

es durchaus Zeichen in der lebendigen Kirche, unter glaubensdurchdrungenen Christinnen und Christen. An diesem praktischen Ort ist Gott. Dort hat er sich hörig gemacht (das jesajanische und paulinische Bild der Knechtsgestalt). Die Theodizeefrage ist daher keine systematisch lösbare theologische Denksportaufgabe, sondern eine praktische Frage, eine Frage an die Kirche ebenso wie eine Frage an die individuelle Glaubensform. In beiden Fällen bleibt die Frage wie eine Wunde offen, die sich nicht schließen kann. Und es ist besser, als „nur“ konsolidarischer Mensch von dieser Herausforderung gestört und verstört zu sein, oder als ebenfalls nur konsolidarische Kirche davon in der üblichen Ordnung bedroht zu sein, als sich der gewaltigen Entsorgungskapazität unseres Geistes anzuschließen, mit welchen wir Apparate aufbauen, die uns vom zentralen Glaubensdasein ablenken.

Wie aber können wir überhaupt von der Sicht der Opfer reden? In diesem Heft hören wir ihre Stimme in manchen Beiträgen entsprechend unserer eigenen Schwäche nur schwach. Auch dies gehört zu den unbeantworteten Fragen: Wie machen wir die stummen Stimmen hörbar, die Gesichtslosen sichtbar, die Ungefühlten fühlbar?

Literatur:

R. Ammicht-Quinn, Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage (Studien zur Theologischen Ethik 43), Fribourg/Freiburg 1992.

J.B. Metz, Memoria passionis. Un incoraggiamento alle responsabilità universale. In: D. Mieth, E. Schillebeeckx, H. Snijdwind (eds), Cammino e Visione, Brescia 1996, 279-184.

Eine neue Weise, Christ zu sein: die Begegnung mit Andersgläubigen

Felix Wilfred

In den heutigen Fachdebatten ist die Theologie der Religionen inzwischen zu einem zentralen Thema aufgerückt, wobei die Christologie zum eigentlichen Dreh- und Angelpunkt geworden ist. Die Frage nach der Person Jesu, die sich uns hier stellt, ist nach wie vor offen und hat schon viel Staub aufgewirbelt. Doch im Laufe des neuen Jahrhunderts, auf das wir zugehen, werden wohl die heute strittigen Fragen vermutlich niemanden mehr sonderlich aufregen. Sie werden in die Geschichte eingehen als eine unter anderen theologischen Kontroversen, wie

etwa die zwischen Inklusivismus und Pluralismus, Absolutismus und Relativismus, Christozentrismus und Theozentrismus und so weiter. Wir brauchen uns nur die heftigen Auseinandersetzungen über die Frage der Heilsnotwendigkeit der Kirche in Erinnerung zu rufen, was ja noch gar nicht so lange her ist. Streitfragen dieser Art werden zwangsläufig in der Mottenkiste abgelegt und dort der Vergessenheit anheimfallen. So erging es ja schon vielen hitzigen Debatten, die die Zunft der Theologen die Jahrhunderte hindurch gespalten haben, wie der ikonoklastische Bilderstreit, die Fragen um Freiheit und Gnade, Natur und Übernatur, den Mono- und Polygenismus und andere mehr.

Diese Fragen sind inzwischen als überholt ad acta gelegt und durch neue ersetzt worden, freilich nicht etwa deshalb, weil in jedem Fall unumstrittene Lösungen erreicht worden wären - weit gefehlt -, sondern einfach deshalb, weil der theologische Diskurs sich jetzt auf andere Gebiete verlagert, gleichsam die Baustelle gewechselt hat. Darüber hinaus sind derartige Fragen, historisch und kulturell gesehen, mit so vielen Voraussetzungen befrachtet, daß ihre Beantwortung in anderen kulturellen Umfeldern und Sprachwelten, in die sie ohne Abstriche übertragen würden, sich als ebenso peinlich erweisen könnten, wie wenn jemand auf die Frage, ob er aufgehört habe, Drogen zu nehmen, mit einem glatten ja oder nein antworten würde.

