

Wie können wir die eigene Glaubensüberzeugung leben und gleichzeitig mit Menschen zusammenleben, die ihrerseits von ihrem Glauben überzeugt sind? Was ist Wahrheit? Diese Grundfragen einer pluralistischen Gesellschaft stellen sich heutzutage verstärkt – vor allem auch den Christen. Nachdem sich politische Orientierungen und Lebensstile schon seit einiger Zeit pluralisiert haben, sind wir nun zunehmend auch mit einer grösseren religiösen Vielfalt konfrontiert. Angehörige anderer Religionsgemeinschaften treten uns selbstbewusst und selbstverständlich gegenüber.

Die vorliegende Stellungnahme des Rates SEK sucht *aus* dem christlichen Bekenntnis zur Wahrheit des Evangeliums heraus nach *Wegen zu* Andersgläubigen und -denkenden. Sie greift dazu bewusst auf die eigenen theologischen Grundlagen zurück. Der Rat SEK ist überzeugt, dass die Klärung des christlichen Wahrheitsverständnisses gleichzeitig der Schlüssel zu einer offenen Haltung gegenüber Andersgläubigen ist.

Wahrheit in Offenheit

Der christliche Glaube und die Religionen

Herausgeber Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund SEK
Autor Reinhold Bernhardt
Reihe SEK Positionen

Titelbild Kamaga, istockphoto.com
Gestaltung Büro + Webdesign GmbH, Bern
Druck Roth Druck AG, Uetendorf

Der Autor ist Professor für Systematische Theologie (Dogmatik) an der Theologischen Fakultät der Universität Basel.

Der Text wurde vom Rat des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes genehmigt am 14. Februar 2007.

Internet www.sek.ch
Email info@sek.ch

© 2007 Verlag Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund SEK
ISBN 978-3-7229-6024-1

Reihe SEK Impulse

- 1 Dialog mit den Muslimen. Transparenz und Offenheit unverzichtbar, 2007, 10 S.* *Cette brochure existe aussi en français. This document is also available in English.*
- 2 Grundwerte. Zehn Einheiten für die Erwachsenenbildung, 2007, 50 S., CHF 9.–. *Cette brochure existe aussi en français.*

Reihe SEK Positionen

- 1 Zur Frage der Wiedertaufe – Überlegungen und Empfehlungen des Rates des SEK, 2004, 44 S.* *Cette brochure existe aussi en français.*
- 2 Das Abendmahl in evangelischer Perspektive – Überlegungen und Empfehlungen des Rates des SEK, 2004, 30 S.* *Cette brochure existe aussi en français.*
- 3 Gleichgeschlechtliche Paare – Ethische Orientierung zum «Bundesgesetz über die eingetragene Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare», 2005, 38 S.* *Cette brochure existe aussi en français.*
- 4 Die UNO mit Reformen stärken – Orientierungen und Vorschläge des SEK, 2005, 60 S., CHF 9.–. *Cette brochure existe aussi en français (épuisée – peut être téléchargée sur www.feps.ch). This document is also available in English.*
- 5 Globalance – Christliche Perspektiven für eine menschengerechte Globalisierung, 2005, 119 S., CHF 12.–. *Cette brochure existe aussi en français. This document is also available in English.*
- 6 Den Menschen ins Recht setzen. Menschenrechte und Menschenwürde aus theologisch-ethischer Perspektive, 2007, 76 S., CHF 12.–. *Cette brochure existe aussi en français. This document is also available in English.*
- 7 Grundwerte aus evangelischer Sicht, 2007, 73 S., CHF 12.–. *Cette brochure existe aussi en français.*
- 8 Wahrheit in Offenheit. Der christliche Glaube und die Religionen, 2007, 57 S., CHF 12.–. *Cette brochure existe aussi en français.*

* Diese Broschüre wird gratis abgegeben.

