

RÜCKBLICKENDER AUSBLICK AUF EINE ÖKUMENISCHE THEOLOGIE DES INTERRELIGIÖSEN DIALOGS

Von Reinhold Bernhardt

Seit der „dialogischen Wende“, der Öffnung für den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen, wie sie sich in den 60er Jahren vollzogen hat - sowohl in der römisch-katholischen Kirche (vor allem im II. Vaticanum) als auch in der Ökumenischen Bewegung (mit der Einrichtung des Dialogprogramms des Ökumenischen Rates der Kirchen [= ÖRK]) - ist die Frage offen, in welcher Beziehung das Anliegen eines Dialogs zwischen den Religionen zu den 'klassischen' Zielsetzungen der Ökumenischen Bewegung steht: dem Streben nach einer versöhnten Beziehung zwischen den christlichen Konfessionen und Kirchen.

Ich will in diesem Artikel¹ versuchen, einige Linien vom einen in den anderen Bereich zu ziehen, ohne die dabei zu überschreitende Grenze aus dem Auge zu verlieren. Der Weg solcher Horizontüberschreitung verläuft weitab von den entgegengesetzten Extremen einer konfessionalistischen Festungsmentalität auf der einen Seite und einer idealisierenden Dialogromantik auf der anderen. Ich will zunächst mit wenigen Pinselstrichen nachzeichnen, wie es *historisch* zu jener Öffnung für den interreligiösen Dialog kam, die F. Heiler den Weg zur 'größeren' Ökumene² genannt hat, und frage dann nach den *theologischen* Motiven, die den Dialog zwischen den Religionen zur ökumenischen Aufgabe werden ließen und lassen.

Über lange Zeit hinweg war man in der akademischen Theologie und der kirchlichen Praxis mit Selbstverständlichkeit davon ausgegangen, daß die Welt der Religionen Gegenstand der Missionstheologie und der missionarischen Praxis sei, nicht aber der ökumenischen Theologie und der von ihr angeleiteten und reflektierten Praxis. Noch auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 war die Mehrheit der Delegierten der Auffassung, daß die gesamte Welt - bei entsprechender missionarischer Anstrengung - innerhalb von nur einer Generation christlich sein werde. In den Katastrophen des Ersten und Zweiten Weltkrieges brach dieser christlich-missionarische Fortschrittsoptimismus - wie überhaupt der Überlegenheitsanspruch der abendländischen Zivilisation über die Religionen und Kulturen der Welt zusammen. Beide Katastrophen setzten starke Impulse für den ökumenischen Dialog und - seit den 60er Jahren dieses Jh.s - eben auch für den interreligiösen Dialog frei.

¹ Überarbeitete Fassung eines Festvortrages zum 30jährigen Bestehen der ACK Rhein-Main, 1. Dezember 1996 in Darmstadt-Kranichstein.

² Siehe etwa: F. Heiler, *Das Bethaus aller Völker*. Predigt anlässlich der Eröffnung des X. Internationalen Kongresses für Religionsgeschichte am 11. September 1960 in der Schloßkapelle zu Marburg (Jes 56,7); E. Jungclausen (Hg.), *Die größere Ökumene*. Gespräch um Friedrich Heiler (Regensburg 1970) 92-98.

Ein wesentliches Motiv für diesen Impuls lag im Schuldbewußtsein der christlichen Kirchen, die ihre Verstrickung in die Entwicklungen erkennen mußten, die zu diesen menschengemachten Katastrophen geführt hatten: die Allianz der christlichen Kolonialmission mit der imperialistischen Kolonialpolitik im 19. Jh. - geistig legitimiert durch die christliche Missionstheologie; die Aufrufe christlicher Theologen zum Kampf gegen den Erzfeind Frankreich im Ersten Weltkrieg, in dem wieder einmal Christen gegen Christen kämpften; die z.T. willige Kooperation vieler Kirchenleitungen mit totalitären Regimen.

Die schmerzlichen Erinnerungen an solche Anpassungen christlicher Kirchen an politische und ökonomische Unrechtssysteme und die Teilhabe an den Verfeinerungszwängen, die sie hervorgebracht haben, hat die Ökumenische Bewegung von den 20er Jahren an und dann wieder nach 1945 stark vorangetrieben. Reue und theologische Umkehr führten unmittelbar in den ökumenischen Dialog, der von Anfang an viel mehr war als ein Gespräch über Unterschiede und Übereinstimmungen in Lehre und Praxis zwischen den christlichen Kirchen. Ökumenischer Dialog war der Modus der Versöhnung zwischen den Kirchen. Wichtiger als die Lehrgespräche war der Aufbau persönlicher Beziehungen, die Schaffung gegenseitigen Vertrauens, der Abbau von Mißverständnissen.

