

# Die Wetterecke gegenwärtiger Theologie

## Stand und Probleme des interreligiösen Dialogs

*Das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen ist eine der wichtigsten theologischen und pastoralen Herausforderungen für das heutige Christentum. Für die katholische Kirche bedeutete das Zweite Vatikanum auch auf diesem Gebiet eine Wende hin zu einer positiven Würdigung der Weltreligionen. Die entscheidenden Fragen im interreligiösen Dialog und in seinen Auswirkungen auf das christliche Selbstverständnis sind aber noch nicht geklärt. Um die verschiedenen Klärungsversuche (besonders im Verhältnis zu den asiatischen Religionen) und die Art, wie kirchenamtlich solche Klärungsversuche gewertet werden, geht es in dem hier folgenden Bericht.*

Wenn es in den letzten Jahren zu einer Auseinandersetzung europäischer und nordamerikanischer Theologen mit Entwürfen einer eigenständigen Theologie aus der Dritten Welt gekommen ist, dann betraf diese vornehmlich die Arbeiten der *lateinamerikanischen Theologien der Befreiung*. Durch die Interventionen des kirchlichen Lehramts – die beiden römischen Instruktionen zur Theologie der Befreiung von 1984 resp. 1986 – wurde dieser Trend eher noch verstärkt. Doch in jüngster Zeit mehren sich die Hinweise, daß die eigentlich theologisch brillante Diskussion der kommenden Jahre sich auf dem Feld des interreligiösen Dialogs und den damit angesprochenen Fragen in Hinblick auf die Christologie, Offenbarungstheologie, Ekklesiologie und andere zentrale theologische Probleme ereignen wird. Neben dem viel bemühten Bild eines Paradigmenwechsels, der auf diesem Feld angezeigt sei, spricht man von einem „theologischen Rubikon“, den es für die christliche Theologie in der dialogischen Begegnung mit den anderen Religionen zu überschreiten gelte. In einer „kopernikanischen Wende“ müsse das Christentum den „Mythos der Einzigartigkeit“ entweder aufgeben oder doch wesentlich neu interpretieren, um aus der für einen echten Dialog so mißlichen Stellung herauszufinden, sich als das Zentrum (die Sonne) aller Religionen zu verstehen, um die sich die anderen religiösen Systeme mit mehr oder weniger Nähe gruppieren, wie dies z. B. von Paul VI. in seiner Enzyklika „*Ecclesiam Suam*“ (1964) vertreten wurde.

### Das Zweite Vatikanum brachte den Durchbruch

Blickt man in die Theologiegeschichte, dann wird schnell deutlich, daß die theologische Auseinandersetzung mit den anderen Religionen als „Theologie der Religionen“ bzw. „Theologie des interreligiösen Dialogs“ sehr jungen Datums ist. Bis zum II. Vatikanischen Konzil hatte sich die katholische Theologie im wesentlichen darauf beschränkt, eine Heilsmöglichkeit für den individuellen „guten Heiden“ anzunehmen, der trotz seiner möglichen Zugehörigkeit zu einer nichtchristlichen Religion, die als

Organisation und System schlechthin abgelehnt wurde, wegen seines Gehorsams zu seinem individuell guten Gewissen gerettet werden konnte. In den Jahren vor dem Zweiten Vatikanum waren es Theologen wie *Jean Daniélou* (Die heiligen Heiden des Alten Testaments, Stuttgart 1955), *Henri de Lubac* (Geheimnis, aus dem wir leben, Einsiedeln 1967) und *Yves Congar* (Außer der Kirche kein Heil, Essen 1961) in Frankreich und *Otto Karrer* (Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, Freiburg 1936), *Thomas Ohm* (Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen, Münster 1927), *Karl Rahner* (Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, Schriften zur Theologie, Bd. V, S. 115–135), *Heinz Robert Schlette* (Die Religionen als Thema der Theologie, Freiburg 1963) und *Josef Ratzinger* (Der christliche Glaube und die Weltreligionen, in: *Gott in Welt*, Bd. II, S. 287–305, Freiburg 1964) in Deutschland, die erste Entwürfe einer Theologie der Religionen vorlegten. Die bahnbrechenden Ideen stammten von Karl Rahner, der von einer vorläufigen Legitimität der anderen Religionen spricht, die der gesellschaftlichen Verfassung des Menschen auch in seinem Heilswirken Rechnung trägt und den Religionen vorläufig zu ihrer existentiellen Begegnung mit dem Christentum eine Heilsbedeutung zubilligt und sie als „Heilswege“ ansieht. Rahner hält an der Christozentrik der Heilsvermittlung – religiöses Heil ist immer „Heil in Jesus Christus“ als der einzigen Selbstmitteilung Gottes an die Menschen – fest und versteht konsequent die Angehörigen der anderen Religionen, denen das „Heil“ zuteil geworden ist, als „anonyme Christen“. Neben der Kritik, daß hier Menschen gegen ihren Willen zu etwas gemacht werden, was sie in ihrem eigenen Verständnis und freien Willen nicht sein wollen, richtet sich die Kritik an diesem Entwurf auch gegen seine Inpraktikabilität für den interreligiösen Dialog. Die vorläufige Legitimität der anderen Religionen basiert ja auf dem Ausstehen einer existentiellen Begegnung mit dem Christentum, was die mißliche Konsequenz mit sich bringt, daß im interreligiösen Dialog die „bona fides“ dieser Religionen durch das christliche Zeugnis im Dialog aufgehoben wird und ihre grundsätzliche Überholtheit durch das christliche Heilsereignis zum Tragen kommt.