Bestellungen können in unserem Shop unter www.sek.ch oder via Email bestellungen@sek.ch getätigt werden.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	3
Einleitung	5
1. Auf dem schwierigen Weg vom Gegeneinander zum Miteinander: Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen	6
1.1 Stellungnahmen aus der Ökumenischen Bewegung	6
1.2 Stellungnahmen aus der römisch-katholischen Kirche und Theologie	10
1.3 Stellungnahmen aus evangelischen Kirchen	13
1.4 Stellungnahmen aus Freikirchen	15
1.5 Zur Methode kirchlicher und theologischer Stellungnahmen	15
1.6 «Projekt Weltethos»	16
2. Theologische Positionsbestimmung: Interreligiöse Offenheit aus der Mitte des christlichen Glaubens	19
2.1 Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens	20
2.1.1 Wahrheit nach dem Verständnis der griechischen Philosophie	20
2.1.2 Wahrheit nach dem Verständnis der Bibel	20
2.1.3 Wahrheit als Gewissheit	21
2.1.4 Wahrheit-in-Geschichte	22
2.1.5 Wahrheit Gottes – Wahrheit der Religion	24
2.2 Begegnung mit Anhängern anderer Religionen	26
2.2.1 Dialogische Beziehungen als Vermittlung zwischen der eigenen Wahrheitsgewissheit und dem Glauben anderer	27
2.2.2 Ebenen der Begegnung	29

2.2.3	Grenzen dialogischer Beziehungen	30
2.2.4	Christliche Wahrheit und dialogische Beziehungen zu Andersglaubenden	30
2.3	Biblische Aspekte: das Ernstnehmen der Exklusivstellen	32
2.3.1	Altes Testament	33
2.3.2	Neues Testament	35
2.3.3	Reformatorisches Verständnis der Rechtfertigung	37
2.3.4	«...niemand kommt zum Vater, denn durch mich» (Joh 14,6)	38
2.3.5	Zur Deutung der sogenannten Exklusivaussagen	40
2.4	Offenheit für die Begegnung mit Andersglaubenden als Grundzug des christlichen Glaubens	42
2.4.1	Offenheit aus dem Glauben an Gott, den Schöpfer	43
2.4.2	Offenheit aus dem Glauben an Jesus Christus als der personalen Vergegenwärtigung des göttlichen Heilswillens	44
2.4.3	Offenheit aus dem Glauben an den Geist Gottes, der die ganze Schöpfung umspannt und durchdringt	46
2.4.4	Interreligiöses Gebet?	48
2.5	Dialogische Begegnung und Mission	51
3.	Zusammenfassung	56
4.	Weiterführende Literatur	57

Vorwort

Wie können wir die eigene Glaubensüberzeugung leben und gleichzeitig mit Menschen zusammenleben, die ihrerseits von ihrem Glauben überzeugt sind? Was ist Wahrheit? Diese Grundfragen einer pluralistischen Gesellschaft stellen sich heutzutage verstärkt – vor allem auch den Christen. Nachdem sich politische Orientierungen und Lebensstile schon seit einiger Zeit pluralisiert haben, sind wir nun zunehmend auch mit einer grösseren religiösen Vielfalt konfrontiert. Angehörige anderer Religionsgemeinschaften treten uns selbstbewusst und selbstverständlich gegenüber.

Umso wichtiger wird es, sich über die Religionsgrenzen hinweg zu verständigen. Auf der praktischen Ebene des interreligiösen Dialogs geht es darum, Konfliktfähigkeit, Gesprächsbereitschaft und den Willen zu einem friedlichen Zusammenleben zu fördern. Hinter diesen praktischen Zielsetzungen stehen aber immer auch Werte und Glaubensüberzeugungen mit mehr oder weniger unbedingtem Wahrheitsanspruch.

Die vorliegende Stellungnahme des Rates SEK sucht *aus* dem christlichen Bekenntnis zur ‚Wahrheit‘ des Evangeliums heraus nach Wegen zu Andersgläubigen und -denkenden. Sie greift dazu bewusst auf die eigenen theologischen Grundlagen zurück. Der Rat SEK ist überzeugt, dass die Klärung des christlichen Wahrheitsverständnisses gleichzeitig der Schlüssel zu einer offenen Haltung gegenüber Andersgläubigen ist.

