

Der folgende Beitrag ist auch im Druck erschienen in: **Theologische Beiträge**, 30.Jg/1999, S.9-22 (vgl. inzwischen auch: H. Burkhardt, Ethik II,1, S. 26-91: Religionsethik)

## Der Ausschließlichkeitsanspruch des christlichen Glaubens und der Dialog mit anderen Religionen - Von Notwendigkeit, Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des interreligiösen Dialogs.

*Helmut Burkhardt*

Als der Apostel Petrus vom Hohen Rat wegen seiner Verkündigung des Evangeliums von Jesus zur Rede gestellt wird, bekennt er: Wir können nicht anders. Denn "In keinem andern ist das Heil." (Apg 4,12). Das ist sicher eine biblische Spitzenaussage. Aber sie ist keineswegs eine isolierte, vereinzelte Aussage. Sondern in sie mündet gleichsam das gesamtbiblische Zeugnis. Nur im Glauben an Jesus, den um der Sünde der Menschheit willen gestorbenen und von Gott auferweckten Christus, kommen Menschen los von der Gebundenheit an Schuld und Sünde und haben so Zugang zu dem heiligen Gott, der der allein wahre Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde ist.

Diese Gewissheit des christlichen Glaubens nennt man herkömmlich seinen "**Absolutheitsanspruch**". Aber dieser Begriff ist nicht sehr glücklich gewählt. Er erinnert stark an Vorstellungen der im vorchristlichen griechischen Denken wurzelnden idealistischen Philosophie, in der Gott als "das Absolute" verstanden wird, d.h. als das Konstrukt eines von der Welt absehenden gedanklichen Abstraktionsprozesses<sup>1</sup>. Um ein solches Missverständnis zu vermeiden, sollte man vielleicht besser auf diesen Begriff verzichten und stattdessen vom Ausschließlichkeitsanspruch der christlichen Gotteserkenntnis sprechen.

---

<sup>1</sup>Mit Recht dichtete M. Kähler: "Abstraktion und Absolutes, Vampir alles Lebensblutes, wo der wohlgeschulte Knecht (=der idealistische Philosoph) sich erschleicht das Herrscherrecht. Gott, der Feind (!) des Absoluten, lässt um uns die Liebe fluten, setzt in Lebensrelation, Menschheit, Menschen und Nation, rafft die Abstraktionsgedichte fort in strömender Geschichte, setzt lebendige Person selbst zu Ostern auf den Thron." zit. nach M. Kähler, Theologie und Christ. Erinnerungen und Bekenntnisse, hg. von A. Kähler, Hamburg 1926, 309. Vgl. auch M. Kähler, Die Mission; ist sie ein unentbehrlicher Zug am Christentum? in: Dogmatische Zeitfragen. 2.Band Angewandte Dogmen, Leipzig 1908, 340-487: "Zunächst ... sagt der Ausdruck 'absolut' nur die Verneinung einer Beziehung aus, und absolute Religion hieße so viel als Religion ohne jede nähere Bestimmung; es schliesse von diesem Begriff alle Geschichtlichkeit, alle Positivität aus, da ja solche nur in bestimmten Beziehungen aufgefasst wird" (aaO,362). Wenn P. Helfenstein (in: Grundlagen des interreligiösen Dialogs, Frankfurt 1998, 348) von einer nur relativen Erkenntnis des Absoluten in der christlichen Religion spricht, so ist er immer noch dem idealistischen Missverständnis Gottes als des Absoluten verhaftet.

Dieser Ausschließlichkeitsanspruch aber ist heute sehr ins Gerede gekommen. Nicht nur von außen kommende Kritiker des christlichen Glaubens, sondern zunehmend auch Theologen stellen ihn grundsätzlich in Frage. Er sei intolerant und insofern menschenverachtend. Er mache so jeden **Dialog** mit Andersglaubenden unmöglich. Ein solcher Dialog aber sei heute eine grundlegende Überlebensbedingung einer ansonsten vom Untergang bedrohten Menschheit. Schon in den 70er Jahren wurde vom Ökumenischen Rat eine sog. Dialogabteilung eingerichtet, die das Gespräch mit den Religionen im Sinne einer Ökumene der Religionen vorantrieb, also unter der Voraussetzung der Preisgabe des Ausschließlichkeitsanspruchs.<sup>2</sup> Verständlicherweise geriet deshalb der von dorthin verstandene Begriff "Dialog" in evangelikal, missionsorientierten Kreisen in Misskredit. Ausschließlichkeitsanspruch und Dialog schienen unvereinbar zu sein wie Feuer und Wasser.

Es lohnt sich deshalb der Frage nachzugehen, wie Ausschließlichkeitsanspruch und Dialog sich wirklich zueinander verhalten. Wie unmöglich - oder vielleicht doch auch wie möglich ist Dialog - *ohne* Preisgabe des Ausschließlichkeitsanspruchs?

## **1. Die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs**

Interreligiöser Dialog kann sehr unterschiedlich motiviert sein.<sup>3</sup>

1.1 *Motive, die ein gemeinsames Interesse der Religionen voraussetzen..*

1.1.1 Da ist einmal das *religionsethische* Interesse gemeinsamer Verteidigung der Religion gegen den Säkularismus.

Der Säkularismus bestimmt zunehmend das Denken der Menschen in der modernen, von Industrie und Technik geprägten Gesellschaft. Man lebt mit zunehmender Selbstverständlichkeit so, als ob es Gott nicht gäbe. Die Rationalität der Technik führt zur Herrschaft der Überzeugung, dass, früher oder später, alles machbar ist. Die Irrationalität der über die sichtbare und damit verfügbare Welt hinausweisenden Religion hat hier keinen Platz mehr. Ihr Lebensraum wird immer enger und enger.

---

<sup>2</sup>Vgl. J. Margull/St. Samartha, Dialog mit anderen Religionen, 1972 (vgl. unten Anm. 34).

<sup>3</sup>P. Helfenstein greift also fehl, wenn er mir vorwirft, ich begründe den Dialog ausschließlich von der Mission her, vgl. ders., aaO (Anm.1), 402, Anm.167.

