

## Das Christentum und die Weltreligionen, DIES 2008

Das Christentum ist eine Religion unter vielen. Geschlossene religiöse oder konfessionell gebundene Regionen gibt es fast nicht mehr in Europa. Die Schrift des Bundesamtes für Statistik vom Dezember 2004 ‚Religionslandschaft in der Schweiz‘ untersucht die Modalitäten des Wandels im Blick auf die religiöse Mentalität der Wohnbevölkerung in der Schweiz und stellt in einer diachronischen Analyse u.a. folgende Punkte heraus:

1. Die Verbindung mit einer Tradition oder einer Religionsgemeinschaft ist für die Mehrheit der Bevölkerung Bestandteil ihrer gesellschaftlichen und persönlichen Identität.
2. Die Mehrheit der Wohnbevölkerung bekennt sich zum Katholizismus oder zum Protestantismus und führt damit das traditionelle und institutionelle Erbe fort.
3. Die religiöse Pluralisierung setzt sich fort: die neuen Gruppen, Gemeinschaften und religiösen Strömungen bilden zusätzliche religiöse Minderheiten.
4. Paare bestehen mehrheitlich aus Personen derselben religiösen Gruppe. Der Anteil Paare, die konfessionell oder religiös gemischt sind oder bei denen ein Partner keiner Gemeinschaft angehört, wächst jedoch kontinuierlich.

Die erwähnten Veränderungen, so folgert die Studie, sind Folge des gesellschaftlichen Wandels, d.h. Faktoren, die die Religionslandschaft umgestalten und in allen Landesteilen zu einer Pluralisierung beitragen. Soweit die empirischen Fakten zum Thema Christentum und die Religionen.

Dem Thema kann man sich unter mehreren Aspekten nähern. Es sei an die Untersuchung von Kollegen Martin Baumann erinnert, der exemplarisch einen Prospekt aller kirchlichen und religiösen Gemeinschaften des Kantons Luzern erstellt hat, Kollege Edmund Arens hat in seiner neuesten Publikation sich dem Phänomen der Religion unter dem Aspekt einer handlungstheoretischen Perspektive genähert. Ebenso ist das ökumenische Potenzial der Fragestellung für Kirchen und Theologien zu bedenken.

Ich möchte Ihnen heute einen kleinen Einblick in die Thematik aus der Sicht der Systematik geben, also jener Disziplin der Theologie, die sich mit dem reflexiven Bedenken der Glaubensinhalte aus der Sicht einer Glaubensgemeinschaft beschäftigt. Dabei ist der ökumenische Aspekt der interreligiösen Fragestellung selbstverständlich miteingeschlossen. Der systematischen Theologie stellt sich die berühmte Gretchenfrage in Goethes Faust in einer postmodernen Gebrochenheit. So heisst die Aufgabenstellung nicht mehr ‚Wie hältst du es mit der Religion‘, sondern ‚Wie hältst du es mit den Religionen?‘

Es ist eine Aufgabe heutiger Theologie, sich der Frage nach dem Zu- und Miteinander der Religionen zu stellen. Kannte man in vergangenen Zeiten seitens des Christentums einzelne Ansätze, einen Dialog mit anderen Religionen zu führen, sind die Signale zu solchem Unternehmen seit dem 18. Jh. deutlicher hervorgetreten. Bevor die Theologie sich der Frage annahm, legt G.W. F. Hegel in seiner ‚Philosophie der Religion‘ einen ersten systematischen Entwurf vor. Er unternimmt den Versuch, die Vielfalt der Religionen so zu ordnen, dass die späteren die früheren Religionen aufheben. Die Aufhebung wird verstanden als bewahren, verändern und transponieren auf eine neue Stufe der Entwicklung des Geistes. Damit gelingt ihm die Gesamtheit aller Religionen zu einem geistigen Entwicklungsprozess zu verbinden und zugleich das Christentum in eine Beziehung zu anderen Religionen zu setzen. Erscheint uns heute dieses Unterfangen als zu idealistisch, so beinhaltet es doch zwei wichtige Momente, die es für unsere Fragestellung zu beachten gilt: Zum einen werden bei ihm alle Religionen zusammen gesehen, zum anderen verweist er auf das Phänomen, dass sich Ursprünge des Religiösen in Verwandlungen und Umdeutungen in späteren Erscheinungsformen nachweisen lassen. Allerdings können wir heute nicht mehr von einer absoluten Religion sprechen, sondern haben, eingedenk der Arbeiten von Ernst Troeltsch, von der Geschichte und Geschichtlichkeit aller Religionen auszugehen. Für Troeltsch ist das Christentum in all seinen Manifestationen eine historische Erscheinung.

