

«DEN GOTT SEINES NÄCHSTEN LIEBEN»? ZUR SPANNUNG VON RELIGIÖSEM WAHRHEITSANSPRUCH UND INTERRELIGIÖSER ACHTUNG

1. Der Vorwurf, Religion (zer-)störe eine Kultur des Respekts gegenüber Andersgläubenden

Stiftet oder stört Religion eine Kultur des Respekts? Appliziert man diese allgemein gefasste thematische Leitfrage des vorliegenden Bandes auf die Bestimmung und Gestaltung der Beziehungen zwischen den Religionen, dann lautet sie: Stiftet oder stört Religion eine Kultur des *interreligiösen* Respekts? Dem damit angezeigten Themenausschnitt soll im Folgenden die Aufmerksamkeit gelten.

Die wohl schärfste Antwort auf die so zugespitzte Frage gibt Ludwig Feuerbach in seinem 1841 erschienenen Hauptwerk «Das Wesen des Christentums». Im letzten Kapitel, das unter der Überschrift «Der Widerspruch von Glaube und Liebe» steht, heisst es: «Die Kirche hat mit vollem Recht Anders- oder überhaupt Ungläubige verdammt, denn dieses Verdammen liegt im *Wesen* des Glaubens ... Der Gläubige hat Gott *für sich*, der Ungläubige *gegen sich* – nur als *möglicher* Gläubiger hat er nicht Gott gegen sich, aber als wirklich Ungläubiger –, darin liegt eben der Grund der Forderung, den Stand des Unglaubens zu verlassen. Was aber *Gott gegen sich hat, ist nichtig, verstossen, verdammt*. Denn was Gott gegen sich hat, ist selbst wider Gott. *Glauben* ist gleichbedeutend mit *Gutsein*, *Nichtglauben* mit *Bösesein*. Der Glaube, beschränkt und befangen, schiebt alles in die Gesinnung. Der Ungläubige ist ihm aus *Verstocktheit*, aus *Bosheit* ungläubig, ein Feind Christi. Der Glaube assimiliert sich daher nur die Gläubigen, aber die Ungläubigen verstösst er. Er ist *gut* gegen die Gläubigen, aber *böse* gegen die Ungläubigen. *Im Glauben liegt ein böses Prinzip.*»¹

Die christliche Religion (institutionalisiert in der Kirche) stört nach Feuerbach also nicht nur eine Kultur des Respekts. Sie führt zur Verachtung und Verdammung Andersgläubiger. Und darin liegt nicht eine *Verkehrung* ihrer ursprünglichen, im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe formulierten Liebesgesinnung, sondern die folgerichtige

¹ Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums [Gesammelte Werke VI], Berlin 1984², S. 417f. (Hervorhebungen L. F.).

Ausfaltung ihres Wahrheitsfanatismus, der einen exklusiven Gegensatz von Glauben und Unglauben aufrichtet, ihn mit der moralischen Wertung von gut und böse identifiziert und so ein Verwerfungsurteil über die Andersglaubenden fällt, das dann – so der Zielpunkt der Argumentation Feuerbachs – leicht zu einem geistigen Schwert wird, das deren Verfolgung motiviert. Der Glaube erzeugt aus seiner inneren Logik heraus Feindseligkeit und stellt damit Legitimationsmuster für die Anwendung von Gewalt bereit. Wahrheit steht gegen Liebe. Religiöser Glaube führt zur lieblosen Ab- und Ausgrenzung von Nicht- oder Andersglaubenden, zur Erzeugung von Verachtung statt von Achtung. Biblische Belege dafür auszuweisen, fällt nicht schwer (wie etwa Gal 1,9).

In ähnlich scharfer Form wie Feuerbach hat Herbert Schnädelbach in seinem im Jahre 2000 in der ZEIT erschienenen Artikel «Der Fluch des Christentums» die Schuldgeschichte der christlichen Religion nicht auf eine *Abweichung* von den ursprünglichen Zentralinhalten zurückgeführt, sondern als deren notwendigen *Ausfluss* diagnostiziert. In Anspielung auf das kurz zuvor ergangene Schuldbekennnis des Papstes beschreibt er «die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion» – so der Untertitel seines Beitrages.² «Die «sieben Todsünden», die der Papst nennt, sind nicht trotz, sondern wegen des Christentums geschehen; die Täter haben dabei nicht gegen dessen Prinzipien verstossen, sondern nur versucht, sie durchzusetzen. Nicht bloss die Untaten einzelner Christen, sondern das verfasste Christentum selbst als Ideologie, Tradition und Institution lastet als Fluch auf unserer Zivilisation.»³ Die der christlichen Religion anzulastenden Verfehlungen bestehen demnach nicht in der falschen Anwendung richtiger Grundsätze, sondern im ideellen Kernbestand dieser Religion selbst – in ihren grundlegenden Glaubensüberzeugungen.

Einen dieser sieben Geburtsfehler erblickt Schnädelbach im Missionsbefehl, den er als «Toleranzverbot» und als «Ermächtigung zum christlichen Kulturimperialismus»⁴ bezeichnet. «Religiöse Toleranz ist keine christliche Tugend, denn sie verstösst gegen den Missionsbefehl.»⁵

Nur wenig beruhigend wirkt es angesichts dieser Radikalkritik am Christentum, dass Religionswissenschaftler wie Andreas Grün Schloss

² Herbert Schnädelbach: Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren, abgedruckt in: ZEIT dokument 2/2000, S. 6–12.

³ A.a.O., S. 6.

⁴ A.a.O., S. 8.

⁵ Ebd.

die Tendenz zur Unversöhnlichkeit als einen Grundzug *aller* religiösen Traditionen beschreiben. «Es ist ein religionswissenschaftlicher Tatbestand, dass religiöse Traditionen und Gemeinschaften aufgrund ihres kontingent erfahrenen und gedachten Transzendenzbezuges geradezu «wesensmässig» intransigent (d. h. unversöhnlich) sind».⁶ Damit wiederholt er, was schon Gustav Mensching in seinem 1955 erschienenen Buch «Toleranz und Wahrheit in der Religion»⁷ festgestellt hatte: dass alle Weltreligionen einen Absolutheitsanspruch für die von ihnen eröffnete Transzendenzbeziehung erheben.

Als Folgerung aus solchen Feststellungen⁸ scheint sich aufzudrängen, dass Religion im Allgemeinen und die christliche Religion im Besonderen eine Kultur des Respekts gegenüber all jenen, die nicht der eigenen Orthodoxie und/oder Orthopraxie folgen, unterminiert (wobei die Ketzer innerhalb des Christentums stets noch schärfer be- und verurteilt wurden als die Nichtchristen). Aus ihrer ureigenen Tendenz zum Wahrheitsmonopolismus ergeben sich unweigerlich inklusive oder exklusive Muster der Beziehungsbestimmung und -gestaltung, d. h. solche, die zur Assimilation oder zur Ausgrenzung Andersglaubender neigen. Die naheliegende Konsequenz aus dieser Sichtweise kann nur darin bestehen, Religion radikal zu verabschieden und alle ihre Institutionen aufzulösen.