Natürlich haben wir mit diesen Bemerkungen nicht auch die *Realität* unserer Beziehungen zu Menschen fremdreligiöser Traditionen zur letzten Ruhe gebettet. Wenn „Schall und Wahn“ (Shakespeare) der leidenschaftlichen theologischen Debatten abgeklungen sind und sich verzogen haben, werden wir immer noch unseren Mitmenschen Aug' in Auge gegenüberstehen, und die *Beziehungen* zu ihnen werden für uns von keineswegs geringer Bedeutung sein. Die grundlegende Frage, der wir gegenüberstehen und die zunehmend an Bedeutung gewinnen wird, ist: Was heißt es, in einer Welt religiöser Erfahrungen, die anders sind als die unsrigen, *Christ zu sein*? Vielleicht haben wir uns heute schon mit dem Gedanken angefreundet, daß wir die Fragen, die sich aus der neuen Situation ergeben, ja bereits beantwortet haben, einfach deshalb, weil wir ja doch imstande sind, geniale theologische Konstruktionen zu entwerfen und sie dann dem uns Unvertrauten und Fremden überzustülpen (und es so fast bis zur Unkenntlichkeit zu entstellen).

Die große Herausforderung, die sich uns im neuen Jahrhundert stellt, besteht darin, eine neue Art von Christsein zu entwickeln, die aus neuen Beziehungen zu den Menschen anderer Glaubensbekenntnisse, mit denen wir zusammenleben, hervorwächst. Auf diese Begegnung müssen wir uns von unserer Seite aus ehrlich und ernsthaft vorbereiten. Dies bedeutet, von der Methode und Einstellung her gesehen, keineswegs, daß wir den berechtigten Ansatz der eigenen Konfession bzw. des eigenen Glaubens hintanstellen, und noch weniger, daß wir ihn aufgeben müßten. Keineswegs! Es fordert aber durchaus von uns, eine Scheuklappen-Mentalität abzulegen und der Angstpsychose Herr zu werden, die uns einreden will, daß Vertreter fremder Religionen unter uns wie „brüllende Löwen“ (vgl. 1Petr 5,8) umhergehen, nur um unsere christliche Identität zu verschlingen.

Als Teil einer Vorbereitung auf die kommende Begegnung mit der fremdartigen religiösen Welt von Menschen, mit denen wir zusammenleben, möchte ich hier lediglich drei wichtige Aufgaben in Kürze herausstellen¹: 1. wir müssen unsere Auffassung von Universalität selbstkritisch überdenken und sie spirituell vertiefen; 2. Wir müssen eine Kultur der Toleranz und des Friedens aufbauen und 3. Wir sollten darauf hinwirken, daß sich unsere maßgebenden Theologien vom Strom der Mystik inspirieren lassen.

I. Spiritualität als Quellgrund des Universalen

Sind nicht unsere gängigen Auffassungen von Universalität weitgehend von den Erfahrungen des Mittelalters und den Wechselfällen des 19. Jahrhunderts geprägt? In einer Zeit, da Zerrbilder des Universalen an der Tagesordnung sind und das überall Gegenwärtige sich als universal gebärdet, ist es einleuchtend, daß Christen in der Beziehung zu den Anhängern anderer religiöser Traditionen heute ein evangeliumsgemäßeres Verständnis von Universalität bezeugen und leben sollten. Die Schwierigkeit dabei liegt nicht so sehr im christlichen Universalitätsanspruch selbst, sondern darin, welche Art von Universalität hier vorausgesetzt wird. Die von der Botschaft Jesu gemeinte Universalität ist etwas augenfällig Spirituelles: Gemeint ist jene Universalität, mit der Gott sich allen Menschen in ungeschuldeter und überströmender Weise selbst mitteilt. Auf der anderen Seite hat sie etwas mit der grenzenlosen Offenheit und Transzendenz des menschlichen Geistes zu tun, der mit dem unendlichen Geheimnis in Gemeinschaft steht. Die Botschaft Jesu und das Geheimnis seiner Person vermitteln uns einen tief spirituellen, ungeschuldet-gnadenhaften und wohltuend neuen Ansatz zum Verständnis von Universalität: nicht eine, die sich einigelt, die Christen von anderen Menschen abschottet, sondern die eine Beziehung dialogischer Begegnung mit den Menschen anderer Religionen eingeht.