Das II. Vatikanische Konzil brachte mit seinen Erklärungen zu den nichtchristlichen Religionen, seinen Aussagen zur Religionsfreiheit und der Pastoralkonstitution einen theologischen Durchbruch. Erstmals in der Geschichte der Konzilien finden sich hier positive Aussagen zu den anderen Religionen, wird das „Wahre“ und „Heilige“ in ihnen anerkannt und die Begegnung mit ihnen empfohlen. Auf dem Konzil ist es nicht mehr gelungen, das Dilemma – auf der einen Seite Anerkennung der nichtchristlichen Religionen in ihrer Bedeutung der Heilsvermittlung als „Heilswege“ in einem eingeschränkten Sinn und



Beibehaltung der absoluten Missionsverpflichtung auf der anderen Seite – auszuräumen. Im Missionsdekret wurde nur kategorisch festgestellt: „Wenngleich Gott Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann, ohne den es unmöglich ist, ihm zu gefallen (Hebr 11, 6), so liegt doch auf der Kirche die Notwendigkeit und zugleich das heilige Recht der Evangeliumsverkündigung. Deshalb behält heute und immer die missionarische Tätigkeit ihre ungeschmälerte Bedeutung und Notwendigkeit“ (Ad Gentes 7). Die neuen Einsichten der Theologie der Religionen führten nach dem Konzil vor allem in Kreisen der Missionare zu einer lebhaften Diskussion und *Verunsicherung*, wie das Bekenntnis zum interreligiösen Dialog mit der bleibenden Missionsverpflichtung zu vereinbaren sei. Das Apostolische Schreiben Pauls VI. „Evangelii Nuntiandi“ (Evangelisierung in der Welt von heute) von 1975 versuchte die Diskussion durch ein eindeutiges Bekenntnis zur bleibenden Notwendigkeit der Verkündigung zu klären. Die Achtung und Wertschätzung der anderen Religionen können für die Kirche nicht bedeuten, von der Verkündigung der Frohen Botschaft in Jesus Christus abzusehen. Theologisch wird dies damit begründet, daß nur das Christentum eine lebendige Verbindung mit Gott herstelle, was den übrigen Religionen nicht gelinge, auch wenn sie sozusagen ihre Arme zum Himmel ausstreckten (EN 53). In dieser harten Aussage sahen manche Theologen eine Rücknahme der positiven Aussagen der Konzilstexte zu den anderen Religionen.

Einen erneuten Versuch, die Problematik des Zueinanders bzw. Miteinanders von Bereitschaft zum interreligiösen Dialog und Missionsverpflichtung zu erhellen, stellt das Dokument des Sekretariats für die Nichtchristen (jetzt: Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog) aus dem Jahr 1984 dar. Vom Dialog wird gesagt, daß er sich auf theologische Gründe (Wirken des Heiligen Geistes über die Kirche hinaus in den anderen Religionen) stütze und daher nicht aus „taktischem Opportunismus“ unternommen werde. Ziel des Dialogs sei der Aufbau des Reiches Gottes, für das die Kirche die Zusammenarbeit mit allen Menschen und Völkern suche. Der Dialog beinhalte auch immer das Zeugnis der eigenen Glaubenserfahrung. Von daher sei es selbstverständlich, daß ein Christ seine Christuserfahrung mit dem „Bruder aus der anderen Religion“ teilen möchte. In einer Haltung einer grundsätzlichen Gleichheit („par cum pari“) wird eingeräumt, daß es natürlich sei, wenn der Andersgläubige ebenfalls seine Glaubensüberzeugung mitteilen möchte.

