

Franz Gmainer-Pranzl

„Wahrheit“ und „Heil“ im Polylog?

Kleines religionstheologisches Propädeutikum

(Fortsetzung)

2. Die christlichen Kirchen vor der Vielfalt der Religionen – eine „postkonfessionelle Konstellation“?

„Wenn nicht alles täuscht, wird das 21. Jahrhundert weniger ein Jahrhundert der christlichen Ökumene als der Begegnung der Religionen sein“⁴³, bemerkt der frühere Bonner Fundamentaltheologe Hans Waldenfels. Meint er damit, dass die ökumenische Bewegung passé ist und der interreligiöse Dialog viel dringlicher und attraktiver? Treten die christlichen Kirchen, herausgefordert durch den globalen „Polylog der Religionen“, in eine „postkonfessionelle Konstellation“⁴⁴ ein, also in eine Phase der Geschichte, in der die konfessionellen Differenzen keine Bedeutung mehr haben? Es wäre mehr als kühn, den Anspruch zu erheben, eine solche Entwicklung voraussagen zu können, und das wäre auch nicht im Sinn der Anmerkung von Waldenfels. Gemeint ist nicht, dass der interreligiöse Polylog den ökumenischen Dialog ablöst, sondern dass die (christlich interne) ökumenische Bewegung durch die (externe) Begegnung mit anderen religiösen Lebensorientierungen eine neue Qualität erhält. Zu dieser spannenden Herausforderung

interkonfessioneller und interreligiöser Beziehung werden im Folgenden sieben Thesen formuliert.

2.1 Der interreligiöse Polylog fördert die Einheit der Christen

Die Herausforderung durch einen nicht-christlichen Wahrheits- und Heilsanspruch betrifft nicht nur *eine* christliche Kirche, sondern *alle*, die „aufgrund des Glaubens in der Taufe gerechtfertigt, Christus einverleibt, und damit [...] zu Recht mit dem christlichen Namen geziert“ (UR 3) sind. Die Infragestellung durch grundlegend andere Offenbarungskonzepte und Heilswege lässt alle auf Christus Getauften fragen, worin denn ihre Glaubensidentität besteht und welchen Zusammenhang die „Wahrheiten“, Traditionen und Symbole einer konkreten Konfession „mit dem Fundament des christlichen Glaubens“ (UR 11) aufweisen. So erwächst aus dem „exoterischen“ Bezug der Kirchen zu anderen Religionen eine „esoterische“ Dynamik⁴⁵ in Form eines unvermuteten ökumenischen Impulses, und zwar nicht nur aus strategischem oder apologetischem Interesse („gemeinsam sind wir stärker“), sondern aus der Überzeugung heraus, als „neue

⁴³ Hans Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (UTB für Wissenschaft, 8025), Paderborn 2000, 423.

⁴⁴ Formulierung in Anlehnung an: Jürgen Habermas, Die postnationale Konstellation. Politische Essays (es 2095), Frankfurt 1998.

⁴⁵ Zu den beiden Grundformen „exoterischer“ und „esoterischer“ Glaubensvermittlung vgl. Adolf Darlap, Zur Rekonstruktion der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, in: ZKTh 107 (1985) 377–384; bes. 378.

Menschen“ Zeugnis von *dem* zu geben, der „die trennende Wand der Feindschaft“ niedrigerissen hat (vgl. Eph 2,11–22).

Diese Förderung christlicher Einheit, wie sie der interreligiöse Polylog bewirkt, bedeutet aber keine Auflösung oder Einschmelzung konfessioneller Charakteristika, sondern das Gewahrwerden unterschiedlicher Denk-, Lebens- und Glaubensformen innerhalb der gemeinsamen Verheißung des Evangeliums. Auf dem Hintergrund der reformatorischen Auseinandersetzung des 16. Jahrhunderts ist viel zu den Differenzen kirchlicher „Stile“ und Theologien gesagt worden, wobei die protestantische Denkform als „Unterscheidung“⁴⁶, die katholische als „Vermittlung“⁴⁷ gekennzeichnet wurde. Dass diese konfessionelle Typisierung nicht ganz aus der Luft gegriffen ist, hat zuletzt die Diskussion rund um die „Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigungslehre“ (1999) gezeigt. Trotz und mit dieser Charakterisierung (die natürlich mit Blick auf andere christliche Kirchen, vor allem auf die orthodoxen Kirchen⁴⁸, weiterzuentwickeln wäre) ist zu sagen, dass Formen

„unterscheidenden“ und „vermittelnden“ Denkens heute quer durch die christlichen Konfessionen verlaufen und gerade so eine religionstheologische Relevanz aufweisen, weil interreligiöse Dialoge sowohl das differenzierende als auch das integrierende Moment brauchen, was ein konfessionell vielgestaltiges Christentum hervorragend leisten kann.

2.2 Die Gemeinsamkeit zwischen den Religionen besteht in den Lebensfragen der Menschen

Die pluralistische Theologie der Religionen versucht, einen letzten, gemeinsamen Konvergenzpunkt aller relevanten religiösen Erfahrungen zu finden, weil sie der Überzeugung ist, „dass sich die großen religiösen Traditionen der Menschheit zwar unterschiedlich, aber prinzipiell gleichwertig auf eine letzte transzendenten Wirklichkeit beziehen“⁴⁹. John Hicks Hermeneutik religiöser Rede, auf die sich Perry Schmidt-Leukel bezieht⁵⁰, ist von einer pragmatischen Bedeutungstheorie geprägt, der zufolge eine letzte transzen-

⁴⁶ Dies hat vor allem *Gerhard Ebeling* mit Bezug auf Martin Luther herausgearbeitet; vgl. Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft, in: *ders.*, Theologie in den Gegensätzen des Lebens (Wort und Glaube IV), Tübingen 1995, 420–459. – Grundlegend dazu: *Klaas Zwanepol*, Unterscheiden. Eine Studie über den Hintergrund, das Motiv und die Methode der Theologie *Gerhard Ebelings* (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII: Theologie, Band 494), Bern 1993.

⁴⁷ Als Grundformel dieses „vermittelnden“ Denkens wird oft der Satz „Die Gnade setzt die Natur voraus“ (Thomas von Aquin) herangezogen; vgl. *Erich Przywara SJ*, Der Grundsatz „*Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*“. Eine ideengeschichtliche Interpretation, in: *Scholastik* 17 (1942) 178–186. – Vgl. dazu die Einschätzung von *Gerhard Ebeling*: „Als evangelische Theologen haben wir die begründete Vermutung, dass die wohlgefügte Harmonisierung: *gratia non tollit naturam, set perficit*, etwas von dem Grundprinzip des Katholizismus erkennen lässt“ (Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin, in: *ders.*, Wort und Glaube II: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 209–256; 243).

⁴⁸ Vgl. *Gerhard Ebeling*, Russland und das Abendland in konfessionsgeschichtlicher Sicht, in: *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen 1964, 56–77.

⁴⁹ *Perry Schmidt-Leukel*, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 24.

⁵⁰ Vgl. *ebd.* 237–249.

dente Wirklichkeit („*the Real in itself*“) auf unterschiedliche – und niemals zutreffende⁵¹ – Weise erkannt wird und nur dann adäquat gegeben ist, wenn eine bestimmte religiöse Vorstellung den Menschen in die richtige „Disposition“ gegenüber diesem „Real“ bringt. „Wahr“ ist eine Religion, wenn sie den Menschen von einer Selbstbezogenheit zu einer Zentrierung auf diese letzte transzendenten (persönliche/unpersönliche) Wirklichkeit umwandelt.

Über die erkenntnistheologischen Implikationen dieser These wird eine intensive Diskussion⁵² geführt; hier sollen zwei Hinweise genügen: Erstens weist die extreme Betonung der Transzendenz und Unerkennbarkeit Gottes, wie sie exemplarisch Perry Schmidt-Leukel vertritt, eine größere Nähe zu einem neuplatonischen Gottesbild auf als zur hermeneutischen Grundregel des Vierten Laterankonzils (1215), das die „größere Unähnlichkeit“ zwischen Schöpfer und Geschöpf betont⁵³, oder zur Rede Rahners vom „unbegreiflichen Geheimnis“⁵⁴. Und zweitens ist die gesuchte Gemeinsamkeit wohl schwerlich in einer – wie immer definierten – „trans-

zendenten Wirklichkeit“ zu finden, sondern in den Lebens- und Heilsfragen der Menschen. Genau diese Perspektive hat das Zweite Vatikanische Konzil in der „Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ eingenommen, wenn es sagt: „Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen eine Antwort auf die verborgenen Rätsel der menschlichen Bedingung, die so wie einst auch heute die Herzen der Menschen im Innersten bewegen: was der Mensch sei, was der Sinn und das Ziel unseres Lebens, was gut und was Sünde, welchen Ursprung die Leiden haben und welchen Zweck, welches der Weg sei, um das wahre Glück zu erlangen, was der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tod, was schließlich jenes letzte und unaussprechliche Mysterium, das unsere Existenz umfasst, aus dem wir unseren Ursprung nehmen und auf das wir zustreben“ (NA 1)⁵⁵. Ein so verstandener „Soteriozentrismus“⁵⁶ bedeutet keine Transformation religiöser Wahrheiten in „Heilserfahrungen“, sondern die Rückbindung interreligiöser Dialoge an das, was menschliches Leben zutiefst ausmacht⁵⁷.

⁵¹ In diesem Sinn „setzt pluralistische Religionstheologie voraus, dass Gott jenseits all dessen ist, was wir begreifen und benennen können, und dass somit auch Aussagen wie ‚Gott ist Liebe‘ nicht imstande sind, das Wesen Gottes, wie es an sich ist, zu beschreiben“ (ebd. 119).

⁵² Vgl. *Raymund Schwager* (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg i. Br. 1996.

⁵³ „[...] quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“ (Gegen die Irrlehre Joachims von Fiore: DH 806).

⁵⁴ Vgl. *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br. 1976, 60: „Wir wollen das Woraufhin und Wovonher unserer Transzendenz ‚das heilige Geheimnis‘ nennen“ (ebd. 69). – Rahners Geheimnisbegriff unterscheidet sich grundlegend von der Gottes- und Transzendenzvorstellung der pluralistischen Religionstheologie, wenn er etwa mit Blick auf die Inkarnationstheologie sagt: „Hier hat sich die Ontologie an der Botschaft des Glaubens zu orientieren und diese Botschaft nicht zu schulmeistern“ (ebd. 219).

⁵⁵ Eine ähnliche – und religionstheologisch gewichtige – Formulierung unter dem Titel „Tiefere Fragen des Menschengeschlechts“ findet sich in GS 10.

⁵⁶ Der Begriff stammt von *Paul F. Knitter*: Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort auf die Kritiker, in: Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen. Hg. *Reinhold Bernhardt*, Gütersloh 1991, 203–219.

⁵⁷ Dieses Verhältnis hat *Dietrich Wiederkehr* gut herausgearbeitet: „Nicht einfach Theo-logien oder Christo-logien sind zu vergleichen, sondern: *Soteriologien*, Heilsverständnisse, Existenz-

2.3 Die Erfahrung des „Fremden“ ist konstitutiv für den christlichen Glauben

Die Begegnung mit „fremden“ Religionen, die das eigene (Selbst-)Verständnis dem Anspruch nicht-identischer Heils- und Wahrheitsoptionen aussetzt, stellt zweifellos – wenn sie offen und ehrlich vollzogen wird – eine enorme Verunsicherung dar. Der Glaube „der anderen“ lässt sich *nicht* in den eigenen, gewohnten Horizont integrieren. Doch gerade diese Herausforderung „jenseits“ des Gewohnten macht etwas bewusst, was für die jüdisch-christliche Glaubensüberlieferung eine Ursprungs- und Schlüsselerfahrung darstellt: Die Begegnung mit Gott hat immer auch mit dem Bruch des Selbstverständlichen, mit dem Ruf in die Fremde und einer schmerzlich erfahrenen Ent-Wirklichung des „Eigenen“ zu tun. Joseph Ratzinger hat diese Weg- und Exodusgestalt des Glaubens auf der Linie des biblischen Abraham aufgezeigt und „Erfahrung als Frucht eines Ereignisses, nicht einer Vertiefung ins Eigene“ interpretiert; genau das meint der Begriff „Offenbarung“: „Das Nicht-Eigene, im Eigenen nicht Vorkommende, tritt auf mich zu und reißt mich aus mir heraus, über mich hinaus, schafft Neues.“⁵⁸

Etwas zugespitzt könnte man sagen: Die „Fremdheitserfahrung“ des interreligiösen Dialogs erinnert die (jüdisch-)christliche Glaubensgemeinschaft an ihre eigene Herkunft: Der „Ruf in die Fremde“ (Gen 12,1; Hebr 11,8–9), das Exodusgeschehen (Ex 20,2), die „kénosis“ Christi (Joh 1,14;

Phil 2,7), die „Flüchtlingsexistenz“ (Lk 9,58; 1 Petr 1,1) sind Eckdaten eines We- ges, der nicht durch Behauptung einer „Identität“, sondern nur durch das Wag- nis der „Alterität“ und „Exteriorität“ ans Ziel führt. Anders gesagt: „Das Fremde“ ist keine „Störung“, die ins Christentum von außen einbricht, sondern untilgbarer Bestandteil der eigenen Sinn- und Heils- ressourcen. Die grundlegende These ei- ner „Phänomenologie des Fremden“, wie sie Bernhard Waldenfels entwickelt hat: „Fremdheit erschöpft sich nicht darin, dass es etwas gibt, was unsere Verfügungskraft überschreitet; vielmehr geht die Fremder- fahrung von einem fremden Anspruch aus, der unserer Eigeninitiative zuvorkommt“⁵⁹, gilt gerade für den Umgang mit „fremder“ und „eigener“ religiöser Identität, so dass für interreligiöse Polyloge (aber auch für ökumenische Dialoge) die Einsicht gelten kann: Gott spricht auch in Fremdsprachen zu uns.

2.4 Die Behauptung von Wahrheitsan- sprüchen ist Voraussetzung eines Dialogs/Polylogs

Fundamentalistische Interpretationsmu- ter und Handlungsweisen haben den Be- griff „Wahrheit“ verdächtig gemacht; wer gegenwärtig einen Anspruch auf „Wahr- heit“ erhebt, muss sich fragen lassen, ob er dadurch nicht einen partnerschaftlichen Dialog, einen kritischen Diskurs oder auch die Freiheit der Forschung verhindert. Nicht selten ist bezüglich interreligiöser

befindlichkeiten und Lebenshaltungen, Praxis als zugleich religiöse und ethische Praxis, Felder von Unheils- und Heilserfahrung und -praxis“ (Warum der Dialog mit den Religionen für das Christentum so wichtig ist, in: KatBl 131 [2006] 137–142; 138).

⁵⁸ Joseph Kardinal Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg, i. Br. ²2003, 73.

⁵⁹ Bernhard Waldenfels, Topographie des Fremden (Studien zur Phänomenologie des Fremden, 1 [stw 1320]), Frankfurt 1997, 14.

Dialoge ein Verzicht auf Wahrheit gefordert worden⁶⁰, was angesichts erfahrener Intoleranz und Unterdrückung „Andersgläubiger“ verständlich erscheinen mag. Doch meistens zeigt sich, dass hier ein polemisch verkürzter oder verzerrter Wahrheitsbegriff verwendet wird; „Wahrheit“ wird mit Argumentationsverweigerung, „Flucht in meditative Unschuld“ oder hierarchisch-autoritärem Reglement gleichgesetzt – was sie genau *nicht* ist. „Wahrheit nennen wir den Geltungsanspruch, den wir mit konstativen Sprechakten verbinden. Eine Aussage ist wahr, wenn der Geltungsanspruch der Sprechakte, mit denen wir, unter Verwendung von Sätzen, jene Aussage behaupten, berechtigt ist“⁶¹, sagt Jürgen Habermas in einer schon „klassisch“ zu nennenden Definition. Die diskursiven Geltungsansprüche der „Wahrheit“ und „Richtigkeit“, der nicht-diskursive Geltungsanspruch der „Wahrhaftigkeit“ sowie „Verständlichkeit“ als Bedingung der Kommunikation sind grundlegende Voraussetzung dessen, was Habermas die „ideale Sprechsituation“⁶² eines Diskurses nennt. Zwar gehen interreligiöse Dialoge nicht in einer Habermas'schen Diskurslogik auf, aber für sie gilt genauso: Das Gespräch zwischen Vertretern verschiedener Reli-

gionen kann nicht gelingen, wenn Wahrheits- und Heilsansprüche ausgeklammert werden, sondern nur dann, wenn sie – gerade von der jeweiligen *Glaubensperspektive* her – eingebbracht werden. Nur auf der Basis geltender Ansprüche („Credo“) kann es zu einer religiös relevanten Begegnung und Auseinandersetzung kommen. Eine relativistische oder indifferente Position, die keine über die Reichweite der eigenen Lebenswelt hinaus geltende Wahrheit anerkennt, kann sich einen solchen Dialog tatsächlich sparen, weil er im wahrsten Sinn des Wortes „nichts bringt“. Vielleicht lässt sich die Bedeutung des Bezugs auf „Wahrheit“ in interreligiösen Dialogen durch einen Hinweis aus einem bildungstheoretischen Beitrag verdeutlichen. In einem Leitartikel im „Südwind-Magazin“ heißt es: „Information allein und Aufrufe zur Toleranz reichen nicht aus. Die real existierende Globalisierung lässt es auch nicht mehr zu, sich hinter einer relativistischen Beliebigkeit zu verstecken. Die Globalisierung stellt uns vor eine gigantische Bildungsaufgabe.“⁶³ Interreligiöse Dialoge/ Polyloge, die religiöse Wahrheitsansprüche nicht ausklammern, möchten einen Beitrag zu dieser „gigantischen Bildungsaufgabe“ leisten.

⁶⁰ Vgl. etwa die Stellungnahme von Gianni Vattimo: „[...] Solange es sich als ‚christlich‘ im Gegensatz zu ‚buddhistisch‘ oder ‚islamisch‘ bezeichnet, bleibt das Abendland immer noch eine Identität, die sich noch nicht aufgelöst hat. Das gilt sogar für die Kirche. Deshalb sage ich, dass das ‚schwache Denken‘ die einzige Philosophie darstellt, die die Kirche noch retten kann. Denn entweder gibt die Kirche ihre dogmatische Starrköpfigkeit auf, die nichts mit der eigentlichen Botschaft des Evangeliums – mit der Beziehung zu Gott, der caritas und der Brüderlichkeit – zu tun hat, oder sie wird verschwinden. Das Christentum hat eine universelle Berufung, aber gerade deshalb auch eine Berufung zur Auflösung im Sinne Joachims von Fiore“ („Für eine multipolare Welt“. Gianni Vattimo, Philosoph und Ex-Europa-Abgeordneter im Gespräch mit Martin Ross und Martin G. Weiss, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 12 [2004]: Das zweite Europa, 61–68; 66).

⁶¹ Jürgen Habermas, Wahrheitstheorien, in: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (stw 1176), Frankfurt 1995, 127–183; 135.

⁶² Ebd. 174.

⁶³ Irmgard Kirchner, Wenn man die Welt nicht mehr versteht, in: *SWM* 27 (3/2006), 3.

2.5 Die (bleibende) Differenz von Religionen ist grundsätzlich nicht die Ursache von Gewalt

In einer Zeit, in der die Schlagzeilen von Gewalt und Terrorismus geprägt sind, in der die Medien von Selbstmordattentätern und schweren Konflikten zwischen religiösen Gruppen (z. B. Indien, Indonesien, Sudan, Nigeria) oder auch zwischen religiösen und säkularen Gruppen (Stichwort „Karikaturenstreit“) berichten, ist es schwer, religiöse Differenzen nicht zu den Ursachen erfahrener Gewalt zu zählen. Glimmt nicht unter einer scheinbar säkularisierten Oberfläche ein „Glutkern“⁶⁴, der bei passenden Bedingungen wieder zu brennen beginnt, ja explodiert? Und hat Jürgen Habermas nicht recht, wenn er sagt: „Die Konkurrenz zwischen Weltbildern und religiösen Lehren, die die Stellung des Menschen im Ganzen der Welt zu erklären beanspruchen, lässt sich auf der kognitiven Ebene nicht schlachten“⁶⁵?

Gewiss ist nicht zu leugnen, dass im Namen religiöser Überzeugungen, ja im Namen Gottes furchtbare Gewalt verübt wurde – in Geschichte *und* Gegenwart. Und auch die Tatsache, dass Menschen Attentate, Anschläge und sogar Kriege religiös legitimieren, lässt sich nicht vom Tisch wischen. Aber hält der Vorwurf, Religionen seien *eo ipso* gewalttätig oder -fördernd, wirklich stand? Besteht nicht das eigentliche Problem in einer höchst subtilen, aber kaum offen zu legenden Verdeckungs-, Belastungs- und Ausschließungsdynamik, die

zwar vorgängig zu religiösen Optionen wirksam ist, sich aber immer wieder auf unheilvolle Weise mit Religion verbindet? Raymund Schwager, dessen Lebenswerk der Erforschung dieser „mimetischen“ Prozesse galt, hat auf diese pseudoreligiöse Logik der Gewalt aufmerksam gemacht. In einem Grundsatztext zur „Dramatischen Theologie“ heißt es treffend: „Beim Versagen echter Versöhnung wird das Unbewältigte – oft im Namen Gottes – auf Dritte abgeschoben.“⁶⁶ Um dieses Abschieben auf Andere aber geht es vor allem, wenn von „religiöser Gewalt“ die Rede ist – nicht um Religion(en) vor berechtigter Kritik abzuschirmen, sondern um Ursache und Wirkung nicht zu verwechseln: Soziale und ethnische Konflikte werden religiös aufgeladen (was zu einer unheimlichen Verschärfung der Auseinandersetzung führt), aber im Normalfall nicht religiös begründet. Eine Lösung dieser Problematik kann nicht dadurch erreicht werden, dass Religionen zu „Sündenböcken“ für die Konfliktherde dieser Welt gemacht werden, sondern dadurch, dass offen und ehrlich Differenz *und* Diffusion von religiösen Ansprüchen und politischer/sozialer/ethnischer Gewalt ins Auge gefasst werden. Vor allem aber sind die Religionen in ihrer friedenserhaltenden und -fördernden Potenz anzuerkennen, wie das Hans Küng im „Projekt Weltethos“ voraussetzt: „Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog.“⁶⁷ Auch die Einberufung des Weltgebetstages von Assi-

⁶⁴ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen* (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001), Frankfurt 2001, 28.

⁶⁵ Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005, 141.

⁶⁶ Dramatische Theologie als Forschungsprogramm, in: *Raymund Schwager/Józef Niewiadomski* (Hg.), *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“* (BMT 15), Münster 2003, 40–77; 64.

⁶⁷ Hans Küng, *Projekt Weltethos* (Serie Piper 1659), München 2004, 13.

si (1986) durch Johannes Paul II. erfolgte aufgrund der Überzeugung, dass der Weltfriede nicht *trotz* der Religionen, sondern *durch* sie ermöglicht wird⁶⁸. Deshalb sind interreligiöse Dialoge nicht nur zur „Verhinderung“ religiöser Gewalt da, sondern zur Ermöglichung von Frieden und Gerechtigkeit.

2.6 „Mission“ und „Toleranz“ sind keine Gegensätze

Wohl kaum ein theologischer Begriff ist in den vergangenen Jahrzehnten so fragwürdig geworden wie jener der „Mission“. Darf es noch sein, dass religiöse Bekenntnisse exportiert und anderen aufgedrängt werden? Sind nicht missionarische Unternehmungen endgültig abzulösen von einer toleranten Wertschätzung der Vielfalt anderer Religionen, die Perry Schmidt-Leukel mit der Pracht eines blühenden Gartens vergleicht, wobei er die durchaus bedenkenswerte Frage stellt: „Würden Sie es sich, tief in Ihrem Herzen, wünschen, dass alle anderen Religionen dieser Welt verschwinden und alle Menschen Christen bzw. römische Katholiken werden? Oder haben Sie das intuitive Gefühl, dass dies für das religiöse Leben auf diesem Planeten Erde eine bedauerliche Verarmung wäre? Wenn Sie letzteres bejahen, wenn Sie den Wert der Vielfalt auch im Bereich der Religionen schätzen, dann ist Ihre Intuition pluralistisch. Denn sowohl der Exklusivismus als auch der Inklusivismus vermögen dies nicht.“⁶⁹

Es dürfte klar sein, dass die meisten Menschen kein Interesse daran haben, eine solche „blühende Vielfalt“ in eine Monokultur umzuwandeln. Und dass die Missionsgeschichte auch von Schuld und Versagen geprägt war, ist nicht nur die Auffassung von Kirchenkritikern, sondern auch Inhalt des „Päpstlichen Schuldbekenntnisses“ vom Ersten Fastensonntag 2000, in dessen fünfter Vergebungsbitten davon die Rede ist, dass sich die Christen haben „leiten lassen von Stolz und Hass, vom Willen, andere zu beherrschen, von der Feindschaft gegenüber den Anhängern anderer Religionen und den gesellschaftlichen Gruppen, die schwächer waren als sie [...]“⁷⁰. Allerdings – und das ist der springende Punkt – ist „Mission“ nicht eine Voraussetzung christlicher bzw. kirchlicher Identität, sondern deren Folge. Mission im Sinne einer Sendung ist Ausdruck der Überzeugung, dass die Kirche nicht Selbstzweck, sondern *Zeichen für die Welt* ist. „Mission“ betreiben heißt von daher genau *nicht*, eigene Vorstellungen (religiöser oder sonstiger Art) anderen aufzudrücken, sondern sich selbst (d. h. die kirchliche Glaubensgemeinschaft) als Empfangende und Hörende – und nicht als Begründende oder Verfügende – zu begreifen, aus dieser Erfahrung zu leben und Zeugnis von diesem Lebenszusammenhang zu geben. Das Gegenteil einer „missionarischen“ Kirche wäre nicht eine „tolerante“ Kirche, sondern eine „privatisierte“ Kirche, die nur für sich selbst da ist und den Dunstkreis eigener Plausibilitäten nicht (mehr) zu über-

⁶⁸ Vgl. Willibald Sandler, Das Friedensgebet der Religionen in Assisi, in: Schwager/Niewiadomski (Hg.), Religion erzeugt Gewalt (Anm. 66), 78–97.

⁶⁹ Perry Schmidt-Leukel, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: Schwager (Hg.), Christus allein? (Anm. 52), 11–49; 47.

⁷⁰ Zitiert nach: Nikolaus Wandinger, „Wir vergeben und bitten um Vergebung“. Kommentar zu den kirchlichen Schuldbekenntnissen und Vergebungsbitten des Ersten Fastensonntags 2000, in: Schwager/Niewiadomski (Hg.), Religion erzeugt Gewalt (Anm. 66), 143–179; 145f.

schreiten wagt⁷¹. Einem solchen – je neu zu erbringenden – Aufbruch ins Neue, der immer wieder mit einer gehörigen Portion „Überzeugungsarbeit“⁷² verbunden ist, dürfen sich die christlichen Kirchen nicht entziehen.

Im Licht dieser missionstheologischen Reformulierung des Kernauftrags aller christlichen Kirchen – nämlich „Zeichen des Heils für die Menschen“ zu sein – wird klar, dass „Toleranz“ nicht das Gegenteil von „Mission“ ist, sondern deren Voraussetzung und ständige Begleiterscheinung. Was Habermas für das Zusammenleben religiöser und säkularer Bürger in einer liberal verfassten bürgerlichen Gesellschaft als Voraussetzung formuliert hat, gilt prinzipiell auch für den interreligiösen Dialog und jene Sendung der gesamten Kirche, die „Mission“ genannt wird: „Toleranz ist nicht Gleichgültigkeit“⁷³, sondern vielmehr eine „Zumutung“⁷⁴, die den Gläubigen im Umgang mit Nicht- und Andersgläubigen die Einsicht und die Haltung abverlangt, „dass sie vernünftigerweise mit dem Fortbestehen eines Dissenses zu rechnen haben“⁷⁵, und ebenso auch umgekehrt. Von daher ist Toleranz nicht der „Löscheich“ des „missionarischen Feuers“, sondern die Fähigkeit, sich auf einem Feld spannungsreicher Dissense zu bewegen und mit reli-

giösen Kommunikations- und Austauschprozessen umzugehen.

2.7 Der Aufweis des christlichen „Dogmas“ ist nur als „Pragma“ möglich

Mit dieser letzten These ist nicht eine Aufhebung des Glaubensbekenntnisses in Praxis gemeint, durch welche die intellektuelle Rechenschaft des Glaubens unterlaufen werden soll. Die Verantwortung des „Logos christlicher Hoffnung“⁷⁶ auch gegenüber anderen religiösen oder nichtreligiösen Logoi im Sinn von 1 Petr 3,15 stellt eine bleibende Aufgabe gläubiger Existenz dar. Doch diese theologische Verantwortung, die alle Mittel menschlicher Vernunft beanspruchen darf, lässt sich nicht unabhängig von einer Lebenspraxis erweisen, die mit dem Heil des Menschen – biblisch gesprochen: mit dem „Leben in Fülle“ (Joh 10,10; 20,31) – zu tun hat. Um diesen Gedanken durch ein missionstheologisches Beispiel zu exemplifizieren: Der Aufweis, dass Jesus Christus *der Erlöser und Befreier der Menschen* ist, wird – wie ein indischer Kollege schreibt – auch durch eine noch so plausible christologische Argumentation nicht gelingen; es muss klar sein, „dass die Einzigartigkeit Jesu Christi heutzutage nur durch die Einzigartigkeit des christlichen Lebens

⁷¹ Diesen Gedanken habe ich näher ausgeführt in meinem Beitrag: „... universalitatis character ...“ (LG 13). Katholizität als Zeichen und Auftrag, in: *Roman Siebenrock/Willibald Sandler* (Hg.), Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ (BMT 19), Wien 2005, 355–380.

⁷² Wolfgang Huber, Protestantismus und Kultur am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: *Richard Schröder/Johannes Zachhuber* (Hg.), Was hat uns das Christentum gebracht? Versuch einer Bilanz nach zwei Jahrtausenden (Religion – Staat – Kultur. Interdisziplinäre Studien aus der Humboldt-Universität zu Berlin, Band 2), Münster 2003, 235–253; 243.

⁷³ Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion (Anm. 65), 265.

⁷⁴ Ebd. 268.

⁷⁵ Ebd. 271.

⁷⁶ Formulierung in Anlehnung an: Max Seckler, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Hg. Walter Kern/Hermann Josef Pottmeyer/Max Seckler. Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie, Tübingen/Basel 2000, 331–402; bes. 351–357.

erfahren und verdeutlicht werden kann“⁷⁷. Das bloße Ersetzen abendländischer Paradigmen durch indische Denkkategorien in der Christologie würde noch nicht jenen Plausibilitätsaufweis bringen, der die Differenz zwischen „Einsicht“ und „Nachfolge“ markiert. Valluvassery betont: „Der einzigartige Retter kann nur durch ein einzigartiges Zeugnis, das in der Tat verkörpert ist, offenkundig werden“⁷⁸ – und das sicher nicht nur in Indien! Die „Wahrheit“ des christlichen Glaubens, die in der *demonstratio christiana* expliziert wird und im interreligiösen Polylog kommuniziert wird, verdankt sich letztlich nicht einer „*gnosis*“, sondern einer „*metánoia*“ (Joh 8,32), also nicht einem „Wissen“, sondern dem Geschenk eines Neubeginns und dem daraus folgenden Wagnis des Lebens.

Auch wenn viele Fragen offen bleiben, muss dieses kleine „religionstheologische Propädeutikum“ hier abbrechen. Wenn die vorgeschlagenen Differenzierungen und Kriterien zu größerer Klarheit in Theorie und Praxis interreligiöser Polyloge führen, ist ein wichtiger Schritt getan. Aber – um ein Wort von Paul Knitter zu zitieren – „man kann den religionstheologischen Anzug nicht schneidern, ohne vorher am Kunden Maß genommen zu haben“⁷⁹; deshalb soll am Ende dieser Überlegungen der Wunsch nach gelingenden und verän-

dernden Begegnungen – lokal und global, persönlich und institutionell – stehen. Der frühere Erzbischof von Orlinda und Recife (Brasilien), Dom Helder Camara, hat diesen Wunsch in prägnanter Einfachheit und mit großem Weitblick zur Sprache gebracht (und damit das Anliegen eines „Polylogs“ treffend formuliert):

„[...] Wenn ich könnte,
gäbe ich jedem Kind
eine Weltkarte ...
Und wenn möglich
einen Leuchtglobus,
in der Hoffnung,
den Blick des Kindes
aufs äußerste zu weiten
und in ihm
Interesse und Zuneigung zu wecken
für alle Völker,
alle Rassen, alle Sprachen,
alle Religionen!“⁸⁰

Der Autor: Dr. theol. Dr. phil. Franz Gmainer-Pranzl, geb. 1966 in Steyr, ist Habilitand im Fach Fundamentaltheologie, zur Zeit Lehrbeauftragter an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Salzburg. Neueste Veröffentlichung: *Heterotopie der Vernunft. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls*, Wien 2007.

⁷⁷ Clement Valluvassery, Christus im Kontext und Kontext in Christus. Chalcedon und indische Christologie bei Raimon Panikkar und Samuel Rayan (Ökumenische Studien. Hg. Ulrich Becker u. a., Band 19), Münster 2001, 177.

⁷⁸ Ebd., 242.

⁷⁹ Zitiert nach: Perry Schmidt-Leukel, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundlagen des christlichen Glaubens, München 1999, 183.

⁸⁰ Zitiert nach: Der Anwalt der Gerechten. Texte zur Orientierung: Dom Helder Camara. Mit einer Einführung hg. von Peter Helbich (GTB 476), Gütersloh 1987, 57.