Mainz, 2. Aufl. 1986). J. HICK, *Gott und seine vielen Namen* (Altenberge 1985), P. KNITTER, *Ein Gott – viele Religionen* (München 1988). Theologen dieser Ausrichtung kommen bei allen Unterschieden im einzelnen darin überein, daß sie Jesus von Nazaret als universalen Heilmittler leugnen; jedenfalls gilt das christliche „Jesus allein“ oder „nur Jesus“ als Rhetorik und Übertreibung. Dagegen rekurren sie auf den je größeren Gott. An die Stelle der Christozentrik tritt die Theozentrik.

3.2.3. *Theozentrik: „Gott und seine vielen Namen“*: Nun gibt es an all den Stellen des 2. Vatikanischen Konzils, an denen von den Wegen die Rede ist, auf denen die gerettet werden, die das Evangelium Christi und seine Kirche nicht kennen, den Rekurs auf den je größeren Gott. Die klassische biblische Stelle für den universalen Heilswillen Gottes 1 Tim 2,4–6 begründet diesen, wie auch die Konzilstexte zeigen, mit der universalen Heilmittlerschaft Jesu: „Er will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.

Denn: Einer ist Gott,

Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen:

der Mensch Christus Jesus,

der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle,

ein Zeugnis zur vorbestimmten Zeit.“

Diese Sicht der Dinge wird in dem neuen Versuch aber gleichsam halbiert. Genauer gesagt: Der erste Satz der zitierten Schriftstelle, der den universalen Heilswillen Gottes ausspricht, wird von seiner Begründung, daß es einen Gott und einen Mittler des Heils gebe, getrennt und für sich allein genommen. Der Grund dafür ist, daß Gottes Heil auch in anderen Religionen ihren Ausdruck findet. Wenn aber der eine Gott in den vielen Religionen der eine ist, treffen die Anhänger der verschiedenen Religionen zwar auf den einen Gott des Heils, doch bedürfen sie des Namens Jesu zur Erlangung des Heils nicht.

Dieser Provokation, die heute nicht nur von Repräsentanten nichtchristlicher Religionen, sondern auch von christlichen Theologen vor allem englisch-amerikanischer Herkunft, aber auch Asiens, zumal Indiens in den Raum

des Christentums hineingetragen wird, muß sich das Christentum stellen. Sie ist nicht damit erledigt, daß man im Hinblick auf die asiatische Gottesvorstellungen Indiens oder auf den „gott-losen“ Buddhismus auf die Aporien einer letztlich doch aus dem jüdisch-christlichen Denkhorizont konzipierten Theozentrik aufmerksam macht. P. KNITTER sucht der von ihm inzwischen offensichtlich erkannten Aporetik dadurch zu entgehen, daß er von der Theozentrik zur Soteriozentrik fortschreitet.

3.2.4. *Soteriozentrik: Religionen als Soteriologien:* Die Ersetzung der Rede von Gott – *Theologie* – durch die Rede vom Heil – *Soteriologie* – hat für den asiatischen Raum den Vorteil, daß auch da, wo wie im Buddhismus Gott nicht zur Sprache kommt, dennoch ein gemeinsamer Nenner, nämlich die Suche nach Heil, gefunden wird. Die fragwürdige Unterscheidung zwischen Philosophie und Religion, die im Abendland, aber nicht in den außereuropäischen Kulturen einleuchtet, läßt sich hier leicht umgehen. Alle Menschen können in dem gemeinsamen Streben nach umfassendem Heil vereinigt werden. Auch diese Sicht der Dinge kann sich im übrigen auf das 2. Vatikanische Konzil berufen. Sowohl im Eingangsteil von *Nostra aetate* 1 wie in *Gaudium et spes* 10 ist davon die Rede, daß sich die Menschen wie die Religionen vor die gleichen grundlegenden Fragen gestellt sehen: Sinn und Ziel des Lebens – Weg zum Glück – Tod, Gericht, Vergeltung – das Geheimnis unserer Existenz. In beiden Fällen werden die Fragen formuliert, ohne daß ausdrücklich nach Gott gefragt wird; für den, der Ohren hat zu hören und Augen zu sehen, erscheint Gott gleichsam am Horizont menschlichen Fragens. Der Gang von der Ekklesiozentrik über die Christozentrik zur Theo- und Soteriozentrik markiert für Christen in dem Maße einen Prozeß wachsender Sprachlosigkeit, als der Blick für das Eigentümlich-Christliche verlorengeht. Weder Mission im alten Verständnis noch der Ruf nach Dialog aber haben eine Chance, wenn Christen nichts mehr zu sagen haben. So stellt sich denn in unserem letzten Teil die Frage nach der bleibenden Botschaft des Christentums: Was haben Christen eigentlich noch zu sagen?

