



## Der Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens

*Ein theologisches Problem*

1988 kamen bei einem Grubenunglück im nordhessischen Borken 52 Arbeiter ums Leben. Türken und Deutsche. Die Opfer wurden gemeinsam in einer ökumenischen Trauerfeier bestattet, zusammen von einem christlichen und einem muslimischen Geistlichen. Gegen die Mitwirkung des Mullah und vor allem gegen den Verzicht auf die trinitarische Gottesanrufung protestierte der Superintendent von Trier scharf: Das sei eine schwere Grenzverletzung. Allah sei nicht der Vater Jesu Christi.<sup>1</sup>

Im Verhalten der beiden Geistlichen spiegelt sich eine Verhältnisbestimmung zwischen ihren beiden Religionen wider. Und ebenso im Votum des Kirchenmannes aus Trier. Im ersten Fall die gegenseitige *Anerkennung* der Religionen als gleichberechtigte Glaubensweisen mit der Konsequenz einer partiellen Kooperation in der seelsorgerlichen Begleitung von Menschen, die zwar Verschiedenes glauben, aber in der gleichen Lebenslage sind. Im zweiten Fall die strikte *Trennung* der beiden Religionen, hinter der man wohl den Anspruch auf *Alleingeltung* der christlichen vermuten darf. Das, was die beiden Geistlichen unternommen haben, muß aus *dieser* Perspektive als eine unerträgliche, weil die göttliche Wahrheit verratende Toleranz erscheinen, als ein Synkretismus, der dem Zeitgeist mehr gehorcht als Gottes autoritativer Offenbarung. Und die Haltung des Superintendenten wird sich aus Sicht des Mullah und des Pfarrers wie der ewig gestrige Versuch ausnehmen, die eigene Religion auf Kosten der anderen zur einzig wahren zu erklären. Käme es zwischen den Vertretern der beiden konträren Grundpositionen zu einer Aussprache, so hätte sie genau das zum zentralen Thema, was ich in diesem Beitrag verhandeln will: Den Absolutheitsanspruch des Christentums als theologisches Problem.

Weniger um den Begriff, um seine Entstehung und Entwicklung soll es gehen und mehr um das komplexe Syndrom religiöser Verabsolutierung, das durch ihn markiert ist. Es findet sich in allen Religionen, vor allem in den prophetischen, im Judentum, Christentum und im Islam. Was ich über den Absolutheitsanspruch des *Christentums* sagen werde, trifft sinnentsprechend auf die Absolutheitsansprüche anderer Religionen zu.

In einem ersten phänomenologischen Teil möchte ich fragen, wie sich die mit dem Begriff „Absolutheit des Christentums“ markierte religiöse Disposition darstellt. Hierbei greife ich auf wissenschaftlich fundierte Ergebnisse der Friedensforschung zurück. Dann wechsele ich die Perspektive und wende mich der theologischen Reflexion zu. Was ist vom Standpunkt der systematischen und ökumenischen

Theologie, die ich vertrete, zum Phänomen des christlichen Absolutheitsanspruches zu sagen? Und wie – so frage ich im dritten Teil – verhält er sich zur Forderung einer offenen, dialogischen Begegnung der Religionen? Müssen Absolutheitsanspruch und Dialog unversöhnliche Gegensätze sein? Dabei steht das christliche Wahrheitsverständnis zur Debatte. Im vierten und letzten Teil schließlich spreche ich über die aktuelle Entwicklung des interreligiösen Begegnungsgeschehens und stelle einen bedeutenden Neuentwurf einer protestantischen *Theologie der Religionen* vor.

### 1.

Mein erster Schritt ist der Versuch, das Phänomen „Absolutheitsanspruch des Christentums“ zu beschreiben, das heißt nicht rationalistisch-definitiv einen abstrakten Begriffsinhalt zu bestimmen, sondern empirisch-praktisch jene religiöse Haltung zu charakterisieren, die mit diesem Begriff bezeichnet ist. Doch fließen – wie in jede Beschreibung so auch hier – bereits Elemente der Deutung mit ein. Hauptmerkmal ist die Abwehr alles Andersgläubigen. Sie kann sich in verschiedenen Graden der Aggressivität äußern – vom unreflektierten Ressentiment über die intellektuelle Bestreitung des fremden Wahrheitsanspruches bis hin zu gewaltsamen Angriffen auf die Existenz des anderen. Dieser Abwehr nach außen entspricht nach innen das unverrückbare Festhalten am alleinigen, ausschließlichen und vollkommenen Wahrheitsbesitz der eigenen religiösen Tradition. Er wird gegen jede Infragestellung immunisiert, wobei vor allem die Berufung auf die unmittelbare göttliche Geoffenbarkeit zur Begründung dient.

Andere Argumente können zur Stützung hinzutreten, etwa der Verweis auf das in der eigenen Religion beschlossene soteriologische oder ethische Potential oder auf ihre geschichtliche Durchsetzungskraft. Totalitätsansprüche in der Weltdeutung und Lebensorientierung, Widerstand gegen eine freie Wahrheitssuche, Abschottung gegen Kritik und Erkenntnisfortschritt, Heraushebung aus dem geschichtlichen Fluß des Werdens und Vergehens, Behauptung ewiger und unveränderbarer Geltung, Propaganda- und Bekehrungseifer, aus dem Sendungsbewußtsein geboren, die alle Menschen rettende Heilsbotschaft zu besitzen – das sind weitere Kennzeichen religiöser Verabsolutierung.

Zumeist geht sie einher mit der Reduktion der Wirklichkeit auf einfache, dichotomische Denkmuster von richtig und falsch, gläubig und heidnisch, gerettet und verloren. Der Andersgläubige erfährt von dieser Festungsmentalität her eine mehr oder weniger mitleidige Beurteilung: Im günstigsten Fall ist er unverschuldet in Unkenntnis der Wahrheit geblieben, denn wäre seinem Defizit durch eine missionarische Anstrengung aufzuhelfen. Läßt er sich jedoch trotz der erfolgten Verkündigung nicht von seinem falschen Weg abbringen, dann muß er als böswillig verstockt gelten. Es bleibt dann nur noch, ihn resignierend seiner Verlorenheit zu überlassen oder ihn – mit welchen Mitteln auch immer – von seiner dämonischen Verblendung zu befreien. Die Friedens-, Vorurteils- und Ideologieforschung hat uns empirisches Material und Deuteansätze an die Hand gegeben, die uns das Syndrom religiöser Selbstverabsolutierung besser verstehen lassen. Ich greife den sogenannten Orthodoxie-Militarismus-Komplex heraus. Es handelt sich dabei

um den erwiesenen Zusammenhang zwischen einer streng orthodox-fundamentalistischen Religiosität und einer autoritär-militaristischen Einstellung.

Militarismus meint nicht die nüchterne realpolitische Befürwortung der Landesverteidigung, sondern deren verabsolutierte Zerrform, eine Mentalität, die militärische Gewalt nicht als allerletztes Mittel der Notwehr, sondern als selbstverständlich-legitimes Werkzeug einer expansiven Machtpolitik sieht, deren Ziel es ist, den eigenen Einfluß nach dem Gesetz des Stärkeren auf Kosten anderer auszudehnen. Es besteht eine Strukturgleichheit zwischen der verabsolutierten religiösen und der verabsolutierten politischen Einstellung, und es besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen diesen beiden Extremformen.<sup>2</sup>

Als Motiv für solche Absolutsetzungen der eigenen religiösen oder politischen Einstellung ist an erster Stelle die Angst vor dem Ich-Verlust zu nennen, materielle und geistige Existenzangst also. Die eigene Unsicherheit führt zu Stabilisierungsversuchen bis hin zum zwanghaften Sicherheitsstreben, zum verkrampften Festhalten an unverrückbaren Werten und Wahrheiten und zum Mißtrauen gegenüber allem Fremden und anderen, das die Alleingeltungsansprüche des eigenen Glaubens in Frage stellen könnte. Die Unumstößlichkeit des eigenen religiösen und weltanschaulichen Glaubensfundamentes, zu dem es keine geistige Konkurrenz gibt, vermittelt metaphysisch verbürgte Geborgenheit: Die Gewißheit, mit dem eigenen Glauben im Zentrum der Wahrheit am Nabel der Welt zu wohnen. Doch der Preis für eine solche vermeintlich sichere Festung ist hoch, er lautet auf Preisgabe der geistigen Freiheit.

Viele Details wären nachzutragen, doch die grundlegenden Charakteristika sollten deutlich geworden sein.<sup>3</sup> In einem zweiten Teil versuche ich nun eine theologische Systematisierung und Beurteilung dieses Anspruches. Auch hier wird unser Weg an den wichtigsten Interpretationsansätzen entlangführen.

## 2.

Worauf bezieht sich eigentlich der „Absolutheitsanspruch des Christentums“? Was ist sein Gegenstand?

Es macht einen wesentlichen Unterschied, ob sich die Verabsolutierung auf die *christliche Religion* bezieht oder auf den *christlichen Glauben* oder auf den *Gegenstand dieses Glaubens*: auf Gott, den dreieinigen Schöpfer, Erlöser und Vollender des Kosmos.

Die Verabsolutierung der *christlichen Religion* in ihrer geschichtlichen Positivität, das heißt in Gestalt der institutionell verfaßten Kirche als Verwalterin des Heilsgutes, muß uns für alle Zukunft uneingeschränkt verboten sein. In der Christentumsgeschichte hatte diese Selbstherrlichkeit, die Gottes Wahrheit in eigene Verwahrung nahm, mörderische Folgen – nicht nur für Andersgläubige. Verantwortlich für die Kriminalgeschichte unserer Religion ist das geistige Rüstzeug solcher Selbstgerechtigkeit.

Karl Barths theologisches Verdikt, das er über alle Religion, einschließlich der christlichen, sprach, bestätigt dieses Verbot eindrucklich. Als menschliches Gemächte, als Versuch des Autonom-sein-wollenden-Menschen, aus eigenem Vermögen eine rechte Gottesbeziehung zu etablieren, hat Religion als Streben nach Selbstrechtfertigung vor Gott und darin als Unglaube zu gelten.<sup>4</sup>

Paul Tillich bringt den gleichen Grundgedanken in seinen philosophischen Kategorien zum Ausdruck: Dort, wo die Religion – welche es auch sei – die Unbedingtheit des Seinsgrundes unmittelbar für sich in Anspruch zu nehmen wagt, pervertiert sie sich zum dämonischen Versuch menschlicher Selbsterlösung, der das Absolute vergegenständlicht, verendlicht und damit relativiert. Mit seinem protestantischen Prinzip stößt Tillich alle diese Götzen von ihren menschengemachten Thronen.<sup>5</sup>

So wird jeglicher Absolutheitsanspruch der *christlichen Religion* von den christlichen Theologen selbst als hybride Auflehnung gegen Gott und darin als die Sünde schlechthin verworfen. Im Namen der Absolutheit *Gottes* verfällt der Anspruch auf Absolutheit des *Christentums* vernichtender Kritik.

Wenn wir aber niemals mehr die Absolutheit *der christlichen Religion* behaupten dürfen, kann es uns dann wenigstens erlaubt sein, von einer Absolutheit des *christlichen Glaubens* zu sprechen? Demnach wäre nicht mehr die institutionelle Geschichtswirklichkeit des Christentums in Gestalt der Kirche das Absolutum, sondern ihr grundlegendes Bekenntnis zu Jesus Christus. Dieser verlockende Ausweg besteht im Kern aus einer Vergeistigung dessen, worauf sich der Absolutheitsanspruch bezieht. Die geschichtliche Wirklichkeit der christlichen Religion überläßt man dabei dem Strom der Relativität, um wenigstens ihren geistigen Gehalt vor dem Zerfließen in die Beliebigkeit zu retten. Und um diese Unantastbarkeit sicherzustellen, umgibt man das Bekenntnis mit hohen Schutzwällen. Ich spreche von den orthodoxen Tendenzen, die es in allen Religionen gibt.

In unserer theologischen Tradition war es im 16. und 17. Jahrhundert die protestantische Orthodoxie, die das Christusbekenntnis zur Lehre verfestigte und die Theorie von der Verbalinspiration der Heiligen Schrift entwickelte, um jeglicher Vergeschichtlichung von Schrift und Bekenntnis zu wehren. Dieser Weg führt geradewegs in Dogmatismus und Biblizismus, in jene Formen anachronistischer Apologetik, die durch ihre ängstlichen Abschottungen das lebendige Evangelium zur ideologischen So-und-nicht-anders-Doktrin erstarren lassen. Evangelikale Gruppen innerhalb und außerhalb der Großkirchen führen diese Linie bis in die Gegenwart fort.

Diese vergeistigte Variante des Absolutheitsanspruches ist abzuweisen, weil sie das Credo kodifiziert, das heißt auf Satz Wahrheiten reduziert. Hier ist die Unbedingtheit des göttlichen Anspruches und des von ihm ausgelösten existentiellen Entschlusses zu einem Wissen vom Richtigen rationalisiert und damit korrumpiert.

Ernst Troeltsch, Karl Jaspers und Gustav Mensching erklären die Entstehung religiöser Absolutheitsansprüche durch eine solche unstatthafte Verschiebung. Karl Jaspers unterscheidet zwischen existentieller und rationaler Wahrheit. Wo für einen Glaubensinhalt die nur dem wissenschaftlichen Wissen zukommende Allgemeingültigkeit beansprucht wird, dort kommt es nach Jaspers zu jener falschen Intellektualisierung, die existentielle Wahrheit auf rationale Richtigkeit verengt.<sup>6</sup> Dort, wo das „naive“ (wie Troeltsch sagt), das ursprüngliche Gewißheitserleben in apologetisch-dogmatische Lehrsätze gezwängt wird – und

seien sie noch so biblisch –, dort hat sich vollzogen, was den Absolutheitsanspruch in seinem Kern ausmacht<sup>7</sup>: In Menschings Terminologie: Die entstellende Transformation eines „intensiven“ Erlebens auf die Ebene „extensiver“, das heißt allgemeingültiger Behauptungen.<sup>8</sup> Der Vorwurf von Troeltsch, Jaspers und Mensching lautet auf Generalisierung nicht-generalisierbarer Existenzsätze auf Objektivierung, Rationalisierung und Verwissenschaftlichung der lebendigen Botschaft und des gelebten Glaubens, der damit einen Verrat an seinem eigenen Wesenskern begehe.

Nicht der christliche Glaube, nicht das Bekenntnis, nicht einmal die Heilige Schrift ist absolut. Sie alle sind geschichtlich-relative Wegweiser auf ein Ziel, das ihnen uneinholbar vorausliegt, nach dem sie sich ausstrecken, das aber nie ganz in ihnen aufgeht. Diesem Ziel allein kann Absolutheit zukommen. Das verstehe ich als den Kern des Bultmannschen Entmythologisierungsprogrammes, das ich als Deabsolutierungsprogramm interpretiere: die Bestreitung, daß Glaubensinhalte, geglaubte Vorstellungen, sakrosankt seien. Sie sind es nicht. Sie sind zeitbedingte Ausformungen der allein absoluten Heilswahrheit Gottes in einem bestimmten kulturellen Kontext. Bis in die Gottesvorstellungen hinein wirkt dieser kontextuelle Einfluß. Und so kann es heute nicht mehr die Aufgabe christlicher Mission sein, abendländische Glaubensansichten einer anderen Lebens- und Geisteswelt aufzupflanzen. Die Wahrheit von Jesus Christus hat einen Prozeß der „Enkulturation“ und „Akkulturation“ zu durchlaufen, nicht um sie modernistisch anzupassen und dabei auch einen Substanzverlust in Kauf zu nehmen, sondern um ihre ureigene Wahrheit gerade ans Licht zu bringen und sie nicht durch kulturelle Zugangsbeschränkungen zu verbauen.

Um der Absolutheit des Absoluten die Ehre zu geben, dürfen wir in keiner Weise der Versuchung erliegen, unsere Religion oder unseren Glauben mit Attributen wie letztgültig, einzig oder unfehlbar zu heiligen. Wir haben ihn als Weg zu verstehen und uns als solche, die auf ihm unterwegs sind, immer der Gefahr ausgesetzt, auf Abwege zu geraten. Nicht die absolutistische Selbstherrlichkeit und der übergeschichtliche Triumphalismus dessen, der bereits die Wahrheit in seinem Besitz zu haben vermeint, entspricht dieser Wegmetapher, sondern der nüchterne Realismus demütiger Wahrheitssuche.

Doch was heißt das für die Begegnung der Religionen, wie wir sie heute in unserer pluralistisch-multireligiösen Welt alltäglich erleben und wie wir sie in Zukunft in einem heute vielleicht noch ganz unvorstellbaren Ausmaß erleben werden? Sollen wir etwa die Wahrheit und Gewißheit unseres Glaubens zurückhalten oder gar verleugnen, um nur ja nicht gegen das moderne Grundgesetz der toleranten Dialogoffenheit zu verstoßen? In einem dritten Teil meines Referates werde ich dieser Frage nachgehen und dabei schnell auf die ihr zugrunde liegende Problematik des Wahrheitsverständnisses stoßen.

### 3.

Absolutheitsanspruch und Dialog – das sind scheinbar entgegengesetzte und unvereinbare Haltungen<sup>9</sup>: Während die dialogische Begegnung dem Partner das gleiche Recht auf

seine Wahrheit und seinen Heilsweg zugesteht, beharrt der Vertreter des Absolutheitsanspruches auf seiner Alleinwahrheit. Zu einem echten Dialog kann es nicht kommen, höchstens zu einem Monolog, in dem der eine den anderen mit seiner exklusiven Geltungsbehauptung konfrontiert. Es ist dies das Verhältnis zwischen der Katze und der Maus.

Die philosophisch-theologische Voraussetzung einer solcherart einbahnigen Mitteilungsgeschehens ist die Überzeugung, die Wahrheit Gottes sei an *einem* Ort der Geschichte *vollkommen* offenbart und von den Menschen, die sich daran orientieren, *vollständig* erkennbar. Sie sei *eine* und die gleiche für alle Menschen aller Zeiten, ohne regionale und temporale Veränderung. Dieser Voraussetzungskomplex entstammt nicht urchristlichem, erst recht nicht alttestamentlichem, sondern griechischem Denken. Sein Axiom ist der Satz vom Widerspruch: Wenn die Behauptung A wahr ist, dann muß die Behauptung B falsch sein.

Mit dieser rationalistischen Engführung ist das biblische Verständnis gerade verfehlt. Dort meint Wahrheit nicht den kognitiven Behauptungsgehalt einer Sachaussage, sondern die Bezeugung personaler Verlässlichkeit. „Wahrheit“ bedeutet also weit mehr als die Gültigkeit des christlichen Lehrgehaltes; es geht um den richtigen Lebensweg, um die *wahrhafte* Gottesbeziehung – und zwar in allen ihren Dimensionen, ihren intellektuellen, aber auch ihren spirituellen, rituellen, symbolischen, sozialen und ethisch-praktischen. In diesem weiten Sinne ist Wahrheit gleichbedeutend mit „Wahrhaftigkeit“ als der wahren, authentischen, weil von ihm selbst in Christus vermittelten Begegnung mit Gott.

Dieser Auffassung zufolge ist die Wahrheit nun aber nicht ungeschichtlich – darin liegt der entscheidende Unterschied zum griechischen Verständnis. Im Gegenteil, sie ist zu einem Teil der Menschenwelt geworden und hat sich damit der Relativität, das heißt soziokulturellen Einflußfaktoren ausgesetzt, die sie räumlich und zeitlich verschieden ausprägen. Sie ist nicht allgemein und unveränderbar, sondern geschichtlich-konkret, ortsgebunden und damit dynamisch. Das ergibt sich aus dem Kernstück christlicher Gotteserkenntnis: aus der Inkarnationslehre. Das heißt nun aber nicht, daß diese Wahrheit durch solches Eingehen in die konkrete Lebenswelt der Menschen ihre Geltung verlieren würde, im Gegenteil: Gerade durch diese Selbstentäußerung beweist sie ihre Wirkmächtigkeit, „bewährt“ sie sich. Das bedeutet aber: Diese Wahrheit bewahrheitet sich nicht durch die Abwehr entgegenstehender Behauptungen, sondern durch ihre Kraft, Kranke zu heilen, menschenfeindliche Konventionen aufzubrechen und aus der Macht des Todes mitten im Leben zu befreien. Sie ist nicht in Sätzen und nicht in Lehren zu fassen, sondern allein dort, wo sie sich selbstmächtig ereignet.

Wo wir von einer kosmischen Universalität unseres Schöpfergottes sprechen, da müssen wir ihm auch zugestehen, *überall* auf der Welt zu wirken. Und wo wir von einer allumfassenden Erlösung durch Jesus Christus sprechen, da können wir sie nicht von einem bestimmten Bekenntnisstand abhängig machen. Und wo wir schließlich von einem Heiligen Geist sprechen, der weht, wo er will, über

alle National-, Kultur- und Religionsgrenzen hinweg, da müssen wir uns jeglicher kleinlichen Versuche enthalten, andere von dieser Wahrheit auszugrenzen. Das Verbot, über einander zu richten (Röm 14,10,13), gilt auch für die Begegnung mit Andersgläubigen.

Wenn ich die zur Bekräftigung des christlichen Absolutheitsanspruches immer wieder angeführten Bibelstellen im Bezugsrahmen dieses personalen und universalen Wahrheitsverständnisses interpretiere, dann verlieren sie ihre ausgrenzende Schärfe: Heißt es in Joh 14,6, Jesus Christus sei der Weg und die Wahrheit und das Leben, und in Apg 4,12, in keinem anderen sei das Heil und die Erlösung, dann verstehe ich diese Sätze nicht als dogmatische Feststellungsurteile, sondern als begeisterte Reaktionen von Anhängern Jesu auf dessen unmittelbar erfahrene Macht. In diesem Sinn der persönlichen Bezeugung eines überfließenden Herzens kann ein christlicher „Absolutheitsanspruch“ *gerechtfertigt* sein. Es handelt sich dabei dann aber nicht mehr um einen kognitiv-rationalen Sprachgebrauch, der Auskunft über Sachverhalte der Wirklichkeit gibt, sondern um eine poetisch-doxologische Sprache, die eine überwältigende Erfahrung und eine existentielle Grundgewißheit zum Ausdruck bringt. Es gibt dazu nur *eine* Analogie: die Sprache der Liebenden, die ihre Empfindungen nur artikulieren können, indem sie die Grenzen unserer deskriptiven Objektsprache sprengen und sich devotionaler Poesie bedienen.

Ein so verstandener „Absolutheitsanspruch“ ist nach *innen* gerichtet, er drückt die Tiefe und den Ernst der eigenen Gottesbeziehung aus. Er zielt nicht nach außen auf eine Verhältnisbestimmung der Religionen. Als höchst subjektives Bekenntnis kann und darf er niemals verallgemeinert werden. In dieser Form aber sollten wir jedem Gläubigen den Anspruch zugestehen, in der Wahrheit zu leben, die für ihn ein und alles ist.<sup>10</sup>

Und so kann ich die scheinbar unvereinbaren Gegensätze zwischen Dialog und christlichem Wahrheitsanspruch theologisch zusammenführen als zwei sich gegenseitig fordernde Seiten einer Medaille: Der Dialog braucht zwei oder mehr Partner, die ihre jeweiligen Wahrheitsansprüche nicht aufgeben – worüber sollte man sich sonst austauschen? Ein belangloser *small talk* kann von niemandem beabsichtigt sein, dem seine Glaubensüberzeugung ernst und wichtig ist. Und Wahrheitsansprüche brauchen umgekehrt den Dialog, die gegenseitige Bereicherung und Vertiefung, wenn sie sich nicht selbstgenügsam auf ihren Wahrheitsbesitz zurückziehen wollen, sondern sich nach der ihnen immer vorausliegenden absoluten Wahrheit ausstrecken.

Sinn und Zweck des Dialogs ist dann nicht die verwachsende Vereinheitlichung der Positionen in harmlosem Harmoniestreben, sondern ihre Profilierung, aber auch ihre kritische Prüfung. Und der Maßstab dafür kann nur die Beförderung und Befreiung des Lebens sein, wenn wir denn an einen Gott glauben, der Leben, allumfassend gelingendes Leben schaffen will. Konkret ist die Aufgabe des Dialogs *fünffach* zu beschreiben: Er soll falsche Vorstellungen korrigieren, zwischenmenschliche Beziehungen verbessern, von Angst befreien, den eigenen Glauben vertiefen und auf den Weg der Einheit führen.<sup>11</sup>

Aus diesen Gedanken ergibt sich, daß Absolutheitsanspruch und Dialog nicht unversöhnliche Gegensätze sein müssen. Wer solche Fronten aufbaut, wer den christlichen Absolutheitsanspruch von vornherein als Ausdruck eines engen Evangelikalismus oder etwa eines verstockten Fundamentalismus oder gar eines aggressiven Fanatismus brandmarkt und scharf im Geiste aufgeklärter Toleranz, Weltoffenheit und Dialogbereitschaft bekämpfen zu müssen meint, der sollte sich fragen, ob er nicht das Kind mit dem Bade ausschüttet. Denn in diesem Anspruch kommt ein ganz unverzichtbares Element der Christusbotschaft zum Ausdruck, das bei aller berechtigten Kritik an seinen Zerrformen der christlichen Kreuzzugsmentalität in Vergangenheit und Gegenwart niemals preisgegeben werden darf.

Das biblische Wahrheitsverständnis verbietet uns wohl einen ungeschichtlichen Absolutheitsanspruch und verweist unsere Wahrheitsbehauptungen umstandslos an die Bewährung in der Geschichte. Die nie ganz einholbar und nach vorne stets offene Wahrheit kann niemand für sich allein in Anspruch nehmen. Doch die feste Überzeugung, der Wahrheit nahe zu sein und sich auf dem Weg immer weiterer Annäherung zu befinden, ist für den Christen wie für jeden Gläubigen der Gewißheitsgrund seines Glaubens. Ein so verstandener „Absolutheitsanspruch“ läßt Raum für andere Annäherungen an die Wahrheit, die ihrerseits mehr ist als die Summe aller Annäherungsversuche. Diese Uneinholbarkeit fordert den Dialog der unterschiedlichen Auffassungen. Sie werden dabei niemals verschmelzen, sich auch gegenseitig nicht neutralisieren. Jeder bleibt auf seinem Weg und dringt sogar noch weiter auf ihm vor. Doch herrscht eine grundlegende Akzeptanz der verschiedenen Wege, ohne die es ein solch dialogisches Miteinander nicht geben kann.

Diese dialogische Grund-Haltung, die nicht auf ihren Wahrheitsanspruch verzichtet, ist nun keineswegs ein Produkt unseres nachaufklärerischen Zeitalters. Ich finde sie schon im Toleranz-Edikt des Königs Ashoka, der von 273 bis 232 v. Chr. in Indien lebte. Dort heißt es:

Alle Religionen anderer Menschen sind es wert, aus diesem oder jenem Grund geachtet zu werden. Indem man sie achtet, ehrt man seinen eigenen Glauben und erweist gleichzeitig dem Glauben anderer Gutes. Handelt man aber umgekehrt, verletzt man den eigenen Glauben und schadet dem anderen, denn wenn jemand den eigenen Glauben heraushebt und einen anderen heruntersetzt, gerade im Dienst des eigenen Bekenntnisses und um dieses zu verherrlichen, so vergeht er sich schwerwiegend an seinem eigenen Glauben ... Darum ist Eintracht allein gut: einer höre auf des anderen Glaubenserfahrung und gehe ihr nach. Denn das ist der Wunsch König Piyadassis, daß alle Religionen voneinander lernen.<sup>12</sup>

#### 4.

Viele werden nun sagen: Das ist eine schöne Theorie, und darin zu schwelgen mag Balsam für frustrierte Dialog-Praktiker sein. Nicht wenige stimmen dem von mir beschriebenen Dialog-Programm im Grundsatz ja zu, verweisen aber – zu Recht – auf die ernüchternden Resultate tatsächlich geführter Dialoge. Damit bin ich beim vierten Teil meiner Ausführungen, der Frage nach einer Theologie

der Religionen angesichts des aktuellen Begegnungsgeschehens zwischen den Religionen.

Während es in den weniger vorbelasteten Begegnungen zwischen Christen und Buddhisten und Christen und Hindus tatsächlich einige Annäherungen gibt, ist der christlich-muslimische Dialog nie wirklich substantiell in Gang gekommen. Nicht ohne Berechtigung kann man die Grundregel formulieren: Je näher wir mit einer Religion zusammenlebten und -leben, um so schwieriger der Dialog. Und umgekehrt: Je weiter der historische und gegenwärtige Abstand der Religionen voneinander ist, je größer also die Fremdheit, um so besser sind die Chancen einer gegenseitigen Annäherung. Unter den Bruderreligionen sind die Berührungssängste deutlich höher. Im Verhältnis zwischen dem Christen- und dem Judentum kam es erst nach dem schrecklichen Vernichtungsfeldzug gegen die Juden zu einer Befriedung. Und in der Beziehung zwischen Christen und Muslimen verhärteten sich die Fronten gegenwärtig eher noch.

Der *Kuwaitkrieg* hat erheblich dazu beigetragen. Die Angst voneinander sitzt tief. Das von den Kreuzzügen herrührende Trauma der Muslime bekam neue Nahrung durch das Gefühl, wieder einmal von den neokolonialistischen Ungläubigen aus dem Westen überrollt worden zu sein. Und die hochtechnisierte abendländisch-christliche Welt mit ihrem ausgeprägten Sicherheitsbedürfnis und ihrem Glauben an die Fortschrittlichkeit ihrer Zivilisation fürchtet, eines Tages von der unberechenbaren Machtgier orientalischer Despoten und ihren massenhaft fanatisierten Gefolgsleuten überrollt zu werden. Existenzangst auf beiden Seiten.

Diese ernstesten Langzeitwirkungen des Krieges sind noch gar nicht absehbar. Das Vertrauen, das hier zerstört wurde, und die Vorurteile, die hier wieder neu genährt wurden, werden auf Jahre und Jahrzehnte die gegenseitigen Beziehungen belasten. Wenn es nicht zu einem weiteren Aufstau des Mißtrauens kommen soll, dann sind, wie es so schön heißt, vertrauensbildende Maßnahmen erforderlich. Und die Vertreter der Religionen sollten dabei in vorderster Front stehen, um den Weltfrieden durch einen Religionsfrieden vorzubereiten. Versäumen sie dagegen, ihren Friedensauftrag hier wahrzunehmen, erweisen sie sich als genauso friedensunfähig wie die Konfessionen im vorkläarerischen Europa, dann läßt sich unschwer wieder eine Tendenz zur Säkularisierung voraussagen.

Doch sind auch die *innerchristlichen* Widerstände gegen eine dialogische Begegnung zwischen den Religionen vielerorts unüberwindlich hoch, vor allem im Bereich der orthodoxen Kirchen. In *Canberra* hat sich das wieder einmal deutlich gezeigt. Der Bericht der Studienkonferenz „Religiöse Pluralität. Theologische Perspektiven und Grundüberzeugungen“<sup>13</sup> beeinflusste die Vollversammlung kaum.<sup>14</sup> Dagegen entbrannte am Vortrag der koreanischen Theologin Chung<sup>15</sup> die Diskussion um die Grenzen einer interkulturellen Theologie in voller Schärfe.<sup>16</sup> Und wieder war es der bekannte Synkretismusvorwurf, der gegen ihren Versuch ins Feld geführt wurde, die Wirklichkeit des Heiligen Geistes mit der religiösen Tradition Koreas zu verknüpfen.<sup>17</sup>

In diesen scharfen Reaktionen spiegelt sich das systematische Grundproblem des interreligiösen Dialogs: die

Bestimmung von Norm und Abgrenzung der eigenen Überlieferung. Wo muß die Tugend der Dialogoffenheit aufhören und das klare Bekenntnis des eigenen Glaubens anfangen, weil sonst die eigene Glaubensidentität tatsächlich in Gefahr gerät? Wie weit geht das Zugeständnis, der Glaube des anderen sei wahrheitshaltig, und wo beginnt die falsche, weil die Christusbotschaft verfälschende Assimilation? Doch ist diese Grundfrage nicht ein für allemal zu beantworten, sie ist selbst Gegenstand innerchristlich-dialogischer Auseinandersetzung.

Einen bedeutenden Niederschlag hat diese Auseinandersetzung in der VELKD-Studie *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube* gefunden, die 1991 der Öffentlichkeit vorgestellt wurde.<sup>18</sup> Nachdem in der protestantischen Theologie das Thema der Religion(en) lange Zeit vernachlässigt worden war, ist mit diesem Papier ein echter und sehr bedeutsamer Neuaufbruch gelungen. Darin versucht man, aus dem innersten Kern des christlich-trinitarischen Gottesverständnisses heraus eine theologische Handlungsbegründung für die interreligiöse Begegnung zu entwerfen, in der Bekenntnistreue und Dialogoffenheit in ein inklusiv-komplementäres Verhältnis gesetzt werden. Ausgangspunkt ist das dreifaltige Handeln Gottes, sein:

- Welt-Handeln als Schöpfer und Regierer der Welt.
  - Heils-Handeln in der Person Jesu Christi.
  - Austeilungs-Handeln im Heiligen Geist, der die Inhalte des Welt- und Heils-Handelns vergegenwärtigt.
1. Auch die Religionen gehören zum Welthandeln Gottes – wie alle Ereignisse der Natur und der Geschichte. Gott steht mit seiner Gottheit am Ursprung und Zielpunkt aller Religionen. Zwischen den Religionen soll eine Beziehung der Konvivenz herrschen, das heißt der gegenseitigen Hilfeleistung, des wechselseitigen Lernens und des gemeinsamen Feierns. 2. Die Worthaftigkeit des göttlichen Heils-Handelns in der Person Jesu Christi erfordert unmittelbar den Dialog, denn das Wort will nicht bei sich bleiben; es gilt allen Menschen und setzt sich daher anderen Worten aus. 3. An dieser vom Heiligen Geist ausgerichteten universalen Mission Gottes hat die Kirche als Leib Christi in ihrer Zeugenschaft teilzunehmen.<sup>19</sup>

Der zurückliegende Gedankenweg durch die Problematik des christlichen Absolutheitsanspruches hat uns von der religionspsychologischen Beschreibung der absolutistischen Haltung über die theologische Erörterung der wichtigsten Deutungsansätze hin zu den praktischen Fragen des interreligiösen Begegnungsgeschehens mit einigen Marksteinen aus der jüngsten Geschichte geführt. Bei aller Kritik, die der Absolutheitsanspruch des Christentums dabei erfahren mußte, konnte er doch auch als legitimer Ausdruck der Verbundenheit des Christen mit seinem Herrn und Gott positiv wiedergewonnen werden.

Zum Schluß muß ich noch einmal zurückkommen auf den Protest des Superintendenten von Trier, meinem heimlichen Gesprächspartner bei der Vorbereitung dieses Textes. Was würde ich ihm erwidern auf seine Vorwurf, der Pfarrer und der Mullah hätten eine schwere Grenzverletzung begangen? Zunächst müßte ich herausfinden, ob er nur eine schieflich-friedliche Trennung der beiden Religionsausübungen befürwortet oder ob er darüber hinaus

die christliche zur einzig wahren erklärt. Allein im letzten Fall würde er einen Absolutheitsanspruch erheben. Dann könnte und müßte ich die drei Gruppen von Einwänden vorbringen, die gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums wie gegen alle religiösen Absolutheitsansprüche zu erheben sind:

*Erstens:* Die Einwände, die sich auf das historische Bewußtsein berufen, wie es seit der Aufklärung für unsere abendländische Geisteswelt charakteristisch ist. Die Geschichtlichkeit und damit die Relativität aller Religion läßt keinen Raum für die Aussparung absoluter, das heißt nicht den Fluß des Werdens und Vergehens ausgesetzter Bezirke. Jeder Versuch, hinter diese Historisierung unserer Wirklichkeitsauffassung zurückzugehen, muß in das Abseits anachronistischer Ideologisierung führen. Jede religiöse Verabsolutierung erscheint in dieser Perspektive als unzeitgemäße Versklavung des freien Menschengestes.

*Zweitens:* Die Einwände, die sich an der Wirkungsgeschichte religiöser Absolutheitsansprüche festmachen. Aus befreiungstheologischer Sicht ist auf die Verfolgung Andersgläubiger innerhalb und außerhalb des Christentums zu verweisen. Religiöse Verabsolutierungen erscheinen hier als Herrschaftsinstrumente zur Sicherung der eigenen Macht durch Unterdrückung anderer.

*Drittens schließlich:* Die Einwände, die aus dem Herzen der christlichen Theologie selbst kommen und das unbegreifliche Geheimnis der göttlichen Wirklichkeit bewahren wollen vor allen religiösen Versuchen, es in dogmatischen Formulierungen und kirchlichen Institutionalisierungen einzufangen. Auch hier führt man gegen religiöse Verabsolutierungen die Freiheit des Geistes ins Feld – dieses Mal aber nicht die Freiheit des menschlichen, sondern die des göttlichen Geistes, der weht, wo er will. Die Tiefe dessen, der in unzugänglichem Lichte wohnt (1Tim 6,16), ist unauslotbar. Wo Menschen seine Absolutheit in Anspruch nehmen, vergehen sie sich am Mysterium Gottes.

Natürlich würde sich der Kirchenmann aus Trier nicht leicht geschlagen geben. Auch er hätte gute Argumente für seine Position aufzubieten, denen ich etwas entgegensetzen müßte. Und vermutlich bliebe am Ende jeder bei seiner Auffassung. Aber etwas ganz Wichtiges und keineswegs Selbstverständliches hätten wir dennoch erreicht: Wir wären in einen *Dialog* eingetreten über den Absolutheitsanspruch des Christentums und hätten damit den beschriebenen scheinbaren Gegensatz von Absolutheitsanspruch und Dialogizität *in actu* aufgesprengt. Es würde mich freuen, wenn es nun auch uns gelänge, in einen konstruktiven Dialog über Absolutheitsansprüche einzutreten.

<sup>1</sup> Nach: R. Groh, Viele Wege führen zu Gott, in: Ev. Komm. 5/91, 282.

<sup>2</sup> Quelle: E. W. Russel, Christentum und Militarismus (Peace Research Reviews, Bd. IV, Nr. 3, Nov. 1971), deutsch in: G. Picht, H. E. Tödt, H. Th. Risse (Hrsg.), Studien zur Friedensforschung, Bd. 13, W. Huber, G. Liedke (Hrsg.), Christentum und Militarismus, Stuttgart/München 1974.

<sup>3</sup> Eine ausführliche Darstellung der Thematik findet sich in meinem Buch: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh, 1990.

<sup>4</sup> KD. 17

<sup>5</sup> GW. I, 365–388, ST. III, 116–130.

<sup>6</sup> Der philosophische Glaube, 11, 70f.

<sup>7</sup> Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, letztes Kapitel.

<sup>8</sup> Der Absolutheitsanspruch des Christentums im Vergleich mit den außerchristlichen Weltreligionen, in: US. 30 (1975), 42.

<sup>9</sup> So wie ich „Absolutheitsanspruch“ nicht bloß als Bezeichnung eines sprachlichen Behauptungsaktes, sondern als Ausdruck einer komplexen Haltung verstanden habe, nämlich der Haltung der Selbstbehauptung, der Rechthaberei und der Konfrontation, so fasse ich auch „Dialog“ nicht bloß als Synonym für „Gespräch“ auf, sondern als umfassende Beschreibung einer Beziehung, deren Partner im Geiste gegenseitiger Versöhnung („Proexistenz“) um Verständigung und Kooperation bemüht sind.

<sup>10</sup> Das heißt nun nicht, daß ich den christlichen Glauben in allen seinen Dimensionen zur Sache privatester Innerlichkeit, Individualität und Subjektivität erklären wollte. Ich will jedoch unterscheiden zwischen der Gottesbeziehung der Christen, die in ihrem innersten Kern eine Ich-Du-Beziehung ist, und deren unmittelbare Gewißheit sich legitimerweise in absolutistischer Sprache verbalisiert, und den daraus sich ergebenden Lehren und der Praxis, die keine Absolutheit für sich in Anspruch zu nehmen befügt sind. Doch heißt das keineswegs, daß es in diesem „äußeren“ Bereich *keine* Geltungsansprüche mehr geben könnte, sondern lediglich, daß es hier keine *absoluten* Geltungsansprüche geben kann. Zwischen Absolutheit und Relativität, zwischen Alleingeltungsbehauptungen und der Preisgabe jeglicher Inanspruchnahme von Wahrheit liegt ein weiterer Bereich abgestufter Geltungsansprüche. So kann die Einzigartigkeit und Universalität des Christusgeschehens theologisch voll und ganz anerkannt werden, ohne die Behauptung zu erheben, *allein* hier sei Gottes Wahrheit erschienen.

<sup>11</sup> Nach U. Schoen, Art. Dialog, in: Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, 65–68.

<sup>12</sup> Zitiert nach H. Halbfas, Religion, 129f.

<sup>13</sup> Abgedruckt in: Current Dialogue, Nr. 19, Jan. 1991, 47ff.; deutsch in: Jahrbuch für interreligiöse Begegnung, Bd. 1, 1990/91, 229ff.

<sup>14</sup> Vgl. den Bericht der Sektion III „Geist der Einheit – versöhne dein Volk“, Abschnitt E. 1, in: epd-Dokumentation 16/91, 43f.

<sup>15</sup> „Komm heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung“, abgedruckt in: epd-Dokumentation 15/91, 13ff.

<sup>16</sup> Die kritischen orthodoxen und evangelikalen Stellungnahmen sind nachzulesen in epd-Dokumentation 15/91.

<sup>17</sup> K. Raiser, Zur Gefahr des „Synkretismus“ im Dialog der Religionen und Kulturen, in: Wort und Antwort 3/91, 102–107. H. N. Janowski, Überdehnter oder legitimer Pluralismus? in: RKZ. 132 3/91.

<sup>18</sup> Gütersloh 1991.

<sup>19</sup> Einer der geistigen Väter der VELKD-Studie, der Religionswissenschaftler Theo Sundermeier aus Heidelberg, entwickelt die Zuordnung von missionarischem Zeugnis und Dialogoffenheit aus der dreifachen Prädikation Jesu in Joh 14,6, wo Jesus sagt: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.

– „Ich bin der Weg“, d. h. nach Sundermeier: Weil Gottes Wahrheit im Werden und in allen Religionen wie in allem Weltgeschehen präsent ist, muß die interreligiöse Begegnung ein Dialog sein.

– „Ich bin die Wahrheit“, d. h.: Die Begegnung verlangt nach dem Zeugnis, d. h. für Christen: nach dem Bekenntnis zu Christus.

– „Ich bin das Leben“, d. h.: Die Begegnung gestaltet sich in der Konvivenz, in einem gemeinsamen Lebenszusammenhang, unter den globalen Herausforderungen, vor denen alle Religionen stehen. T. Sundermeier, Evangelisation und die „Wahrheit der Religionen“, in: R. Bernhardt (Hrsg.), Horizontüberschreitung, Die

## 58 Umschau

Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 175–190, hier 187–190.

In diesem Sammelband stellen die Vertreter der sog. Pluralistischen Religionstheologie ihre Theologie der Religionen vor, die programmatisch auf jeden Absolutheitsanspruch verzichten will.

Reinhold Bernhardt