Gegen diese Konsequenz vermag auch eine mögliche Gegenrechnung kaum etwas auszurichten, die sich in einer funktionalen Religionsbetrachtung unter Verweis auf die positiven Leistungen religiöser Identitätsbildungen und Sozialformen aufmachen liesse: im Hinweis etwa auf die karitative Tätigkeit religiöser Institutionen in der Gesellschaft oder auf die sinnstiftenden Funktionen religiöser Überzeugungen für die Deutung der menschlichen Existenz oder auf die Erzeugung von Verbindlichkeit moralischer Orientierungen und die Stabilisierung und Legitimation der gesellschaftlichen Ordnung. All dies mögen liebliche Blüten am Baum der Religion sein; das von den genannten Kritikern indizierte Problem aber betrifft die Wurzel dieses Baums und ist daher ein radikales: der radikale, nicht hypothetische, sondern kategorische Wahrheitsanspruch.

⁶ Andreas Grünschloss: Interreligiöse Hermeneutik in kirchlich-institutionellen Kontexten, in: Johannes A. van der Ven; Hans-Georg Ziebertz (Hg.): Religiöser Pluralismus und Interreligiöses Lernen, Weinheim 1994, S. 39.

⁷ Gustav Mensching: Toleranz und Wahrheit in der Religion, Heidelberg 1955, Hamburg; München 1966, S. 139–144.

⁸ Weitere Stimmen sind zusammengestellt in: Edgar Dahl (Hg.): Die Lehre des Unheils. Fundamentalkritik am Christentum, München 1995.

Diese Fundamentalkritik ist jedoch selbst kritikwürdig, weil sie mit dem berechtigten Protest gegen überzogene Wahrheits*ansprüche* die Wahrheits*gehalte* der Religionen und mit ihnen ihr humanisierendes und gerade auch interreligiöse Achtung zu begründen vermögendes Potenzial verabschiedet. Demgegenüber sollen im Folgenden drei Begründungsmuster für interreligiöse Achtung herausgearbeitet und diskutiert werden. Ohne die Bedeutung der ersten beiden Ansätze leugnen zu wollen, scheint mir der dritte dabei die grösste Tragkraft zu entfalten, weil er darauf ausgerichtet ist, Achtung nicht nur für den individuellen Andersglaubenden (als Mitglied der Schöpfungsgemeinschaft) unter Absehung seiner Einbindung in eine bestimmte religiöse Tradition zu begründen, sondern diese Traditionen selbst in den Blick zu nehmen und im Kontext einer «Theologie der Religionen» nach Möglichkeiten und Grenzen ihrer theologischen Respektierung zu fragen.

2. Der ethische Weg

Lässt sich interreligiöse Achtung aus christlicher Sicht nicht schon durch den Verweis auf das Gebot der Nächsten-, Fremden- und Feindesliebe, auf die sogenannte Goldene Regel (Mt 7,12 par) und andere Religionsgrenzen sprengende ethische Verpflichtungen der biblischen Überlieferung begründen? Und mehr noch: Lässt sich nicht ein ethischer Minimumkonsens zwischen den Religionen herstellen, der – wo er zur Grundlage der interreligiösen Beziehungsbestimmungen erhoben wird – zum Religionsfrieden und damit zum Weltfrieden beiträgt? In seinem «Projekt Weltethos» verweist Hans Küng darauf, dass alle Religionen enorme und sich in zentralen Teilen (wie den «fünf grosse(n) Gebote(n) der Menschlichkeit»⁹) auch entsprechende ethische Ressourcen für die friedliche Gestaltung interreligiöser Beziehungen in sich tragen.

Die Problematik der Küng'schen Strategie zur Begründung interreligiösen Respekts – als solche lässt sich sein Projekt interpretieren – liegt nicht nur in ihrer unverkennbaren Verwurzelung im ethischen Essentialismus des Naturrechtsdenkens, in ihrer Begrenzung auf Individualethik und in ihrer Abblendung der Eingebundenheit der ausgewiesenen Gebote in die Traditionskontexte der jeweiligen Religionen. Problematisch ist sie auch und nicht zuletzt darum, weil sie das prekäre Verhältnis von ethischer Friedens- und Liebesforderung zum unbedingten Wahrheits- und Verpflichtungsanspruch der Religionen unterbestimmt. Gerade mit dem Gebot der Nächstenliebe und der aus ihm folgenden Heilssorge für

⁹ Hans Küng: Projekt Weltethos, München; Zürich 1991³, S. 82.

Nichtchristen konnte in der Geschichte des Christentums die Anwendung von Zwangsmitteln – wie etwa der Zwangstaufe – gerechtfertigt werden. Die von den Christentümern ausgehenden interreligiösen Gewaltanwendungen erschienen im Selbstverständnis derer, die sie begangen oder gerechtfertigt haben, als Akte der Liebe: als Nötigung zum ewigen Heil (oft gerechtfertigt durch das «*compelle intrare*» aus dem Gleichnis vom grossen Gastmahl, Lk 14,23). Daher genügt es nicht, an das christliche Grundgebot der Liebe zu erinnern und es in Relation zu analogen Verpflichtungen in anderen religiösen Traditionen zu setzen. Es braucht einen theologischen Begründungszusammenhang, der eine bestimmte Anwendung dieses Grundgebots einschliesst.

3. Die subjektivistisch-erfahrungstheologische Relativierungsstrategie

Die zweite Strategie zur Untermauerung interreligiöser Achtung, die hier in den Blick genommen werden soll, ist nicht ethisch-praktisch, sondern subjektivitätstheoretisch-erfahrungstheologisch ausgerichtet. Im Gefolge Fichtes und Schleiermachers legte es sich nahe (besonders in der Ritschlschule), zwischen einer vorreflexiven Transzendenzenerfahrung als Glaubens*grund* und den religiösen Darstellungen dieser Erfahrung als Glaubens*ausdruck* zu unterscheiden. Während die Ursprungserfahrung eine unmittelbare subjektive Gewissheit mit sich führt, handelt es sich bei den moralischen und metaphysischen Rationalisierungen um Konstrukte des menschlichen Verstandes, die einen intersubjektiven Geltungsanspruch erheben. Zugespitzt formuliert: Religiosität als «Sinn und Geschmack für das Unendliche» (Schleiermacher) liegt der Religion als institutionalisierter Gerinnungsform dieses Gewissheitserlebens uneinholbar voraus.