Wir brauchen heute keine Universalität, die sich aufbläht, sondern eine, die sich klein macht, die nicht auf Vorherrschaft bedacht ist, sondern es uns ermöglicht, neue und von Achtung getragene Beziehungen zu Menschen anderen Glaubens einzugehen. Als solche wird sie durch ihre Offenheit und Weite faszinieren und uns ein anderes Wertesystem sowie neue Einstellungen abverlangen, die den Geist Jesu und seiner Frohbotschaft getreuer widerspiegeln. Eine Universalität dieser Art ist transparent, aufrichtig und belebend, eine, die den Menschen umwandelt und befreit, da sie sich jedes hegemonialen Machtstrebens entledigt hat. Dies muß hier deutlich gesagt werden, da ein lediglich formalistisches Verständnis von Universalität, auf welcher Ebene auch immer, die unwiderstehliche Versuchung mit sich bringt, andere zu beherrschen und zu manipulieren.² Eine Universalität, die sich auf diese Weise formalistisch gebärdet, kann man nur - auch wenn dies ein begrifflicher Widerspruch ist - als „Kirchturms-Universalität“ bezeichnen.

Eine solch abstrakte Universalität, wie sie dem Verstand eigen ist, könnte zu einem Mittel der Unterwerfung und Zwangskontrolle werden; die des Geistes

dagegen ist von uneingegrenzter Freiheit; sie ist etwas Befreiendes. Die Universalität des Reiches Gottes, wie Jesus sie uns verkündet, ist die des Geistes. Sie gleicht einem Baum, der „größer ist als die anderen Gewächse“, so daß „die Vögel des Himmels kommen und in seinen Zweigen nisten“ (Mt 13,32). Sie ist universale Gemeinschaft und gleicht einem Festmahl, zu dem die Menschen „von Osten und Westen und von Norden und Süden kommen“, um daran teilzunehmen (vgl. Lk 13,29). Die hier von uns geforderte Universalität entspringt aus den Tiefen des Geistes wie aus einer Quelle und überflutet wie ein mächtig aufsteigender Strom die institutionellen Ufer, um sich in einem Geist der Affinität nach dem Jenseitigen auszustrecken und mit ihm Gemeinschaft zu haben. Solche Bilder und Erzählungen dessen, was universal eigentlich meint, können zu einer neuen Weise des Christseins beitragen und Menschen fremder Religionen, die unter uns leben, ansprechen und in ihrem Herzen und Geist eine Saite zum Klingen bringen.

*Eine neue
Weise, Christ
zu sein: die
Begegnung
mit
Anders-
gläubigen*

II. Aufbau einer Kultur der Toleranz und des Friedens

Wir möchten gleich von Anfang an einräumen, daß es Grenzen der Toleranz gibt; daß in ihr durchaus die Gefahr des Indifferentismus lauert, und daß sie auf die Einstellung hinauslaufen kann, „alles ist möglich“. Auch wenn wir dies alles

gern zugestehen, wird uns jedoch im multireligiösen Kontext unserer Zeit die Anerkennung abgenötigt, daß Toleranz für das pure Überleben der Menschheit so wesentlich ist, daß an ihr kein Weg vorbeiführt, und daß sie ein großes Zeugnispotential für die Universalität des Evangeliums in sich birgt. Toleranz ist keineswegs Schwäche. Sie ist nur insofern Schwäche, als sie Jesu Wort in der Bergpredigt beherzigt: „... wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halte ihm auch die andere hin“ (vgl. Mt 5,39). Eine solche Einstellung und ein solches Verhaltensmuster lassen sich nur aus einer tief spirituellen Erfahrung und einer von Weisheit geprägten Geisteshaltung erklären. Und sie mag auch jenen unverständlich er-

scheinen, die sich noch nicht in die Tiefen des Geistes hinabgewagt und versucht haben, dort die Botschaft der Bergpredigt meditierend auszuloten. All das ist Grund genug, warum das Verhältnis von Christen zu anderen Religionen vom Geist der Toleranz und des Friedens, der aus den Evangelien spricht, inspiriert

