

MULTIRELIGIÖSE WIRKLICHKEIT UND CHRISTLICHE MISSION

Plädoyer für einen kritischen Dialog der Religionen¹

von Christoffer H. Grundmann

So harmlos wie das Thema zunächst zu sein scheint, ist es nicht. Zwar ist zugegebenermaßen die Rede von »multireligiöser Wirklichkeit« heutzutage ein wenig aussagekräftiger Allgemeinplatz, der lediglich eine globale Vorfindlichkeit menschlicher Gemeinschaft Ende des 20. Jahrhunderts beschreibt.² Aber schon die Thematisierung der »christlichen Mission« in diesem Zusammenhang führt zu Verlegenheit. Das kann höchstens doch nur auf deren Diskreditierung oder aber Apologie im Sinne einer trotzi- gen Polemik gegen den Zeitgeist hinauslaufen. Der Untertitel weist den folgenden Überlegungen ihre nicht nur aktuelle, sondern auch höchst umstrittene Richtung; denn dahinter verbirgt sich nichts anderes als das Bemühen um einen theologisch verant- wortlichen Umgang mit dem christlichen Glaubens- und Vorstellungsgut angesichts der multireligiösen Gegenwart und in Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religions- theologie.

Dieses Unterfangen erfährt vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussion der »Kultur-Knall-Theorie«³ des einflußreichen amerikanischen Politologen und Konfliktfor- schers Samuel P. Huntington⁴ eine besondere Dringlichkeit und Zuspitzung; denn nach Huntington wird das weltpolitische Szenario der Zukunft entscheidend durch die wesentlich ethnisch-religiös motivierten »Konfrontationen von Kulturen« bzw. »Zivilisa- tionen«⁵ bestimmt sein, oder, um es mit Huntington's eigener Formulierung auszudrück-

¹ Für die Publikation überarbeitete Fassung der Antrittsvorlesung vom 11.6.1997 in Hamburg.

² Mit Ausnahme der Malediven und der West Sahara, über die keine entsprechenden Daten vorliegen, gibt es heutzutage kein Land auf der Erde, in dem nur Menschen einer einzigen Religion leben; vgl. 1997 Britannica Book of the Year, Chicago 1997, *Comparative National Statistics – Religion*, S. 781ff.

³ So die Formulierung auf dem Umschlag des Buches *Kampf der Kulturen* von S.P. HUNTINGTON, München/Wien 1997⁵.

⁴ *Kampf der Kulturen – Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München–Wien 1997⁵ (Original: *The Clash of Civilizations*, New York 1996). Die deutsche Übersetzung erlebte innerhalb nur eines Jahres insgesamt 5 Auflagen. – Huntington, der auch Berater des US-Außenministeriums und Mitbegründer der außenpolitischen Fachzeitschrift *Foreign Affairs* ist, hatte seine These erstmals 1993 in einem Artikel in eben jener Zeitschrift (Summer 1993, S. 22–49) publiziert, dort allerdings noch deutlich mit einem Fragezeichen als These formuliert: »The Clash of Civilizations?«

⁵ Zu dem Problem der angemessenen und sachlich richtigen Übersetzung des Begriffes »clash« in der Terminologie Huntingtons siehe das Vorwort des Übersetzers H. FLIESSBACH in: *Kampf der Kulturen*, S. 14.

ken, in der Zukunft wird es zu einem kaum mehr vermeidbaren »Clash of Civilizations« kommen. Die zunehmende politische, technische und ökonomische Globalisierung werde nämlich nicht, wie bislang allgemein vermutet, eine einheitliche Weltzivilisation herbeiführen, sondern eine weltweit interagierende Konkurrenz von sieben, vielleicht auch acht verschiedenen großen Zivilisationen. Zu diesen rechnet er die christlich geprägte westliche Kultur Europas und Nordamerikas (mitsamt Australien und Neuseeland), den islamischen Kulturkreis, die slavisch-orthodoxe Zivilisation Rußlands, die konfuzianisch-chinesische und die japanische Kultur sowie die hinduistische Kultur Indiens und die Zivilisation Lateinamerikas; vielleicht, aber da ist sich Huntington nicht sicher, wird auch die Zivilisation Afrikas in Zukunft noch auf globaler Ebene eine Rolle spielen.⁶ Alle diese »Zivilisationen« und »Kulturen« müssen lernen, auf Gedeih und Verderb miteinander auszukommen, um potentielle blutige Konflikte globalen Ausmaßes zu vermeiden. Dazu reiche Aufklärung allein nicht aus, sondern ein tiefes Verstehen ihrer je charakteristischen Eigenarten sei ebenso vonnöten wie ein Bewußtsein für die globalen Interaktionen und Gefährdungen auf den verschiedenen Gebieten menschlichen Miteinanders in der Welt von heute.⁷

Unter explizitem Bezug auf Huntingtons These, allerdings in deutlicher Abgrenzung zu ihr, betonte dann z.B. Bundespräsident Herzog am 3. April 1997 anlässlich seines Besuches in Kuala Lumpur, Malaysia, daß auch er den »Dialog zwischen den Kulturen« für »eines der wichtigsten Anliegen unserer Zeit« halte.⁸ Und Hans Küng, der den Bundespräsidenten auf jener Reise begleitete, hatte bereits früher im Rahmen seines ambitionierten »Projekt Weltethos« den Leitsatz formuliert: »Es gibt keinen Weltfrieden ohne Religionsfrieden« und »keinen Religionsfrieden ohne Religionsdialog«,⁹ eine Überzeugung, die ebenso von Harvey Cox, freilich in seiner ihm eigenen Weise,¹⁰ wie von vielen anderen geteilt wird.¹¹

Wie immer man sich zu diesen Thesen im einzelnen auch stellen mag, sie machen auf brisante Aspekte der gewählten Thematik aufmerksam, von der leider die gerade gängige Reform des evangelischen Theologiestudiums offensichtlich überhaupt nichts wahrgenom-

⁶ Ebd., S. 25.

⁷ »For the relevant future, there will be no universal civilization, but instead a world of different civilizations, each of which will have to learn to coexist with the others.« (*The Clash of Civilizations*, S. 49)

⁸ »... the dialogue between cultures, an issue which I consider to be one of the most important of our time ...« (Speech by ROMAN HERZOG, President of the Federal Republic of Germany, prior to the lectures on the topic »Towards a Universal Civilization« at the Institute of Islamic Understanding (IKIM) Kuala Lumpur, 3. April 1997, Skript des Bundespräsidialamtes Bonn, S. 2).

⁹ *Projekt Weltethos*, München 1993⁵, S. 97 u. 137 (Thesen der Hauptteile B und C).

¹⁰ »Vierlei Gespenster lauern heute im Hinterhalt dem Menschheitsunternehmen auf. Wir sind an einem Punkt angelangt, wo Zank zwischen Völkern und Religionen zum apokalyptischen Ende führen könnte. Es ist nötiger denn je, daß wir die zerbrechliche Einheit der ganzen Erde und all ihrer Bewohner als unsere heilige Aufgabe erkennen. Aber Männer und Frauen, die aus dem Glauben leben, brauchen die heiligen Geschichten, mit denen wir die Einheit unserer Gattung und ihrer Nachbarn im Tierreich und im All hymnisch feiern, nicht erst zu erfinden. Paradoxerweise sind diese Geschichten und Symbole schon in eben das religiöse Erbe eingebettet, das uns manchmal zu entzweien droht. Uns ist es aufgegeben, diese Erinnerungen an unsere gemeinsame Bestimmung aus der Tiefe der verschiedenartigen Quellen wachzurufen.« (H. COX, *Göttliche Spiele – Meine Erfahrungen mit den Religionen*, Freiburg–Basel–Wien 1989, S. 26; original: *Many Mansions – A Christian's Encounter with other Faiths*, Boston 1988).