Da liegt der Gedanke nahe: alle, die noch Sinn für Religion haben, sollten sich angesichts des scheinbar ungehemmten Vordringens des Säkularismus zusammentun und ihm mit vereinten Kräften entgegenwirken. Schon auf der Weltmissionskonferenz 1928 in Jerusalem wurde eine solche gemeinsame religiöse Frontbildung gegen den Säkularismus angeregt.<sup>4</sup>

Verständlicherweise reagiert man vor allem in evangelikalischen Missionskreisen auf eine solche Idee allergisch. Nicht zu Unrecht vermutet man hinter einer solchen Anregung eine von liberaler Theologie vorbereitete Auflösung des biblischen Ausschließlichkeitsanspruchs. Umgekehrt nimmt man dann gern theologische Religionskritik positiv auf, die behauptet, das Christentum sei Offenbarung, nicht Religion, Religion sei nicht nur irrender Glaube, sondern geradezu Unglaube. Es war vor allem Karl Barth, der seinerzeit diese These kraftvoll vertrat.<sup>5</sup> Bonhoeffer führte diese Religionskritik positiv weiter zu seiner Idee einer "nichtreligiösen Interpretation der theologischen Begriffe"<sup>6</sup>. Ähnlich proklamierte Friedrich Gogarten, dass die Säkularisierung legitimes Kind des Christentums sei.<sup>7</sup>

Aber damit schüttet man das Kind offenkundig mit dem Bade aus. Natürlich kann Religion, auch christliche, etwas sehr Menschliches sein: es gibt zweifellos Frömmigkeit, in der der Mensch, durch seine Frömmigkeit und Rechtschaffenheit, sich vor Gott aus eigener Kraft heraus meint rechtfertigen zu können - eben das meinte Barth, wenn er von Religion als Unglaube sprach.<sup>8</sup> Andererseits ist aber selbstverständlich nicht zu bestreiten, dass auch das Christentum Religion ist, sofern auch der christliche Glaube von Gott spricht und damit, was auch immer sonst näher unter "Gott" verstanden werden mag, wie andere Religionen über die sichtbare Welt hinausdenkt und im Gottesdienst und in persönlicher Spiritualität in vergleichbarer Weise konkrete Gestalt annimmt.<sup>9</sup>

---

<sup>4</sup>Vgl. J. Stott, *Gesandt wie Christus*, Wuppertal 1976, 63.

<sup>5</sup>K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I,2*, ¶ 17,2 "Religion als Unglaube"; vgl. im Bereich des Pietismus z.B. bei E. Schnepel in seiner Auslegung von Röm 5-8 die Kapitelüberschrift "Jesus Christus - das Ende der Religion", in: ders., *Die befreiende Botschaft*, Liebenzell 1980, 193; vgl. den Buchtitel des Begründers der pietistischen Gemeindefakultät in Oslo, O. Hallesby, *Religiosität oder (!) Christentum*, Wuppertal 1957; vgl. schon M. Kähler; " 'Religion' - eines der Mittel des in sich beschlossenen irdischen Lebens", aaO (Anm.1), 311.

<sup>6</sup>D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Tb-Ausgabe Hamburg 1964, 161.

<sup>7</sup>F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953.

<sup>8</sup>K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I,2* a.a.O. S.337; vgl. dazu H. Burkhardt, *Ein Gott in allen Religionen?*, Gießen 1993, 12 und 30f.

<sup>9</sup>Vgl. die konkreten religionswissenschaftlichen Nachweise bei H. Wagner, *Gott, der Vater Jesu Christi und die Religionen. Religionswissenschaftliche Voraussetzungen und theologische Begründung für den interreligiösen Dialog*, in: *ThBeitr* 29,/95, 118-127.

Deshalb ist nicht nur - selbstverständlich! - im humanitären Bereich begrenzte Zusammenarbeit zwischen Christen und Nichtchristen möglich, ja unumgänglich nötig.<sup>10</sup> Sondern auch in die Religionsausübung betreffenden Fragen ist ein gewisses Miteinander durchaus denkbar.

So gibt es z.B. in der Verfassung der Schweiz wie Deutschlands eine Verankerung der Religion auch in der staatlichen Verfassung. "Im Namen Gottes des Allmächtigen" heißt es am Anfang der Schweizer Verfassung. Und die Präambel des deutschen Grundgesetzes beginnt mit den Worten "Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott ... hat das Deutsche Volk ... dieses Grundgesetz beschlossen."

Natürlich ist eine solche Berufung auf Gott nicht im Sinne einer bestimmten Religion möglich. Denn die Verfassung eines modernen demokratischen Staates muss für alle Bürger gleichermaßen da sein. Sie darf keine bestimmte Gruppierung bevorzugen. So ist auch nicht nur das Ideal eines islamischen, sondern auch das eines christlichen Staates abzulehnen, und zwar nicht nur aus theologischen Gründen (das Reich Gottes darf nicht mit dem Reich der Welt vermischt werden)<sup>11</sup>, sondern eben auch aus Gründen der bürgerlichen Gerechtigkeit.

Aber dass auch die Verfassung eines modernen demokratischen Staates an "Gott", und wenn auch nur in dieser nicht näher definierten Allgemeinheit, als letzte Instanz sittlicher Verantwortung erinnert, ist grundsätzlich etwas Gutes. Mit Recht hat Luther im Großen Katechismus festgestellt: "Denn es ist nie kein Volk so ruchlos gewesen, das nicht einen Gottesdienst aufgerichtet und gehalten habe."<sup>12</sup> Luther meint offensichtlich: erst dann wäre ein Volk wirklich ruchlos, d.h. ohne jeden sittlichen Halt, wenn es alle Religion verloren hätte. Entsprechend macht auch K. Bockmühl nachdrücklich darauf aufmerksam, dass Säkularisierung auf lange Sicht unweigerlich zur Entsittlichung führt.<sup>13</sup>

Deshalb ist es gut, wenn der Staat *allen* seinen Bürgern freie Religionsausübung garantiert, also in unserem mehrheitlich von christlicher Tradition geprägten Staat

---

<sup>10</sup>Wagner aa0, 123f.

<sup>11</sup>Vgl. H. Burkhardt, Einführung in die Ethik, Gießen 1996, 165ff (Exkurs zur Zwei-Reiche-Lehre).

<sup>12</sup>Nach: BELK, 5.Aufl. Göttingen 1963, 563,37-40; vgl. Cicero De legibus I,24 "'... unter den Menschen gibt es kein Volk, weder ein so gebildetes noch ein so rohes, das nicht - wenn es auch nicht weiß, wie es sich seinen Gott vorzustellen hat - doch weiß, dass es sich einen vorzustellen hat.'" (zit. nach Cicero, Staatstheoretische Schriften, lat. und dt., herausgegeben von Konrat Ziegler, 4.Aufl. Berlin 1988).