Dieser Versöhnungsauftrag aber konnte nicht auf die innerchristliche Verständigung zwischen den christlichen Konfessionen begrenzt bleiben. Je mehr das ganze Ausmaß der Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung der Juden unter der Schreckensherrschaft der Nationalsozialisten zu Bewußtsein kam, je mehr die ökumenische Aufbruchstimmung nach dem Zweiten Weltkrieg eingeholt wurde durch die Erinnerung an das Versäumnis der Kirchen, eindeutiger für die Juden einzutreten, je mehr deutlich wurde, daß die Shoa der entsetzliche Tiefpunkt eines jahrhundertealten Antijudaismus war, dessen Wurzeln bis in das NT hineinreichen und der von christlichen Theologen immer wieder geistig untermauert worden war - um so mehr mußte die Versöhnung mit dem erstgeborenen jüdischen Bruder zum Thema der Ökumenischen Bewegung werden. Der Dialog mit dem Judentum wurde als *theologische* Notwendigkeit erkannt - nicht nur als Gebot des aufklärerischen Toleranzpostulats oder einer bloß ethischen Reue. Wo er gelang, hatte er enorme Rückwirkungen auf den christlichen Glauben selbst, der im Angesicht des geschundenen jüdischen Bruders neu ausgelegt werden mußte. Er führte nicht nur zu einer Neubestimmung der Beziehung zwischen Kirche und Israel, sondern auch in eine tiefgreifende *theologische* Lernerfahrung, die bis hin zu einer Sachkritik am NT und zu exegetischen Revisionen reichte, ja sogar die Änderungen des Grundartikels evangelischer Landeskirchen nach sich zog. Und er führte in eine *ökumenische* Lernerfahrung: Das Motto der Ökumenischen Bewegung, das johanneische „ut omnes unum sint“ (Joh 17) war *auch*, vielleicht sogar: *vor allem* auf *diese* Spaltung zu beziehen. Damit aber hatte das Verständnis von Ökumene eine entscheidende Ausweitung erfahren: Es umfaßte nicht mehr allein die Beziehung zwischen den christlichen Kirchen und deren Einheitsbestrebungen, sondern auch die Spaltung des Gottesvolkes in Juden und Christen.

Doch die Entwicklung des ökumenischen Gedankens trieb auch über dieses erweiterte Verständnis noch hinaus. In den 60er Jahren dieses Jh.s ereignete sich in der Ökumenischen Bewegung eine 'dialogische Wende' in der Beziehung zu den Religionen der Welt. Der Anstoß dazu erfolgte im Jahre 1961. Die Dritte Vollversammlung des ÖRK tagte in Neu Delhi, erstmals in der Geschichte des ÖRK nicht innerhalb des abendländischen Kulturkreises, sondern mitten im religiösen Pluralismus der Hindutraditionen. Mit der Integration des Internationalen Missionsrates in den ÖRK, der Aufnahme von elf afrikanischen Kirchen, zweier chilenischer Pfingstkirchen, der orthodoxen Kirchen Bulgariens, Polens, Rumäniens und Rußlands, nicht zuletzt auch mit der Teilnahme einer offiziellen Beobachterdelegation der römisch-katholischen Kirche weitete sich der Horizont der vormals protestantisch und anglikanisch dominierten und damit auf Europa und Nordamerika zentrierten Ökumenischen Bewegung. Die ganze weltweite Ökumene trat in den Blick. Zunächst noch als Gesamtheit des Weltchristentums, schon bald darauf aber (besonders auf der Weltmissionskonferenz in Mexiko City 1963) als 'Säkularökumene' des ganzen bewohnten Erdkreises. Es trat ins Bewußtsein, daß die *ganze* Erde - als leidende und auf Erlösung harrende Kreatur - das Haus Gottes ist, daß Jesus Christus (vor allem im Kolosserbrief) als der universale Christus des *ganzen* Kosmos bekannt wird, daß Gottes Geist über die *ganze* Schöpfung weht.

Mit dieser Horizonterweiterung mußten aber auch die nichtchristlichen Religionen der Welt ganz neu in das Blickfeld kommen. Doch betraf die Veränderung nicht nur die *Weite* des Blickfeldes, sondern vor allem die *Art und Qualität* der Wahrnehmung - darin liegt der eigentlich entscheidende Wandel: Die Welt der Religionen wurde als Gegenüber beeindruckender, kulturell-spirituell-philosophischer Großmächte wahrgenommen, die in ganz neuer Weise ernstgenommen zu werden verdienten.

Die teilnehmenden Kirchen in Neu Delhi räumten ein, in der Vergangenheit „nur wenig Verständnis (aufgebracht zu haben) für die Weisheit, Liebe und Macht, die Gott den Menschen anderer Religionen und solchen ohne Religion gegeben hat“.³ Im § 3 des Berichts der Vollversammlung findet sich dann in neun Zeilen neunmal das Wort „neu“. Darin bringt sich das dringende Anliegen der Delegierten zum Ausdruck, eine neue, *dialogische* Beziehungsbestimmung und -gestaltung gegenüber den nichtchristlichen Religionen zu entwickeln. So kann man 1961 als Jahr des Aufbruchs zum interreligiösen Dialog in der Ökumenischen Bewegung sehen.

Doch von Anfang an war dieser Aufbruch von offenen Fragen begleitet - von sehr brisanten theologischen Fragen, die dieses Thema bis in die Gegenwart zu einem heißen Eisen machen. Da ist zunächst das Bündel von Fragen, die sich auf die *Begründung der Praxis des Dialogs* beziehen - die Reflexion auf die Dialog-

³ Neu-Delhi. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Stuttgart ²1962) 86.