Der Autor

Felix Wilfred, geboren 1948 in Tamilnadu, Indien, Professor an der School of Philosophy and Religious Thought an der State University of Madras, Indien; Gastprofessuren an den Universitäten von Nijmegen, Münster, Frankfurt am Main und am Ateneo de Manila; er war Mitglied der Internationalen Theologenkommission und ist Vorsitzender der Indian Theological Association, Sekretär der Theological Commission der FABC, Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Seine Forschungsarbeiten und Feldstudien sind breit gestreut und erstrecken sich heute auf viele Disziplinen in den Human- und Sozialwissenschaften. Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Theologie sind u.a.: From the Dusty Soil. Reinterpretation of Christianity (1995); Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology (1993); Sunset in the East? Asian Challenges and Christian Involvement (1991); F. Wilfred (Hg.), Verlaß den Tempel. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung, Freiburg i.Br. 1988; F. Wilfred/M.M. Thomas, Theologiegeschichte der Dritten Welt. Indien, München 1992. Anschrift: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras, Indien.

sein sollte. Wenn es letztlich nicht dazu kommen soll, das „*compelle intrare*“ des Lukasevangeliums (14,23) mit all seinen unerfreulichen Begleiterscheinungen neu zu inszenieren, dann müssen wir in Zukunft Toleranz als Ausdruck wahrer christlicher Universalität leben und praktizieren.

Es gibt freilich noch einen weiteren Grund, tolerant zu sein. Das letztgültige Urteil über Menschen ist und bleibt Gott vorbehalten. Menschen können sich das Recht zu solchem Urteil nicht anmaßen, wie herausragend und aufgeklärt auch immer sie sich dünken mögen. Ein anschauliches Beispiel dafür bietet das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (vgl. Mt 13,24-30). Ferner können wir in unseren menschlichen und sozialen Beziehungen ebenso wie in unserem Verständnis anderer - das auch die Religionen einschließt - nicht alles in die Kategorien von weiß und schwarz³ einordnen. Schließlich gibt es auch noch so etwas wie eine „Grauzone“. Sonst wären ja jeder Unterschied und jedes Anderssein, jeder Mangel an Klarheit und Distinktheit (ohne Descartes zu nahe treten zu wollen) Grund zum Konflikt und zu - physischer oder moralischer - Gewalt. Es ist eine gefährliche Behauptung, daß Friede nur dann erreichbar sei, wenn wir zuvor Klarheit und Gewißheit erlangt hätten. Gerade diesen Geist der Toleranz und des Friedens aber müssen wir in unseren christlichen Gemeinschaften unablässig hüten und pflegen, so daß sie in unseren Beziehungen zu anderen Religionsgemeinschaften zum Tragen kommen.

Interessanterweise ist Toleranz zu einer Nahtstelle geworden, wo das Kulturerbe Asiens und die Erfordernisse der Postmoderne aneinanderstoßen und sich begegnen.⁴ Die traditionellen Kulturen Asiens sind sehr stark auf Eintracht und friedliches Zusammenleben ausgerichtet und haben so, aufs Ganze gesehen, eine Lebensart hervorgebracht, die gegenüber fremdreligiösen Erfahrungen, Glaubensinhalten und Praktiken⁵ in hohem Maße von Achtung und Toleranz bestimmt ist. Auf der anderen Seite ist Toleranz ein von der Moderne als höchst bedeutsam herausgestellter Sachverhalt, da der Andere gerade die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten darstellt. Während man sich dieser Frage in den letzten Jahrzehnten endlich, wenn auch reichlich verspätet, zugewandt hat, ist das Problem der Toleranz in seinen praktischen Auswirkungen auf den Alltag des Lebens noch gar nicht richtig in den Blick gekommen, auch wenn das Recht auf Religionsfreiheit prinzipiell anerkannt ist. Da die Zukunft - wie sich immer deutlicher herausstellt - von multireligiösen Gesellschaften geprägt sein wird, gilt es, diese Frage der Moderne als etwas, was unser ganz konkretes Leben betrifft, ohne Umschweife anzupacken. In diesem Zusammenhang wird die Pflege der *Toleranz, wie das Evangelium sie einfordert*, zu einer christlichen Antwort auf die Kulturen Asiens wie zugleich eine Antwort auf die noch offene Frage der Moderne, die sich in unseren postmodernen Tagen eher noch verschärft hat.

