

Leitartikel

Günter Biemer Was haben wir vom Dialog der Religionen?

Hermann Pius Siller
gewidmet.

Ein Erlebnis

Der erste Beitrag in einem Seminar über den Dialog der Weltreligionen an der Temple University in Philadelphia, USA, im September 1992 kam von einem indonesischen Muslim. Den neugierig zuhörenden TeilnehmerInnen aus vier Kontinenten und sieben Religionsgemeinschaften referierte der junge Imam die Wirkung, welche die Vorträge des Seminarleiters, Prof. Leonard Swidler, über den christlich-muslimischen Dialog in Djakarta, der Hauptstadt Indonesiens, hatten. Dort zeigt man sich neuerdings auch von staatlicher Seite an der Bereitschaft der christlichen Minorität zur Kommunikation mit den Muslimen interessiert. – Nach dem Motto seines Buches „Tod oder Dialog? Vom Zeitalter des Monologs zum Zeitalter des Dialogs“¹ hatte der katholische Theologe Swidler offenkundig in dem ostasiatischen Inselstaat Vertretern beider Religionen die politisch bestehende Notwendigkeit und die theologisch gegebene Möglichkeit der Kommunikation aufgedeckt und aufgetragen.

Indonesien ist nicht das einzige Land, in dem ein solcher Dialog nützlich und dringend ist. Die Bedeutsamkeit des Gespräches der Weltreligionen miteinander zeigen auch anderswo politische Konflikte, auch wenn sie sich häufig nur der Differenz der Religionen bedienen und nicht darin ihre Ursache haben: wie zwischen buddhistischen Singhalesen und hinduistischen Tamilen in Sri Lanka, zwischen Sikhs im Pandschab und indischen Hindus, zwischen Muslimen und Christen im Sudan, zwischen Jakobiten (Christen) und Muslimen in der Osttürkei, zwischen orthodoxen Serben, katholischen Kroaten und bosnischen Muslimen auf dem Balkan, zwischen Katholiken und Protestanten in Nordirland usw. Auch wenn sich Konflikte mit sozialen, politischen oder historischen Ursachen oft nur an Religions- bzw. Konfessionsverschiedenheit anhängen, wäre es ein Beweis für die Lebenskraft der jeweiligen Religionsgemeinschaften, zur Entspannung beitragen zu können. Im Netz weltweiter Kommunikation können die einzelnen Religionen den Beweis dafür liefern, daß ihr religiöses Bekenntnis die Wahrheit nicht zur Aggression gegen andere verwendet, sondern zur Selbstgestaltung individuellen und gesellschaftlichen Lebens, wie auch diese Wahrheit mit dem

¹ L. Swidler – J. W. Cobb jr. – P. F. Knitter – M. K. Hellwig (eds.), *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*, London – Philadelphia 1990.

1. Wir leben im
Kairos der
Weltreligionen

Respekt vor anderen und ihrer Überzeugung verbinden. Das schließt „Werbung“ im Sinne eines neuen Konzepts von Mission für die eigene Glaubensüberzeugung nicht aus, sondern vielmehr ein, daß sie in faszinierender und nicht attackierender Weise betrieben wird.

Welche Herausforderung und Chance solcher Bewußtseinsweitung im Horizont einer „Ökumene“ der Weltreligionen für die alltägliche Pastoral und für religiöse Lernprozesse in Gemeinde und Schule mit sich bringen, soll aus vier Perspektiven gezeigt werden.

