

Erneuerung des Christentums durch interreligiösen Dialog*

Jacques Dupuis SJ

Einführung

Im Zusammenhang der gegenwärtigen Diskussion über die Theologie der Religionen und den religiösen Pluralismus wurde das Motto ausgegeben, die „christliche Identität“ gegen alle zeitgenössischen Tendenzen, die zu einem dogmatischen und praktischen Relativismus führen, neu zu gekräftigen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die christliche Identität in ihrer Integrität im Prozess der Begegnung und des Eintretens in den Dialog mit anderen religiösen Traditionen bewahrt werden muss. Dialog findet ja nicht in einem leeren Raum statt oder mit persönlichen religiösen Überzeugungen, die ständig im Fluss sind. Aber die erneute Bekräftigung der christlichen Identität muss nicht in Abschottung gegenüber anderen religiösen Traditionen geschehen; noch weniger in einer Haltung der Opposition gegen diese auf der Grundlage exklusivistischer Aussagen, durch die jegliche, von Gott selbst anderen religiösen Traditionen zugeschriebene positive Bedeutung in seinem ewigen Plan für die Menschheit geleugnet wird. Absolute und exklusive Aussagen über Christus und die Christenheit, die den Anspruch auf ausschließlichen Besitz der Selbsterschließung Gottes oder der Mittel des Heils erheben, verzerren die christliche Botschaft und das Bild des Christentums und widersprechen ihnen. Die christliche Identität bekräftigt man am besten in einem offenen Dialog mit anderen religiösen Traditionen und in voller Anerkennung der Gegenwart Gottes in ihnen, die in der Form von Offenbarungen und Heilstaten wirksam ist.

In diesem Aufsatz möchte ich zeigen, dass in der gegenwärtigen Welt eine Erneuerung des Christentums eher durch interreligiösen Dialog stattfinden wird als durch Opposition gegenüber anderen Traditionen. Religiöser Pluralismus darf nicht nur als bloße Gegebenheit betrachtet werden, noch weniger als ein Hindernis für christliche Mission und Identität, sondern als eine göttliche Gnade, für die man dankbar ist, und als Möglichkeit, die ergriffen werden muss – als ein Geschenk und eine Aufgabe. Ein prinzipieller religiöser Pluralismus gründet sich auf die Initiative Gottes, der durch die Geschichte hindurch nach Menschen sucht, um mit ihnen „viele Male und auf vielerlei Weise“ (Hebr 1,1) das eigene Leben Gottes zu teilen, schon bevor Menschen jemals nach Gott hätten suchen können. Daraus folgt, dass die anderen religiösen Traditionen eine positive Rolle

* Dupuis, Jacques, *Renewal of Christianity through interreligious dialogue*, in: *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 65 (2004) 131-143. Übersetzung aus dem Englischen von Christian Hackbarth-Johnson.

in Gottes Plan für die Menschheit spielen; auch folgt daraus, dass die Christenheit durch den Kontakt mit ihnen bereichert – ja sogar erneuert – werden kann. In diesem Aufsatz werde ich zuerst die Anforderung nach Offenheit gegenüber dem Anderen ansprechen, die eine aufrichtige Praxis des Dialogs mit anderen religiösen Glaubensweisen an diejenigen stellt, die ernsthaft in diese Praxis einsteigen. Der zweite Teil wird die Frage der gegenseitigen Bereicherung diskutieren, welche die Traditionen aus einer aufrichtigen Praxis des Dialogs erhalten können. Der dritte Teil wird das Problem einer Komplementarität und Konvergenz ansprechen, die zwischen dem Christentum und den anderen Traditionen festgestellt werden kann.

I. Der Bedarf an intrareligiösem Dialog

Wenn die Aufrichtigkeit und Redlichkeit des interreligiösen Dialogs mit Mitgliedern anderer Religionen voraussetzt, dass man mit der Integrität des eigenen persönlichen Glaubens in ihn eintritt, erfordert er auch die Offenheit für den Glauben des Anderen in seiner Unterschiedlichkeit. Jeder Dialogpartner muss in die Erfahrung des Anderen eintreten in einem Versuch, diese Erfahrung von innen her zu erfassen. Um dies zu tun, muss er oder sie über die Ebene der Begriffe, in der diese Erfahrung unvollkommen ausgedrückt ist, aufsteigen, um durch die Begriffe hindurch und jenseits von ihnen möglichst zu der Erfahrung selbst zu gelangen. Diese Anstrengung des „Mit-Erfassens“ [com-prehension] und der inneren „Sympathie“ – oder „Em-pathie“ – hat Raimon Panikkar als „intra-religiösen“ Dialog bezeichnet, eine unabdingbare Voraussetzung für interreligiösen Dialog.¹ Dies ist als eine spirituelle Technik beschrieben worden, die aus einem „Hinübergehen und Zurückkehren“ besteht. „Hinübergehen“ meint, dem Anderen und der religiösen Erfahrung, die er in sich trägt, zu begegnen, zusammen mit seiner oder ihrer *Weltanschauung* [dt. im engl. Original]; „Zurückkehren“ steht für die Reflexion über den Eindruck, den der Glaube des Anderen auf den eigenen Glauben macht. Ein Autor hat diesen Vorgang wie folgt beschrieben:

„Die Religion des Anderen zu erkennen ist mehr als über die Tatsachen der religiösen Tradition des anderen Bescheid zu wissen. Es schließt ein, in die Haut des anderen zu schlüpfen, es beinhaltet, in seinen Schuhen zu gehen, in gewissem Sinne die Welt so zu sehen, wie er sie sieht. Es beinhaltet, die Fragen des anderen zu stellen, und aus seiner Sicht zu erkennen, was es für den anderen heißt, »ein Hindu, Muslim, Jude, Buddhist oder was immer zu sein.«“²