Die Position des Rates SEK präsentiert eine Antwort im vielstimmigen christlichen und evangelischen Gespräch. Er freut sich, wenn mit dieser Position eine offene, engagierte Debatte zu dieser drängenden Frage angestoßen wird.

Wir danken dem Autor, Reinhold Bernhardt, für das engagierte Gespräch und seine Bereitschaft, gemeinsam mit dem Rat SEK nach zukunftsfähigen Wegen des Dialogs zwischen den Religionen zu suchen.

Thomas Wipf, Pfarrer
Präsident des Rates SEK

Einleitung

Der christliche Glaube gründet in der Gewissheit, dass sich Gott in Jesus Christus *wahrhaftig* zu erkennen gegeben hat (Mt 14,33, Joh 1,17 u.a.). Er lebt aus dieser Wahrheit, bringt sie in Glaubensbekenntnissen zum Ausdruck und macht sie zum Gegenstand theologischen Nachdenkens. Die Wahrheit des christlichen Glaubens wird als *unbedingte* Gewissheit erfasst, denn sie bezieht sich auf eine Wahrheit, die in Gott selbst gründet.

Nun begegnen Christen ständig Menschen, deren religiöse und weltanschauliche Gewissheiten mit ihren eigenen nicht übereinstimmen: evangelischen Christen, die ihren Glauben anders auffassen, Angehörigen anderer christlicher Konfessionen, Anhängern anderer Religionen, Menschen, die religiösen Überzeugungen insgesamt skeptisch gegenüber stehen usw.

Dabei stellt sich immer wieder die Frage, wie die Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens in ihrer Unbedingtheit zu verstehen ist und wie sie sich in der Begegnung mit anderen Glaubensgewissheiten darstellt. Führt sie zu einer Haltung, die alle anderen – anders-christlichen, anders-religiösen und nicht-religiösen – Wahrheitsansprüche bestreiten muss? Bringt sie Intoleranz hervor? Steht sie einer dialogischen Begegnung mit Andersglaubenden im Weg? – Und ist umgekehrt die Offenheit für die Begegnung mit Anhängern ausserchristlicher Religionen vereinbar mit den Inhalten des christlichen Glaubens? Ist sie vielleicht sogar eine dem christlichen Glauben gemässe Haltung?

Diese Fragen sollen im zweiten Teil der vorliegenden Studie behandelt und in Form einer Positionsbestimmung beantwortet werden. Die dabei vorgeschlagenen Antworten wollen die Diskussion nicht beenden, sondern eröffnen. Sie sind bestreitbar und laden zur eigenen Urteilsbildung ein. Im ersten Teil werden die wichtigsten Stellungnahmen aus der Ökumenischen Bewegung, aus den katholischen und evangelischen Kirchen sowie aus den Freikirchen zu dieser Frage vorgestellt. Zudem soll ein Blick auf das vieldiskutierte «Projekt Weltethos» geworfen werden. Die Skizze dieser Positionen bildet den Kontext der dann auszuarbeitenden Position und hilft, sie einzuordnen.

1. Auf dem schwierigen Weg vom Gegen-einander zum Miteinander: Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen

In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts kam es zunächst in der römisch-katholischen Kirche und in der Ökumenischen Bewegung zu einer Wende in der Beziehungsbestimmung zu den ausserchristlichen Religionen. Die evangelischen Kirchen haben sich diesen Bestrebungen teilweise geöffnet, sind aber insgesamt eher zurückhaltend geblieben. Das hat seinen Grund auch darin, dass sie stärker als die weltweite katholische Kirche und die Ökumenische Bewegung auf bestimmte Regionen bezogen sind. In diesen Gebieten aber hat sich erst allmählich eine Präsenz nichtchristlicher Religionsgemeinschaften entwickelt. Zudem scheint auch die evangelische Theologie mit ihrer Betonung, dass der Mensch *allein* durch die Gnade Gottes in Jesus Christus gerecht gesprochen wird und dass diese Rechtfertigung *allein* im Glauben angeeignet wird, eine Öffnung für die ‹Heilswege› anderer Religionen zu erschweren.

1.1 Stellungnahmen aus der Ökumenischen Bewegung

Ein wichtiger Anstoss zu einer ‹dialogischen Wende› in der Beziehungsbestimmung zu den ausserchristlichen Religionen ergab sich im Rahmen der dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1961 in Neu Delhi. Erstmals in der Geschichte des ÖRK tagte die Vollversammlung nicht innerhalb des abendländischen Kulturkreises, sondern mitten im religiösen Pluralismus der Hindutraditionen. Mit der Aufnahme von elf afrikanischen Kirchen, zwei chilenischen Pfingstkirchen, den orthodoxen Kirchen Bulgariens, Polens, Rumäniens und Russlands, nicht zuletzt auch mit der Teilnahme einer offiziellen Beobachterdelegation der römisch-katholischen Kirche weitete sich der Horizont der vormals protestantisch und anglikanisch dominierten Ökumenischen Bewegung ungemein aus. Die teilnehmenden Kirchen in Neu Delhi räumten ein, in der Vergangenheit ‹nur wenig Verständnis (aufgebracht zu haben) für die Weisheit, Liebe und Macht, die Gott den Menschen anderer Religionen und solchen ohne Religion gegeben hat›.

1967 trafen sich Delegierte des ÖRK im ceylonesischen Kandy und erklärten dort: ‹In der ganzen Welt setzt sich die Erkenntnis durch, dass Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit einander nicht im Widerstreit, sondern in Freundschaft begegnen sollten. Als Christen bekennen wir, dass wir es in der Vergangenheit sowohl an Liebe als auch an Verständnis haben fehlen lassen. Es ist nunmehr unser aufrichtiger Wunsch, mit Menschen anderen Glaubens in einen Dialog einzutreten.›

Damit war der Dialog zwischen den Religionen zur Aufgabe der Ökumenischen Bewegung erklärt. Auf seiner Sitzung in Addis Abeba 1971 rief der Zentralausschuss des ÖRK die Abteilung ‹Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien› ins Leben und hatte mit diesem Schritt den interreligiösen Dialog institutionalisiert. Eine Serie bi- und multilateraler Konsultationen zwischen Christen und Vertretern anderer Religionen schloss sich an. Der einseitig missionarische Blick auf die nicht-christlichen Religionen war überwunden.

Die fünfte Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 war die erste, die den interreligiösen Dialog zu ihrem Hauptthema hatte. Dabei formierte sich jedoch Widerstand – vor allem von Kirchenvertretern aus Skandinavien, England und Deutschland. Sie betonten, dass Christus nur im Wort der christlichen Verkündigung und in den Sakramenten gegenwärtig sei. Dialog mit Nichtchristen könne nur deren Evangelisierung zum Inhalt haben. Besonders Christen aus Asien warfen dagegen ein: ‹Wir bitten Sie, den Fehler zu vermeiden, auf der Basis traditioneller Lehren zu urteilen, ohne Kenntnis anderer Völker und deren Glauben, und damit zu versäumen, in die Fülle Christi hineinzuwachsen.›

Daraufhin berief der ÖRK 1977 ein Treffen nach Chiang Mai (Thailand) ein. Hier sollte grundsätzlich über Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs mit anderen Religionen beraten werden. Aus dieser Konsultation gingen 1979 die ‹Leitlinien zum Dialog› hervor, die 1983 von der sechsten Vollversammlung des ÖRK in Vancouver angenommen wurden. Darin heisst es: ‹Der Dialog ist ... ein grundlegender Bestandteil unseres christlichen Dienstes an der Gemeinschaft. Im Dialog erfüllen Christen das Gebot: ‹Liebe Gott und deinen Nächsten wie dich selbst›.› In Vancouver hatte der ÖRK

erstmal erklärt, die Vielfalt der Religionen sei als Teil des Vorsehungswirkens Gottes aufzufassen.

