

DER INTERRELIGIÖSE DIALOG ALS HERAUSFORDERUNG FÜR DIE CHRISTLICHE IDENTITÄT

von Jacques Dupuis SJ

Der religiöse Pluralismus ist nichts Neues. Schon zur Zeit der Apostel musste das aufkeimende Christentum seine Botschaft einer andersgläubigen Welt verkünden, zunächst der jüdischen Welt, aus der es hervorgegangen ist, dann auch anderen Glaubensgemeinschaften, deren Wege es kreuzte. Neu ist hingegen, dass uns der Pluralismus der einzelnen Kulturen und Religionen und auch das Recht auf eine eigene Identität klar bewusst geworden sind. Wir müssen hier nicht näher auf die zahlreichen Ursachen dieser Bewusstwerdung eingehen. Sie sind hinlänglich bekannt und an politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen festzumachen, doch auch an humanen, kulturellen und religiösen Gegebenheiten.

Vielmehr stellt sich uns hier die Frage, was uns dieses neue Wissen um den Pluralismus der Religionen in Bezug auf die christliche Praxis lehrt. Welche Einstellung gegenüber den »anderen«, den Muslimen, den Buddhisten, den Hindus und allen Andersgläubigen, verlangt der christliche Glaube in diesem Umfeld? Die Kirche hat inzwischen eine neue Haltung gegenüber den anderen Religionen angenommen, und diese neue Haltung beinhaltet die Anerkennung ihrer positiven Werte. Die gegenwärtige Diskussion über den interreligiösen Dialog erscheint also in einem neuen Licht.

1. Der interreligiöse Dialog innerhalb des Auftrags der Kirche

1.1 Der interreligiöse Dialog zählt zum Evangelisierungsauftrag

Vor dem II. Vatikanischen Konzil war kaum die Rede von interreligiösem Dialog. Die Enzyklika *Ecclesiam suam* von Papst Paul VI., die noch während des Konzils (1964) veröffentlicht wurde, hat dem Dialog bekanntlich den Weg geebnet. Der Papst sah die Sendung der Kirche unter anderem darin, dass sie den Heilsdialog, den Gott im Laufe der Jahrhunderte mit der Menschheit geführt hat, fortsetzt. Er hat den Dialog vonseiten der Kirche in vier konzentrischen Kreisen schematisiert: Dialog mit der gesamten Welt, Dialog mit den Angehörigen anderer Glaubensrichtungen, Dialog mit anderen Christen und Dialog innerhalb der Kirche. Im Schlusswort zur Konstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils sind diese vier Kreise in umgekehrter Reihenfolge aufgenommen (92).

Papst Paul VI. hat zwar den interreligiösen Dialog empfohlen, sich aber nicht über den genauen Stellenwert eines solchen Dialogs im Auftrag der Kirche ausgesprochen. Der Grund hierfür war die geringe Wertschätzung des Papstes für die anderen Religionen. In seinem jüngeren Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975) spricht Papst Paul VI. den anderen religiösen Traditionen ein negatives Urteil aus (53). Sie seien lediglich ein Ausdruck der »natürlichen« Religiosität des Menschen, wohingegen das Christentum die einzige »übernatürliche« Religion sei. Den »anderen« könne der Evangelisierungsauftrag der Kirche, der bis dahin noch hauptsächlich als »Verkündigung« des Evangeliums inklusive der damit verbundenen kirchlichen Aufgaben aufgefasst wurde, also nur »zugute« kommen. Paul VI., der sich mit *Ecclesiam suam* als ein Papst des Dialogs präsentiert hat, erwähnt den interreligiösen Dialog des älteren Dokumentes jedenfalls mit keinem Wort.

Auch das Konzil hat sich nicht dazu geäußert, dass der Dialog zur Sendung der Kirche zählt. Überall in den Veröffentlichungen des Konzils gilt der Evangelisierungsauftrag strikt als Verkündigung Jesu Christi unter den »Nichtchristen«, um sie zur »Bekehrung« zum Christentum einzuladen. Das Konzil empfiehlt durchaus den interreligiösen Dialog (siehe *Nostra aetate* 2; *Gaudium et spes* 92), doch, so wichtig dieser Dialog auch sein mag, steht nirgendwo geschrieben, dass er zum eigentlichen Auftrag der Kirche zählt. Wenngleich der Dialog im Hinblick auf die Evangelisierung von Bedeutung und Nutzen ist, stellt er doch nur eine erste Annäherung an die »anderen« dar. Diesen Ansatz könnte man weiterhin unter den vorkonziliaren Begriff der »Präevangelisierung« fassen.

Die Auffassung des Dialogs als eines wesentlichen Bestandteils der »Evangelisierung« ist eine gewichtige Neudeutung der Kirchensendung in der nachkonziliaren Theologie. Diese Neudeutung ist in einem größeren Zusammenhang zu sehen, und zwar in der Ausweitung des Begriffs der »Evangelisierung« in den Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil. Neben weiteren Elementen wurde der Dialog so zu einem wesentlichen Aspekt der Evangelisierung. Die entscheidende Wende in den offiziellen Texten brachten bestimmte Veröffentlichungen in den vergangenen 80er und 90er Jahren.

Bevor wir fortfahren, sollten wir allerdings einige Begriffe klären. Die hier vorgeschlagenen Begriffsbestimmungen sind zu großen Teilen dem Dokument *Dialog und Verkündigung* (1991) entnommen, das gemeinsam vom Rat für den Interreligiösen Dialog und von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker veröffentlicht wurde. Der Begriff »Evangelisierung« oder »Evangelisierungsauftrag« der Kirche »bezieht sich auf die Mission der Kirche in ihrer Gesamtheit« (8), in all ihren wesentlichen Aspekten. Der »Dialog«, ein fester Bestandteil dieser Sendung, bezeichnet »die ›Gesamtheit der positiven und konstruktiven interreligiösen Beziehungen mit Personen und Gemeinschaften anderen Glaubens, um sich gegenseitig zu verstehen und sich und einander zu bereichern« (DM 3), und zwar im Gehorsam gegenüber der Wahrheit und im Respekt vor der Freiheit« (9). Die »Verkündigung« ist die »Weitergabe der Botschaft des Evangeliums, des Geheimnisses des von Gott für alle in Jesus Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes gewirkten Heiles. Sie ist eine Einladung, [...] durch die Taufe in die Gemeinschaft der Gläubigen, in die Kirche, einzutreten« (10).

Hält man sich diese Begriffsbestimmungen vor Augen, so wird klar, dass »Dialog« und »Auftrag« weder im Widerspruch zueinander stehen noch voneinander zu trennen sind. Vielmehr ist der Dialog fester Bestandteil des Evangelisierungsauftrags und damit auch der Verkündigung. Nun ist der Dialog zwar einerseits eine Form der Evangelisierung, doch darf man die Evangelisierung deshalb nicht auf den Dialog beschränken, wie wir später sehen werden, entgegen gewissen theologischen Tendenzen der heutigen Zeit. Dialog und Evangelisierung erfüllen nicht denselben Zweck. Der Dialog ist ein spezifischer Bestandteil der Evangelisierung, der nicht auf die »Bekehrung« anderer zum Christentum abzielt, sondern auf eine gemeinsame und tiefere Hinkehr beider Dialogpartner zu Gott und zu den anderen. Die Verkündigung hingegen ist eine Einladung an die anderen, Jesus zu folgen und Mitglied der christlichen Glaubensgemeinschaft zu werden.