4. *Das Normativ-Christliche*

Wir wollen uns im weiteren Verlauf der Überlegungen nicht damit begnügen, vom Eigentümlich- oder Einzigartig-Christlichen zu sprechen, weil eine solche Rede nicht ohne weiteres einen allgemeingültigen Verpflichtungscharakter mit sich führt. Wir sprechen vom Normativ-Christlichen. Das heißt: Wir fragen nach dem, was christlicherseits in den Dialog mit den Religionen wie überhaupt in die Verkündigung als verpflichtender Aufruf an die Welt eingebracht wird.

Nun ist der Gang der Bestreitung des christlichen Absolutheitsanspruchs nicht allein in seiner Negativität gegenüber dem Christentum zu sehen. Schließlich verbindet sich mit der Bestreitung zugleich der Versuch, gegenüber allem Eigentümlichen und Unterscheidenden das allen Religionen

Gemeinsame zu betonen. Wo nach der bleibenden Normativität des christlichen Anspruchs gefragt wird, muß daher der umgekehrte Weg eingeschlagen werden. Wir setzen folglich beim Ausgangspunkt der konkreten, an das Christentum gerichteten Frage an und prüfen dann in der Umkehr des bisher gegangenen Weges das Christliche auf seine bleibende Normativität hin.

4.1. *Zweifacher Ausgangspunkt*

Der Rückgriff auf das 2. Vatikanische Konzil läßt uns im Spannungsfeld von „Zeichen der Zeit“ und „Licht des Evangeliums“ (*Gaudium et spes* 4) zwei Ausgangspunkte erkennen.

4.1.1. *Ausgangspunkt 1: Fragen der Menschen:* Die Unordnung und die Gefährdungen der Welt, die Unsicherheit hinsichtlich der Zukunft, die Frage nach Ziel und Herkunft, Sinn und Auftrag des Lebens, die Sehnsucht nach Frieden, Heil, Glück und Erfüllung –, all das verbindet auf je eigene Weise die Menschen aller Zeiten und aller Völker. Auch wenn diese Grundfragen auf ihren Zeit- und Raum-Index hin abgefragt werden können, so haben sie eine deutliche Zeit und Raum überschreitende Komponente. Die Fragen gehören somit zur Menschheit, vielleicht gar zum Menschsein, jedenfalls zur konkreten Weltgeschichte, soweit wir sie als Menschheitsgeschichte zurückverfolgen können.

Philosophen nennen den Menschen ein fragendes Wesen. Wer fragt, ist aber nicht am Ziel. In diesem Sinne sind denn auch alle Menschen unterwegs, auf dem „Weg“. In der Religionsgeschichte ist „Weg“ seit langem ein anderer Name für „Religion“. ¹³ Die Weghaftigkeit menschlichen Lebens dürfte denn auch ein allen Religionen gemeinsamer Ausgangspunkt des religiösen Bewußtseins sein.