Mit einer solchen Ausrichtung auf die ihnen zugrunde liegende Ebene der unmittelbaren Wahrnehmung der Ganzheitsdimension in aller Wirklichkeit sind alle geschichtlichen Religionsformen relativiert – wie in der aufklärerischen Vernunftreligion, nur dass hier nicht die Vernunft, sondern die Transzendenzenerfahrung der dafür offenen Subjektivität zur nicht-relativierbaren Berufungsinstanz erklärt wird.

Auf der Grundlage dieser Unterscheidung konnte Ernst Troeltsch die von ihm sogenannte «natürliche» oder «naive» d. h. vorreflexive Absolutheit der unmittelbaren Glaubenserfahrung von der «künstlichen» Absolutheit eines expliziten Geltungsanspruchs abheben. Die «natürliche» Absolutheit*serfahrung* geht mit der unmittelbar zwingenden Ge-

wissheit einher, die «letzte und endgültige Wahrheit» erkannt zu haben.¹⁰ Wo dieses ursprüngliche Gewissheitserleben nun aber intellektuell verarbeitet wird, wo es sich in apologetisch-dogmatische Lehrsätze kanalisiert, verwandelt es sich in einen «künstlichen» Absolutheitsanspruch. Der Absolutheitsanspruch des Christentums stellt demnach das Ergebnis eines Gerinnungsprozesses dar, in dem das ursprüngliche Ergriffensein vom Absoluten in theologischen Gedanken und Lehren erstarrt, für die ein unbedingter Geltungsanspruch erhoben wird. Mit dieser Verlagerung auf die Ebene begrifflicher Bewältigung wird das Wesen der Religion, das im Innewerden des letztlich unfassbaren göttlichen Wirklichkeitsgrundes besteht, jedoch verfehlt.

Diesem Ansatz zufolge sind religiöse Absolutheitsansprüche als unsachgemässe Übertragungen höchster subjektiver Wertempfindungen auf die Ebene rationaler Wahrheitsansprüche zu deuten. Die künstliche Absolutheit erlaubt dann nur noch die «Verwerfung oder Adoptierung»¹¹ all dessen, was mit dem eigenen Glauben nicht im Einklang steht. Interreligiöse Achtung ergibt sich dementsprechend umgekehrt aus der Rückführung religiöser Geltungsansprüche von einer An-sich-Geltung auf eine Für-mich-Geltung.

In existenzphilosophischer Wendung begegnet dieses Deutungsmuster in Karl Jaspers' Unterscheidung zwischen existenzieller und rationaler Wahrheit wieder. Rationale Wahrheit kann in ihrer Richtigkeit bewiesen werden, denn «sie ist allgemeingültig, ungeschichtlich, zeitlos, aber nicht unbedingt.»¹² Aus der existenziellen Wahrheit dagegen lebt der Mensch, sie «ist nur dadurch, dass ich mit ihr identisch werde; sie ist in ihrer Erscheinung geschichtlich, in ihrer objektiven Aussagbarkeit nicht allgemeingültig, aber sie ist unbedingt»¹³. Wo für einen Glaubensinhalt die nur dem wissenschaftlichen Wissen zukommende Allgemeingültigkeit und Ausschliesslichkeit beansprucht wird, wo also «die Verwandlung der Unbedingtheit existenziellen Entschlusses zu einem Wissen vom Richtigen»¹⁴ stattfindet, dort entstehen religiöse Absolutheitsansprüche mit ihren praktischen Folgewirkungen für die interreligiösen Beziehungen. «Dieser Anspruch ist in seinem Motiv wie in sei-

¹⁰ Ernst Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte [Kritische Gesamtausgabe, Bd. 5], Berlin; New York 1998, S. 228.

¹¹ A.a.O., S. 235.

¹² Karl Jaspers: Der philosophische Glaube, München 1981⁷, S. 11.

¹³ Ebd.

¹⁴ A.a.O., S. 70f.

nen Folgen das Unheil für die Menschen. Wir müssen um die Wahrheit und um unsere Seelen ringen gegen diesen tödlichen Anspruch.»¹⁵

Gegenüber der eingangs zitierten Religionskritik Feuerbachs mit ihrem undifferenzierten Verständnis von Wahrheit im Kontext der Religion geht von den zuletzt genannten, an unmittelbarer Gewissheitswahrnehmung orientierten Ansätzen ein Impuls zur Differenzierung des Wahrheitsverständnisses aus. «Wahrheit» im Kontext der (christlichen) Religion kann sich demnach beziehen:

auf die existenzielle Gewissheit der Glaubenserfahrung: «Wahrheit» bedeutet hier die vorrationale Wahrnehmung einer für mich unbedingt geltenden Bedeutsamkeit;

auf die für theologische Aussagen erhobenen rationalen Geltungsansprüche: «Wahrheit» meint hier Satz Wahrheit, also ein mit Behauptungen verbundener Anspruch auf deren propositionale Richtigkeit.

Die Ansätze Troeltschs und Jaspers' zur Begründung interreligiöser Achtung führen die Haltung der Verachtung gegenüber Andersgläubigen und das aus ihr resultierende Verhalten auf die mangelnde Differenzierung zwischen diesen beiden Ebenen zurück, d. h. auf die Rationalisierung einer ursprünglichen, vorrationalen Intuition – oder anders: auf die Überformung einer subjektiven Gewissheit durch einen kognitiven Wahrheitsanspruch, wie er für Behauptungen charakteristisch ist. Wenn das, was *für mich* unbedingt gültig ist (weil es nach Gustav Mensching¹⁶ in einer subjektiven «intensiven» Absolutheitserfahrung gründet), rationalisiert und als Bekenntnis ausformuliert wird, gerät es zum «extensiven» Absolutheitsanspruch, der dem Wahrheitsinhalt *an sich* unbedingte Geltung zuschreibt.

An diese religionsphilosophische Deutung lässt sich eine religionspsychologische anschließen, derzufolge die Verfeindungszwänge zwischen den Religionen in der aufsteigenden Viererreihe von religiöser Erfahrung, Rationalisierung, Formation einer Haltung und dem davon hervorgerufenen Verhalten entstehen. Jeder der drei Übergänge könnte auch so gestaltet werden, dass die Konsequenz eines feindseligen Verhaltens vermieden wird; doch wo ein solches auftritt, lässt es sich über die vier Stufen auf seinen Ursprung in einer fehlerhaften Transmission zwischen dem ersten und dem zweiten Glied zurückverfolgen: als bruchlose Übertragung der existenziell erfahrenen Wahrheit auf die Ebene der Wahrheit als rationaler Richtigkeit, für die dann das logische Gesetz des Nicht-Widerspruchs gilt.

¹⁵ A.a.O., S. 69.

¹⁶ Gustav Mensching: Toleranz und Wahrheit in der Religion, S. 144ff.

Diese beim Transzendenzerleben des Subjekts ansetzende religionsphilosophisch ausgerichtete Deutung hat ein partikulares Recht, sie greift aber sowohl (a) in der Erklärung religiös motivierter Abwehrhaltungen als auch (b) in der Begründung interreligiöser Achtung zu kurz.