Zu den nachkonziliaren Veröffentlichungen der Kirchengelehrten, die den Evangelisierungsauftrag der Kirche breiter fassen und sogar die umfassende menschliche Entwicklung und Befreiung sowie den interreligiösen Dialog als wesentliche Bestandteile mit einschließen, zählen das Dokument *Dialog und Mission* (1984), die Enzyklika *Redemptoris missio* (1990) sowie das Dokument *Dialog und Verkündigung* (1991). Das 1984 veröffentlichte Dokument des Sekretariats für Nichtchristen stellt den Evangelisierungsauftrag der Kirche »als einen zusammenhängenden, doch komplexen und mehrgestaltigen Sachverhalt« (13) hin, dessen »Hauptelemente« wie folgt genannt werden: 1. Zeugnis; 2. »tatkräftiges Engagement im Dienste der Menschen sowie jede Aktion zur sozialen Aufstiegsförderung und zur Bekämpfung der Armut und armutsbegünstigender Strukturen«; 3. Liturgie, Gebet und Kontemplation; 4. »der Dialog, durch den die Christen mit Anhängern anderer Religionen in Kontakt kommen, um sich gemeinsam auf die Suche nach der Wahrheit zu begeben und an gemeinnützigen Werken zusammenzuarbeiten«; 5. Verkündigung [kerygmè] und Katechese [didachè]. »All diese Elemente sind ein wesentlicher Aspekt der Mission« (13)¹. Dieser Text hat eine beachtliche Tragweite. Aus Sicht der Kirche ist interreligiöser Dialog bereits Evangelisierung. Christen und Andersgläubige begeben sich gemeinsam auf die Suche nach der Wahrheit. Die nähere Beleuchtung derartiger Behauptungen fällt in den Aufgabenbereich einer Theologie der Religionen.

Das Dokument »Dialog und Mission« legt außerdem dar, dass der interreligiöse Dialog als spezifische Evangelisierungsaufgabe – »innerhalb der globalen Dynamik der Sendung der Kirche« (30) – wiederum selbst verschiedene Formen annehmen kann. So gibt es den Dialog über das Leben, der allen offen und zugänglich ist (29–30), den Dialog über das gemeinsame Engagement für Werke der menschlichen Gerechtigkeit und Befreiung (31–32), den intellektuellen Dialog, der ein Austausch zwischen Spezialisten über ihr jeweiliges religiöses Erbe zur Förderung der Gemeinschaft und Brüderlichkeit ist (33–34), sowie auf einer tieferen Ebene das gemeinsame religiöse Erlebnis in Gebet und Kontemplation, auf der gemeinsamen Suche nach dem Absoluten (53). Dem christlichen Dialogpartner bieten sich all diese Formen des Dialogs als eine Möglichkeit an, »Kulturen durch das Evangelium

¹ Zit. nach: SECRÉTARIAT POUR LES NON-CHRÉTIENS, *dialogue et mission*, Bulletin Nr. 56, 19 (1984/2) 146–161.

zu wandeln« (34) und auf existenzielle Weise die Werte des Evangeliums mit anderen zu teilen (35).

Zwischen Dialog und Verkündigung sieht die Enzyklika *Redemptoris missio* folgenden Zusammenhang: »Es ist jedoch angebracht, dass diese beiden Elemente sowohl ihre enge Bindung als auch ihre Unterscheidung wahren, damit sie weder verwechselt noch missbraucht werden und auch nicht als austauschbar gelten« (55).

Den Dialog nicht »ausnutzen« bedeutet grundsätzlich, dass der Dialog nicht auf ein Instrument der Verkündigung reduziert werden darf. Er ist eine eigenwertige authentische Ausdrucksform der Evangelisierung. Durch den interreligiösen Dialog möchte die Kirche die »Saatkörner des Wortes« und die »Strahlen der Wahrheit« in den Menschen und ihren Religionen entdecken (56). Es geht ihr darum, »die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des göttlichen Geistes aufzudecken und anzuerkennen, als auch darum, die eigene Identität zu vertiefen und die Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, dessen Wahrerin sie zum Wohl aller ist« (ebd.).

Das Dokument *Dialog und Verkündigung*² bestärkt die Enzyklika: »Interreligiöser Dialog und Verkündigung finden sich zwar nicht auf derselben Ebene, sind aber doch beide authentische Elemente des kirchlichen Evangelisierungsauftrages. Sie sind eng aufeinander hingebordnet, aber nicht gegeneinander austauschbar [...]. Die beiden Vollzüge bleiben voneinander unterschieden, aber es kann [...] ein und dieselbe Ortskirche, ein und dieselbe Person an beiden in verschiedener Weise beteiligt sein« (77).

Zugleich sei bemerkt, dass der Dialog zwar eine authentische Ausdrucksform der Evangelisierung – wenn auch nicht die einzige Form – darstellt, jedoch auf die Verkündigung ausgerichtet ist. Dialog und Verkündigung haben unterschiedliche Ziele. So soll der interreligiöse Dialog »eine tiefere Bekehrung aller zu Gott« bewirken und besitzt als solcher »seinen eigenen Wert« (41). »Verkündigung zielt einerseits darauf, die Menschen zu einer genauen Kenntnis dessen, was Gott für alle Menschen in Jesus Christus getan hat, zu führen und sie dazu einzuladen, Jünger dieses Jesus durch ihre Mitgliedschaft in der Kirche zu werden« (81). Das Dokument besagt: »dass der Dialog [...] nicht den gesamten Sendungsauftrag der Kirche umfasst, dass er nicht einfach die Verkündigung ersetzen kann, sondern immer auf die Verkündigung bezogen bleibt, insofern der Prozess der Evangelisierung der Kirche in ihr seinen Höhepunkt und seine Fülle erreicht« (82).

Dialog und Verkündigung stehen also in einem dialektischen Verhältnis zueinander, und dies innerhalb ein und desselben Evangelisierungsauftrags, der ein dynamischer Prozess ist: Die Verkündigung und ihre Sakramentalisierung im Leben der Kirche bilden die Krönung des Evangelisierungsauftrags. Die »Orientierung« des Dialogs auf die Verkündigung entspricht der »Orientierung« (ordinatur) der Anhänger anderer Religionen auf die Kirche, von welcher in *Lumen gentium* (16) die Rede ist. Mit ihnen ist die Kirche »ausgestattet«, weil ihr »die Fülle der Heilsgüter und -mittel« (*Redemptoris missio* 18) anvertraut wurden.

² PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG / KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Dialog und Verkündigung*. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, 19. Mai 1991, VApS, Nr. 102, Bonn 1991.

Ähnlich bleibt der Dialog auf die Verkündigung »orientiert«, mit der die »anderen« eingeladen sind, an der vollen Entfaltung in der Kirche teilzuhaben.

Stellt man sich die Frage, ob und inwiefern die drei oben genannten nachkonziliaren Dokumente über die vorangegangenen Thesen des Konzils hinausgehen, so ist Folgendes festzuhalten: Das II. Vatikanische Konzil hat den Dialog mit den anderen Religionen empfohlen, ohne jedoch klar zu stellen, dass der Dialog fester Bestandteil des Evangelisierungsauftrags der Kirche ist. Dies wird erst in den drei erwähnten Dokumenten deutlich, die das Konzept der Evangelisierung »breiter« fassen, als dies im II. Vatikanischen Konzil geschehen ist. Die drei Dokumente legen auf unterschiedliche Weise dar, dass der Dialog nicht auf ein »Instrument« der Verkündigung reduziert werden darf, sondern seinen eigenen Wert besitzt. Somit und auch in anderer Hinsicht bedeuten die drei Dokumente – mit jeweils eigenen Schwerpunkten und Nuancen – eine Weiterentwicklung in der Lehre der Kirche über die Evangelisierung, den Dialog und die Verkündigung.

1.2 Dialog und Verkündigung

Wir haben also festgestellt, dass Dialog und Verkündigung in einem dialektischen Verhältnis zueinander stehen, und dies innerhalb der Dynamik des Evangelisierungsauftrags der Kirche. Zwischen dem Dialog und der Verkündigung muss jedoch eine gewisse Spannung erhalten bleiben. Dies steht allerdings im Widerspruch zu dem unlängst veröffentlichten Werk von P.F. Knitter, *Jesus and the Other Names*³. Knitter schlägt vor, Sendung und Dialog gleichzustellen, wobei die Verkündigung nicht als gesonderter Bestandteil der Sendung zu unterscheiden ist. Die allgemeine Auffassung, nach welcher »der Dialog die Mission ist« – insofern er an sich ein wesentlicher Aspekt und eine authentische Ausdrucksform der Evangelisierung ist – wird hier umgekehrt in »die Mission ist der Dialog«, sodass die Evangelisierung auf den reinen Dialog und auf das Zeugnis vom eigenen Glauben, welches der Dialog beinhaltet, reduziert wird (S. 142–147). Die Verkündigung als gesonderte Ausdrucksform der Evangelisierung entfällt damit. Nach Meinung Knitters schließt eine »konstitutive«, ja sogar »inklusive« Christologie die Möglichkeit eines echten und aufrichtigen Dialogs aus. Wendet man hingegen eine »pluralistische« Christologie an, die den konstitutiven Aspekt des Heils Jesu Christi ablehnt, so reduziert sich die Sendung auf den Dialog und das Zeugnis vom eigenen Glauben, welches der Dialog beinhaltet (S. 134–135). Nach Auffassung Knitters unterbindet eine konstitutive Christologie, auch wenn sie sich inklusiv gibt, den interreligiösen Dialog. Außerdem macht sie jeden Versuch zunichte, eine auf das Reich Gottes ausgerichtete Ekklesiologie und Theologie zu entfalten. Darüber hinaus kann sie die Sendung nicht wirklich als Dialog bezeichnen (S. 146) und auch nicht zur Bereitschaft, durch den Dialog tatsächlich etwas Neues von den »anderen« zu lernen, aufrufen. Knitter schreibt: »Um es

³ Paul F. KNITTER, *Jesus and the Other Names*. Christian Mission and Global Responsibility, Maryknoll/N.Y. 1996, 125–164.

in einfache Worte zu fassen, kann aus einer Christologie, die in Jesus die einzige Ursache und einen überlegenen Weg der Heilsfindung im Reiche Gottes sieht, niemals eine auf das Reich Gottes ausgerichtete Auffassung von der Kirche hervorgehen, in der die Kirche auf kohärente und überzeugende Weise als Dienerin des Gottesreiches hingestellt wird« (S. 135).

Diesem Standpunkt ist entgegenzuhalten, dass eine »konstitutive« Christologie nicht zwangsläufig »exklusiv« ist und dass eine konstitutive und inklusive Christologie durchaus offen für eine regnozentrische Theologie der Sendung und für einen aufrichtigen Dialog ist, der einen Freiraum für die Verkündigung des Evangeliums lässt. Die universale Heilswirkung Jesu Christi räumt – selbst wenn sie als »konstitutiver« Bestandteil der Heilsbringung in der Welt angesehen wird – auch anderen »Heilsfiguren« und religiösen Traditionen einen Platz ein, in denen Gott gleichfalls durch sein Wort und seinen Geist präsent ist und wirkt. Das Reich Gottes ist also in der Tat umfassender als die Kirche und kommt nicht nur durch das Mitwirken der Christen, sondern auch der »anderen« zustande. Der Dialog – der impliziert, dass man neue Aspekte der Wahrheit entdeckt – ist eine authentische Ausdrucksform des Evangelisierungsauftrags. Mit dem Dialog alleine ist die Sendung aber noch nicht erfüllt, denn es gilt auch weiterhin – wo immer Gott dies wünscht – die anderen dazu einzuladen, Jesus zu folgen und Mitglied der Kirche zu werden. Wie Claude Geffré treffend bemerkt: Eine »konstitutive« Christologie lässt Freiraum für weitere Botschaften und göttliche Offenbarungen. So schreibt er:

»Warum [...] sollte nur ein radikaler Theozentrismus den Anforderungen des interreligiösen Dialogs gerecht werden? Eine Vervollkommnung der Christologie würde möglicherweise verheißungsvollere Wege eröffnen, die sowohl Platz für einen wahren Pluralismus als auch für die christliche Identität lassen.«⁴

Diese Überlegungen sind wohl am besten mit einem Zitat aus dem Dokument *Dialog und Verkündigung* abzurunden. Diese Textstelle erklärt, worin letzten Endes die größte Motivation der Kirche besteht, Jesus Christus zu verkünden: »Wie könnte man, bei diesem dialogischen Zugang, nicht hoffen und wünschen, die Freude zu teilen, Jesus Christus, den Herrn und Erlöser zu kennen und ihm zu folgen? Wir stoßen hier auf die Mitte des Geheimnisses der Liebe. Insofern die Kirche und die Christen den Herrn Jesus Christus aus tiefem Herzen lieben, liegt der Wunsch, ihn mit anderen zu teilen, nicht einfach im Gebot des Herrn begründet, sondern in dieser Liebe selbst. Es sollte gar nicht überraschen, sondern völlig normal sein, dass die Anhänger der anderen Religionen auch das Bedürfnis haben, ihren Glauben zu teilen. Jeder Dialog schließt Gegenseitigkeit ein und zielt darauf ab, Furcht und Gewalttätigkeit abzubauen« (83).

⁴ Claude GEFFRÉ, *Théologie chrétienne et dialogue interreligieux*, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 38/1 (1992) 63–82, hier 72; DERS., *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, in: *Chemins du dialogue* 2 (1993) 73–103.

2. Die theologische Grundlage des Dialogs

2.1 »Das Geheimnis der Einheit«

Um das Fundament für die »Beziehungen der Kirche mit den nichtchristlichen Religionen« und insbesondere für den interreligiösen Dialog zu legen, besagte die Erklärung *Nostra aetate* des II. Vatikanischen Konzils, dass »alle Völker [...] eine einzige Gemeinschaft [sind] und einen Ursprung [haben], da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Antlitz der Erde hat wohnen lassen; auch haben sie ein letztes Ziel, Gott, dessen Vorsehung, Zeugnis der Güte und Heilsratschlüsse sich auf sie erstrecken« (1). Der Dialog muss also auf einem doppelten Fundament aufbauen: der Gemeinschaft, die durch die Schöpfung aus Gott hervorgegangen ist, und ihrer Schicksalserfüllung in Gott durch die Heilsbringung Jesu Christi. Über die Präsenz und Wirkung des göttlichen Geistes in jedem Menschen und in jeder Religion ist nichts erwähnt.

Das Konzil hat die Wirksamkeit des Geistes bekanntlich erst nach und nach wiederentdeckt, und diese Wiederentdeckung kommt vor allem in der Konstitution *Gaudium et spes* zum Tragen. Außerdem ist anzumerken, dass das Konzil die universale Wirkung des göttlichen Geistes in allen Menschen angenommen hat, und zwar mehr noch in den irdischen Bestrebungen der gesamten Menschheit, wie beispielsweise in ihrem Bemühen um Frieden, Brüderlichkeit, Arbeit und Fortschritt, als in ihren rein religiösen Bestrebungen und Handlungen.