Sagte Heinrich Fries vor 35 Jahren, die Zeiger der Weltuhr seien auf Einheit der innerchristlichen Ökumene gerückt, weil eine globale Vernetzung die alle erfassende Kommunikation ermögliche², so hatte er damit schon den Geist des II. Vatikanischen Konzils vorausgeahnt, das die „Kirche in der Welt von heute“ (GS) situiert und eine Öffnung im „Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen“ (NA) begonnen hat. Seither wurde nicht nur die einzigartige Verbundenheit der Christen mit den Juden, der Weg einer Aufarbeitung von Schuld „nach Auschwitz“ mit dem Ziel der Versöhnung gefunden³. Auch im Verhältnis zum Islam wurden die vielfältigen Gemeinsamkeiten entdeckt und zur Grundlage eines vielschichtigen Dialogs⁴. Den ostasiatischen Religionen gegenüber hat sich bewahrt, was das Konzil über die Erhaltung der Kirche zum Ausdruck brachte: „Die katholische Kirche lehnt nichts von all dem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die . . . nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.“⁵ Mit solchen Äußerungen hat die Kirche in der Tat ein Aggiornamento zur Dialogfähigkeit unter den Weltreligionen am Vorabend des 3. Jahrtausends geschaffen. Das ist gut so, aber nicht genug. Denn in der Zwischenzeit wird deutlich, daß die verschiedenen Weltreligionen die größte Herausforderung und Chance ihrer bisherigen Geschichte vor sich haben: ob sie einen Dienst zum Überleben der Menschheit auf diesem Plane-

² Vgl. H. Fries, *Der Beitrag der Theologie zur Una Sancta*, München 1959, 17.

³ Vgl. G. Nickamp, *Lernprozeß für eine Christologie nach Auschwitz*, Freiburg-Basel-Wien 1994; G. Biemer, *Gotteshohnschaft Jesu angesichts des christlich-jüdischen Dialogs*, in: P. Neuner - H. Wagner (Hg.), *In Verantwortung für den Glauben* (Fs. H. Fries), Freiburg - Basel - Wien 1992, 345-360.

⁴ Vgl. zur deutschen Szene A. Falaturi, *Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland*, Teil 1-7, Braunschweig 1986 - Frankfurt 1990.

⁵ NA 2; vgl. LG 8: „Daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit zu finden sind . . .“

2. Das konstruktive Potential der Weltreligionen unter der Voraussetzung ihrer gegenseitigen Verständigung

ten leisten können, zu „Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung“, wahrhaftig religiöse Themen in jeder Religion, auch bei unterschiedlichen Sinnhorizonten und Auslegungscodes.

Dort, wo der ökumenische Dialog innerhalb der Christenheit in auch nur halbwegs gelingender Weise praktiziert wurde und wird, machen die TeilnehmerInnen Erfahrungen von Glaube, Liebe und Hoffnung, die alle vorangegangenen Schwierigkeiten vergessen lassen. Die neue Qualität, den heilenden und Heiligen Geist Gottes in der Glaubensgemeinde zu erfahren, gibt eine reale Ahnung von der eschatologischen Freude in universaler Gemeinschaft. – Das Ziel der Kontaktnahme unter den Weltreligionen ist anders. Nicht in das Zueinander einer Einheit sollen ihre Gespräche führen, sondern in das Miteinander auf den je eigenen Wegen in der Treue zum Bekenntnis der angestammten religiösen Tradition; aber auch zur Erfahrung von Gemeinsamkeiten auf dem Weg zu dem geheimnisvollen Ziel. Ein herausragendes Zeichen für solch respektvolles Miteinander und Nebeneinander gaben die Spitzenvertreter von elf Weltreligionen bei den Friedensgebeten von Assisi 1987. Bei dieser völlig neuen Praxis, sich als religiöse Menschen auf dieser Welt wahr- und ernstzunehmen, in Gegenwart der jeweils anderen das eigene Gebet für den Frieden zu sprechen und das der anderen durch die eigene Präsenz zu begleiten, steht als religiöser Akt noch vor der theologischen Praxis interreligiösen Dialogs. Die in Assisi begonnene Praxis zeigt: „Es gibt eine Erfahrung der Einheit, die nicht die Überwindung des Andersseins zur Voraussetzung hat. Es gibt eine Annahme des anderen in Gott, die nicht zugleich über sein Anderssein verfügt. Nochmals anders formuliert: Es gibt eine Einladung zur Gottesbegegnung, die den einzelnen ihn selbst sein läßt vor Gott und zugleich die Freiheit Gottes jedem einzelnen gegenüber anerkennt. Das aber ist christlich gesehen und gesagt im Blick auf Jesus Christus.“⁶

Wenn das Bewußtsein zu wecken wäre, daß eine so überwältigend große Zahl von Menschen auf diesem Planeten gläubige Menschen sind, ihrem Bekenntnis verpflichtet, ihren heiligen Schriften, der Verantwortung, der Wahrhaftigkeit und der Gerechtigkeit, dem Lobpreis und Dank für die Existenz ebenso wie der Achtung vor allem Geschöpflichen, würde das nicht eine neue Plausibilität für jede einzelne Religionsgemeinschaft erbringen? Plausibilität ist zwar nur der Wahrheitsbegriff der Medienge-

⁶ H. Waldenfels, Kommentar, in: Die Friedensgebete von Assisi, Freiburg – Basel – Wien 1987, 88 f.

3. Dialog zwischen Religionen ist riskant und verheißungsvoll

sellschaft, aber immerhin wäre damit eine unvergleichliche Aufdeckung der wirklichen Lebensbedeutsamkeit von Religion und Religiosität in der Welt verbunden.

Ein Mann wie John Henry Newman, dem man die ökumenische Verantwortung nicht absprechen wird, meint: „Theologie zu schreiben ist wie Seiltanzen einige hundert Meter über dem Boden. Es ist schwierig, sich vor dem Fall zu bewahren.“⁷ So kann man beispielsweise alle Gefahren rationalistischen Umgangs mit verschiedenen Offenbarungen erkennen, wenn man das Unterfangen „In Richtung auf eine Welt-Theologie“⁸ betrachtet, das als Vorschlag einer christlichen Theologie vergleichender Religion entworfen ist. So weit gehen die bereits genannten amerikanischen Vertreter eines „interreligiösen Dialogs“ zwar nicht, aber die Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Einstellung zur religiösen Wahrheit taucht auch bei ihnen auf. Swidler fordert in seinen zehn Dialogregeln: „Jeder Teilnehmer muß den Dialog ohne unveränderliche Annahmen in bezug auf Meinungsverschiedenheiten beginnen“, wobei er allerdings als Grenzpunkt im Sicheinlassen auf die Inhalte anderer Religionen den Verlust der „Integrität zur eigenen Tradition“ markiert. Als zehnte und letzte Regel: „Jeder Teilnehmer muß schließlich versuchen, die Religion . . . des anderen von ‚innen heraus‘ zu erfahren“; gemeint sei ein „Hinübergleiten in die religiöse Erfahrung des anderen, um aus diesem Erleben erleuchtet, vertieft und mit weiterem Horizont wieder hervorzugehen“⁹. Solche nach Machbarkeit des Dialogs klingenden Regulierungen könnten sich mit Blick auf Inhalte des Glaubensbekenntnisses rasch als relativistisch herausstellen; andererseits trägt ihre psychologische Pragmatik dem Austausch von Erfahrungen religiöser Praxis durchaus Rechnung. Die außerordentlich fruchtbare Rezeption des Zen durch Hugo M. Enomiya-Lassalle darf fraglos als ein sorgfältig angelegter und gelungener Versuch vertieften Zugangs zur Vorrangigkeit durch interreligiösen Austausch genannt werden¹⁰.

Wenn es längst als ausgemacht gelten darf, daß „was allgemein als christliche Wahrheit gilt, in seinen Grundzügen

⁷ J. H. Newman, *Letters and Diaries XXII*, London 1972, 215 (Brief vom 16. April 1866).

⁸ W. Cuntwell Smith, *Towards a World Theology. Faith and the comparative History of Religion*, London – Basingstoke 1981, 107 ff.

⁹ L. Swidler, *Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen*, Regensburg – München 1992, 27–31; *ders.*, *After the Absolute. The dialogical Future of religious Reflection*, Minneapolis 1990.