## In Europa ein eher akademischer Dialog

Anstöße für eine Beschäftigung mit anderen Religionen finden sich z. B. in Deutschland in Gesprächskreisen „Christen und Juden“ und in Gruppen, die sich mit Fragen der Präsenz einer immer größer werdenden Zahl von Muslimen in Europa auseinandersetzen. Im Rahmen der

Universitätstheologie gibt es die Beschäftigung mit der mehr allgemeinen Problematik des Absolutheitsanspruchs des Christentums (auf der Dogmatiker- und Fundamentaltheologentagung in Salzburg 1977; vgl. HK, Februar 1977, 82–86) der Begegnung des Christentums mit dem Islam (*Adel Khoury*, *Peter Antes* u. a.) und dem Buddhismus (*Hans Waldenfels*), die aber eher am Rand der allgemeinen Theologie bleiben. Einen größeren Hörerkreis – aber bezeichnenderweise wieder außerhalb der theologischen Fakultäten – erreichen die Bemühungen von *Hans Küng*, einen systematischen Dialog mit den „Weltreligionen“ einzuleiten. Ein (in der deutschen Situation wohl unvermeidlicher) Schönheitsfehler dieser Bemühungen liegt darin, daß die „anderen Religionen“ durch Religionswissenschaftler vertreten werden, die in ihrer fachlichen Kompetenz die religiösen Systeme unverkürzt und wahr darstellen mögen, aber nicht die persönliche Erfahrung und Betroffenheit des Angehörigen einer fremden Religion ersetzen können. Seit einigen Jahren bemühen sich die Steyler Patres in Mödling (Leitung: *Andreas Bsteb*) darum, Konferenzen mit Vertretern der anderen Religionen zu organisieren, um die Möglichkeiten eines interreligiösen Dialogs auszuloten und voranzubringen. In den bisher fünf Tagungen (als Bücher in der Reihe „Beiträge zur Religionstheologie“ veröffentlicht) wurden der Islam, der Buddhismus und der Hinduismus behandelt und grundsätzliche Überlegungen zu einem interreligiösen Dialog aus der „Mitte der jeweiligen religiösen Überzeugung“ vorangebracht. Der Erfolg dieser Bemühungen könnte größer sein, wenn die Dialogpartner sich länger kennen würden und die Gelegenheit zu einem auch die existentielle Ebene erreichenden Dialog hätten. In der gegenwärtig in Europa gegebenen Situation ereignet sich der Dialog daher eher auf der Ebene des akademischen Austausches von vor der Begegnung gefertigten Papieren.

Eine ähnliche Situation findet sich auch in *Nordamerika* vor, wo das Interesse verschiedener akademischer Institutionen an Fragen des interreligiösen Dialogs verglichen mit Europa wohl größer ist. Als Einwandererland ist die religiöse Situation in den USA sicher auch stärker pluralistisch geprägt, als dies in Europa der Fall ist. Der Verlag „Orbis Books“ der Maryknoller Missionsgemeinschaft, der in den USA einen wesentlichen Anteil an der Verbreitung der lateinamerikanischen Theologien der Befreiung und anderer theologischer Ansätze aus der Dritten Welt hatte, hat vor ein paar Jahren begonnen, eine Buchreihe zu Fragen des interreligiösen Dialogs (Faith meets Faith Series, Orbis Books, New York) herauszubringen, in denen über Kongresse und Begegnungen auf dem Feld des interreligiösen Dialogs in den USA berichtet wird. Der Herausgeber dieser Reihe ist *Paul Knitter*, der mit seinem eigenen Buch „Ein Gott – viele Religionen“ (München 1988, No other Name?, Orbis Books, New York 1985) einen wichtigen und kontroversen Beitrag zur Theologie der Religionen geliefert hat.

Knitter hatte die bisherigen Entwürfe zur Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs zusammenge-



tragen, systematisiert und eigene weiterführende Gedanken beigesteuert. In Konferenzen an der Temple Universität (1984) zur Frage einer „Universalen Theologie der Religionen“ (Towards a Universal Theology of Religion, Leonard Swidler ed., Orbis Books, New York 1987) und Claremont (1986) zu einer „Pluralistischen Theologie der Religionen“ (The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions, John Hick / Paul Knitter, ed., Orbis Books, New York 1987) sind eine Reihe weiterführender Anstöße gegeben worden. Die Diskussion in den USA hat sich zunächst auf eine Aufarbeitung der negativen Erfahrungen mit einem *christlichen Exklusivismus*, d. h. der Auffassung, daß nur im Christentum Heil zu finden sei, konzentriert. Diese grundsätzlich negative Einstellung zu den anderen Religionen habe die Zeit der Kreuzzüge und des Kolonialismus geprägt und das Christentum in der Begegnung mit anderen Religionen in eine Sackgasse manövriert. Der Ansatz des *Inklusivismus*, d. h. die liberale These, die anderen Religionen als Vorbereitung des Christentums mit ihrem „Wahren“ und „Heiligen“ als „anonyme Christlichkeit“ oder wie auch immer in das Christentum zu integrieren, führe aber letztlich in eine ähnliche Sackgasse und werde dem Eigenwert und der Selbstüberzeugung der Religionen nicht gerecht. Von daher stellt sich die Frage, ob es eine „universale Theologie der Religionen“ geben könne, die allen Religionen ihren Eigenwert und ihre Selbständigkeit beläßt und die Basis für einen Dialog auf der Ebene der Gleichheit geben könne.

