

Christoph Böttigheimer

Wahrheit und Toleranz

Gegensätze im interreligiösen Dialog?

Seit einigen Jahren macht wider Erwarten die Rede von der „Renaissance der Religion“¹ die Runde. Entgegen der Säkularisierungsthese ist die Religion nicht aus dem öffentlichen Interesse verschwunden, sondern erlebt ganz im Gegenteil seit Ende des 20. Jahrhunderts eine Wiederbelebung – allerdings mehr auf der sensationellen, emotional-ästhetischen Ebene und damit weniger zugunsten der traditionellen Großkirchen². Wenn auch abzuwarten bleibt, wie sich diese neue Art von Religiosität entwickelt, so kann doch schon heute vermutet werden, daß sich das Religiöse im Zug des Säkularisierungsprozesses westlicher, technisch hochentwickelter Gesellschaften nicht einfach auflösen wird. Auch in einer „postsäkularen Gesellschaft“³ wird mit Religion als einem einflußreichen Faktor zu rechnen sein, zumal nichtchristliche Religionen eine immer größere Präsenz in unserem Land zeigen. Vor dem Hintergrund unseres kulturell-gesellschaftlichen Gesamtgefüges muß das Religiöse also auch künftig ernstgenommen werden; ein Dialog mit und zwischen den Religionen ist angezeigt, wodurch das Problem der Toleranz neu aufgeworfen wird⁴.

Das Religiöse tritt noch aus einem anderen Grund verstärkt in den Bereich des öffentlichen Bewußtseins: Spätestens mit dem Terrorakt vom 11. September 2001 wurde die weltpolitische Bedeutung der Religionen für alle erkennbar; teils geht gar das Gespenst vom „Kampf der Kulturen“⁵ um. Bereits ein flüchtiger Blick in die Krisengebiete der Erde zeigt, daß die religiöse Komponente in ihrem Einfluß auf die kriegerischen Auseinandersetzungen nicht unterschätzt werden darf, umgekehrt aber ebensowenig ihr potentieller Beitrag zum weltpolitischen Frieden. Immer mehr bewahrheitet sich, worauf Hans Küng schon vor Jahrzehnten hingewiesen hat: „Kein Frieden unter den Völkern dieser Welt ohne einen Frieden unter den Weltreligionen!“⁶ Der Friede der Welt hängt nicht zuletzt vom Frieden unter den Religionen ab und dieser kann nicht anders gelingen als auf dem Weg des Dialogs.

So sind wir heute unumkehrbar zum interreligiösen Dialog herausgefordert. Das Zweite Vatikanische Konzil mahnte die Katholiken eindringlich zum „Gespräch und (zur) Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen, ... jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anzuerkennen, zu wahren und zu fördern“ und dabei Zeugnis des eigenen Glaubens zu geben (NA 2). Weil die Gemeinschaft der Kirche mit der Menschheit

und deren Geschichte aufs engste verbunden ist, soll sie den Dialog mit allen Menschen suchen und sich deren kulturellen und religiösen Traditionen öffnen. Aber kann ein solcher offener Dialog angesichts des offenbarungstheologischen Überbietungsanspruchs des Christentums überhaupt gelingen? Wenn Christen überzeugt sind, daß Gott uns in Jesus Christus die absolute Wahrheit geoffenbart hat, können sie dann den Vertretern anderer Religionen noch tolerant und offen begegnen? Stehen Christen nicht in der Gefahr, ihre eigenen christlichen Kriterien dem Urteil über die anderen religiösen Traditionen zugrunde zu legen, und werden sie dadurch nicht unfähig, nichtchristliche Religionen adäquat zu verstehen und deren jeweiligem Selbstverständnis gerecht zu werden?

Der umfassende Wahrheitsanspruch stellt für den Dialog der Religionen zunächst ein Problem, wenn nicht gar eine Provokation dar. Im folgenden soll es deshalb um die Frage gehen, ob das christliche Wahrheitsverständnis eine tolerante, dialogische Kommunikation mit anderen Religionen tatsächlich gefährdet. Schließen sich Wahrheitsanspruch und Toleranz gegenseitig aus? Zur Beantwortung dieser Frage wird zunächst der christliche Wahrheitsanspruch genauer untersucht und anschließend das Augenmerk auf die Toleranz als einer notwendigen Bedingung eines fruchtbaren Dialogs zwischen den Religionen gelenkt.

Unvergleichlichkeit des Christusereignisses

Nach christlichem Verständnis ereignet sich in Jesus von Nazaret die heilsgeschichtliche Selbstoffenbarung Jahwes, was von den Synoptikern auf den Begriff „Evangelium“ (Mk 1, 14) bzw. die Formel „Evangelium vom Reich“ (Mt 4, 23; 9, 35; 24, 14; Lk 4, 16–21; 4, 23; 16, 16; 7, 22) gebracht wird. Der Begriff „Evangelium“ bedeutet Frohbotschaft und impliziert eine Sachaussage: Gottes Reich setzt sich durch, darum ist die Verkündigung Jesu vom Reich Gottes eine frohe Botschaft; sie ist die Ansage von universaler Liebe, vollkommener Versöhnung, umfassender Gerechtigkeit, unüberbietbarer Freiheit und wahren Heil. Darin gründet die Freude, daß nun Gegenwart und Zukunft Gott gehören und eben von seinen Wesenseigenschaften selbst bestimmt sind.

Wenn es auch exegetisch umstritten ist, ob Jesus den Begriff „Evangelium“ selbst verwendet hat, so hat er sich dem Zeugnis der Evangelien nach doch eindeutig an den von diesem Begriff bezeichneten Ort gestellt. Seine Predigt etwa erweist sich als qualitative Botschaft mit erfüllendem, präsentischem Heilscharakter, wofür sein Name „Jeschua“ programmatisch steht: „Jahwe rettet, er ist Rettung, Heil.“ Unverkennbar macht er deutlich, daß in ihm, in seiner Person, Jahwe selber „jetzt“ und „heute“ (Lk 4, 21; Joh 2, 4; 7, 39; 17, 1 u. ö.) zur Rettung und zum Heil wird: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen“ (Mt 12, 28 par.), dann ist der „Tag Jahwes“ da. Jesus ver-

kündet nicht nur die Freudenbotschaft, vielmehr lebt er die Freude ganz existentiell, so daß die Hochzeitsgäste nicht fasten können, solange der Bräutigam bei ihnen ist (Mk 2, 19). Dabei lebt er so sehr in der Beziehung auf Gott hin, daß er ganz transparent ist für Gott und sein Reich: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14, 9; 4, 34; 5, 19; 7, 16f.; 8, 28).

Das Vollmachtbewußtsein Jesu und sein indirekter Anspruch, die Selbstoffenbarung Gottes zu sein, wird ferner in der Sündenvergebung deutlich. Jesus pflegte einen skandalösen Umgang mit Sündern; das ist einer der bestbezeugten Züge seines Auftretens. Er ist sich der Grenzenlosigkeit göttlichen Erbarmens bewußt und handelt gleichsam an der Stelle Gottes, dem es allein zukommt, Sünden zu vergeben. Die Sündenvergebung erfolgt bei Jesus aus eigener Machtvollkommenheit heraus. So besteht am Anspruch Jesu kein Zweifel – auch nicht für seine Gegner (Lk 23, 3). Durch seine Machttaten wird dieser Anspruch zusätzlich bestätigt (Lk 17, 20) und die heilende Wirkung des Reiches Gottes zeichenhaft sichtbar und erfahrbar. Mehr noch als von den Zeichenhandlungen waren die Menschen indes von der vollmächtigen Lehre Jesu betroffen (Mk 1, 22.27; 11, 18; 12, 17; Mt 22, 33; Lk 4, 22). Denn er übte in aufsehenerregender Weise die Macht heilvoller Verkündigung aus: „Hier wird mit Vollmacht eine ganz neue Lehre verkündet“ (Mt 23, 10).

Jesus stellt sein Wort neben, ja über das, was „zu den Alten gesagt worden ist“ (Mt 5, 21.33), und beansprucht so, das endgültige Wort Gottes zu sagen. Er redet als Gleichnis Gottes in Person nicht nur von Gott, sondern ist selbst das Reden Gottes, den er vertrauensvoll und in einem innigsten Verhältnis mit „Abba“ anredet (Mt 11, 25 u. ö.). Die einmalige Erfahrung Jahwes in Jesus erweist sich so als Anspruch Jesu, Gottes endgültige Offenbarung zu sein und seine endgültige Nähe zu bringen. In ihm ist Gott auf eine völlig einzigartige und totale Weise da, und darum bindet Jesus das göttliche Heil an die eschatologische Entscheidung für seine Person. Im Verhältnis zu ihm wird sich das Schicksal des Menschen entscheiden (Mt 10, 32f.; Lk 12, 8; Mk 8, 38). Daß sich Jahwe in Jesus auf einmalige Weise erfahren ließ, wurde nicht zuletzt an seiner Unbeugsamkeit gegenüber seinen Gegnern deutlich. Noch im Leiden und Sterben hielt er seinen Anspruch aufrecht und stellte dessen Gültigkeit unter Beweis – er war gehorsam „bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz“ (Phil 2, 8). Dieser Kreuzestod ist mehr als nur Ausdruck der Treue gegenüber seiner Botschaft, er ist die unüberbietbare Dokumentation der grenzenlosen Barmherzigkeit Gottes, hat Jesus doch selbst noch gegenüber seinen Peinigern Vergebung geübt.

Das mit Jesus angebrochene Reich Gottes ist das definitive Heil des Menschen. Darin erfüllt sich Gottes Offenbarung, weshalb Paulus sagen kann, daß das, was in Christus „einmalig“ geschehen ist, „ein für allemal“ geschehen ist (Röm 6, 10; Hebr 7, 27; 9, 12; 10, 10). Die Erfüllung der Offenbarung Gottes im Jetzt ist die Erfüllung vergangener Verheißung und darin die Vorwegnahme endzeitlichen Heils. So verbinden sich mit der Einmaligkeit Endgültigkeit und Universalität gleichermaßen.

Für die nachösterliche Kirche ist Jesus nicht nur eine partikuläre Gestalt, vielmehr kommt dem konkret-geschichtlichen Christusereignis universale Bedeutung zu. Christus ist die Selbstoffenbarung Gottes für alle, ein für allemal (Hebr 1, 1f.). Das Zweite Vatikanische Konzil sieht mit dem eschatologischen Christusereignis das höchste Offenbarungsstadium und damit auch das höchste Heilstadium erreicht, weshalb keine weiterreichende, öffentliche Offenbarung Gottes und keine bessere Heilswirklichkeit mehr zu erwarten sind (DV 4). Christus ist das letztgültige, ein für allemal ergangene Wort Gottes, in ihm sagt Gott sich und alles.

Spezifikum des Christentums

Die Bedeutung des Reich-Gottes-Motivs für das Christentum wurde auf dem Zweiten Vatikanum wiederentdeckt: als Zentralidee des Christentums, als Verkündigungsauftrag der Kirche und als Inbegriff soteriologischer Fülle (LG 5, 9, 19; GS 45; AG 1). Dies bedeutet indes nicht, daß sich bis dahin die Frage nach dem „Wesen des Christentums“ nicht gestellt hätte. Sie war bereits, wenn auch noch etwas verschwommen, in der mittelalterlichen Theologie bzw. Wesensmystik aufgebrochen, wurde dann aber entschiedener von den Reformatoren und schließlich in der Aufklärungstheologie gestellt.

Ende des 18. Jahrhunderts gewann sie in der protestantischen Theologie eine zentrale Bedeutung, als es zum Vergleich des Christentums mit anderen Religionen kam. In diesem Zusammenhang prägte vor allem Hegel in seiner religionsphilosophischen Spekulation den Ausdruck vom Christentum als der „absoluten Religion“⁷. Entgegen der aufklärerischen Relativierung der christlichen Religion wollte er zeigen, daß der Begriff der Religion – Einung des Geistes mit Gott im Akt der Vernunft – in den „bestimmten Religionen“ der Geschichte ausgelegt wird, aber erst in der „absoluten Religion“ zur Verwirklichung gelangt im Christentum. In ihm ist der Begriff der Religion zum Inhalt der Religion selbst geworden und so zu sich zurückgekehrt. Im Christentum, der „absoluten Religion“, sind demnach Begriff und Realität in höchster Form miteinander versöhnt, hat sich der absolute Geist konsequent verweltlicht.

Ausgehend von der religionsphilosophischen Spekulation des Deutschen Idealismus gewann die Formel „Absolutheit des Christentums“, die an der „Deutung des Christentums als *absoluter Religion* anknüpft“⁸, in der liberalen Theologie seit 1830 eine apologetische Bedeutung: Weil sich erst in der christlichen Religion das Ziel aller Religionen, die Versöhnung zwischen Gott und Mensch verwirklicht, laufen die geschichtlichen Religionen im Sinn eines zielgerichteten Fortschrittsprozesses auf das Christentum zu. Ein solch dogmatischer Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums wurde indes an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert durch die sogenannte „Religionsgeschichtliche Schule“ zerstört. Sie zeichnete sich durch

einen radikalen Historismus aus, da sie die Entstehung des Christentums, vor allem die Heilige Schrift und frühchristliche Tradition, aus ihrem geistes- und kulturgeschichtlichen Kontext heraus zu verstehen versuchte, was zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen und deren Einflüssen auf das Christentum führte.

Für die Religionsgeschichtliche Schule war das Verhältnis von Geschichte und Wahrheit zum Problem geworden, das sie nur durch das Offenhalten der Wahrheitsfrage zu lösen vermochte. Die Aporie zwischen Geschichte und Absolutem löst sich als eine scheinbare auf, wenn mit der Formel „Absolutheit des Christentums“ nicht Vorstellungen wie Geschichtslosigkeit oder Abstraktheit assoziiert werden, sondern mit Nachdruck betont wird, daß die unableitbare Neuheit von der Bewegung der göttlichen Offenbarung in die Geschichte herrührt, die im geschichtlichen Christusereignis und in dem mit ihm in der Geschichte angebrochenen Reich Gottes ihren Höhepunkt findet. Eine abstrakte Vorstellung vom Christentum als der „wahren Religion“⁹ hat sich in der Geschichte meist verhängnisvoll ausgewirkt, insbesondere seit sie zur moralischen und religiösen Stütze des westlichen Kulturimperialismus wurde. Wann immer das Christentum mit seinem eigenen Religionsystem einen naiven, geschichtslosen Triumphalismus verband, zog dies Unduldsamkeit und Intoleranz nach sich.

Wenn die Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus und seine Reich-Gottes-Botschaft geglaubt werden, so bedeutet das weder, daß die christliche Religion direkt von Gott geoffenbart ist, noch, daß sie vor jedem Irrtum gefeit wäre oder sich stets gemäß dem Geist Jesu Christi entfalten würde. „Auch beim Christen (kann) die Religion erkranken und zu Aberglaube werden“, weshalb „die konkrete Religion, in der der Glaube gelebt wird, immer wieder von der Wahrheit her gereinigt werden muß“¹⁰. Die Kirche ist eben eine Gemeinschaft von Gläubigen, die durch Zeit und Geschichte pilgernd unterwegs, selbst mit Sünde beladen ist und infolgedessen von Christus, ihrem Haupt, stets zu seiner Vollendung gerufen wird (Eph 4, 13; Kol 2, 2). Christen können auf ihrem geschichtlichen Weg der Nachfolge die Fülle Jesu Christi nie erschöpfend zur Sprache bringen, sie bleiben stets hinter ihrem Herrn zurück und sind darum zur andauernden Selbstkritik herausgefordert.

Heil, Wahrheit und die nichtchristlichen Religionen

Der Anspruch auf Letztgültigkeit bezieht sich ausschließlich auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Das Christusgeschehen bzw. die Stiftung des Reiches Gottes ist Höhepunkt göttlicher Offenbarungsgeschichte und insofern auch Höhepunkt der Heilsgeschichte. Durch die Offenbarung Gottes werden die Menschen nämlich nicht nur über ihr Heil in Kenntnis gesetzt, sie werden ins Heil gesetzt, sofern sie an die Botschaft vom Reich Gottes glauben und dadurch an der

Wirklichkeit Gottes Anteil erhalten. Mit dem Heil als Teilhabe an Gottes Reich und Wirklichkeit korreliert ferner die Kenntnis der Wahrheit. Heil und Wahrheit müssen zusammen gesehen werden (DV 11) – das Gute läßt sich vom Wahren nicht trennen.

Wahrheit und Heil sind korrelativ – das Gelingen der Wahrheit ist das Gelingen des Menschen¹¹. Religiöse Traditionen verheißen daher nicht nur Heil, sondern erheben zugleich einen Wahrheitsanspruch. Alle Religionen erheben einen Anspruch auf objektive Wahrheit, beanspruchen sie doch, von Gott nicht nur in einem subjektiven, sondern in einem objektiven wahren Sinn zu reden und die Sinnfrage zu lösen: „Wo eine Religion nicht die Wahrheitsfrage aufdrängt, ist sie entweder ohne Außenbezug oder in sich erstorben.“¹² Der Absolutheitsanspruch des Christentums ist also alles andere als singulär: „Alle ... Religionen erheben eben den Anspruch, den die christliche Religion auch erhebt.“¹³ Für Religionsangehörige stellt sich ihr jeweiliges religiöses System als allein gültig und darum als bindend dar.

Im biblischen Christusbekenntnis sind Wahrheitsanspruch und Heilsanspruch von Anfang an eng aufeinander bezogen – Christus ist das Heil und die Wahrheit des Menschen (Joh 18, 37)¹⁴. Weil mit dem Fleischwerden des göttlichen Logos die Wahrheit unüberbietbar in der Welt offenbar geworden ist, darum erhebt das Christusereignis einen universalen Heils- und Wahrheitsanspruch. Demnach gibt es keinen anderen Zugang zur Wahrheit als durch Jesus Christus. Daraus dürfen nun wiederum keine falschen Schlußfolgerungen gezogen werden: Zum einen ist erneut streng darauf zu achten, daß der Wahrheitsanspruch dem Christusgeschehen zukommt und nicht der christlichen Religion als solcher. Die Kirche Jesu Christi besitzt nicht die Wahrheit, sowenig sie über das Heil verfügt. Jesus Christus, also eine Person, ist das Heil und die Wahrheit des Menschen, und daran ist der Kirche Teilhabe verheißen, sofern sie sich von Christus, ihrem Haupt, leiten läßt und sich immer wieder zu ihm bekehrt.

Zum andern impliziert der christliche Wahrheitsanspruch keinen Ausschließlichkeitsanspruch. Von Anfang an beanspruchte die Kirche kein Wahrheitsmonopol, sondern räumte Heil und Wahrheit auch in nichtchristlichen Traditionen ein. Weil in Christus Schöpfung und Erlösung kulminieren (Kol 1, 13), gibt es nur eine Wahrheit wie auch nur eine, alles umfassende Heilsordnung, und deshalb rührt jedes Heil und jede Wahrheitserkenntnis immer schon von Jesus Christus her. Weil die Heilswahrheit unteilbar ist, kann das außerchristliche Heil grundsätzlich keinen anderen Ursprung haben als Jesus Christus selbst, der ja allein die Heilsfülle und Wahrheit in Person ist. In diesem Sinn sind alle Menschen – wo und wie immer auch von ihnen das Heil erlangt wird – in das Heilswirken Jesu Christi mit einbezogen. Vor diesem Hintergrund erkannten die frühen Kirchenväter auch in anderen religiösen Traditionen Fragmente des einen göttlichen Offenbarungsgeschehens.

Auch andere Religionen können Wahres und Heiliges enthalten (NA 2; AG 11) und allen Menschen die Möglichkeit geben, ihr Heil zu wirken (LG 14–17; AG 3;

GS 22); Gott kann sie „auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen“ (AG 7) – selbst Atheisten können auf nur Gott bekannten Wegen Heil erlangen (LG 16). Das entspricht dem universalen Heilswillen Gottes, daß das Heil Christi „nicht nur für die Christgläubigen (gilt), sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt (vgl. LG 16). Da nämlich Christus für alle gestorben ist (vgl. Röm 8, 32) und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“ (GS 22).

Wenn auch nichtchristliche Religionen Wahres und Heiliges enthalten, so bedeutet dies freilich nicht, daß die Weltreligionen soteriologisch gleichwertig sind. Wenn dem so wäre, dann hätten die Heilswege der unterschiedlichen Religionen allesamt pauschal als legitime Heilswege zu gelten und die christliche Mission hätte dann, wie einst Hubertus Halbfas formulierte, „keine andere Sorge, als daß der Hindu ein besserer Hindu, der Buddhist ein besserer Buddhist, der Moslem ein besserer Moslem werde“¹⁵. Einen solchen Standpunkt kann nur einnehmen, wer sich von der Heils- und Wahrheitsfrage verabschiedet hat und sie blindlings den Religionssystemen überläßt, gerade so, als ob Religionen ein Monopol für Heils- und Wahrheitsvermittlung hätten. Heil und Wahrheit würden dann immer schon vermittelt, sobald das betreffende System nur „Religion“ heißt¹⁶. Ein solcher Heilsstandpunkt wird schon innerbiblisch verworfen: Aus religionsgemäßem Handeln resultiert nicht zwangsweise Heil, wie das Gleichnis vom barmherzigen Samariter exemplarisch verdeutlicht (Lk 10, 25–37). Weil religiöse Gebotserfüllung keineswegs Heilsteilhabe zur Folge haben muß, darum ist es wohl falsch zu sagen: „Hauptsache man hat Religion“, den Rest machen die funktionalen Mechanismen des religiösen Systems, ob wahr oder falsch, ob Sinn oder Unsinn.

Die Heilsfrage darf von der Wahrheitsfrage nicht schlechterdings isoliert werden, weil Wahrheit und Heil aufs engste miteinander zusammenhängen. Die Heilsfrage unter Ausklammerung der Wahrheitsfrage an ein religiöses Normsystem zu binden, ist nur scheinbar progressiv. Joseph Ratzinger bemerkt zu Recht:

„In Wahrheit erheben sie (solche Thesen) den Konservatismus zur Weltanschauung: Jeder werde selig durch sein System. Aber nicht das System und das Einhalten eines Systems retten den Menschen, sondern ihn rettet, was mehr ist als alle Systeme und was die Öffnung aller Systeme darstellt: die Liebe und der Glaube, die das eigentliche Ende des Egoismus und der selbstzerstörerischen Hybris sind.“¹⁷

Die Religionen und ihre Systemkomponenten sind demnach um der Wahrheit und des Heils des Menschen willen kritisch zu überprüfen und danach zu befragen, was sie zur Versöhnung von Gott und Mensch beizutragen vermögen.

Es ist ein wichtiges Kennzeichen des christlichen Glaubens, daß er von Anfang an der philosophischen Vernunft zugewandt war. Wie bereits der erste Petrusbrief zur

Rechenschaft gegenüber allen aufruft, die nach der Vernunft des christlichen Glaubens fragen (1 Petr 3, 15), so müssen umgekehrt von einem christlichen Standpunkt aus alle religiösen Heilskonzeptionen einem eingehenden kritischen und argumentativen Wahrheitsdiskurs unterzogen werden. Anstatt die Wahrheitsfrage außer acht zu lassen, ist sie im interreligiösen Dialog bewußt anzustreben; sie läßt sich in der christlichen Theologie nicht umgehen. Der Religionendialog hat nur Sinn, so fern er als Instrument gemeinsamer Wahrheitsfindung genutzt wird – um des Heils der Menschen willen. Auf den christlichen Wahrheitsanspruch kann nicht verzichtet werden, doch ist dann noch ein ehrlicher und offener Dialog möglich? Verträgt sich der christliche Wahrheitsanspruch mit der Tugend der Toleranz?

Toleranz und christlicher Glaube

Vertreter der sogenannten pluralistischen Religionstheologie machen geltend, daß ausgehend vom offenbarungstheologischen Überbietungsanspruch des Christentums den nichtchristlichen Religionen nur ein bedingter Wert zuerkannt werden könne. Das untergrabe letztlich einen ehrlichen interreligiösen Dialog. Dieser könne nur auf gleicher Augenhöhe geführt werden, wenn nicht vorweg behauptet wird, daß man schon das umfassende Kriterium aller Wahrheit besitze. So fordern Religionspluralisten, den christlichen Superioritätsanspruch aufzugeben und die Wahrheitsfrage offen zu halten. Sie gehen von einer letzten Wahrheit in oder hinter dieser Wirklichkeit aus, von der Einheit Gottes, die alle Religionen umfaßt und in der die letzte Gemeinsamkeit aller Religionen, die sich nach dieser göttlichen Wirklichkeit ausstrecken, gründet. Die allen gemeinsame Mitte komme in den Religionen in jeweils verschiedenen Gestalten zur Ausprägung, wobei die kulturellen Bedingungen einer bestimmten Geschichtsphase die Individuation beeinflussen würden. Demnach dürfe Jesus Christus nicht verabsolutiert werden, vielmehr seien dem historischen Jesus von Nazaret andere historische Erschließungen Gottes zur Seite zu stellen. Jesus sei *ein* Mittler der Gottesbegegnung, nicht *der* Mittler und erst recht nicht eine Gottesperson. Die christliche soll als eine subjektive Überzeugung verstanden werden und nicht als „Aussage der gottgegebenen letzten endgültigen Offenbarung“¹⁸.

Doch eine überzeugende Neukonzeption der Christologie ist den Vertretern der pluralistischen Religionstheologie bislang nicht gelungen. Ist eine Relativierung der Heilsbedeutung des Christuserignisses und eine Ausklammerung der Wahrheitsfrage um der Toleranz willen überhaupt nötig? Wofür steht der Begriff „Toleranz“? Toleranz meint zunächst „dulden“ oder „ertragen“ von Verschieden- bzw. Andersartigem. Im Lateinischen kommt dem Wort „tolerare“ aber auch eine aktive Bedeutung zu im Sinn von „erträglich machen“, also „achten“ oder „anerkennen“. Bedeutet nun das Ertragen oder gar Anerkennen von Differenzen notgedrungen,

den Wahrheitsanspruch aufzugeben und den Standpunkt der Gleichgültigkeit einzunehmen, so wie Nietzsche der Toleranz vorwarf, die „Unfähigkeit zu Ja und Nein“¹⁹ zu sein?

Religionsgeschichtlich wird zwischen einer „formalen“ bzw. „schwachen“ und einer „inhaltlichen“ bzw. „starken“ Toleranz unterschieden²⁰. Als moralische Verpflichtung bezieht sie sich nicht auf den Inhalt einer religiösen Überzeugung, sondern „auf die Ethik und – nicht zu unterschätzen – die Etikette, d. h. das rituelle Verhalten, die Kleidung, das Auftreten, kurz den Lebensstil der Religion“²¹. Ein solch tolerantes Verhalten zeichnet sich nicht dadurch aus, daß der eigene Wahrheitsanspruch preisgegeben, sondern daß der Andere in seiner religiösen Identität und seinem religiösen Lebensstil anerkannt wird. Ein echter, offener Dialog setzt voraus, daß sich die Dialogpartner zum einen etwas zu sagen haben, mithin in ihrer religiösen Überzeugung gefestigt sind und diese auch kundtun; zum andern, daß das Gegenüber wegen seiner Andersartigkeit nicht verachtet, sondern toleriert, d. h. anerkannt und zudem das Fremdreliöse durch Perspektivenwechsel zu verstehen versucht wird: „Dialog hat die Anerkennung des anderen zur Voraussetzung. Nur ein Gespräch zwischen gleichberechtigten Partnern kann als Dialog bezeichnet werden.“²²

Das Bekenntnis zur Einmaligkeit des Christusereignisses impliziert das Bekenntnis zur Einmaligkeit des Menschen als Abbild Gottes, um dessentwillen die göttliche Liebe Fleisch annahm. Das bedeutet, jeder interreligiöse Dialog ist auf der Basis der durch Christus erneuerten Würde aller Menschen zu führen; das einzigartige Christusereignis kann nur bekennen, wer den Andern in seiner Andersartigkeit respektiert. Die Grundvoraussetzung eines ehrlichen Dialogs, der Respekt gegenüber dem ebenbürtigen Dialogpartner, läßt sich folglich auch christologisch fundieren. Indem der Andere um der ihm von Christus her zukommenden Würde in seiner Andersartigkeit als ebenbürtig akzeptiert und wertgeschätzt wird, erhält die Tugend der Toleranz als „Zivilisierung der Differenz“²³ ein religiöses Fundament. Die Grundlagen für eine tolerante, dialogische Kommunikation werden demnach durch den Glauben an die unüberbietbare Selbstmitteilung der grenzenlosen Güte Gottes in Jesus Christus nicht entzogen, sondern, ganz im Gegenteil, vertieft:

„Es ist in der Geschichte des Christentums oft vergessen worden, daß Toleranz zur Wahrheit des christlichen Glaubens gehört, weil er sich zu dem Christus bekennt, der für alle gestorben ist ... Um der Toleranz Gottes im Kreuz Christi willen gehört das Mühen um menschliche Toleranz zur Wahrheit des christlichen Glaubens.“²⁴

Der christliche Glaube rechtfertigt aber nicht nur eine formale Toleranz, sondern in bestimmter Hinsicht auch eine inhaltliche, verbunden mit einer gewissen Relativierung des christlichen Absolutheitsanspruchs²⁵. Wenn nämlich dem Anderen eine im Christusereignis begründete Würde zuerkannt wird, so muß zugleich ein-

geräumt werden, daß der Gott, der in Jesus Christus seine universale Liebe letztgültig geoffenbart und sich endgültig ausgesprochen hat, auch für den Christen ein Geheimnis bleibt. Der Transzendenz Gottes entspricht seitens des Menschen die Haltung der Erfurcht. Umgekehrt ist ebenso von der Ehrfurcht Gottes gegenüber den Menschen auszugehen, räumt ihnen doch Gott trotz seiner geschichtlichen Offenbarung eine kreatürliche Freiheit ein. Diese Ehrfurcht Gottes gegenüber dem Menschen gebietet es, dem Menschen gleichermaßen ehrfürchtig zu begegnen, d. h. radikal darauf zu verzichten, über ihn verfügen zu wollen, und die Freiheit seines Gewissens unbedingt zu achten, selbst die eines in der Heilswahrheit irrenden Gewissens.

Wahrheit, Liebe und Toleranz gehören untrennbar zusammen: „Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten“ (Eph 4, 15). Wie Gottes Liebe dem Menschen bis zum Äußersten zugeneigt ist und ihn darin gerade nicht vereinnahmt, sondern zu neuer Freiheit befreit (Gal 4, 21–5,6; 2 Kor 3, 17; Joh 16, 7–15), so möchte der christliche Glaube zusammen mit den anderen Religionen in einem freien, von der Liebe bestimmten Diskurs um die Wahrheit ringen, ohne den Andern in seiner Freiheit zu beschneiden oder ihn besserwisserisch zu bevormunden. Freilich fordert der interreligiöse Dialog neben der Toleranz gegenüber der religiösen Überzeugung des Anderen auch den Gehorsam gegenüber der eigenen Wahrheit. Trotzdem ist der interreligiöse Dialog frei von Zwängen, weshalb der Gesprächsausgang auch nicht vorherzubestimmen ist und mitunter schmerzhaft sein kann: „Wahrheitsinteressierte Dialoge (sind) der Art ..., daß es auf allen Seiten Korrekturen geben kann und somit kein Dialogteilnehmer völlig unverändert den Dialog verläßt.“²⁶

Noch ein weiterer Gesichtspunkt zur christlichen Begründung der inhaltlichen Toleranz bei gleichzeitigem Festhalten am Absolutheitsanspruch ist anzuführen: Wenn für Christen Gott selbst im fleischgewordenen Logos das unumgängliche Kriterium der Wahrheit ist²⁷, so ist mit diesem Christusereignis die göttliche Wahrheit „eingebettet in Zeit und Geschichte“²⁸; sie ist „in der Geschichte zu erkennen, übersteigt aber diese Geschichte“²⁹ und darum kann sie vom Menschen in seiner Geschichtsverhaftetheit immer nur auf vorläufige Weise erfaßt werden – eine Binsenweisheit, die nicht erst die pluralistische Religionstheologie zutage förderte, sondern um die schon der Apostel Paulus wußte (2 Kor 4, 7; 1 Kor 13, 12). Theologische Erkenntnis bleibt „Stückwerk“ (1 Kor 13, 9), sie unterliegt dem eschatologischen Vorbehalt. „Die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe“ der Heilstat Gottes in Jesus Christus (Eph 3, 18) können von Menschen nie ausgeschöpft werden.

Zwischen dem Stand des Glaubens und dem des Schauens (Röm 8, 24; 2 Kor 5, 7) ist deshalb eigens zu differenzieren, und das Überzeugtsein von der Wahrheits- und Heilfülle in Jesus Christus darf nicht mit dem endgültigen Besitz der Wahrheit verwechselt werden. Definitive Wahrheitskriterien verhindern so lange keinen echten Dialog wie eingeräumt wird, daß das christliche Bekenntnis nie frei von Verdunke-

lung ist und deshalb auch Christen stets nach der je größeren Wahrheit Gottes zu suchen haben: „Auch Christen können nicht beanspruchen, ihn, den Unbegreiflichen zu begreifen, ihn, den Unerforschlichen erfaßt zu haben.“³⁰

Die Bedeutung Jesu Christi für die menschliche Gotteserkenntnis ist nur in einem geschichtlichen, un abgeschlossenen Kommunikationsprozeß zu erfassen. In ihm sind alle religiösen Überzeugungen von Gewicht und aufeinander angewiesen. Denn aus christlicher Sicht können prinzipiell alle Religionen an der Gnade Christi partizipieren und Ausdruck von Gottes Geistwirken sein (Joh 3, 8). So ist grundsätzlich allen Dialogpartnern eine Wahrheitsfähigkeit zuzuerkennen, und darum muß sich die christliche Theologie „für die mögliche Wahrheit des Andern offen halten, ... dessen Religion (durchaus) ein Ort echter Gottbegegnung“ sein kann³¹; sie hat stets mit der Möglichkeit zu rechnen, auch von anderen Religionen zur vertieften Erkenntnis des Heilsweges angeleitet zu werden. Aus diesem Grund ist der christliche Dialogpartner nicht nur Mitteilender, sondern auch Zuhörender, nicht nur Gebender, sondern ebenso Empfangender – alle können voneinander lernen.

Ein Sich-beanspruchtes Wissen von der Wahrheit Gottes in Jesus Christus schließt nicht aus, mit anderen religiösen Überzeugungen in einen fruchtbaren Diskurs einzutreten, der nicht sogleich unter dem Zwang der Selbstbestätigung und Abwehr des Andern steht. Vielmehr kann ein interreligiöser Dialog zunächst eine Einladung zur Selbstprüfung auf der Suche nach einer volleren Wahrheitserkenntnis sein. Zu einem solchen Diskurs fordern sowohl die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (GS 1) als auch das Päpstliche Sekretariat für die Nichtchristen ausdrücklich auf: „Das gegenseitige Überprüfen, die Verbesserung des einen durch den anderen, der brüderliche Austausch der jeweiligen Gaben führen zu immer größerer Reife.“³²

Ausblick

Die Wahrheitsfrage muß integraler Bestandteil des interreligiösen Dialogs sein allein schon deshalb, weil sie mit der Heilsfrage unauflöslich verknüpft ist: Wahrheit von Gott ist die Wahrheit vom Heil des Menschen. Tatsächlich verbindet sich mit jeder Religion ein gewisser Wahrheitsanspruch, sofern sie ihren Anhängern Heil verheißt bzw. sich als Mittel zum Heil versteht. Das jeweilige Heils- und Wahrheitsverständnis aus dem interreligiösen Dialog auszusparen, stellt keinen Verzicht auf eine vermeintlich arrogante Besserwisserei dar, sondern ist letztendlich Ausdruck von Intoleranz und Geringschätzung des Andern, dem die Auskunft über den Kern des eigenen Glaubens und damit die eigene Identität vorenthalten wird: „Zum wahren interreligiösen Dialog gehört ... das Bekenntnis.“³³

Das Bekenntnis zur Einzigkeit und Unvergleichlichkeit des Christusereignisses gefährdet die Dialogfähigkeit des Christen nicht, wenn er um den eschatologischen

Vorbehalt weiß und damit ernst macht, daß die Wahrheit nicht dem christlichen Religionssystem, sondern dem Christusereignis zukommt, daß der Reichtum dieses Offenbarungsereignisses „die Fassungskraft des menschlichen Geistes schlechthin übersteigt“ (DV 5) und diese Wahrheit mithin nicht statisch ist, sondern dynamisch, kein Besitz, sondern eine Person und darum nur im Tun zu erlangen ist (Joh 3, 21). Bei diesem Tun der Wahrheit weiß sich der christliche Glaube insbesondere zur uneingeschränkten, diakonischen Hinwendung zum Anderen, der Gottes Ebenbild ist (Gen 1, 27), verpflichtet.

Das Festhalten am christlichen Wahrheitsanspruch provoziert angesichts einer „verbreiteten Pluralismuseuphorie“³⁴, und doch ist es, genau betrachtet, die unabdingbare Voraussetzung für den Religionendialog und nicht weniger für die Toleranz gegenüber anderen Religionen. Denn erst „im Ringen um die Wahrheitsfrage kommt der interreligiöse Dialog zu seiner Sache“³⁵, und erst der Absolutheitsanspruch, den die Religionen erheben, ermöglicht bzw. nötigt zu einer toleranten Beziehung der Religionen. Wenn nämlich keine begründeten, religiösen Überzeugungen miteinander konkurrieren, erübrigt sich die Tugend der Toleranz, die nichts mit Relativismus oder Indifferentismus zu tun hat.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?, HerKorr Spezial (2006).

² H.-J. Höhn, Renaissance der Religion? Klärendes zu einer umstrittenen These, in: HerKorr 60 (2006) 605–608.

³ J. Habermas, Glauben u. Wissen. Friedenspreis des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma (Frankfurt 2001) 13.

⁴ Aus gutem Grund hat beispielsweise Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble im Herbst 2006 islamische Vertreter zur „Deutschen Islam-Konferenz“ ins Schloß Charlottenburg geladen.

⁵ S. P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (New York 1998).

⁶ H. Küng u. a., Christentum u. Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus, Buddhismus (München 1984) 621.

⁷ L. Scheffczyk, G. W. Fr. Hegels Konzeption der „Absolutheit des Christentums“ unter gegenwärtigem Problemaspekt, Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte (2000) H. 5.

⁸ F. W. Graf, Absolutheit des Christentums, in: WbChr (Gütersloh 1988) 22f., 22.

⁹ Schon Augustinus wehrte einer zu arglosen Identifizierung zwischen wahrer Religion und Christentum (Retractationum I, 13); nach: Aurelius Augustinus, Die Retraktionen in zwei Büchern – Retractationum libri duo (Paderborn 1976) 63.

¹⁰ J. Ratzinger, Die Vielfalt der Religionen u. der Eine Bund (Hagen 1998) 119.

¹¹ M. Seckler, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: ders., Die schiefen Wände des Lehrhauses (Freiburg 1988) 50–70, 66.

¹² K. Schwarzwaller, Wahrheit u. Religion, in: Religion u. Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien (FS Gernot Wiessner, Wiesbaden 1998) 297–313, 307.

¹³ C. H. Ratschow, Die Religionen, in: HSTh, Bd. 16 (Gütersloh 1979) 120; G. Mensching, Toleranz u. Wahrheit in der Religion (Hamburg 1966) 139–144.

- ¹⁴ Ch. Böttigheimer, Interreligiöses Gespräch auf Augenhöhe?, in: *Cath (M)* 56 (2002) 159–172; ders., Christlicher Heilsweg im Religionspluralismus, in dieser *Zs.* 222 (2004) 51–62; ders., Die Relevanz der Wahrheitsfrage für den interreligiösen Dialog. Eine religionstheologische Fragestellung, in: *Jesus hominis salvator. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* (FS Walter Mixa, Regensburg 2006) 121–134.
- ¹⁵ H. Halbfas, *Fundamentalkatechetik. Sprache u. Erfahrung im Religionsunterricht* (Düsseldorf 1968) 241.
- ¹⁶ Seckler (A. 11) 65.
- ¹⁷ J. Ratzinger, Kein Heil außerhalb der Kirche?, in: ders., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie* (Düsseldorf 1969) 339–361, 356.
- ¹⁸ P. F. Knitter, Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen, in: *EvTh* 48 (1989) 505–516, 513.
- ¹⁹ F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, in: *Werke in 3 Bdn.*, hg. v. K. Schlechta, Bd. 3 (München 1956) 516.
- ²⁰ G. Mensching, Toleranz, in: *RGG³*, Bd. 6, 932f.
- ²¹ Th. Sundermeier, Toleranz u. Dialog in der Vielfalt der Kulturen u. Religionen. Die Stellung des christlichen Glaubens gegenüber ihrem traditionellen universalen Verkündigungsauftrag, in: *Einheitsglaube oder Einheit im Glauben*, hg. v. J. G. Piepke (Nettetal 2001) 69–91, 82.
- ²² Ebd. 81.
- ²³ M. Walzer, *Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz* (Hamburg 1998).
- ²⁴ W. Huber, Das Ende der multireligiösen Schummelei. Das Gebot der Toleranz entbindet nicht von der Wahrheitsfrage, in: *ZEE* 46 (2002) 3–5, 4.
- ²⁵ H.-G. Stobbe, Ehrfurcht u. Achtsamkeit. Religiöse Grundlagen der Toleranz, in: *Christentum u. Toleranz*, hg. v. I. Broer u. R. Schlüter (Darmstadt 1996) 122–134, 131ff.
- ²⁶ H. Waldenfels, *Christus u. die Religionen* (Regensburg 2002) 116.
- ²⁷ Papst Johannes Paul II., *Enzyklika Fides et ratio* (VApSt 135, Bonn 1998) Nr. 2; 7; 10.
- ²⁸ Ebd. Nr. 11.
- ²⁹ Ebd. Nr. 95.
- ³⁰ H. Küng, *Theologie im Aufbruch* (München 1987) 306.
- ³¹ H. Kessler, *Dialog zwischen Juden, Christen u. Muslimen. Überlegungen aus einer christlichen Perspektive*, in dieser *Zs.* 223 (2005) 171–182, 172.
- ³² Päpstliches Sekretariat für die Nichtchristen, *Dialog u. Mission. Gedanken u. Weisungen über die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen*, in: *OR (D)* 14 (1984) Nr. 34/35, 10f.
- ³³ Waldenfels (A. 26) 97.
- ³⁴ G. Neuhaus, *Christlicher Absolutheitsanspruch u. interreligiöse Dialogfähigkeit*, in: *ThG* 43 (2000) 92.
- ³⁵ P. Steinacker, *Absolutheitsanspruch u. Toleranz. Systematisch-Theologische Beiträge zur Begegnung der Religionen* (Frankfurt 2006) 13.