(a) Die Ausbildung exklusiver Wahrheitsansprüche im religiösen Kontext ist nicht ausreichend erklärt, wo sie auf einen theologisch-theoretischen Kategorienfehler und damit auf eine intellektualistische Fehldeutung des Wesens der Religion zurückgeführt wird. Die Dimension des *ontologischen* Wahrheitsverständnisses tritt dabei in den Hintergrund. Über die existenzielle und die aussagenlogische Auffassung der Wahrheit hinaus hat das ontologische Verständnis für die Konstitution exklusiver Geltungsansprüche in der Theologiegeschichte aber immer eine zentrale Rolle gespielt. Es begegnet vor allem in den folgenden beiden Formen:

in *funktionaler*, auf den Heilsvermittlungsanspruch von Glaubensinhalten und -vollzügen bezogenen Gestalt. «Wahrheit» bezieht sich hier auf die Authentizität der Offenbarung und die soteriologische Effektivität des eröffneten spirituellen Weges. Der darauf gegründete Wahrheitsanspruch führte in der lehramtlichen römisch-katholischen Ekklesiologie zur Behauptung der Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche, in der reformatorischen Theologie zur Behauptung der Heilsnotwendigkeit des Christusglaubens;

in *essentieller*, auf die von religiösen Institutionen für sich selbst erhobenen Wahrheits- und Vollmachtsansprüchen bezogenen Gestalt. «Wahrheit» qualifiziert hier eine institutionelle Manifestation der Religion, die sich beispielsweise als (einzig) «wahre» Kirche oder Glaubensgemeinschaft oder Religion versteht und dadurch ihre Legitimität zu sichern versucht.

Die Dimension des ontologischen Wahrheitsverständnisses kommt in George Lindbecks Rekonstruktion der christlichen Lehre als Grammatik des Glaubens (kritisch) in den Blick. Im Rahmen seiner Unterscheidung dreier Modelle des Verständnisses religiöser Lehre und damit des Verständnisses von Religion überhaupt wird die *Tradition* zur zentralen religionstheoretischen Deutungskategorie. Damit verbindet sich eine grundlegende Problematisierung der subjektivistisch-erfahrungstheologischen Interpretationsansätze.

Lindbeck unterscheidet die kognitivistische Auffassung der Religion als System propositionaler Doktrinen, das erfahrungsorientierte Modell der Religion als Symbolisierung innerer Ergriffenheiten und das kulturell-linguistische Verständnis der Religion als von Regeln geleitetem Traditionsstrom in Analogie zu der von Grammatik strukturierten

Sprache.¹⁷ Die subjektivistisch-erfahrungstheologische Relativierungsstrategie gehört zum zweiten der drei Modelle. In der Analyse Lindbecks wird seine Schwäche deutlich. Mit ihrem ungeschichtlichen Ansatz bei der Gewissheitserfahrung des Subjekts vernachlässigt sie die *Tradition* der Religion, also den geschichtlichen Prozess der permanenten Verständigung über das Selbstverständnis des christlichen Glaubens (im Kontext seiner lebensweltlichen Rahmenbedingungen). Dieser kumulative Kommunikationszusammenhang im Sprachstrom der Christinnen und Christen spielt für die Formierung ihrer religiösen Identitäten eine mindestens so grosse Rolle wie das Moment eigener religiöser Erfahrung und Vergewisserung, deren Deutungen ja immer im Bezugsrahmen der überlieferten, wenn auch kreativ anzueignenden Deutungsmuster erfolgt. Die Untrennbarkeit von vermeintlich vorreflexiver Gewissheit und begrifflicher Deutung macht den Rückgang von der zweiten auf die erste und den davon erhofften Abbau Toleranz verhöhrender Absolutheitsansprüche unmöglich.

(b) Die subjektivistisch-erfahrungstheologische Relativierungsstrategie verbleibt im Prinzipiellen und Formalen, wenn sie die Zurücknahme religiöser Geltungsansprüche auf einen bloss subjektiven Geltungsbereich empfiehlt. Sie bietet keine inhaltliche Begründung für interreligiöse Achtung. Dafür müsste sie auf die Inhalte der subjektiv erschlossenen Gewissheiten zurückgreifen, die aber – ihrer Auffassung zufolge – immer nur eine sekundäre und uneigentliche Konzeptualisierung der primären Transzendenzerfahrung darstellen und damit theologisch letztlich irrelevant sind.

Wenn aber interreligiöse Achtung nicht eine nur aus dem blossen Faktum der Subjektivität der jeweiligen Verschiedenheiten der Transzendenzerfahrung begründbare Haltung oder eine extern an sie herangetragene, ihr aber wesenhaft fremd bleibende Tugend sein soll, muss sie sich aus der Substanz der einzelnen religiösen Traditionen begründen lassen. Für das Christentum heisst das: Es muss deutlich gemacht werden können, dass sich aus den biblischen Überlieferungsquellen und den Denkwegen der Theologiegeschichte hinreichend starke Begründungsmuster entwickeln lassen, die nicht nur eine widerwillige Duldung religiöser Pluralität nahelegen, sondern in ihr einen positiven Wert erblicken.

¹⁷ George Lindbeck: *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984, dt.: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter* [ThB 90], Gütersloh 1994, S. 34ff.

Die dabei ins Auge gefasste Anerkennung reicht weiter als das Toleranzgebot, aber sie bestreitet nicht dessen Berechtigung. «Toleranz»¹⁸ als politische Duldung religiöser Minderheiten oder als ethische Verpflichtung, die religiöse Selbstbestimmung des Anderen zu achten, stellt eine Errungenschaft in der neuzeitlichen Kulturgeschichte dar.¹⁹ In den Debatten der letzten beiden Jahrzehnte wurde immer wieder vorgeschlagen, diesen engen und negativen Begriff von Toleranz als widerstrebendes Hinnehmen und Ertragen des Anderen²⁰ in einen weiten und positiven Begriff der Anerkennung des Anderen und Geltenlassen seiner Position²¹ zu überführen. Dieser Vorschlag ist jedoch nicht sinnvoll, weil es immer wieder Religionsformen gibt, die inhaltlich nicht geschätzt und anerkannt werden können und doch formal toleriert werden müssen.²² Da von Fall zu Fall die tolerierende oder die akzeptie-

¹⁸ Zum Konzept der Toleranz und seiner Geschichte siehe vor allem: Rainer Forst (Hg.): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt a.M. 2000; Ders.: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a.M. 2003; Christoph Schwöbel (Hg.): *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg i.Br. u.a. 2002.