¹⁰ Vgl. H. Enomiya-Lassalle, *Zen. Unterweisung*, München ⁹1988. Vgl. dazu G. Stachel (Hg.), *Munen Muso. Ungegenständliche Meditation* (Fs. H. Enomiya-Lassalle), Mainz ²1980.

gen oder seinen einzelnen Teilen in philosophischen Systemen und (Welt-)Religionen zu finden ist“, weil der Geist Gottes von Anfang an „die Samenkörner der Wahrheit weit und breit über die ganze Welt verstreute“¹¹, dann ist deren Identifizierung aufgrund der je eigenen religiösen Tradition kein Schaden, sondern Hinweis auf eine gemeinsame Herkunft aller letzten Wahrheiten von Gott in den verschiedenen Religionen und Völkern, wie zum Beispiel der Glaube an einen einzigen allmächtigen und barmherzigen Gott im Judentum, Christentum, Islam und anderswo. Man darf nur nicht den Dialog der Weltreligionen so weit machbar und pragmatisch regulieren, daß er als Zubringer zu einer neuen, aus den „besten Elementen“ einzelner Religionen konstruierten universalen Weltreligion erscheint. Vielmehr deutet die Vision von der Völkerwallfahrt zum Zionsberg in der Jesaja-Apokalypse (Jes 2) darauf hin, daß es Gott selber ist, der uns die als wünschenswert erscheinende Einheit eschatologisch ohne Verlust der Vielfalt von religiösen Traditionen der Völker in seinem Schalom einbringt. Damit ist aber auch der Absolutheitsanspruch, der zumindest im westlichen Verständnis einer ernstgemeinten Religion zu eigen ist, nicht exklusiv und aggressiv, sondern inklusiv und argumentativ zu vertreten.

4. Fruchtbare Identitätskrise durch gegenseitigen „Challenge“

Der gläubige Christ in der totalen Kommunikationsgesellschaft geht offensichtlich durch verschiedene Identitätskrisen, um zu werden, wer er sein soll. Auch die ganze Kirche geht diesen Weg; denn es genügt nicht mehr, Identität als Übereinstimmung mit sich aus der eigenen Herkunft der religiösen Tradition zu bestimmen: Die anderen, die Fremden, bestimmen mit, wer wir sind. Sie halten uns den Spiegel vor. Mehr noch: In der Andersheit der anderen stellen wir uns als kirchliche Communio dem unbedingten Anruf Gottes, der uns in das Miteinander der Geschichte in dieser Zeitlichkeit verfügt. Wir können nur einander anerkennen und annehmen oder aneinander schuldig werden. Christsein aber ist von seinem Grundverständnis her Sendung zum anderen. „Der Andere hält, was Christsein heißt, bis zum Ende der Zeit in Atem . . . Der Andere fordert unsere Aufmerksamkeit heraus und zeigt sich im Geschehen des Miteinander als die Einbruchsstelle, an der uns jene Gabe geschenkt werden kann, die Paulus die Frucht des Geistes nennt: die Gabe der Geduld . . .“¹²

¹¹ J. H. Newman, Über die Entwicklung der Glaubenslehre (1845), Mainz 1969, 328 f.

¹² B. Casper, Der Andere. Bedingungen für das Miteinander, in: G. Bie-mer u. a. (Hg.), Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio (Fs. O. Saier), Freiburg – Basel – Wien 1992, 122–132; 130 ff.

Gewiß ist solche Identitätsbalance, die durch Fremdheitserfahrung hindurch zur neuen Gewißheit der eigenen Glaubensüberzeugung, d. h. Gottesbeziehung, gehen muß, anstrengend. Darum beziehen Fundamentalisten ihre psychische Energie aus der schlanken Abwehr und Liberale aus dem schlaffen Ignorieren der Differenzierung. Aber das Aushalten der Anstrengung bringt als Frucht die neue Etappe auf den Weg der eschatologischen Menschwerdung des Menschen.

Ein überzeugendes Beispiel des „Challenge“ zur je neuen Identitätsfindung gibt das dem Weltreligionen-Dialog analoge Projekt „Theologie interkulturell“. Wer hätte nicht mit Erstaunen mitvollzogen, wie Enrique Dussel in der „Erfindung Amerikas und Entdeckung des Anderen“¹³ den bis heute herrschenden Eurozentrismus entlarvt und uns europäischen Christen den Indio als den anderen unserer selbst mit seinem eigenständigen Beitrag vor Augen führt? Wer würde sich nicht mit Gewinn dem Entwurf einer afrikanischen Christologie von Bénézet Bujo im Paradigma des Proto-Ahnen Jesus Christus aussetzen¹⁴ oder der konträren Ergänzung zwischen dem Dreieinen Gott und dem „All-Ganzen“ der hinduistischen Religionstradition bei Francis X. D'Sa¹⁵? Wenn schon die vielgesichtige „Interkulturalität“ (J. Ratzinger¹⁶) des christlichen Glaubens so heilsame, weil horizonterweiternde Verfremdungen der chalcedonischen Grundaussage mit sich bringt, wieviel mehr könnte der Challenge durch die Andersheit der Weltreligionen zur Veränderung einer sich einigelnden und Nestwärme suchenden Christenheit beitragen? Das illustrierte bei einem Symposium über katholische Schulen in England und Deutschland angesichts der Neugestaltung Europas ein Referent mit dem erfrischenden Postulat, die künftige Erziehungslandschaft dürfte nicht ohne den Einbezug der

¹³ E. Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen: Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf 1993. – Zu dem von H. P. Siller begründeten Projekt „Theologie interkulturell“ am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität in Frankfurt a. M. vgl. H. P. Siller (Hg.), *Suchbewegungen. Synkretismus, kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt 1991.

¹⁴ Vgl. B. Bujo, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986.

¹⁵ Vgl. Francis X. D'Sa, *Gott der Dreieine und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung von Christentum und Hinduismus*, Düsseldorf 1987.

¹⁶ J. Ratzinger hielt im Frühjahr des letzten Jahres eine Rede in Hongkong vor den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen und den Glaubenskommissionen der Kirche in den Ländern Ostasiens zu „Christus, der Glaube und die Herausforderung der Kulturen“, worin er vorschlägt, statt von Inkulturation von Interkulturalität zu sprechen (vgl. Herder Korrespondenz 47, 1993).

arabischen Wurzeln des Abendlandes gestaltet werden¹⁷.

Im Blick auf den gesamten Reichtum an geistigen Strömungen, mit denen wir uns derzeit auseinandersetzen können, kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Kirche sich in einer ähnlichen Situation befindet wie am Ausgang der Antike. Was werden wird, kann man also sicher nicht aus dem Blickwinkel eines einzigen Jahrhunderts sagen.

¹⁷ Vgl. G. Biemer, Symposium on Catholic Education in Great Britain and Germany, in: Engagement 1993, 234–291; zum Referat des Islamwissenschaftlers Edward Holmes, Entdecken wir die Wurzel der europäischen Einheit wieder? Neue Chancen für die katholische Erziehung, vgl. ebd. 292–300.

Artikel

Hubert
Frankemölle
Biblische Grundlagen einer Ökumene der Weltreligionen?

Eine „Ökumene der Weltreligionen“ aus der Bibel ableiten zu wollen, hat wenig Erfolg. Wohl aber lassen sich aus verschiedenen Aussagen des „Alten“ wie des „Neuen“ Testamentes, insbesondere zur Entwicklung des Gottesbildes und zur innerjüdischen wie zur innerchristlichen Ökumene, Ansätze für eine Offenheit zwischen den Religionen ableiten. red

Im Hinblick auf die leitende Fragestellung dieses Beitrags ist eine klärende Begriffsbestimmung des vielschichtigen Ausdrucks „Ökumene“ zu Beginn erforderlich, da das übliche Verständnis, bezogen auf die Überwindung konfessioneller Grenzen, im Hinblick auf die Bibel in Sackgassen führt. Hilfreich ist hingegen die differenzierte Umschreibung von U. Baumann. Nach ihm ist Ziel der Ökumene „nach innen die Wiederversammlung der gespaltenen Christenheit zur einen, heiligen, apostolischen und allgemeinen Kirche Jesu Christi im gemeinsamen Herrenmahl und weltweiten Liebesbund aller Kirchen; nach außen die weltweite Verständigung der Kulturen und Rassen, Regionen und Religionen, Ideologien und Wissenschaften über die gemeinsamen Fragen, Nöte und Aufgaben der Menschheit.“¹

Diese zweifach ausgerichtete Begriffsbestimmung mag

¹ U. Baumann, Ökumene, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 4 (1991) 78–97, ebd. 78.