4.1.2. *Ausgangspunkt 2: Bindung an Jesus Christus:* Für den Christen kommt – analog zu entsprechenden Ausgangspunkten in anderen Religionen – als zweiter Ausgangspunkt des religiösen Bewußtseins die Bindung des menschlichen Lebensweges an Jesus Christus als *den* Weg (Joh 14,6) hinzu. Das Verständnis des Weges Jesus – des Weges, den Jesus vorbildhaft gegangen ist, wie des Weges, der in seiner Lebensexistenz bleibend *ist* –, läßt aber nochmals unterschiedliche Einstellungen und Tiefengrade zu. Die heutige Theologie, aber auch das interreligiöse Gespräch in Richtung Christentum ließen sich inzwischen leicht unter der Rücksicht einer Neuentdeckung Jesu beschreiben. ¹⁴ Um so entschiedener sind Christen in ihrer Lebenspraxis aufgerufen, sich auf Jesus einzulassen und die Frage: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ (Mk 8,29 par) zu beantworten.

4.2. *Die bleibende Antwort des Christentums*

Christlich gesehen, gibt es keine Antwort auf die Fragen der Menschen nach ihrem Heil an Jesus Christus vorbei. Ausgangspunkt 1 und 2 als Frage

der Menschen und Frage nach Jesus Christus müssen sich folglich in einer Antwort treffen, die im Blick auf Jesus von Nazaret gegeben wird.

4.2.1. *Religion als Moment der Kultur?*: An dieser Stelle muß aber zunächst noch vor einer auf den ersten Blick wohlwollenden Interpretation der historischen Religionen gewarnt werden, die heute auch in nachmarxistischer Religions-
theorie anzutreffen ist.¹⁵ Es geht darum, daß die konkreten Gestalten der Religionen als notwendiges Moment der Kultur eingeordnet werden. Gewiß erhält eine Religion ihre konkrete Gestalt immer unter dem Einfluß einer bzw. mehrerer bestimmter Kulturen, wie umgekehrt Religionen auch Kulturen prägen und zu Momenten von Kulturen werden. Das Wesen einer konkreten Religion wird aber verfehlt, wenn die Konkrettheit letztlich als Produkt einer bestimmten Kultur hingestellt und die Religion selbst auf ein Kulturprodukt reduziert wird. Eine Religion wäre entsprechend auch in ihrem Anspruch nicht ernstgenommen, wenn der einzelnen Gründergestalt (wo sie gegeben ist) mit Hilfe einer historisch-kulturellen Ortsbestimmung und Einordnung ihre Maßgeblichkeit abgesprochen und ihr universaler Anspruch von vornherein relativiert würde.

Die in der christlichen Theologie vieldiskutierte Frage nach der Begründung der historischen Jesusgestalt als *concretum universale* ist ein Beitrag zur rationalen Durchdringung dieser Thematik. An dieser Stelle kann sie freilich nicht ausführlich diskutiert werden. Religionstheologisch ist die Diskussion aber nicht nur für das Christentum, sondern für alle Religionen, die den Anspruch erheben, *Weltreligion* zu sein, das heißt, einen kulturübergreifenden Beitrag zur Lösung der zuvor angesprochenen Grundfragen zu bieten, von höchster Bedeutung.

Damit kehren wir zur Frage nach dem Normativ-Christlichen zurück. Wir behandeln die Frage in drei Schritten.

4.2.2. *Es gibt Heil für alle*: Es gehört zum Wesen der Weltreligionen, daß sie Heil für grundsätzlich alle Menschen zu verkünden weiß. Dabei geht es zunächst nicht darum, ob Menschen diese Verheißung für sich akzeptieren oder nicht, sondern um die Tatsache einer Verheißung, die die ganze Menschheit, ja die ganze Welt zum Adressaten hat. Das gilt nun auch für das Christentum. Unleugbar verkündet es Gottes Heil für alle Menschen und die ganze Schöpfung. In dieser universalen Heilszusage findet es aber heute Bündnispartner in anderen Religionen, die ihrerseits von einer Heilsmöglichkeit überzeugt sind, die grundsätzlich allen Menschen offensteht. So irritierend das lange Zeit auf christliche Verkünder auch gewirkt hat, – die Tatsache, daß auch andere Religionen grundsätzlich von derselben Sache – Heilsmöglichkeit für alle – überzeugt sind, desavouiert die christliche Botschaft im Grunde nicht. Christen dürfen sich vielmehr freuen, daß die Grundüberzeugung über die Grenzen der christlichen Glaubensgemeinschaft hinaus wirksam ist.

4.2.3. *Universaler Heilsmittler*: Unbestritten ist auch, daß das Christentum den universalen Heilswillen Gottes in seiner Wirksamkeit mit der Gestalt Jesu Christi als des universalen Heilsmittlers verbunden sieht. Die Bindung universalen Heils an die Gestalt des gekreuzigten Herrn besagt positiv: Vom in Jesus Christus gewirkten Heil der Welt ist grundsätzlich niemand ausgeschlossen; es betrifft alle Menschen. Es bleibt eine diskutierte Frage, ob das *mysterium iniquitatis*, das Geheimnis der Bosheit, so wirksam sein und bleiben kann, daß am Ende sich doch Menschen außerhalb des Heils wiederfinden. Anders gesagt: Es bleibt die Frage, ob die Rede von der Ewigkeit der Hölle eine Möglichkeit oder eine Wirklichkeit meint. Wie immer diese Frage auch beantwortet wird, es bleibt bestehen, daß aus der Intention Gottes heraus die Heilstat Jesu Christi universal ist; sie betrifft ausnahmslos alle Menschen zu allen Zeiten und in allen Räumen.

Von hier aus ist es selbstverständlich, daß die christliche Theologie immer wieder bemüht war, die Heilswirksamkeit der Erlösungstat Christi auch für jene Zeiten, Räume und Menschengruppen verstehbar zu machen, denen eine ausdrückliche Annahme Jesu als des Heilsmittlers schon faktisch unmöglich war und ist. Für unsere eigene Zeit ist die vor allem von K. RAHNER vorgetragene Rede von den „anonymen Christen“ ein solcher Deutungsversuch. Er braucht hier nicht diskutiert zu werden. Die Grenze dieses Versuches wird freilich dort offenkundig, wo das „anonyme Christsein“ durch das „anonyme Buddhistsein“ u. ä. neutralisiert wird. Wir können auch sagen: Sie wird dort sichtbar, wo die universale Heilsmittlerschaft Jesu gleichsam durch andere universale Heilsverheißungen neutralisiert wird. Die wechselseitige Rede von einer anonym vorhandenen Struktur ist aber zugleich ein Hinweis dafür, daß die Geschichte der Menschen in ihrer letzten Tiefe von einem in der Reflexion nicht einzuholenden Prozeß der Interkommunikation geprägt ist, der alle Menschen mit allen verbindet.

Was aber bedeutet in diesem Prozeß der Interkommunikation die Einzigartigkeit Jesu? Ist er – so wird heute im Blick auf andere Religionen und deren Heilsangebot gefragt – wirklich der einzige Mittler, oder sollte das Christentum diesen Anspruch nicht als Ausdruck eines immer noch nicht überwundenen falschen Herrschaftsdenkens ablegen?

4.2.4. *„Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen“*: Die Frage, die sich heute im interreligiösen Dialog stellt, ist nicht so neu, wie sie auf den ersten Blick erscheint. Im Rahmen der katholischen Theologie gibt es die Diskussionen um den einen Heilsmittler und die vielen Vermittlungen bereits des längeren unter ökumenischem Vorzeichen. Protestantischerseits wurde nicht zuletzt im Hinblick auf die Gnadenmittlerschaft der Gottesmutter und die katholische Heiligenverehrung der Vorwurf erhoben, die Katholiken würden auf diese Weise die Einzigartigkeit der Mittlerschaft Jesu verletzen. Was K. RAHNER in einem Vortrag aus dem Jahre 1966 zum Thema „Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen“ vorgetragen hat,¹⁶ erlangt heute in einem weltreligiösen Rahmen neue Aktualität.

Vier Dinge sind danach zu beachten:

a) Die Rede von einer universalen Heilsmittlerschaft setzt als Verstehenshorizont „die interkommunikative Existenz des Menschen als erfahrene, die uns, d.h. unserer Freiheit, zur Annahme oder Ablehnung immer auferlegt ist“, voraus (226).

b) Die Rede von einer universalen Heilsmittlerschaft schließt ein, „daß solche interkommunikative Existenz immer *vor Gott*, von ihm her und auf ihn hin geschieht, so unthematisch und anonym das geschehen mag“ (228).

c) Wer „in Konkurrenz“ zur Heilsmittlerschaft Jesu von anderen Heilsmittlerschaften spricht, muß dies im vollen Bewußtsein dessen tun, was christlich die radikale und totale freie Selbstmitteilung bzw. Selbstentäußerung Gottes in der Inkarnation Jesu Christi meint. Gerade weil es hier christlich nicht um ein Denkmodell oder eine spekulative Reflexion geht, sondern weil christlich von der historischen Gestalt des Jesus von Nazaret, seiner Lehre und seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung her gedacht wird, kann im Gespräch der Religionen der historische Ansatzpunkt des christlichen Glaubens nicht ausgeblendet werden. Darum gilt auch das, was RAHNER zur Frage des Christus-Prinzips sagt.

d) „Wenn Jesus Christus nicht zu einer abstrakten Idee, zu einem Christus-Prinzip und so zu einem unglaubwürdigen Mythologem werden soll, dann muß Jesus von Nazareth, der konkrete Geschichtliche, geliebt werden können, dann darf er nicht einfach nur ein anderes Wort für die unberechenbare Souveränität der Gnade des transzendenten Gottes sein. Wie soll ich ihn aber als den konkreten Menschen annehmen und wirklich lieben können (und nicht nur ein theologisches Wort von ihm entgegennehmen) und wie soll *diese* Liebe zu diesem konkreten Menschen mein Heil sein, wenn ich nicht andere Menschen, die konkret mir Nahestehenden, lieben könnte und von ihnen geliebt würde in einer gegenseitigen Liebe (in Gottes Pneuma natürlich und auf Gott hin), die nicht nur ein Gebot, sondern das *Heil selber ist?*“ (233).

Es muß auffallen, wie bei K. RAHNER nach einer langwierigen Argumentation diese am Ende auf merkwürdige Weise umkippt. Das Argumentieren schlägt um in Bezeugung, das Verlangen nach Einsicht ruft nach Liebe. Für unsere Thematik können wir feststellen: Aus dem Dialog wird wieder der vielfach stammelnde und schweigende Vollzug der Mission im Liebeszeugnis eines Lebens in der Nachfolge Jesu. Aus diesem Leben heraus muß der Christ freilich bereit sein, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die ihn erfüllt (vgl. 1 Petr 3,15).

Gewiß hat Jesus sich zu seiner Zeit unter die Sünder Israels eingereiht und von Johannes taufen lassen. Er mag im interreligiösen Gespräch heute auch wieder einer von vielen Heilsmittlern werden. Nur wer *sieht*, wie sich über Jesus der Himmel öffnet, kann mit Johannes *bezeugen*: „Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt“ (vgl. Joh 1,29–34). Das neue Wort entstammt aber dann der schweigend-sehenden Anbetung.

¹ Mit diesem Beitrag setze ich frühere Überlegungen zur Sache fort. Verwiesen sei ausdrücklich auf: *Von der Weltmission zur Kirche in allen Kulturen*, in: P. GORDAN (Hg.), *Die Kirche Christi – Enttäuschung und Hoffnung*. Graz u. a. 1982, 303–350; Nachdruck: *Theologisches Jahrbuch 1987*. Leipzig 1987, 447–480; *Theologie im Kontext der Weltgeschichte*, in: *Lebendiges Zeugnis* 32/4 (1977) 5–18; *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (= KF). Paderborn u. a. 1985, 76–80, 397f u. ö.; *Das Christentum im Pluralismus heutiger Zeit*, in: *StdZ* 206 (1988) 579–490; *Buddhismus und Christentum im Gespräch*, in: *Internat. kath. Zeitschr. COMMUNIO* 17 (1988) 317–326.

² Vgl. dazu die verschiedenen Arbeiten von M. SIEVERNICH u. a.: „*Theologie der Befreiung*“ im interkulturellen Gespräch, in: *Theologie und Philosophie* 61 (1986) 336–358; wieder aufgenommen in: M. SIEVERNICH (Hg.), *Impulse der Befreiungstheologie für Europa*. München/Mainz 1988, 15–43.

³ Vgl. M. SIEVERNICH (Hg.), *Impulse* 18–23; J. B. LIBANIO, *Europäische und lateinamerikanische Theologie. Unterschiedliche Perspektiven*: ebd. 139–158, bes. 149ff.

⁴ Im Folgenden greife ich auch in Formulierungen auf meinen Beitrag in *COMMUNIO* 1988 (Anm. 1) zurück.

⁵ Vgl. H.-J. KLIMKEIT, Art. *Religionswissenschaft*, in: H. WALDENFELS (Hg.), *Lexikon der Religionen* (= LR). Freiburg, 2. Aufl. 1988, 560ff.

⁶ Vgl. A. PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen* (= *Theologie der Dritten Welt* 9) Freiburg 1986, 80f, 155f u. ö.

⁷ Vgl. dazu: *Die Friedensgebete von Assisi*. Eingeleitet v. F. KÖNIG, Kommentar v. H. WALDENFELS. Freiburg u. a. 1987; inzwischen auch: *Theol. Quartalschrift* 169 (1989) 1.

⁸ Vgl. das Interview mit F. SCHMIDBERGER, in: *Herder-Korrespondenz* 42 (1988) 417–424, bes. 421; J. DÖRMANN, *Der theologische Weg des Papstes zum Weltgebetstag in Assisi*, in: *Theologisches* 18 (1988) 323–332, 376–388, 453–464; zuvor bereits: *Die eine Wahrheit und die vielen Religionen* (= *RESPONDEO* 8). Abensberg 1988.

⁹ Vgl. P. PUTHANANGADY SDB (ed), *Sharing Worship. Communicatio in Sacris*. Bangalore 1988.

¹⁰ Vgl. dazu H. WALDENFELS, *Wahrheit – Toleranz – Indifferenz*, in: *Lebendiges Zeugnis* 38/2 (1980) 5–18.

¹¹ Vgl. dazu die einschlägigen Lexikaartikel zum Thema, sodann W. KASPER (Hg.), *Absolutheit des Christentums*. Freiburg u. a. 1977. Ich selbst habe mich mehrfach mit der Frage auseinandergesetzt; vgl. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, in: *Hochland* 62 (1970) 202–217; *Der Absolutheitsanspruch und die großen Weltreligionen*, in: J. BEUTLER/O. SEMMELROTH (Hg.), *Theologische Akademie* 11. Frankfurt 1975, 38–64; KF 193–199.

¹² Vgl. dazu J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*. Düsseldorf 1969, 339–375; H. WALDENFELS, KF 394f.

¹³ Vgl. dazu H. WALDENFELS, Art. *Heil/Heilsweg I*: LR 243f. Zum Thema „Weg“ vgl. ebd. Art. *Weg*: LR 698 sowie meine Ausführungen in KF 349–354.

¹⁴ Vgl. dazu H. WALDENFELS, KF 205–228, dort weitere Literaturhinweise.

¹⁵ Als Beispiel sei auf die beachtenswerte Studie des Chinesen X. ZHUO, *Theorien über Religion im heutigen China und ihre Bezugnahme zu Religionstheorien des Westens*. Frankfurt u. a. 1988, verwiesen.

¹⁶ Vgl. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie VIII*, 218–235; folgende Zitate im Text aus diesem Artikel.