¹⁹ Nach Herrmann Lübke ist die obrigkeitlich gewährte Toleranz ursprünglich eine «Praxis der Duldung dessen (gewesen), worauf ein Rechtsanspruch nicht besteht. Tolerieren lässt sich einzig, was auch nicht toleriert, also nach herrschendem Recht verboten und unterdrückt werden könnte.» Toleranz war demnach zunächst ein Zugeständnis von den Inhabern des staatlichen Gewaltmonopols (Herrmann Lübke: *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, S. 76).

²⁰ Vgl. die Deutung Ulrich Manns: «Der wirklich Tolerante leidet daran, dass er einerseits von seiner Wahrheit durchdrungen, von ihr im tiefsten überzeugt ist, andererseits aber doch ernstlich damit rechnen muss, der Partner oder Gegenspieler könnte auf dem Weg der Wahrheitserkenntnis weiter sein als er selbst» (Ulrich Mann: *Christentum und Toleranz*, in: Jakob Katz u.a. [Hg.]: *Toleranz heute. 250 Jahre nach Mendelssohn und Lessing*, Berlin 1979, S. 85–103, hier: S. 86).

²¹ Gustav Mensching hatte diese beiden Toleranzauffassungen als formale und inhaltliche Toleranz unterschieden (Toleranz und Wahrheit in der Religion, S. 16f.).

²² Mit Perry Schmidt-Leukel: Ist das Christentum notwendig intolerant? In: Rainer Forst (Hg.): *Toleranz*, S. 177–213; Ders.: *Beyond Tolerance*, in: *SJTh* 55 (2002), S. 379–391; Ders.: *Die Nicht-Absolutheit des Christentums*, in: Heinrich Schmidinger (Hg.): *Identität und Toleranz. Christliche Spiritualität im interreligiösen Kontext*, Innsbruck; Wien 2003, S. 164f. Ebenso: Wilfried Härle: *Der Toleranzgedanke im Verhältnis der Religionen*, in: Wolfgang Erich Müller; Hartmut H. R. Schulz (Hg.): *Theologie und Aufklärung (FS G. Hornig)*, Würzburg 1992, S. 323–338.

rende Haltung geboten sein kann, braucht es beide Begriffe nebeneinander – oder als Pole einer Skala, die von Toleranz über Respekt und Achtung bis hin zur Anerkennung reicht.

4. Der Versuch, interreligiöse Achtung aus den Zentralinhalten der christlichen Tradition zu erschliessen

Nach Ludwig Feuerbachs Diagnose ist der Versuch aussichtslos, aus den zentralen Beständen der christlichen Glaubensüberlieferung Achtung gegenüber Andersglaubenden begründen zu wollen, denn das in diesem Zentrum liegende ›böse Prinzip‹ korrumpiert friedfertige und wertschätzende interreligiöse Beziehungen. Unterzieht man nun aber jene in der Geschichte des Christentums entwickelten theologischen Begründungsmuster, die zu Abwertungen nichtchristlicher Religionskulturen und ihrer Anhänger geführt haben, einer genaueren Betrachtung, dann zeigt sich, dass es nicht eigentlich bestimmte Inhalte waren und sind, die solche abwertenden und ausgrenzenden Einstellungen motivierten, sondern die mit ihnen verbundenen Ansprüche auf Exklusiv-, Final- und Universalgeltung. Das heisst, interreligiöse Beziehungsbestimmungen und -gestaltungen, die von Verachtung für die begehende fremde Religion geprägt sind, wurden theologisch-theoretisch oft damit legitimiert, dass man für den Inhalt und die zentralen Vollzugsformen der eigenen Religion Alleingeltung, Endgültigkeit und eine allumfassende Geltungsreichweite in Anspruch nahm.

Die genannten Ansprüche lassen sich zwar nicht einfach von den Überlieferungsinhalten wie die Schale vom Kern abheben. Sie haben deutliche Anknüpfungspunkte in der biblischen Überlieferung, die zu ihrer Bekräftigung immer wieder herangezogen worden sind. Exemplarisch seien hier angeführt:

Das johanneische Christuswort «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch mich» (Joh 14,6) dient(e) immer wieder als Beleg für die *Exklusivität* des Christusweges zu Gott.

Die Entschränkung des Gottesbundes auf Juden und Heiden, der sogenannte Missionsbefehl, wie überhaupt die Missionspraxis der ersten Christen korrelier(t)en mit dem *Universalitätsanspruch*.

Angesichts der eschatologischen Dringlichkeit, mit der die ersten Christen das Hereinbrechen des Gottesreiches und die Wiederkunft Christi erwarteten, formierte sich der Anspruch auf *Endgültigkeit*. Unter Hinweis auf die vor allem im Prolog zum Johannesevangelium ausgedrückte Überzeugung, Christus sei nicht bloss der eschatologische

Prophet, sondern die Einwohnung des göttlichen Logos und damit Gottes Selbstmitteilung, konnte dieser Anspruch im Sinne einer sachlichen Unüberbietbarkeit ausgelegt werden.

Zwischen dem Glaubensinhalt und der Form des Wahrheitsanspruchs, in der er zur Geltung gebracht wurde, gibt es also eine enge Beziehung. Doch die Ansprüche auf Exklusivität, Universalität und Finalität konnten sich von ihren spezifischen Begründungszusammenhängen auch lösen und zu Qualifikationen der christlichen Lehre und kirchlichen Praxis insgesamt werden.²³ Auf diese Weise – als historisch und sachlich verabsolutierte (d. h. «losgelöste»), von den Inhalten abstrahierte Geltungsansprüche – formieren sie erst den sogenannten Absolutheitsanspruch *des Christentums*, der vor allem dort problematische Folgen zeitigte, wo er sich mit kirchlicher und/oder politischer Macht verband.

Eine Begründung interreligiöser Achtung aus christlicher Sicht ist möglich, wenn die genannten formalen Geltungsbehauptungen der Exklusivität, Finalität und Universalität nicht auf die christliche Religion – ihre Lehren, Praxisformen und Institutionen – bezogen werden, sondern auf die sie begründende, ihr aber auch kritisch gegenüberstehende Botschaft vom unbedingten Heilswillen Gottes, wie er sich in Christus manifestiert hat. Der von hier aus zu gewinnende Begriff der Wahrheit – im Sinne einer an religiöse Formen gebundenen, sie aber immer auch transzendierenden unverfügbaren Selbstmitteilung Gottes – geht über die vier oben genannten Auffassungen von Wahrheit hinaus.

Zu seiner inhaltlichen Näherbestimmung kann auf das trinitätstheologische Strukturprinzip zurückgegriffen werden, das sich der christlichen Theologie immer da nahelegte, wo sie die Kerninhalte des christlichen Glaubens zu summieren hatte. Im Rahmen dieses Schemas ergibt sich eine dreifache Bestimmung von Motiven der christlichen Tradition, die eine (durchaus nicht undifferenzierte und unkritische) Wertschätzung nichtchristlicher Religionskulturen und ihrer Anhänger ermöglichen:

²³ Als aktuelles Beispiel mag die Erklärung «Dominus Jesus» vom 6.8.2000 dienen, wie schon aus ihrem Untertitel hervorgeht: «Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche» (zu beziehen über: www.dbk.de/schriften/fs_schriften.html Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148).

- (1) Das Motiv der Verborgenheit Gottes, der in allen seinen Offenbarungen ein unausschöpfliches Geheimnis bleibt

Keine Offenbarung und schon gar keine Religion kann demnach beanspruchen, die Wahrheit Gottes erschöpfend in sich zu schliessen und damit den einen und einzigen Weg zu Gott darzustellen. Bei aller Authentizität der Manifestationen Gottes gilt, dass es doch immer nur Manifestationen oder Repräsentationen des Gottes sind, der in unzugänglichem Lichte wohnt (1. Tim 6,16). Das in diesem Motiv zum Ausdruck gebrachte apophatische Gottesverständnis relativiert und transzendiert alle Wahrheitsansprüche kataphatischer Theologien und erfordert damit die Unterscheidung menschlich-religiöser Gotteskonzepte von der Wirklichkeit Gottes als solcher. Je stärker dieses Differenzbewusstsein ausgeprägt ist, umso problematischer erscheinen die überkommenen Abwertungen nicht-christlicher Symbolisierungen der göttlichen Wirklichkeit.

Damit ist keineswegs eine pauschale und unkritische Anerkennung ausgesprochen, sondern die Grundlage für einen kritischen (auch selbstkritischen) Dialog in Verpflichtung gegenüber der eigenen Tradition und in theologisch gebotener Offenheit gegenüber anderen religiösen Traditionen gelegt. Dabei wird es weder Voraussetzung noch Ziel dieser dialogischen Beziehung sein, den Gott des Anderen zu lieben, denn religiöse Loyalitäten sind unteilbar. Das Bewusstsein der bleibenden Entzogenheit der Wirklichkeit Gottes führt aber dazu, den Gottesglauben des Anderen in seiner potentiellen Wahrheitshaltigkeit zu achten.

- (2) Das Motiv des in Jesus Christus repräsentierten universalen Heilswillens Gottes, der ethnische, soziale und religiöse Grenzen übergreift

Die Partikularität der in Christus vermittelten Gottesbeziehung steht im weiteren Horizont der Universalität des Heil schaffenden Wirkens Gottes in seiner für alle Geschöpfe unbedingt entschiedenen Güte – und sie macht diese Universalität thematisch. In zahlreichen neutestamentlichen Aussagen wird dieser christozentrische Universalismus explizit, so etwa in Joh 1,9, wo es heisst, das wahre Licht Gottes erleuchte «jeden Menschen», nach Röm 5,18 hat Gottes Gerechtigkeit «für alle Menschen» Rechtfertigung erworben, nach 1. Tim 2,4 will Gott, «dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen». So sehr diese universale Selbstmitteilung Gottes auf die christliche Tradition in Christus zentriert ist, so wenig kann sie doch auf diese eine Repräsentation beschränkt werden. In welcher Weise auch im Blick auf

die Traditionsquellen nichtchristlicher Religionen von validen Erschliessungen der Gegenwart Gottes zu sprechen ist, wird sich nur in Form vorsichtiger Ausblicke bestimmen lassen, wobei für eine an die christliche Perspektive gebundene Urteilsbildung die prinzipielle Konformität mit der Gotteserschliessung in Christus unhintergebar bleibt.

Auf diese Weise lässt sich aus dem christlichen Gottesglauben die Einsicht gewinnen, dass auch die nicht in Christus zentrierte Beziehung zum göttlichen Grund der Wirklichkeit eine authentische Beziehung sein kann – so wie es von der Beziehung der Erzväter oder der biblischen Propheten bezeugt ist.

Auch hier ist wieder zu sagen, dass mit dieser theologisch begründeten Unterstellung die grundlegenden Verschiedenheiten in der Erfassung des Heiligen weder nivelliert noch relativiert sind. Es gilt, sie auszuhalten und in eine dialogisch-kommunikative Beziehung zueinander zu setzen. Die grundlegende Bedingung der Möglichkeit (und Notwendigkeit) einer solchen Beziehung besteht aber in der theologisch sachgemäßen Vorentscheidung, die Partikularität des christlichen Heilsweges im Kontext der Universalität des göttlichen Heilswillens zu bestimmen.

[3] Das Motiv der schöpfungsumspannenden und -durchdringenden Gegenwart Gottes im Kraftfeld seines Geistes

Während der ‹Geist› Gottes (die schöpferische und neuschöpferische Kraft seiner Präsenz) in seiner Erkenntnis eröffnenden Funktion die Gewissheit des eigenen Glaubens wirkt, die allerdings immer unter dem eschatologischen Vorbehalt der noch ausstehenden Vollendung steht, schafft er in seiner gemeinschaftsstiftenden Funktion eine Vermittlung zwischen der eigenen Glaubensgewissheit und anderen Existenzausrichtungen. Michael Welker fasst seine Auslegung der Pfingsterzählung zusammen in dem Satz: «Durch die Ausgiessung des Geistes wirkt Gott das weltumspannende, vielsprachige, polyindividuelle Zeugnis von sich, bezeugt sich selbst in einem die Menschen ... vereinigenden Geschehen.»²⁴ Das schliesst grundlegende Divergenzen gerade nicht aus, sondern ein.

Wegweisend in der Begründung einer pneumatologisch ausgerichteten Theologie der Religionen²⁵ war Paul Tillich – vor allem in seinem

²⁴ Michael Welker: Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen 1992, S. 220.

²⁵ Darstellungen und Entwürfe einer Geistchristologie haben in jüngerer Vergangenheit vorgelegt: Paul W. Newman: A Spirit Christology. Recovering the Biblical Paradigm of Christian Faith, Lanham; New York; London 1987; Piet

Spätwerk.²⁶ Die Gegenwart des göttlichen Geistes und die von ihr vermittelte Antizipation des Neuen Seins durchweht ihm zufolge die Religionen in Geschichte und Gegenwart.²⁷ Auch in vielen quasi-religiösen und säkularen Phänomenen manifestiert sich der Geist. Auf diese Weise lassen sich nach Tillich in der gesamten Geistes- und Religionsgeschichte der Menschheit Durchbrüche des Gottgeistes ausmachen – was nicht heisst, dass die Geschichte insgesamt (wie bei Hegel) als Selbstrealisierung dieses Geistes verstehbar würde.

Jesus ist die einzigartige, aber nicht einzige Manifestationsgestalt des Geistes, der «alle Wirklichkeit, jede Funktion, jede Situation» ergreift²⁸ und eine umfassende, mit der Kirche nicht identische «Geistgemeinschaft» begründet.²⁹ Die damit angedeutete Manifestationschristologie erlaubt es – wie oben angedeutet –, die in Jesus Christus ergangene Selbstmitteilung Gottes für authentisch, aber nicht exklusiv zu erachten. Je weiter Tillich seine christologische Zentrierung, an der er noch in den fünfziger Jahren festhielt, auf den pneumatologischen Ansatz hin öffnete, um so weiter öffnete sich diese Interpretationsmöglichkeit.