¹¹ Belege dazu in: H. KÜNG (Hg.), *Ja zum Weltethos – Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, München 1995.

men hat, da im Entwurf der neuen Grundstudienordnung für die sachgemäße und qualifizierte Auseinandersetzung mit derlei Fragen kein Stundenkontingent im Regelstudiengang vorgesehen ist.¹² Ist das Ausdruck von Blindheit oder von bornierter, weil bewußter und selbstgefälliger Ignoranz? Der alte Paul Tillich war immerhin so ehrlich öffentlich einzugestehen: »Ein spätes Ergebnis [meiner] Entprovinzialisierung ist mein wachsendes Interesse – als Theologe wie als Religionsphilosoph – an der Begegnung der heutigen Hochreligionen mit anderen Hochreligionen ... «¹³

Sicherlich, Opportunismus ist kein hinreichender Grund für theologische Relevanz. Man wäre schlecht beraten und sähe sich dem Verdikt des bloß Modischen und Reaktionären ausgesetzt, wollte man die aktuell diskutierten Thesen von Konfliktforschern, Politikern und Populisten zur Sache christlicher Theologie machen. Aber nicht auf Grund tagespolitischer Aktualität, sondern vom Zentrum ihrer eigenen Sache her, vom Zentrum der Theologie aus ist das Problem der christlichen Identität in einer multireligiös gewordenen Umwelt zu thematisieren. Das soll im folgenden in drei Schritten geschehen. Zunächst wird eine empirisch induktive, skizzenhafte Situations- und Gesellschaftsanalyse zur Aufhellung des allgemeinen Hintergrundes der Wahrnehmung gegenwärtiger religiöser Wirklichkeit unternommen, da heutzutage ein rein theoretisch deduktives, begriffliches Vorgehen kaum mehr wirklich überzeugend zu sein vermag. Das läßt, so ist zu hoffen, deutlicher erkennen, wo die entscheidenden Kriterien für einen kritischen Dialog der Religionen zu suchen sind, um deren Herausarbeitung sich in einem zweiten Schritt bemüht wird. Vor dem so konturierten Hintergrund ist in einer abschließenden Reflexion das Verhältnis zwischen interreligiösem Dialog und christlicher Mission neu zu bestimmen.

I. Die unvermeidliche Qual der Wahl und das moderne Bewußtsein einer »offenen Gesellschaft«

Es gehört zu den typischen Kennzeichen des ausgehenden 20. Jahrhunderts, in allen Lebensbereichen Auswahlmöglichkeiten angeboten zu bekommen: bei Gebrauchs- und Konsumgütern ebenso wie bei emotionalen Bedürfnissen, religiösen Wertvorstellungen und Sinnkonzeptionen. Je selbstverständlicher die Globalisierung, desto vielseitiger und

¹² Reaktionen auf den Bericht der Gemischten Kommission der EKD sind z.B. V. KÜSTER, »Religionsgeschichte, Missionswissenschaft, Ökumenik – Thesen zu einer bedrohten Disziplin«, in: *Deutsches Pfarrerblatt*, 97. Jg., Heft 7, Juli 1997, S. 342f; TH. SUNDERMEIER / KLAUS HOCK, »Zur Bedeutung des Faches Religions- und Missionswissenschaft für das Studium der evangelischen Theologie und die kirchliche Praxis«, in: *Zeitschrift für Mission*, Jg. 23, 1997, Heft 4, S. 263–272; O. SCHUMANN, »Wer nur eine Religion kennt, kennt keine. – Das Studium fremder Religionen innerhalb des Theologiestudiums«, in: *Zwischen Regionalität und Globalisierung – Studien zu Mission, Ökumene und Religion*, hrsg. v. TH. AHRENS, Ammersbek b. Hamburg 1997, S. 205–247. – Immerhin thematisierte die Mitgliederversammlung 1996 des EMW (Evangelisches Missionswerk in Deutschland), die vom 11.–13. Sept. in Dassel gehalten wurde, gerade diese Frage. Die dort gehaltenen Vorträge sind publiziert in: »Missionarische Kirche im multireligiösen Kontext«, *Weltmission heute* Nr. 25, Hamburg 1996.

¹³ P. TILlich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, Stuttgart 1964, S. 9 (vgl. *Gesammelte Werke Bd. V*, »Die Frage nach dem Unbedingten«, S. 51).

zugleich verwirrender das Angebot auch auf diesen Gebieten. Um Optionen zu wissen und sich ihrer zu bedienen ist zweifellos ein Ausdruck von Freiheit und Unabhängigkeit, das oftmals nur an der ökonomischen Kapazität und dem eigenen, persönlichen Geschmack seine Grenze zu finden scheint. Wählen zu können bedeutet Freiheit zu haben, im Individuellen wie auch im Politischen; nach Karl Popper ist es sogar die ausdrückliche Aufgabe der Politik einer demokratischen und durch kritischen Rationalismus gekennzeichneten »offenen Gesellschaft«, »in der sich die Individuen« nur und nichts anderem als »persönlichen Entscheidungen gegenübersehen«, die Ermöglichung dieser zu gewährleisten, ohne dabei irgendwelche inhaltliche Vorgaben zu machen.¹⁴

Ganze Heere von Werbestrategen und Informationsmanagern sind darum bemüht, mit manchmal recht originellen Einfällen uns glauben zu machen, daß die großartigen Auswahlmöglichkeiten auch allen Individuen tatsächlich zur Verfügung ständen und von ihnen unbedingt zur Profilierung ihres eigenen, persönlichen Selbst genutzt werden sollten. Die grellen Farben und schrillen Töne ihrer Anpreisungen aber kaschieren nur unzureichend die Schattenseiten dieser Scheinwelt vermeintlich absoluter Freiheit und Selbstbestimmung, die eine bloß virtuelle, aber keine faktische Realität ist. Dennoch ist sie als solche nicht unwirksam oder gar harmlos. Im Gegenteil. Mit großer Suggestionskraft vermag sie diejenigen in ihren Bann zu ziehen, die sich auf sie einlassen. Die virtuelle Welt der Werbung trübt das Bewußtsein für die Grenzen zwischen Traum und Wirklichkeit. Sie läßt das Leben als ein einziges, buntes Experiment und ästhetisches »Projekt« erscheinen,¹⁵ in dem alles ausprobiert werden kann, was auf dem Markt feilgeboten wird. Dieser berüchtigten »Modernisierungs-« bzw. dieser »Sowohl-als-auch-Falle«¹⁶ ist dann nicht mehr leicht zu entkommen.

Das überbordende Warenangebot und der erklärte Wille zu radikaler Selbstbestimmung haben zu der existentiell nicht mehr zu bewältigenden Situation geführt, fortan ständig bewußt wählen zu müssen, und zwar kritisch bewußt wählen zu müssen. Glücklicherweise bilden sich mit der Zeit ganz wie von selbst bestimmte Präferenzen heraus, die sich zu Handlungs- und Denkmustern verfestigen, bis sie schließlich zu Gewohnheiten werden, die die Springflut aller gebotenen Entscheidungen auf ein einigermaßen erträgliches Maß reduzieren. Vor allem sind es die heute oftmals als einengend und autoritär empfundenen traditionellen religiösen Vorstellungen, die diese lebenswichtige Funktion erfüllen. Durch einst gemeinschaftlich sanktionierte Vorentscheidungen hinsichtlich der Gestaltung zentraler Bereiche des individuellen wie kollektiven Lebens (Geburt, Reifung, Ehe, Zeugung,

¹⁴ K. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. II – »Falsche Propheten«, Bern 1958, S. 342: »... der Politiker« sollte sich »auf einen Kampf gegen die Übel beschränken und nicht versuchen ..., »positive« oder »höhere« Werte wie Glück und so fort zu erkämpfen ...«; vgl. auch Bd. I, S. 213ff; Bd. II, S. 275ff.

¹⁵ Zum Leben als »lebensästhetisches Projekt« vgl. J. GOEBEL / CHR. CLERMONT, *Die Tugend der Orientierungslosigkeit*, Berlin 1997, bes. S. 77ff.

¹⁶ Vgl. dazu K. FÜSSEL / D. SÖLLE / F. STEFFENSKY, *Die Sowohl-als-auch-Falle – Eine theologische Kritik des Postmodernismus*, Luzern 1993. Zur Rede von der »Modernisierungsfalle« vgl. K. WAHL, *Die Modernisierungsfalle – Gesellschaft, Selbstbewußtsein und Gewalt*, Frankfurt a.M. 1989; K. GABRIEL, »Christentum zwischen Tradition und Postmoderne«, in: *Traditionsabbruch – Ende des Christentums?*, hg. v. M. v. BRÜCK / M. WERBICK, Würzburg 1994, S. 77ff, bes. S. 91ff.