2.2 Die universale Wirkung des Geistes Gottes

Dass der Geist Gottes allgegenwärtig ist und im religiösen Leben der anderen und in ihren religiösen Traditionen wirkt, so wie es auch unter den Christen und in ihrer Kirche der Fall ist, sollte erst nach dem Konzil wiederentdeckt werden. Die Bedeutung dieser Vision für die theologische Grundlage des interreligiösen Dialogs ist nicht zu übersehen. Diese Auffassung ist ein drittes Grundelement des interreligiösen Dialogs, auch wenn sie sich nur langsam durchsetzen konnte. Unter Papst Paul VI. ist hiervon keine Rede. Wir brauchen nur sein Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975) anzuführen, das die Arbeit der Bischofssynode über die Evangelisierung in der modernen Welt aufgreift. Der Geist kommt hier nur insofern vor, als er die Kirche stimuliert und sie dazu befähigt, ihren Evangelisierungsauftrag (75) zu erfüllen, der – wie wir bereits gesehen haben – in erster Linie in der Verkündigung des Evangeliums besteht.

Die Allgegenwart und universale Wirkung des göttlichen Geistes unter den »anderen« und in ihren religiösen Traditionen sind der wichtigste Beitrag Johannes Pauls II. zur theologischen Grundlage des interreligiösen Dialogs. Wir brauchen hierfür keine Texte anzuführen. Es reicht, wenn wir die wichtigsten Ideen darlegen. Der Papst bringt zum Ausdruck, dass der »feste Glaube« der Anhänger anderer Religionen »ebenfalls eine

Wirkung des Geistes der Wahrheit ist, der über die sichtbaren Grenzen des mystischen Leibes hinaus wirkt« (*Redemptor hominis* 6). In der bekannten Rede, die er am 22. Dezember 1986 vor den Mitgliedern der römischen Kurie hielt, wollte der Papst das »Ereignis« des Weltgebettags für den Frieden zwei Monate zuvor in Assisi theologisch rechtfertigen. Als er auf die theologische Grundlage des Dialogs zu sprechen kam, wie sie im Konzil dargelegt worden war, und zwar den gemeinsamen Ursprung und die Schicksals-erfüllung aller Menschen in Gott durch die Schöpfung und die Erlösung, sah er hierin ein »Geheimnis der Einheit«, das alle Menschen vereint, ungeachtet ihrer unterschiedlichen Lebenssituationen: »Die Unterschiede sind von geringerer Bedeutung als die vollkommene, grundlegende und ausschlaggebende Einheit« (3)⁵. Und er betont: in Anbetracht dieses doppelten »Geheimnisses der Einheit« »spielen sich Unterschiede jeglicher Art und insbesondere religiöse Differenzen, die den Plan Gottes einengen, auf einer anderen Ebene ab [...]. [Sie] müssen überwunden werden, um der Verwirklichung des grandiosen Einheitsplans, welcher der Schöpfung vorangeht, näher zu kommen« (5). Trotz dieser Unterschiede, die hin und wieder als eine unüberwindliche Kluft angesehen werden, sind alle Menschen »in den großen und einzigartigen Plan Gottes, in Jesus Christus, einbezogen« (ebd.). »Die universale Einheit, die auf dem Ereignis der Schöpfung und der Erlösung beruht, hinterlässt zwangsläufig eine Spur im Leben der Menschen, auch derjenigen, die anderen Religionen angehören« (7). Die »Saat des Wortes«, die unter den anderen verteilt wird, bildet die konkrete Grundlage des vom Konzil angeregten interreligiösen Dialogs.

Diesem »Geheimnis der Einheit«, das dem Dialog zugrunde liegt, hat der Papst ein drittes Element hinzugefügt, und zwar die wirksame Gegenwart des göttlichen Geistes im religiösen Leben der »anderen«, insbesondere in ihrem Gebet: »Wir halten fest«, schreibt er, »dass jedes wahrhaftige Gebet durch den Heiligen Geist hervorgerufen wird, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen aller Menschen gegenwärtig ist« (11).

An dieser Stelle wären zahlreiche Passagen der Enzyklika *Dominum et vivificantem* (1986) über den Heiligen Geist zu zitieren, in welcher der Papst seine Überlegungen um das theologische Konzept eines mächtigen Hauchs erweitert, durch den der allgegenwärtige Geist über die gesamte Heilsgeschichte hinweg, von Anfang an und seit Jesus Christus bis weit über die Grenzen der Kirche hinaus, gewirkt hat. Hier sei nur die Enzyklika *Redemptoris missio* (1990) genannt, die ausdrücklich festhält, dass sich die Gegenwart des Geistes nicht nur auf das religiöse Leben der Menschen erstreckt, sondern auch ihre religiösen Traditionen berührt: »Die Gegenwart und das Handeln des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen« (28).

Aus all diesen Texten kristallisiert sich ein und dieselbe Doktrin heraus: der Heilige Geist ist sowohl in der Welt als auch in den Anhängern anderer Religionen und in ihren religiösen Traditionen gegenwärtig und wirksam. Jedes wahrhaftige Gebet (auch wenn es an einen noch unbekanntem Gott gerichtet ist), alle menschlichen Werte und Tugenden, die

⁵ Vgl. COMMISSION PONTIFICALE JUSTICE ET PAIX, *Assise. Journée mondiale de prière pour la paix* (27 octobre 1986), 25–26.

Schätze der Weisheit, die in den religiösen Traditionen verborgen sind, und damit auch der Dialog und die authentische Begegnung mit den Anhängern dieser Traditionen sind allesamt Früchte der Gegenwart und Wirkung des Geistes.

Das Dokument *Dialog und Verkündigung* (1991), das unter der Eingebung Johannes Pauls II. verfasst wurde, erinnert an das »Geheimnis der Einheit« und die dreifache Grundlage des interreligiösen Dialogs: den gemeinsamen Ursprung und die Schicksals-erfüllung aller Menschen in Gott, das allumfassende Heil in Jesus Christus sowie die Allgegenwart und Wirkung des Geistes in allen Menschen (28). Der eigentliche Anlass der Kirche, einen Dialog zu führen, »ist nicht allein und in erster Linie anthropologischer Art, sondern von theologischem Charakter« (38). Die Kirche muss den Heilsdialog mit allen Menschen aufnehmen, so wie Gott seit mehreren Jahrtausenden in einem immer noch währenden Heilsdialog mit der Menschheit steht. »Durch diesen Heilsdialog sind Christen und Nichtchristen dazu aufgerufen, mit dem Geist des Auferstandenen, der allgegenwärtig wirkt, zusammenzuarbeiten« (40).

2.3 Die Universalität des Reiches Gottes

Auf der Suche nach dem theologischen Fundament des interreligiösen Dialogs ist ebenso die Universalität des Reiches Gottes hervorzuheben, dem auch die Anhänger anderer Religionen rechtmäßig angehören und an dem sie zusammen mit den Christen teilhaben. Dieses vierte Hauptelement wird nicht ausdrücklich in den oben genannten Dokumenten erwähnt, doch findet sich eine entsprechende Anspielung in dem Dokument *Dialog und Verkündigung*, das besagt: »Aus dem Geheimnis der Einheit folgt, dass alle erlösten Menschen, wenngleich in Verschiedenheit, dennoch an dem einen und selben Geheimnis der Erlösung in Jesus Christus durch den Heiligen Geist teilhaben. Christen wissen das durch ihren Glauben, während anderen unbewusst bleibt, dass Jesus Christus die Quelle ihres Heiles ist. Das Heilsgeheimnis umfasst auch sie in einer Weise, die nur Gott kennt, und zwar durch die unsichtbare Tätigkeit des Geistes Christi« (29).