Schoonenberg: *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992; Roger Haight: *The Case for Spirit Christology*, in: *Theological Studies* 53 (1992), S. 257–287; Ralph del Colle: *Christ and the Spirit: Spirit Christology in Trinitarian Perspective*, Oxford 1994; Ulrike Link-Wieczorek: *Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie*, Göttingen 1998; Roger Haight: *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, N.Y. 1999; Michael Press: *Jesus und der Geist. Grundlagen einer Geist-Christologie*, Neukirchen 2001; Jan Veenhof: *Pneumachristologie*, in: *ThZ* 59 (2003), S. 312–334; Amos Yong: *Beyond the Impasse. Toward a Pneumatological Theology of Religions*, Grand Rapids 2003; Peter Hodgson: *The Spirit and Religious Pluralism*, in: Paul Knitter (Hg.): *The Myth of Religious Superiority. Multifaith Explorations of Religious Pluralism*, Maryknoll, N.Y. 2005, S. 135–150.

²⁶ Hier ist vor allem zu nennen: *Systematische Theologie*, Bd. III, Berlin; New York, 1987⁴; Ders.: *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, [Gesammelte Werke V], Stuttgart 1964, S. 51–98; Ders.: *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen*, in: *Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch*, Stuttgart 1967, S. 187–203. Zu Paul Tillichs Beiträgen zu einer Theologie der Religionen siehe die unter diesem Titel erschienene Dissertation von Dirk Chr. Siedler, Münster 1999.

²⁷ Paul Tillich: *Systematische Theologie*, Bd. III, S. 167.

²⁸ A.a.O., S. 185.

²⁹ A.a.O., S. 176.

5. Alternative theologische Ansätze zur Begründung interreligiöser Achtung

Nicht eingehend diskutiert, sondern nur genannt werden sollen im Folgenden einige theologische Ansätze zur Begründung interreligiöser Achtung, die andere Wege einschlagen als die im vierten Abschnitt vorgeschlagene trinitätstheologische Grundlegung mit ihrer spezifischen Ausdeutung der drei Glaubensartikel. Auch sie lassen sich jedoch der Struktur des trinitarischen Bekenntnisses zuordnen:

(1) *Der pisteologische Ansatz*: Mit der Entzogenheit Gottes korreliert die Ungesicherheit des Glaubens, der seinem Wesen gemäss nicht über eine *certitudo* hinaus zur *securitas* gelangen kann. Für Perry Schmidt-Leukel ergibt sich daraus die theologisch begründete Notwendigkeit von Glaubensfreiheit: «Ungesicherte Glaubensannahmen mögen es erlauben, dass jemand für sich das Wagnis eingeht, sein Leben darauf zu setzen. Aber aus einer ungesicherten Glaubensannahme lässt sich nicht das Recht ableiten, gegen einen Andersgläubigen gewaltsam vorzugehen.»³⁰

Diese Ungesicherheit und Unverfügbarkeit geht allerdings weit über Inhalte des Glaubens hinaus und betrifft existenzielle Wahrheitsgewissheiten generell. Sie alle stehen in der von Jaspers herausgearbeiteten Dialektik von nicht-verallgemeinerbarer, weil an die personale Evidenz- erfahrung der jeweiligen Person gebundenen Wahrheitsgewissheit einerseits und unbedingtem, die gesamte Daseinsorientierung dieser Person bestimmendem Verpflichtungsanspruch andererseits. Der pisteologische Ansatz steht damit in der Nähe des subjektivitätstheoretischen.

(2) *Der hamartiologische Ansatz*: Gerhard Ebeling stützt seine Überlegungen zur theologischen Toleranzbegründung auf die sich in Gottes Beziehung zu den sündigen Menschen offenbarende Langmut, d. h. auf Gottes Bereitschaft, aus Liebe den Widerspruch der Menschen zu ertragen. Grundlegend für alle menschliche Toleranz sei die sich in der ursprünglichen Wortbedeutung von «Toleranz» (bei Luther) ausdrückende «*tolerantia Dei cum hominis*»³¹, die im Kreuz Christi kulminiert.

Unklar bleibt dabei, wie die Differenz zwischen der christlichen Religion, die um die Sündenverfallenheit des Menschengeschlechts und

³⁰ Perry Schmidt-Leukel: Ist das Christentum notwendig intolerant? S. 196.

³¹ Gerhard Ebeling: Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft, in: Trutz Rendtorff (Hg.): Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung, Gütersloh 1982, S. 54–73. Ihm schliesst sich Wilfried Härle an: Der Toleranzgedanke im Verhältnis der Religionen, S. 335f.

seiner Religionen «weiss», und den nichtchristlichen Religionen, denen es an dieser Einsicht mangelt, religionstheologisch zur Geltung kommt.

(3) *Der Ansatz bei einer universalen, inklusiven Christologie:* Für Gerhard Sauter ist nicht nur Toleranz, sondern die Anerkennung eines jeden Menschen unter Verweis auf Mt 25,40 «begründet in der Inklusivität des Menschensohnes».³² Sauter deutet sie kreuzestheologisch aus: In Jesus, der für alle starb, ist die Hoffnung auf die Gemeinschaft der an seinem Tod und seiner Auferstehung teilhabenden Menschen grundgelegt.

Dieser Deutungsansatz stellt im Blick auf die Beziehung zu individuellen Angehörigen anderer Religionen ein wichtiges Motiv zu ihrer Würdigung bereit (wobei zu fragen bleibt, ob der Christusglaube Voraussetzung der erhofften Gemeinschaft ist), lässt sich aber nicht auf Religionskulturen, ihre Quellen und ihre Traditionen anwenden.

(4) *Der Ansatz bei einer christozentrischen Pneumatologie:* Ohne den christologischen Exklusivanspruch aufzugeben oder (wie es bei Tillich der Fall ist) auf eine bloss kriteriologische Funktion zurückzunehmen, schlagen die vom «Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog» und der «Kongregation für die Evangelisierung der Völker» erarbeiteten «Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog» eine pneumatologische Richtung in der Deutung der nichtchristlichen Religionen ein. Auch dort sei der Geist Gottes am Werk, wodurch ihnen eine «providentielle Rolle innerhalb der göttlichen Heilsökonomie»³³ zukomme. Auch in diesen Überlegungen führt das Motiv des grenzsprennenden Wirkens der Präsenz Gottes zu einer respektvollen Grundhaltung in der Begegnung mit nichtchristlichen Religionsformen als potentiellen Gestaltwerdungen dieser Präsenz. Sie bleiben allerdings auf die Erfüllung im Christusglauben ausgerichtet.