Familie, Sterben, Tod, Gesellschaft, Staat, Frieden, Nahrung usw.) vermochten sie drohendes Chaos wirksam einzudämmen, vorausgesetzt, sie waren plausibel. Waren bzw. sind sie das nicht oder nicht mehr, büßen sie wie von selbst ihre Verbindlichkeit durch eine zunehmende Asynchronität zwischen Selbstwahrnehmung und faktischer Plausibilitätsleistung ein, ungeachtet dessen, daß sie einen solchen Anspruch nach wie vor erheben. Je größer aber der Zwiespalt zwischen Anspruch und Wirklichkeit ist, desto stärker der Verlust an Glaubwürdigkeit, der dann entsprechend zu kompensieren ist. In der offenen Gesellschaft fällt solche Kompensation vor allem den einzelnen Individuen zu, denen nunmehr alle fälligen Entscheidungen zur Gänze aufgebürdet sind. Der auf ihnen lastende Entscheidungsdruck wird stärker und nimmt noch weiter zu; denn in Ermangelung einer letzten, verbindlichen, allgemein anerkannten Autorität ruht alles, tatsächlich alles auf ihren eigenen Schultern. Moderne Menschen repräsentieren die »unglückseligen Atlasse«, die schon Heine beklagte.¹⁷

Entgegen aller verbürgten Freiheit sind die Menschen in den demokratischen Gesellschaften praktisch zu andauernden Entscheidungen gezwungen. Es wäre ja tatsächlich nicht nur aus finanziellen Gründen töricht, sich unbedacht auf das erstbeste Angebot einzulassen. In der globalen Perspektive einer unübersichtlich gewordenen Zeit und Gesellschaft und der damit einhergehenden Verunsicherung ist naives Vertrauen geradezu lebensgefährlich. Mißtrauen und Zweifel sind mehr denn je angebracht, die kritische Abwägung von Alternativen ist überall geboten. Diese Qual der Wahl ist ganz offensichtlich das leidige Schicksal moderner, aufgeschlossener Menschen.

Doch nicht nur das belastet sie. Zur Entscheidungsnötigung tritt außerdem noch die wissentliche Inkaufnahme einer letzten Unsicherheit; denn jede noch so bewußt getroffene und sorgfältig, kritisch abgewogene Entscheidung bleibt auf Dauer nicht unangefochten. Besonders instabil, weil anfällig für den willkürlichen Widerruf nur einer einzigen Person, sind alle individuellen, persönlichen Entscheidungen. Aber auch gemeinschaftlich getroffene Vereinbarungen stehen, zumal in einer Demokratie, prinzipiell zur Disposition, sind sie doch letztlich nichts weniger – aber auch nichts mehr – als bewußt erfolgte Festlegungen mit der Option zur Revozierung. Das bedeutet aber, daß das deutliche Bewußtsein davon, sich entschieden zu haben, von Anfang an in sich den Keim nagenden Zweifels trägt; denn man könnte sich ja falsch entschieden haben. Insofern ist das »moderne Bewußtsein« des – und der – sich selbst bestimmenden Menschen von einer letzten Unsicherheit geplagt, derer es sich nicht entledigen kann, wie Peter L. Berger in »Der Zwang zur Häresie – Religion in der pluralistischen Gesellschaft« eindrücklich gezeigt hat.¹⁸

¹⁷ »Ich trage Unerträgliches und brechen will mir das Herz im Leibe. / Du stolzes Herz, du hast es ja gewollt. / Du wolltest unendlich glücklich sein ... / Stolzes Herz, und jetzt bist du elend. / Ich unglückseliger Atlas, eine Welt, die ganze Welt der Schmerzen muß ich tragen.« H. HEINE, »Buch der Lieder – Die Heimkehr 1823/24«, Nr. 24, in: *Werke in 5 Bänden*, Bd. 1, hrsg. von R. TOMAN, Köln 1995, S. 127f. Man höre dazu auch einmal die 1828 erfolgte Vertonung dieses Textes durch F. Schubert in seinem sogenannten »Schwanengesang« (D 957, 8)!

¹⁸ Frankfurt a.M. 1980, bes. S. 109ff.

Solch grundlegende Verunsicherung und der potentielle Zweifel sind der Preis, den sowohl das einzelne Individuum als auch die (post-)moderne Gesellschaft für die zugestandene Entscheidungsfreiheit heute zu zahlen haben, ein hoher Preis mit weitreichenden Folgen und unabsehbaren Auswirkungen. Unter diesen Voraussetzungen läßt es sich nämlich gar nicht vermeiden, auftretende Schwierigkeiten als das leidige Ergebnis unseliger früherer Fehlentscheidungen zu deuten, die man nicht nur widerrufen kann, sondern nach Möglichkeit auch widerrufen sollte. Hinfort ist nichts mehr unveränderbar und schicksalhaft, handle es sich dabei nun um die Wahl des Berufes, des Lebenspartners, der Nachkommenschaft oder auch um die Entscheidung für bestimmte wirtschafts-, bildungs- und friedenspolitische Optionen, oder auch um die Religion.

Und noch ein weiteres gesellt sich dazu; denn anstatt in die Tiefe zu gehen und an den fraglos manchmal auch durchaus problematischen Konsequenzen früherer Entscheidungen dadurch zu reifen, daß man sich mit ihnen kritisch auseinandersetzt, neigt man heute allseits dazu, in die Breite zu gehen und an der Oberfläche zu bleiben, um dort unter der Losung der »Erlebnisorientierung«¹⁹ sein Glück erneut zu versuchen. Dem jeder Enttäuschung impliziten Sinnverlust wird durch mehr und mehr Erlebnisorientierung entgegengesteuert versucht, was sich dann in einem unbändigen Verlangen danach äußert, irgend etwas zu erleben, egal was es sei, und dieses Verlangen wird dann zum letztendlich entscheidenden Auswahlkriterium für die Angebote des Marktes. Sachliche wie inhaltliche Kriterien treten zurück. Sie müssen einer solchen, vom ständigen und stetig steigenden Risiko enttäuschter Erwartungen bedrohten Lebenshaltung naturgemäß zweitrangig werden, wenn sie nicht gar als irrelevant erscheinen; denn, so der Theoretiker und Soziologe unserer »Erlebnisgesellschaft« Gerhard Schulze: »Die ständigen Verfeinerungen und Qualitätsverbesserungen der Produkte können den Rückgang der Erlebnisintensität nicht ausgleichen. ... [K]aufen läßt sich immer nur das Erlebnisangebot, nicht das Erlebnis selbst – dieses muß jeder in eigener Regie produzieren. ... Genuß steigt nicht proportional zu den dafür eingesetzten Mitteln.«²⁰ Deshalb ist es »weder erstaunlich, daß unsere Gesellschaft nicht glücklich scheint, noch ist der steigende Aufwand unerklärlich, mit dem sie nach Glück sucht. Der homo ludens spielt mit zunehmender Verbissenheit.«²¹

Weil also mit Ausnahme der individuellen Selbstbestimmung in unserer offenen Gesellschaft keinerlei Selbstverständlichkeiten mehr gelten, gelten können, darum ist das menschliche Miteinander inzwischen zu einer großen, amorphen Masse vereinzelter Individuen mutiert, ohne wirkliche Gemeinsamkeiten oder gesellschaftliche Solidarität. Einzelne Individuen finden sich nur noch punktuell und spontan nach ihren jeweiligen augenblicklichen Interessenlagen in »Szenen«²² zusammen, in denen sie nicht mehr und nicht auf Dauer das ganze Leben mit anderen teilen und teilen wollen, sondern nur noch bestimmte Erwartungen auf suggerierte Erlebnisse, nicht einmal mehr die Erlebnisse selbst;

¹⁹ GERHARD SCHULZE, *Die Erlebnisgesellschaft – Eine Kulturosoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1995⁵.

²⁰ Ebd., S. 548; vgl. auch S. 432.

²¹ Ebd., S. 14.

²² Zum soziologischen Begriff der Szene vgl. ebd., S. 463ff.

denn das Risiko, enttäuscht zu werden, ist ihnen einfach zu groß. Sie haben gelernt, sich mit Wenigem zu bescheiden und begnügen sich fortan mit Surrogaten, weil sie sich längst damit abgefunden haben, daß es eine letzte Verlässlichkeit offenbar nicht gibt – nicht mehr gibt. Und selbst diese Situation wissen noch manche optimistische Zeitgenossen zur Tugend zu erklären, nämlich zur »Tugend der Orientierungslosigkeit«.²³

Marktperspektive, Angebotssituation, autonome Selbstbestimmung und erlebnisorientiertes Konsumverhalten als die hervorstechenden Merkmale einer allgemeinen zeitgenössischen Grundeinstellung und Geisteshaltung beeinflussen nun aber in fataler, weil entscheidender Weise auch die Wahrnehmung und Gestaltung religiöser Lebensäußerungen. Deswegen sind die geschilderten Beobachtungen hier in diesem Zusammenhang überhaupt von Interesse; denn alle bislang erwähnten Erkenntnisse der hauptsächlich empirischen Sozialforschung sollten nichts anderes als den spezifischen Charakter unserer Zeit- und Geisteshaltung verdeutlichen, durch den eine sachgemäße Beschäftigung mit dem Thema des interreligiösen Dialogs und der Mission ungemein erschwert wird.

Das zeigt sich z.B. daran, daß in der Regel wie selbstverständlich angenommen wird, alles Wissen und Erkennen verdanke sich menschlicher Willkür; nicht unbedingt der Willkür einzelner, wohl aber den willkürlichen Setzungen einzelner Menschengruppen, die sich im Laufe unzähliger Generationen ihre je verschiedenen Symbolsysteme, namentlich die Sprachen geschaffen haben, mittels derer sie ihre je spezifische Weltsicht zum Ausdruck bringen und an ihre Nachkommen weitergeben. Diesem Ansatz gemäß wird heute in verschiedenen Wissenschaftszweigen alles darangesetzt, die Wirklichkeit einem in der semiotischen Theorie sehr aufwendig etablierten Verständnis gemäß zu analysieren und gewissenhaft zu dokumentieren. Nicht nur einzelne Menschen, nein, auch der sich in gemeinsamen Überzeugungen artikulierende Zeitgeist schafft sich seine eigene Theorie und konstruiert sich sein eigenes Weltbild, sein Paradigma – das dann bei Falsifikation auch wieder verworfen werden kann und zu verwerfen ist. Die Annahme, daß es irgend etwas letztlich Verbindliches oder irgendwie wirklich Verlässliches gäbe, ist damit auch erkenntnistheoretisch als Illusion ausgemacht und deswegen nicht weiter aufrecht zu erhalten. Wer darum nunmehr so etwas wie Verlässlichkeit oder gar Wahrheit in den Religionen sucht, der hat nicht begriffen, was die Stunde geschlagen hat.

Dieser Grundüberzeugung erscheinen religiöse Lebensäußerungen und Vorstellungen konsequenterweise als wesentlich zeitbedingte, gesellschaftliche Konstrukte und als Resultate persönlicher Entscheidungen, die einmal auf Grund bestimmter Präferenzen und biographischer Umstände gefällt wurden. Das sind sie zweifellos auch. Doch sind sie das nur? Ist der genuin religiöse Anspruch auf Verbindlichkeit und Allgemeingültigkeit nur eine unaufgeklärte, vor-postmodernistische Haltung, die angesichts aller relativierenden multireligiösen Gegenwartserfahrungen und der radikalen individuellen Selbstbestimmung als anachronistisch aufzugeben ist? Ist der Anspruch auf verbindliche Wahrheitserkenntnis im Sinne der viel diskutierten pluralistischen »Theologie der Religionen«, die recht eigentlich eine pluralistische »Theorie der Religionen« ist, prinzipiell aufzugeben?

²³ Vgl. dazu das gleichnamige Buch von J. GOEBEL / CHR. CLERMONT wie in Anm. 14; zur Genese des Titels ebd. S. 198f.

Ich denke nein und möchte meine Position in einem zweiten Schritt durch den Hinweis auf die Kriterien begründen, die m.E. für das sachgemäße Verständnis von Religion und kritischem interreligiösen Dialog entscheidend sind.

II. Religion und kritischer Dialog

Obwohl sie die Öffentlichkeit der Agora nicht scheuen, sind Religionen ihrem Wesen und Selbstverständnis nach keine Handelsware. Religionen sind teils hochkomplexe, teils verblüffend einfache Gebilde von Vorstellungen und Lebensgewohnheiten, die sich in langen Jahren aus gemeinschaftsbildenden Zentralerfahrungen oder individuellen Schlüsselerlebnissen einzelner herauskristallisiert haben. Sie bilden ein verhältnismäßig kohärentes Ganzes, das seine Einheit in Bezug auf das sie konstituierende Ereignis hat und durch auf Wahrheitstreue gegenüber diesem Ereignis bedachte Tradition bewahrt, egal ob es sich dabei nun um eine prophetische Offenbarung, eine heilige Schrift, einen heiligen Ort, eine heilige Person oder eine heilige Geschichte handelt. Zwar ist dieses Ereignis von Religion zu Religion verschieden. Dennoch besteht eine gewisse Gemeinsamkeit aller Religionen darin, daß sie Ausdruck eines solchen, jeweils als letztgültig erachteten Bezuges sind.

Ohne jetzt die gut erforschte vielschichtige Begriffsgeschichte von »Religion« mitsamt den diversen Definitionsversuchen zu referieren,²⁴ sei Religion hier bestimmt als das menschliche Sich-Verhalten und In-Beziehung-Setzen zu einem letzten Gegenüber, das als personal, apersonal oder transpersonal erlebt werden kann. Der entscheidende Punkt ist, daß ein solches Sich-Verhalten die Lebensweise prägt und im Lebensstil seinen unverwechselbaren, mehr oder weniger profilierten Ausdruck findet. Dort, wo ein solcher religiöser Letztbezug deutlich artikuliert wird, kann man von »Glauben« sprechen, und dort, wo dieser Bezug nicht eigens thematisiert wird, mag die Rede von »Religiosität« angebracht sein. Und selbst dort, wo alles nur diffus erlebnisorientiert ist, lassen sich aus dem jeweiligen Lebensstil unschwer Rückschlüsse darauf ziehen, wessen Geistes Kind man ist.

Religion hat es also, das gilt es hier festzuhalten, durchaus mit Letztgültigem zu tun, wobei Letztgültigkeit jetzt nicht die Behauptung einer definitiven Gegebenheit im Sinne eines absoluten Datums meint, sondern lediglich die unvoreingenommene Anerkenntnis des Vorhandenseins solch unbedingt verbindlich gelebter Beziehungen auf Letztes hin. Daran haben weder die multireligiöse Gegenwart noch die scheinbar absolute Selbstbestimmung des erlebnisorientierten Individuums noch die des orientierungslosen Lebensästheten etwas geändert.

Letztgültigkeit im Sinne von »Letztgültigkeit für mich« oder »für einen Menschen« oder auch »für eine Gruppe von Menschen« entzieht sich dem wertenden Vergleich. Sie äußert

²⁴ Vgl. dazu allgemein: E. FEIL, *Religio – Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffes vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen Bd. 1: 1987, Bd. 2: 1997; *Der Begriff der Religion*, hg. von W. KERBER (*Fragen einer neuen Weltkultur* Bd. 9), München 1997; vom religionsphilosophischen Standpunkt: F. WAGNER, *Was ist Religion?*, Gütersloh 1991²; sowie vom soziologischen Blickwinkel: N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1977.

sich bezeichnenderweise im Modus des Bekenntnisses und nicht in dem des theoretischen Diskurses. Die Beachtung der verschiedenen Modi ist wesentlich; denn während der theoretische, im unverfänglichen Bereich gedanklicher Erwägungen mit ihrer Tendenz zur Unverbindlichkeit verbleibende Diskurs auf eine kritische Erörterung angelegt ist, steht ein Bekenntnis nicht zur Disposition. Dieses wird von den Bekenntenden in Abgrenzung zu anderen Sichtweisen als für sie wirklich gültig und verbindlich dargelegt. Darin geben sie sich nicht nur ganz persönlich in ihrem Innersten zu erkennen, sondern sie werden auch angreifbar und verletzlich, weil sie per definitionem dahinter ja nicht zurück können. Deswegen ist in einer solchen Situation keusches Verhalten angezeigt und Achtung allemal geboten, unabhängig davon, ob einem der Inhalt des Bekenntnisses zusagt oder nicht.

Von daher verbietet es sich auch, den Anspruch der Letztgültigkeit der einen Religion mit den Letztbezügen anderer Religionen zu vergleichen oder diese gar gegeneinander auszuspielen. Das zeugt genauso von Unverständnis für den Gegenstand wie die Vergleichsgültigung dieser Letztbezüge in einer pluralistischen Theorie. Während nämlich der wertende Vergleich anderen Religionen ein diesen uneigentliches, inhaltliches Maß anlegt, führt der pluralistische Ansatz zur Auflösung von Religion durch Relativierung; denn das macht ja gerade das Religiöse der Religion aus, daß sie sich explizit auf ein für sie nicht mehr weiter zu Hinterfragendes und in ihren Augen auch nicht mehr Hinterfragbares, eben für sie wirklich Letztgültiges bezieht. Die Diskussion um eine »inklusive« oder »exklusive« oder auch »pluralistische Theologie der Religionen« verkennt aber diesen Sachverhalt völlig. Darin ist sie äußerst naiv, mag sie auch als »in logischer Hinsicht umfassend und unausweichlich und in theologischer Hinsicht adäquat« angesehen werden.²⁵ Das ist sie gerade nicht; denn sie wird dem Wesen von Religion nicht gerecht und führt sich damit schließlich selbst ad absurdum.

Der durchaus verständliche, sich in der gegenwärtigen Situation geradezu aufdrängende Vergleich verschiedener Religionen untereinander entstellt deren Wesen und verfälscht so die eigentliche Problematik. Diese Verzerrung gilt es zunächst einmal als eine solche zu erkennen und entsprechend zu korrigieren; denn es geht nicht an, das eher zufällige Vorhandensein verschiedener Religionen an ein- und demselben Ort in der multireligiösen Gegenwart einzig als Angebot religiöser Optionen zu interpretieren. Das belegt nur einmal mehr die Omnipräsenz einer marktorientierten Wahrnehmung sowie das völlige Unverständnis für genuin religiöse Sachverhalte.

Religionen erschließen sich nicht in der Perspektive marktstrategischer Konkurrenz. Sie erschließen sich in ihrer Eigentlichkeit von ihrem je eigenen Zentrum, ihrer »Zentralanschauung« aus, um einen Begriff Schleiermachers zu gebrauchen.²⁶ Das empirische Nebeneinander verschiedener Religionen ist sozio-historisch, nicht konzeptionell bedingt.

²⁵ P.SCHMIDT-LEUKEL, »Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle«, in: *Catholica*, 47. Jg., Münster 1993, S. 163; Hervorhebungen im Original.

²⁶ Zum Begriff der »Zentralanschauung« vgl. D.F.E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Göttingen 1967⁶, S. 176. Ein zeitgenössischer Beleg dafür findet sich in dem engagierten Plädoyer von KENNETH CRAGG, in: DERS., *Troubled by Truth – Life-Studies in Inter-Faith Concern*, Edinburgh u.a. 1992, bes. S. 3f.

Deswegen ist im Interesse eines echten interreligiösen Gesprächs und in diametralem Gegensatz zum pluralistischen Relativismus gerade die Forderung nach der expliziten Darstellung des jeweils spezifischen Letztbezuges, also des Herzstückes einer Religion, ausdrücklich zu erheben. Erst die Kenntnis des unverwechselbaren Propriums, der Zentralanschauung einer Religion erhellt die mannigfachen Unterschiede des fremden Weltbildes wie der fremden Lehre. Erst sie läßt die unterschiedlichen Vorstellungen von Welt und Leben, von Staat, Gesellschaft und Individuum, der praktischen Lebensgestaltung sowie der Sitten und Gebräuche wirklich verständlich werden, Unterschiede, an denen sich ja nicht nur neugieriges Interesse oder Bewunderung entzünden, sondern vor allem auch die vielen großen und kleinen Konflikte des persönlichen wie politischen Alltags. In dieser Hinsicht und vor dem Hintergrund der »Clash-of-Civilization«-These Huntington's ist ein entsprechend gewissenhaft geführter, kritischer Dialog zugleich aktive Friedensarbeit und nichts weniger als dies.²⁷ Die Konvivenz bedarf des Dialogs um der Konvivenz willen.²⁸

John Hick, einer der Vordenker des modernen religiösen Pluralismus wußte sehr genau darum, daß mit der Handhabung der Frage nach den Letztgültigkeitsansprüchen der Religionen der pluralistische Ansatz steht und fällt. »Der ernsthafteste Widerspruch zur pluralistischen Hypothese kommt von seiten der großen religiösen Traditionen, die jeweils eigene Absolutheitsansprüche erheben. Hier kommt es zum Konflikt. Echter Pluralismus ist nämlich unvereinbar mit Ansprüchen wie, daß es außerhalb der Kirche keine Rettung gäbe, oder außerhalb des dar al-Islam, oder des Sangha, oder außerhalb jedweder anderen verbindlich lebenden menschlichen Gemeinschaft. Desgleichen ist Pluralismus unvereinbar mit dem Anspruch auf den alleinigen Besitz einer normativen Offenbarung oder gar der Wahrheit selbst, die einmal alles richten wird.«²⁹

Das Problem seines Ansatzes liegt darin, daß Hick nicht zwischen religiösen Aussagen an sich und einer areligiösen theoretischen oder auch theologischen Reflexion über die Pluralität von Religionen differenziert. Solche Unachtsamkeit, die von anderen Gesinnungsgenossen gedankenlos übernommen wird, führt dann z.B. zu Aussagen wie den folgenden: »Mit einer pluralistischen Interpretation der Religionen ist es freilich nicht zu vereinbaren, Jesus Christus als die alleinige Quelle des Heils zu betrachten. Denn in diesem Falle wäre das Christentum ... die allen anderen überlegene Religion, da sie ... allen anderen die

²⁷ Eine sicherlich ungewollte aktuelle Bestätigung dieser Aussage lieferte im Dez. 1997 der türkische Ministerpräsident Yılmaz, als er in Reaktion auf die Ablehnung des Antrags seines Landes, den Status eines Beitrittskandidaten für die Europäische Union zu bekommen, davon sprach, daß die deutsche Regierung offensichtlich aus Europa einen »Club von Christen« machen wolle. Vgl. dazu T. ALI BIRAND, »Müssen wir ewig draußen bleiben? Wenn Helmut Kohl aus Europa einen Christenclub machen will, droht ein Kampf der Kulturen«, in: *Die Zeit*, Nr. 2, 2. Jan. 1998, S. 5.

²⁸ Zum Begriff der Konvivenz: THEO SUNDERMEIER, »Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute«, in: *Ökumenische Existenz heute*, Bd. 1, München 1986, S. 49-100.

²⁹ JOHN HICK, »Religious Pluralism«, in: *Encyclopaedia of Religions*, New York 1987, Vol. 12, S. 333; Übersetzung C.G. — Der Originaltext lautet: »Perhaps the most serious objection to the pluralist hypothesis is that it conflicts with the absolute claims that have been made and are still being made by each of the great religious traditions. For genuine pluralism is incompatible with any any claim that there is no salvation outside the church, or outside the dar aal-Islam, or outside the sangha, or outside any other bounded human group, and it is inhospitable to any claim to sole possession of complete, definitive and normative revelation or truth, a truth that judges all others ...«

Erkenntnis des einzigen Heilmittlers voraus hätte. ... Jesus ist ... nicht heilskonstitutiv, sondern heilsrepräsentativ.«³⁰ Doch bedeuten Einmaligkeit und Einzigartigkeit sogleich Überlegenheit? Wird hier nicht lediglich die eine Hypothese durch eine andere begründet, sprich: weil es mit der Theorie »nicht zu vereinbaren« ist, »Jesus Christus als die alleinige Quelle des Heils zu betrachten«, darum kann, ja darf er es nicht sein? Kreuz und Auferstehung Jesu Christi haben deshalb keine universale Bedeutung, weil sie diese nicht haben dürfen. Ein angesichts historischer wie theologischer Einsichten völlig haltloser, naiver Zirkelschluß von Hypothesen, der sich noch nicht einmal die Mühe macht, die eigenen Voraussetzungen kritisch zu hinterfragen. – Etwas differenzierter, in der Sache aber durchaus identisch ist bei Paul Knitter zu lesen: »Christen spüren, daß ihre traditionelle Christologie, die auf der Endgültigkeit und Normativität Christi beruht, ein Hindernis des interreligiösen Dialogs ist ... Das neue Umfeld des religiösen Pluralismus zwingt Christen zu fragen, ob Gott endgültig in Jesus offenbart ist oder ob die Inkarnation der Gottheit noch über das hinausgeht, was in Jesus geschah.«³¹ Wer so formuliert entstellt die Christologie zum Christomonismus und gibt sein völlig untrinitarisches, also theologisch unsachgemäßes Verständnis des zentralen Heilsereignisses zu erkennen. Das ist nicht nur schlechte, weil unzureichende Theologie.³² Das ist auch zutiefst areligiöse Reflexion, die mit Denkmöglichkeiten spielt und sich dabei die Wirklichkeit so konstruiert, wie sie gemäß der Theorie zu sein hat. Indem suggeriert wird, daß die Tiefen der Inkarnation, die per definitionem an Person und Werk Jesu Christi gebunden ist, nicht ausgelotet seien, wird diese in ihrer Anstößigkeit um der Konfliktvermeidung willen zu entkräften versucht anstatt sich darum zu bemühen, sie im interreligiösen Dialog wirklich sinnvoll zu explizieren. Das mag dann durchaus zu Neuformulierungen der erkannten Wahrheit führen, zu Formulierungen, die sehr wohl über alles bisher Gesagte und Gewußte hinausgehen können.

Das Problem des unversöhnlichen Nebeneinanders logisch sich ausschließender Gültigkeitsansprüche ist aber wesentlich ein Problem der Theorie, nicht der religiösen Alltagspraxis oder eines wahrhaft religiösen Lebens, in denen nämlich derlei Fragen zugunsten pragmatischer, spiritueller oder auch mystischer Lösungen spürbar zurücktreten. Jedoch wird die Lösung der theoretischen crux allerdings dadurch erschwert, daß die heute allseits beliebte Denkfigur des »Sowohl-als-auch«, die ja für den pluralistischen Ansatz typisch ist, im reflektierenden Umgang mit widerstreitenden Letzt-Ansprüchen ungeeignet ist. Sie macht nämlich aus der intellektuellen Not eine heuristische Tugend, indem sie die alles entscheidenden Letztverbindlichkeiten nicht wirklich ernst nimmt, sondern die darin implizierten Ausschließlichkeitsansprüche ex principio ignoriert. Doch auf diese Weise läßt sich das kognitive Problem nicht wirklich lösen.

³⁰ PERRY SCHMIDT-LEUKEL, »Was sind Religionen?«, in: *Fremde Nachbarn – Religionen in der Stadt, Kirche in der Stadt*, Bd. 2, hg. v. H.W. DANNOWSKI / W. GRÜNBERG u.a., Hamburg 1997, S. 31.

³¹ P.F. KNITTER, *Horizonte der Befreiung – Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, hg. v. B. JASPERT, Frankfurt-Paderborn 1997, S. 150.

³² Sehr aufschlußreich sind dazu z.B. die in den *Quaestiones Disputatae*, Bd. 160, von R. SCHWAGER unter dem Titel »Christus allein? – Der Streit um die pluralistische Religionstheologie«, Freiburg 1996, herausgegebenen Beiträge. Als amerikanisches Pendant wäre zu nennen: *Christian Uniqueness Reconsidered – The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. by GAVIN D' COSTA, Maryknoll, NY, 1990.

Eine Lösung ist nur in Sicht, wenn anstatt bei den logisch einander widerstreitenden Ansprüchen einzusetzen oder mit inhaltlichen Schwerpunkten zu beginnen die Fragestellung darauf ausgerichtet wird, was denn allen Menschen in allen Kulturen zu allen Zeiten an allen Orten wirklich gemeinsam ist. Das ist nämlich das Faktum, als Mensch zu existieren und sich dieses Zustandes auch bewußt zu sein, das Faktum bewußter Existenz. Wie diese bewußte Existenz in der Welt erfahren und gedeutet wird, das variiert freilich von Ort zu Ort, von Zeit zu Zeit und von Kultur zu Kultur. Doch gemeinsam ist allen das Daß solcher Existenz. Auf den vorliegenden Zusammenhang angewandt bedeutet dies, daß angesichts der multireligiösen Wirklichkeit zunächst rein funktional danach zu fragen ist, welche existentielle Situationen wie beantwortet und gedeutet werden. Sind die gegebenen Antworten lebensförderlich oder -hinderlich? Sind sie einsichtig und rational? Sind sie plausibel oder unverständlich? Stiften sie Gemeinschaft oder zerstören sie diese? Hier wird es dann neben der überraschenden Entdeckung von vielen Gemeinsamkeiten nahezu wie von selbst zum Dialog über signifikante Verschiedenheiten kommen, die in unterschiedlichen Weltbildern und daraus abgeleiteten Wertsetzungen begründet sind. Auf diese Weise – dem pragmatisch-funktionalen Zugang – wird dem religiösen Selbstverständnis am besten Rechnung getragen; denn eine jede Religion wird in ihrer jeweiligen Eigenart gelten gelassen, ohne zuvor eine Gleichwertigkeit mit anderen zu postulieren oder einen Inklusivismus bzw. Exklusivismus zu konstruieren. Der allen Religionen konzedierte Letztbezug fungiert als Ausgangspunkt, kritischer Maßstab und entscheidendes Kriterium für den gemeinsamen Dialog über die wahrgenommenen je unterschiedlichen Aspekte der je eigenen Welt- und Lebensbewältigung einer fremden Kultur, – und nicht ein hypothetisierter kleinster gemeinsamer Nenner, sei dieser nun »theozentrisch«, »soteriozentrisch«, »regnozentrisch« oder auch »kosmotheandrisch« definiert.³³

Einem so verstandenen Dialog erscheint unvermutet auch die Mission in einem völlig neuen Licht. Sie ist dann nicht primär eine Gefährdung des um gegenseitiges Verstehen bemühten Dialogs, sondern geradezu die Bedingung seiner Möglichkeit, sofern sie das christliche Proprium artikuliert. Das soll nun abschließend etwas ausführlicher reflektiert werden.

III. Interreligiöser Dialog und christliche Mission heute

Das Erlebnis der facettenreichen multireligiösen Gegenwart und die Auswirkungen der Globalisierung haben das Bewußtsein dafür geschärft, wie begrenzt und partikular die je eigene Weltsicht ist; stellt auch sie doch nur eine unter anderen Möglichkeiten dar, den Herausforderungen durch Welt und Leben gerecht zu werden. Verunsicherung also allerorten, ohne Aussicht darauf, bald wieder festen Boden unter die Füße zu bekommen.³⁴

³³ Zu den einzelnen Termini vgl. J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, NY, 1997, S. 180ff.

³⁴ Vgl. dazu auch P.L. BERGER, »Wenn die Welt wankt – Pluralismus ist eine Chance für die Christen«, in: *Lutherische Monatshefte*, 32. Jg., Nr. 12, 1993, S. 12–16.