Des weiteren dürfen die Universalitätsansprüche des christlichen Glaubens nicht auf Kosten von Toleranz und Frieden erhoben werden, für die wir gegenüber der gegenwärtigen Gesellschaft eine Verantwortung tragen. In der Tat haben ja die Vereinten Nationen das Jahr 2000 zum Jahr der Kultur des Friedens erklärt. Christliche Gemeinschaften müssen von einer Friedenskultur - einem so wesent-

lichen Teil der Frohbotschaft Jesu - erst noch erfüllt werden, um für eine Begegnung mit der religiösen Welt anderer Menschen reif zu sein. Jede *Intoleranz gegenüber der Toleranz* wirft Fragen nach der Glaubwürdigkeit des Universalitätsanspruches und seiner spirituellen Qualität auf. Dies ist auch angesichts der tatsächlichen Missionsgeschichte überaus bedeutsam, die, wie wir alle wissen, nicht gerade ein Musterbeispiel für den Geist des Friedens, des Mitgefühls und der Verständigung gewesen ist, den das Evangelium uns aufgetragen hat. Ein lebendiges christliches Zeugnis der Toleranz wird im neuen Jahrhundert nur hilfreich sein, um den Universalitätsanspruch des Christentums glaubwürdig zu machen. Wie oft genug festgestellt wurde, widersprechen sich beide keineswegs.

*Eine neue
Weise, Christ
zu sein: die
Begegnung
mit
Anders-
gläubigen*

III. Theologie als Ausdruck mystischer Spiritualität

Damit sich die Theologie den christlichen Gemeinschaften bei ihrer Begegnung mit Menschen fremder Religionen als hilfreich erweisen kann, muß sie von tiefer Spiritualität getragen sein und die Züge wahrer Mystik annehmen. Dies erklärt sich daraus, daß Spiritualität und Mystik von ihrem Wesen her einheitsstiftend und integrativ wirken. Jede Theologie und Religion, die sich in extremer Weise auf spitzfindige Dialektik (*sic et non* ...), auf scharfe, abgrenzende Gegensätze und die Logik von Entweder-Oder-Aussagen (Disjunktionen) sowie auf Polarisierung verläßt, wird sich implizit und letztlich als kontraproduktiv und als „defizienter Modus“ von Mystik erweisen. Sie wird darüber hinaus weder eine Erfahrung noch ein Wissen vermitteln, die befreiend wirken. Wenn „die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist“ (Röm 5,5), dann wird diese Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes als Leben und ungeschuldete Gnade und ihr kontemplatives Innwerden in den Tiefen der Seele wie ihr Gewährwerden im geschichtlich greifbaren Engagement - beides unentwerrbar miteinander verflochten - neue und lebendige theologische Prozesse in Gang setzen, mit denen wir der interreligiösen Begegnung im neuen Jahrhundert getrost und gut vorbereitet entgegengehen können. Wir erinnern hier an ein Wort Karl Rahners, der die Zukunft einmal so beschrieben hat: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein ...“⁶ Nirgendwo anders wird uns die Wahrheit einer solchen Aussage tiefer bewußt als dort, wo Christen und christliche Gemeinschaften sich in offener Bereitschaft auf eine neue und lebendige Begegnung mit der fremdreligiösen Welt ihrer Mitmenschen am Anbruch eines neuen Jahrtausends einlassen.