Knitter sieht die theologiegeschichtliche Entwicklung wie folgt: Der lange Zeit uneingeschränkt gültige Ekklesiozentrismus (Stichwort: *Extra Ecclesiam nulla Salus*) wird durch einen Christozentrismus (*Extra Christum nulla Salus*) abgelöst, der wegen seiner Engpässe wiederum ersetzt werden muß durch einen Theozentrismus (*Extra Deum nulla Salus*). Dieser theozentrische Entwurf einer „universalen Theologie der Religionen“ geriet aber schon bald unter Beschuß, weil zu Recht eingewandt wurde, daß eine theozentrische Engführung des interreligiösen Dialogs den Buddhisten und anderen nicht-monotheistischen Religionen nicht gerecht werde. Knitter hat seinen Entwurf daher weitergeführt und redet von einem „soteriozentrischen Ansatz“ – jede Religion hat das „Heil“ (*soteria*) zum Ausgangs- und Zielpunkt – als einer Basis, auf der sich alle Religionen treffen können. Zugleich verbindet er damit die Erwartung, die Ansätze der Theologen der Befreiung (Vorrangige Option für die Armen) für den interreligiösen Dialog fruchtbar machen zu können. Dies ist ihm wichtig, um ihn aus dem Geruch einer von den Problemen dieser Welt (Armut/Ausbeutung etc.) abgehobenen Beschäftigung herauszubringen.

Gegen die Versuche, eine „universale Theologie der Religionen“ zu schaffen, wenden sich Theologen wie *Raimundo Panikkar* und *Stanley Samartha*, die einem *bleibenden Pluralismus der Religionen* das Wort reden. Die Suche nach der einen alles übergreifenden und zusammenfassenden Theorie sei ein Ausdruck des abendländischen

Denkens, in dem das Sein, die Wahrheit und das Eine (*unum, verum, bonum*) zusammengesehen werden. In Anlehnung an die Advaita-Philosophie eines Shankara plädieren sie für einen wirklichen religiösen Pluralismus, der die Verschiedenheit der religiösen Systeme, wie sie sich in der Geschichte und unter verschiedenen geographischen, kulturellen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gegebenheiten ergeben haben, aushält und miteinander ins Gespräch bringt. Das Wissen um den Geheimnischarakter der letzten Wirklichkeit aller Religionen sollte es den Theologen ermöglichen, sich mit der Einsicht zu bescheiden, daß es ihnen nicht vergönnt ist, eine allgemeine religiöse gemeinsame Basis für alle Religionen zu finden.

## In Asien sind die Religionen lebendige Gegenwart

Dieser letzte Gedanke wurzelt vor allem in Asien. Will man die theologische Diskussion zu Fragen des interreligiösen Dialogs und einer Theologie der Religionen in Asien verstehen, muß man sich deren „Sitz im Leben“ vergegenwärtigen. Was in Europa und Nordamerika auf weite Strecken eine akademische Diskussion ist, stellt für die Christen und die christlichen Theologen in Asien eine existentielle Lebenssituation dar. Nach zweitausend Jahren mehr oder weniger intensiver Missionstätigkeit sind die Christen dort eine verschwindend kleine Minorität geblieben, die mit Buddhisten, Hindus, Muslimen, Jains, Sikhs, Shintoisten, Konfuzianern, Taoisten und vielen anderen Religionen zusammenleben muß. Auf dem Weg, asiatische Ortskirchen zu werden, sich ihrer eigenen Identität und Sendung bewußt zu werden, müssen sich die Christen mit Fragen der Inkulturation, der Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs auseinandersetzen. Sie tun dies nicht als „Außensteiter“, sondern aus einer inneren Betroffen- und Behaftetheit heraus, weil sie in den asiatischen Religionen die *Quellen und Ursprünge ihrer eigenen Spiritualität* sehen. Bei der Gründungsverammlung der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) 1974 wurde von den Bischöfen festgehalten: „Wir nehmen die asiatischen Religionen als bedeutende und positive Elemente im göttlichen Plan der Erlösung an. In ihnen erkennen und respektieren wir tiefe geistige und ethische Aussagen und Werte ... Sie haben geholfen, unserer Geschichte und den Kulturen unserer Nationen Gestalt zu verleihen. Wie könnten wir sie nicht verehren und achten? Und wie könnten wir Gottes Wirken nicht anerkennen, der unsere Völker durch sie zu sich gezogen hat?“ (For all the peoples of Asia, Vol. I, Manila 1984, S. 30).

Diese grundlegend positive Einstellung zu den anderen Religionen und zur Notwendigkeit und theologischen Berechtigung des interreligiösen Dialogs ist von den asiatischen Bischöfen bei ihren Vollversammlungen und noch stärker bei den „Seminaren für Bischöfe in Fragen des interreligiösen Dialogs“ (BIRA/SIRA), die seit 1979 für die



verschiedenen Regionen und Religionen Asiens für die Bischöfe veranstaltet werden, immer wieder bekräftigt worden. In der *Priesterausbildung* und der *katechetischen Unterweisung der Gläubigen* spielen die Fragen des Dialogs und der Theologie der Religionen eine immer größer werdende Rolle. Auch auf dem Sektor der ökumenischen Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Kirchen in Asien ist es in der Frage des interreligiösen Dialogs zu einer Zusammenarbeit gekommen, die vertieft werden soll. Die gemeinsame Konsultation der FABC mit der christlichen Konferenz von Asien (CCA) in Singapur 1987 (vgl. HK, September 1987, 418–422) zu Fragen des „Leben und Arbeiten mit den Schwestern und Brüdern aus den anderen Religionen“ hat viele Anstöße gegeben.

Die enge Verknüpfung von theologischer Reflexion zu Fragen einer Theologie der Religionen mit der pastoralen Praxis in den asiatischen Ortskirchen zeigen auch die von der Theologischen Beratungskommission der FABC 1987 erarbeiteten Thesen zum interreligiösen Dialog (FABC Papers, No. 48, Hongkong 1988), die mit pastoralen Empfehlungen schließen. Diese Gruppe von asiatischen Theologen aus 12 Ländern geht von einer gegenüber dem II. Vatikanum geänderten Fragestellung aus, indem sie nicht länger vom Verhältnis der Kirche zu den anderen Religionen redet, sondern vielmehr den Platz und die Rolle der Kirche in einer religiös pluralistischen Welt zu bestimmen sucht. Ausgangspunkt ist weiter die gemeinsame Aufgabe aller religiösen Kräfte in Asien, eine prophetische Rolle im Kampf für Befreiung und Ganzheit zu spielen. Für die Kirche stellen der Dialog und die Verkündigung (Mission) integrale, aber dialektisch-komplementäre Dimensionen der einen Sendung dar. Theologische Begründung für die Verpflichtung der Kirche zum Dialog mit den anderen Religionen sind die universale Gegenwart und Wirken des Heiligen Geistes in ihnen, die es im Dialog aufzuspüren gilt. Die Kirche ist als Sakrament des Reiches Gottes nicht einfach identisch mit diesem, sondern ist aufgerufen, in Zusammenarbeit mit den anderen Religionen für sein Kommen zu wirken. Von daher gehören theologische Bemühungen, gemeinsame Gebetsveranstaltungen, gemeinsames Feiern von religiösen Festen, Hören auf die Heiligen Schriften der jeweils anderen ebenso zum Dialog wie gemeinsames Handeln.

Interreligiöser Dialog ist keine feste Gegebenheit, in die man „eintritt“, sondern ist ein Prozeß, der über mehrere Stufen läuft. Theologen in Asien machen verstärkt darauf aufmerksam, daß der interreligiöse Dialog nur dann zur Reife gelangen kann, wenn er zu einer *Begegnung mit dem tiefsten und eigentlichen Kern* der jeweils anderen Religion (core to core dialogue) führt. Diese Begegnung im Kern wird auch mit dem aus der ökumenischen Theologie geläufigen Ausdruck der „*communicatio in sacris*“ (Gemeinschaft im Heilig(st)en) bezeichnet. *Aloysius Pieris* hat wiederholt davon gesprochen, daß das Christentum im „Jordan der asiatischen Religiosität“ getauft werden müsse, um in Asien Heimatrechte beanspruchen zu können (*Aloysius Pieris, Theologie der Befreiung in Asien,*

Freiburg 1986, S. 131–160). In einem Beitrag für eine Dialogtagung in Mödling (1987) hat er am Beispiel des christlich-buddhistischen Dialogs gezeigt, wie eine „*communicatio in sacris*“ zwischen diesen beiden Religionen aussehen könnte. Ihm geht es dabei vor allem um die Vermittlung der gnostischen Entsagung im Buddhismus (freiwillige Armut im Samgha) mit dem agapeischen Engagement im Christentum als Kampf gegen erzwungene Armut auf der Ebene von menschlichen Basisgemeinschaften (basic human communities) in Asien. Ähnliche Gedanken finden sich auch bei *Francis D'Sa* (Gott der Dreieine und der All-Ganze, *Theologie Interkulturell* 2, Düsseldorf 1987), der von einer „*communicatio in sacris mythis*“ spricht, die er als das eigentliche Ziel einer interkulturellen Theologie bezeichnet. In diesem Austausch der jeweils „heiligen Geschichte“ liegt nach D'Sa auch die grundsätzliche Verwandtschaft und gegenseitige Bezo-genheit von Dialog und Mission, da man sich gegenseitig Zeugnis gibt.