Wie sind in dieser unerquicklichen Situation Halt und Orientierung zu finden? Wie die existentiell notwendige Vergewisserung eines alles tragenden Lebensgrundes? Hier kommt dem interreligiösen Dialog eine wichtige Funktion zu, zumal wenn er mehr sein soll als ein bloßer Informationsaustausch oder Forum für den gelehrten Disput von Fachleuten. In Zusammenhang mit den tiefgreifenden Erschütterungen unserer Zeit ist solcher Dialog wesentlich als Ausdruck einer Suchbewegung von Menschen zu verstehen, denen allesamt die bisherigen Selbstverständlichkeiten so fraglich geworden sind, daß sie gar nicht mehr anders können, als sich gemeinsam auf die mühsame Suche nach einem tragfähigeren Halt als bisher zu begeben und ein den neuen Umständen besser gerecht werdendes, plausibleres Weltbild zu entdecken. Dabei sind sie alle auch auf Dialogpartner aus ihnen fremden Religionen angewiesen, weil die herkömmliche monoreligiöse Weltsicht unwiederbringlich perdu ist. Im Hinblick auf die christliche Theologie skizzierte Carl Heinz Ratschow diese Situation einmal folgendermaßen: »Es gibt kein innertheologisches Selbstgespräch mehr, das sich nicht auf Schritt und Tritt vor den Religionen zu verantworten hätte. ... Dazu zwingt uns als Christen die neue Tatsächlichkeit, daß unser theologisches Gespräch auch in Westeuropa nicht mehr ohne die Öffentlichkeit der vielen Religionen geführt werden kann, die hier präsent sind.«³⁵

Unter diesen Vorzeichen Theologie zu treiben bedeutet, sich wagemutig auf den steinigen Weg des interreligiösen Dialogs zu begeben, um sich so auf Schritt und Tritt der Tragfähigkeit neu gewonnener Erkenntnisse zu vergewissern. Es ist durchaus angebracht, dieses Unterfangen als »wagemutig« zu apostrophieren, weil das Gelingen eines solchen Dialogs keineswegs selbstverständlich ist, wie wir aus der Geschichte der Religionsgespräche und -dialoge wissen und wie es von der noch recht jungen Disziplin der kommunikationswissenschaftlich orientierten Dialogforschung systematisch analysiert wird.³⁶

Anliegen allen interreligiösen Dialogs ist eine möglichst gute, vertrauensvolle Verständigung über Sachfragen religiöser Natur im multireligiösen Kontext, nicht die Missionierung. Solche Verständigung über die Grenzen der empirischen Religionen hinweg ist dann als »gelingen« zu bezeichnen, wenn alle daran Beteiligten nicht nur zu einer durch den dialogischen Prozeß vertieften Vergewisserung ihres eigenen Weges finden, sondern zugleich auch die Wege der anderen respektvoll zu achten gelernt haben, wenn also alle um die Verschiedenheiten der jeweiligen Propria wissen, ohne diese zu nivellieren. Ja mehr noch: wenn sie diese Verschiedenheiten auch bejahen können; denn aus der Begegnung mit der sich erschließenden Wahrheit wächst das dazu die Freiheit schenkende Vertrauen, das etwas wesensmäßig anderes ist als alle aufklärerische Forderung nach Toleranz. Damit soll diese freilich nicht verunglimpft werden. Damit soll aber dem Rechnung getragen werden, daß Toleranz auch ihre Grenzen hat; wird sie doch immer nur

³⁵ »Die Religionen«, *Handbuch Systematischer Theologie*, Bd. 16, Gütersloh 1979, S. 119.

³⁶ Vgl. dazu jetzt besonders die Ergebnisse der empirischen Dialogforschung, z.B. *Dialogue Analysis: Units, Relations and Strategies beyond the Sentence – contributions in honour of sorin Stati's 65th birthday*, ed. by E. WEIGAND in collaboration with E. HEMBEUHERM, Tübingen 1997, passim. – Die »International Association of Dialogue Analysis« (IADA) wurde 1990 gegründet.

»gewährt«. Solches »Gewähren lassen« ist so lange unproblematisch, so lange man sich selbst sicher fühlt und sich durch die Andersartigkeit der anderen nicht in Frage gestellt sieht. Sind aber diese Voraussetzungen aus was für Gründen auch immer nicht mehr gegeben, wird es kritisch. Dann nämlich besteht die akute Gefahr, daß Toleranz in Intoleranz und liberale Offenheit in Fundamentalismus umschlagen, ein Phänomen, mit dem sich A. Mitscherlich als soziologisch geschulter Psychiater wiederholt beschäftigt hat. Seiner Meinung nach ist Toleranz »wirklichkeitsfern ... dort, wo die Intensität aggressiver Bedürfnisse gelegnet und der Aufwand bei weitem unterschätzt wird, der nötig ist, um Triebbefriedigungen die Konzession des Umwegs (der Sublimierung) oder des Aufschubs (der dem Ich die Möglichkeit zur kritischen Einmischung bietet) abzurufen.«³⁷ Toleranz reiche »so weit, wie sich die kritische Fähigkeit des Individuums und einer Kultur entfalten konnten und durften.«³⁸ Einzig die »Entschlossenheit zur Selbstverteidigung« stelle »die realistische Basis für Toleranz dar«, denn »nur der, dem die eigene Leistung verteidigungswert ist, wird ernsthaftes Verständnis für die Lebenswelt der anderen aufbringen« können.³⁹

So erwächst also auch von dieser Seite aus die Forderung nach einem wirklich kritischen Dialog, der darüber hinaus auch das Potential in sich birgt, zu einer ganz neuen Selbstexplikation des Menschseins zu führen. Dabei will die etwas martialische Terminologie Mitscherlichs nicht den »clash-of-civilization« stimulieren, sondern lediglich auf meist unbewußt bleibende, weil irrationale Kräfte aufmerksam machen, die immer auch mit im Spiel sind und sich weder durch naives Wunschdenken noch durch wohlmeinende Theorien zu bändigen sind, sondern einzig durch kritische Nüchternheit.

In diesem Zusammenhang kommt der Mission eine wichtige Funktion zu. Mission, verstanden als das bewußt gelebte Zeugnis – nicht als proselytisierende Werbeaktivität einer bestimmten Konfession, Kirche oder Sekte –, ist lebendiger Ausdruck christlichen Selbstverständnisses. Während nämlich Dialog auf Verständigung, Vermittlung und Selbstvergewisserung zielt, hat die Mission die überzeugende Verkündigung des Evangeliums zur Aufgabe. Beides, Mission wie Dialog, sind legitime Formen authentischer religiöser Kommunikation und daher nicht nach dem Motto »Dialog statt Mission« gegeneinander auszuspielen. Solche Forderungen verwechseln das Prinzipielle mit dem Methodischen und dokumentieren nur die Verlegenheit derer, die sich zu ihren Fürsprechern erheben.

Da sie zu einer freien Willensentscheidung auffordert, müßte Mission eigentlich auch in postmodernistischer Zeit gut gelitten sein; denn das kommt der ubiquitären Selbstbestimmungstendenz sehr entgegen. Tatsächlich aber hat Mission wie seit eh und je einen

³⁷ »Toleranz – Überprüfung eines Begriffes«, in: DERS., *Toleranz – Überprüfung eines Begriffes*, Frankfurt a.M. 1976, S. 7–34, jetzt in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. H. HAASE, Frankfurt a.M. 1983, Bd. V, S. 429–455, Zitat S. 440. – Schon 25 Jahre zuvor hatte MITSCHERLICH unter dem Thema »Wie ich mir – so ich dir« – Zur Psychologie der Toleranz« gearbeitet (in: *Psyche*, 5. Jg., 1951, S. 1–15; jetzt in: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, S. 410–428).

³⁸ *Toleranz*, a.a.O., S. 445.

³⁹ Ebd., S. 454.

schweren Stand. Waren es früher Bedenken hinsichtlich der Mißachtung freier Willensentscheidung und der Toleranz, so werden ihre Promotoren heute besonders deshalb mit Hohn und Verachtung gestraft, weil sie eine erklärtermaßen religiöse Entscheidung, als Entscheidung für Letztgültiges, überhaupt anmahnen. Das ist nicht zuletzt auch deswegen unzeitgemäß, weil sich die christliche Mission dabei, jetzt streng theologisch gesprochen, im Gegensatz zu dem von Zweifel und Unsicherheit umgetriebenen Zeitgeist ihrer Sache gewiß ist, was freilich etwas völlig anderes meint als jene selbstgefällige Überheblichkeit, mit der neuerdings große Firmen in sogenannten »mission-statements« ihre Marketingstrategien zu bekunden pflegen. Gewißheit und Entscheidungsanmahnung lassen nicht nur in den Augen der Allgemeinheit die christliche Mission suspekt werden. Sie bedingen mittlerweile auch innerhalb der Kirche ein nach Michael Welker »fast neurotisches Verhältnis zum missionarischen Auftrag.«⁴⁰

Selbstverständlich kommt solche Haltung nicht von ungefähr. Sie hat ihre eigene Geschichte, die im wesentlichen auf einem rein funktionalen und formalen Mißverständnis von Mission beruht, das man in der Missionsgeschichte der Neuzeit, besonders in den expansionistischen Missionsbemühungen des 19. Jahrhunderts als religiös verbrämten europäisch-nordamerikanischen Imperialismus sicherlich nicht ganz unzutreffend konkretisiert fand⁴¹ und nach wie vor in radikal fundamentalistischen Missionsinitiativen bestätigt findet.⁴²

Mission ist ihrem Wesen nach gerade nicht entscheidungsbeeinflussende Propaganda für eine ganz bestimmte Denomination oder kirchliche Richtung. Christliche Mission wird nur dann richtig verstanden, wenn sie in ihrem Anliegen von ihrem Ursprung her als das begriffen wird, was sie ist, nämlich pointierter Ausdruck christlichen Zeugnisses und Glaubens für die Gegenwart des lebendigen Gottes in der Welt. Alles kommt darauf an, die im Lichte dieser Botschaft notwendig werdende radikale Umwandlung menschlichen Lebens glaubwürdig zu bezeugen, was infolge des vertrauenden Sich-Einlassens auf die Kunde von der Menschwerdung Gottes in Christus, die in der Passion Jesu von Nazareth, seines Kreuzes und seiner Auferstehung konkrete Gestalt gewonnen hat.

Ein besonderer Aspekt der Menschwerdung Gottes ist unschwer auch in dem durch und durch dialogischen Leben Jesu zu erkennen: Jesus dialogisierte mit Gott in seinen Gebeten und Klagen (z.B. Joh. 17; Mt. 27,46), mit der jüdischen Umwelt in seinen Lehr- und Streitgesprächen (z.B. Joh. 3; Mt. 16,1ff; 19,1ff u.a.), mit der Natur in seinen Gleichnissen (vgl. Mt. 13; Joh. 15) und mit dem widersprüchlichen menschlichen Wesen (vgl. Mk. 10,17ff). Muß dieses Leben in Anbetracht von Passion und Kreuzigung auch als gründlich gescheitert gelten, so erhielt es doch von der Auferstehung her eine ungeahnte

⁴⁰ M. WELKER, »Der missionarische Auftrag der Kirchen in pluralistischen und multireligiösen Kontexten«, in: *Weltmission Heute*, 25, Hamburg 1996, S. 48.

⁴¹ Dazu H. GRÜNDER, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus*, Paderborn 1982; DERS.: *Welteroberung und Christentum – Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1991; K. HAMMER, *Weltmission und Kolonialismus – Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt*, München 1978.

⁴² So z.B. in den *Seven Hundred Plans to Evangelize the world – The Rise of a Global Evangelizationprogramme*, ed. by D.B. BARRETT / J.E. REAPZOME, New Hope, Alabama, 1988.

Bestätigung, von der auch die Jünger betroffen wurden; denn als diese sich nach der Karfreitagserschütterung »aus Furcht vor den Juden« hinter verschlossenen Türen zusammenfanden, »kam Jesus, trat mitten unter sie und sprach: ›Friede sei mit euch!‹. Und als er das gesagt hatte, zeigte er ihnen die Hände und seine Seite. ... Da sprach Jesus abermals zu ihnen: ›Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch!« (Joh. 20,19–21).

Die Sendung der Jünger, ihre Beauftragung und Mission hat also der Sendung Jesu gemäß zu sein, d.h. sie haben, wie er, eine dialogische Existenz zu leben, – in Überwindung aller ja auch so verständlichen ängstlichen Bedenken, was daraus werden möge. Das macht, zumindest diesem Text zufolge, Inhalt und Wesen christlicher Mission aus, daß sie nicht nur selbst Zeugnis von solch konsequent dialogischer Existenz gibt, sondern Menschen dazu ermutigt, dasselbe ebenfalls zu tun. Alles andere wäre nicht wirklich christlich zu nennende Mission, sondern allenfalls christliche Formulierungen bemühende Ideologie.

Für die inhaltliche Gestaltung eines sich in solcher Art der christlichen Tradition verpflichtet wissenden interreligiösen Dialogs würde das z.B. bedeuten, daß man dabei hinfort weder Elend noch Ungerechtigkeit mit Schweigen übergeht bzw. übergehen kann, auch nicht aus falscher Rücksichtnahme; denn das Erbarmen Gottes über den Menschen ist mit gleicher Authentizität zu bezeugen wie sein Willen für Gerechtigkeit. Die Glaubwürdigkeit der Botschaft und des christlichen Zeugnisses stehen dabei auf dem Spiel. Deswegen ist überall der Mahnung des Apostels gemäß zu diesem Wort Gottes zu stehen, »es sei zur Zeit oder zur Unzeit« (2. Ti. 4,2), es sei auf der Agora oder im Privathaus.

Das tun zu können setzt allerdings eine große innere Freiheit und Unabhängigkeit voraus, die als bemerkenswerte Tugenden selbstbewußte Menschen auszeichnen. Warum aber schwindet dieses Selbstbewußtsein unter Christen so oft dann, wenn es zur Sache gehen soll? Ganz offensichtlich leidet das Image und die Vollmacht der Mission hier an den Folgen eines christlichen Identitätskonfliktes. Die beim Thema Mission allseits verspürte Verlegenheit ist ja nichts anderes als ein Indiz für den faktischen Verlust der einstigen Glaubensgewißheit. Es ist keineswegs nur die Mission, die uns zutiefst fraglich geworden ist. Es ist die Glaubensüberzeugung selbst.

In dieser Hinsicht bietet die multireligiöse Gegenwartssituation mit ihrer Nötigung zum Dialog auch eine geradezu willkommene Gelegenheit zu einer gründlichen Aufarbeitung dieses christlichen Identitätskonfliktes, vorausgesetzt man gewinnt die erforderliche Unbefangenheit zurück, im Gegenüber zu den Menschen anderer Religionen wieder von dem zu reden, was einen denn selbst im Letzten wirklich und unmittelbar betrifft.

Summary

While the title may sound somewhat unexciting at first hand sight it soon becomes obvious that it is not, especially in light of S. P. Huntington's »Clash-of-Civilization« prognosis. But how to handle it avoiding the pitfall of a mere semantic exercise? This

caused the first part of the article to analyze the ways and means by which religion in general is perceived of in a modern, »open society« (K. Popper), hallmarked by individualism, hedonism and consumerism. Beyond that it is asked if the quest for truth has become obsolete, because the particularity of any human perception of truth is a Common conviction to anybody now, providing the soil for the development of a pluralist theology of religions, which actually is just a »theory of religions«. This is to be doubted, as stated in the second part where it is shown how an appropriate understanding of religion and a critical interreligious dialogue interact, religion thereby being understood as the lived expression of relating to an ultimate reality. Because the precise content of what is being regarded as such »ultimate reality« varies from religious tradition to religious tradition it turns out to be the expressed task of a critical dialogue to call for the explicit exposition of the respective propria of the various religions and not to put them aside as proposed by the protagonists of an uncritical dialogue. The plea for such a critical dialogue also throws new light on the role and function of mission. Mission is not threatening interreligious dialogue but stimulating it, for it represents the vivid expression of authentic Christian self-perception. And further: as Jesus lived a dialogical existence so he ordered his disciples to do likewise (Joh. 20,19–21). Thus the interreligious dialogue compelling multireligious reality has the potential to provide a timely opportunity to overcome and settle the apparent identity crisis of postmodern Christianity, provided Christians regain the ease to consciously witness to what really matters in the encounter with people of other religions and interreligious dialogue.