Es versteht sich, daß das bisher Gesagte auch eine neue Sprache erfordert, die ihren Schwerpunkt verlagert und neu bestimmt. Geschichten, Bilder und Symbole bergen einen tiefen unausschöpfbaren Reichtum und verfügen über ein großes mystisches Potential. Wer dazu neigt, das Höchstmaß an Wahrheit mit höchster Abstraktion bzw. einem Metadiskurs zu verwechseln, für den sind Bilder und Symbole möglicherweise nichts weiter als Anfangsstufen des eigentlich geistigen Prozesses, ein blasser Abglanz der Wahrheit. Doch in Wirklichkeit sind sie, wie die Erfahrung bestätigt, Wege, auf denen man ihr viel umfassender und ganzheit-

licher näherkommt. Genau diese Sprache aber werden wir für unsere Begegnung mit der fremdreligiösen Erfahrung unserer Mitmenschen benötigen. Es wird eine Sprache sein, die eine andere Wellenlänge benutzt, und möglicherweise wird es nicht gelingen, sie im Rahmen der vorherrschenden Religionstheologien einzufangen und mit der dort üblichen Begrifflichkeit in Einklang zu bringen.

IV. Abschließende Bemerkungen

Eine authentische Begegnung mit Menschen anderer Religionen im neuen Jahrhundert wird es nicht geben, ohne daß wir uns um eine neue Weise, Christ zu sein, bemühen und uns darauf vorbereiten. Dies anzuerkennen ist unabdingbar. Es bedeutet nämlich, daß wir uns in jene Universalität einüben, die von der Botschaft Jesu ausgeht, und daß wir uns von ihrem Geist der Toleranz und des Friedens anstecken und leiten lassen. Ferner wird eine wirkliche Begegnung mit den Menschen fremder Religionen nicht in erster Linie davon abhängen, ob wir zuvor zu logisch schlüssigen Erklärungen und treffenden theologischen Formulierungen gelangt sind. Auf jeden Fall wird ein Großteil der Auseinandersetzungen, die wir heute erleben, höchstwahrscheinlich nicht in letztverbindliche bzw. endgültige Aussagen einmünden, mögen sie, wie ein sprühendes Feuerwerk, auch noch so beeindruckend sein. Die Theologie der Religionen, wie sie uns für das neue Jahrhundert vorschwebt, wird nicht so sein, daß wir von ihr aufgrund ihrer scharfsinnigen Dialektik die befriedigendsten Erklärungen zu erwarten haben. Sie wird vielmehr mystischer Natur sein, die eine neue und lebendige Erfahrung von Universalität leichter macht und uns hilft, eine authentische Kultur der Toleranz und des Friedens aufzubauen, wie sie uns im Evangelium, der Frohen Botschaft Jesu, entgegentritt.

¹ Um nicht erst falsche Erwartungen aufkommen zu lassen, möchte ich gleich hier klarstellen, daß das Ziel dieses Beitrags eng begrenzt ist; er erhebt weder den Anspruch, das Durcheinander im Meinungsstreit religionstheologischer Theorien nachzuzeichnen, noch die damit verknüpften Lehrfragen zu untersuchen.

² Was die Verteidigung traditioneller Positionen betrifft, vgl. S. Tönnies, *Der westliche Universalismus. Eine Verteidigung klassischer Positionen*, Opladen ²1997.

³ Ich werde hier an die Figur des Polizisten Javert in Victor Hugos *Les Misérables* erinnert. In Javerts Denkweise besteht die gesamte Welt aus einem eindeutig schwarz-weiß-gewürfelten Territorium.

⁴ Vgl. Z. Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt 1995.

⁵ Vgl. *Asian Christian Perspectives on Harmony. A Document of the Theological Advisory Commission of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC Paper No. 75)*, Hong Kong 1996.

⁶ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. VII: *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Zürich/Einsiedeln/Köln ²1971, 22.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz