

Der Dialog zwischen den Religionen und seine kulturanthropologischen Schwierigkeiten

Autor(en): **Friedli, Richard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **33 (1977)**

Heft 5

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878512>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Der Dialog zwischen den Religionen und seine kulturanthropologischen Schwierigkeiten

Das Dialogprogramm und die Dialogsuche des Ökumenischen Rates der Kirchen wurden 1967 in Kandy (Sri Lanka) in die Studienperspektive «Das Wort Gottes und die lebendigen Religionen der Menschen» erstellt. Die «theologische Konsultation zum Dialog in Gemeinschaft» von 1977 in Chieng Mai (Thailand) spricht vom «Dialog mit Menschen lebendigen Glaubens». Das bedeutet, wie es der gegenwärtige Direktor dieses Dialogprogrammes, der indische Theologe St. J. Samartha, in seiner Eröffnungsrede in Chieng Mai hervorgehoben hat, nicht ein Abgleiten vom Wort Gottes zu dem Glauben des Menschen, sondern «viel mehr ein klares Anerkennen der Tatsache, dass das Verstehen von Gottes Wort und der Gehorsam ihm gegenüber nicht abgelöst vom lebendigen Glauben, in dem die *Menschen leben*, betrachtet werden kann».¹ Es geht also nicht um eine ausschliessende Spannung zwischen Glaubens- und Evangeliumsverständnissen, die zum «Vertikalismus» und «Horizontalismus» karikiert werden, sondern um eine verantwortete² Begegnung zwischen Menschen verschiedener Religionsüberlieferungen, die, gerade weil sie beim Übersetzen ihrer Glaubens-Erfahrung nicht dem Synkretismus unterliegen wollen³, kulturanthropologische Erkenntnisse der gewandelten religiösen Situation berücksichtigen müssen.

Diese Zusammenhänge sollen – in einer vereinfachten Typik – anhand der theologischen Diskussion innerhalb einiger Tendenzen der römisch-katholischen Kirche dargestellt werden.

1.

Eine *theologische Begründung* zum interreligiösen Dialog wird in der «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» des Konzils Vatikanum II nicht oder nur andeutungsweise gegeben.⁴ Es ist «nur» eine Erklärung, nichts mehr, aber auch nichts weniger.⁵

¹ St. J. Samartha, Dialogue in Community. A Pause of Reflection. Opening address delivered at a Consultation on Dialogue in Community, in Chieng Mai, Thailand, April 18, 1977; Dokument: DFI/CDC/77/21, S. 1.

² Vgl. F. Buri, Zur Theologie der Verantwortung (1971).

³ G. Mensching, Synkretismus. Religionsgeschichtlich: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 6 (1962), Sp. 563–566.

⁴ J. M. Österreicher, Kommentierende Einleitung (zu: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen): Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil, 2 (1967), S. 406–478; H. R. Schlette, Grenzen der Konzilserklärung über die nichtchristlichen Religionen: Veränderungen im Christentum (1969), S. 40–46; C. Evers, Mission – Nichtchristliche Religionen – Weltliche Welt (1974), S. 134–147.

⁵ Y. Congar grenzt die Erklärungen von den Dekreten und den Konstitutionen ab und beschreibt ihre Bedeutung als einen prinzipiellen Willen zum Dialog, ohne aber dieses Gespräch bereits inhaltlich und juristisch festlegen zu wollen: Que faut-il entendre par «Déclaration»: J. Hamer et Y. Congar (éd.), La liberté religieuse, = Unam Sanctam, 60 (1967), S. 47–52,

1) Eine solche Erklärung ist keine dogmatische Aussage, kein theologischer Entwurf, noch weniger eine juristische Abgrenzung. Es geht vielmehr um ein grundsätzliches Programm, um den Ausdruck einer fundamentalen Haltung anderen Religionen gegenüber. Mit einer solchen prinzipiellen Dialog-Einstellung wird eine Verfahrensordnung angenommen, die im gemeinsamen Gespräch, im kooperativen Arbeitsvollzug und in der Konfrontation verschiedener Erfahrungen näherhin zu bestimmen ist.

Wie immer die Resultate dieser existentiellen Lebenseinsätze und der entsprechenden Grundsätze sein werden, die Konzilserklärung gibt als Leitgedanken folgende Ausrichtung:

«Wir können Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern. Das Verhalten des Menschen zu Gott dem Vater und sein Verhalten zu den Menschenbrüdern stehen in so engem Zusammenhang, dass die Schrift sagt: 'Wer nicht liebt, kennt Gott nicht' (1. Joh. 4, 8). So wird also jeder Theorie oder Praxis das Fundament entzogen, die zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk bezüglich der Menschenwürde und der daraus fließenden Rechte einen Unterschied macht.»⁶

Wenn also nach der Konzilserklärung die Methodenfragen einer Theologie der Religionen und die entsprechenden Dialogmodelle immer noch zu bestimmen bleiben⁷, so kann doch allgemein gesagt werden, dass diese Methoden und Modelle besonders zwei neutestamentliche Bezugspunkte haben: das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter und die Perikope von den Kriterien des Weltgerichtes. Darin werden die Menschen nicht zuerst nach dem Verhältnis zum Vater-Gott gefragt, sondern nach der Beziehung zum Bruder-Mensch, der unbekümmert um seine rassische, nationale, religiöse oder kulturelle Zugehörigkeit als der jeweils Nächste angenommen werden muss.

2) Die theologischen Arbeiten seit dem Vatikanum II zu der hier angesprochenen Thematik haben aber doch gezeigt, dass sich diese Dialogsuche eher in der Dynamik einer von der Erfüllungstheologie her verstandenen *Heilsgeschichte* bewegt.⁸ Das Anliegen der dialektischen Theologie wird dadurch aber nicht ver-

S. 50–52. Vgl. auch J. Dournes: A. M. Henry, *Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*, = *Unam Sanctam*, 61 (1966), S. 88: «Une Déclaration n'est pas la formulation d'un dogme, ni un règlement qu'il n'y aurait plus qu'à exécuter. C'est l'expression d'une position de principe, ouverture à une attitude concrète qui reste à déterminer; c'est un postulat de départ pour la recherche. Plus elle est brève, plus elle réclame notre effort.»

⁶ Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen, Nr. 5.

⁷ In dieser Frage nimmt auch Papst Paul VI. im Apostolischen Schreiben «*Evangelii nuntiandi*» vom 8. Dezember 1975 keine einschränkende Stellung ein. Vgl. Nr. 64. Vgl. auch die Kommentare in der Spezialnummer *Evangelii Nuntiandi*. Kommentare und Perspektiven: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 32 (1976), bes. O. Bischofberger, *Die Evangelisierung der Kulturen. Zur Frage der Anpassung in Evangelii Nuntiandi*, S. 315–323.

⁸ Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Nr. 2 § 2: «Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen

mindert. Ein in die Tiefe der gemeinsamen Gottsuche gehender zwischenreligiöser Dialog bleibt ja für den christlichen Gesprächspartner ganz in seiner Christus-Betroffenheit verankert. Da aber kein Christ von sich behaupten kann, dass der Christus, den er glaubend erfährt und von dem er bezeugend spricht, durch ihn in der Fülle seiner gottmenschlichen Person gegenwärtig gemacht wird, hat der Christusgläubige selber noch den Dialog mit Christus fortzusetzen. Er möchte ja wissen, wer Christus in und über seiner kulturell bedingten und begrenzten Menschlichkeit des Jesus von Nazareth ist. Und dieser Dialog der Christen mit Christus wird bis ans Ende der Zeit weitergehen – bis an jenes Ende, wo erst alle kulturellen und geschichtlichen Möglichkeiten des Menschseins die Dimensionen der Menschwerdung Gottes eröffnet haben.

Solange die kulturelle Vielfalt der Menschheit und des menschlichen Wesens ihre Geschichte noch nicht erfüllt hat, ist unsere Erkenntnis von Christus unvollständig. Wir können als Christen im Dialog mit Menschen aus anderen Religionen nicht behaupten, Christus ganz zu kennen, und ihnen sagen, sie sollten auch an ihn glauben. Der Christus, den wir ihnen vorstellen, begeistert sie vielleicht gar nicht. Im Dialog können vielmehr unerwartete und unerhörte Christusgesichter uns begegnen.⁹

In den Kategorien von Karl Rahner heisst das: «Der Christ begegnet nicht einem schlechthinnigen Nicht-Christen, sondern einem, der durchaus schon als ein anonymer Christ in dieser oder jener Hinsicht betrachtet werden kann und muss.»¹⁰ Es dürfte damit klar sein, dass es bei der begrifflichen Kurzfassung¹¹ vom «anonymen Christen» weder um einen proselytischen Vereinnahmungsversuch¹² noch um Aussagen geht, die religionsvergleichend demonstriert werden könnten.¹³ Es geht vielmehr um jene jeder Glaubensdynamik immanenten und notwendigen Verstehensentwürfe, die – entgegen oft gemachter Einwände¹⁴ – auch

erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist 'der Weg, die Wahrheit und das Leben' (Joh. 14, 6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.» Vgl. auch Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Nr. 9 § 2.

⁹ Diese christologisch begründete Notwendigkeit des Dialogs ist auch (wenn zwar ohne die kulturanthropologischen Implikationen auszuformulieren) dargestellt im Chieng-Mai-Beitrag von Y. Raguin: *Dialogue-Differences and common grounds*; Dokument: DFI/CDC/77/19, S. 3.

¹⁰ K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*: Schriften zur Theologie, 5 (1962), S. 154.

¹¹ K. Rahner, *Bemerkungen zum Problem des «anonymen Christen»*: Schriften zur Theologie, 10 (1972), S. 531–546.

¹² H. Küng, *Christ sein* (1974), S. 89–90.

¹³ E. Klinger (Hrsg.), *Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche*, = *Questiones Disputatae*, 73 (1976); H. Waldenfels, *Die neuere Diskussion um die «anonymen Christen» als Beitrag zur Religionstheologie*: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 60 (1976), S. 161–180.

¹⁴ Küng (A. 12), S. 90: «Kann man einen Verein, der an Mitgliederschwund leidet, dadurch sanieren, dass man auch die Nichtmitglieder zu 'verborgenen' Mitgliedern erklärt? Und was würden die Christen sagen, wenn sie von den Buddhisten gnädig als 'anonyme Buddhisten' anerkannt würden?»

von Menschen anderer Religionen gemacht werden und gemacht werden müssen, wenn sie das innerste Bemühen von Menschen anderer religiöser Überlieferungsstränge nicht ignorieren wollen¹⁵.

2.

Aus einer solchen christologischen Perspektive, die im Rahmen dieser Dialogproblematik nicht weiter besprochen werden kann, sind idealtypisch *zwei hauptsächliche Dialogeinstiege* möglich: ein religionsvergleichender und ein sozialetischer.

1) Der *religionsgeschichtliche* bzw. *ethnographische Weg* nimmt entweder die Rekonstruktion der *Vergangenheit* der Stammesreligionen (z. B. die afrikanischen oder die amero-indianischen Traditionen) oder die religionsvergleichende *Vertiefung* der theologischen oder spirituellen Anliegen, welche die Universalreligionen vermitteln, zum Ausgangspunkt der theologischen Methode.

Die liturgischen und theologischen Folgerungen aus der ethnographischen Methode, welche in der vorkolonialen und «vormissionarischen» Vergangenheit ihren Wurzelgrund sucht, zeigen z. B. die Arbeiten zum stammesgebundenen Blutpakt und zum Eucharistieverständnis, welche V. Mulago¹⁶ in Zentralafrika vergleichend annähert, oder die Aufwertung der «noms théophores» in der bantuwandesischen Kultur durch A. Bigirimwami¹⁷ und B. Muzungu¹⁸. Im Bereich des Dialogs im kulturellen und geistlichen Raum der Universalreligionen beschreiten z. B. A. Nambiaparampil¹⁹ im «Hindu-Christian Live-Togethers» oder G.-C. Ana-

¹⁵ So schrieb Sayyid Abù-l-Alā Maudoodi: «Islam ist genaunommen ein Eigenschaftswort. Wer immer diese Eigenschaft besitzt, welcher Rasse oder Gemeinschaft, welchem Land oder Volk er auch angehören mag, ist ein Muslim. Wie der Qur'ân, das Heilige Buch der Muslimen, sagt, hat es bei allen Völkern und zu allen Zeiten gute und rechtschaffene Menschen gegeben, die diese Eigenschaften besaßen; sie alle waren und sind Muslimen»: *Weltanschauung und Leben im Islam. Islamische Fibel* (1971), S. 15. Vgl. daselbst S. 52. 58. 113. 141; und D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, First Series* (o. J.), S. 265 f.: «As I conceive it, Zen is the ultimate fact of all philosophy and religion. Every intellectual effort must culminate in it, or rather must start from it, if it is to bear any practical fruits. Every religious faith must spring from it if it has to prove at all efficiently and livingly workable in our active life. Therefore Zen is not necessarily the fountain of Buddhist thought and life alone; it is very much alive also in Christianity, Mahometanism, in Taoism, and even in positivistic Confucianism. What makes all these religions and philosophies vital and inspiring, keeping up their usefulness and efficiency, is due to the presence in them of what I may designate as the Zen element.» Im gleichen Sinne auch S. 232–233.

¹⁶ V. Mulago, *L'union vitale bantu ou le principe de la communauté chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi: Annali Lateranensi* 20 (1956), S. 144–147.

¹⁷ A. Bigirimwami, *Post hoc ergo propter hoc: Foi et Culture (Nyundo/Rwanda)* 36 (1971), S. 1–16.

¹⁸ B. Muzungu, *Immana y'i Rwanda. Dieu règne au Rwanda: Cum Paraclito (Nyundo/Rwanda)*, Noël 1965, S. 1–42; ders., *Le Dieu de nos pères*, 1. *Les sources de la religion traditionnelle du Rwanda et du Burundi* (1974); 2. *Une réflexion théologique sur les données de la religion traditionnelle du Rwanda et du Burundi* (1975).

¹⁹ A. Nambiaparampil, *Dialogue in India. An Analysis of the Situation a Reflection on Experience: Journal of Dharma (Bangalore)*, 1 (1976), S. 267–283.

wati und L. Gardet²⁰ auf der Suche nach Kriterien für eine vergleichende islamo-christliche Mystik diesen Dialogweg.

Diese Dialogansätze versuchen also aus der Rückwärtsschau die gemeinsame Verantwortung für die heutigen Glaubens-Gemeinschaften anzunehmen.

2) Der zweite Dialog-Typ sucht das Gespräch eher in Hinsicht auf die Lösung *aktueller Fragen*. Er geht dann von einer «Theologie der Adaptation» zu einer «Theologie der Inkarnation», wie es die afrikanischen und madegassischen Bischöfe in ihrer gemeinsamen Erklärung an der Bischofssynode 1974 in Rom forderten.²¹

Dieser anthropologische, kontextuelle Ansatz nimmt die existentielle Gegenwartssituation, in der Menschen aus verschiedenen Religionen eine möglichst effiziente und verantwortbare Antwort finden müssen, zum Dialogort. Der Christ findet hier die hermeneutische Ausgangsposition für die zwischenmenschliche Begegnung, für die Interpretation des Wortes Gottes und für die theologische Reflexion. Der interreligiöse Kontext in der realen Begegnungssituation wird so ausdrücklich in Rechnung gestellt.

Drei Situationen können diese Begegnungssuche schlaglichtartig illustrieren: die Versuche interreligiöser Spiritualität und Liturgie mit Menschen aus der buddhistischen Mönchstradition in Thailand von E. Pézet²² und Th. Merton²³, die Diskussion um das Polygamie-Verständnis in Ostafrika²⁴ und die verschiedenen internationalen und nationalen theologischen Konsultationen zum «Neuen China»²⁵.

3.

Die hier nur andeutungsweise aufgereihten typischen Dialogsituationen aus dem römisch-katholischen gegenwärtigen Gemeinschaftsleben scheinen alle an einen Punkt gekommen zu sein, an dem eine *Grundlagendiskussion* nötig wird. Diese

²⁰ G. C. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques* (1968); L. Gardet, *Etudes de philosophie et de mystique comparée* (1972).

²¹ Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar: *L'église des cinq continents. Bilan et perspectives de l'évangélisation* (1975), 208–212, S. 210: «Dans cette conception de la mission, les évêques d'Afrique et de Madagascar considèrent comme tout à fait dépassée une certaine théologie de l'adaptation en faveur d'une théologie de l'incarnation. Les jeunes Eglises d'Afrique et de Madagascar ne peuvent se dérober à cette exigence fondamentale. Admettant effectivement le pluralisme théologique dans l'unité de la foi, elles doivent encourager, par tous les moyens, la recherche théologique africaine. Une théologie africaine ouverte aux aspirations fondamentales des peuples africains amènera le christianisme à s'incarner efficacement dans la vie des peuples du continent noir.»

²² E. Pézet, *Avec les bouddhistes en Thaïlande. Dimension du dialogue et de la rencontre: Spiritus 3* (1973), S. 231–246.

²³ Th. Merton, *Wie der Mond stirbt. Das letzte Tagebuch des Thomas Merton* (*Asian Journal*) (1976), bes. S. 193. 194. 196; vgl. E. Ott, *Thomas Merton. Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus* (1977).

²⁴ A. Hastings, *Christian Marriage in Africa* (1974), bes. S. 72–79.

²⁵ *Christianity and the New China*, 1. *Theological Implications of the New China*; 2. *Christian Faith and the Chinese Experience* (1976).

Problemkreise lassen sich vielleicht um zwei Brennpunkte gruppieren: – 1) einen methodischen Brennpunkt, an dem das Spannungsverhältnis zwischen der Absolutheit der Glaubenshoffnung und der Kulturbedingtheit der Theologie bzw. der religiösen Sprache behandelt wird; – 2) einen das Ethos des Dialogs²⁶ betreffenden Brennpunkt, an dem die Widersprüchlichkeit zwischen dem von den Religionen proklamierten Liebesgebot und ihrer Neigung zur Diskriminierung besprochen werden muss.

1) Die vorausgehend erwähnten Dialogmodelle führen alle zu einem Fragenkomplex, der nach einer grundsätzlichen Bearbeitung verlangt. Es geht um die christliche und um die kulturelle Identität der *Gesprächspartner*. Die bereitstehenden, kirchengeschichtlich analysierbaren Verhaltensweisen – pädagogische Anpassung und Akkommodation – scheinen nach einem neuen Kommunikationsstil zu verlangen, in dem fundamentaltheologisch die Beziehung zwischen Evangelium und Kultur im Akkulturationsprozess dargestellt und für die Dialogpraxis vorbereitet wird.²⁷

Die Lehrsätze und die Lebenssätze der jeweiligen Dialogpartner sind systemkohärent. Sie sind innerhalb ihrer jeweiligen Religionstradition folgerichtig. Solche Elemente, Worte, Lehraussagen, Werte können aber nicht in der Dialogsituation – z. B. in der Liturgie²⁸ oder bei der sozialetischen Motivationsuche – von einer religiösen Überlieferung in die andere übertragen werden, ohne die Gesetze der Reinterpretation im Akkulturationsprozess²⁹ zu berücksichtigen.

Vgl. z. B. im christologischen Gespräch die Konfrontation des ontologischen Personwertes³⁰ der christlichen Überlieferung mit dem asketischen Person-Antiwert des Hinayâna-Buddhismus, die Übernahme von yogischen Meditationsmethoden in der christlichen Askese oder die apophatische Sprachweise in der christlichen Mystikgeschichte und nach der Zen-Weisheit.

Voraussetzung zu solchen Übersetzungen und Neu-Enkulturationen religiöser Überlieferungsgüter sind u. a. eine kompetente religionsgeschichtliche Information und eine erkenntnistheoretische Analyse zu den kulturalanthropologischen Bedingungen einer Rede von Gott.

²⁶ H. J. Margull, *Ethos des Dialogs: Missionsjahrbuch der Schweiz* (1973), S. 101–104.

²⁷ Der Diskussionsstand um die damit angesprochene Frage nach dem «bleibend Christlichen» (Identität) wird kurz zusammengefasst in R. Frieling, *Einheimische Theologien. Christliche und kulturelle Identität in «Rom» und «Nairobi»: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 27/1 (Jan./Febr. 1976)*, S. 1–10. Vgl. ders., *Bericht zur asiatischen und afrikanischen Theologie: ib.*, S. 11–24.

²⁸ Vgl. «Verwendung hinduistischer, buddhistischer und muslimischer Schriften im christlichen Gottesdienst»: *Concilium* 12/2 (Februar 1976), S. 75–139.

²⁹ L. J. Luzbetak, *L'église et les cultures. Une anthropologie appliquée pour l'ouvrier apostolique* (1968), S. 235–237.

³⁰ In der Darstellung der damit zusammenhängenden «Philosophie der Leere» von Keiji Nishitani geht Hans Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum* (1976), den Vorverständnissen und Folgerungen dieser verschiedenen Personwertungen nach. Vgl. auch die Sondernummer «Ein persönlicher Gott?»: *Concilium* 13, 3 (1977), S. 133–199. Buri (A. 2), S. 139–155, spricht von dieser Zentralfrage im christlich-buddhistischen Dialog.

Die theoretische Analyse wird aber kaum den Dialog authentischer werden lassen. Neue zwischenreligiöse Erfahrungen müssen diese begleiten. Solche Erfahrungen sollten so sein, dass sie – wenn auch selbstverständlich kulturgeprägt – doch nicht so systemgebunden sind, dass sie in den verschiedenen religiösen Universen der Dialogpartner nicht mehr verstanden oder dann missdeutet würden. Ein solches transreligiöses Modell, das auf dem zwischenreligiösen Dialogweg eingeübt werden kann, ist das Leitbild von der Fremdlingschaft.³¹ Mit diesem in der biblischen Tradition verankerten individuellen (der Gläubige ist noch fern von Gott) und kollektiven (die Kirche ist das wandernde Volk Gottes) Selbstverständnis liesse sich dann eine Annäherung z. B. zur existentiellen Erfahrung der Hauslosigkeit und zur Lehre von der Selbstlosigkeit (an-âtman) in den buddhistischen Traditionen herstellen.

2) Ein zweiter, dringend zu bearbeitender Problemkreis ist der Zusammenhang zwischen Dialogbereitschaft und praktischen Konsequenzen für die *Friedensarbeit* bzw. der Beitrag der Religionen zur Friedensforschung und Friedenspraxis.³² Denn trotz den nun mehrjährigen, intensiven Dialogversuchen zwischen Kulturen, Religionen und Ideologien, die nicht nur von westlichen Christen angeregt worden sind³³, scheinen die sozialen und religiösen Vorurteile immer noch so hartnäckig zu sein, dass Untersuchungen aus dem Bereich der Friedensforschung ausdrücklich auf die latente Aggressionsbereitschaft religiöser Gruppen verweisen.³⁴ Diese Bereitschaft zur Aggression in den verschiedensten Graden und Formen der Intoleranz³⁵ besteht in den Religionsgemeinschaften auch dann noch, wenn die offizielle Lehre, ihre Liturgien und ihre Amtsträger immer wieder homiletisch und katechetisch die umfassende, grenzüberschreitende Liebesforderung und Brüderlichkeit in Erinnerung rufen.

Um den «Dialog vor dem Dialog»³⁶ nicht zu verhindern, müsste die jeweilige

³¹ R. Friedli, *Fremdheit als Heimat. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen* (1974).

³² Vgl. dazu die Untersuchung von J. Galtung über die in siebzig friedensforschenden Institutionen engagierten wissenschaftlichen Disziplinen und die als bedeutsam angesehenen Disziplinen: J. Galtung, *Friedensforschung*: E. Krippendorff (Hrsg.), *Friedensforschung* (1970), S. 520–524; vgl. auch R. Friedli, *Zur Weltverantwortung der Offenbarungsreligionen*: A. Falaturi, J. J. Petuchowski, W. Stolz (Hrsg.), *Drei Wege zu dem einen Gott. Glaubenserfahrung in den monotheistischen Religionen* (1976), S. 219–220.

³³ Zum Séminaire du Dialogue islamo-chrétien hat der libysche Staatschef Mohammar Kaddafi eingeladen: M. Fitzgerald, *Muslim – Christian Dialogue in Libya: African Ecclesiastical Review* 18 (1976), S. 186–193; vgl. auch die Konferenzzeitung «Le Dialogue Islamo-Chrétien». Verschiedentlich hat Präsident Niwano, der Gründer der Rissho Kosei-Kai, mit Christen den Dialog gesucht: R. Italiaander (Hrsg.), *Eine Religion für den Frieden* (1973), S. 41–42 (Papstaudienz).

³⁴ W. Huber & G. Liedke (Hrsg.), *Christentum und Militarismus, = Studien zur Friedensforschung*, 13 (1974).

³⁵ G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion* (1966), S. 18–20 (formale/inhaltliche – innere/äussere Intoleranz).

³⁶ R. Friedli, *Dialoge mit buddhistischen Menschen aus Thailand. Kommentar zu einem Seminar in Bangkok: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 59 (1975), 81–93, S. 82–85 (Dialog-Typen). 93 (Dialog vor dem Dialog).

Religionsgemeinschaft bereit sein, sich kritisch mit den Verbindungen zwischen religiöser «Orthodoxie»³⁷ und der Neigung zur Diskriminierung zu befassen. Die Religionsgemeinschaften wären dann wieder dialogfähiger und friedensfördernder³⁸, da die der Orthodoxie mitgegebenen Gefahren erkannt werden: autoritäre Gesinnung, Einstellung zur Strenge, Aufteilung der Welt in Insiders und Outsiders, Gefühl der Angst und Haltung der Repressivität («man muss dem Bösen wehren»)³⁹. Solche Orthodoxie ist ja nur für eine «bedingte Liebe» bereit.

*

Neuere theologische Dialogbegründungen⁴⁰ schlagen in diesem methodologischen und ethischen Kontext vor, in der (im 2. Kapitel des Philipperbriefes besungenen) *Selbstäußerung* Gottes in Jesus Christus das christliche Modell für einen dialogischen Lebensstil zu suchen. Das bedeutet nicht – im Sinne einer verdemütigenden Toleranz⁴¹ –, dass der Christ spielend und strategisch auf seinen Wahrheitsbesitz verzichtet, sondern dass die Gesamtheit der Christusgläubigen sich als Fremde auf dem Weg wissen zur vollen *Ergriffenheit* vom verborgenen Gott⁴². Wie bereits angedeutet⁴³, hat der zwischenreligiöse Dialog hier für den Christen seinen unausweichlichen Ort, um in die Fülle des Christusereignisses hineinzukommen. Die Selbstäußerung Gottes lässt dann den Dialog im wortlosen *Schweigen* verwurzelt sein.

Richard Friedli, Freiburg (Schweiz)

³⁷ E. W. Russell, *Christentum und Militarismus*: Huber & Liedke (A. 34), S. 21–109. Unter orthodoxem Christentum (S. 23) sind «solche Formen des Christentums, die sich durch Betonung dogmatischer Rechtgläubigkeit von neuzeitlich-liberalen und von 'sektiererischen' Formen absetzen», gemeint.

³⁸ Vgl. in diesem Sinne den Schlussbericht der Diskussionsgruppe Friedenserziehung in der 2. Weltkonferenz der Religionen für den Frieden, Löwen 1974: *Deuxième conférence mondiale des religions pour la paix* (1976), S. 55–58 (*l'éducation pour la paix*).

³⁹ Russell (A. 37), S. 56–66.

⁴⁰ M. M. Thomas, *Man and the Universe of Faiths* (1975), S. 137. 150–151; ders., *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance* (1969), S. 32; H. Halbfas, *Religion [Bibliothek Themen der Theologie]* (1976), S. 197–199.

⁴¹ P. M. G. Levy, *Une paix pour notre temps* (1974), S. 12. 190–191. 260 (*l'agressivité des possesseurs de vrai, une tolérance dédaigneuse – le plus polémogène des sentiments*).

⁴² Matth. 6, 4: «damit dein Almosen im Verborgenen (en tô kryptô) sei, und dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird es dir vergelten»; V. 6: «Du aber geh, wenn du betest, in dein Kämmerlein und schliess deine Tür zu und bete im Verborgenen zu deinem Vater; und dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird es dir vergelten»; V. 18: «damit du mit deinem Fasten dich nicht den Leuten zeigst, sondern deinem Vater, der im Verborgenen ist; und dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird es dir vergelten». Vgl. auch Matth. 25, 40. 45.

⁴³ Vgl. oben S. 277.