<sup>13</sup>K. Bockmühl, Das Evangelium und die Ideologien, Gießen 1986, 45ff.

nicht nur den Christen, sondern auch z.B. der großen Minderheit der Muslime. Umgekehrt muß die Gewährung solcher Freiheit selbstverständlich auch von einem Staat wie der Türkei, in dem die Mehrheit sich dem Islam zurechnet, gefordert werden, wenn er denn wirklich ein moderner demokratischer Staat sein will.

Auch Religionsunterricht an staatlichen Schulen ist deshalb grundsätzlich zu begrüßen. Problematisch und grundsätzlich neu überdenkenswert ist höchstens seine Bindung an eine bestimmte Religion oder Konfession.<sup>14</sup> Denn es kann schlecht die Aufgabe des religiös neutralen Staates sein, eine bestimmte Religion zu propagieren.<sup>15</sup> Eben dies ist bisher zwar der Fall bei einem staatlichen Religionsunterricht "in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" (Art 7,3 GG). Denn hier werden die Mitglieder von solchen Religionsgemeinschaften gegenüber denen, die nicht Mitglied einer Religionsgemeinschaft sind, bevorzugt behandelt. Es handelt sich hier offensichtlich um einen Restbestand der früheren, vordemokratischen Verbindung von Staat und Kirche. Gegenwärtig ist diese Frage erneut aktuell geworden durch die Bestrebungen islamischer Gemeinschaften, auch für moslemische Kinder solchen staatlichen Religionsunterricht (nach ihren eigenen Grundsätzen!) durchzusetzen.<sup>16</sup> Grundsätzlich ist ihnen dies nach der gegenwärtigen Rechtslage nicht zu verwehren. Das Grundgesetz spricht in diesem Zusammenhang ja auch, sicher sehr bewusst, nicht nur von christlichen Kirchen, sondern sehr allgemein und offen von "Religionsgemeinschaften". Wieweit es allerdings der staatlichen Schulaufsicht hier gelingen wird, islamischen politischen Fundamentalismus von der Schule fernzuhalten, ist zumindest sehr fraglich. Es wäre deshalb noch einmal ganz neu die Frage zu bedenken, ob nicht der innere Widerspruch innerhalb des Grundgesetzes selbst zwischen der in Art. 3 und 4 GG festgeschriebenen Neutralität des Staates einerseits und dem Zugeständnis staatlichen Religionsunterrichts nach den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften andererseits endlich durch eine Grundgesetzänderung aufgehoben werden sollte.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup>Vgl. dazu H. Burkhardt, Religionsunterricht und kirchlicher Unterricht, in: ThBeitr 2/1971, 38-40.

<sup>15</sup>Der Begriff der "religiösen Neutralität" kommt in der Verfassung so zwar nicht vor, Art. 3 GG wird aber in der Regel - m.E. zu Recht - in diesem Sinn verstanden. Entsprechend ist auch die Berufung auf "Gott" in der Präambel keineswegs, wie gelegentlich noch behauptet, im engeren Sinn der christlichen Überlieferung zu interpretieren.

<sup>16</sup>Vgl. die Meldung von kna/epd in: Badische Zeitung vom 11.11.1998 "Für Islamunterricht an Schulen. Bischof Huber und andere plädieren für ein ordentliches Unterrichtsfach".

<sup>17</sup>Allerdings ist eine wirkliche Änderung u.U. fast mehr nur im Sinne einer Klarstellung nötig. Denn Art.7,3 schreibt bereits fest, dass der Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen ordentliches Lehrfach sei "mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen". Heute gibt es aber - von Schulen in freier Trägerschaft

Auf jeden Fall aber bleibt es wesentlicher Teil des Bildungsauftrags des Staates, seinen heranwachsenden Bürgern Grundkenntnis der wichtigsten in seinem Bereich lebendigen Religionen zu vermitteln. Dies ist nötig nicht nur um des gegenseitigen besseren Verständnisses willen (vgl. dazu mehr unter 1.1.2), sondern eben auch um ganz grundsätzlich und allgemein Religiosität als wesentlichen Bestandteil des Humanums zu fördern. Nur darf dies von Seiten des Staates selbstverständlich nicht nach den Grundsätzen und Zielen der jeweiligen Religionsgemeinschaften geschehen, sondern neutral im Sinne seines Bildungsauftrags.

Ähnlich haben auch die theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten grundsätzlich ihr gutes Recht - allerdings entsprechend einem kirchlich nicht gebundenen Religionsunterricht ebenfalls nicht als konfessionell gebundene theologische Fakultäten, sondern allgemein als religionswissenschaftliche Fakultäten bzw. Fachbereiche. Der eigentliche kirchliche Unterricht, der dementsprechend dann auch das an der staatlichen Schule nicht mögliche Ziel der Hinführung zum genuin christlichen Glauben haben kann, sollte dagegen ebenso wie die Pfarrerausbildung primäre Aufgabe der Kirchen selbst sein und unabhängig vom Staat durchgeführt werden.

1.1.2 Neben das religionsethische Motiv tritt weiter das *lebensethische*. Um des zwischenmenschlichen Friedens willen, international wie binnennational, ist es gut, wenn die Angehörigen verschiedener Religionen im Gespräch miteinander sind. Unwissenheit übereinander provoziert Vorurteile, die ihrerseits Angst erzeugen. Kenntnis des anderen und seiner Anschauungen baut Vorurteile und Ängste ab und schafft zwischenmenschliches Vertrauen. Darin hat Hans Küng recht, wenn er in seinem Buch "Projekt Weltethos" sagt: "Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden" und "Kein Religionsfrieden ohne Religionsdialog".<sup>18</sup> Ebenso wenn er feststellt: Gerade in den Religionen mit ihrer Letztverantwortung vor Gott liegt ein ethisches Hauptpotential für den Frieden.<sup>19</sup>

Auch dieses Motiv spricht wieder sehr für einen konfessions- und auch religionsneutralen staatlichen Religionsunterricht als Pflichtfach und religionswissenschaftliche Abteilungen an der Universität. Es gehört einfach zu

---

abgesehen - überhaupt nur noch bekenntnisfreie Schulen. Der darauffolgende bisher entscheidende Satz, nach dem der Religionsunterricht "in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" durchzuführen sei, heute im Grund gegenstandslos geworden bzw. bestenfalls nur noch auf freie evangelische oder katholische Schulen anwendbar (die, trotz ihrer freien Trägerschaft, grundsätzlich auch unter staatlicher Aufsicht stehen).