³² Gerhard Sauter: Wahrheit und Toleranz. Die Wurzeln der Toleranz im christlichen Glauben – und ihre Bestimmung in der christlichen Hoffnung, in: Trutz Rendtorff (Hg.): Glaube und Toleranz, S. 128–137, hier: S. 134.

³³ Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker: Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1991, Nr. 17.

6. Bilanz

Interreligiöse Achtung kann nicht in einem Relativismus der Wahrheitsansprüche begründet sein,³⁴ denn durch einen solchen Abbau von nicht-synthetisierbarer Alterität und Widerständigkeit würde sie sich als friedlicher und konstruktiver Umgang mit dieser Andersheit selbst aufheben. Als «Zivilisierung der Differenz»³⁵ bedarf sie der Begründung in einer Wahrheitsgewissheit und d. h. für den christlichen Glauben: der Begründung aus den Zentralinhalten dieses Glaubens. Damit kann nicht gemeint sein, dass sich eine solche Ableitung mit sachlogischer Notwendigkeit aus den genannten Topoi ergäbe. Es lassen sich – wie viele Beispiele aus der Theologiegeschichte belegen – auch Ableitungen aus diesen und anderen Inhalten vornehmen, die zu einer theologischen Verurteilung oder Abwertung nicht-christlicher Religionen und ihrer Anhänger führen. «Religionen» – schreibt Ulrich Körtner mit kritischem Blick auf das Weltethosprogramm Hans Küngs – «sind eben keineswegs in jedem Fall der Schlüssel zum Weltfrieden oder die Basis für ein Weltethos».³⁶ Ebenso wenig kann aber andererseits interreligiöse Feindschaft einlinig und ausschliesslich auf religiöse Wurzeln zurückgeführt werden. Sie entsteht aus einem Geflecht unterschiedlichster situationsspezifischer Faktoren. Die Traditionsbestände der Religionen können dazu gebraucht werden, diese Neigungen zu Aggression und Gewalt zu sanktionieren, aber auch dazu, sie im Interesse einer Befriedung zu bearbeiten und ihre Anhänger nicht nur ethisch, sondern auch theologisch auf den Weg des Friedens und der interreligiösen Achtung zu verpflichten.³⁷

³⁴ U.a. gegen Jan Assmann: «Die Fähigkeit zur Selbsthistorisierung und Selbstrelativierung ist Vorbedingung jeder wirklichen Toleranz» (Die Mosaische Unterscheidung, oder der Preis des Monotheismus, München 2003, S. 29). Zur Auseinandersetzung mit Assmanns Position im Kontext der Frage, ob dem Monotheismus eine Gewaltneigung eigen ist, siehe: Thomas Söding (Hg.): Ist der Glaube der Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus (QD 196), Freiburg i.Br.; Basel; Wien 2003.

³⁵ Michael Walzer (Hg.): Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz, Hamburg 1998; Ders.: Politik der Differenz. Staatsordnung und Toleranz in der multikulturellen Welt, in: R. Forst (Hg.): Toleranz, S. 214–230.

³⁶ Ulrich H. J. Körtner: Religion und Gewalt. Zur Lebensdienlichkeit von Religion in ihrer Ambivalenz, in: Adel Theodor Khoury u.a. (Hg.): Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe, Freiburg i.Br.; Basel; Wien 2003, S. 100.

³⁷ Siehe dazu: Hans Maier: Das Doppelgesicht des Religiösen. Religion, Gewalt, Politik, Freiburg i.Br. 2004.

Wenn auch die im letzten Abschnitt genannten drei Motive in ihrer Auslegung und in den daraus zu ziehenden Konsequenzen strittig bleiben, so zeigen sie aber doch, dass es nicht nur möglich, sondern im Blick auf die Zentralinhalte des christlichen Glaubens auch sachgemäss ist, nicht nur individuelle Andersgläubige in ihrer Gottesbeziehung zu achten (wie es in ihrer Etikettierung als «heilige Heiden» eine lange Geschichte hat), sondern auch ihren Traditionen als potentiellen Gestaltwerdungen des Geistes Gottes Toleranz, Respekt, Achtung oder sogar Anerkennung entgegenzubringen. Der individuelle Angehörige einer anderen religiösen Tradition kann nicht isoliert werden von dem religionskulturellem Kontext, der das kollektive Gedächtnis seiner Religionsgemeinschaft darstellt, an dem er auf seine Weise partizipiert.

Die philosophisch- oder theologisch-ethischen Programme einer formalen Anerkennung des anderen in seinem Anderssein reichen daher nicht aus.³⁸ Ohne ihre Bedeutung leugnen zu wollen, bleiben sie doch auf das Individuum beschränkt und nehmen die Einbindung der Individuen in die sie prägenden Kollektivgedächtnisse nicht ausreichend in den Blick.

Wo die drei genannten Motive zur Geltung gebracht werden, öffnet sich der Horizont für eine theologisch begründete prinzipielle Respektierung anderer Glaubensformen in Lehre und Praxis. Die in «theologischer Neugierde» vollzogenen Begegnungen mit diesen Traditionen können dann Erschliessungserfahrungen für das christliche Glaubensverständnis auslösen – und sei es dadurch, dass sie zurückgetretene Elemente der eigenen Tradition wieder ans Licht heben.

Interreligiöse Achtung und Wahrheitsanspruch stehen also nicht in einem prinzipiellen Spannungsverhältnis zueinander, so als wäre interreligiöse Achtung nur um den Preis einer vorgängigen Relativierung des eigenen und/oder fremden Wahrheitsanspruchs zu bekommen und als wäre umgekehrt die Missachtung nichtchristlicher Glaubensformen die notwendige Konsequenz der christlichen Wahrheitsgewissheit. Genau dies aber behauptete die eingangs zitierte Religionskritik: Wenn auch das Recht solcher Auffassungen nicht vollkommen bestritten werden kann, weil allzu offensichtlich ist, dass «in keinem Teil der Erde blutigere Kriege geführt worden und von keinem Teil der Erde verheerendere Kriege ausgegangen sind als im und vom christlichen Abendland»,³⁹ so ist doch zu fragen, ob ihre Anklage gegen das Christentum nicht den

³⁸ Siehe dazu die von Andrea Maihofer in ihrem Beitrag zu diesem Band angestellten kritischen Überlegungen, vgl. o. S. 36ff.

³⁹ Eugen Drewermann: *Der Krieg und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen*, Regensburg 1982, S. 177.

unerlaubten Rückschluss von jeweils im Einzelnen zu analysierenden historischen Verwicklungen auf sachlogisch notwendige Zusammenhänge vollzieht und damit eine zu einfache Ursache-Wirkungsbeziehung zwischen religiösen Wahrheitsansprüchen und der Feindschaft gegenüber Andersglaubenden innerhalb und ausserhalb der eigenen Religion herstellt.