### Brisantes Neuland kündigt sich an

In einem wesentlich erweiterten Sinn wurde die Frage der „*communicatio in sacris*“ von einem Seminar in Bangalore im Januar 1988 behandelt, das von der liturgischen Kommission innerhalb der indischen Bischofskonferenz veranstaltet wurde und an dem 40 Theologen aus Indien teilnahmen (*Josef Neuner, ZMR* 72, 1988, 3, 240–248). Die Konferenz nahm ihren Ausgangspunkt von der spezifisch indischen Situation eines religiösen Pluralismus, der zu vielfältigen Begegnungen mit den Mitgliedern anderer Religionen, zu religiös gemischten Ehen und anderen Begegnungen führt, bei denen die Teilnahme am Gebet und Kult des anderen Thema wird. Die Theologen versuchten auf dieser Konferenz herauszufinden, wieweit eine Gemeinschaft im Gebet und Gottesdienst unter Wahrung der eigenen religiösen Identität in der indischen Situation möglich sein könnte. Daß man gemeinsam betet und gemeinsam die Heiligen Schriften der anderen hört, ist in Indien an vielen Stellen weitverbreitete Praxis. Die Konferenzteilnehmer waren sich bewußt, daß sie mit der Frage nach eventueller *Teilnahme von Nichtchristen an der eucharistischen Gemeinschaft* theologisch brisantes Neuland betreten. Handelt es sich doch hier um eine Frage, auf die man in der innerchristlichen ökumenischen Diskussion noch keine zufriedenstellende Antwort gefunden hat. Die Frage wird von den indischen Theologen auf dem Hintergrund gesehen, daß in Indien die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft immer im gesellschaftlichen Kontext steht und ein Wechsel der Religionsgemeinschaft weitreichende gesellschaftliche Konsequenzen des Zivilstandes mit sich bringen. Es gibt Hindus, die an Jesus Christus glauben, ohne aber ihr Hindusein aufgeben zu wollen und sich durch die Taufe der Kirche anzuschließen. Von den indischen Theologen wurde auf der Konferenz grundsätzlich bejaht, daß ein Hindu, der sich existentiell als Christ betrachtet, unter bestimmten Bedingungen auch zur Eucharistie zugelassen werden sollte.



Andere Orte einer existentiellen Begegnung zwischen Christen und den Angehörigen anderer (vornehmlich hinduistischer) Religionen stellen die *christlichen Ashram* in Indien dar. Diese aus dem Bestreben nach einer Inkulturation des Ordens- bzw. des christlichen Gemeinschaftslebens in indischen Formen des geistigen Lebens entstandenen Gemeinschaften verstehen sich als Orte der Begegnung für jeden Suchenden, ganz gleich aus welcher religiösen Tradition er auch kommt. Durch diese grundsätzliche Offenheit stellen die Ashram bevorzugte Orte für eine interreligiöse Begegnung dar, die sich im Zusammenleben, im Schweigen und der Meditation, aber auch in der Mitfeier religiöser Zeremonien und im intellektuellen Austausch ereignen kann. Auf einer ähnlichen Ebene liegt auch der „Spirituelle Austausch zwischen Ost und West“, bei der es um eine Begegnung zwischen buddhistischen Mönchen (aus Japan) und christlichen Mönchen (aus Klöstern in Europa) geht. Seit 1979 gab es drei Begegnungen, bei denen jeweils buddhistische Mönche in christlichen Klöstern und umgekehrt über einen längeren Zeitraum das religiöse Leben der jeweils anderen Gemeinschaft geteilt haben, soweit dies mit ihrer religiösen Eigenart vereinbar war.

Der Schwerpunkt des interreligiösen Dialogs und der theologischen Reflexion auf die Theologie der Religionen liegt sicher in Asien. In *Afrika*, hier vor allem in West- und Nordafrika, gibt es verschiedene Bestrebungen, zu einem Dialog mit dem Islam zu kommen. (Vgl. HK, August 1988, 382 ff.) Der Dialog mit den Vertretern der traditionellen afrikanischen Religionen nimmt dagegen nicht den Platz ein, der ihm eigentlich gebührte, wenn die afrikanischen Ortskirchen ihre Bemühungen um Inkulturation der christlichen Botschaft in die kulturellen und religiösen Vorstellungen der afrikanischen Menschen weiterentwickeln wollen. Die Schwierigkeiten für einen formalen Dialog liegen sicher auch darin, daß die traditionellen afrikanischen Religionen über keine Heiligen Schriften verfügen, wohl aber über mündlich tradierte „Heilige Geschichten“ und daß sie in der Regel kein festes Lehrgebäude besitzen und über keine Tradition einer wissenschaftlichen Reflexion ihrer Glaubensvorstellungen analog der christlichen Theologie verfügen.