Motivation: Warum sollen Christen überhaupt in den interreligiösen Dialog eintreten?:

- Soll der interreligiöse Dialog *pragmatisch* aus den Notwendigkeiten des friedlichen Zusammenlebens von Menschen unterschiedlichen Glaubens in einem Gemeinwesen begründet werden?
- Soll er darüber hinaus aus der christlichen *Ethik* legitimiert und motiviert sein - aus dem Gebot christlicher Nächstenliebe, das für die Beziehung zu allen Menschen gleich welchen Glaubens gilt?
- Oder soll interreligiöser Dialog sogar *theologisch* - als unmittelbare Konsequenz der Christusbotschaft gerechtfertigt und praktiziert werden?

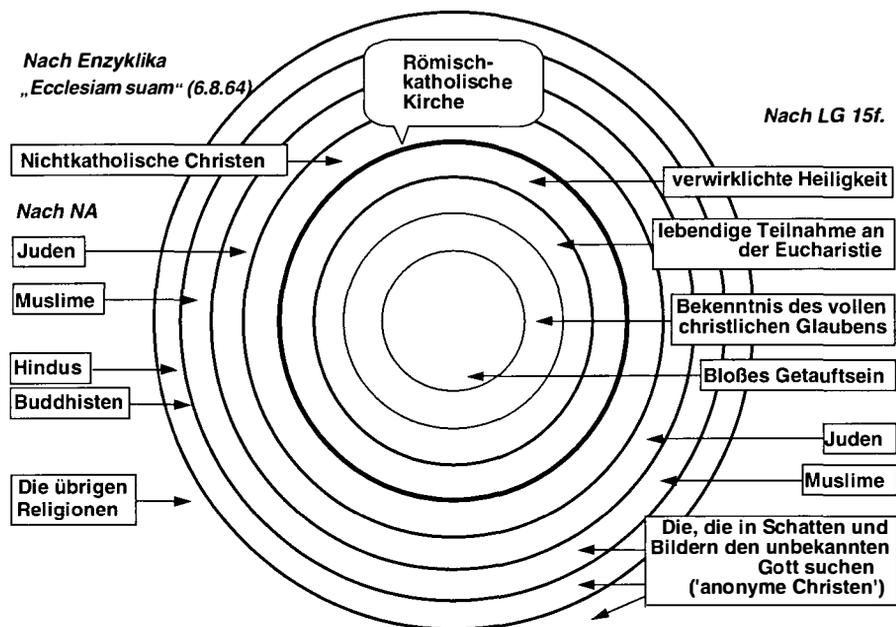
Ein zweites, noch heikleres Fragenbündel bezieht sich auf das *Problem, wie Wirklichkeit und Wahrheitsanspruch der nichtchristlichen Religionen theologisch gedeutet werden sollen* - die Ebene der sog. „Theologie der Religionen“: In welcher Beziehung stehen die Religionen zum Schöpfungs- und Heilswerk Gottes? Wie sind sie aus der Perspektive des christlichen Glaubens *coram Deo* zu beurteilen: Sind sie Menschenwerk, satanische Verführung oder stehen sie in einer - wie auch immer gearteten - *positiven* Beziehung zu Gottes Offenbarungs- und Heilshandeln? Diese Frage ist alles andere als eine hybride Spekulation. Denn an ihr entscheidet sich die konkrete Praxis der Begegnung: Der Christ wird einem Muslim anders gegenüber treten, wenn er davon überzeugt ist, daß dieser in der Gottfinsternis einer menschengemachten Gesetzesreligion lebt (so das Islamverständnis Luthers); und wieder anders wird er ihm begegnen, wenn er davon überzeugt ist, daß er ein „impliziter Christ“ sei (K. Rahner), daß er also existentiell immer schon auf die Christusoffenbarung ausgerichtet ist, so daß der in ihn eingepflanzte göttliche Lichtfunke dem Christuslicht entgegenstrebt (Rahner sprach vom „übernatürlichen Existential“); und wieder anders wird er sich ihm gegenüber verhalten, wenn er (mit Hans Küng, Reinhard Leuze und vielen anderen) den Koran für eine authentische Gottesoffenbarung und Mohammed für einen echten Propheten erachtet.

Wie sind die Religionen theologisch zu beurteilen? Wirkt Gott in ihnen und wenn ja, *wie* wirkt er? - durch Christus oder etwa an Christus vorbei? Führen neben dem Christusweg mehrere andere Wege zu Gott? (die Position der umstrittenen „Pluralistischen Religionstheologie“). Wie aber steht es dann um die sog. Exklusivaussagen des NT, die doch in hinreichender Deutlichkeit sagen: Der Weg der Menschen zu Gott und der Weg Gottes zu den Menschen führt über den Sohn Gottes - *solus Christus*. „Es ist kein anderer Name, durch den wir gerettet werden“ (Apg 4,12). Christus spricht: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (Joh 14,6).

Es herrschte und herrscht theologische Verunsicherung in der Ökumenischen Bewegung in diesen Fragen. Und kein Lehramt vermochte sie auszuräumen, wie es in der römisch-katholischen Kirche im *Zweiten Vatikanischen Konzil* geschehen war.