<sup>18</sup>H. Küng, Projekt Weltethos, München 1990, 97ff und 137ff.

<sup>19</sup>H. Küng a.a.O. 75ff.

den Grundelementen der Bildung eines Staatsbürgers, daß er in einer multireligiösen Gesellschaft gewisse Grundkenntnis über die in diesem Staat lebenden Religionen hat. Die in Deutschland verbreitete Wahlfreiheit zwischen Religionsunterricht und einem sog. "Ethikunterricht" ist dagegen ein sinnloser didaktischer Irrweg, weil er in der heranwachsenden Generation diejenigen, die das Fach "Ethik" wählen, gerade in dieser wichtigen Lebensfrage unserer multireligiösen Gesellschaft ohne Orientierung lässt und so - ganz unethischer - Vorurteilsbildung Vorschub leistet.

## *1.2 Motive für den Dialog, die dem speziellen Wahrheitsanspruch der christlichen Religion entspringen.*

1.2.1 Da ist zunächst der charakteristische Umstand, dass *der christliche Glaube denkender Glaube* ist (C. H. Ratschow).<sup>20</sup> Allerdings ist Denken hier nicht im Sinne eines selbstgenügsamen Intellektualismus verstanden. Denken heißt vielmehr: nach der Wahrheit fragen. Für den christlichen Glauben ist es also charakteristisch, dass er über das Subjekt und seine Empfindungen hinaus nach der gültigen Wahrheit seiner religiösen Erkenntnis fragt. Der Glaube entsteht nicht aus sich heraus, sondern, wie Paulus sagt, aus der Predigt, die Predigt aber aus dem an seine Geschichte gebundenen Wort Jesu (Röm 10,17; vgl. 1. Kor 15,17). Die Frage also ist: gründet sich der Glaube in transsubjektiver, geschichtlich manifester Wirklichkeit - oder gibt er sich einer Illusion hin? Deshalb stellt jeder andere religiöse und auch nichtreligiöse Wahrheitsanspruch (oder auch seine sog. postmoderne prinzipielle Verneinung) an uns die unausweichliche Frage:

Ist unser Glaube wirklich wahr? Oder gründet sich jener andere Glaube (oder Unglaube) in Wahrheit, die mein Gegründetsein in Wahrheit in Frage stellt? Um der eigenen Wahrhaftigkeit willen kann also die Christenheit nicht einfach ungerührt an den anderen Religionen und Weltanschauungen vorübergehen. Sie muss sich ständig neu der Frage von deren Wahrheit oder Unwahrheit bzw. der Frage der Wahrheit oder Unwahrheit der eigenen Religion stellen. Christlicher Glaube im Gegenüber zu anderen Religionen ist also immer angefochtener Glaube. Er darf sich um seiner selbst willen dieser Anfechtung nicht ängstlich entziehen. Er muss sich ihr und damit auch dem interreligiösen Dialog stellen.

Dabei ergibt sich diese Notwendigkeit keineswegs erst im Gegenüber zu heute lebenden Angehörigen anderer Religionen. Vielmehr: Bereits im Bemühen um ein

---

<sup>20</sup>C. H. Ratschow, Die Religionen, HST 16, Gütersloh 1979, 121.

sachgemäßes und d.h. historisches Verständnis der Grundtexte unseres eigenen Glaubens, der Bibel, kommen wir ohne Klärung möglicher Zusammenhänge mit außerbiblischer religiöser Überlieferung nicht herum. Der Dialog mit Texten anderer Religionen aus biblischer Zeit ist also unabdingbar nötig. Bei der Auslegung des Neuen Testaments ist neben der alttestamentlichen Wurzel auch der zeitgenössische hellenistische Hintergrund mitzubedenken. So hing z.B. der Wahrheitsanspruch der existentialen Interpretation des Neuen Testaments durch Rudolf Bultmann entscheidend an der Frage der Richtigkeit bzw. Unrichtigkeit seiner religionsgeschichtlichen Ableitung zentraler neutestamentlicher Texte aus der gnostischen Religiosität. Denn bei dem gnostischen Existenzverständnis mit seiner "Entweltlichungstendenz"<sup>21</sup> legt sich eine existentielle Interpretation tatsächlich nahe.<sup>22</sup>

Entsprechendes gilt auch im Blick auf die Geschichte des Christentums: Entsprach die Entwicklung des altkirchlichen Dogmas der biblischen Wahrheit oder war sie, wie seit Adolf Harnack weithin angenommen wurde, eine diese verfälschende Hellenisierung des Christentums?<sup>23</sup> Was geschah eigentlich mit dem Evangelium, als es von den Germanen aufgenommen wurde? Sind vielleicht auch da geistige Entscheidungen getroffen worden, die bis heute nachwirken? So wies z.B. Hermann Cremer auf germanische Rechtsvorstellungen als Hintergrund des Satisfaktionsbegriffs in der Versöhnungslehre Anselms hin.<sup>24</sup> Aber auch bis in unsere gegenwärtige Situation hinein und ihre Verwobenheit mit der Kultur unserer Zeit verfolgt uns unausweichlich die Frage, wie weit unser Glaube von ihr mitgeprägt oder gar umgeprägt ist. Schon wenn wir uns nur selbst verstehen wollen, stehen wir also bereits mitten im Dialog zwischen biblischer Wahrheit und nichtchristlicher Kultur.

---

<sup>21</sup>H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil 2,1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, 2.Aufl.1966, 2.

<sup>22</sup>Vgl. auch O. Michel, *Zum Verhältnis des Urchristentums zu anderen Religionen*, in: H. Burkhardt (Hg), *Absolutheit des Christentums?* 1974, 107-112, bes. S.111f.

<sup>23</sup>Das altkirchliche Dogma ist "ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums", so A. v. Zahn-Harnack, *Adolf Harnack*, Berlin 1936, 138.

<sup>24</sup>H. Cremer, *Die Wurzeln des Anselmschen Satisfaktionsbegriff*, in: *Studien und Kritiken*, 1880, 7ff; ders., *Der germanische Satisfaktionsbegriff in der Versöhnungslehre*, ebda 1893, 316ff, dazu E. Cremer, Hermann Cremer. Ein Lebens- und Charakterbild, Gütersloh 1912, 167f: "... er hatte auch mehr als die meisten, welche die Verbindung christlichen und germanischen Geistes betonten, eine Empfindung und Erkenntnis für das Unchristliche, welches der germanische Geist an das Christentum heranbrachte." Cremers Analyse wurde damals von A. Ritschl übernommen (*Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd.1 *Geschichte der Lehre*, Bonn 1882,40f), wird heute allerdings sehr kritisch betrachtet, vgl. G. Greshake, *Erlösung und Freiheit. Eine Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, in: ders., *Gottes Heil - Glück des Menschen*, Freiburg 1983, 80-104.

1.2.2 Mit gleicher innerer Notwendigkeit aber führt noch ein anderes innerchristliches Motiv zum Dialog: *das Anliegen der Mission*. Das Wissen um die universale Gültigkeit der rettenden Wahrheit des Evangeliums führt zur Missionspflicht. Mission heißt: Menschen für die Annahme der rettenden Liebe Gottes zu gewinnen suchen. Eben das aber kann nur in Liebe geschehen, also in persönlicher, positiver Zuwendung zum anderen, so wie er ist. Ich muss also versuchen, ihn zu verstehen in dem, was ihn im Tiefsten bewegt<sup>25</sup> - also auch und vor allem in seiner Religion. Ich muss versuchen, ihm das Evangelium so zu vermitteln, dass es ihm unter seinen eigenen Verstehensvoraussetzungen vernehmbar und verstehbar wird. Das aber ist nicht möglich ohne Dialog, d.h. ohne Hören aufeinander und Reden zueinander, nicht aneinander vorbei über den anderen hinweg.<sup>26</sup>

Dialog also ist nötig. Wir dürfen uns ihm nicht entziehen. Damit aber stellt sich die weitergehende Frage, ob und wieweit er eigentlich möglich ist?

## 2. Möglichkeiten des Dialogs.

Im Dialog geht es ums rechte gegenseitige Verstehen. Aber nun begegnet uns gerade heute oft die Auffassung, dass wirkliches Verstehen einer anderen Religion gar nicht möglich sei. Sicher, man schließt nicht aus, dass gewisse oberflächliche Vorurteile abgebaut werden können. Das wäre immerhin auch schon etwas. Wirkliches Verstehen des anderen aber sei gar nicht möglich. Denn die Wahrheit der Religion sei nicht objektivierbar, von der je eigenen unverwechselbaren Erfahrung ablösbar.<sup>27</sup> Es bleibe schließlich doch nur das vorbehaltlose Stehen- und Gehenlassen des anderen. Am Ende bleibe also nur Toleranz. Die Aufhebung oder Vergleichgültigung der Wahrheitsfrage ist also

---

<sup>25</sup>Mit der "Frage nach dem aller Existenz innewohnenden Ziel, dem griechischen Telos alles Seienden...sollte jedes Gespräch zwischen den Religionen beginnen." P. Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, Stuttgart, 1964, 40.

<sup>26</sup>Es bedarf also nicht erst des "trinitarisch-pluralistischen Ansatzes" von P. Helfenstein um festzustellen, dass es "keine christliche Mission geben (kann), die nicht gleichzeitig zutiefst dialogisch ist.", so ders., aaO (Anm.1), 401.

<sup>27</sup>So der Neukantianer W. Herrmann in der Auseinandersetzung mit der vergleichenden Religionswissenschaft, vgl. C. H. Ratschow, *Systematische Theologie*, in: U. Mann (Hg), *Theologie und Religionswissenschaft. Der gegenwärtige Stand ihrer Forschungsergebnisse und Aufgaben im Hinblick auf ihr gegenseitiges Verhältnis*, Darmstadt 1972, 413-424 (hier: 419). Vgl. schon F. Schleiermacher: "Jeder muss sich bewusst sein, dass die seinige (Anschauung des Universums) nur ein Teil des Ganzen ist (als eigene, individuelle Anschauung) ... Ihr seht, wie unmittelbar diese schöne Bescheidenheit, diese freundlich einladende Duldsamkeit aus dem Begriff der Religion (als Anschauung und Gefühl) entspringt." (*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799, 63).

gerade nicht Ermöglichung, sondern Verweigerung des Dialogs als eines zum Scheitern verurteilten, unmöglichen Vorhabens.<sup>28</sup>

Gegen diese Verweigerung des Dialogs aber sprechen zwei gewichtige Gründe:

*2.1 Interreligiöser Dialog ist möglich, weil alle Religionen gemeinsame Wurzeln haben, und zwar eine subjektive und eine objektive.*

2.1.1 Die gemeinsame *subjektive Wurzel von Religion* zeigt sich darin, dass die Frage nach Gott als umfassender, letzter Wirklichkeit eine allgemein-menschliche Frage ist. Jeder Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen (Gen 1,26f). Er erfährt sich, vor allem im Gewissen, als auf Gott hin, zum verantwortlichen Gegenüber Gottes geschaffen (Röm 2,14-16). Deshalb ist die Frage nach Gott jedem Menschen von Natur aus eigen, "damit sie Gott suchen sollen, ob sie ihn wohl fühlen und finden möchten" (Apg 17,27). Die Religionsgeschichte bestätigt diese Aussage bis zum heutigen Tag, allen säkularisierenden Tendenzen unserer technisierten Gesellschaft zum Trotz.

2.1.2 Die gemeinsame *objektive Wurzel* der Religion besteht darin, dass Gott als der Schöpfer und Erhalter der Welt sich den Menschen nicht unbezeugt lässt (Apg 14,17; Röm 1,19-21a). Darin besteht, auch nach Kants Großangriff gegen alle Erkennbarkeit Gottes, immer noch das Wahrheitsmoment des kosmologischen und des teleologischen Gottesbeweises.<sup>29</sup> Es ist bezeichnend, dass beide schon in vorchristlicher Philosophie entwickelt wurden.<sup>30</sup> Von dort wurden sie z.T. unverändert von der christlichen Theologie übernommen.<sup>31</sup> C. H. Ratschow spricht im Blick auf die objektive Wurzel der Religion von einer "impressio divina", die von Schöpfung und Geschichte her immer wieder aufleuchte.<sup>32</sup> Ein rein subjektivistisches Verständnis der Religion als Produkt

---

<sup>28</sup>Vgl. dazu auch H. Hempelmann, Wahrheit ohne Toleranz - Toleranz ohne Wahrheit? Chancen und Grenzen des Dialogs mit Andersgläubigen, Wuppertal 1995, 57f.

<sup>29</sup>Vgl. K. Bockmühl, Die Argumente für die Existenz Gottes, in: ders., Theologie und Lebensführung, Gießen 1982, 30-42.

<sup>30</sup>Vgl. Plato Nomoi 886 (teleologischer Beweis); Aristoteles Physik VIII (Beweis aus der Bewegung); Cicero, De natura Deorum II, 4.13-15 (teleologischer Beweis).

<sup>31</sup>Vgl. auch W. S. Craig, Gottesbeweis, in: ELThG 801-804.

<sup>32</sup>C. H. Ratschow, Das Christentum unter den Weltreligionen. Unterscheidung und Wahrheit, in: H. Burkhardt (Hg), Absolutheit des Christentums? 1974, 57-87 (hier: 83).

menschlicher Wünsche (S. Freud)<sup>33</sup> wird diesem Phänomen psychologisch nicht gerecht.<sup>34</sup>

Aber nicht nur von solchen gemein-menschlichen Erfahrungen her, sondern auch von der Eigenart des Evangeliums her ist Dialog möglich:

*2.2 Dialog ist möglich, weil die rettende Wahrheit des Evangeliums kommunikabel ist, und zwar wiederum subjektiv und objektiv.*

2.2.1 Der Botschaft des Evangeliums entspricht die vom ihm aufgedeckte *subjektive Befindlichkeit des Menschen*: er weiß sich als unter der Anklage seines Gewissens stehender Sünder (Röm 2,15f). Der Mensch erkennt sich durch das Evangelium als zutiefst verstanden und durchschaut (Joh 4,29; 1.Kor 14,24f). "Die außerchristlichen Religionen haben eine Farbenpracht des Kultus, wie sie das Christentum nicht erreicht. Sie haben eine innige Glut mystischer Versenkung, die auf jahrtausendelanger Übung beruht und der die Christengemeinde nichts Ähnliches gegenüberstellen kann. Nur eins können sie nicht geben, das, worauf für uns Menschen zuletzt doch allein alles ankommt, ein versöhntes Gewissen."<sup>35</sup>

2.2.2 Das Evangelium bezieht sich grundlegend auf *objektivierbare historische Gegebenheiten*, von denen her es in seiner Wahrheit erkennbar bzw. kritisch hinterfragbar ist: Zunächst vom Selbstzeugnis Jesu in den Evangelien her, in dem er von sich selbst als dem Sohn spricht (Mt 11,27).<sup>36</sup> Dieses Selbstzeugnis wird bestätigt durch seine Geschichte, von den Nachrichten über seine wunderbare Geburt über seine Wunder bis hin zur Auferstehung aus dem Tod. Das alles sind selbstverständlich keine den Glauben erzwingenden Beweise - wie sich schon daran zeigt, dass sie - in unterschiedlichem Maße - historisch

---

<sup>33</sup>S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, 1927.

<sup>34</sup>Während diese schöpfungstheologische Begründung der Möglichkeit des Dialogs wie gezeigt dem biblischen Zeugnis entspricht, ist die von P. Helfenstein versuchte pneumatologische Begründung der Möglichkeit des Dialogs im Sinne des "trinitarisch-pluralistischen Ansatzes" ein dem biblischen Zeugnis widerstrebendes dogmatisches Konstrukt. Von einer Heilsoffenbarung Gottes in anderen Religionen (Helfenstein a.a.O.380 u.ö.) kann vor dem Forum biblischer Theologie schlechthin keine Rede sein. Nondum considerasti quanti ponderis peccatum.

<sup>35</sup>K. Heim, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, in: ders., Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze, Berlin 1925, 445-463 (ND in: ders., Das Heil der Welt, Moers 1986, 11-29). Von seiner neukantianischen Erkenntniskritik bestimmt erklärt Heim solche Möglichkeit der Wahrheitsgewissheit allerdings als die einzige und setzt sie ausdrücklich in Gegensatz zur Gründung auf objektive geschichtliche Gegebenheiten, S.461 (ND 26), vgl. auch S.447 (ND 13).

<sup>36</sup>Vgl. J. Schniewind, Das Selbstzeugnis Jesu nach den synoptischen Evangelien, in: ders., Der Herr der Welt, Gießen 1983, 3-20.

durchaus auch umstritten sind. Wohl aber sind sie unübersehbare, auch vom Skeptiker nicht einfach wegdiskutierbare Hinweise auf Jesu Einzigartigkeit.<sup>37</sup> Reinhold Bernhardt sieht in dieser Geschichtsgebundenheit der christlichen Wahrheit ein Argument für die von ihm geforderte "Deabsolutierung" der Christologie.<sup>38</sup> Allerdings schließt die Geschichtlichkeit der Offenbarung die Annahme ihrer "Absolutheit" aus.<sup>39</sup> Die idealistische Idee der Absolutheit (=Losgelöstheit von aller Weltwirklichkeit) aber hat mit der Endgültigkeit und Ausschließlichkeit der Offenbarung Gottes in Christus nichts zu tun. Der Ausschließlichkeitsanspruch des Evangeliums ist also kein ideologischer. Er beruht nicht auf einem Wettstreit von Ideen im Sinne allgemeiner Wahrheiten, etwa nach dem Motto, welche Religion denn nun schöner oder gedanklich tiefer sei. Sondern die ausschließliche Wahrheit des Evangeliums beruht auf von Gott gesetzten Fakten. "Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn" (Gal 4,4). Es ist deshalb nicht nur nicht unangemessen<sup>40</sup>, sondern der Intention des biblischen Zeugnisses völlig entsprechend, den Glauben an die biblisch bezeugte Geschichte anzuschließen, statt diese, wie Bernhardt will<sup>41</sup>, zum Symbol zu verflüchtigen.

Entsprechend sind auch alle Versuche, den biblisch-theologisch eindeutig bezeugten und als solchen nicht bestreitbaren Ausschließlichkeitsanspruch des Evangeliums vom geschichtlichen Kontext her zu relativieren, historisch unhaltbar. So schlägt Paul Knitter drei geschichtliche Erklärungen des Ausschließlichkeitsanspruchs der Botschaft der ersten Christen vor: 1. Die Kultur jener Zeit sei eine jede Wahrheitsgewissheit absolut setzende "klassizistische Kultur" gewesen, 2. die jüdische, "eschatologisch-apokalyptische Mentalität" habe zur Behauptung der Endgültigkeit und Unüberbietbarkeit Jesu geführt, 3. die exklusivistische Sprache des Neuen Testaments sei aus dem Minderheitsstatus der Urchristenheit als "Überlebenssprache" zu verstehen.<sup>42</sup> Aber die 1. These entbehrt angesichts des toleranten religiösen Pluralismus der hellenistischen Zeit jeder historischen Grundlage. Nach der 2. These hätten auch andere, ebenfalls

---

<sup>37</sup>Vgl. dazu auch H. Burkhardt, Ein Gott in allen Religionen? Wiederkehr der Religiosität - Chance und Gefahr, Gießen 1993, 62f.

<sup>38</sup>R. Bernhardt, Deabsolutierung der Christologie?, in: M. v. Brück/J. Werbick (Hg), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheorien, Quaestiones Disputatae 142, Freiburg 1993, 144-200.

<sup>39</sup>Vgl. oben zu Anm. 1.

<sup>40</sup>R. Bernhardt aaO, 189 "Daher ist es unangemessen, die Faktizität der Auferstehung oder die Faktizität die (sic) Inkarnation zum Glaubensgegenstand zu erheben."

<sup>41</sup>R. Bernhardt ebd "... solcher Glaube bliebe an der Darstellung der Oberfläche des Symbols und würde nicht zu der in ihm sich ausdrückenden Wirklichkeit vordringen."

<sup>42</sup>P. Knitter, Ein Gott - viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988, 120ff.

von apokalyptischer Erwartung bestimmte jüdische Bewegungen wie Zeloten oder Essener einen entsprechenden Ausschließlichkeitsanspruch erheben müssen. Besonders absurd aber ist die 3.These: Es gab im römischen Reich eine Fülle von großen und kleinen Kultgemeinschaften, von denen keine sich durch den staatlich geforderten Herrscherkult in ihrer Existenz bedroht fühlte. Im urchristlichen Nein zum Kaiserkult geht es nicht um die Wahrung der soziologischen Existenz, sondern um die Treue zum allein wahren Gott.<sup>43</sup>

Die den Ausschließlichkeitsanspruch begründenden transsubjektiven geschichtlichen Fakten aber sind als solche auch mitteilbar und können so zur Verständnisbrücke zwischen dem Schon-Glaubenden und dem Noch-nicht-Glaubenden werden.

### **3.Unmöglichkeiten des Dialogs**

Dialog ist also nötig und grundsätzlich auch möglich. Aber was ist unter Dialog eigentlich zu verstehen? Wohin führt er?

Eine heute weitverbreitete Meinung sagt: Echter Dialog muss völlig offen sein, ohne irgendwelche unveränderliche Vorgaben im Blick auf sein Ergebnis. Jede vorgegebene Wahrheitsgewissheit verhindert echten Dialog. Der Wille, bei der eigenen Wahrheit zu bleiben, verunmöglicht von vornherein die Wahrnehmung fremder Wahrheit. Solcher Wille muss deshalb vorab bewusst aufgegeben werden. Der Ausschließlichkeitsanspruch muss also für den Verlauf und grundsätzlich auch das Ziel des Gesprächs sistiert werden.<sup>44</sup>

#### *3.1 Offenheit des Dialog-Weges*

Echter Dialog heißt, so sagt man, dass man bereit sein muss, sich ganz und gar auf den Dialogpartner einzulassen, sich ganz in seine Welt zu begeben - bis hin

---

<sup>43</sup>Vgl. H. Burkhardt, Jesus und die Götter - Synkretismus einst und jetzt, in: European Journal of Theology, 1993, 31-38, hier bes. 36 (ND in: R. Pechmann, Hg, Zeugnis im Dialog, Reichelsheim 1998, 247-254, hier bes. 252).

<sup>44</sup>Deshalb kann ich der Zurückhaltung von H. Wagner (aa0 125) gegenüber der Möglichkeit des vergleichenden Verstehens nicht ganz folgen: der Prozess des Verstehens kann m.E. nicht ganz in den existentiellen Nachvollzug hineingezogen werden; vgl. unten unter 3.1.

zur gemeinsamen kultischen Erfahrung.<sup>45</sup> Letztlich kann man es auch unbesorgt tun. Denn wir haben es ja, so sagt man, in allen Religionen mit derselben göttlichen Wirklichkeit zu tun. Echter Dialog impliziert danach methodisch unumgänglich den Synkretismus.<sup>46</sup>

Dabei ist sicher richtig: echter Dialog muss offen sein für den anderen und seine Wahrheit.

Es ist ebenfalls richtig, dass Religion keine rein intellektuelle Angelegenheit ist, vielmehr ein ganzheitlicher Prozess in der Einheit von Leben und Denken.

Gerade deshalb aber kann der Dialog in der Art und Weise, wie ich auf den anderen eingehe, kein völlig offener sein.

Leben und Denken gehören in der Religion zusammen. Aber was nicht zu trennen ist, kann und muss doch unterschieden werden:

Denkmäßig (und in gewisser Weise auch gefühlsmäßig) kann ich mich zwar unbefangen auf die andere Religion einlassen. Denn im Denken bleibt grundsätzlich die Möglichkeit der Selbstdistanzierung bestehen. Ich kann mich selbst von dem, was ich gerade denke, distanzieren. Ähnliches gilt selbst vom Gefühl. Das Sicheinlassen auf die fremde Anschauung im Denken und Nachempfinden kann so weit gehen, dass vom Erkenntnisakt eine existentielle Anfechtung ausgeht. Und doch kann ich, in Überwindung dieser Anfechtung, meine innere Distanz wahren.

In dem Augenblick aber, in dem ich der intellektuellen und/oder gefühlsmäßigen Anfechtung nachgebe und willentlich-existentiell, speziell im Gebet, auf den Standort der anderen Religion überwechsle, habe ich meine eigene Religion verlassen, und zwar nicht nur als Gedankensystem, sondern als Realität. Ich habe das personale Treueverhältnis zu Gott gebrochen, den Glauben verleugnet. Die synkretistische Annahme, dass wir es in allen Religionen mit derselben göttlichen Wirklichkeit zu tun haben, ist nach dem biblischen Zeugnis ja gerade nicht gegeben. Anbetung eines anderen "Gottes" ist Bruch eines personalen Treueverhältnisses, dem Ehebruch vergleichbar (Hos 2).

---

<sup>45</sup>So beispielhaft geschehen bei der Dialog-Tagung in Ajaltoun, vgl. den oben (Anm.2) erwähnten Berichtsband J. Margull/St. Samartha; vgl. H. Küng, Projekt Weltethos aaO (Anm.11), 170.

<sup>46</sup>Im Sinne des synthetischen Synkretismus, vgl. die Unterscheidung zwischen synthetischem und symbiotischem Synkretismus bei P. Helfenstein, aaO (Anm.1), 20; vgl. auch H. Burkhardt, Art. Synkretismus, in: ELThG 1950f.

### 3.2 Offenheit des Dialog-Ziels

Ebenso wird heute weithin die These vertreten, echter Dialog müsse völlig offen sein auch im Blick auf das Ziel, und zwar für beide Partner. Man muss nicht nur prinzipiell bereit sein, im Ergebnis sein eigene Glaubensstellung preiszugeben, sondern es muss auch von vornherein als Ziel ausgeschlossen werden, den Gesprächspartner zur eigenen Wahrheit bekehren zu wollen. Dialog und Mission schließen sich also grundsätzlich aus.

Eine solche Vereinbarung wäre natürlich sinnvoll, wenn es gar keine objektive Wahrheit gäbe. Tatsächlich ist eben dies die heute zunehmend herrschende, sog. postmoderne Auffassung. Jeder Wahrheitsanspruch wird von vornherein als Kurzschluss verdächtigt und jeder Ansatz zur Verbreitung solcher Wahrheit als unzulässiger Versuch gewertet, Herrschaft über Menschen zu ergreifen und auszuüben. Sogar vor der Verwendung von diffamierenden Schlagworten aus der ideologischen Auseinandersetzung wie "Rassismus" und "Faschismus" scheut man in dem Zusammenhang nicht zurück.<sup>47</sup> Der hinter dieser Bekämpfung aller Wahrheitsgewissheit stehende Erkenntniskepticismus geht so einher mit ihrer ethischen Disqualifizierung. Dabei ist diese Verbindung keineswegs etwas Neues.

So schrieb schon Gotthold Ephraim Lessing in der Auseinandersetzung mit seinen orthodoxen Widersachern:

"Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit bestehet. Besitz macht ruhig, träge, stolz."<sup>48</sup>

Dass Besitz von Wahrheit *stolz* machen *kann*, ist sicher richtig. "Erkenntnis bläht auf", sagt Paulus (1.Kor 8,1). Es fragt sich nur, der Besitz welcher Wahrheit stolz macht. Die Offenbarung der Wahrheit Gottes in dem um unserer Sünde willen gekreuzigten Christus jedenfalls wird den, der sie wirklich, d.h. bejahend erkennt und annimmt, mit Sicherheit nicht stolz machen, sondern demütigen (1.Kor 1).<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup>So in dem Leserbrief eines badischen Pfarrers zu einem Bericht über ein evangelikales Missionsfest in der badischen Kirchenzeitung, Aufbruch Nr.22/1994 S.13.

<sup>48</sup>Lessings Werke, Insel-Augabe Bd.3, hg. von K. Beyschlag, Frankfurt 1967, 331.

<sup>49</sup>Vgl. H. Hempelmann, Glauben wir alle an denselben Gott? Christlicher Glaube in einer nachchristlichen Gesellschaft, Wuppertal 1997, 67ff "Wahrheit, die Toleranz gebiert".

Sie macht auch gerade nicht *ruhig*, sondern setzt in eine nicht ermüdende Bewegung, diese Wahrheit tiefer zu erfassen (Phil 3,10) und dann auch weiterzugeben: "Weil wir Barmherzigkeit erfahren haben, werden wir nicht müde" (2.Kor 4,1; vgl.5,11.14f). Ein müder Verzicht auf die Weitergabe dieser Wahrheit, die doch auch den anderen zu retten vermöchte, wäre die größte Lieblosigkeit. Und die in Christus gegebene Wahrheit macht gerade nicht *sicher*, sondern setzt uns der Anfechtung aus. Der Relativist dagegen, der keine Wahrheit kennt, kennt auch keine wirkliche Anfechtung. Wer nichts hat, kann auch nichts verlieren.

Merkwürdigerweise aber ist der Relativist in der Regel trotzdem keineswegs tolerant. Gerade er pflegt keinen Widerspruch zu dulden. Denn in seiner absoluten Toleranzforderung ist er meist äußerst intolerant gegenüber allem, was auch nur entfernt nach Gewissheit aussieht.<sup>50</sup>

Dagegen versetzt gerade die uns vorgegebene, andere Wahrheitsansprüche ausschließende Wahrheit Gottes in Christus uns in Solidarität mit dem Andersglaubenden. Denn nur "aus Gnade bin ich, was ich bin" (1.Kor 15,10). Diese Solidarität befähigt uns dazu, den Andersdenkenden in seinem Andersein zu tragen, d.h. ihm gegenüber Liebe zu üben, die unabhängig ist von den Qualitäten des anderen, auch von seiner Zustimmung oder Ablehnung des Evangeliums. Denn dass Gott uns trägt, hängt ja auch nicht von unserer Qualität ab. Aber diese Solidarität mit dem anderen hindert nicht, dass das Ziel unserer Liebe trotzdem seine Annahme der rettenden Liebe Gottes ist. Sie hindert also nicht, dass das Ziel echten Dialogs durchaus die Hinwendung des Dialogpartners zum christlichen Glauben und Dialog letztlich immer missionarischer Dialog ist.

---

<sup>50</sup>Vgl. H. Hempelmann, Wahrheit ohne Toleranz - Toleranz ohne Wahrheit? Chancen und Grenzen des Dialogs mit Andersgläubigen, Wuppertal 1995, 34ff ("Gewalttätige 'Toleranz' ").