

Wer kann der weisere Richter sein

Kriterien des Christlichen in einer Kultur interreligiöser Beziehungen

Vortrag Arnoldshain 7. Feb 98

R. Bernhardt



Als Hansjörg Hemminger in einem 1994 erschienenen Text sein Verständnis von „Apologetik in der Arbeit der EZW“ darlegte, kam er zu folgender abschließender Forderung:

„So stellt sich heute nicht nur die Aufgabe, das Charisma der ‚Unterscheidung der Geister‘ auszuüben; vielmehr kommt es zugleich darauf an, die zentralen Perspektiven des christlichen Welt-, Menschen- und Gottes-

bildes begründet darzulegen, von denen aus *Kriterien zur Urteilsbildung* gewonnen werden können. Es ist zu hoffen, daß diese Arbeit nicht nur Spezialisten übertragen bleibt, sondern daß sie zum Anliegen der gesamten Theologie und der ganzen Kirche wird“¹

Dieser Aufgabe, *Kriterien zur Urteilsbildung* aus christlicher Sicht zu entwickeln, will ich mich im folgenden Referat stellen. Meine Überlegungen sind Gedanken mit offenem Ende, die darauf angelegt und angewiesen sind, von Ihnen kritisch aufgenommen und konstruktiv weitergedacht zu werden.

1. Voraussetzungen

Ich gehe von folgenden Voraussetzungen aus:

1. Ich gehe erstens davon aus, daß in der sich immer weiter differenzierenden, segmentierenden, pluralisierenden und individualisierenden Religionskultur der Gegenwart eine verantwortete Urteilsbildung erforderlich ist. So sehr ich ein selbstgerechtes Richten und Verurteilen ablehne, so sehr plädiere ich andererseits für ein kritisches Unterscheiden, Werten und Beurteilen.

Damit ist folgenden beiden relativistischen Positionen widersprochen:

(a) Der Auffassung, eine *prinzipielle Urteilsenthaltung* sei Voraussetzung für einen Dialog.

Voraussetzung ist allein die Anerkennung des Dialogpartners als eines wahrheitsfähigen und wahrheitswilligen Gegenübers, nicht aber die vordialogische Anerkennung seiner Position. Um deren Geltungsanspruch geht ja gerade der Streit. Sowohl die vordialogische Verurteilung als auch die vordialogische Geltungserklärung machen den kritischen Dialog sinnlos.

(b) Der Auffassung, es herrsche in diesem kritischen Dialog eine *inkommensuralbe Vielfalt* von Normen und Kriterien. D.h. Ein Urteil sei letztlich nicht möglich, weil jeder nach seinen eigenen Maßstäben gemessen werden müsse.

So wichtig es ist, den anderen so zu verstehen, wie er sich selbst versteht, so wichtig ist es andererseits, seine Position ‚von außen‘, nach Normen mit relativ universalem Geltungsanspruch zu beurteilen. Diese Normen (vielleicht sollte man besser von Minimalanforderungen sprechen) müssen dann natürlich für alle Dialogteilnehmer in gleicher Weise gelten. Im Dialog wird es immer auch um diese Normen gehen, d.h. es wird immer auch ein Dialog über den Dialog sein.

(2) Jede Urteilsbildung vollzieht sich in einer bestimmten Perspektive und d.h. in der Spannung von persönlichem Überzeugtsein und universalem Anspruch. Ich spreche aus theologischer Perspektive. D.h. aus einer Sicht, die nicht nur beschreiben und

darstellen will, sondern beansprucht, *normativ* zu sein. Sie will nicht nur sagen, was ist, sondern auch, was sein sollte und was nicht sein sollte. Und sie tut dies aus christlicher Sicht. Aus der Perspektive christlicher Theologie und Ethik will ich also nach Kriterien suchen, die möglichst universal anwendbar sind.

Unter den Bedingungen des herrschenden weltanschaulichen Pluralismus geraten normative und besonders christlich geprägte normative Perspektiven immer schnell in den Verdacht, sich konkurrierenden Perspektiven, Lebensentwürfe und Denkformen überordnen zu wollen. Diesem Verdacht des religiösen Imperialismus kann die theologische Perspektive nur entgegentreten, wenn sie sich nicht monologisch, sondern dialogisch entfaltet, sich selbst dem Streit um die Wahrheit öffnet und nicht diesen Streit schon vor dem Dialog zu ihren eigenen Gunsten für beendet erklärt. Sie beansprucht keine äußere, wohl aber innere Autorität. Und sie übt diese Autorität nicht im Selbstgespräch *über* die anderen aus, sondern in der dialogischen Begegnung mit ihnen.

Dabei weiß sie darum, daß es *die* christliche Sicht und *die* theologische Perspektive nicht gibt, sondern immer nur eine Pluralität von Perspektiven unter Christinnen und Christen und damit eine innerchristliche und innertheologische Diskussion um das *normativ* Christliche. Der Dialog mit

anderen Religionsformen ist immer begleitet von innerchristlichen Dialogen.

Glaubwürdig wird eine aus christlicher Perspektive versuchte Urteilsbildung nur dann sein können, wenn sie die christlichen Religionsformen in gleicher Weise den propagierten Kriterien unterwirft wie die nichtchristlichen.

Damit ist vor allem jenes Verfahren traditioneller Apologetik abgelehnt, das in der Vergangenheit benutzt wurde und auch in der Gegenwart noch oft benutzt wird, um „christliche Kriterien“ zu benennen: die Erhebung des nominellen Christusbekenntnisses² oder bestimmter Glaubensinhalte oder sakramentaler Akte (wie der Taufe) zum Kriterium für alle Religionsformen. Nach innen gerichtete (ekklesiologische) Kriterien des Christentums bzw. Kennzeichen der Zugehörigkeit zum Leib Christi³ sind zu unterscheiden von nach außen gerichteten christlichen Kriterien für den Umgang mit nichtchristlichen Religionsformen. Das bedeutet nicht, daß hier zwei inhaltlich inkommensurable Kriteriensätze und damit „zwei Wahrheiten“ nebeneinanderstünden; es bedeutet aber andererseits auch nicht, daß lediglich eine andere Aussageform gewählt wäre, um in einen anderen Kontext hineinzusprechen. Vielmehr geht es darum, den *Inhalt* des Christusereignisses - den Inhalt seiner Botschaft, die er in seinem Leben realisiert hat, für deren konse-

quente Verwirklichung er in den Tod gegangen ist und zu der sich Gott nach seinem Tod bekannt hat -, zu bestimmen und auf die zur Debatte stehenden Religionsformen anzuwenden. Nicht Jesus selbst ist das Kriterium (so daß sich etwa auch die Kreuzfahrer und die Inquisitoren, die in seinem Namen folterten und mordeten, zu Recht auf ihn berufen könnten), sondern das Zentrum seiner ‚Mission‘ muß als norma normans gelten. Und: Das ‚Christusereignis‘ stellt nicht die *Kreation*, sondern die *Repräsentation* dieses zentralen Inhalts dar.⁴

(3) Und noch eine Vorüberlegung ist mir wichtig: Alle Kriterien, die ich im folgenden nennen und besprechen werde, sind keine Maßstäbe, die sich quasi mechanisch anlegen ließen und die dabei zu eindeutigen Resultaten führten. Es sind vielmehr Normen, die selbst streitbar sind und die in den Streit um ihre Anwendung führen. Sie machen das Urteilen nicht überflüssig, sondern gerade erst möglich und nötig.

In der Auseinandersetzung um die Normen selbst wird nicht nur zu bestimmen sein, was solche Normen sein können und sollen, sondern auch wie sie inhaltlich genau gefüllt sind, auf welche Fälle sie sich beziehen und wie auf Normabweichungen reagiert wird. Besonders, wo auf überlieferte Wertvorstellungen zurückgegriffen wird, sind solche Klärungen nötig.

Denn Normen, die in der einen Tradition eine wichtige Rolle spielen, kommen in anderen nur ganz am Rand vor. Oder sie haben einen völlig anderen Ort im Denken dieser Tradition. Das ist die grundlegende Schwierigkeit von Hans Küngs Projekt Weltethos. Mit dem Aufweis gleichlautender Gebote in verschiedenen religiösen Systemen ist noch nichts gewonnen, wenn der gesamte Bezugsrahmen ein anderer ist.

Nehmen wir als Beispiel die Norm „Gerechtigkeit“, die in der christlichen Lehre im Bezug auf Gott (Rechtfertigungslehre) und in der christlichen Ethik im Bezug auf die Mitmenschen eine zentrale Rolle spielt. In buddhistischen Religionsformen tritt diese Norm zurück, denn sie scheint die Anhaftung an weltliche Güter zu fördern. Davon aber will der achtfache Pfad Buddhas gerade freimachen. - Ebenso spielt Gerechtigkeit in jenen Religionsformen eine untergeordnete Rolle, die auf individuelle Erlösung und/oder Erleuchtung ausgerichtet sind. Dort wo demgegenüber Gerechtigkeit einen zentralen Stellenwert hat, wie in der Überlieferung der drei abrahamitischen Religionen, dort ist genau zu fragen, was darunter verstanden ist und wie diese Forderung erfüllt werden soll.

Diese Fragen lassen sich am ehesten im Dialog mit Vertretern der jeweiligen Religionsformen beantworten. Damit ist aber auch schon gesagt, was das Kriterium über allen Kriterien

sein muß: die Dialogbereitschaft. Wer sich der Auseinandersetzung um die eigene Lehre und Praxis prinzipiell entzieht, wer nicht zuläßt, sich von übergreifenden Kriterien (die selbst im Dialog zur Debatte stehen) befragen zu lassen, wer also Öffentlichkeit scheut, der wird kaum den Anspruch erheben können, Heil zu vermitteln, das aus der Öffnungsbewegung Gottes (so verstehe ich „Offenbarung“) kommt. Denn solches Heil besteht in einer unbedingten und universal geltenden Versöhnung, die an keine ethnischen, kulturellen und religiösen Grenzen gebunden ist. Umgekehrt aber gilt auch: Jeder, der sich dem offenen Dialog aussetzt, hat ein Recht, als Gesprächspartner anerkannt zu werden.

II. Formale Regel für den Dialog

Was aber können solche relativ universal gelten-sollenden Normen sein und wie werden sie bestimmt? Ich wende mich zuerst dem zweiten Teil dieser Frage zu. Es ist nicht zu erwarten und auch nicht notwendig, daß zwischen den Teilnehmern an einem Dialog eine volle Übereinstimmung über die Urteilsleitlinien zustandekommt. Es treffen in der Begegnung unterschiedliche Kriterienkataloge und Normensätze aufeinander, die sich partiell überschneiden. Sie sind selbst Gegenstand des Gesprächs und müssen nicht vor dem Dialog vereinheitlicht werden. Zunächst ist es nur notwendig, daß sich die Teilnehmer über die *formalen* Dialogregeln ver-

ständigen, die das Dialoggeschehen selbst regulieren. Sinnvoll erscheint, einen Moderator und/oder Supervisor einzusetzen, der die Aufgabe hat, das Dialoggeschehen zu beobachten und auf Verstöße gegen grundlegende Dialogregeln aufmerksam zu machen.

In jeder zwischenmenschlichen Begegnung, erst recht aber, wenn Vertreter von Gruppen aufeinandertreffen, bilden sich Machtstrukturen, die sich an den Antworten auf folgende Fragen erkennen lassen: Wer beansprucht, die Dialogregeln festzulegen? Wer hat die Macht der Definition? Wer entscheidet über die Zulassung zum Dialog? Wer moderiert und steuert damit den Dialog? Wer stellt die materiellen Dialogvoraussetzungen zur Verfügung: die Räume, die finanziellen Mittel usw.

Das Modell des runden Tisches ist am ehesten geeignet, die zwischen den Teilnehmern bestehenden Machtunterschiede aus dem Dialoggeschehen herauszuhalten und kommt daher dem Ideal der herrschaftsfreien Kommunikation am nächsten. Kritiker werden einwenden, daß die Zulassung zum runden Tisch schon eine Anerkennung aller Teilnehmer als gleichberechtigter Gesprächspartner einschließt. Auf diese Weise können sich religiöse und pseudoreligiöse Gruppen und Gemeinschaften mit Vertretern der Kirchen auf eine Ebene stellen und zudem diese Plattform zur eigenen Selbstdarstellung nutzen. Daß der runde Tisch, wie jeder Dialog für

strategische Zwecke mißbraucht werden kann, spricht jedoch nicht gegen dieses Modell. Die Möglichkeit des Mißbrauchs rechtfertigt niemals die grundlegende Bestreitung des Gebrauchs - nach der alten lateinischen Regel.

Auflange Sicht gesehen kann ein runder Tisch der Religionsgemeinschaften dazu beitragen, radikale Gruppen aus ihrer Isolation zu holen und ihnen damit die Gesprächsfähigkeit zurückzugeben, die durch gegenseitige Abgrenzung verlorengegangen ist.

In den interreligiösen Dialogen haben sich Regeln herausgebildet, die sich auch auf das Gespräch mit Mitgliedern von religiösen Gemeinschaften anwenden lassen, die sich von den klassischen Weltreligionen abgespalten haben oder beanspruchen, religiöse Neubildungen zu sein.

Eine solche Zusammenstellung von Dialog-Regeln ist der Dialog-Dekalog von Leonard Swidler⁵, aus dem ich einige Regeln herausnehme, die ich frei wiedergebe und an die ich eigene Gedanken anschließe.

(1) Jeder Teilnehmer muß den Dialog mit völliger Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit beginnen. Und umgekehrt: Jeder Teilnehmer muß die gleiche völlige Aufrichtigkeit in seinen Partnern voraussetzen. Wo das offensichtlich nicht der Fall ist, muß die Unterstellung der Unaufrichtigkeit selbst zum Gegenstand des Gesprächs ge-

macht werden - auf die Gefahr hin, daß der Dialog damit abbricht. Wo die Darstellung einer religiösen Gruppe nach außen von der Darstellung nach innen (den Mitgliedern gegenüber) und damit vom eigentlichen Selbstverständnis der Gruppe abweicht, wo also eine „doppelte Wahrheit“ vertreten wird, ist ein Dialog nicht sinnvoll, denn er basiert auf einem Täuschungsmanöver.

(2) Es darf nur Gleiches mit Gleichem verglichen werden, d.h. nicht die *Ideale* der einen Religionsform mit der *Praxis* der anderen, erst recht nicht das ideale Selbstverständnis der einen Seite mit den Verfallserscheinungen der anderen. Vielmehr sind Ideale mit Idealen, Praxis mit Praxis und Mißbildungen mit Mißbildungen zu vergleichen. In jeder Religion gibt es Verfallserscheinungen: Unterdrückung und Ausbeutung einzelner Mitglieder, Heuchelei und kollektive Egoismen. - Andererseits kann man aber auch Lehre und Praxis nicht voneinander trennen. Man kann und muß fragen, ob sich eine problematische Praxis aus der Lehre selbst ergibt oder ob sie die Lehre korrumpiert. Hansjörg Hemminger weist beispielsweise darauf hin, daß es der Glaube an Mun als den Messias und der damit verbundene steile Absolutheitsanspruch der Vereinigungskirche ist, der ihre ethische Praxis unmittelbar begründet.⁶ Jede Ethik wurzelt in einer umfassenden Weltansicht. Und jede Kritik am ethischen Verhalten einer Religionsgemeinschaft bedeutet auch

ein Infragestellung ihrer Lehre.

(3) Jeder Teilnehmer muß seine Position selbst und unverkürzt darstellen können. Und der Interpretierte und Kritisierte muß in die Lage versetzt werden, die Interpretation seiner Position durch andere zu korrigieren. Selbst- und Fremddarstellung müssen sich gegenseitig kritisieren.

(4) Jeder Teilnehmer muß den Dialog ohne unveränderliche Annahmen über den anderen beginnen und bereit sein, die eigene Position der kritischen Hinterfragung auszusetzen. Fremdkritik ohne die Bereitschaft zur Selbstkritik ist Selbstgerechtigkeit.

(5) Diffamierende Fremdbezeichnungen wie die Bezeichnung als „Sekte“ sind strikt zu vermeiden, weil sie dem Gesprächspartner vordialogisch die Anerkennung entziehen und damit den Dialog unmöglich machen. Bestenfalls kann der Begriff „Sekte“ in einem religionswissenschaftlich neutralen Sinn verwendet werden.

Die genannten Dialog-Regeln können universale Geltung beanspruchen, aber sie sind rein formal. Es sind Normen, die für jeden Dialog gelten, der diese Bezeichnung zu Recht tragen soll. Sie lassen sich durchaus christlich begründen, denn sie entsprechen dem Ethos der unbedingten Annahme des Anderen - dem Grundgebot der Nächstenliebe und der goldenen Regel. Doch reichen diese Normen noch nicht, um die im Dialog begegnenden religiösen

Erscheinungsformen selbst zu beurteilen. Dazu braucht es *inhaltliche* Kriterien.

Was sind aus theologischer Sicht solche inhaltlichen Normen, nach denen religiöse Erscheinungen zu beurteilen sind? Um diesen Frage zu beantworten, betrachte ich im folgenden zwei unterschiedliche interreligiöse Kri- teriologien, zuerst die von Hans Küng.

III. Die Suche nach inhaltlichen Normen aus christlicher Sicht

Hans Küng geht „gleichsam spiralenförmig“ in drei Denkbewegungen von außen nach innen und kommt dabei zu einer Hierarchie von drei Kriterien: das generell Ethische, das generell Religiöse und das spezifisch Christliche.⁷

Küng benennt zunächst das Humanum als *generell ethisches Kriterium*. Was die Würde und das Leben der Menschen verletzt, kann nicht wahr und gut vor Gott sein. Und umgekehrt: Wo das, was dem Menschen hilft, wahrhaft und unverkürzt Mensch zu sein, von einer Religionsform gefördert wird, wo sie also Lebenshilfe im umfassenden Sinn des Wortes leistet, kann sie Anerkennung beanspruchen.⁸ Wo sie hingegen ihre Mitglieder ökonomisch ausbeutet, in psychische Abhängigkeit bringt und von ihrem sozialen Umfeld isoliert, muß sie als verwerflich beurteilt werden.

Das *generell religiöse Kriterium* lau-

tet: Eine Religion ist wahr und gut, „wenn und insofern sie ihrem eigenen Ursprung und Kanon treu bleibt: ihrem authentischen ‚Wesen‘, ihrer maßgeblichen Schrift oder Gestalt, auf die sie sich ständig beruft“.⁹ Eine Religionsform wird hier an ihrer maßgebenden Lehre oder Praxis und zu meist auch an ihrer maßgeblichen Zentralgestalt gemessen. Diesem, ihrem eigenen Identitätszentrum hat sie zu entsprechen, wenn sie Anerkennung beanspruchen will. Sie muß authentisch, d.h. selbst-identisch sein. Diesem Kriterium zufolge wäre etwa der fundamentalistische Islamismus als politisierte Fehlentwicklung des Islam zu beurteilen, denn er verstößt gegen grundlegende Überzeugungen des Koran.

Und „nach dem *spezifisch christlichen Kriterium* ist eine Religion wahr und gut, wenn und insofern sie in ihrer Theorie und Praxis den Geist Jesu Christi erkennen läßt“.¹⁰ Dieses Kriterium läßt sich in direkter Weise nur auf christliche Gruppen und Bewegungen anwenden. Andere Religionen haben ihre eigenen spezifischen Kriterien. Andererseits ist das spezifisch christliche Kriterium inhaltlich nicht beschränkt auf christliche Sozialgestalten. Denn etwas von jenem Geist, „den wir als christlich“ bezeichnen - vom Geist der befreienden Gottes- und Nächstenliebe -, findet sich immer auch in anderen religiösen Erscheinungen¹¹: Und so kann und darf das Kriterium des spezifisch Christlichen durchaus auch auf nicht-

christliche Religionsformen angewendet werden - nicht als Suche nach dem expliziten Christusbekenntnis, sondern als Erwartung, das wahrhaft Göttliche und wahrhaft Menschliche, wie es sich in Jesus Christus manifestiert hat, auch dort anzutreffen.

In einer solchen Universalisierung des spezifisch Christlichen liegt demnach keineswegs ein verkappter christlicher Imperialismus vor, sondern gerade umgekehrt die Öffnung eines zu engen Christentumsverständnisses und damit auch ein gutes Stück christlicher Selbstrelativierung.

Im Dialog mit Gruppen, die für sich in Anspruch nehmen, christlich zu sein, wie den Zeugen Jehovas, wird das spezifisch christliche Kriterium eine zentrale Rolle spielen. Hier wird seine Auslegung umstritten sein. Den Zeugen Jehovas gegenüber wird zu Geltung zu bringen sein, daß die Verengung des Christlichen auf einen moralischen Rigorismus und auf apokalyptische Gerichtsvorstellungen der freimachenden Botschaft von Gottes unbedingter und universaler Liebe widerspricht.

Küngs Kriteriologie ist in ihrer Stufung hilfreich, aber so allgemein und formal formuliert, daß die konkrete Anwendung schwierig bleibt. Wie etwa soll eine pseudoreligiöse Gemeinschaft wie Scientology beurteilt werden, die ihren Mitgliedern eine „therapeutische Technik (anbietet), mit der alle nichtorganischen Geisteskrankheiten und alle organischen

psychosomatischen Leiden mit der Gewißheit völliger Heilung in beliebigen Fällen behandelt werden können¹², die ihre Mitglieder dafür aber finanziell aussaugt.

Das eigentliche Problem liegt nicht in der *Formulierung* eines allgemeinen ethischen Kriteriums, sondern in seiner *Anwendung*. Was ist das wahrhaft Menschliche? Nach dem Selbstverständnis der Transzendentalen Meditation wird es doch gerade erst in der Erlösungstechnik der TM erreicht. Erst durch die Meditation der Mantras wird für die „Entfaltung aller höheren Möglichkeiten jedes Menschen in der Welt gesorgt sein“¹³.

Was sind gelingende Beziehungsformen? Ist es eine Ehe nach dem Vorbild der „vollkommenen Ehe“ zwischen San Myung Mun, dem Gründer der Mun-Bewegung und seiner vierten Frau Han, Hak-Ja, den „wahren Eltern“ der Mun-Gemeinschaft, aus welcher die heile Gemeinschaft der Menschheit in Zukunft hervorgehen wird?¹⁴ Nach dem Selbstverständnis Muns und seiner Anhänger ergeben sich solche gelingenden Beziehungen aus der Partnerwahl des Gemeinschaftsführers, der die von ihm Füreinander-Bestimmten dann in Massenhochzeiten zusammenführt.

Und wie werden gelingende Beziehungen geschützt und stabilisiert? Etwa durch die „Trennungsbefehle“, mit denen Scientologen ihre Mitglieder von kritischen Angehörigen scheiden?

Auch das generell religiöse Kriterium bereitet Probleme, denn es ist auf die klassischen Offenbarungsreligionen hin ausgerichtet. Im Dialog mit neu-religiösen Bewegungen müßte dann ja doch auch die Treue zur eigenen Lehre und Tradition der Maßstab für die Beurteilung sein. Doch diese Lehre steht ja in seiner Wahrheitshaltigkeit und in seiner heilschaffenden Effektivität gerade zur Debatte. Kann man etwa die Lehre und Praxis der Vereinigungskirche gutheißen, wenn sie authentisch, d.h. dem Selbstverständnis Muns treu ergeben ist? Das generell religiöse Kriterium läßt sich nur anwenden, wenn das Identitätszentrum einer Religionsform selbst anerkannt wird.

Zudem lassen sich die spirituellen und psychoreligiöse Gruppen und Bewegungen, wie sie sich etwa im Umfeld des sog. New Age finden, ihrem eigenen Selbstverständnis nach gar nicht auf einen Kanon autoritativer Texte und auf eine maßgebliche Tradition festlegen. Sie definieren sich charismatisch-spirituell und gerade nicht traditionalistisch-institutionell: über Erfahrungen, Anleitungen und Methoden psychischer Transformationen.

Küings Kriterien zur Beurteilung religiöser Erscheinungen sind zum einen wesentlich zu allgemein, zum anderen bleibt unklar, in welchem Verhältnis die drei Ebenen zueinander stehen. Ist das spezifisch Christliche das höchste unter ihnen? Könnte sich dann eine militante Christentums-

auffassung auch über die Grundnormen des Menschlichen erheben? Es braucht präzisere inhaltliche Bestimmungen für diese Normen.

Im Jahre 1992 fand an der Claremont Graduate School in Claremont, CA die „Claremont Philosophy of Religion Conference“ statt. Ihr Ziel war es, interreligiöse Modelle und Kriterien für die Beziehungsbestimmung zwischen Religionen zu entwickeln.¹⁵ Auch hier ist der Katalog der diskutierten Kriterien noch recht allgemein: es sind religionsphilosophische, weniger theologische Normen - Kriterien des Religiösen, noch nicht Kriterien des Christlichen. Aber sie stellen eine wichtige Hilfe dar, den Kriterienkatalog von Küng zu erweitern und zu präzisieren.

Wenn man die dort entwickelten Kriterien systematisch zusammennimmt, lassen sie sich grob in vier Gruppen einteilen: In logische, empirische, ethische und soteriologisch-pragmatische. Ich gehe diese vier Gruppen kurz durch:

(a) Religion wird von einigen Autoren von ihrer intellektualistischen Seite her verstanden - als umfassende Weltsicht - und dann nach den logischen Kriterien theoretischer Metaphysik beurteilt: Ist ein System in sich schlüssig, d.h. widerspruchsfrei, konsistent und kohärent? Ich halte dieses Kriterium für äußerst schwierig anwendbar, denn zum einen ist eine Religionsform immer weit mehr als theoretische Metaphysik und zum

anderen sind ihre Aussagen oft paradox und letztlich unausgleichbar - die christliche Tradition gibt eine Fülle von Beispielen dafür.

(b) Das empirische Kriterium läßt sich in die Frage fassen: Ist eine religiöse Weltanschauung realistisch? Nimmt sie die Gegebenheiten der Wirklichkeit ohne ideologische Verzerrung in den Blick, um sie dann aus ihrer Perspektive zu deuten, oder beansprucht sie, die Dinge von einer privilegierten, nur den Eingeweihten zugänglichen Perspektive zu entschleiern und so überhaupt erst sichtbar zu machen, wie sie angeblich „in Wirklichkeit“ sind. Kurz gesagt: Ist sie ideologiekritisch oder selbst ideologisch? Geht sie von den vor Augen liegenden Strukturen der Wirklichkeit aus, um sie dann infrage zu stellen, oder ist sie so auf ihre eigene Lehre fixiert, daß daraus - wie Hannah Arendt in ihrer Untersuchung „Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft“ gesagt hat - „Verachtung für Wirklichkeit und Tatsächlichkeit“¹⁶ erwächst?

Dieses Kriterium führt zu der Frage nach dem Verhältnis von Lehre und Praxis einer religiösen Gemeinschaft und damit zur Wahrheitsfrage.

Einerseits kann es in der Begegnung mit einer Religionsform nie ausschließlich um ihre Praxis gehen, sondern immer auch um den Wahrheitsanspruch ihrer Lehre in Relation zu den Gegebenheiten der Wirklichkeit. Wenn eine exakt datierte Weltuntergangsvision nicht eintritt, dann liegt darin eine gravierende Anfrage an die Wahrheit einer Leh-

re.

Andererseits kann die Wahrheit einer Lehre nicht nach dem klassischen Wahrheitskriterium der Übereinstimmung einer Aussage mit der Wirklichkeit (*adaequatio intellectus et rei*) beurteilt werden. Denn sie will ja gerade diese Wirklichkeit überschreiten. Daher können die Geltungsansprüche religiöser Aussagen nicht *unmittelbar* auf ihre Wahrheit hin überprüft werden. Man kann sie nicht direkt, wohl aber indirekt - an ihren Wirkungen messen: an den Verhaltensweisen und Sozialformen, die sie erzeugen.

(c) Das ethische Kriterium bezieht sich nicht auf die Weltwahrnehmung, sondern auf die Handlungsorientierung, also nicht auf den passiven, sondern auf den aktiven Weltbezug. Jede Religionsform stellt ja nicht nur eine bestimmte Ordnung der Welt dar, sondern formiert also nicht nur ein bestimmtes Weltbild, sondern leitet auch zum Handeln an, bietet und fordert Handlungsorientierung. D.h. sie fordert und fördert bestimmte Verhaltensweisen und wirkt anderen entgegen. Und so kann man das ethische Kriterium ganz in den Formulierungen des ersten der drei von Küng genannten Normen beschreiben: Leistet eine Religionsform im weitesten und tiefsten Sinne einen Beitrag zur Humanisierung des Menschen und seiner Welt? Oder führt sie zu krankmachenden, abhängigkeiterzeugenden und zerstörerischen Erscheinungen?

(d) Dem soteriologisch-pragmatischen Kriterium nach ist zu fragen: Findet eine heilshafte Veränderung der Existenzhaltung des Menschen statt? Wie stellt sie sich dar? Wie wird

sie erreicht? Und wie wirkt sie sich aus? Vollzieht sich eine Umkehr vom *amor sui* zum *amor Dei* (Augustin), von der Egozentrik zur Theozentrik? Bricht das in sich verkrümmte Herz des Menschen auf (Luther)? Bewirkt die Transformationserfahrung nur eine individuelle Bewußtseins- und Horzonterweiterung oder öffnet sie für neue Gemeinschaftsformen, für ein neues Verhältnis zur Natur, zur Mitwelt und letztlich für den göttlichen Grund aller Wirklichkeit. Kommt es ihr primär auf spirituelle Selbstvervollkommnung an oder auf die Teilhabe am größeren Ganzen der Wirklichkeit? Welche Zielvorstellung von Heil und Heilung sind also im Spiel?

Nach diesem Kriterium reicht der bloße *Aufweis* der Transformationserfahrung als solcher noch nicht aus. Nahezu jede religiöse Gemeinschaft verspricht eine Erfahrung von Heilwerden. Es kommt darauf an, welche Art von Heil versprochen und erreicht wird? Auch reicht der *Anspruch*, Heil zu vermitteln nicht aus. Er muß sich an seiner Wirksamkeit zu erkennen geben, weshalb ich dieses Kriterium das *soteriologisch-pragmatische* nenne. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, nicht an dem, was sie verheißten, aber auch nicht allein an ihren Mißbildungen.

Der Dialog mit Religionsgemeinschaften darf sich also nicht darauf beschränken, das ideale Selbstverständnis und die lehrhafte Selbstdar-

stellung der jeweiligen Gruppe zu Gehör zu bringen. Vielmehr hat er immer auch die Praxis der jeweiligen Religionsform zu thematisieren. Er fragt eher nach der Orthopraxie als nach der Orthodoxie. Andererseits darf er aber auch nicht allein von der fehlentwickelten Praxis einer Religionsgemeinschaft ausgehen und die Stimme ihrer Kritiker und vor allem ihrer Opfer zur maßgeblichen Grundlage der Wertung erheben. Es wird ein kritischer Dialog sein, der fragt: Wird hier Menschen zur psychischen, physischen, aber auch sozialen Heilung verholfen? Werden gerechte, partizipative und emanzipative Strukturen innerhalb der Gemeinschaft etabliert und für die Gesellschaft im ganzen gefordert? Wird eine Anleitung zu verantwortlicher, uneigennütziger Weltgestaltung gegeben? Usw.

Auch hier stoßen wir wieder auf das Problem, daß das soteriologisch-pragmatische Kriterium selbst wieder Kriterien zu seiner Näherbestimmung braucht: Was ist heilsam für den Menschen, kann solches Heil durch Meditationstechniken erworben werden oder muß es - wie die Reformatoren betonen - aus Gottes freier Gnade „ohn all Verdienst“ geschenkt werden? Ist es legitim, für die Vermittlung des Heilwerdens Geld zu fordern oder Menschen mehr oder weniger rigide an eine Gemeinschaft und eine spirituelle Führerfigur zu binden?

Die Antworten auf diese Fragen hängen nicht zuletzt vom kulturellen

Kontext ab. In den U.S.A. ist man beispielsweise deutlich weniger geneigt, eine religiöse Gemeinschaft moralisch (geschweige denn juristisch) zu verurteilen, die mit Heilsangeboten gutes Geld verdient - wie Scientology. Denn „the pursuit of happiness“ ist die Privatsache eines jeden einzelnen und wer sich dafür viel Geld aus der Tasche ziehen läßt, ist selbst daran Schuld. Keinesfalls ist es Sache des Staates, ihn davor zu schützen. Und wer mit der religiösen Sehnsucht nach Vollkommenheit und Heil Geld macht, tut nichts Verwerfliches. Making money ist auch für eine religiöse Institution nichts Anrüchiges, im Gegenteil: Wirtschaftlicher Erfolg dokumentiert die Qualität des Angebotes.

Zurück zu meinem Gedankengang: Die genannten Kriterien verweisen gegenseitig aufeinander. Wo sich alles auf das individuelle Heilwerden konzentriert, wo die soziale und politische Dimension ausgeblendet wird, wo also das ethische Kriterium insgesamt unterbelichtet oder auf die Individualethik reduziert oder gar noch auf den Umgang innerhalb der eigenen Gemeinschaft beschränkt wird, entsteht ein problematischer Heilsegoismus. Dem sind etwa die Kriterien entgegenzuhalten, die Ps 82 formuliert: In der Götterversammlung ermahnt Gott die anderen Götter: „Seid Richter dem Geringen und der Waise und helft dem Elenden und Dürftigen zum Recht. Rettet den Geringen und Armen, befreit ihn aus der

Hand der Gottlosen“. Oder das Kriterium, das Paul Knitter (amerikanischer Theologe) nennt: „does a message promote the psychological health of individuals, their sense of value, purpose, freedom? Especially, does it promote the welfare, the liberation, of all peoples, integrating individual persons and nations into a larger community“?¹⁷

Aber auch umgekehrt: Wo als zentrales Kriterium des Christlichen nur ethische, soziale und politische Forderungen benannt werden, wird man ebenso fragen müssen, ob darin nicht auch eine Verkürzung liegt. Einige Entwürfe der Befreiungstheologie, die die Praxis der Befreiung von politischer Unterdrückung, sozialer Marginalisierung und ökonomischer Ausbeutung als zentrales Kriterium des Christlichen betrachten, geraten in diese Gefahr.¹⁸

Heilshafte Transformation läßt sich nicht reduzieren auf politische, soziale und ökonomische Befreiung. Es kommt auch auf das innere, psychische Heilwerden, mehr noch: Es kommt auf die Erweckung von Heiligkeit an - der Verdichtung des Göttlichen in einer Person und zwar in ihrem ganzen Wesen. Das hat den englischen Religionsphilosophen John Hick dazu veranlaßt, religiöse Traditionen danach zu beurteilen, in welchem Maße sie Heilige hervorbringen.¹⁹ Aber wie läßt sich bestimmen, wer ein Heiliger ist? Die Definition dessen, was ein Heiliger ist, hängt

von der Definition dessen ab, was Heiligkeit ist. Und darüber läßt sich zwischen den Religionen, ja selbst innerhalb der Religionen kaum ein Konsens erzielen.

Das Problem in der Bestimmung von Kriterien läßt sich folgendermaßen beschreiben: Je formaler, abstrakter und praxisferner sie sind, um so größer ihre Reichweite, um so religionsübergreifender sind sie also. Je konkreter und spezifischer, um so kontextueller und eingeschränkter anwendbar sind sie. Die Traditionsquellen der großen Weltreligionen formulieren sehr universale Kriterien und legen die konkrete Anwendung dieser Kriterien in die Hände ihrer Anhänger. Das macht sie anpassungsfähig an sehr verschiedene Kontexte und Zeiten und ermöglicht ihnen damit, über einen sehr langen Zeitraum zu überleben.

Wenn ich nun in einer kurzen Skizze versuche, die obersten inhaltlichen Kriterien der jüdisch-christlichen Tradition zu beschreiben, so, wie sie sich mir darstellen, dann komme ich zur Polarität von Freiheit und Liebe.

Wer davon ausgeht, daß Gott sich in der jüdisch-christlichen Tradition authentisch bezeugt hat, der wird Religionsformen - christliche, wie nicht-christliche - an den für diese Tradition zentralen Kriterien von Freiheit und Liebe messen können und müssen. Freiheit bringt das Moment des Sich-Lösens und des Erlöst-Werdens zum Ausdruck, Liebe das Moment des

Sich-Bindens und des Inanspruchgenommen-Werdens. Die Spannung zwischen beiden darf nicht nach einer Seite hin aufgelöst werden.

Freiheit²⁰ meint nicht individuelle Unabhängigkeit zum Tun dessen, was dem Lustprinzip entspricht, sondern das, was Luther die „Freiheit eines Christenmenschen“ genannt hat: das Aus der Bindung an Gott erwachsene Freiwerden von allen Unterdrückungen und Abhängigkeiten, auch religiöser Art.

Freiheit schließt immer auch die Freiheit der eigenen Religion gegenüber ein. Echte Religion verdankt sich einem Transzendenzhorizont, der ihr uneinholbar vorausliegt und alle ihre Lehr- und Lebensformen relativiert. Selbstrelativierung wird damit zum Kennzeichen von Authentizität.

Solche Freiheit ist unvereinbar mit totalitären Gruppenstrukturen, Personenkulten, Kaderbildungen; sie ist unvereinbar mit der gezielten Erzeugung von psychischen, sozialen und materiellen Abhängigkeiten. Sie ist unvereinbar mit der Verabsolutierung religiöser Phänomene. Die Abhängigkeit von Gott hebt alle derartigen Abhängigkeiten von Menschen und ihren religiösen Institutionen letztlich auf.

Darin zeigt sich, ob eine Religionsform wirklich auf einen göttlichen Horizont ausgerichtet ist, der ihr transzendent ist. Dieses Bewußtsein ist charakteristisch für alle der traditionsreichen Weltreligionen. Wo eine

Religionsform frei macht von den Zwangsstrukturen dieser Welt, ohne dabei in die Abhängigkeit von der Religion selbst zu führen, wo sie zur Mündigkeit anleitet und zur Stärkung der Persönlichkeit beiträgt, muß sie theologisch ernstgenommen werden.

Liebe - in dem hier gemeinten Sinn - bedeutet nicht emotionale Zuneigung, sondern kosmische Solidarität mit der gesamten belebten und unbelebten Wirklichkeit. Gemeinschaften, die solche Solidarität nicht zur Geltung bringen, weil sie an der Erlösung des einzelnen interessiert sind, sind von daher ebenso zu kritisieren wie solche, die die kosmische Dimension leugnen, d.h. die soziale und natürliche Umwelt nicht in die Solidarität einbeziehen oder die Liebe gar nur auf die Mitglieder der eigenen Gruppe beschränken. Nach christlichem Verständnis gibt es keine Erlösung von der Welt, sondern Erlösung zum befreiten Umgang mit der Welt und letztlich Erlösung der Welt. Die Welt selbst ist in die Erlösung einbezogen - bis hinein in ihre sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen. Die christliche Heilsverheißung betrifft immer auch die Kritik an unheilvollen Strukturen. Nicht Weltabwendung, sondern verantwortliche Weltgestaltung ist gefordert. Aus der so verstandenen Liebe ergibt sich der Auftrag, soziale, ökonomische und politische Gerechtigkeit zu verwirklichen. Liebe als kosmische Solidarität führt in eine Gemeinschaft befreiender Praxis.

Im Blick auf zwischenmenschliche Beziehungen gehört zu dieser Art von Liebe auch die von verdeckten Interessen und Strategien freie Gestaltung der Beziehungen, die offene und öffentliche Selbstdarstellung der eigenen Absichten und Ziele und die Bereitschaft, sich kritischen Anfragen im Dialog zu öffnen. Liebe erzeugt Öffnung und Offenheit, vor allem Dialogoffenheit.

Zur Praxis der Liebe gehört der Verzicht auf Manipulation der Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft und der Verzicht auf manipulative Methoden bei der Rekrutierung der Mitglieder²¹.

Es gehört auch dazu, dem Zweifel und dem Zweifelnden einen Ort in der eigenen Gemeinschaft anzubieten und ihn nicht zu verdrängen, abzublocken und auszugrenzen.

Es gehört dazu, die eigene Gemeinschaft nicht nur nach innen zu orientieren, sondern nach außen - "Kirche für andere" zu sein, Zufluchtsmöglichkeiten und Schutzräume für Menschen in Not ohne Zugangsbedingungen und ohne strategische Hintergedanken anzubieten, Diakonie für sozial und ökonomisch Benachteiligte zu praktizieren, Partei zu ergreifen für politisch Marginalisierte usw.

Nun wird man auch den beiden genannten Kriterien - Freiheit und Liebe - gegenüber noch fragen können und müssen, wie sie denn zu konkretisieren seien. Für mich als Christen

liegt das Modell ihrer Konkretisierung in der Praxis Jesu, wie sie in den Erzählungen seiner unbedingten Annahme anderer, auch Andersgläubiger, zum Ausdruck gebracht ist. Doch - wie eingangs schon gesagt: Das ist kein Maßstab, der sich mechanisch anlegen ließe und der dann eindeutige Resultate hervorbrächte. Es ist ein immer wieder zu konkretisierendes Kriterium, das selbst der kritischen Prüfung bedarf. Doch ist es kein willkürlich gewähltes Kriterium. Ich behaupte: Diese beiden Grundsätze bilden die „impliziten Axiome“ (D. Ritschl), die Jesu Verkündigung und seiner Praxis zugrunde lagen. Weil er an ihnen konsequent festgehalten hat, mußte er sterben. Doch hat Gott diese Grundsätze nach Jesu Tod sichtbar ins Recht gesetzt.

Wo eine Religionsform in dieser Weise die Polarität von Freiheit und Liebe in ihrer sozialen Konstitution zur Geltung bringt, kann sie beanspruchen, zentralen christlichen Kriterien zu genügen. Damit ist sie weder christlich vereinnahmt, noch ist der Dialog damit zu Ende. Vielmehr beginnt er gerade hier, spannend zu werden.

Es wird ein kritischer Dialog sein, in dem es um Unterscheidungen und Urteile geht. Aber diese Urteile müssen revisionsoffen sein. Sie müssen im Bewußtsein der Vorläufigkeit aller unserer Wertungen gefällt werden. In literarischer Form ist das in Lessings Ringparabel zum Ausdruck gebracht:

Nathan, der Weise, gibt in der Form eines Gleichnisses *seine* Antwort auf die Frage, welches die wahre Religion sei. Dabei wird klar, daß Wahrheit nicht eine Substanz ist, die vorhanden oder nicht vorhanden ist. Wahrheit ist Bewährung, Man kann sie nicht haben, sondern nur tun. Man kann sie nicht behaupten, sie erweist sich in der von einer Religionsform ausstrahlenden Liebenswürdigkeit, d.h. in der von einer Religion geübten und ihr dann auch erwiesenen Liebe. Sie erweist sich in der Geschichte und wird erst vom Ende der Geschichte her umfassend sichtbar. Wer will und kann der weise Richter sein, der darüber entscheidet, wieviel Liebe von einer Religionsform ausgegangen ist? Nicht Nathan selbst, den man den Weisen nennt, beansprucht, dieser Richter zu sein. Nathans Weisheit besteht darin, daß er den Standpunkt der Demut einnimmt. Gott allein - so endet die Parabel - ist der weisere Richter, der letztlich, am Ende der Zeit über die Wahrheit der Religionsformen entscheiden wird.

Das entbindet uns nicht vom Urteilen, es legt uns aber Vorsicht und Zurückhaltung auf.

Anmerkungen und Quellenverweise

¹ H. Hemminger, Glauben verantworten: Methodische und praktische Fragen, in: EZW-Texte, Impulse Nr. 39, IX/1994, 24-35,

Zitat: 35 (Hervorheb. R.B.).

² So ist nach Karl Barth die wahre Religion nur dort anzutreffen, wo der Name Jesu Christi verehrt wird (KD I/2, 364, 381 u.ö.).

³ Wie etwa die von Luther in seiner Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“ genannten *notae ecclesiae*. In Anlehnung an die Siebenzahl der Sakramente nennt er sieben sichtbare Merkmale, die die Kirche nach außen hin besitzt: (1) Das Wort Gottes, das „durch Menschen, als durch dich und mich mündlich gepredigt; denn solehs hat Christus hinter sich gelassen als ein äußerlich Zeichen, dabei man sollt erkennen seine Kirchen oder sein christlich, heilig Volk in der Welt“ (114). (2) Die Taufe als „heiligendes Bad der neuen Geburt“ und als sichtbare Eingliederung in die Gemeinde. (3) Das Abendmahl, welches nicht danach fragt, „ob du Mannsbild oder Weibsbild, jung oder alt seiest“ (116) und welches nach rechtem Brauch zu reichen ist. (4) Das Amt der Schlüssel, denn „wo du nun siehest, daß man Sünde vergibt oder straft in etlichen Personen, es sei öffentlich oder sonderlich, da wisse, daß Gottes Volk da sei“ (116/117). (5) Die recht verstandene und durch Ordination eingesetzte Autorität. (6) Das „Gebet, Gott Loben und Danken öffentlich“ (125). (7) Kreuz und Leiden von Menschen, die „Christum allein und keinen anderen Gott haben wollen“ (126).

⁴ Zu der damit angedeuteten Repräsentationschristologie siehe: R. Bernhardt, Theozentrische Christologie im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs, in: DfPfrbl 95, 1995, 229-233, bes. 231f; ders., Deabsolutierung der Christologie? in: M. v. Brück, J. Werbick (Hg), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruches durch pluralistische

Religionstheologien (QD.143), Freiburg Br. 1993, 144-208, bes. 176ff.

⁵ L. Swidler, Der Dialog-Dekalog, in: ÖR 33, 1984.

⁶ H. Hemminger, Was ist eine Sekte? Mainz, Stuttgart 1996², 75f.

⁷ H. Küng, Was ist die wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Kriteriologie, in: H. Deuser u.a. (Hg), Gottes Zukunft - Zukunft der Welt, FS für Jürgen Moltmann, 1986, 536-558, hier: 545.

⁸ "Der Mensch soll nicht unmenschlich, sondern menschlich leben; er soll sein Menschsein in allen seinen Bezügen verwirklichen! Sittlich gut ist also, was menschliches Leben in seiner individuellen und sozialen Dimension auf Dauer gelingen und glücken läßt, was eine optimale Entfaltung des Menschen ermöglicht".

⁹ H. Küng, Projekt Weltethos, München 1990, 127.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Zitat aus: Lafayette Ronald Hubbard, Dianetik. Eine neue Wissenschaft des Verstandes, 6f.

¹³ Zitat von Maharishi Mahesh Yogi, dem Gründer der TM, aus dem Jahre 1975, zit. nach F.-W. Haack, Transzendente Meditation, München 1980², 7f.

¹⁴ Siehe dazu: Kim, Young-Whi, Die Göttlichen Prinzipien, Teil 1, Studienführer, Frankfurt o.J., 108.

¹⁵ J. Kellenberger (Hg): Interreligious Mo-

dels and Criteria, London 1993, bes. Teil II.

¹⁶ H. Arendt, Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft, München 1992.

¹⁷ P. F. Knitter, No Other Name? New York 1985, 231.

¹⁸ Gleiches läßt sich im Blick auf Kriterienfragen, die im Kontext der Befreiungstheologie vorgeschlagen worden sind. Für die feministische Theologin Marjorie Hewitt Suehoecki ist „Gerechtigkeit“ die oberste Norm zur Beurteilung von Religionsformen. In ihrem Aufsatz „In Search of Justice: Religious Pluralism from a Feminist Perspective“ (in: J. Hick, P. Knitter (Hg), The Myth of Christian Uniqueness, New York 1987) bestimmt sie Gerechtigkeit als gewaltfreien Zugang zu Nahrung, Trinkwasser, Gesundheitsversorgung, Wohnung, Arbeit und gesellschaftlicher Partizipation für alle Menschen - Männer und Frauen (S. 157).

¹⁹ J. Hick, An Interpretation of Religion, London 1989, 307, im Kontext des gesamten Kap. 17. Siehe auch: ders.: On Grading Religions, in: RelSt 17, 1981, 461ff. Siehe dazu: P. Griffiths, D. Lewis; „On Grading Religions“, Seeking Truth, and Being Nice to People - A Reply to Professor Hick; in: RelSt. 19, 1983, 76f.

²⁰ Nach II. Kor 3,17 ist Freiheit das unmittelbare Resultat des Wirkens des Geistes Gottes.

²¹ Wie sie etwa von der Mun-Bewegung mit ihrer Praxis der „himmlischen Täuschung“ (heavenly deception) gezielt eingesetzt wird.