Faßt man die diesbezüglichen Aussagen von „*Nostra aetate*“ (NA) und „*Lumen gentium*“ 15f. (LG) zusammen und nimmt noch die Enzyklika „*Ecclesiam suam*“

hinzu, dann ergibt sich folgendes religionstheologische „Zwiebelschalenmodell“, in dem die Religionen (wie auch die anderen christlichen Konfessionen) wie konzentrische Kreise in mehr oder weniger großem Abstand der römisch-katholischen Kirche zugeordnet sind. Im Innern der Kirche setzt sich das Schema der abgestuften Kirchenzugehörigkeit in unterschiedlichen Graden der Glaubensintensität bzw. der ‘Heiligkeit’ fort:



In Nostra aetate, der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“, hatte das Konzil erklärt: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.“ Dann beschreibt das Konzilsdokument solche „Strahlen der Wahrheit“ in den Religionen: Den Muslimen - ich greife nur dieses eine Beispiel heraus - wird Hochachtung entgegengebracht, weil sie den „alleinigen Gott, den lebendigen und in sich seienden, den barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde anbeten“ und weil der Koran Abraham, Jesus und Maria verehrt und den Tag des Gerichts fürchten lehrt. Darum soll die frühere Feindschaft gegenüber den Muslimen begraben werden, um gemeinsam mit ihnen „für Frieden und Freiheit für alle Menschen“ einzutreten.⁴

⁴ Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Nr. 3.

Hier wurden die Religionen einer theologischen Beurteilung unterzogen, bei der jene Elemente besondere Beachtung fanden, die mit der christlichen Lehre in Einklang zu stehen schienen.⁵ Im Hintergrund steht das Paradigma der gestuften Wahrheit, deren Repräsentationen sich von ihrem Kern, in dem sie in Fülle präsent ist, immer weiter entfernen. Die absteigenden Stufen enthalten Wahrheits-elemente von immer geringerer Valenz. Die altkirchliche Logos-spermatikos-Lehre ist in diesem Modell mit der (neu-)platonischen Seinspyramide verbunden. Warum hat sich diese „Theologie der Religionen“ in der ökumenischen Bewegung nicht durchgesetzt? Zu fragwürdig war die implizierte Hermeneutik. Anerkennung wurde den Religionen insoweit zuteil, als sie Analogien zu christlichen Auffassungen enthielten. So sprach man von einem Assimilations- oder Aneignungsmodell, das die christentums-konformen Werte aus den nichtchristlichen Religionen herausseziert und sie durch Christus erfüllt sehen will. So aber kommt das Gesamt der jeweiligen Religion nicht authentisch in den Blick. Zudem werden die einzelnen ihm entnommenen Samenkörner aus ihrem Kontext gerissen und damit ihrer eigentlichen Bedeutung entfremdet. Gegenüber dem vorkonziliaren Ekklesiozentrismus des „nulla salus extra ecclesiam est“, der die nichtchristlichen Religionen für gottlose terra incognita hielt, scheint der im Zwiebelschalenmodell zum Ausdruck kommende neue, subtilere Ekklesiozentrismus das Terrain der fremden Religion als Christentum minderen Grades anzusehen, um es durch christliche Kategorien und Wertmaßstäbe einzunehmen und zu ‘besetzen’.

Ob diese Kritik wirklich stichhaltig ist oder nicht, entscheidet sich vor allem am Kirchenverständnis: Wenn gemeint ist, alle Religionen sollten die in ihnen enthaltenen ‘Wahrheitskeime’ auf die empirische, real-existierende römisch-katholische Kirche als hierarchisch organisierte Institution und auf ihre Glaubenslehre hin ausrichten, in der allein Christus seine vollendete Sozialgestalt („Leib Christi“) gefunden habe, dann liegt hier in der Tat eine kirchliche Selbstüberhebung gegenüber den anderen Religionen vor, die in den Religionen eben nur einen matten Abglanz des in ihr leuchtenden Lichts erkennen kann. Wenn unter Kirche aber die unverfügbare, in keiner menschlichen Institution und Religion letztlich aufgehende sakramentale Vergegenwärtigung Christi verstanden wird, die Menschen in der befreienden Kraft des Geistes auf den Weg Gottes ruft, dann wären die Religionen als Orte der Christus-Gegenwart gewürdigt und damit mit dem

⁵ Wie sehr dieses Denkmodell auch die gegenwärtige Sicht nichtchristlicher Religionen in der römisch-katholischen Kirche bestimmt, zeigt sich etwa in einer aktuellen Äußerung von Kardinal Arinze, dem Vorsitzenden des „Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog“ und der Kommission für die Beziehungen mit den Muslimen. Auf die Beziehung der katholischen Kirche zu den traditionellen afrikanischen Religionen angesprochen, antwortete er: „Die katholische Kirche hegt für Teile der Afrikanischen traditionellen Religion hohe Wertschätzung. Das gilt insbesondere für den Glauben an den einen Gott, den Sinn für das Heilige und die Weihe, den Respekt für das Leben, die starke Verbindung und Treue zur Familie, den wachen Sinn und die Verantwortung für die Gemeinschaft, das Bestreben, die großen Geheimnisse und Geschehnisse des Lebens feierlich zu begehen, den Respekt für die alten Menschen. Daneben gibt es auch Werte wie etwa die Verehrung der Ahnen sowie den Glauben an ein Leben nach dem Tod, die uns Christen berühren“ (Auszug aus einem Interview mit Arinze: Publik Forum 9/97, 27).

höchsten Prädikat ausgestattet, das Christen zu verleihen hätten. Zugespitzt gesagt: Geht die dem Zwiebschalenmodell zugrundeliegende Ekklesiologie von der Auffassung aus, die römisch-katholische Kirche in ihrer institutionellen Verfaßtheit bilde das Zentrum aller Religionen, oder legt sie das Prädikat „katholisch“ auf die ‘größere’ „ecclesia ab Abel“ hin aus, deren Wirkungskreis bestimmt ist durch das bekannte Wort aus St. Gallen (8. Jh.): „Ubi caritas et amor - ibi Deus est“ - Wo die Liebe Gottes aufscheint, dort begegnet Gott, dort ist seine Kirche, und sei es weit außerhalb der *muri ecclesiae*, der Mauern der römisch-katholischen Kirche.