1 Panikkar, Raimon, *The Intrareligious Dialogue*, New York [1978] ²1999.

2 Whaling, Frank, *Christian Theology and World Religions. A Global Approach*, London 1986, 130f.

Unter diesen Voraussetzungen kann man fragen, was es bedeutet, zwei unterschiedliche religiöse Bekenntnisse zu teilen. Ist der Begriff eines „Christen mit Bindestrich“ – oder, um es positiver auszudrücken, mit einer doppelten Zugehörigkeit – ein Widerspruch in sich, bis dahin, dass es letztlich unmöglich wäre, ein hinduistischer Christ [Hindu-Christian] oder ein buddhistischer Christ [Buddhist-Christian] usw. sein zu können? Dies zu behaupten würde den Tatsachen widersprechen, insofern solche Fälle heute weder selten noch unbekannt sind. Es muss freilich Rechenschaft abgelegt werden über die verschiedenen Verständnismöglichkeiten eines Begriffs, der in jedem Fall falsch charakterisiert wäre, würde man ihn „hybrid“ nennen. Ein hinduistischer Christ zu sein, um ein Beispiel zu geben, könnte bedeuten, in sich selbst die hinduistische Kultur und den christlichen Glauben zu verbinden. Der Hinduismus würde in dem Fall nicht als ein religiöser Glaube im strengen Sinn angesehen werden, sondern als eine Philosophie und eine Kultur, die mit den notwendigen Anpassungen als ein Vehikel für den christlichen Glauben dienen kann. Dann bestünde das Problem des hinduistischen Christen in der Inkulturation des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre in die hinduistische Kultur. Offensichtlich würde der Begriff eines hinduistischen Christen hier keine prinzipiellen Schwierigkeiten machen. Aber entspricht diese Erklärung ganz der Wirklichkeit? Der Hinduismus, wenn er auch nicht vornehmlich und einheitlich eine feste Lehre hat, beinhaltet dennoch im konkreten Leben von Männern und Frauen einen echten religiösen Glauben. Deshalb lässt sich die Unterscheidung zwischen Religion und Kultur schwer aufrechterhalten. Insofern Religion das transzendente Element in der Kultur repräsentiert, lässt sich Religion kaum von Kultur trennen. Dies trifft insbesondere für die orientalischen Kulturen zu. Es bleibt also die Frage, ob man gleichzeitig den hinduistischen wie den christlichen Glauben bekennen kann.

Es muss angemerkt werden, dass eine doppelte Zugehörigkeit, verstanden in der Tiefenebene persönlicher Lebensbindungen an zwei unterschiedliche Glaubensgegenstände, nicht ohne ernste und scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten ist. In welchem Ausmaß ist es möglich, jeden der beiden Glaubensgegenstände sich zu Eigen zu machen und sie beide zugleich im eigenen religiösen Leben zu verbinden? Abgesehen von jeglichem inneren Konflikt, der im Individuum auftreten mag, bildet jeder religiöse Glaube ein unteilbares Ganzes und ruft nach einem totalen Engagement des Menschen. Es mag einfach als *a priori* unmöglich erscheinen, dass solch ein absolutes Engagement sozusagen zwischen zwei Objekten teilbar wäre. Ein Christ zu sein heißt nicht nur, in Jesus Werte zu finden, die man vertreten kann, oder einen Sinn für sein Leben zu finden; es heißt, an ihn als Person hingegeben zu sein und in ihm den eigenen Weg zu Gott zu entdecken. Ist es dann möglich, zu ein und derselben Zeit und auf derselben Ebene an Jesus und an eine andere Person, wie etwa Gautama, den Buddha, hingegeben zu sein, um unserem Weg zu Gott zu folgen? Oder ist in gleicher Weise ein Leben möglich gemäß der Offenbarung, die Gott von sich als universaler

Vater in Jesus Christus gemacht hat, und dem Evangelium auf der einen Seite, und gemäß der mystischen *advaita*-Erfahrung der Identität mit Brahman, wie sie in den hinduistischen Upanishaden enthalten ist, auf der anderen Seite?

Auf jeden Fall kann man als sicher gelten lassen, dass der interreligiöse Dialog zwischen Menschen unterschiedlichen Glaubens, um echt zu sein, voraussetzt, dass beide Partner eine positive Anstrengung unternehmen, um in die religiöse Erfahrung und umfassende Schau des jeweils Anderen einzutreten, so weit dies möglich ist. Worum es hier geht, ist die Begegnung in ein und derselben Person von zwei Arten des Sehens und Fühlens, des Denkens und Seins. Dieser „intra-religiöse Dialog“ ist eine unabdingbare Vorbereitung für jeden tiefen Austausch zwischen Menschen in einem interreligiösen Dialog. Ein Praktiker des Dialogs mit langer, tiefgehender Erfahrung schrieb treffend:

„[J]eder Dialogpartner [muss] so weit wie möglich die Intuition und Erfahrung des Anderen zu seiner eigenen machen, sie in seiner eigenen Tiefe personalisieren, jenseits seiner eigenen Ideen und sogar jenseits derjenigen, mit der der Andere sie mithilfe der in seiner Tradition zur Verfügung stehenden Zeichen auszudrücken und zu kommunizieren versucht. Für einen fruchtbaren Dialog ist es notwendig, dass ich sozusagen in der tiefsten Tiefe meiner selbst zu der Erfahrung meines Bruders gelange, indem ich meine eigene Erfahrung von allen Zuwächsen befreie, damit mein Bruder in mir seine eigene Erfahrung seiner eigenen Tiefe wiedererkennen kann.

Die Objektivität und die Freiheit, die solch ein Dialog erfordern, sind ohne Zweifel enorm; aber zu einem geringeren Preis ist echte Verbundenheit und Gemeinschaft unter Menschen nicht möglich. Inter-religiöser Dialog ist etwas zu Wichtiges, um ihn zu leicht zu nehmen.“³

Die Ansprüche, die eine ernsthafte Praxis des interreligiösen Dialogs stellt, werfen die Frage auf, welche gegenseitige Bereicherung zwischen den beiden Traditionen aus ihrer Begegnung entstehen kann. Kann man sagen – und in welchem Sinn –, dass der christliche Glaube sich bereichert oder gar erneuert finden könnte durch diesen Prozess? Der zweite Teil des Aufsatzes wird sich mit diesem Problem befassen.

II. Gegenseitige Bereicherung

Das gegenseitige Verhältnis zwischen Christentum und den asiatischen Religionen, insbesondere dem Hinduismus und Buddhismus, wurde von verschiedenen Vertretern des interreligiösen Dialogs unterschiedlich gesehen. Aloysius Pieris

3 Le Saux, Henri (Swami Abhishiktananda), Die Tiefendimension des religiösen Dialogs (1969), in: ders., Innere Erfahrung und Offenbarung. Theologische Aufsätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum. Mit einer Einführung von Jacques Dupuis, S.J. (†), hg. von Christian Hackbarth-Johnson, Bettina Bäumer und Ulrich Winkler. Aus dem Französischen und Englischen übersetzt von Christian Hackbarth-Johnson (Salzburger Theologische Studien interkulturell 2), Innsbruck/Wien 2005, 354-374, hier 367f.

sieht die christliche Tradition auf der einen und die buddhistische Tradition auf der anderen Seite als „zwei religiöse Modelle, die, ohne einander zu widersprechen, tatsächlich je für sich unvollständig sind und daher komplementär und ein gegenseitiges Korrektiv bildend.“ Sie stellen „Pole einer Spannung“ dar,

„nicht so sehr in geographischem als in psychologischem Sinne. Sie sind zwei Instinkte, die dialektisch aus dem tiefsten Bereich jedes Individuums kommen, sei er Christ oder nicht. Unsere religiöse Begegnung mit Gott und den Menschen wäre unvollständig ohne diese Interaktion.“⁴

Pieris nennt diese zwei komplementären Pole den *agapeischen* (Christentum) und den *gnostischen* (Buddhismus). Eine Parallele zwischen den beiden historischen Gründern, Jesus, der Christus, und Gautama, der Buddha, legt sich ganz natürlich nahe. Die Frage, die sich stellt, ist die einer möglichen Komplementarität zwischen den Heilswerten, die beide repräsentieren, die in den Traditionen, die ihren Namen tragen, gefunden werden können. Pieris versteht sie als Komplementarität zwischen buddhistischer *gnosis* und christlicher *agape*, oder genauer – wenn man die Worte austauscht – zwischen *agapeischer Gnosis* der Christen und der *gnostischen Agape* der Buddhisten.⁵ Die wechselseitige Komplementarität zwischen den beiden Traditionen – ungeachtet ihrer Unterschiede – sei begründet in der Unzulänglichkeit des grundlegenden „Mediums“^{*} einer jeden, was sie offen sein lässt für wechselseitige Erfüllung.⁶

John A.T. Robinson spricht seinerseits von zwei „Augen“ der Wahrheit und der Wirklichkeit: das westliche Christentum repräsentiere ein Auge, der Hinduismus das andere; noch allgemeiner gesagt, stehe der Westen für das erste, der Osten für das zweite Auge. Robinson sieht die Polarität der beiden „Zentren“ wie die zwischen dem männlichen und dem weiblichen Prinzip. Auch er tritt für eine wechselseitige Komplementarität zwischen den beiden Zentren ein.⁷ John B. Cobb vertritt dagegen eine „wechselseitige Transformation“ zwischen

4 Pieris, Aloysius, *Western Christianity and Asian Buddhism. A Theological Reading of Historical Encounter*, in: *Dialogue*, n.s. 7, no. 2 (1980) 64; ders., *Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*, Maryknoll 1988; dt.: *Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus*, übersetzt und hg. v. W. Siepen, Mainz, 1989.

5 Vgl. Pieris, Aloysius, *The Buddha and the Christ. Mediators of Liberation*, in: Hick, John/Knitter, Paul F. (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1987, 162-177; ders., *An Asian Theology of Liberation*, Maryknoll 1988; dt.: *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen (Theologie der Dritten Welt 9)*, Freiburg/Basel/Wien 1986.

* Damit sind, entsprechend der Metaphorik chemischer Reaktionen („interaction“), die der Argumentation Pieris' zugrunde liegt, die jeweiligen Basissubstanzen („medium“) der beiden Traditionen, *agape* und *gnosis* gemeint, die einander bedürfen, um die psychologische Vollständigkeit einer religiösen Gestalt zu gewährleisten. (Anm. des Übersetzers).

6 A. Pieris, *The Buddha and the Christ* 163; ders., *Love and Wisdom*, in: ebd. 110-135.

7 Vgl. Robinson, John A.T., *Truth Is Two-Eyed*, London 1979.

Christentum und Buddhismus, jenseits des Dialogs; eine solche wechselseitige Transformation würde sich aus der Osmose zwischen komplementären Zugängen zur Wirklichkeit ergeben, das heißt, zwischen den für beide Traditionen charakteristischen Weltanschauungen.⁸

Der Fokus von Raimon Panikkar ist ein etwas anderer. Er legt Wert darauf, dass die verschiedenen religiösen Traditionen sich unterscheiden und ihre unterschiedliche Identität bewahren müssen. Er lehnt einen oberflächlichen „Eklektizismus“ ab, der die jeweiligen Identitäten zerstören würde; Glaube lässt sich nicht „in Klammern setzen“ (*epoche*), um den Dialog zu erleichtern. Doch während das Objekt des Glaubens [faith], das „kosmotheandrische Mysterium“, allen Religionen gemeinsam sei, würden die „Glaubensüberzeugungen“ [beliefs] in jeder Tradition sich unterscheiden. Zwischen diesen „Glaubensüberzeugungen“ vertritt Panikkar eine „gegenseitige Befruchtung“ – die er „Synkretismus“ nennt – mit dem Ziel der gegenseitigen Bereicherung.⁹

Panikkar hat sich mehrfach mit diesem Thema beschäftigt. Vor kurzem hat er beschrieben, was er als das Profil und den Horizont des interreligiösen Dialogs für die Zukunft ansieht. Er geht über die Problematik der „gegenseitigen Befruchtung“ hinaus und verlangt nach einer weiteren Stufe, in der die Dialogpartner, indem sie die statische dogmatische Identität der jeweiligen Traditionen transzendieren, in die Lage kommen, wechselseitig zu einem tieferen Selbstverstehen beizutragen.¹⁰

Nicht alles erscheint klar oder leicht inmitten dieses Spektrums an Meinungen, noch scheint es auf den ersten Blick, dass man alles bereitwillig akzeptieren könnte. Dem Vergleich der zwei Augen, die zusammenarbeiten, um ein einziges Bild zu ergeben, lässt sich zum Beispiel leicht das des Prismas entgegensetzen, dessen verschiedene Facetten nicht in einem einzigen Bild zusammengefasst werden können. Was aber ist in Bezug auf die Früchte des Dialogs zu schlussfolgern?

Wir müssen uns zuerst daran erinnern, dass der Hauptakteur des interreligiösen Dialogs der Geist Gottes ist, der die Menschen beseelt. Der Geist ist in beiden am Dialog beteiligten Traditionen am Werk, der christlichen wie der anderen; daher kann der Dialog kein Monolog, d.h. kein unilateraler Vorgang, sein. Es ist auch derselbe Gott, der in der menschlichen Geschichte Heilswerke vollbringt und zu Menschen in der Tiefe ihres Herzens spricht. Derselbe Gott ist sowohl der „ganz Andere“ als auch der „Grund des Seins“ von allem, das ist; das transzendente „Darüber-hinaus“ wie das immanente „Tief-unten“;

8 Vgl. Cobb, John B., *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia 1982.

9 Vgl. R. Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*.

10 Panikkar, Raymon, Foreword. *The Ongoing Dialogue*, in: Coward, Harold (Hg.), *Hindu-Christian Dialogue. Perspectives and Encounters*, Maryknol 1990, IV-XVIII.

der Vater unseres Herrn Jesus Christus und das SELBST im Zentrum des Selbst. Derselbe Gott ist gegenwärtig und handelnd in beiden Dialogpartnern.

Die christlichen Partner werden nicht nur geben, sondern sie werden auch empfangen. Die „Fülle“ der Offenbarung in Jesus Christus befreit sie nicht davon, zu hören und zu empfangen. Sie besitzen kein Monopol auf die Wahrheit; vielmehr müssen sie sich von ihr besitzen lassen. In der Tat können ihre Dialogpartner, auch wenn sie nicht von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gehört haben, dieser Wahrheit, die sie noch suchen, deren Strahlen aber in ihren religiösen Traditionen scheinen (vgl. *Nostra Aetate* 2), tiefer unterworfen sein. Man kann in aller Gewissheit sagen, dass die Christen und die Anderen durch den Dialog „gemeinsam in Richtung Wahrheit gehen“ (*Dialog und Mission* 13).

Christen können aus dem Dialog etwas gewinnen. Sie werden auf zwei Arten davon profitieren. Zum einen wird ihr eigener Glaube bereichert. Durch die Erfahrung und das Zeugnis der Anderen werden sie fähig, gewisse Aspekte und Dimensionen des göttlichen Mysteriums, die sie weniger klar wahrgenommen hatten und die von der christlichen Tradition weniger klar kommuniziert worden sind, in einer größeren Tiefe zu entdecken. Gleichzeitig werden sie eine Reinigung ihres Glaubens erfahren. Der Schock der Begegnung wird Fragen aufwerfen, wird Christen dazu zwingen, unbegründete Annahmen zu revidieren und tief verwurzelte Vorurteile zu zerstören oder gewisse übermäßig enge Vorstellungen und Einstellungen umzustößen. Die Vorteile des Dialogs stellen zugleich eine Herausforderung an die christlichen Partner dar.

Die Früchte und Herausforderungen des Dialogs gehen so Hand in Hand. Doch über und jenseits dieser sicheren Vorteile müssen wir sagen, dass die Begegnung und der Austausch Werte an sich darstellen. Sie sind Ziele in sich selbst. Während sie von Anfang an Offenheit gegenüber dem Anderen und gegenüber Gott voraussetzen, bewirken sie auch im Einen wie im Anderen eine tiefere Offenheit für Gott.

Also dient der Dialog nicht als Mittel für ein anderes Ziel. Weder von der einen noch von der anderen Seite zielt er auf die „Bekehrung“ eines Partners zur jeweils eigenen Religion. Vielmehr zielt er auf eine tiefere Bekehrung eines jeden zu Gott. Derselbe Gott spricht im Herzen beider Partner; derselbe Geist ist in beiden am Werk. Es ist derselbe Gott, der die Partner durch den jeweils Anderen ruft und herausfordert mittels ihres wechselseitigen Zeugnisses. Der gegenseitige Ruf, ein Zeichen des Rufes Gottes, ist gegenseitige Evangelisation. Er erbaut zwischen Mitgliedern verschiedener religiöser Traditionen die universale Gemeinschaft, welche die Ankunft des Reiches Gottes bezeichnet.

Ungeachtet der Fragen, die über die Grenzen der gegenseitigen Assimilation und „gegenseitigen Befruchtung“ zwischen religiösen Traditionen bleiben mögen, scheint eine Sache klar zu sein: einer Harmonie zwischen religiösen Gemeinschaften ist nicht gedient durch eine „universale Theologie“, die es erfordern würde, Unterschiede und Widersprüche zu umgehen; vielmehr wird ihr

gedient durch die Entwicklung von Theologien innerhalb der verschiedenen Traditionen, die sie bei gegenseitigem Ernstnehmen der Unterschiede in sich aufnehmen und lösen werden, um in Dialog und Kooperation zu interagieren.

III. Komplementarität und Konvergenz: In welchem Sinn?

Im Licht der bis jetzt dargelegten Prämissen können wir fragen, welche Art von Komplementarität und Konvergenz zwischen Christentum und den anderen Weltreligionen theologisch vorstellbar sein kann. Dabei müssen klare Unterscheidungen getroffen werden, um Missverständnisse und Einwendungen zu zerstreuen, die von den gegensätzlichen Richtungen kommen können. Die hier gemeinte Komplementarität ist nicht eine bloße einfache Komplementarität, verstanden als „Einbahnstraße“. Solch eine Einbahn-Komplementarität würde bedeuten, dass die anderen Religionen ihre „Erfüllung“ („complement“) im Christentum zu finden hätten, das Umgekehrte in keiner Weise wahr wäre, da diese für das Christentum nichts beizutragen hätten. Solch eine unilaterale Komplementarität zu vertreten würde darauf hinauslaufen, zurückzukehren zur „Erfüllungstheorie“ in der Theologie der Religionen, wonach alle anderen Religionen nur unterschiedliche Ausdrucksformen in den verschiedenen Kulturen der Welt für das universale Streben der Menschen nach Vereinigung mit dem göttlichen Mysterium sind. Sie wären alle bloß „natürliche“ Religionen, deren Bestimmung es ist, die Erfüllung ihres Strebens in der einzigen „übernatürlichen“ Religion zu finden, die das Christentum ist. Man sieht leicht, dass diese Theorie, die heute weitgehend aufgegeben wurde, echten interreligiösen Dialog unvorstellbar macht. Das Christentum hat nichts zu empfangen, sondern nur zu geben, nichts zu lernen, sondern nur zu lehren. Hier gibt es keinen Dialog zwischen den Religionen, sondern nur einen christlichen Monolog an die Anderen.

Das „Einbahnstraßen“-Modell der Komplementarität ist eindeutig nicht das, was als Fundament für einen Dialog bestimmt ist. Die Komplementarität, um die es uns geht, ist notwendigerweise eine „reziproke Komplementarität“ oder eine „gegenseitige“ Komplementarität, welche in einem Dialogprozess einen „Verkehr in beiden Richtungen“ und auf diesem Weg eine gegenseitige Bereicherung beider beteiligten Partner wie auch ihrer jeweiligen religiösen Traditionen selbst zulässt. Das schließt aber nicht notwendig ein, dass beide betroffenen Religionen, theologisch gesprochen, auf ein und dieselbe Ebene gesetzt werden müssen. Es können Unterschiede in der Beurteilung des Wertes und der Bedeutung einer bestimmten religiösen Tradition bleiben, je nach der Glaubensüberzeugung der beteiligten religiösen Praktiker. Für eine „gegenseitige Komplementarität“ wäre aber die Überzeugung vorauszusetzen, dass trotz der Unterschiede in der theologischen Beurteilung beide beteiligten Traditionen als Verkörperungen einer göttlichen Selbstmanifestation gegenüber Menschen in Worten und Taten angesehen

werden und dementsprechend beide einander mit der Achtung vor dem Wort Gottes und seiner Heilstaten in der Geschichte begegnen.

Aus der Perspektive der christlichen Theologie scheint eine weitere Unterscheidung erforderlich. Die Komplementarität, um die es geht, ist eine gegenseitige, *asymmetrische* Komplementarität. Der Grund dafür ist, dass der christliche Glaube besagt, dass das Jesus-Christus-Ereignis den Gipfel des persönlichen Umgangs Gottes mit der Menschheit in der Geschichte darstellt: das Wort, das Gott durch Jesus Christus zur Menschheit spricht, ist aufgrund seiner persönlichen Identität als der menschengewordene Sohn Gottes die „Fülle“ der göttlichen Offenbarung, und in gleicher Weise ist das geschichtliche Ereignis seines menschlichen Lebens, und besonders das Ostermysterium seines Todes und seiner Auferstehung, der Kulminationspunkt der Heilsgeschichte, in der Gottes Heilswille vollständig verwirklicht ist. Wenn es dann wahr ist, dass zwischen dem Christentum und den anderen Religionen eine gegenseitige Komplementarität besteht, kann nicht gesagt werden, dass diese gegenseitige Komplementarität eine symmetrische, in beiden Richtungen gleiche Komplementarität ist. Wenn auch das Christentum durch den Prozess des Dialogs mit anderen göttlichen Selbstmanifestationen in der Geschichte wirklich bereichert werden kann, stellt es dennoch Gottes entscheidendes Engagement mit der Menschheit und in diesem Sinn die „Fülle“ der göttlichen Offenbarung und des Heils dar. Mit anderen Worten, die Bereicherung, die das Christentum aus dem Prozess des Dialogs mit anderen göttlichen Selbstmanifestationen in der Geschichte erhält, kann nicht als Lücke oder Vakuum bezeichnet werden, das nur durch den Beitrag, den andere göttliche Offenbarungen zur christlichen Offenbarung hinzufügen würden, gefüllt werden könnte. Wenn das der Fall wäre, würde die christliche Offenbarung als solche hinter ihrer eigenen Fülle zurückbleiben und die Fülle der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus würde tendenziell gezeugnet werden. Christliche Theologie muss daher daran festhalten, dass die Offenbarungs- und Heilskomplementarität zwischen dem Christusereignis und anderen göttlichen Manifestationen gegenüber der Menschheit als zugleich reziprok und asymmetrisch qualifiziert werden muss.

Nachdem dies gesagt ist, muss aber noch eine weitere Qualifizierung zur bestehenden Komplementarität zwischen dem Christentum und den Religionen hinzugefügt werden. Die gegenseitig asymmetrische Komplementarität, die zwischen ihnen herrscht, ist von *relationaler* Ordnung. Das bedeutet, trotz des einzigartigen Ortes und der einzigartigen Bedeutung, die dem Mysterium Jesu Christi und dem Christusereignis in dem umfassenden Prozess des Engagements Gottes mit der Menschheit in der Geschichte eigen ist, muss dieses Ereignis als wesensmäßig *relational* zu allen anderen göttlichen Manifestation in der Geschichte angesehen werden. Gott hat in seiner Ewigkeit nur einen Plan für die Menschheit entworfen; es ist dieser eine Plan der Heilsoffenbarung, der sich durch die Geschichte hindurch nach und nach entfaltet hat und sich auch heute

noch weiter entfaltet. In diesem einen Plan und seiner geschichtlichen Entfaltung ist Jesus Christus das „Zentrum“ der Schwerkraft, der „Schlüssel zum Verständnis“; doch als solches ist sein einzigartiges Ereignis wesensmäßig korrelativ zum gesamten Prozess und umgekehrt. Das Christusereignis, in dem Offenbarung und Heil erreicht werden, fand nicht in einem Vakuum statt, ohne vorhergehende göttliche Interventionen, sondern als der Höhepunkt dessen, was Gott über die Jahrhunderte unter den Völkern der Welt erreicht hat. Die Geschichten Gottes mit den Nationen und seine Geschichte mit der Welt in Jesus sind wesensmäßig aufeinander bezogen. Die früheren sind undenkbar ohne das letztere und umgekehrt. Hier muss der einsichtsvolle Theologe eine Anstrengung machen, um, so weit es möglich ist, in das Bewusstsein Gottes einzutreten, um von innen die intrinsische Konsistenz des einen Planes Gottes für die Menschheit zu entdecken.

Doch werden Einwände vorgebracht gegenüber dem Sprachgebrauch der Komplementarität, wie er oben zwischen Christentum und den Religionen vorgeschlagen wurde; und dies in unterschiedliche Richtungen. Diese müssen kurz beachtet und beantwortet werden. In einer Richtung wird der Einwand erhoben gegen die Bestimmung der Elemente von Gnade und Wahrheit, die in den anderen religiösen Traditionen enthalten sind, als „zusätzliche und autonome Segnungen“ in Bezug auf das Christentum. Die Bedeutung dieser Ausdrucksweise sollte aber klar sein. Die Begabungen, die in diesen Traditionen gefunden werden, können nicht auf bloße „Trittsteine“ auf die christliche Offenbarung und Religion hin reduziert werden, insofern in anderen Traditionen manche göttliche Wahrheit und Gnade gefunden werden kann, die in der Offenbarung und Manifestation Gottes in Jesus Christus nicht in derselben Kraft und Klarheit hervorgebracht wurde. Dies widerspricht in keinsten Weise der Transzendenz der einzigartigen Manifestation Gottes in Jesus oder der in Gottes einem Plan für die Menschheit wesensmäßigen „Bezogenheit“ derartiger Begabungen an Wahrheit und Gnade auf das geschichtliche Ereignis, in dem Gottes Selbstmanifestation gegenüber der Menschheit kulminiert. *Autonomie* steht hier nicht im Widerspruch zur *Bezogenheit*. Wie Claude Geffré es kürzlich ausdrückte: „Genauso wie die Kirche Israel weder integriert noch ersetzt, ebenso wenig integriert noch ersetzt sie den Teil authentischer Wahrheit, deren Träger eine andere Religion sein kann.“¹¹ Und noch einmal: „Die Wahrheit, welche das Christentum bezeugt, ist weder exklusiv noch inklusiv gegenüber jeglicher anderer Wahrheit; sie ist bezogen auf alles, was in anderen Religionen wahr ist.“¹² Göttliche Wahrheit und Gnade in anderen religiösen Traditionen werden nicht durch die christliche Offenbarung und das

11 Geffré, Claude, *Le pluralisme religieux comme question théologique*, in: *La vie spirituelle* 4 (1998) 584.

12 Geffré, Claude, *La singularité du Christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, in: Doré, Joseph/Theobald, Christoph (Hg.), *Penser la foi. Recherches en théologie d'aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris 1993, 358.

christliche Heil absorbiert. Christen können im interreligiösen Dialog göttliche Wahrheit lernen und göttlichen Taten begegnen. Alle Wahrheit kommt von Gott, der die *Wahrheit* ist und als solche geehrt werden muss, durch welchen Kanal auch immer sie zu uns kommt. In der gesamten Geschichte des Umgangs Gottes mit der Menschheit wird mehr wirkende göttliche Wahrheit und Gnade gefunden als in der christlichen Tradition allein verfügbar ist.

Auf der entgegengesetzten Seite wird die Befürchtung zum Ausdruck gebracht, dass die Rede von Komplementarität zwischen dem Christentum und den Religionen diesen in ihrer Andersheit und Besonderheit nicht voll Rechnung tragen könne und dabei deren intrinsische Kohärenz als ganzheitliche Visionen der Wirklichkeit verdeckt würde. Es mag hier eine echte Gefahr bestehen, die in ihnen enthaltene Wahrheit und Gnade zu leicht in die christliche Wirklichkeit und das christliche Mysterium zu integrieren und dabei wiederum in die Falle der „Erfüllungstheorie“ zu fallen, anstatt dem gegenseitig nicht reduzierbaren Charakter eines unterschiedlichen Gedankensystems und einer Sicht des Lebens Rechnung zu tragen, die offensichtlich nicht in Übereinstimmung zu bringen sind.

Die „Verlegenheit“, die manche mit der Komplementaritätssprache haben, und die Befürchtung, die sie äußern, dass dabei weniger als die volle Achtung für die intrinsische Andersheit und ursprüngliche Selbstkonsistenz anderer religiöser Traditionen gezeigt wird, mag am Beispiel der Beziehung zwischen Judentum und Christentum aufgezeigt werden. Mehr als in der Beziehung einer gegenseitigen Komplementarität stehend, finden sich Israel und das Christentum „von Angesicht zu Angesicht“ in einer gewissen „reziproken Anfechtung“, insofern beide sich als die Verkörperung derselben Verheißung betrachten. Christliche Theologen werden sich heute stärker bewusst, dass Israel weiterhin eigenständig als die Verkörperung der Verheißung stehen wird, ohne eine Komplementarität mit dem Christentum zu suchen, auch wenn diese Komplementarität hinreichend als reziprok vorgestellt wäre. Der Fall der Beziehung zwischen Judentum und Christentum, so wird gedacht, sei zeichenhaft für die gegenseitige Opposition und den Widerspruch zwischen den umfassenden Sichtweisen und Zugängen zur Wirklichkeit, die charakteristisch sind für die verschiedenen religiösen Traditionen in Beziehung zum Christentum und für die unversöhnliche Natur ihrer jeweiligen inneren Kohärenz gegenüber der christlichen Botschaft.

Ohne diese Widersprüche zu leugnen, sollte dennoch festgehalten werden, dass das Christentum ohne Israel, aus dem es herkommt, nicht vorstellbar ist, insofern Israel von Gott als das Volk gewollt ist, aus dem sein Sohn geboren wurde. Ist hierin keine dem göttlichen Plan entsprechende gegenseitige Komplementarität enthalten? Wie unterschiedlich und wechselseitig nicht reduzierbar Israel und die Kirche auch sein mögen, sie sind doch wechselseitig „relational“. Analog dazu sollte in gleicher Weise festgehalten werden, dass die verschiedenen Religionen, ungeachtet aller Unterschiede, ganz genauso persönliche Selbstmani-

festationen Gottes in der Geschichte für die Völker darstellen, ganz genauso Gaben Gottes an die Nationen. Als solche sind sie alle wechselseitig komplementär und wesensmäßig relational zum Jesus-Christus-Ereignis, in dem der eine und einzige Plan kulminiert, den Gott für die Menschheit entworfen hat.

Aber noch eine andere Schwierigkeit mag für das Konzept einer in der Geschichte sich ereignenden wechselseitigen Komplementarität zwischen dem Christentum und den Religionen der Welt sich erheben. Man könnte befürchten, die Behauptung, dass sich Komplementarität bereits in der Zeit verwirklichen kann, führe dazu, etwas fälschlich in die Gegenwart zurückzuprojizieren, was nur im Eschaton verwirklicht werden kann. Wohl können wir uns sehr gut vorstellen, dass in der Fülle der Zeit alle Dinge in Christus „zusammengeführt“ werden (anakephalaiosis, vgl. Eph 1,10) gemäß der christlichen Verheißung. Wir mögen sogar denken, dass eine solche eschatologische „Zusammenführung“ den irreduziblen Charakter achten und bewahren wird, den Gottes Selbstmanifestation in seinem Wort und durch seinen Geist den verschiedenen Traditionen eingeprägt hat. Aber von einer „Zusammenführung“ in der Geschichte zu sprechen, heißt in unangebrachter Weise zurückzuprojizieren, was für die Endzeit aufbewahrt ist, und dabei den „eschatologischen Vorbehalt“ zu übersehen. Eine solche Komplementarität und Konvergenz würde einen theologischen Optimismus an den Tag legen, der im Widerspruch steht zur konkreten Wirklichkeit.

Um das Zusammenfallen der eschatologischen Zeit mit der gegenwärtigen Geschichte zu vermeiden, ist es wichtig, deutlich zu unterscheiden zwischen der anfänglichen, unvollkommenen und gegenseitigen Konvergenz zwischen Christentum und den anderen Religionen, die in der Zeit verwirklicht werden kann, und der vollen „Zusammenführung“ aller Dinge in Christus, eingeschlossen der Religionen, die der eschatologischen Zukunft vorbehalten ist. Eine unvollständige wechselseitige Komplementarität und Konvergenz sind möglich, ihre vollständige Verwirklichung wird aber erst im Eschaton enthüllt. Beispiele für die Möglichkeit einer echten, wenn auch unvollständigen Konvergenz jenseits der offensichtlichen Widersprüche und irreduziblen Unterschiede wären: die mögliche Symbiose zwischen der Nicht-Dualität (*advaita*) der hinduistischen mystischen Erfahrung und dem Mysterium der interpersonalen Gemeinschaft im dreipersonalen Gott der christlichen Tradition, oder auch – in den oben zitierten Worten von A. Pieris – die „agapeische *gnosis*“ der Christen und die „gnostische *agape*“ der Buddhisten.

Wechselseitige Komplementarität, auch schon eine partielle und anfängliche, ermöglicht reziproke Konvergenz. Es ist die Aufgabe des interreligiösen Dialogs, die den religiösen Traditionen inhärente potentielle Konvergenz in konkrete Wirklichkeit überzuführen. Wir haben – ohne Selbstzufriedenheit – die Anforderungen herausgestellt, die der interreligiöse Dialog an die Partner auf der Ebene der religiösen Erfahrung und des theologischen Diskurses, wenn er fruchtbar sein soll, stellt. Es muss noch mehr gesagt werden. Es muss auch das

Mysterium der Gemeinschaft im Geist erwähnt werden, die zwischen den Dialogpartnern besteht, die aus der gemeinsamen Teilhabe an der universalen Wirklichkeit des Reiches Gottes fließt. Diese antizipierte Gemeinschaft ist der Garant dafür, dass wirkliche Konvergenz durch den Dialog möglich wird – unter voller Achtung der Unterschiede zwischen Glaubensbekenntnissen.

Der Glaubensdialog trägt auf diese Weise zum Aufbau des Reiches Gottes in der Geschichte bei. Doch das Reich Gottes in der Geschichte bleibt ausgerichtet auf seine eschatologische Erfüllung am Ende der Zeit. Es ist erlaubt zu denken, dass auch eine Konvergenz zwischen religiösen Traditionen in der Fülle des Reiches Gottes ihr Ziel erreichen wird. Eine eschatologische „Zusammenführung“ (*anakephalaiosis*; Eph 1,10) der religiösen Traditionen der Welt in Christus wird im Eschaton stattfinden. Wie oben bemerkt, würde eine solche Zusammenführung den irreduziblen Charakter bewahren, den die unterschiedlichen Selbstmanifestationen Gottes in der Geschichte den verschiedenen Traditionen eingeprägt haben. Diese eschatologische Zusammenführung wird zusammenfallen mit der letzten Vervollkommnung (*teleiosis*) des Sohnes Gottes als „Quelle des ewigen Heils“ (Hebr 5,9), dessen Einfluss bis zu dieser letzten Vollendung einem „eschatologischen Vorbehalt“ unterworfen bleibt. Es scheint also möglich, nach Pierre Teilhard de Chardin von einer im Eschaton stattfindenden „wunderbaren Konvergenz“ aller Dinge und aller religiöser Traditionen im Reich Gottes und im *Omega*-Christus zu sprechen; von einer „Mystik der Vereinigung“, zu der das Christentum und die religiösen Traditionen des Ostens zusammen hinneigen.¹³ Eine solche eschatologische Konvergenz überschattet in keiner Weise das historische Ereignis Jesu Christi: er ist das Ende (*omega*), weil er der Anfang (*alpha*) ist, die „Zentralachse“. In diesem eschatologischen Sinne wurde von Teilhard die „Konvergenz der Religionen“ im „universalen Christus“ gesehen: „Eine allgemeine Konvergenz der Religionen auf den universalen Christus hin, der sie alle fundamental erfüllt: das scheint mir die einzig mögliche Umwandlung der Welt zu sein, und die einzige Form, in der sich eine Religion der Zukunft vorstellen lässt.“¹⁴ Die eschatologische Fülle des Reiches Gottes erscheint so als das gemeinsame letzte Ziel des Christentums und der anderen Religionen.

Schlussfolgerung

Der Titel dieses Vortrags war „Erneuerung des Christentums durch interreligiösen Dialog“. In der letzten Zeit wurde viel über ein kontinuierliches Bedürfnis nach einer „Reform“ der Kirche (*ecclesia semper reformanda*) geredet und, im

13 Vgl. King, Ursula, *Towards a New Mysticism. Teilhard de Chardin and Eastern Religions*, New York 1980, 159-162.

14 Teilhard de Chardin, Pierre, *Christianity and Evolution*, New York 1971, 130.

Kontext des II. Vatikanischen Konzils, über Modernisierung (*aggiornamento*) und Erneuerung. Eine solche innere Erneuerung der Kirche wird traditionell in den Begriffen einer Rückkehr zu den Quellen der christlichen Botschaft verstanden und zu Jesus selbst, zu seinen Worten und Taten, seinen Haltungen und Optionen, allen voran zum Mysterium seines menschlichen Lebens und des Zusammenhangs von Tod und Auferstehung. Eine solche Rückkehr zu den Quellgründen bleibt für die Erneuerung des Christentums in jedem Zeitalter wesentlich. Aber die Gnade der gegenwärtigen Zeit besteht darin, deutlicher als in der Vergangenheit zu entdecken, was das Christentum lernen kann, indem es in den Dialog mit anderen religiösen Traditionen eintritt. Die gegenseitige Bereicherung und Konvergenz, die zwischen ihnen bestehen kann, stellt eine neue, zuvor unvermutete Quelle der Erneuerung für das christliche Leben und die christliche Botschaft dar. Wenn wir das Christentum in die Sphäre von Gottes universalem Umgang mit der Menschheit durch die Geschichte hindurch hineinstellen, kann es uns helfen, erneut die ungeheure Größe des Plans und die Großherzigkeit der Gaben Gottes zu entdecken.