Die Geschichte der christlichen Theologie kannte dagegen nur vereinzelt Versuche, sich unapologetisch mit anderen Religionen auseinanderzusetzen. Ramon Llull kommt das Verdienst zu, in seinem Werk ‚Llibre del gentil‘ (1276) einen ersten Versuch unternommen zu haben, Christen, Juden, Muslime und Heiden in der Übereinstimmung der Kerninhalte ihrer jeweiligen Religion und einer allgemeinen Gotteserkenntnis auf der Grundlage der natürlichen Vernunft zu erarbeiten. Nikolaus von Kues, wahrscheinlich vom Mallorquiner Theologen beeinflusst, verfasst seine Schrift ‚De pace fidei‘ nach der Eroberung des christlichen Konstantinopel durch die muslimischen Türken im Jahr 1453. In dieser Schrift entwirft er einen idealen Dialog aller Völker und Nationen und leitet an, die eigene Religion von aussen zu betrachten und hinter den Verschiedenheiten an der Oberfläche das unsichtbar Gemeinsame zu sehen.

Der Luzerner Theologe Otto Karrer schreibt, abseits der damaligen Universitätstheologie, im Jahr 1934 sein Buch über das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. In dieser Schrift spricht Otto Karrer von dem Positiven und Eigenem anderer Religionen, mit denen sich das Christentum anerkennend auseinanderzusetzen und die es zu respektieren habe. Das II. Vatikanische Konzil äussert in der Konzilserklärung ‚Nostra aetate‘ die Möglichkeit der

Erlangung des Heils aller Nichtchristen und Nichtchristinnen. Dieses Konzilsdokument geht nicht nur vom Christlichen aus, um auf die anderen Religionen hinzudeuten, sondern reflektiert das Fremde und Andere als solches. Karl Rahners Theorie des ‚anonymen Christen‘ und die Arbeiten des französischen Konzilstheologen Henri de Lubac sprechen von der Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen aus der Binnenperspektive des christlichen Glaubens, der von dem universalen Heilswillen Gottes ausgeht.

In der nachkonziliaren Theologie wird mit dem Projekt ‚Weltethos‘ von Hans Küng der Einstieg in den Dialog der Religionen über das menschliche Handeln gesucht. Die programmatische Fassung des Unterfangens ‚Kein Weltfrieden ohne Religionsfriede‘ wird kontrovers diskutiert. Gehören in einer theologischen Betrachtung der Lebensrealitäten Ethos und Glaube zusammen, so ist dieser Weg, den Dialog über die ethische Debatte zu führen, legitim, bedarf aber auch der systematischen Ergänzung und Weitung.

Wo stehen wir heute innerhalb der theologischen Reflexion im Blick auf die Fragen nach der Verhältnisbestimmung des Christentums zu anderen Religionen? Ich möchte der Frage „Das Christentum und die Weltreligionen“ in folgenden drei Schritten nachgehen:

- I. Gedanken zum Wesen des Dialogs
- II. Phänomenologische Analyse des Glaubens
- III. Das Christentum und andere Religionen

ad I: Der Weg, mit den anderen Religionen ins Gespräch zu kommen, ist der Dialog. Im Dialog sind mehrere Momente zu berücksichtigen.

1. Der Dialog wird von der Position des eigenen Glaubens ausgehen. Der Ausgangspunkt des gesuchten Dialogs kann als eine Ellipse mit zwei Brennpunkten umschrieben werden. Beide Partner stehen sich gleich und ungleich gegenüber. Die Position ist ungleich zu nennen, weil jeder seinen eigenen Glauben hat. Die Gesprächssituation ist gleich, weil sich beide achten und ernst nehmen.
2. Der Dialog ist kein Monolog, insofern gemeinsam über eine Sache, die beide Partner berührt, gesprochen wird. Der Dialog als offener Austausch ist zugleich die Basis, den anderen aufmerksam zuzuhören. Diese postulierte Achtsamkeit impliziert kritische Fragen der anderen zur eigenen Geschichte und kritische Fragen zur Geschichte der anderen.
3. Der Dialog in seiner authentischen Form ist im Ergebnis offen. Beide Partner müssen bereit sein, Vertrautes und Tradiertes zu verlassen und Neuland zu betreten. H. G. Gadamer benennt das Moment der Frage und der Fraglichkeit als Konstitutivum für

das hermeneutische Phänomen des Gesprächs und verweist auf die Sprachlichkeit des Gesprächs, die ihrerseits dem Fragen zugrunde liegt. Das, was im Gespräch zur Sprache kommt, bildet erst die gemeinsame Sprache zwischen beiden Dialogpartnern. „Es ist da etwas in die Mitte niedergelegt, wie die Griechen sagen, an dem die Gesprächspartner teilhaben und worüber sie sich miteinander austauschen. Die Verständigung über die Sache, die im Gespräch zustande kommen soll, bedeutet daher notwendigerweise, dass im Gespräch eine gemeinsame Sprache erst erarbeitet wird.“ Die Arbeit am gemeinsamen Gespräch ist kein äusserer Vorgang, sondern ein Bestandteil der Arbeit am Begriff. Beide Dialogpartner suchen eine Verständigung und stellen sich unter den Aspekt der Wahrheit der Sache, um die es im Gespräch geht. „Verständigung im Gespräch“ so H. G. Gadamer, „ist nicht ein blosses Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes, sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war.“

4. Der Dialog ist ein vernünftiger, d.h. die eigenen Anliegen wie die Sicht der anderen werden nach den Standards kritischer Reflexion eingebracht. Die Erarbeitung verschiedener Theoriemodelle hat notwendigerweise hypothetischen Charakter i. S. des kritischen Rationalismus von Karl Popper: „Theorien sind nicht verifizierbar; aber sie können sich bewähren.“ In diesem Sinn kann es im gesuchten Dialog nicht um die Herausstellung der eigenen göttlichen oder heiligen Autorität gehen. Da in einem Dialog, den verschiedene Religionen miteinander führen, keine gemeinsame Autorität im theologischen Sinne angenommen werden kann, gilt es, einem klugen Rat Thomas von Aquin folgend, in einem solchen theologischem Disput mit den Argumenten der natürlichen Vernunft einzutreten.
5. Der Dialog kann die eigenen Glaubensinhalte nicht eins zu eins umsetzen, so bedarf es einer empathischen Über-Setzung, d.h. das Anderssein ist mit Achtung, aus der Sicht des anderen, zu sehen, um die Alterität zu verstehen und zu würdigen. Diese Annahme setzt voraus, dass es solche Übersetzungen überhaupt gibt resp. dass sie möglich sind. Es handelt sich dabei um ein Anliegen, das neuerdings J. Habermas für die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen im postchristlichen und säkularisierten Diskurs für Theoreme christlicher Theologie einfordert.

Der Dialog als offenes Sprachgeschehen kann an dem allgemeinen Phänomen der Religion ansetzen. Entgegen der Abgrenzung, Diffamierung, Negation oder Apologetik, die in weiten Teilen der Geschichte christlichen Glaubens und seiner Theologien, das Verhältnis zu anderen Religionen bestimmte, geht ein religionsphänomenologischer Ansatz von einer Pluralität von

Traditionen, Mentalitäten und Religionen aus. Die verschiedenen Praktiken, Theorien usw. werden funktional als Heilswege betrachtet, die die einzelnen Religionen als ‚way of life‘ für Denken und Handeln ihrer Mitglieder lehrmässig entwickeln.

In meinem Vortrag möchte ich die Verhältnisbestimmung des christlichen Glaubens zu anderen Religionen vom Moment des Glaubens als einer Grundbefindlichkeit menschlichen und geschichtlichen Daseins angehen.

ad II: Im Wort ‚glauben‘ zeigt sich eine Grundbefindlichkeit, die selbst durch die Möglichkeit des Nichtglaubens nicht in Frage gestellt wird, da das Nichtglauben die Qualität eines Glaubens beansprucht. Das Verwiesensein auf das Glauben als Modus menschlichen Daseins scheint zu den fundamentalen Gegebenheiten unseres menschlichen Daseins zu gehören.

Glauben in diesem Sinn verstanden als Annahme, dass das, was getan wird, gelinge.

Aristotelisch formuliert: Jede Handlung ist als Mittel oder Komponente auf ein letztes Ziel hin orientiert, in welchem alle Mittel-Zweck-Regresse ihren Abschluss finden und welches formal als eudaimonia, gutes Leben, zu fassen ist. Diese Feststellung hat zunächst nichts mit Religion zu tun. Darüber hinaus ist mit dieser Aussage gleichzeitig anzumerken, dass der Modus des Glaubens nicht unmittelbar in den Bereich des Forschens und des Analysieren gehört. Diese Aussage muss an dieser Stelle gemacht werden, denn das wissenschaftliche Forschen der einzelnen Disziplinen hat weder beständig noch in jedem Fall mit letzten Fragen zu schaffen. Das wissenschaftliche Arbeiten zeichnet sich durch eine Epoché in diesen Bereichen aus. Bedenkt man jedoch die Möglichkeit des Glaubens der Menschen in einer teleologischen Perspektive, d.h. als ein Dispositiv unseres Lebens, das in seiner radikalen Offenheit und unwiderruflichen Verletzlichkeit zu betrachten sei, dann zeigt sich diese Grundanlage letztlich als der Würde des Menschen zuinnerst verpflichtet. Diese Grundbefindlichkeit bezieht sich auf das Ganze des Geschickes menschlicher Existenz in dieser Welt, ja, sogar auf ein Transzendentes. Es bleibt zunächst völlig offen, wie dieser Überstieg qualitativ zu benennen ist. Mittels einer solchen Reflexion tritt das Phänomen der Religion in unsere Thematik. Religion hat mit der Existenz des Menschen zu tun. Religion, so der evangelische Theologe Paul Tillich, ist dem Menschen das, was ihn unbedingt angeht. Es geht dabei um eine letzte Bestimmung des Menschen, die ihn über die Welt hinaus, also als auf Transzendenz bezogen, betrachtet. Diese Jenseitsbestimmung meint aber nicht nur die letzten Dinge am Ende unserer Tage, sondern manifestiert und prägt das persönliche wie öffentlich-gesellschaftliche Leben von uns allen. Dieser letzte Bezug kann viele Schattierungen

annehmen: Menschenfreundlichkeit, Güte und Toleranz als auch Intoleranz, Fundamentalismus und Aggressionen.

In einem geschichtlichen Verständnis des Menschen sind Religion und Existenz zusammen zu betrachten. Die Frage nach dem Zueinander von Christentum und anderen Religionen ist unter diesem Aspekt nicht nur an der religiösen Frage festzumachen. Die Frage nach dem Gelingen menschlichen Lebens, die Frage nach dem Heil, ist vom Ganzen der menschlichen Existenz her anzugehen. Die Offenheit der menschlichen Existenz wie der Respekt vor dem Geheimnis des Handelns Gottes muss als Richtschnur in dieser Frage angesehen werden. Fragt die christliche Theologie nach den Bedingungen einer Theologie der Religionen, dann muss in der Theoriebildung zunächst nicht explizit von der Einzigartigkeit des Christusereignisses ausgegangen werden. Ist nicht eher zu fragen, ob dieses Ereignis nicht bereits ausreichend bedacht ist, wenn diese Einzigartigkeit von innen, existenziell, betrachtet wird? Manifestiert sich hierbei nicht zugleich die Weite der Ausstrahlung des Ereignisses? Für unsere Fragestellung ist m.E. ein Doppeltes gewonnen:

1. Als Ausgangspunkt für eine theologische Theoriebildung ist die menschliche Existenz als Referenz für Religion anzunehmen.
2. Bereits die klassische theologische Theoriebildung weiss um die Grenze ihrer Erkenntnis.

Die menschliche Existenz ist Referenz von und für Religion. Damit haben wir einen Ansatz, um einige theologische Skizzen für das Christentum im Umgang mit anderen Religionen zu erreichen. Der Dialog mit den einzelnen Religionen ist je verschieden zu führen, je nach dem Spezifikum der einzelnen Religion. Es gibt eine Vielfalt von Zugangsweisen, die ich – in methodischer Absicht – etwas vereinfachen möchte.

ad III: Steht das Christentum einer Pluralität von Religionen gegenüber, lassen sich doch drei grosse Gruppen herauschälen, die in einer Dialogsituation zum Christentum zu betrachten sind: a) Stammes- und Naturreligionen, b) grosse asiatische Religionen, c) monotheistische Religionen. Für alle drei Gruppen präsentiert sich das Christentum in einer je eigenen Dialogssituation.

Soweit **Stammes- und Naturreligionen** noch lebendig sind, speisen sie sich aus der Primärwelt von uns Menschen und deren Symbolen. Die Sphären Himmel und Sonne, Licht/Dunkel usw. spielen dabei eine grosse Rolle. Das frühe Christentum nahm Elemente der vorgegebenen Kultur und Religion auf, entwickelte sie weiter. Momente des menschlichen

Miteinanders werden z.B. im Ahnenkult thematisiert. Zurzeit von Odilo von Cluny (gest. 1049) wurde die Praxis des Allerseelentags unter Aufnahme vor- und ausserchristlicher Elemente des Ahnenkultes im damaligen Kloster Cluny in Burgund eingeführt und fand bald darauf Eingang in die Liturgie der gesamten Kirche. Das Moment der Fruchtbarkeit als Hierophanie findet sich ebenfalls in biblischen Texten, zu denken ist hierfür beispielsweise an die Offenbarung des Johannes mit dem Bild der Frau, die ihr Kind gebiert. Ungeachtet aller weiteren Spiritualisierung und theologischer Entwicklung wird hier noch die Erinnerung wach gehalten, dass das Göttliche sich in der Fruchtbarkeit der Frau manifestiert. Von alters her kennt das christliche Brauchtum in agrarischen Kulturen die Segnung des Viehs und der Äcker (vgl. den Alpsegen, wie er z.T. noch in der Innerschweiz praktiziert wird).

Kurzum: Christliche Bilder und Rede haben ihre Sprache auch von den Stammes- und Naturreligionen gewonnen. Diese Spuren lassen sich bis heute in der christlichen Praxis aussereuropäischer Gebiete feststellen (z.B. México, bestimmte Regionen in Lateinamerika oder in Afrika). Dem Christentum wie den Stammesreligionen gemeinsam ist das Bedenken des Lebens als Gabe des lebendigen Gottes. Wird Kult und Praxis der Stammes- und Naturreligionen als Korrektiv eines zu stark individualistischen und eurozentristischen Verständnisses christlichen Glaubens verstanden, kann das Christentum im Gegenzug den evolutiven Aspekt des Menschen- und Gottesverständnisses in den Dialog einbringen.

Die **Hindureligionen** kennen wahrscheinlich seit der Mitte des 2. Jh. vor Christus religiöse Schriften, die eine ausserordentliche Vielfalt religiöser Erscheinungen und eine unvergleichliche Manigfaltigkeit intensiver religiöser Praxis hervorbringen und uns heute in der Sammlung der Veden vorliegen. Aus den Veden haben sich z.B. die Upanischaden mit neuen religiösen Gedanken und religiös-philosophischen Systemen entwickelt. In immer neuen Anläufen zeigen religiöse Schriften verschiedenster Gattungen (Poesie, philosophisch-theologische Traktate, rituelle Texte) ein reiches religiöses Leben, eine Fülle von Riten und Symbolen. Die Hindureligionen kennen in der Moderne ebenfalls Reformbewegungen, die durch Namen wie Sri Aurobindo, Mahatma Gandhi repräsentiert werden. Im Dialog mit den Hindureligionen sind zentrale Momente ihrer Religiosität zu bedenken: Zum einen ist die Unaussprechlichkeit des göttlichen Mysteriums, das nur in schweigend mystischer Meditation und Versenkung berührt werden kann, zu thematisieren. Die christlichen Gesprächspartner können in diesen Dialog von der Vielfalt religiöser Gedanken und Impulse Indiens profitieren, um die menschliche Existenz in ihrem Transzendenzbezug zu verstehen. Zum anderen sind im Dialog die Fragen nach der Initiation in eine Religion und nach Einheit und Identität von

Immanenz und Transzendenz, die im mystischen Diskurs beider Religionen geläufig sind, zu erörtern. Aus christlicher Sicht kann das Geheimnis, das wir Gott nennen, mit vielen Namen benannt werden. Der Hebräerbrief spricht davon, dass Gott auf vielerlei Weise durch die Propheten gesprochen hat. Es können also auch die ausserbiblischen religiösen Traditionen in diese geschichtstheologische Perspektive eingereiht werden. Ist eine Vielzahl von Riten und religiösen Elementen alterwürdig, so stellt sich – in christlicher Perspektive – die Frage, ob nicht manche Gebräuche eine Art von Zauber und Magie erkennen lassen, die den Versuch darstellen, sich des unfassbaren Mysteriums Gottes zu bemächtigen. Sicherlich gehört in den Dialog mit diesen Religionen die Frage nach den sozialen Gegebenheiten (vgl. Kastenwesen) oder die Frage nach der Lehre der Seelenwanderung. Im Dialog christlicher Theologien gibt es grosse Entwürfe des Dialogs, es sei nur an Panikkar oder P. Dupuis erinnert. Im nächsten Jahr hat das Ökumenische Institut den christlichen Theologen Sebastian Painadath aus Indien zu einem Gastvortrag eingeladen. P. Painadath setzt sich in seinem Werk mit den Hindureligionen auseinander.

Der **Buddhismus** als Bewegung von Gautama Buddha ausgelöst, hat eine ausserordentliche Entwicklung entfaltet, die bis heute eine grosse Faszination in der westlichen Hemisphäre auslöst. Allen Strömungen dieser Richtung ist die Ethik des Wohlwollens, des Mitleids, der Liebe und der *compassio* zu eigen. Zentral ist der Gedanke der Erfahrung der Vergänglichkeit, der Endlichkeit, des Schmerzes und die Notwendigkeit der Erlösung. Mitglieder verschiedenster buddhistischer Strömungen können den Weg Buddhas gehen, der sie als Bodhisatvas qualifiziert. In dieser Tradition hat sich in Japan und im Tibet eine besondere religiöse Praxis der höchsten Konzentration entwickelt. Die Erfahrung des Nirwana, die Erfahrung des Loslassens der Hände über dem Abgrund, wie es ein chinesisches Koan sagt sind zentral. Im Dialog mit dem Buddhismus wird der Personenbegriff des Abendlandes zu diskutieren sein, gehören doch unsere Begriffe der altkirchlichen Konzilien dem Denken der hellenistischen Tradition an. Erfahrungen der buddhistischen Meditationspraxis können mit der augustinischen Erfahrung und Reflexion des ‚*Intravi in intima mea*‘ der ‚*Confessiones*‘ in einen Dialog gebracht werden. Für den Dialog Christentum/Buddhismus wären viele Namen zu nennen, wie z.B. Katsumi Takizawa und Seiichi Yagi. Das Oberhaupt des tibetischen Buddhismus, Dalai Lama, setzte sich im John-Main-Seminar mit der Lehre Jesu aus buddhistischer Sicht auseinander.

Bei meinem Überblick zu den verschiedenen Dialogpartnern christlicher Theologie darf ich den Blick auf das **Judentum** sehr kurz halten. Nicht wegen der historischen Brisanz des

Themas, mussten sich doch alle christlichen Kirchen und Theologien nach ihrem Anteil der grausamen Erfahrung der Shoa im 20. Jh befragen lassen, oder wegen der inhaltlichen Bedeutung und Notwendigkeit des Dialogs. Haben doch jüdische wie christliche Erforschungen der letzten Jahrzehnte die jüdischen Wurzeln christlichen Glaubens in das Bewusstsein der Reflexion gehoben. Ich darf mich kurz fassen, da 1981 das Institut für Jüdisch-christliche Forschung an der damaligen Hochschule von Clemens Thoma gegründet und heute von Frau Kollegin Verena Lenzen weitergeführt wird.

Der **Islam** als die jüngste unter den grossen Weltreligionen wurde vom Propheten ausgelöst und weitete sich erstaunlich schnell aus. 600 Jahre nach Entstehung des Christentums entstand eine weltumfassende Erneuerung, die vielleicht von der damaligen Schwäche des Christentums in seiner jakobitischen und nestorianischen Ausprägung, mit denen der Religionsgründer in Kontakt kam, profitierte. Dass die verschiedenen theologischen Richtungen des Christentums untereinander zerstritten waren, lässt sich aus der Sure 5 des Korans herauslesen. In dieser Sure heisst es, die Christen hätten in ihrem Streit Teile der Offenbarung vergessen, aber zuletzt doch offenbar gemacht, was sie zwar schon besaßen, aber durch die Streitigkeiten verdunkelten (vgl. Sure 5, 48; ähnlich 2, 148). Der Prophet verstand sich zunächst als ein Erneuerer der abrahamitischen Religion und machte den Islam zugleich als einen Weg publik, um die Botschaft für Völker verständlicher zu machen, denen die griechische Metaphysik fern lag. So finden sich zahlreiche Motive der Bibel, der Tora und des Evangeliums im Koran. Der Stifter des Islams hat sich aber zugleich bewusst abgegrenzt von dem, was er als Christentum verstand. Diese polemische Ablehnung gegenüber dem christlichen Glauben wurde im Koran festgeschrieben.

Der Dialog mit dem Islam kennt für die christliche Theologie zwei Problemfelder: zum einen geht es um die Bereiche der Glaubensinhalte (Gotteslehre, Christologie), zum anderen sollten die geschichtlichen und gesellschaftlichen Themenkomplexe erörtert werden (Menschenrechte, Frauenfrage, Scharia, ...). Beide Religionen stehen in einem rivalisierenden Anspruch, sich selbst absolut zu setzen. Besteht aber nicht in der Aufarbeitung der jeweiligen Dogmen- und Theologiegeschichte, eingedenk des gemeinsamen Erbes aristotelischer Philosophie, nicht möglicherweise die Chance einer theologischen Verständigung? Können biblische und historische Untersuchungen zum Koran und zur historischen Gestalt Jesus von Nazaret nicht ein neues Bedenken jener Stellen im Koran einleiten, die sich auf Jesus selbst beziehen? Die biblische Gestalt Abrahams wird in der Debatte um den gemeinsamen Grund der drei monotheistischen Religionen kontrovers behandelt. Die christliche Leserschaft der Abrahamgeschichte folgt dem Plot in der Perspektive von Abraham, Sara und Isaak. Wer

hingegen kennt in unseren Kirchen jene Tradition der Abrahamserzählung, wie sie im Islam erzählt wird, wenn die Erzählung weitersponnen wird, um das Schicksal und die Errettung von Hagar und ihrem Sohn Ismael zu berichten? Muslimische Theologen fragen heute nach der Heilsbedeutung nichtmuslimischer Religionen und greifen dafür auf eine Theorie von Abû Hâmid al-Ghazâlî (geb. 1058).

Zur aktuellen Stunde scheint es eine Aufgabe der christlichen Theologie zu sein, verstärkt einen Dialog mit dem Islam zu pflegen. Ansätze dazu sind gemacht, zu denken wäre an das Religionsgespräch in diesem Jahr in Madrid oder an den Brief der 138 muslimischen Gelehrten an die Leitungen der christlichen Kirchen vom Oktober letzten Jahres. Beide Initiativen stehen unter dem methodischen Ansatz „A common word between us and you“. Die Charta Oecumenica, das Papier christlichen Kirchen zu Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit der Kirchen in Europa, im Jahr 2001 von der Konferenz Europäischer Kirchen und der Europäischen Bischofskonferenz unterzeichnet, spricht im 11. Kapitel von der Aufgabe, die Beziehungen zum Islam zu pflegen: „Seit Jahrhunderten leben Muslime in Europa. Sie bilden in manchen europäischen Ländern starke Minderheiten. Dabei gab und gibt es viele gute Kontakte und Nachbarschaft zwischen Muslimen und Christen, aber auch massive Vorbehalte und Vorurteile auf beiden Seiten. Diese beruhen auf leidvollen Erfahrungen in der Geschichte und in der jüngsten Vergangenheit. Die Begegnung zwischen Christen und Muslimen sowie den christlich-islamischen Dialog wollen wir auf allen Ebenen intensivieren. Insbesondere empfehlen wir, miteinander über den Glauben an den einen Gott zu sprechen und das Verständnis der Menschenrechte zu klären.“

Mir scheint, dass die Theologie, wie sie in Luzern betrieben wird, sich diesem Dialog zu stellen hat. Einzelne Schritte wurden von verschiedenen Seiten bereits unternommen. Ich möchte nur an die wissenschaftliche Tagung erinnern, die in diesem Jahr vom Religionswissenschaftlichen Seminar und dem Ökumenischen Institut Luzern gemeinsam zum Thema ‚Christentum und Islam als öffentliches Thema‘ durchgeführt wurde, oder an die Vorlesungsreihe ‚Europäischer Islam‘ des Religionswissenschaftlichen Instituts im Frühjahrssemester 08. Einzelne Schritte wurde gemacht, weitere Schritte haben zu folgen. Der Dialog mit den Religionen, der von Religionswissenschaft, Theologie sowie Human- und Sozialwissenschaften zu führen ist, wird auch durch das Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik belebt. Die verschiedenen Dialoge und Studienbereiche verstehen sich sowohl als ein Lehren und Studieren ‚about religion‘ aber auch als ‚teaching/learning in religion‘, d.h. Innen-

und Aussensicht der Religion gehören in den postulierten Dialogen und Forschungsinitiativen unabdingbar zusammen.

Geschätzte Damen und Herren, mein Referat zu einem grossen Themenbereich konnte nur einige Facetten der Diskussion berühren. Es ist für uns heute geboten, den christlichen Glauben und dessen theologische Reflexion, inmitten der Pluralität von Religionen zu leben und zu reflektieren. Die Innensicht bedarf der Weitung durch die Aussensicht. Der Dialog der Religionen hat sowohl seine theologische als auch seine gesellschaftliche und politische Relevanz, der sich nicht durch irgendwelche Fundamentalismen stören lassen darf. Die theologische Beschäftigung kann und darf nicht das politische Geschäft der Friedenssicherung und Wohlfahrt der Völker ersetzen. Die theologische Reflexion kann jedoch auf dieser Wegstrecke ihren Beitrag zur Verständigung unter den verschiedenen Religionsgemeinschaften im Rahmen des gesellschaftlichen und politischen Diskurses leisten. Der Ansatz, den Dialog des Christentums mit anderen Religionen im Kontext der Reflexion von Religion und Existenz zu bedenken, möchte nicht als ‚multikulti-Harmonie‘ verstanden sein, die den Wagnischarakter und die real politischen Fakten des Dialogs ausblenden möchte, sondern geht in Respekt und Achtung auf die anderen Religionen und auf deren Mitgliedern zu. So eröffnet sich ein Weg, Missverständnisse und Verzerrungen der Religionen (auch der eigenen!) aufzureissen. Der systematische Ansatz bedenkt theologische und aussertheologische Motive und sucht einen interreligiösen und transkulturellen Austausch. Das Verstehen der Existenz als Referenz für und von Religion leistet seinen Beitrag zu einem respektvollen und hoffentlich friedvollen Miteinander der Religionen. Nikolaus von Kues lässt in seiner eingangs erwähnten Schrift ‚Vom Frieden zwischen den Religionen‘ für dieses Ziel ein himmlisches Gespräch stattfinden, bei dem Vertreter verschiedener Religionen sich an die Güte und Barmherzigkeit Gottes wenden, die, so die Hoffnung, Schwert, hasserfüllten Neid und alles Böse verschwinden lassen. Dann, so folgert Cusanus, werden alle erkennen „non est nisi religio una in rituum varietate.“

Alterität und Identität der Religionen müssen dialektisch in ihrem Zueinander bedacht werden, auf diesem Weg stehen wir heute, weitere Themen wären zu berücksichtigen. Der beschrittene Weg ist ausbaufähig, um zu der, zugegebenermassen neuplatonisch eingefärbten, Vision des Cusaners in Reflexion und Praxis zu gelangen: zu erkennen, dass es trotz der verschiedenen Formen der Riten und Praktiken der Mühe lohnt, den einen Gott mittels seiner Wesenszüge, theologisch durchaus verschiedenartig reflektiert, zu bedenken.

Es gilt das gesprochene Wort

Prof. Dr. Wolfgang W. Müller, Theologische Fakultät