Das Reich Gottes, das in der Welt allgegenwärtig ist, steht zugleich für die Allgegenwart des Heilsgeheimnisses in Jesus Christus. Die Tatsache, dass alle am Reich Gottes teilhaben, bedeutet, dass auch alle an demselben Heilsgeheimnis in ihm teilhaben. Die Tragweite dieser Überlegungen für eine Theologie der Religionen und des Dialogs liegt auf der Hand. Das allgegenwärtige, gemeinsame Reich Gottes ist das vierte Hauptelement des theologischen Fundaments für den interreligiösen Dialog. Alle Menschen in der Geschichte haben Zugang zum Reich Gottes, indem sie dem Gott des Reiches in ihrem Glauben und durch ihre Umkehr folgen. Die Theologie der Religionen und des Dialogs soll die Art und Weise aufzeigen, wie die »anderen« an der Wirklichkeit des Reiches Gottes in der Welt und in der Geschichte teilhaben, indem sie den Geist in sich wirken lassen. Durch die aufrichtige Praxis ihrer religiösen Tradition, zu der Gott sie aufruft, werden die Anhänger anderer Religionen in Wahrheit – ohne sich dessen formell bewusst zu sein – Teilhabende und Mitwirkende des Reiches. Durch die Teilhabe am Heilsgeheimnis gehören sie zu dem

bereits historisch existierenden Reich Gottes, und ihre religiösen Traditionen tragen ihrerseits auf mysteriöse Weise zur Schaffung des Gottesreiches in der Welt bei.

Für den interreligiösen Dialog hat dies erhebliche Folgen. Der Dialog findet zwischen Menschen statt, die einander bereits in dem Reich Gottes verbunden sind, das Jesus Christus in der Geschichte begründet hat. Trotz ihrer unterschiedlichen religiösen Überzeugungen bilden diese Personen ohnehin eine Gemeinschaft in der Wirklichkeit des Heilsgeheimnisses, wenngleich sie sich durch das »Sakrament« voneinander differenzieren, das heißt in der Überbringung des Geheimnisses. Die Gemeinschaft in der Wirklichkeit ist jedoch von wesentlicherer Bedeutung und größerer Gewichtigkeit als die symbolischen Unterschiede. Dies erklärt die tiefe Gemeinschaft im Geist, die der interreligiöse Dialog – sofern er aufrichtig und wahrhaftig ist – zwischen den Christen und den Anhängern anderer Religionen zu begründen vermag.⁶ Und es zeigt zugleich, warum der interreligiöse Dialog eine Form des Mit-Teilens, des Gebens und Empfangens ist und warum es sich – kurz ausgedrückt – nicht um einen einseitigen Prozess handelt, also nicht um einen Monolog, sondern um einen »Dialog«. Der Grund hierfür ist, dass die Wirklichkeit des Reiches Gottes durch den wechselseitigen Austausch bereits eine Gemeinsamkeit ist. Der Dialog bringt diese Gemeinschaft, die bereits in der Heilswirklichkeit präexistierte, in dem Reich Gottes, das in Jesus für uns alle gekommen ist, explizit zum Ausdruck.

Nichts verleiht dem interreligiösen Dialog wohl eine solch profunde theologische Grundlage und eine solch echte Motivation wie die Überzeugung, dass sich die Anhänger der verschiedenen Religionen trotz gewisser Unterschiede gemeinsam – als Teilhabende und Mitwirkende des Reiches Gottes in der Geschichte – auf dem Weg zur Vollkommenheit des Reiches befinden, zu der von Gott gewollten neuen Menschheit am Ende der Zeiten, zu deren Mitschaffung wir unter der Führung Gottes aufgerufen sind.

3. Herausforderungen und Früchte des Dialogs

3.1 *Glaubenstreue und Offenheit*

Die Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs waren ein wichtiger Aspekt in der Debatte über die Theologie der Religionen. Um den Dialog zu ermöglichen, empfahl der als Pluralist geltende P.F. Knitter, vom Paradigma des Christozentrismus zu dem des Theozentrismus überzugehen, das heißt vom Inklusivismus zum »Pluralismus«. Er warf die Frage auf, wie ein Dialog wahrhaftig oder ganz einfach ehrlich sein könne, wenn die Christen sich mit einer vorgefassten Meinung an ihn heranmachen, mit einem Vorurteil zur »konstitutiven« Einmaligkeit Jesu Christi, des allgültigen Retters der Menschheit. Aus Sicht der »Pluralisten« schließt eine »konstitutive« und »inklusive« Christologie, der zufolge die

⁶ Vgl. ABHISHIKTANANDA (H. LE SAUX), *The Depth-Dimension of Religious Dialogue*, in: *Vidyajyoti* 45 (1981) 202–221.

gesamte Menschheit von Gott in Jesus Christus gerettet wurde, einen wahrhaftigen Dialog aus. Der Dialog, so die Pluralisten, kann nur dann als wahrhaftig gelten, wenn die Dialogpartner auf gleichem Fuß stehen. Es stellt sich also die Frage, ob die Kirche und die Christen es mit ihrem erklärten Willen zum Dialog ernst meinen, wenn sie nicht bereit sind, auf ihre traditionellen Vorstellungen von Jesus Christus als »konstitutivem« Retter der Menschheit zu verzichten. Das Problem der religiösen Identität im Allgemeinen und der christlichen Identität im Besonderen kommt in dieser Frage zum Ausdruck, ebenso das Problem der Offenheit gegenüber den »anderen«, die der Dialog erfordert.

Zunächst einmal kann man seinen eigenen Glauben nicht – nicht einmal vorübergehend – unter dem Vorwand, einen ehrlichen Dialog führen zu wollen, ausklammern (durch eine »epochè«) und dabei erwarten – wie dies vorgeschlagen wird –, eventuell die Richtigkeit dieses Glaubens durch den Dialog wiederzuentdecken. Im Gegenteil: Die Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit des Dialogs verlangen ja gerade, dass die Partner den Dialog im Vollbesitz ihres Glaubens führen. Jeder methodische Zweifel und jede mentale Einschränkung sind hier unangebracht. Andernfalls könnte keine Rede sein von einem interreligiösen Dialog oder einem Austausch zwischen Gläubigen. Schließlich liegt jedem authentischen religiösen Leben ein Glaube zugrunde, der diesem Leben seine Besonderheit und seine eigene Identität verleiht. In dem interreligiösen Dialog ist dieser religiöse Glaube ebenso unerschütterlich wie im persönlichen Leben. Der Glaube ist nämlich keine Bequemlichkeit, die sich abspalten oder austauschen lässt. Er ist ein Geschenk Gottes, das man nicht so leicht hergibt.

Und so, wie sich der Glaube in einem ehrlichen Dialog nicht ausklammern lässt, selbst nicht vorübergehend, so schließt die Wahrhaftigkeit jeden diesbezüglichen Kompromiss und jede Einschränkung des Glaubens aus. Ein authentischer Dialog kommt ohne derartige Notbehelfe aus. Er lässt weder einen »Synkretismus« zu, der – auf der Suche nach einem gemeinsamen Betätigungsfeld – die Gegensätze und Widersprüche zwischen den Glaubenssätzen der einzelnen Religionen durch Einschränkungen ihrer Inhalte zu überwinden versucht, noch einen »Eklektizismus«, der – auf der Suche nach einem gemeinsamen Nenner zwischen den einzelnen Traditionen – vereinzelt Elemente aus ihnen herauswählt und zu einem formlosen, inkohärenten Gefüge kombiniert. Ein wahrhaftiger Dialog sucht nicht den Weg des geringsten Widerstandes, denn dies wäre eine Illusion.

Der Dialog soll die Widersprüche zwischen den Religionen nicht übertünchen, sondern sie vielmehr anerkennen, wo immer es sie gibt, und sich ihnen mit Geduld und Verantwortung stellen. Das Übertünchen eventueller Differenzen und Widersprüche wäre Betrug und würde den Dialog seines Gegenstandes berauben. Der Dialog sucht das Verständnis nämlich gerade im Unterschied, unter ehrlicher Berücksichtigung auch anderer Überzeugungen als der eigenen. Demzufolge veranlasst er jeden Dialogpartner, die Auswirkungen der persönlichen Überzeugungen Andersgläubiger auf den eigenen Glauben in Betracht zu ziehen.

Während die Christen im interreligiösen Dialog selbstverständlich nicht ihren eigenen Glauben in Jesus Christus verhehlen können, müssen sie auch ihrerseits anerkennen, dass ihre andersgläubigen Dialogpartner das unantastbare Recht und die Pflicht haben, ihre persönlichen Überzeugungen und sogar ihre Allgemeingültigkeitsansprüche, die gegebenen-

falls zu ihrem Glauben gehören, im Dialog aufrecht zu erhalten. Erst dadurch, dass die Dialogpartner ihren unabdingbaren persönlichen Überzeugungen treu bleiben und dies wechselseitig und ehrlich akzeptieren, kommt es zu einem interreligiösen Dialog unter Gleichgestellten, unter Einbeziehung ihrer Differenzen.

Ein ernsthafter Dialog lässt also nicht zu, dass tiefe Überzeugungen, die ja erst die Identität der Partner ausmachen, in seichte Wasser gelenkt werden. Ebenso verlangt die Offenheit des Dialogs, dass nicht aus Unverständnis oder Unnachgiebigkeit für absolut erklärt werden darf, was nicht absolut ist. Bei aller Glaubenskraft und Überzeugung besteht auch aufseiten des Christentums die konkrete Gefahr, dass für absolut erklärt wird, was nicht absolut ist. Wir müssen in diesem Zusammenhang auf den inkohärenten Gebrauch des Begriffs »absolut« und »das Absolute« sowohl in Verbindung mit dem Christentum als historischer Religion als auch mit dem historischen Menschsein Jesu Christi aufmerksam machen. Obwohl es das Menschliche des Gottessohnes verkörpert, bleibt das Menschsein Jesu Christi an sich eine Kreation, begrenzt und kontingent. Gott allein ist das Absolute, und ihm allein kommt dieses Attribut zu.

Die eigene Glaubenstreue und die Offenheit gegenüber den »anderen« müssen einander also ergänzen. Eine »konstitutive« Christologie, die in Jesus Christus den Allheiler sieht, lässt scheinbar beides zu. Die christliche Identität ist an den Glauben in die »konstitutive« Vermittlung und die »Vollkommenheit« der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus gebunden, doch ist dies sowohl ohne Einschränkung als auch ohne exklusiven Absolutismus zu verstehen.

3.2 Persönlicher Glaube und die Erfahrung des anderen

Der Dialog setzt zwar die Integrität des persönlichen Glaubens voraus, doch erfordert er zugleich die Offenheit für den Glauben des anderen in seiner Unterschiedlichkeit. Jeder Dialogpartner muss sich auf die Erfahrung des anderen einlassen und sich bemühen, diese Erfahrung im Innersten zu verstehen. Hierzu muss er sich über bestimmte Konzepte hinwegsetzen, in denen diese Erfahrung nur unvollständig zum Ausdruck kommen kann, und trotz oder jenseits dieser Konzepte – soweit dies möglich ist – bis zu der betreffenden Erfahrung vordringen. Dieses Bemühen um Verständnis und Sympathie bezeichnet R. Panikkar als »intrareligiösen« Dialog, der eine unbedingte Voraussetzung des wahren interreligiösen Dialogs ist.⁷ Man hat ihn als eine spirituelle Technik beschrieben, die darin besteht, »sich hinwegzusetzen und wieder zurückzukehren«. »Sich hinwegsetzen« bedeutet, dem anderen zu begegnen und seine religiöse Erfahrung, die er in sich trägt, sowie seine Weltanschauung kennen zu lernen.

»Die Religion des anderen kennen bedeutet mehr als über seine religiöse Tradition informiert sein. Wir müssen uns in den anderen hineinversetzen, in seine Fußstapfen treten,

⁷ Vgl. Raimundo PANIKKAR, *Le dialogue interreligieux*, Paris 1985.

die Welt gewissermaßen mit seinen Augen sehen, die Fragen des anderen stellen und den Sinn spüren, den es macht, Hindu, Muslim, Jude, Buddhist oder sonst etwas zu sein.«⁸

Von diesen Prämissen ausgehend stellt sich die Frage, ob und inwiefern es möglich ist, zwei verschiedene religiöse Überzeugungen zu teilen, sich beide zu Eigen zu machen und beide gleichzeitig in seinem eigenen religiösen Leben auszuleben. In der Totalität scheint dies unmöglich. Selbst wenn man von jeglichem inneren Konflikt absieht, so bildet jeder religiöse Glaube ein unteilbares Ganzes und fordert uneingeschränkte Glaubenstreue. Dass eine solche uneingeschränkte Glaubenstreue sich sozusagen zwischen zwei Objekten aufteilen kann, scheint ausgeschlossen. Christ sein bedeutet nämlich nicht nur, in Jesus die richtigen Werte oder einen Sinn für das eigene Leben zu finden, sondern sich ihm ganz hingeben und widmen und in ihm den Weg zu Gott finden.

Heißt dies aber auch, dass das Konzept eines »Bindestrichchristen/chrétien à trait d'union« in sich widersprüchlich ist? Dass man nicht Hindu-Christ, Buddhist-Christ oder etwas Ähnliches sein kann? Genau hier taucht ein Problem auf, das heute als das Problem der »doppelten Religionsangehörigkeit« bezeichnet wird, um einen angenehmeren Ausdruck zu verwenden. Wer eine solche doppelte Angehörigkeit aber a priori ausschließt, widerspricht der Erfahrung, die zeigt, dass solche Fälle weder unbekannt noch selten sind. An dieser Stelle sei daran erinnert, dass die Theologie der Religionen sich nicht mit A-priori-Deduktionen aus traditionellen Doktrinen begnügen kann, sondern im Gegenteil eine überwiegend induktive Methode anwenden muss, das heißt eine von der gelebten Wirklichkeit ausgehende Methode, um anschließend den Sinn im Hinblick auf die offenbaren Gegebenheiten zu erfassen. Es lässt sich nicht bestreiten, dass viele Personen, deren Aufrichtigkeit und Loyalität außer Frage stehen, die Erfahrung gemacht haben und auch heute noch machen, dass sie in ihrem Leben als praktizierende Gläubige ihren christlichen Glauben und ihre uneingeschränkte Treue zu Jesus Christus mit Elementen einer anderen Glaubenserfahrung und einem anderen religiösen Engagement kombinieren. In der persönlichen Erfahrung können beide Elemente in unterschiedlichem Maße und auf unterschiedliche Weise zusammenfließen.

Man muss allerdings die verschiedenen Bedeutungen der doppelten Angehörigkeit beachten. »Hindu-Christ« kann bedeuten, dass man die hinduistische Kultur und den christlichen Glauben in sich vereint. In diesem Fall wäre der Hinduismus also nicht wirklich ein religiöser Glaube, sondern eine Philosophie und Kultur, die den christlichen Glauben unter gewissen Umständen zu tragen vermag. Das Problem des »Hindu-Christen« bestände also darin, den christlichen Glauben und die christliche Lehre in eine hinduistische Kultur einzupflanzen. In einem solchen Fall stößt das Konzept »Hindu-Christ« grundsätzlich auf keinerlei Hindernisse. Aber entspricht diese Erklärung auch tatsächlich der Wirklichkeit? Der Hinduismus steht zwar nicht in erster Linie für eine einheitliche Doktrin, doch beinhaltet er im konkreten Leben dieser Menschen einen wahren religiösen Glauben. Im Übrigen sind die Begriffe Religion und Kultur nur schwer voneinander zu trennen, vor

⁸ Frank WHALING, *Christian Theology and World Religions. A Global Approach*, London 1986, 130–131.

allem in der orientalischen Welt, da die Religion schlicht und ergreifend den transzendenten Aspekt der Kultur darstellt.

Sollte es dennoch möglich sein, den hinduistischen oder buddhistischen Glauben mit dem christlichen Glauben zusammenzubringen und sich beide zu Eigen zu machen? Hier muss man klar unterscheiden. Es gibt natürlich Elemente in den anderen Religionen, die mit dem christlichen Glauben in Einklang stehen und kombinierbar oder integrierbar sind. Diese Elemente bereichern den christlichen Glauben, sofern es Elemente der Wahrheit und der göttlichen Offenbarung sind. Es gibt aber auch andere Elemente, die im formellen Widerspruch zum christlichen Glauben stehen und somit nicht assimilierbar sind.

Unter den genannten Vorbehalten kann ein interreligiöser Dialog natürlich nur wahrhaftig sein, wenn sich beide Partner aufrichtig darum bemühen, so weit wie möglich zur religiösen Erfahrung und Weltanschauung des anderen vorzudringen. Es geht also darum, der anderen Person auch innerlich zu begegnen und ihre Sehens- und Denkweise zu erkunden. Dieser »intrareligiöse« Dialog ist eine unverzichtbare Vorbereitung auf den Austausch zwischen Menschen, die einen interreligiösen Dialog führen wollen.

3.3 Gegenseitige Bereicherung

Die Wechselwirkung zwischen dem Christentum und den asiatischen Religionen, insbesondere dem Hinduismus und dem Buddhismus, wurde auf unterschiedliche Weise von diversen Befürwortern des interreligiösen Dialogs dargelegt. A. Pieris sieht in der christlichen Tradition einerseits und der buddhistischen Tradition andererseits »zwei Religionsmodelle, die nicht so sehr widersprüchlich, sondern eher beide unvollständig sind und sich somit vervollständigen und gegenseitig verbessern«. Sie bilden »zwei Pole einer Spannung, und zwar weniger geografisch als psychologisch. Es sind zwei instinktive Regungen, die dialektisch aus dem tiefsten Inneren eines jeden Menschen, ob Christ oder nicht, hervortreten. Ohne diese Wechselwirkung wäre unsere Begegnung mit Gott und den Menschen nicht vollständig«⁹. Pieris bezeichnet diese zwei Pole als komplementär, agapeisch (Christentum) und gnostisch (Buddhismus). Natürlich zeichnen sich Parallelen zwischen den beiden historischen Begründern Jesus Christus und Gautama Buddha ab. Es stellt sich jedoch die Frage, ob eine Komplementarität zwischen den Heilswerten dieser beiden Erlöser und der nach ihnen benannten Religionen möglich ist. A. Pieris sieht eine Komplementarität zwischen der buddhistischen Gnosis und der christlichen Agape oder – um seine eigenen Worte zu bemühen – zwischen der »agapeischen Gnosis« der Christen und der »gnostischen Agape« der Buddhisten.¹⁰ Die wechselseitige Komplementarität beider

⁹ Aloysius PIERIS, *Western Christianity and Asian Buddhism. A Theological Reading of Historical Encounters*, in: *Dialogue*, Neue Serie 7 (1980) 49–85, hier 64; DERS., *Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*, Maryknoll/N.Y. 1988.

¹⁰ Vgl. Aloysius PIERIS, *The Buddha and the Christ: Mediators of Liberation*, in John HICK / Paul KNITTER (Hg.), *The Myth of christian Uniqueness*, Maryknoll/N.Y. 1987, 162–177; DERS., *An Asian Theology of Liberation*, Maryknoll/N.Y. 1988.

Religionen beruht trotz Unterschieden auf der inhärenten Ungleichheit ihres fundamentalen »Mediums«, sodass sie für eine gegenseitige Ergänzung offen bleiben.¹¹

J.A.T. Robinson spricht seinerseits von den zwei »Augen« der Wahrheit und der Wirklichkeit, wobei das westliche Christentum das eine Auge und der Hinduismus das andere Auge darstellt oder – allgemeiner – der Westen das erste und der Orient das zweite. Robinson betrachtet die Polarität der beiden »Zentren« als eine Polarität zwischen dem männlichen und dem weiblichen Prinzip. Auch bei ihm ist die Rede von einer wechselseitigen Komplementarität beider Zentren.¹²

J.B. Cobb vertritt – jenseits des Dialogs – eine »wechselseitige Wandlung« des Christentums und des Buddhismus. Diese Wandlung wird aus der Osmose zwischen den komplementären Weltanschauungen resultieren, die diese beiden Religionen kennzeichnen.¹³

Das Augenmerk R. Panikkar ist ein anderes. Er hebt hervor, dass die einzelnen Religionen verschieden sind und ihre Identität wahren müssen. Er lehnt einen bequemen »Eklektizismus« ab, der die jeweilige Identität zerstören würde. Der Glaube lässt sich nicht »ausklammern« (*epochè*), nur um den Dialog zu erleichtern. Denn während das »kosmotheandrische Geheimnis«, der Gegenstand des Glaubens, allen Religionen gemein ist, so gibt es Unterschiede in ihren »Glaubenssätzen«. Panikkar empfiehlt eine »gegenseitige Befruchtung« – einen »Synkretismus«, wie er es nennt – zwischen diesen Glaubenssätzen, um eine wechselseitige Bereicherung zu ermöglichen.¹⁴

R. Panikkar greift dieses Thema immer wieder auf. In einer neuerlichen Veröffentlichung hat er dargelegt, was er als Profil und Horizont des künftigen interreligiösen Dialogs bezeichnet. Er geht über die Thematik der »gegenseitigen Befruchtung« hinaus und fügt eine weitere Etappe hinzu, in der die Dialogpartner die statische Doktrin ihrer jeweiligen Traditionen transzendieren und somit in der Lage sind, sich gegenseitig zu einem tieferen Selbstverständnis zu verhelfen.¹⁵

Bei dieser Vielfalt an divergierenden Standpunkten bleibt der klare Durchblick natürlich verwehrt, und wir sind noch nicht am Ende unserer Überlegungen. So könnte man dem Sinnbild der zwei Augen, die sich zu einer Sicht vereinen, das Prisma mit seinen vielen Facetten entgegenstellen. Doch welche Schlüsse können wir bisher zu den Früchten des Dialogs ziehen, wenn wir uns auf die oben angeführten Prinzipien berufen? Zunächst einmal ist festzuhalten, dass der Geist Gottes die lenkende und antreibende Kraft im interreligiösen Dialog ist. In den beiden Religionen, zwischen denen der jeweilige Dialog stattfindet, das heißt sowohl in der christlichen als auch in der anderen Tradition, wirkt der Geist Gottes. Der Dialog kann also kein »Monolog«, kein einseitiger Prozess sein. Außerdem ist es ein und derselbe Gott, der die Heilswerke in der Geschichte der

¹¹ Vgl. ebd., 163; DERS., *Love* (wie Anm. 9), 110–135.

¹² Vgl. John A.T. ROBINSON, *Truth is Two Eyed*, London 1979.

¹³ Vgl. James B. Cobb, *Beyond Dialogue. Toward a mutual transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia 1982.

¹⁴ Vgl. PANIKKAR, *dialogue* (wie Anm. 7).

¹⁵ Vgl. Raimundo PANIKKAR, Foreword. *The Ongoing Dialogue*, in: Harold COWARD (Hg.), *Hindu-Christian Dialogue. Perspectives and Encounters*, Maryknoll/N.Y. 1990, ix–xviii.

Menschheit vollbringt und zu den Menschen spricht, im Innersten ihres Herzens. Derselbe Gott ist zugleich das »völlig Andere« und die »Seinsgrundlage« aller Dinge, das transzendente »Jenseits« und der immanente »Grund«, der Vater unseres Herrn Jesus Christus und das Selbst in den Herzen der Menschen. Derselbe Gott ist auf beiden Seiten des Dialogs gegenwärtig und wirksam.

Ein christlicher Dialogpartner wird sich also nicht darauf beschränken, dem anderen etwas zu geben, sondern er wird auch annehmen. Die »Vollkommenheit« der Offenbarung in Jesus Christus sollte nicht davon abhalten, weiter hinzuhören und zu empfangen. Die Christen besitzen nicht das Monopol der göttlichen Wahrheit, sondern sollten sich vielmehr von ihr vereinnahmen lassen. Auch wenn ein Dialogpartner nichts von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus vernommen hat, kann er während des Dialogs unter dem tiefen Einfluss dieser Wahrheit stehen, die seine Religion erhellt (siehe *Nostra aetate* 2). Sicher ist jedenfalls, dass sich die Christen und die anderen im Dialog »gemeinsam auf die Suche nach der Wahrheit begeben« (*Dialog und Mission* 13).

Der Dialog kommt den Christen auf zweierlei Weise zugute. Zum einen können sie ihren eigenen Glauben bereichern. Durch die Erfahrung und das Zeugnis der anderen können sie tiefer in gewisse Aspekte des Glaubens eindringen und weitere Facetten des göttlichen Mysteriums entdecken, die ihnen noch nicht in dieser Klarheit erschienen sind oder in der christlichen Tradition weniger deutlich zum Ausdruck kommen. Zugleich wird der eigene Glaube geläutert. Der Schock der Begegnung wirft nicht selten Fragen auf und zwingt den Christen, gewisse haltlose Annahmen zu überdenken, Vorurteile abzubauen oder eine allzu restriktive, exklusive oder negative Auffassung und Sicht der anderen Religionen aufzugeben. Die Vorteile des Dialogs sind zugleich eine Herausforderung für den christlichen Dialogpartner.

Der Dialog trägt also nicht nur Früchte, sondern er fordert auch heraus. Doch selbst abgesehen von diesen Vorteilen haben die Begegnung und der Austausch einen Wert an sich, einen eigenen Zweck. Der Dialog setzt nämlich nicht nur grundsätzlich eine größere Öffnung für den anderen und für Gott voraus, sondern er bewirkt auch durch den anderen eine größere Offenheit für Gott in uns.

4. Schlussfolgerung

Der Dialog ist also nicht Mittel zum Zweck. Er bezweckt nicht die »Bekehrung« des Andersgläubigen. Vielmehr ist er auf die tiefere Hinwendung beider Dialogpartner zu Gott ausgerichtet. Aus den Herzen beider Partner spricht ein und derselbe Gott. Ein und derselbe Geist wirkt in uns. Es ist derselbe Gott, der beide Partner anspricht und aus ihnen spricht, in ihrem beiderseitigen Zeugnis. Somit werden beide Dialogpartner gewissermaßen zum Zeichen füreinander, das zu Gott führt. Das eigentliche Ziel des interreligiösen Dialogs ist im Grunde die gemeinsame Hinwendung der Christen und der Anhänger anderer Religionen zu dem einen Gott, dem Gott in Jesus Christus, der sie anspricht und aus ihnen spricht. Dieser gegenseitige Appell, der ein Appell Gottes an uns ist, führt ohne Zweifel eine

wechselseitige Evangelisierung herbei. Er schafft eine allumfassende Gemeinschaft unter den Anhängern verschiedener Religionen und gewährt einen Blick auf das nahende Reich Gottes.

Übersetzung: Wolfgang W. Müller OP, Luzern

Zusammenfassung: Die Praxis des interreligiösen Dialogs muss auf einer positiven theologischen Beurteilung der unterschiedlichen religiösen Traditionen der Menschheit aufbauen. Der Artikel behandelt drei Aspekte des Dialogs. 1. Welchen Platz nimmt der interreligiöse Dialog im Missionsauftrag der Kirche ein; nach neueren Dokumenten der Kirche gilt er als integrierender Bestandteil. 2. Welches ist die theologische Grundlage des interreligiösen Dialogs; hier geht es um die Einheit des Menschengeschlechts in der Schöpfung und im Heil, um die Allgegenwart des Geistes Gottes und die Universalität des Reiches Gottes. 3. Welches sind die Herausforderungen der Praxis des interreligiösen Dialogs und die zu erwartenden Ergebnisse. Der Dialog erfordert Treue gegenüber dem eigenen Glauben und Offenheit für den anderen. Er verspricht eine Vertiefung des eigenen Glaubens und eine gegenseitige Bereicherung der Gesprächspartner.

Summary: The practice of interreligious dialogue must be based on a positive theological assessment of the other religious traditions of mankind. The article deals with three aspects of the problem of dialogue. 1. What role does interreligious dialogue play in the evangelising mission of the Church; it is a constituent element of this mission according to recent Church documents. 2. What is the theological foundation of interreligious dialogue? Here one insists on the unity of the human species in the creation and salvation, on the universal presence of the Spirit of God and on the universality of the Reign of God. 3. What challenges and indeed fruits can be expected from the practice of interreligious dialogue? Dialogue requires that each participant remain faithful to the own faith while being open to the others. This promises a deepening of one's own faith and a mutual enrichment for all concerned.

Sumario: La praxis del diálogo interreligioso debe basarse en una valoración teológica positiva de las diferentes tradiciones religiosas de la humanidad. El artículo trata de tres aspectos del diálogo: 1. El lugar del diálogo interreligioso en la tarea misionera de la Iglesia; según los nuevos documentos es un parte integral de la misma. 2. La base teológica del diálogo interreligioso; aquí se trata de la unidad del género humano en la creación y la salvación, de la omnipresencia del Espíritu de Dios y de la universalidad del reino de Dios. 3. Los desafíos de la praxis del diálogo interreligioso y los resultados que se pueden esperar del mismo. El diálogo exige fidelidad frente a la propia fe y apertura hacia el otro. Lleva consigo una profundización de la propia fe y un enriquecimiento mutuo de las partes dialogantes.