Immerhin gibt es eine Reihe von christlichen Theologen und auch Institutionen, wie z. B. das Zentrum für das Studium afrikanischer Religionen in Kinshasa, die sich verstärkt um einen Dialog bemühen. Im April 1988 hat das Sekretariat für die Nichtchristen sich mit einem Brief an die afrikanischen Bischöfe gewandt und für verstärkte Anstrengungen auf diesem Gebiet plädiert. Auch der Ökumenische Rat der Kirchen hat im September 1988 in Sambia eine Konsultation zur Thematik des Dialogs mit den traditionellen afrikanischen Religionen gehalten, die ebenfalls mit einem Appell endete, dieses für die Inkulturation des Christentums so wichtige Thema verstärkt aufzugreifen. Vom anderen Ende der Erde her wird ebenfalls von Bemühungen um eine Aufnahme des Dialogs mit Angehörigen der traditionellen Religionen berichtet. Im Juni

1987 fand auf Hawaii eine Konsultation zum Thema „Pazifische Theologie“ statt, an der katholische, protestantische und Theologen verschiedener Freikirchen teilnahmen und ebenfalls eine verstärkte theologische Beschäftigung mit den traditionellen Religionen auf den vielen Inseln im pazifischen Raum empfahlen. (Vgl. Sedo Bulletin, 1988, 293–296). Im Vorfeld der 500-Jahr-Feier der „Entdeckung Amerikas“, des „Beginns der Evangelisierung“ oder „Beginn der Kolonialisierung“ (nomen est omen) Lateinamerikas 1992 beginnt eine erneute Beschäftigung mit den Religionen der Indios in Lateinamerika, die der lateinamerikanischen Theologie – auch und gerade der Theologie der Befreiung – neue und kreative Züge geben könnte.

## Römische Antworten

Insgesamt läßt sich sagen, daß das Anliegen des interreligiösen Dialogs und der Theologie der Religionen in vielfacher Weise von nationalen und regionalen Bischofskonferenzen vor allem in Asien aufgegriffen worden ist. Was die *zentrale Kirchenleitung* angeht, so wird man die vielen Begegnungen und Ansprachen Johannes Pauls II. auf seinen Pastoralreisen in die Länder Asiens und Afrikas mit Vertretern der anderen Religionen nennen müssen, in denen die Bereitschaft der Kirche zum Dialog und zur Zusammenarbeit mit den Religionen für die Belange des Friedens, für mehr Menschlichkeit und Achtung der Menschenrechte beredten Ausdruck finden. Besonderes Gewicht hat das Gebetstreffen in Assisi 1986 (vgl. HK, Dezember 1986, 556) und das Folgetreffen 1987 am Berg Hiei in Japan, wo Angehörige verschiedenster Religionen sich im Gebet um den Frieden zusammenfanden. Viele Anstöße für die Theorie und die Praxis des interreligiösen Dialogs gehen vom Sekretariat für die Nichtchristen (Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog) aus.

In den vergangenen drei Jahren hat sich aber wiederholt auch der Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Kardinal *Jozef Tomko*, zu Fragen des interreligiösen Dialogs geäußert. Als Präfekt der „Propaganda“ und Verantwortlicher für die Evangelisationsbemühungen der Kirche ist sein Hauptanliegen natürlich die Stärkung der Missionsanstrengungen der Kirche. Mit dem Blick auf die Statistik stellte er 1986 vor den Nationaldirektoren der Päpstlichen Missionswerke fest (vgl. Fides, 24. 5. 86, 178–188), daß von den 4,6 Milliarden Menschen nur 1,4 Milliarden Christen sind und damit 3,3 Milliarden noch für Christus zu gewinnen seien. Die anderen Religionen, ausdrücklich wird der Islam genannt, der mit den Petrodollars in Afrika die christliche Mission behindere, kommen aus dieser Perspektive in erster Linie als *Konkurrenten* und weniger als mögliche Gesprächspartner für das Christentum in den Blick. Mit Bezug auf den Hinduismus und Buddhismus stellt Tomko fest, daß „diese Religionen ja gar nicht den Anspruch erheben, Offenbarung zu sein, sondern sich bescheiden als die menschliche Bemühung der Reflexion und Meditation über die Realität des Göttlichen“ verstehen.



Ähnliche bzw. gleichlautende Aussagen finden sich im Beitrag des Kardinals auf dem 3. Lateinamerikanischen Missionskongreß in Bogota (Revistas Misiones, Nr. 638, 159–168). Für eine Theologie der Religionen und für eine Praxis des interreligiösen Dialogs bleibt auf dieser Basis kein Raum mehr. Einen differenzierteren Beitrag stellt die Eröffnungsrede des Kardinals auf dem Kongreß für Missiologie in Rom im Oktober 1988 dar (vgl. *Omnis Terra*, 22, 1988, no. 193, S. 541–553), in der er sich mit den Entwürfen einer Theologie, wie sie z. B. von *Paul Knitter* und *Michael Amaladass SJ* vorgelegt wurden, auseinandersetzt. Dabei erhebt er gegenüber Knitter den Vorwurf des Reduktionismus der Evangelisierung auf rein menschliche Erlösung auf dem sozio-ökonomischen Feld eines innerweltlichen Sich-wohl-Befindens. Sein Hauptvorwurf geht dahin, daß durch die theologische Aufwertung der anderen Religionen zu gleichberechtigten Partnern des Christentums die Motivation für die Evangelisierung im Kern getroffen werde. Er beklagt, daß sich ganze Gruppen von Missionaren aus der direkten pastoralen Arbeit zurückgezogen hätten und sich nur der sozio-ökonomischen Zusammenarbeit mit der nichtchristlichen Mehrheit im Geiste eines „Dialogs des Lebens“ widmeten. Die vielen Möglichkeiten der direkten Verkündigung blieben brachliegen.

Kritisch greift er auch Gedanken von *Michael Amaladass SJ*, langjähriger Theologieprofessor in Indien und gegenwärtig Konsultor des Ordensgenerals in Rom, auf, der im Reich Gottes die zentrale Kategorie für den interreligiösen Dialog entdeckt habe und dabei die eigentliche Sendung der Kirche und die Bedeutung der Zugehörigkeit zur Kirche über Gebühr vernachlässige. Hinter dieser Kritik wird die eigentliche theologische Position von Kardinal Tomko sichtbar, der in den nichtchristlichen Religionen nur Menschenwerk sieht und daher die Sendung der Kirche in diesen heilsfreien Raum (weil frei vom Heiligen Geist) meint fordern zu müssen. Mission wird von ihm weiter in erster Linie geographisch verstanden, sie geht in die „Missionsländer“ bzw. „Missionskontinente“ und ist die Aufgabe von „ausländischen Missionaren“, während der „einheimische Klerus“ in erster Linie pasto-

rale Aufgaben wahrzunehmen hat. Mission als Aufgabe der jeweiligen Ortskirche kommt hier nicht in den Blick, und die theologischen Entwicklungen auf den Gebieten der Missionstheologie und der Theologie der Religionen nach dem II. Vatikanischen Konzil werden nicht wirklich aufgegriffen.

## Die theologisch strittigen Punkte

Theologen in Asien nehmen für sich in Anspruch, daß die sich aus dem Fortbestand der großen asiatischen Religionen trotz intensiver christlicher Missionsbestrebungen ergebenden Fragen theologisch eine neue Qualität haben und sich daher nicht mit dem Rückgriff auf die klassische theologische Methode: Schrift – Tradition – Lehramt lösen lassen. Ist es theologisch verantwortbar, den nichtchristlichen Religionen einen Platz im Heilsplan Gottes einzuräumen, dergestalt, daß sie als Weggenossen mit dem Christentum unterwegs bis zur Vollendung der Zeiten bleiben?

Wie sieht es mit dem Stellenwert der „Heiligen Schriften“ in den anderen Religionen aus, und welche Auswirkungen würde eine Annahme einer wie immer gearteten „Inspiration“ dieser Schriften für das christliche Offenbarungsverständnis haben?

Welche Auswirkungen würde eine Relativierung bzw. Zurücknahme des Christozentrismus (Heil nur in Jesus Christus) für die Christologie haben?

Dies sind nur die wichtigsten Fragen, die sich im Umfeld der Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs stellen und die deutlich machen, daß sich hier eine Wetterecke der Theologie befindet, die in Zukunft sicher noch für Veränderungen, Aufhellungen, Gewitter und Turbulenzen sorgen wird. Zugleich wird hier aber auch deutlich, daß wir an einer Umbruchstelle in der Welt-, Menschheits- und Kirchengeschichte stehen, wo sich neue Formen des Zusammenlebens und gegenseitigen Verstehens finden lassen müssen, weil das Überleben der Menschen auf dem beengten und in vieler Hinsicht gefährdeten „Raumschiff Erde“ auf dem Spiel steht.

*Georg Evers*

# Zwischen Erziehung und Weltanschauung

## Zur Auseinandersetzung um die Waldorfpädagogik

*Verglichen mit den kirchlichen Trägern von Privatschulen gehören sie immer noch zu den „Kleinen“ des Privatschulmarktes, und doch ist das Ausmaß der Beachtung, das sie finden, ein Phänomen: die Waldorfschulen. Im kirchlichen Raum hat eine Auseinandersetzung um Anthroposophie und Waldorfpädagogik eingesetzt, auch weil man in ihnen eine Herausforderung an die kirchlichen Schulträger sieht. Neben dem Weltanschauungscharakter der Anthroposophie und de-*

*ren Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit mit dem christlichen Glauben geht es dabei vor allem um das pädagogische Konzept der Waldorfschulen.*

Zu den auffälligsten Erscheinungen auf dem Gebiet von Religiosität und Weltanschauung gehört gegenwärtig das starke Interesse für die Anthroposophie und deren verschiedene Anwendungsgebiete vom biologisch-dynami-