Nicht nur, weil es kein Lehramt gab, das eine verbindliche Entscheidung hätte treffen können, auch nicht nur, weil das Thema emotional hoch besetzt war und man zu den ohnehin schon bestehenden Spannungen nicht noch neuen Sprengstoff an die Ökumenische Bewegung legen wollte, sondern eben auch aus der Kritik an der vermeintlichen Aneignungshermeneutik der römisch-katholischen Position schlugen vor allem die protestantischen Träger der Ökumenischen Bewegung einen anderen Weg in der Theologie der Religionen ein: einen pragmatischen Weg: Die brisanten theologischen Fragen - die Fragen nach der theologischen Begründung des interreligiösen Dialogs und nach der theologischen Beurteilung der nichtchristlichen Religionen - wurden programmatisch offengehalten. Die Delegierten entschlossen sich dazu, den Dialog einfach zu beginnen, zuerst Erfahrungen in der Begegnung mit Menschen anderen Glaubens zu sammeln und dann erst - in einem zweiten Schritt - eine theologische Verarbeitung zu versuchen.

Der Glaube und die von ihm angeleitete Lebenspraxis des Dialogpartners sei nicht schon *vor* dem Dialog zu bewerten, seine Religion nicht schon apriori theologisch zu deuten. Demgegenüber hielt man an dem hermeneutischen Grundsatz fest, daß die jeweilige Gestalt der anderen Religion nicht zunächst von christlich-theologischen Kategorien her interpretiert werden sollte, sondern so, wie sie sich selbst versteht. H.J. Margull faßte diesen Ansatz so zusammen: „Eine Kurzformel für das Ethos des Dialogs ist, daß der eine danach strebt, den anderen so zu verstehen, wie er sich selbst versteht.“⁶

Aus diesem Grund übernahm man das römisch-katholische Modell nicht. Aus diesem Grund griff man auch auf kein anderes der in der Theologiegeschichte entwickelten Modelle zur Verhältnisbestimmung von Christentum und nichtchristlichen Religionen zurück. Man deutete sie nicht vom Ansatz der altkirchlichen Logoslehre her, auch nicht im Sinne der natürlichen Theologie, auch nicht nach dem lutherischen Muster von Gesetz und Evangelium, auch nicht nach dem Barth'schen Gegensatz von Offenbarung und Religion. Es galt, zunächst nur den eigenen Brückenkopf für den Dialog auszuweisen und mit der Praxis des Dialogs anzufangen - ohne diesen Anfang durch theologische Bedenken zu erschweren; ohne die Brücke schon vordialogisch ‘im Kopf’ zu entwerfen und über sie in das fremde Gebiet einzuwandern. So fand in den 60er und 70er Jahren eine Serie bi-

⁶ H.J. Margull, *Verwundbarkeit. Bemerkungen zum Dialog*: EvTh 34 (1974) 410-420.

und multilateraler Konsultationen zwischen Christen und Vertretern anderer Religionen statt.

Die Linie dieser theologischen Urteilsenthaltung zieht sich in den protestantischen Positionspapieren zu dieser Frage bis in die Gegenwart durch. So schlägt die im Auftrag der Arnoldshainer Konferenz (= AKf) und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (= VELKD) herausgegebene (und damit als Position der evangelischen Landeskirchen interpretierbare) Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ (1991) nach deutlicher (z.T. polemischer) Kritik an „Nostra aetate“ mit Nachdruck einen ‘induktiven’ Weg ein: Sie geht aus von Beschreibungen der im Dialog anstehenden Sachfragen, ruft in ihrer „Standortbegründung“ die „tiefe Angefochtenheit durch die Brüchigkeit und Zweifelhaftigkeit unserer kirchlichen und theologischen Positionen“ (116) in Erinnerung und konzentriert sich dann auf die Handlungs begründung. In vorsichtigen Hinweisen werden die Religionen dem Welthandeln Gottes zugeordnet, das von seinem Heilshandeln unterschieden ist. Von ähnlicher Vorsicht wird die „Handreichung zur Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen“ geprägt sein, die gegenwärtig von der Kommission für Islamfragen des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (= EKD) unter dem Titel „Zusammenleben mit Muslimen“ erarbeitet wird. Sie wird zurückbleiben hinter dem gemeinsamen Wort, das EKD und die Deutsche Bischofskonferenz zum Islam abgegeben haben.

Zurück zur Geschichte der Ökumenischen Bewegung: Der pragmatische Weg der Dialogeröffnung mußte unvermeidlich eingeholt werden von den o.g. grundlegenden theologischen Anfragen. So schon deutlich und sehr massiv auf der Fünften Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975. Sie war die erste, die den interreligiösen Dialog zu ihrem Hauptthema hatte. Und gerade hier formierte sich der Widerstand. Vor allem Vertreter evangelikaler Theologie aus Skandinavien, England und Deutschland betonten: Christus ist nur im Wort und in den Sakramenten gegenwärtig; und d.h.: nur in der Glaubensgemeinschaft der christlichen Kirche. Dialog mit Nichtchristen kann nur deren Evangelisierung zum Inhalt haben. Besonders Christen aus Asien warfen - fast verzweifelt - ein: „Wir bitten Sie, den Fehler zu vermeiden, auf der Basis traditioneller Lehren zu urteilen, ohne Kenntnis anderer Völker und deren Glauben, und damit zu versäumen, in die Fülle Christi hineinzuwachsen.“⁷

Daraufhin berief der ÖRK 1977 die Konsultation von Chiang Mai (Thailand) ein. Hier sollte nun grundsätzlich über Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs mit anderen Religionen beraten werden. Und hier setzten sich die Dialogbefürworter durch - vor allem auch Christen aus Asien. Aus dieser Konsultation gingen die „Leitlinien zum Dialog“ hervor, die 1983 von der Sechsten Vollversammlung des ÖRK in Vancouver angenommen wurden. Doch auch diese Leitlinien enthielten sich theologischer Aussagen über die anderen Religionen wieder weitgehend.

⁷ H. Krüger / W. Müller-Römheld (Hg.), Bericht 1976, 38.

Man beschränkte sich erneut darauf, Bedenken gegen den interreligiösen Dialog im eigenen Lager zu diskutieren und zu klären: Die Frage nach dem Verhältnis von Dialog und Mission, den Vorwurf des Synkretismus, die Frage, wie christliche Identität in der dialogischen Begegnung gewahrt werden kann. Und selbst dabei waren die Autoren noch sehr zurückhaltend und ließen viele der im eigenen Lager gestellten theologischen Fragen offen - sind die anderen Religionen Heilswege? Wirkt der Geist Gottes auch außerhalb der Kirche? Wie können wir dieses Wirken erkennen und die Geister unterscheiden?

Unsicherheit blieb zurück. Sie bestand im Kern in der (in verschiedenen Variationen) immer wiederkehrenden Frage: Wie verhält sich die eigene Wahrheitsgewißheit des christlichen Glaubens zur Liebe zum Andersgläubigen. In welcher Beziehung stehen eigene Identität und Gemeinschaft mit dem anderen? Wie sollen Treue zur eigenen Tradition und Verstehen des Anderen in seinem jeweiligen Kontext zueinander in Beziehung gesetzt werden? In LG ist die *eine* Seite dieser Polarität in den Vordergrund gestellt, in den Papieren der Genfer Dialogökumene die *andere*.

- Der Weg des II. Vaticanums ging von der Bestimmung der eigenen Identität aus, die anderen Religionen wurden theologisch gedeutet. Die kritische Anfrage lautete: Kann es auf diesem Weg mit seinem Beigeschmack der Vereinnahmung wirklich Gemeinschaft mit dem Andersgläubigen geben?
- Die Genfer Dialogökumene ging von der Suche nach Gemeinschaft aus. Ohne theologische Deutung des Dialogpartners trat sie in die Begegnung ein und praktizierte den Grundsatz, den anderen zunächst so zu verstehen, wie er sich selbst versteht. Die kritische Anfrage lautete: Kann auf diesem Weg mit seinem Beigeschmack der theologischen Indifferenz die Besonderheit der Christusbotschaft noch zum Ausdruck gebracht werden? Und kann es von daher ein kritisches Urteil über Erscheinungen, die im Dialog begegnen, geben?

Beide Wege haben ihr Wahrheitsmoment und beide Anfragen ihr Recht: Zum einen kann ein Dialog nur gelingen, wenn er sich auf der Grundlage echter Gegenseitigkeit vollzieht. Auf der Grundlage des gegenseitigen Respekts vor der Identität und Integrität des Partners. Er kann nur gelingen, wenn jeder der Partner seinen Glauben unverkürzt darstellen kann, ohne vom anderen schon vordialogisch beurteilt worden zu sein. Zum anderen muß es für den in den Dialog eintretenden Christen (wie auch für den Muslim) das Recht geben und gibt es sogar die Pflicht, religiöse und pseudo-religiöse Erscheinungen nach seinen ethischen und theologischen Maßstäben zu beurteilen.

Es kann nicht angehen, einfach das Selbstverständnis des anderen zu übernehmen und sich des Urteils zu enthalten. Denn in allen Religionen und Ideologien trifft man auf Menschenbilder, Weltdeutungen und Heilsansprüche, die zahllosen Menschen Unheil gebracht haben. Urteils*zurückhaltung* kann die dialogische Begegnung sehr fördern und ist dringend anzuraten. - Prinzipielle Urteils*enthaltung* über die im Dialog begegnenden religiösen Erscheinungen aber würde in der Tat in religiöse Indifferenz führen. Und sie wäre ein Akt der Lieblosigkeit. Die Frage ist nur, ob man schon vor-dialogisch, apodiktische Pauschalurteile fällt oder ob

man das eigene Urteil in der konkreten Begegnung gewinnt und es dann selbst auch wieder dem Dialog aussetzt.

Verstehen und Urteilen - beides macht einen Dialog in der Haltung des kritischen Realismus aus. Der hermeneutische Grundsatz, den anderen so zu verstehen, wie er sich selbst versteht, hilft, Mißverständnisse abzubauen, die in der einen Tradition über die andere überliefert sind - darin liegt eine ganz wichtige Funktion des interreligiösen Dialogs. Doch dispensiert solches Verstehen nicht von der Urteilsbildung. Christliche Identität bewährt sich in der Dialogoffenheit, aber auch in der 'prophetischen Kritik'. Als Christ kann ich nicht anders, als die Maßstäbe des Evangeliums auf religiöse Erscheinungen anzuwenden - auf christliche wie nichtchristliche.

Doch welches ist der Maßstab für ein solches Urteil, welches das Kriterium? Maßstab zur Unterscheidung der Geister ist der Geist, der in Christus Jesus war, der Geist der versöhnenden Liebe Gottes, der engherzige religiöse Festlegungen ebenso wie soziale und ethnische Grenzen überschreitet und Getrenntes heil macht. Es ist der 'größere' Christus, dessen wirksame Gegenwart sich nicht exklusiv auf das Wort der Verkündigung und das recht gespendete Sakrament begrenzen läßt, der auch nicht nur in der Kirche als der Sozialgestalt seines Leibes begegnet, sondern der als universale kreative und versöhnende Energie Gottes den Kosmos durchweht. Das scheint mir wahrhafte evangelische Katholizität zu sein. Und darin liegt keineswegs die Vereinnahmung des Dialogpartners, sondern seine Höchstschätzung aus der Sicht des christlichen Glaubens. Damit ist auch keineswegs alles und jedes zum Christlichen erklärt, sondern gerade umgekehrt ein kritisches Prinzip formuliert, das zum theologisch verantwortlichen Urteil befähigt - einem Urteil allerdings, dem sich christlich-religiöse Erscheinungen ebenso zu unterwerfen haben wie nichtchristliche.

Ich habe mit den vorangegangenen Überlegungen aus einer 'katholisierten' Ekklesiologie (die im Umfeld des II. Vaticanums eine wichtige Rolle spielte) und aus einer universalisierten Christologie (die 1961 in Neu Delhi eine wichtige Rolle spielte) eine theologische Begründung für den interreligiösen Dialog zu gewinnen versucht: Wenn Christus die universale kreative und heil-schaffende Energie Gottes ist, wenn die Kirche Ereignisraum der grenzsprenghenden (auch die Grenzen der römisch-katholischen Kirche sprengenden) Liebe Gottes und in *diesem* Sinne „Christus prolongatus“ ist, dann wird man erwarten dürfen, auch in den nichtchristlichen Religionen auf Gottes Gegenwart zu treffen. Und zwar nicht nur auf die Gegenwart seines „Welthandelns“, sondern auch auf seine heilschaffende Wirksamkeit. In dieser Erwartungshaltung aber wird der Christ mit theologischer Neugierde in den Dialog mit Menschen anderen Glaubens eintreten, denn er kann dort in überraschender Weise auf die Werke des „Deus semper maior“ treffen.

Die orthodoxe Theologie bringt aus ihrer Tradition eine andere Grundlegung für den 'dialogischen Imperativ' in die Ökumenische Bewegung ein: Ihre Lehre vom Heiligen Geist, der unmittelbar von Gott ausgeht - nicht von Gott Vater *und dem Sohn* (filioque). Hier ist der Geist das Prinzip des universalen Handelns Gottes. Aus diesen Quellen schöpfend kann man in die Begegnung mit Menschen ande-

ren Glaubens eintreten in der Erwartung, dort der Gotteswirklichkeit und -wirksamkeit in seinem Geist (in fremder Gestalt) zu begegnen. So wie es Georges Khodr (orthodoxer Metropolit vom Libanon) 1993 in Santiago de Compostela formuliert hat: „Ziel des interreligiösen Dialogs ist es ... die in unterschiedlichen Worten und Symbolen verborgene göttliche Wahrheit zu entdecken.“⁸

Protestantische Theologie tut sich demgegenüber oft schwer mit dem Dialoganliegen. Sie neigt (aus historisch verständlichen Gründen) dazu, den Geist an das Wort, Christus an Verkündigung und Sakrament zu binden. Und so sind von protestantischer Seite immer wieder Einsprüche gegen zu weitgehende Dialogoffenheit zu hören. Selbst aus kirchenleitendem Munde läßt sich die Warnung vernehmen, im Dialog könnte der christliche Standpunkt unkenntlich werden, das Proprium verwässern, die Identität verlorengehen.

Diese Auffassung kann nur entstehen, wo die Haltung der Verstehens und des Ganz-beim-Anderen-Seins von der Haltung des Urteilens und des Ganz-bei-sich-selbst-Seins isoliert wird. Gelingender Dialog hält aber beides gerade zusammen. Und so ist die in zahllosen interreligiösen Begegnungen gemachte Erfahrung gerade nicht die der Identitätsdiffusion, sondern das genaue Gegenteil: Nicht nur die Sicht des anderen, auch die eigene Glaubensüberzeugung wurde klarer und weiter. Christlicher Glaube wurde vertieft, engherzige Abgrenzungen überwunden. Der Reichtum der eigenen christlichen Tradition kam neu zu Bewußtsein - die Mystik, die kosmische Dimension, das Ethos unbedingter Annahme des Nächsten u.v.m.

Wer christliche Identität und Dialog gegeneinander ausspielt, wer Dialogoffenheit in die Nähe der Standpunktlosigkeit rückt, muß sich fragen lassen, ob er damit nicht eine Immunisierungsstrategie betreibt, die dem Grundzug christlicher Identität zuwiderläuft. Denn christliche Identität bewährt sich gerade in der Öffnung des in sich verkrümmten Herzens für die Mitwelt und die Mitmenschen, weil sie Nachvollzug der Öffnungsbewegung Gottes ist, die wir theologisch „Offenbarung“ nennen. Ihr Standpunkt ist kein ein für allemal gültiger Glaubenssatz, sondern die ständige Umkehrbewegung zu Gott und zum Mitmenschen hin. Eine Bewegung, ein Pilgerweg. Christliche Identität ist eine ex-zentrische - ihr Identitätszentrum ist immer ein vorausliegendes, das auf den Weg der Nachfolge ruft, nicht in den Ruhezustand der Selbstbehauptung im Bewußtsein der eigenen Heilssicherheit. Horizontüberschreitung, das Überwinden religiöser und sozialer Grenzziehungen - hat das Jesus nicht in beeindruckender Weise vollzogen?

Öffnung als Grundzug christlicher Identität - das schließt Abgrenzungen keineswegs aus, macht sie sogar erforderlich. Doch wird es nicht eine Abgrenzung gegen das nominell Nichtchristliche, sondern gegen das Gottwidrige in allen Religionen, in allen Weltanschauungen und vor allem in allen politischen Instrumentalisierungen von Religionen und Weltanschauungen sein - innerhalb wie außerhalb des Christentums. Darin liegt die evangelische Freiheit, die viel mehr als ein

⁸ Zit.: ACK Bayern (Hg.), Einander begegnen in Kultur und Religion (München 1994) 4.

konfessionelles Proprium ist; darin liegt die wahre Katholizität, die den ganzen bewohnten Erdkreis als Haushalt Gottes ansieht.

Interreligiöser Dialog ist nicht einfach deshalb ein ökumenisch bedeutsames Thema, weil er sich als praktische Notwendigkeit aufdrängt. Er ist unmittelbarer Ausfluß aus dem Uranliegen der ökumenischen Bewegung. Unterschiedliche Dispositionen der verschiedenen christlichen Konfessionen im Zugang zu diesem Thema erklären sich aus ihren je eigenen Traditionen und lassen sich als Betonung unterschiedlicher Grundhaltungen verstehen - der Haltung des Verstehens und der Haltung des Bekennens und Bewertens. Nur wo beide Haltungen zusammen in der zwischen ihnen bestehenden Spannungseinheit das Dialoggeschehen bestimmen, kann es zu einem echten Dialog kommen. Es ist ein Dialog in ökumenischer Verantwortung, der einen neuen Impuls in der ökumenischen Begegnung zwischen den christlichen Konfessionen setzt und aus den dort gemachten Erfahrungen schöpfen kann. Auch die interkonfessionelle Ökumenische Bewegung war und ist ja eine Bewegung der Öffnung für die Fülle der Gestaltwerdungen des Evangeliums. Von Anfang an war auch sie begleitet von Angst um die je eigene konfessionelle Identität. Doch sie hat die anderen Konfessionen als Charismen des Leibes Christi und damit als Reichtum Gottes verstehen gelehrt.

Interreligiöser Dialog ist eine *politische* Notwendigkeit in einem multireligiösen Gemeinwesen, das friedliche Koexistenz der unterschiedlichen Religionsgruppen gewährleisten will. Interreligiöser Dialog ist auch eine *ethische* Notwendigkeit, er ist die unmittelbare Konsequenz christlicher Nächsten- und Fremdenliebe. Interreligiöser Dialog ist schließlich eine *theologische* Notwendigkeit, denn die Christusbotschaft als die *viva vox evangelii* weist über alle ihre bekenntnishaften und kirchen-institutionellen Festlegungen hinaus. Der universale Christus, von dem das Johannes-Evangelium spricht, ist die gegenwärtige Kraft Gottes, die ihre eigenen Manifestationen immer wieder über sich hinausführt. Die universale und in diesem Sinne wahrhaft 'katholische' Kirche, von der schon die Kirchenväter gesprochen haben, ist der alle traditionale Grenzen sprengende Ereignisraum der schöpferischen und versöhnenden Energie Gottes. Der Geist Gottes, von dem schon die urchristlichen Missionare wußten, daß er weht, wo er will, bleibt allen menschlich-religiösen De-finitionen (= Be-grenzungen) gegenüber souverän und sucht sich *seinen* Weg.

Eine Ökumenische Bewegung, die aus dieser grenzsprengenden, versöhnenden Kraft Gottes lebt, wird die Kultur dialogischer Begegnung mit Menschen anderen Glaubens als selbstverständlichen Ausdruck des Christuszeugnisses empfinden und praktizieren. In ihr dokumentiert sich die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft.