

Grundlagen und Voraussetzungen für das interreligiöse Gespräch*

I. Vorurteile und Missverständnisse

Es ist merkwürdig, wie sich die Akzente verschieben. Noch vor einiger Zeit wagte kaum jemand daran zu denken, dass die „Mission“ in der Evangelischen Kirche so aufgewertet werden würde, wie es im Augenblick geschieht. Nicht nur verschiedene Gliedkirchen haben das Thema „Mission“ zum Synodalthema erkoren, sondern auch die EKD auf ihrer letztjährigen Synode in Halle. Offenbar hat der Schrumpfungsprozess der Gemeinden dazu geführt, hier eine Neubesinnung einzuleiten. Doch der Anlass – weniger Mitglieder, weniger Einkommen, Bestandsorgen – haben auch die Blickrichtung eingeengt, jedenfalls auf der Synode der EKD. Es war nicht die Mission der Kirchen weltweit im Blick, sondern man war auf die eigenen Gemeinden fixiert. Die klassische Unterscheidung zwischen „Innerer“ und „Äußerer“ Mission, längst überwunden geglaubt, feierte Urständ. Statt von Mission sprach man dann auch lieber von „Evangelisation“¹ und „Zeugnis“. Der Fremde, der Angehörige einer anderen Religion war nicht im Blick. Aber auch von dem in der Missionswissenschaft neu gefüllten und anders geprägten Begriff von Mission war nichts zu merken.

Auch die Sache des „Dialogs“, die in der neueren ökumenischen Diskussion zur Begegnung mit den anderen Religionen an Gewicht gewonnen hat, spielte keine Rolle, wenn ich es richtig sehe. Das ist auch nur konsequent. Evangelisation und Dialog scheinen nicht zusammenzupassen. Oder doch?

In der katholischen Diskussion hat es eine ähnliche Entwicklung gegeben, doch mit einem etwas anderen Ergebnis. Das II. Vatikanum hatte beide Begriffe aufgewertet, den des Dialogs und den der Mission.² Wie sich beide zueinander verhalten, war jedoch kein Gegenstand der Besinnung, sondern beide Begriffe zeigen nur die Dimension an, in der das wandernde Gottesvolk sich den anderen Völkern und ihren Religionen und Kulturen zuwendet. In dem darauf folgenden, wichtigen Schreiben von Papst Paul VI. „*Evangelii nuntiandi*“, das durch seine Christozentrik ganz neue Akzente in der Begründung der Mission setzt, wird der Begriff Mission fast durchgehend durch den der „Evangelisation“ ersetzt. Es geht um die Evangelisierung der Welt im umfassenden Sinn. Zwischen der Welt bei uns und bei den nicht-christlichen Völkern wird praktisch kein Unterschied gemacht. Es ist die *eine* Sendung Christi, an der die Kirche teilhat und die sie fortsetzt. Mission wird hier wie im Konzil als die Weltzuwendung Gottes verstanden, als das „Umfassende der Kirche“.³

* Vortrag von Theo Sundermeier vor der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) am 2. März 2000 in Mainz.

Diese Neufassung des Missionsbegriffes wird jedoch in der Enzyklika „Redemptoris Missio“ von Papst Johannes Paul II. zurückgenommen, indem nunmehr wieder deutlich von der Mission „ad gentes“ gesprochen wird. Dies ist von katholischen Missionswissenschaftlern in Deutschland, aber auch von Kirchenführern in Indien bedauert worden, da damit die Öffnung gegenüber den anderen Religionen und ihrer besonderen theologischen Beurteilung ein Riegel vorgeschoben und der Dialog abgewertet zu werden scheint.⁴ Man hat in der Tat das Gefühl, dass hier an einigen Stellen die Sorge die Feder geführt hat, der Dialog und die Communio mit den anderen Religionen gehen zu weit, der Dialog werde auf Kosten des eindringlichen Zeugnisses geführt. Dass damit der Dialog nicht als solcher in Frage gestellt werden soll, dafür steht jedoch das Engagement des Papstes im interreligiösen Dialog selbst ein.

Und dennoch. Es ist deutlich ein Unbehagen auf beiden Seiten, auf evangelischer wie katholischer, gegenüber dem Begriff Dialog zu spüren, aber in unterschiedlicher Weise auch gegenüber dem der Mission. Wie ist er begründet und wie gehen wir damit um?

Wir wenden uns zunächst den Bedenken gegenüber dem Begriff der Mission zu. Sie sind im evangelischen Bereich so alt wie die Sache der Mission selbst. Ohne Vollständigkeit erreichen zu wollen, können die folgenden Punkte genannt werden.

1. In der Zeit der lutherischen und reformierten Orthodoxie glaubte man, der Missionsbefehl Jesu sei durch die Apostel erfüllt. Sie wären in alle Welt gegangen. Das Evangelium sei überall verkündigt worden. Zudem ist es nach Auffassung der Reformatoren allein Sache des Landesfürsten, dafür zu sorgen, dass seine Untertanen das Evangelium hören. Ein Auftrag außerhalb des eigenen Territoriums besteht nicht. Die Missionsarbeit ist deshalb von ihren Anfängen an nicht in den Kirchentümern verankert gewesen, sondern musste sich gegen die verfassten Kirchen durchsetzen.

2. Der Aufbruch der Mission im 19. Jahrhundert geschah fast gleichzeitig mit dem Aufkommen des Kolonialismus, auch wenn es historisch falsch ist, die beiden Bewegungen miteinander zu identifizieren, und in der Mission gleichsam nur die ideologische Seite des Kolonialismus zu sehen. Die Mission war sehr, sehr oft Sand im Getriebe des Kolonialismus. Dass es aber Zusammenarbeit gab, kann nicht bestritten werden. Und eben dies haftet dem Missionsbegriff bis heute an. Mit dem Kolonialismus wird auch die Mission abgetan.

3. Die Mission ist von Anfang an durch den Pietismus geprägt gewesen⁵ und hatte damit etwas von dem „Geschmäckle“ des Konventikelhaften an sich. Auch wenn Graf Zinzendorf seiner Brüdergemeinde den weltweiten Hauch des Hochadels einflößte, Mission blieb das „Extraordinäre“, im Negativen wie Positiven. Es waren vornehmlich Laien und Menschen aus den unteren sozialen Schichten, die mit Ernst Christen sein wollten und sich den Missionskreisen anschlossen. Mission und Kultur waren im Protestantismus deshalb über weite Strecken zwei höchst verschiedene Lebenskreise. Die vom Calvinismus geprägte Frömmigkeit wertete alle Kultur als „weltlich“ und „widergöttlichen Schein“ ab. Viele Missionskreise, zumal im evangelikalischen Bereich, haben in ihrem Auftreten noch immer jenen kon-

ventikelhaften Geschmack; weite Geistigkeit sowie offene Frömmigkeit sind hier nicht immer zu finden.

4. Die Missionskreise wollten in besonderer Weise glaubensgehorsam sein. In gewisser Weise waren die Missionswerke ein Ersatz für vorbildlich geführtes gemeinsames Leben, wie man es in den katholischen Orden fand. Nicht nur L. Harms hat seine Missionare unter diesem Vorzeichen ausgesandt und in Übersee so organisiert. Entsprechend schwer hatten es die Missionswerke, sich als Teil der Kirche weltweit zu verstehen bzw. als solche anerkannt zu werden. Welche Mühe hat es gekostet, die Integration der Mission in die Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg zu vollziehen. Auf katholischer Seite hat das II. Vatikanum hier Wegweisendes geleistet. Doch in die theologischen Fakultäten sind diese Erkenntnisse bis heute noch nicht durchgedrungen. In den theologischen Examina spielt das Fach Religions- und Missionswissenschaft bis heute kaum eine Rolle. An den katholischen Fakultäten gibt es überhaupt nur eine einzige fachspezifische Professur. Die zweite wird evtl. wieder belebt.

Entsprechend abwehrend ist die Haltung der akademischen, universitären Kreise gegenüber der Sache der Mission.⁶

5. Was sind die spezifischen Gründe für diese Ablehnung? Tröltzsch nennt drei Gründe, die bis heute Gültigkeit haben: a) Unsicherheit im eigenen Glauben, die b) mit angeblich verstärkter Toleranz anders Glaubenden gegenüber kaschiert wird, und c) schließlich der moderne Relativismus in Sachen Religion. Religion ist Privatsache und soll es auch bleiben. Da ist für Mission kein Raum in der Herberge.

Umgekehrt proportional zur Ablehnung der Mission stieg die *Akzeptanz des Dialogbegriffes*.

Die Gründe sind schnell genannt. Der Begriff ist historisch unbelastet. Er signalisiert Offenheit, die den Menschen in einer pluralistischen Weltgesellschaft gut ansteht. Wer es liebt, sich bei dem mit dem Kolonialismus in einen Topf geworfenen Missionsbegriff bußfertig an die Brust zu schlagen, kann sich mit diesem Begriff als freier Herr aller religiösen Strömungen fühlen. Dialog statt Mission, heißt das Schlagwort für viele, nachdem der ÖRK in den sechziger Jahren das Dialogprogramm initiiert und seit 1971 offiziell in das Arbeitsprogramm aufgenommen hatte.⁷ Dass man damit das Wesen des interreligiösen Dialogs verkennt, ja verdreht, wird gern übersehen. Man kämpft mit dem Dialogbegriff gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, der sich hinter dem Missionsbegriff zu verbergen scheint und den dieser noch immer in den Augen vieler impliziert. Es ist keine Frage, der Dialogbegriff kaschiert die Unsicherheit in Glaubensdingen. Gerade in den von Tröltzsch genannten akademischen Kreisen liberaler Theologie hat man mit diesem Begriff eine Plattform, auf der sich gut ausruhen und ausreden lässt.

Hier nun setzt auch die *Kritik am Dialogbegriff* auf Seiten evangelikaler Theologie ein: Der Dialog darf nicht Mission ersetzen, noch ihren Rang streitig machen. Wenn Dialog heißt, dass die absolute Gültigkeit des Evangeliums und des allein seligmachenden Werkes Christi zur Disposition steht, dann muss der Dialog abgelehnt werden. Einen Dialog über das endgültige Heil in Christus kann es nicht geben. „Das bedeutet, dass neben dem Evangelium die nicht-christlichen Religionen keinen eigenen Anspruch an ihre Anhänger richten können oder auch als Heils-

wege anerkannt werden müssten, mit denen man sich im Dialog über gemeinsame Anliegen zu verständigen habe. Der Dialog hat sein Recht in der Anknüpfung an von der allgemeinen Offenbarung her noch erinnerte Gottesvorstellungen, kann aber nur als Vorbereitung für den Ruf zum Übertritt in den Heilsbereich der Gemeinde dienen“.⁸

Es ist jedoch ein Verständnis des interreligiösen Dialoges, das die skeptische Reaktion von der Seite der anderen Religionen hervorruft. Das Dialogkonzept sei eine Erfindung des Christentums, heißt es, und eine versteckte Form von Mission. Nun, da man nicht mehr in der Machtposition sei, offen Mission zu treiben, verberge man Mission unter dem Vorzeichen von Dialog.

Wieder von anderer Seite wird dem Dialogkonzept vorgeworfen, es sei zu „statisch“. Es konserviere letztlich das Bestehende. Jeder dürfe bleiben, der er ist. Man gehe artig miteinander um und führe das Gespräch um des Gespräches willen. Der Weg sei das Ziel. So oder ähnlich lauten die Vorwürfe. Fraglos Missverständnisse über Missverständnisse.

Wir sehen, beide, Mission und Dialog, sind unter einem Scherbenhaufen von Missverständnissen verschüttet. Es bedarf einiger Anstrengungen, die ursprünglich gemeinte Sache freizulegen und beiden, der Mission wie dem Dialog, die Würde zuzuerkennen, die ihnen gebührt. Denn weder Mission noch Dialog sind Erfindungen und Sache des Menschen, sondern haben ihre Begründung in der Weltzuwendung Gottes selbst, beide in gleicher Weise, in Unterschiedenheit und Zusammengehörigkeit.

II. Zur theologischen Begründung des interreligiösen Dialogs

Da es in diesem Vortrag um die Begründung des Dialogs geht, will ich hier nur kurz auf die Begründung der Mission eingehen und nur andeutungsweise Missverständnisse zur Seite schieben, so gut das in wenigen Sätzen geht.

Mission ist nicht ein Nebenwerk der Kirche, sondern gehört zu ihrem Sein, macht zentral ihr „Wesen“ aus. Das Gesandtsein ist der Kirche mit ihrer Gründung eingestiftet. In Mt 5 finden wir die Gründungsurkunde der Kirche, die durch Apg 2 noch einmal besiegelt wird. „Ihr seid das Licht der Welt“, „Ihr seid das Salz der Erde“ (Mt 5). Das ist das Gründungswort und zugleich der erste und eigentliche Missionsbefehl Jesu. Oder in den Worten des Johannesevangeliums: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh 20,21). Die Kirche ist Kirche unterwegs, ist das wandernde Gottesvolk. Gesandt zu sein, macht ihr Wesen aus. Die Kirche kann nicht anders als ihr Licht auf diesem Weg leuchten zu lassen. Alles andere wäre nach Jesu Wort pervers. Man stellt einen Leuchter nicht unter den Scheffel. Salz will verteilt werden. Es ist nutzlos, wenn es nicht ausgeteilt wird. Die Kirche kann nicht anders, als sich zu verteilen – bis an die Enden der Welt. Es ist der Geist, der die Kirche so begeistert, dass die Botschaft der Jünger von allen Völkern „in ihrer Sprache“ gehört und verstanden wird (Apg 2).⁹ Die Menschen sind in ihrer Sprache, die Gemeinschaften in ihrer Kultur durch die Mission betroffen. Es ist eine Verkürzung, versteht man Mission allein als „Missio ad gentes“. In der Teilnahme an der Gesamtzuewendung Gottes zur Welt nimmt die Kirche teil.

Darum ist es angemessener von der „Mission des Lebens“ zu sprechen, wie es zu Recht neuerdings geschieht.¹⁰ Denn das sind die Anweisungen Jesu: Predigt, heilet, reinigt die Unreinen, bringt das Leben, treibt das Böse aus (Mt 10)! Es ist das Evangelium des Lebens, das es auszubreiten gilt. Selbstverständlich ist die Mission zu den Angehörigen anderer Religionen eingeschlossen, ja ist wesentlicher integraler Teil.

Die Begegnung mit den Religionsfremden darf jedoch nicht, ehe sie begonnen hat, unter einer Vorverurteilung stehen. Das aber geschieht durch den Begriff „Heide“. „Heide“ ist man nicht, zum „Heiden“ wird man gemacht. Der Begriff „Heide“ ist schon im AT ein Abgrenzungsbegriff. Er markiert Grenzen, Ausgrenzungen. „Gojim“, das sind die anderen, von denen man sich absetzt. Mit den „Heiden“ durfte man nicht einmal essen. Diese Haltung hat der Islam von den Juden übernommen. Er schließt deshalb die Angehörigen der drei Buchreligionen von den anderen ab und aus und rechnet sie nicht zu den Heiden. Aber ist das die für uns richtige Haltung? Petrus wurde jedenfalls von solcher Haltung durch eine Spezialoffenbarung befreit (Apg 10). Er aß mit den Unreinen, den Fremden. Damit beginnt das Gespräch. Das kann nicht anders sein. Essen führt in der orientalischen Gesellschaft zur besonderen Gemeinschaft, da der Gast den Gastgeber und der Gastgeber den Gast ehrt und respektiert. Jesu Anweisung ist klar und deutlich: Kehrt in dem Haus ein, bringt den Frieden, bleibt in dem Haus, esset, trinket, was sie haben (Lk 10,5–7)!¹¹

Mission ist nur möglich im Zusammenleben mit den Menschen. Man kann die Botschaft nicht abliefern wie eine Postwurfsendung. Mission erfolgt aus dem Zusammenleben, in der *Konvivenz*. Dazu gehört auch das Gespräch, der Dialog. Er ist etwas anderes als Predigt, als Zeugnis ablegen von der Hoffnung, die in uns ist, wie es im 1 Petr (1,15) heißt.

Wie wird der *Dialog* im Einzelnen theologisch begründet? Es ist sinnvoll, einmal den verschiedenen Begründungen nachzugehen. Da sie jeweils ein Gesamtkonzept spiegeln, können sie uns die Augen öffnen für die Bedeutung des interreligiösen Dialogs und seine Konsequenzen, die theologischen wie die praktischen.

Die von den Kirchen der EKD herausgegebene Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“¹² gibt eine christologische Begründung. Der Sohn, den die hellenistische Gemeinde „den Logos“ nannte, tritt in die Menschengemeinschaft ein und „tut dies als Anrede und Herausforderung zur Nachfolge“. Diese Anrede zwingt nicht, sondern setzt den anderen frei zur Nachfolge. Die *Exousia* („Vollmacht“) des Wortes meint ... die Freisetzung zur Antwort. Die Worthaftigkeit der Anrede meint nicht „Sprechsaal“ oder Diskussion, sondern Entbindung des Anderen zu seinem eigensten freien Handeln. Dieses Wort ist immer auch „Tat“ (vgl. das hebräische *debar*). Aber das Geschehen ist im Wort vermittelt und so als Einverständnis zu erfassen“. Dieser Ansatz schließt ein Doppeltes ein: Die Begegnung mit Menschen anderen Glaubens kann des Wortes nicht entbehren. Wir treten in einen Sprachzusammenhang ein. Der kann und darf nicht einseitig bestimmt werden. Der andere darf nicht von vornherein durch mein Urteil definiert (z. B. als „Heide“) und kann auch nicht zum Missionsobjekt werden. Das Wort, in dem der Logos, Christus, zu uns und zu dem anderen kommt, macht ihn zum Subjekt, wie

es uns zum Subjekt gemacht hat. Gott spricht nicht zu toten Baumstämmen und Steinen. Das Wort macht lebendig. Darum „entbindet“ der Dialog zur Freiheit. Er übt keinen Zwang aus, „weil er von der Liebe Gottes lebt – auch und gerade als Mission. Dieser Dialog, der die Worthaftigkeit zur Gestalt erhebt, lebt von der Ehrfurcht vor dem anderen ... Gleichmacherei ist nicht in diesem Dialog, denn er entspringt aus der Einheit im Unterschied. Der Dialog ist kein Palaver, sondern das Eingehen in die Vorverständnisse der anders Glaubenden auf dem gemeinsamen Weg zur Wahrheit“.¹³

Die Enzyklika „*Redemptoris Missio*“ (RM) verankert den Dialog vor allem im Dritten Glaubensartikel. Es ist der Geist, der zu allen Zeiten gesprochen und in die Herzen der Menschen die „Samen des Wortes“ ausgesät hat, die „in den Riten und Kulturen da sind und der sie für das Heranreifen in Christus bereit macht“ (RM 28). Darum trifft der Missionar überall auf Menschen, bei denen der Geist schon wirkt, nämlich „eine – wenn auch unbewusste – Erwartung ... die Wahrheit über Gott, über den Menschen, über den Weg der Befreiung von Sünde und Tod zu erfahren“ (RM 45). In dem Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ wird das Wirken des Geistes unter den Völkern ausdrücklich als Geist des Gebets charakterisiert. Der Geist ist es, der das Verlangen der Völker nach Gott im Gebet seinen Ausdruck finden lässt. Das ist der Sinn der Religionen, sie halten durch das Gebet bei den Menschen das Verlangen nach Gott wach. Daran scheint der Papst anzuknüpfen, wenn er an das Gebet in Assisi erinnert: „Die Begegnung zwischen den Religionen in Assisi wollte unmissverständlich meine Überzeugung bekräftigen, dass jedes authentische Gebet vom Heiligen Geist geweckt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen gegenwärtig ist“ (RM 29).

Dieser Text knüpft an die Tradition der Lehre der Kirchenväter vom „*Logos spermatikos*“ und die darin implizierte „Erfüllungstheologie“ an. D.h. die positiven Werte in den anderen Religionen und Kulturen finden ihre Erfüllung im Christentum. Sie dürfen und müssen deshalb in die Kirche, gereinigt und verwandelt, eingebracht werden. Der Dialog muss von „tiefem Respekt vor dem Menschen bei seiner Suche nach Antworten auf die tiefsten Fragen des Lebens und vom Respekt vor dem Handeln des Geistes im Menschen“ (RM 29) und damit vom Respekt vor den Kulturen bestimmt sein. Dialog ist Spurensuche, Spurensuche nach den Wirkungen des Geistes. Alles was gut und heilig ist, wird der Missionar nicht verwerfen, sondern in die Kirche einbringen wollen. Das missionsmethodische Konzept der Inkulturation hat hier seinen Grund. Während jedoch das Konzil die Türen auch zu einer positiveren Würdigung der anderen Religionen soweit öffnete, dass sie gar als die „ordentlichen Wege“ zu Gott interpretiert und die Menschen anderen Glaubens als „anonyme Christen“ verstanden werden konnten, wird dieser Weg in „*Redemptoris Missio*“ (RM) verschlossen. Die Sorge, dass z.B. die asiatische Bischofskonferenz zu weit vorgeprescht ist, hat offenbar dem Papst die Feder geführt: „Der Dialog muss geführt und realisiert werden in der Überzeugung, dass die Kirche *der eigentliche Weg des Heiles ist* und dass *sie allein* im Besitz der Fülle der Heilmittel ist“ (RM 55, kursiv im Original), heißt es jetzt kategorisch.¹⁴

Ich selbst möchte die theologische Begründung des Dialogs im Ansatz nicht ganz so hoch und nicht unmittelbar bei der Trinität ansetzen, sondern in der Anthropologie suchen. Drei Aspekte sind wichtig:

1. Die „Exzentrizität“ (Plessner) gehört zum Wesen des Menschen. D. h., der Mensch kommt von etwas her, das er sich nicht selbst geben kann. Man kann sich weder das Leben noch das Menschsein geben. Es wird einem gegeben, von den Eltern, von Gott.

2. Dieses Leben ist immer im Werden. Es ist nie abgeschlossen. Die Zukunftsorientiertheit gehört zum Menschsein dazu, sein Unterwegssein, seine Ausrichtung auf Neues, auf neue Erkenntnisse. So ist selbst der Tod nicht das Ende, sondern ein Anfang, wie immer man ihn interpretiert. Die Religionen geben darauf verschiedene Antworten. Zum Menschsein gehört

3. seine Relationalität. Menschsein gibt es nur in Relation zum anderen. „Der Mensch wird Mensch durch den Menschen“, heißt ein im südlichen Afrika weit verbreitetes Sprichwort. In theologischer Sprache: Gott hat den Menschen von Anfang an nicht als Einzelnen, sondern in der unaufgebbaren Differenz und Pluralität, als Mann und Frau, geschaffen. Diese Relation zum anderen, die nicht nur mich, sondern auch den anderen konstituiert, verwirklicht sich u. a. in der Sprache. Sprachlichkeit ist wesentliches Kennzeichen des Menschen, Sprache aber nicht als monologisches Geschehen, sondern essentiell als dialogisches. „Jede Rede ruht auf der Wechselrede“ (W. von Humboldt). Dabei darf die Differenz zwischen der Ich-Du-Relation, auf die Buber solchen Wert legte, und der Ich-Es-Relation nicht überbetont werden, denn der dialogische Austausch zwischen Menschen hat immer auch einen Gegenstand, enthält Sinnelemente. Diese sind kulturell, religiös geprägt, schöpfen aber aus Erfahrung der *conditio humana*. Sie bedürfen der Übersetzung, von einer Erfahrung zur anderen, von einer Kultur zur anderen, von einer Religion zur anderen. Der andere kann in solchem dialogischen Geschehen nicht Objekt, sondern nur CoSubjekt sein, resp. „objektives Subjekt“¹⁵. Nun wäre es falsch, diese Begegnung nur als „Heimsuchung des Gesichtes des anderen“ zu verstehen, so Lévinas, vielmehr ist dies immer ein kommunales Geschehen. Der Dritte stört (Lévinas) eben nicht, sondern ist immer präsent.¹⁶ Die Sozialität und soziale Verantwortung kann nicht ausgeblendet werden. Jeder trägt ein Stück des „kulturellen Gedächtnisses“ (J. Assmann) mit sich und vertritt damit seine Kultur und Religion und bringt sie ein. Der Dialog findet als Sprachgemeinschaft statt. Religion ist nie Privatsache, sondern ist immer öffentlich und Angelegenheit einer Gemeinschaft.

Der Dialog, der die Freiheit der Gesprächspartner voraussetzt, findet nicht um seiner selbst willen statt, sondern dient der Sinnvermittlung und zielt auf Veränderung.

Wenn wir das anthropologisch Erhobene in einen theologischen Kontext einordnen, befinden wir uns im ersten Glaubensartikel. Der Dialog gründet sich im Gespräch Gottes des Schöpfers mit den Menschen, das mit der Schöpfung begann und im Entstehen eines jeden Menschen seine Fortsetzung findet. Die Exzentrizität des Menschen, sein Herkommen und sein Geschaffensein meinen: Der Mensch ist angeredet. Dieses Gespräch Gottes mit den Menschen, das mit der Schöpfung

begann und enden wird, wenn Gott seine Menschheit zurückgeholt hat ins Vaterhaus, ist der Grund der Religionen und ihrer sprachlichen Gestalt. Das ist auch der Grund der Analogisierbarkeit der Religionen (C.H. Ratschow).¹⁷ Sie können, sie müssen miteinander ins Gespräch kommen über den Grund, den sie sich nicht selbst geben können. Gott, der die Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat (Gen 1,26f), hat sich nicht unbezeugt gelassen (Röm 1,19ff; Apg 14,17), auf dass die Menschen ihn „fühlen und finden möchten“ (Apg 17,27). Gottes Ansprache an den Menschen drängt in den Ritus, in das Wort und die ethische Praxis. Das gilt überall und für alle Religionen. Darum müssen die Religionen miteinander ins Gespräch kommen über die Wahrheit des Menschen¹⁸, über die Wahrheit Gottes und die der Religionen.

Für die christliche Religion kommt ein weiteres Moment hinzu, das den Dialog als eigenständiges Begegnungsmoment erforderlich macht. Christlicher Glaube, darauf hat C. H. Ratschow immer wieder aufmerksam gemacht, ist „denkender Glaube“.¹⁹ Das hängt mit seiner geschichtlichen Verortung zusammen und der stets neuen und notwendigen Inkulturation des Evangeliums, das sich, wo immer es verkündigt wird, Einlass sucht und in die jeweilige Kultur und religiösen Vorfindlichkeiten „inkarniert“. Weil der christliche Glaube Wahrheit, geschichtlich offenbarte Wahrheit, verkündigt, kann er nicht anders als mit den anderen Wahrheitsansprüchen in den Dialog zu treten. Geschichtlich gebundene Wahrheit ist keine absolute Wahrheit. Das endgültige Offenbarwerden der Wahrheit Christi liegt bei Gott und dem endgültigen Offenbarwerden seines Reiches, wenn er alles in allem sein wird. Bis dahin ist die Kirche das „wandernde Gottesvolk“, das weiß, dass die Wahrheitsfindung noch nicht abgeschlossen ist, sondern der Geist uns in *alle* Wahrheit führen wird (Joh 16,13). In den Worten der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala (1968): Christus selbst will durch die Begegnung mit den anderen Religionen das „begrenzte und verzerrte Wissen derer korrigieren, die ihn kennen“. Solche Offenheit gegenüber den anderen Religionen und die Begegnung mit ihnen lassen den christlichen Glauben „verwundbar“ werden. Darauf hat H.-J. Margull eindringlich hingewiesen. Aber ist das nicht ein Zeichen der Nachfolge Christi und des Angefochtenseins, das zum Christsein gehört?²⁰

III. Zur Praxis des Dialogs

Es wäre falsch, die Praxis des Dialogs allein aus unserer abendländischen Perspektive zu betrachten. Wir sind „*latecomers*“ auf der Szene und erst neuerdings durch unsere interreligiöse Situation auf den Dialog aufmerksam geworden, nachdem die anderen Religionen vor unserer Tür sich ausbreiten und in Moscheebauten sichtbar und hörbar werden. In Asien und Afrika aber ist das Tür-an-Tür Leben mit Menschen anderen Glaubens Alltag. Noch schärfer: „Der interreligiöse Dialog beginnt bei mir selber“, sagt Kardinal Stephen Kim aus Seoul, „denn ich stamme aus einer buddhistischen Familie, bin im konfuzianistischen Geist erzogen worden und wurde dann Christ. Alle drei religiösen Systeme sind in mir aber auch weiterhin gegenwärtig und Teile von mir.“²¹ Wenn der bekannte balinesische Künstler Nyoman Darsane, der sich als Erwachsener zum Christentum bekehrte, bekennt,

dass sein Auge hinduistisch, sein Herz aber christlich geprägt ist, dann wird deutlich, wie hier täglich ein innerer Dialog stattfindet, dessen Ergebnis wir in den Bildern wahrnehmen, bewundern, aber niemals im Voraus bestimmen können. Das Ergebnis ist immer offen. Wir können nur von gelungenem Dialog, sprich, gelungener oder fremdbestimmter Neuformung des Evangeliums, sprechen. Der Einzelne führt in sich diesen Dialog, er wird mit seiner Familie und seiner Gemeinde in der fremdreligiösen Umgebung geführt.

Jeder, der meint, dies sei ein einfacher Weg, sei gleichsam der breite, offene Weg im Umgang mit den Menschen anderen Glaubens, der den mühseligen, schmalen, dornigen und überholten Weg der Mission ersetzt, irrt. Viele sind seit der ersten und wichtigen vom ÖRK initiierten interreligiösen Konferenz in Ajaltoun, auf der sich Christen, Muslime und Buddhisten zum Gespräch einfanden, mit großer Hoffnung und Begeisterung diesen Weg gegangen. Aber es sind nicht nur Vorreiter des Dialogs wie Paul Knitter und Stanley Samartha in den letzten Jahren voller Resignation zurückhaltend und still geworden und haben sich anderen Aspekten des Austausches zugewandt²², wenn nicht von ihm abgewandt. Begeisterte Asienreisende, die sich gründlich auf den Dialog vorbereitet hatten und mit verschiedenen Vertretern anderer Religionen sprachen und höchst bereitwillige Gesprächspartner fanden, mit denen sie wichtige und informative Gespräche führten, mussten oftmals im Nachhinein feststellen, dass sie allein die Fragenden waren, die andere Seite aber kaum am Christentum Interesse zeigte.²³ Ich erinnere mich selbst noch an eine Begegnung in Sri Lanka, als ich zusammen mit Bochumer Studenten und Studentinnen von einem jungen Mönch in dessen Kloster eingeladen wurde. In höchst angenehmer Weise unterhielt er uns auf seinem Zimmer über den Buddhismus. Dann fragte einer der Studenten danach, was er vom christlich-buddhistischen Dialog hielte. Darauf kam spontan die Antwort: „Wenn die Christen Fragen haben, so wollen wir sie gern beantworten.“

Es ist Mehltau auf die erste Dialogbegeisterung gefallen, jedenfalls auf den anfangs eher akademisch geführten Dialog. Schon die Weltmissionskonferenz in Chiang Mai (1977) forderte den „*dialogue in community*“, d. h. es muss der Dialog im gelebten Leben und des gelebten Lebens sein. Entsprechend fordert die Asiatische Bischofskonferenz, die 1982 ebenfalls in Thailand in Bangkok tagte: „Wir sollten uns diesen Gemeinschaften (d. i. den anderen Religionsgemeinschaften der verschiedenen Länder. Th. S.) anschließen in unserer gemeinsamen Pilgerschaft zum letzten Ziel, indem wir aufeinander hören und uns mitteilen in der unendlichen Suche nach dem Absoluten und der Wahrheit:

- indem wir die gemeinsamen Werte leben und fördern;
- indem wir die religiösen Werte erhalten und leben;
- indem wir in gemeinsamen Projekten (sozialen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen) zusammenarbeiten;
- indem wir gemeinsam auf den Geist antworten, der uns bei unseren Begegnungen herausfordert und uns zur Bekehrung und Veränderung ruft;
- indem wir in unserem Gefühl und in unserer Praxis überzeugt sind, dass so ein Dialog die Form der christlichen Präsenz für die Völker und Religionen ist.“²⁴

Je nachdem, ob der Dialog, sei es auf der akademischen, sei es auf der konvivialen Ebene, mit einer Religion, die die Mehrheit im Lande bildet und die jeweilige Kultur bestimmt, geführt wird oder mit einer Minderheitenreligion, er bekommt ein anderes Gesicht. Fast immer ist es jedoch das westliche Christentum, von dem die Initiative zum Dialog ausgeht. Dessen ungeachtet müssen wir den Dialog suchen. „Er ist unvermeidlich, dringend und verheißungsvoll“, hieß es im Aide-mémoire der Zürcher Dialogkonsultation aus dem Jahre 1970.²⁵ „Unvermeidlich und dringend“, ja. Nicht mehr ganz so voller Aufbruchsstimmung wird man heute das dritte Adjektiv in den Mund nehmen. Doch ist es unser Glaube, der uns zum Dialog drängt. Wir müssen uns der Führung des Geistes anvertrauen.

Wie sieht die Praxis des Dialogs aus? Die wichtigsten Aspekte seien in Thesen aufgeführt:

1. Wer sich einer anderen Religion aussetzt, setzt sich dem Fremden aus. Das Fremde bewirkt in uns Distanz, Abwehr, Angst. Der Dialog aber wagt es nun, sich in das fremde Territorium hineinzubegeben. Dort hat er es zunächst nicht mit Systemen, sondern mit Menschen zu tun. Er entdeckt Menschlichkeit. Damit haben wir einen der wichtigsten Grundsätze des Dialogs benannt: Im Dialog begegnen sich nicht Systeme, sondern Menschen. Immer wieder kann man im Dialog hören: „Sie sind doch Muslim, Sie müssen doch das und das denken ...“ Wir entdecken, dass die andere Religion gelebter Glaube ist, der sich oftmals ganz anders verhält, als es von außen erwartet wird.

2. Im Dialog üben wir den Perspektivenwechsel ein. Das ist zum Verständnis einer Religion wesentlich, aber auch für das Zusammenleben der Völker in unserer Weltgesellschaft. Wir lernen im Dialog, den anderen und seinen Glauben mit seinen Augen und aus seiner Perspektive wahrzunehmen. Das ist oft nur begrenzt möglich. Aber nur auf diesem Wege kann gegenseitiges Verstehen gelingen. Wo solches Verstehen wächst, wächst auch das gegenseitige Vertrauen. Ohne Verstehen und Vertrauen gibt es keinen Dialog. Hier wird auch die Grundlage zur Verbesserung der zwischenmenschlichen Beziehungen gelegt. Wer gelernt hat, im Vertrauen dem anderen Menschen zu begegnen, wird es nicht mehr nötig haben, das Schild seines Glaubens zur Abwehr und zum eigenen Schutz zu erheben. Er wird nicht Gott missbrauchen, um dem anderen zugunsten seiner eigenen Religion zu schaden.

Der Perspektivenwechsel hilft jedoch auch dazu, die eigene Religion aus der Perspektive der anderen zu sehen. Die Erfahrung aller am Dialog lehrt, dass dies zu einem vertieften Verständnis des eigenen Glaubens führt. „Das Wort meines muslimischen Bruders kann für mich zum Wort Gottes werden“, zitiert U. Schoen H. Tessier. Und er fährt fort: „Der anders Glaubende kann zur Ikone werden, durch die ‚mein‘ Gott in fremder Gestalt zu mir kommt und so meinen Glauben seiner wahren Dimension zuführt. Denn die ‚Lichter‘ draußen gehören zu dem ‚Licht‘, das ich von ‚meiner‘ Offenbarung her kenne“, schreibt er unter Berufung auf K. Barth (KD IV,3)²⁶. Ohne solche im eigenen Denken und mit anderen geführten Dialoge gäbe es nicht die vielen, neue Dimensionen des christlichen Glaubens

eröffnenden asiatischen und afrikanischen Neuentwürfe der Christologie, der Pneumatologie und der Glaubenspraxis.

3. Der Dialog ist Teil der Lebensgemeinschaft mit den Fremden und dient dem Zusammenleben. „*Dialogue in community*“ heißt, dass nicht nur Einzelne den Dialog führen, sondern dass er immer eingebettet ist im Gemeinschaftsleben. Er dient dem Zusammenleben. Dieses wird durch soziale und ethnische Gegensätze oft und leicht gestört. Doch wenn diese religiös überhöht werden, ist die Gefahr des Chaos und Bürgerkrieges fast unvermeidbar (vgl. dazu jetzt wieder die Situation in Nigeria). Zu Recht heißt es deshalb in den Leitlinien des ÖRK zum Dialog: „Der Dialog ist ... ein grundlegender Bestandteil unseres christlichen Dienstes in der Gemeinschaft. Im Dialog erfüllen die Christen das Gebot: ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‘. Ihr Eintreten für den Dialog ist Ausdruck ihrer Liebe und gibt Zeugnis von der Liebe, die ihnen in Christus zuteil geworden ist. Es ist ein freudiges Ja zum Leben gegen das Chaos und eine gemeinsame Suche mit allen, die Bundesgenossen des Lebens sind, nach den einstweiligen Zielen einer besseren menschlichen Gesellschaft. Darum ist der ‚Dialog in Gemeinschaft‘ keine Geheimwaffe im Arsenal einer aggressiven christlichen Militanz, sondern ist vielmehr ein Mittel, den Glauben an Christus im Dienst an der Gemeinschaft mit den Mitmenschen zu leben.“²⁷

4. Der Dialog ist der Raum für authentisches Zeugnis – auf beiden Seiten. Der interreligiöse Dialog ist kein Zusammenkommen von Religionswissenschaftlern, die neutral und „objektiv“ Elemente der Religionen miteinander vergleichen. Jeder echte Dialog ist im tiefen Sinne „religiös“, d. h. jeder darf, ja soll seine Glaubensüberzeugung mitbringen und einbringen. Entgegen allen skeptischen Einwänden von außen ist dies von Anfang an bei allen Dialogbegegnungen Grundsatz gewesen. Ein Dialog ist nur echter Dialog, wenn er keine Vorbedingungen stellt. Jeder darf und muss er selbst sein. Er muss sich einbringen, mit dem, was er ist und was er glaubt. Aber es wird von beiden Seiten erwartet, dass man zuhören kann und zuhört, ehe man spricht. Von beiden Seiten wird erwartet, dass jeder sagen darf, was ihn im Innersten bewegt. Die Offenheit für beides, das Zeugnis des anderen zu hören und Zeugnis abzulegen, ist integraler Teil des Dialogs. In § 19 der Leitlinien heißt es daher zu Recht: „Wir sehen zwischen Dialog und Zeugnis überhaupt keinen Widerspruch ... Wir können unseren Gesprächspartnern aus ehrlicher Überzeugung versichern, dass wir nicht manipulieren, sondern ihnen als aufrichtige Weggenossen auf unserer Pilgerfahrt begegnen wollen, um mit ihnen darüber zu sprechen, was Gott nach unseren Glaubensüberzeugungen in Jesus Christus getan hat, der uns voranging und dem wir im Dialog aufs neue begegnen möchten.“²⁸

Wir haben bisher verschiedene ethische und religiöse *Ziele* des Dialogs genannt, aber kein alle übergreifendes Ziel. Das war in den frühen Texten zum Dialog anders: Der Dialog drängt zu Einheit, so konnte man hören. An dieser Stelle sind wir, oder sage ich es vorsichtiger, bin ich skeptischer als frühere Dialogbefürworter geworden. Wenn wir nicht einmal die kirchliche Einheit, auch nicht „Einheit als versöhnte Verschiedenheit“, verwirklichen können, wieviel weniger kann das weitere Ziel anvisiert werden. Nein, es geht nicht um Einheit oder Vereinigung der Religionen, sondern um den Respekt vor dem anderen und um Einübung in den

Pluralismus. Jede organisierte Vereinigung von Kirchen hat nur ihre Vielfalt vermehrt. Das gilt für die ökumenische Bewegung in gleicher Weise wie für die Religionen. Der Pluralismus der Religionen ist ein Spiegel der pluralistischen Weltgesellschaft. Die Differenzwahrnehmung, der Umgang mit Differenzen und die darin verborgenen Herausforderungen wahrzunehmen, ist wesentliches Ziel des Dialogs. Er ist um unseres Glaubens, um der Kirchen und der Gesellschaften willen notwendig. Er verliert aber nicht an Bedeutung, wenn wir nicht mehr das übergreifende Ziel der Einheit oder das Zusammenwachsen der Religionen vor Augen haben.

IV. Das Verhältnis von Dialog und Mission

Beide, Mission und Dialog, so müssen wir zusammenfassen, können und dürfen nur so geschehen, dass das Gegenüber als Subjekt ernst genommen wird. Weder gibt es ein „Dialogobjekt“ noch ein „Missionsobjekt“, wie es früher gelegentlich hieß. Der andere muss in seiner Andersheit und Fremdheit ernst genommen werden. Die Voraussetzung des Ansprechens ist die Bereitschaft, mit dem anderen zusammenleben zu wollen. Nicht nur der Dialog, auch Mission kann nur „*in community*“ geschehen. Die Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ gebraucht hierfür den Begriff der „Konvivenz“. Er wird näher bestimmt als Lern-, Hilfs- und Festgemeinschaft.²⁹ Damit wird präzise umschrieben, worum es im Dialog und in der Mission geht: Wir lernen voneinander im Alltag, im Glauben, in der Religion; wir helfen einander, leiblich, geistig und geistlich; wir feiern die Gemeinschaft, in der wir leben, und feiern das Leben, das uns Gott geschenkt hat. Aber wir feiern es auch im Hinblick auf das ewige Fest, zu dem uns der Vater in sein Haus einlädt. Dazu laden wir ein. Mission ist nichts anderes als das.

Darüber hinaus ist das Fest, davon bin ich überzeugt, der erste und angewiesene Ort, wo wir den Fremden am besten offen und frei begegnen und sie kennenlernen können. Beim Fest darf jeder er selbst sein und ist doch ganz nahe beim anderen. So ist die Konvivenz die Basis, die Bedingung der Möglichkeit für Mission und Dialog. Ein gleichschenkliges Dreieck, bei dem die Konvivenz die Basis bildet, deutet am klarsten die innere Zugehörigkeit und ihr Verhältnis zueinander an.

Theo Sundermeier

ANMERKUNGEN

- ¹ Zur „Evangelisation“ vgl. die m.E. zu wenig beachtete theologische Grundlegung von W. Klaiber, Ruf und Antwort. Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation, Stuttgart, Neukirchen-Vluyn 1990.
- ² Man unterscheidet zwischen einem Dialog nach innen, mit der Welt, den Weltanschauungen und mit den Religionen. NA 24; GS 3, 21, 23, 28, 40, 56 ;92; AG 11, 16, 38, 41; DH 3.
- ³ J. Schmitz, zit. nach H. Rzepkowski, Der Welt verpflichtet. Text und Kommentar des Apostolischen Schreibens *Evangelii nuntiandi*. Über die Evangelisierung in der Welt von heute, St. Augustin 1976, 10.

- 4 Vgl. dazu H. Waldenfels, Zur Ekklesiologie der Enzyklika „*Redemptoris Missio*“, ZMR 1991, 176–190 und G. Evers, Interreligiöser Dialog und Mission nach der Enzyklika „*Redemptoris Missio*“, ebd., 191–209, der besonders auf die indischen Reaktionen verweist. Zur terminologischen Neusetzung vgl. auch die die sprachlichen Differenzen sorgfältig analysierenden Ausführungen von G. Collett, „Zu neuen Ufern aufbrechen“? „*Redemptoris Missio*“ aus missionstheologischer Perspektive, ebd., 161–175.
- 5 Gegen die Pläne des Freiherrn von Welz, der eine Art von Missionsorden zu stiften ange-regt hatte, hieß es von Seiten der Orthodoxie: „Gott will, dass allen Menschen geholfen werde; aber dafür sorgt er allein; da braucht niemand zu helfen“. Dagegen hielt Spener (der 1705 starb als die ersten evangelischen Missionare ausgesandt wurden): „Gott wartet nicht, bis die Heiden kommen und seine Gnade suchen, sondern er trägt sie ihnen entgegen. Er besuchte sie damit.“ Sein Reich soll „erweitert“ werden. Das Evangelium muss „zu seinen Ehren“ den Heiden verkündigt werden. Hier zit. nach H.-W. Gensichen, Theologische Motive in der Mission des frühen Pietismus. In: Warum Mission? Theolo-gische Motive in der Missionsgeschichte der Neuzeit. Bd 1, St. Ottilien 1984, 95–115, ebd., 101.
Zur Erinnerung: Die *Propaganda fidei* wurde 1622 gegründet.
- 6 Das hat schon Troeltsch zu spüren bekommen und zutiefst bedauert. „Von Mission zu sprechen gehört ... zu den undankbarsten und unpopulärsten Aufgaben, wenn man sich an solche Kreise wendet. Der Gebildete im gewöhnlichen Sinne des Wortes ... weiß nichts von Mission; er will von ihr nichts wissen. Auch wenn er sich im Allgemeinen für die Aufgaben und Fragen des religiösen Lebens interessiert, so ist es ihm doch dabei die Mission das Gleichgültigste und Fraglichste“ E. Troeltsch, Gesammelte Schriften Bd 2, Tübingen 1913, 779–804, ebd., 782. Der Text ist zuerst 1906 publiziert in Rades „Die Christliche Welt“.
- 7 Vgl. H.J. Margull, S.J. Samartha (Hg.), Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung, Frankfurt a.M. 1972. Der wichtigste Aufsatz daraus (S. 74–89) ist wieder abgedruckt in: H.J. Margull, Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften, Ammersbek 1992, 255–272. Zur Übersicht über das Dialogprogramm vgl. P.E. Helfenstein, Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtferti-gungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz, Frankfurt a.M. 1998; Ch. Lienemann-Perrin, Mission und interreligiöser Dialog, Göttingen 1999, bes. 88ff und 96ff.
- 8 So P. Beyerhaus in: Evangelisches Gemeindelexikon (1978), 362. In dem Text „Kein anderer Name!“ des Theologischen Konvents Bekennender Gemeinschaften aus dem Jahr 1999 wird fast gleichlautend dieser Grundsatz wiederholt: „Der um gegenseitiges Verstehen bemühte *Dialog* bildet für das missionarische Zeugnis in der Regel eine hin-führende Voraussetzung. Ein interreligiöser Dialog steht daher nicht unbedingt im Gegensatz zur Mission. Er ist vielmehr dort berechtigt, wo er die Missionsaufgabe erleichtert oder – besonders in multireligiösen Gesellschaften – religiös-soziale Kon-flikte bewältigen hilft.“
- 9 „Sprache“ meint hier mehr als Semantik, die anthropologische und kulturelle Bedeutung ist mitgesetzt.
- 10 Vgl. A. Feldtkeller, Pluralismus – was nun? Eine missionstheologische Standortbestim-mung. In: A. Feldtkeller, Th. Sundermeier (Hg.), Mission in pluralistischer Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1999, 26–52.
- 11 Vgl. dazu die schöne Auslegung von M. Welker, Missionarische Existenz heute, ebd., 53–70.
- 12 Gütersloh 1991. Das folgende Zitat ebd., 121.
- 13 Ebd., 124f.

- ¹⁴ Dass in diesen Sätzen der Abschnitte 55ff eine Kritik gerade an den asiatischen Christen und ihrer verschiedentlich vorgetragenen Theologie der Religionen versteckt zum Ausdruck kommt, darauf macht zu Recht G. Evers, a. a. O., 201ff, aufmerksam.
- ¹⁵ So in philosophischer Terminologie J. Heinrichs, TRE Bd 8, 699 zu „Dialogik“. Zum Folgenden vgl. den ganzen Artikel ebd., 697–702.
- ¹⁶ Zur Kritik an Lévinas vgl. Th. Sundermeier, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996, 62–71.
- ¹⁷ C. H. Ratschow, *Die Möglichkeit des Dialogs angesichts des Anspruchs der Religionen auf den Menschen*, EvgI. Mission, Jahrbuch 1970, 110–116. Ders., *Die Religionen*, Gütersloh 1979.
- ¹⁸ „Wahrheit hier verstanden als Offenbarkeit und Richtigkeit, als subjektiv-existentielle Wahrhaftigkeit, als interpersonale Angemessenheit, als logische Kohärenz der Sinnwelt der Sprecher“ (J. Heinrichs, a. a. O., 700), also als Offenbarung, als Wahrhaftigkeit, als aufrichtige Verlässlichkeit und als Stimmigkeit, und das schließt die innere Systematik der Religionen und ihres Wahrheitsanspruches ein.
- ¹⁹ C. H. Ratschow, *Die Religionen*, a. a. O., 121.
- ²⁰ Vgl. C. H. Ratschow, *Der angefochtene Glaube*, Gütersloh 1957; H.-J. Margull, *Verwundbarkeit. Bemerkung zum Dialog*. In: ders., *Zeugnis und Dialog*, a. a. O., 330–342.
- ²¹ In *Herder-Korrespondenz* 1988, 5, 230. Zit. nach G. Evers, *Interreligiöser Dialog und Mission nach der Enzyklika „Redemptoris Missio“*, a. a. O., 203. Ähnlich St. Samartha: „Von der Kultur her bin ich Hindu, vom Glauben her Christ, als Bürger bin ich Inder und aufgrund meiner Entscheidung Ökumeniker.“ Zit. nach Ch. Lienemann-Perrin, *Mission und interreligiöser Dialog*, a. a. O., 149.
- ²² Ch. Lienemann-Perrin, ebd., 139–160.
- ²³ Man schaue einmal unter diesem Aspekt das Buch von H. G. Pöhlmann durch: *Begegnungen mit dem Buddhismus. Dialoge, Erfahrungen und Grundsatzüberlegungen. Ein Beitrag zum interreligiösen Dialog*, Frankfurt a. M. 1998.
- ²⁴ Zit. nach G. Evers, a. a. O., 203.
- ²⁵ Zit. nach H. J. Margull, S. J. Samartha (Hg.), *Dialog mit anderen Religionen*, Frankfurt a. M. 1972, 32.
- ²⁶ U. Schön, *Dialog*. In: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 65–68, ebd., 66.
- ²⁷ Hier zitiert nach K. Cracknell, *Mission und Dialog. Für eine neue Beziehung zu Menschen anderen Glaubens*, Frankfurt a. M. 1986, 112.
- ²⁸ Hier zitiert nach K. Cracknell, ebd., 114f.
- ²⁹ Vgl. dazu Th. Sundermeier, *Konvivenz und Differenz*, Erlangen 1995.