Noch weiter ging die abschliessende Stellungnahme einer vom ÖRK einberufenen Fachtagung, die vom 9.-15. Januar 1990 in Baar stattfand. Darin wurde die Vielfalt der Religionen gedeutet als «Ergebnis der mannigfaltigen Wege, in denen sich Gott Völkern und Nationen mitgeteilt» habe und auf denen ihre Anhänger «Erlösung, Ganzheit, Erleuchtung, göttliche Führung, Ruhe und Befreiung gefunden» hätten. Das erlösende Geheimnis Gottes sei «auf vielen und verschiedenen Wegen vermittelt und ausgedrückt, die sich als Gottes Plan hin zu seiner Erfüllung entfalten. Es mag wohl für jene außerhalb der Herde (Joh 10,6) auf Wegen, die wir nicht kennen, verfügbar sein, wenn sie treu und wahrhaftig in ihren konkreten Umständen leben und unter den Rahmenbedingungen ihrer religiösen Traditionen, die sie leiten und inspirieren.»

Die siebte Vollversammlung fasste die Beziehung zwischen der Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens und der Offenheit für die Begegnung mit Angehörigen anderer Religionen in die Worte: «Wir sind Zeugen der Wahrheit, dass das Heil in Jesus Christus ist, und wir sind auch offen für das Zeugnis anderer Menschen, die der Wahrheit auf andere Weise begegnen.» Gefordert wird eine «Kultur des Dialogs» als Weg der Versöhnung, ein Dialog, der Ignoranz und Intoleranz überwindet.

Mitte der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts. begann eine Entwicklung, die sich seither – besonders nach den islamistisch motivierten Attentaten in New York, Madrid und London – noch deutlich verschärft hat: Mit der zunehmend kritischen Wahrnehmung des Islam trat die Ambivalenz der Religion insgesamt verstärkt ins öffentliche Bewusstsein. Die Einsicht, dass Religionen Verfeindungs- wie Versöhnungspotenziale in sich tragen und damit zur Legitimierung und Anheizung wie auch zur Überwindung ethnischer und nationaler Konflikte beitragen können, brachte auch in die interreligiösen Beziehungen einen neuen kritischen Realismus. Die Frage nach dem Verhältnis von christlicher Wahrheitsgewissheit und interreligiöser Begegnungsoffenheit stellte sich jetzt in diesem Kontext.

Das spiegelt sich auch in der Zielbestimmung der interreligiösen Arbeit des ÖRK wider. Sie besteht nun in der Vergewisserung des christlichen Selbstverständnisses in einer religiös und kulturell pluralen, von sozialen, ethnischen und nationalen Konflikten belasteten Welt. Dieses Ziel ist in der Grundsatzklärung «Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des ÖRK» 1997 bekräftigt. Darin verpflichtet sich der ÖRK, «den Dialog und die Zusammenarbeit mit Menschen anderer Religionen zu fördern, um tragfähige menschliche Gemeinschaften aufzubauen.» Damit verschiebt sich die Dialogarbeit von den theologischen und ethischen Fragen stärker auf das Feld der praktischen Anliegen, die sich aus dem gesellschaftlichen Leben in (nicht selten spannungsreichen) multireligiösen Kontexten ergeben.

2002 wurden die «Leitlinien» vom Zentralausschuss überarbeitet. Sie erschienen 2003 unter dem Titel «Ökumenische Erwägungen zum Dialog und zu den Beziehungen mit Menschen anderer Religionen» und sprechen eine nüchternere, von den veränderten Realitäten der politischen und religiösen Weltsituation geprägte Sprache. Der interreligiöse Dialog soll der Prävention oder dem Abbau von sozialen, ethnischen und politischen Spannungen dienen, die sich leicht mit religiösen Identitätsmustern aufladen und explosiv werden können. «Das zunehmende Bewusstsein für die religiöse Pluralität, die Rolle, die die Religion bei Konflikten spielen kann, und ihre zunehmende Bedeutung im öffentlichen Leben, stellen dringende Herausforderungen dar, die ein grösseres gegenseitiges Verständnis und intensivere Zusammenarbeit unter den Menschen verschiedenen Glaubens erfordern» (Pkt. 3).

Doch gerade wenn vor allem die politischen, sozialen und ökonomischen Konflikte auf der Tagesordnung der interreligiösen Dialoge stehen, müssen auch die Inhalte der Religionen selbst thematisiert werden, um ihre Frieden und Versöhnung fördernden Kräfte zu stärken und ihre polarisierenden und aggressiven Tendenzen zurückzudrängen.

1.2 Stellungnahmen aus der römisch-katholischen Kirche und Theologie

Im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) kam es zu einer epochalen Öffnung der katholischen Kirche gegenüber den anderen Religionen. Ging man früher vom Grundsatz aus: «Es gibt kein Heil ausserhalb der Kirche», so erschienen die nichtchristlichen Religionen jetzt als Ausdruck achtenswerter Wahrheit. Im Abschnitt 2 der «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» («Nostra aetate») heisst es: «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 erleuchtet.» Dann beschreibt das Konzilsdokument solche «Strahlen der Wahrheit» in den Religionen: Den Muslimen – um nur dieses eine Beispiel herauszugreifen – wird Hochachtung entgegengebracht, weil sie den «alleinigen Gott, den lebendigen und in sich seienden, den barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde anbeten» und weil der Koran Abraham, Jesus und Maria verehrt und den Tag des Gerichts fürchten lehrt. Darum soll die frühere Feindschaft gegenüber den Muslimen begraben werden, um gemeinsam mit ihnen «für Frieden und Freiheit für alle Menschen» einzutreten (Nr. 3).

Karl Rahner, der bedeutendste katholische Theologe des 20. Jahrhunderts, wagte sich sogar noch einen Schritt weiter vor und erkannte die nichtchristlichen Religionen als relativ gültige Heilswege an. Jeder Mensch – so seine Überzeugung – ist von Natur aus auf Gottes Gnade und damit auf Jesus Christus als die Vollgestalt dieser Gnade und damit wiederum auf die Kirche als den «Leib Christ» ausgerichtet. Folgt ein Mensch intuitiv dieser seiner innersten Zielbestimmung, so ist er ein Christ, auch wenn er nicht bewusst an Christus glaubt. Es gibt also ein unbewusstes Beschenktsein mit der Gnade Gottes, einen «impliziten Glauben», ein «anonymes Christentum.» Die nichtchristlichen Religionen können als Geschichtsgestalten dieses anonymen Christentums angesehen werden.

In dem vatikanischen Dokument «Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündi-

gung des Evangeliums Jesu Christi» vom 19. Mai 1991 heisst es unter anderem: «...die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen. Dies gilt sogar für den Fall, dass sie Jesus Christus nicht als ihren Erlöser erkennen oder anerkennen.»

1996 legte die «Internationale Theologenkommission» die Resultate ihres intensiven Diskussionsprozesses zum Thema «Das Christentum und die Religionen» vor. In der Veröffentlichung gleichen Titels wird zugestanden, dass diejenigen, die gemäss ihrem Gewissen leben, auch ausserhalb der Kirche Heil erlangen können. (Nr. 81). «In den Religionen ist derselbe Heilige Geist am Werk, der die Kirche lenkt» (Nr. 85). Doch bedeutet das keine Gleichstellung der Kirche mit den Religionen, denn nur in der Kirche «ist die Gegenwart des Geistes in ihrer ganzen Intensität gegeben» (Nr. 85). Die Religionen können daher eine positive Rolle in der Vermittlung der göttlichen Gnade spielen, doch besteht diese Rolle lediglich in der Vorbereitung auf den Heilsempfang. «Nur in Christus und in seinem Geist hat sich Gott voll und ganz dem Menschen mitgeteilt» (Nr. 88).

Exkurs zur Pluralistischen Religionstheologie

In diesem Papier dokumentiert sich schon eine Auseinandersetzung, die bis heute die Stellungnahmen der römisch-katholischen Kirche prägt und die auch in der evangelischen Theologie kontrovers debattiert wird: die Debatte um die sogenannte «Pluralistische Religionstheologie.» Sie stellt eine der wichtigsten und umstrittensten Positionen in der gegenwärtigen Diskussion um das Verhältnis von christlicher Wahrheitsgewissheit und Offenheit für die Begegnung mit anderen Religionen dar und soll daher in ihren Grundzügen kurz skizziert werden. Ihre Vertreter kommen vor allem aus dem englischsprachigen Raum, aber auch aus Indien. Zu ihnen gehören evangelische (John Hick), katholische (Paul F. Knitter) und anglikanische (Perry Schmidt-Leukel) Theologen. Sie wollen auf jede Form von Absolutheitsansprüchen konsequent verzichten – sowohl auf den («exklusiven») Anspruch, *allein* in Christus und in seinem «Leib», der Kirche, sei Gottes Offenbarungswahrheit und sein Heil gegeben, als auch auf den («inkluisiven») Anspruch, in Christus und der Kirche sei diese Wahrheit und dieses Heil zur Erfüllung gekommen. Während nach dem theologischen «Exklusivis-

mus» alle anderen Religionen nur als Irrglaube verurteilt werden können, lässt der «Inklusivismus» zu, in ihnen «Strahlen» oder «Samenkörner» oder «Elemente» der Wahrheit zu erblicken, die aber auf ihre Vollgestalt in Christus hin ausgerichtet sind und dort zur Vollendung kommen. Statt dessen vertreten die «Pluralisten» die Position: «Die grossen Weltreligionen mit ihren vielfältigen Lehren und Praktiken bilden authentische Wege zum höchsten Gut», so das sechste der neun Grundprinzipien, die auf dem sogenannten «Pluralist Summit» in Birmingham am 9. September 2003 verabschiedet wurden. Daraus ergibt sich ein Verhältnis der Ebenbürtigkeit zumindest zwischen den grossen, traditionsreichen Weltreligionen.

Nach John Hick stellen die Religionen kulturell spezifische und daher grundlegend verschiedene, aber je für sich doch authentische Antworten auf die *eine* göttliche Wirklichkeit dar. In ihrem Kern vermitteln sie den gleichen Erlösungsimpuls. Dieser Impuls bricht die Selbstliebe des Menschen auf und öffnet ihn für die Mitmenschen, die natürliche Umwelt und letztlich für den Grund aller Wirklichkeit, für Gott. Der christliche Glaube braucht seinen Anspruch nicht aufzugeben, dass der in Christus vermittelte Erlösungsweg einzigartig sei. Er soll aber anerkennen, dass es daneben andere einzigartige religiöse Wege zum heilschaffenden Grund allen Seins gibt. So kann es zu einer Heilspartnerschaft der Religionen kommen, in der sich die Religionen im offenen Dialog in prinzipieller theologischer Gleichberechtigung begegnen.

Diese Position hat auf evangelischer wie auf katholischer Seite heftige Abwehrreaktionen hervorgerufen. Die unter dem Titel «Dominus Iesus» am 6. August 2000 veröffentlichte Erklärung der vatikanischen Glaubenskongregation stellt insgesamt eine Verurteilung einer solchen «Relativierung» (so der Vorwurf) der Christusbotschaft dar. Demgegenüber wird – wie der Untertitel sagt – die «Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche» hervorgehoben. Die nichtchristlichen Religionen gründen dieser Erklärung zufolge lediglich in der «Gesamtheit an Erfahrungen und Einsichten, welche die *menschlichen* Schätze der Weisheit und Religiosität ausmachen, die der *Mensch* auf seiner Suche nach der Wahrheit in seiner Beziehung zum Göttlichen und Absoluten eronnen und verwirklicht hat» (Nr. 7). Der Glaube der Kirche beruht demgegenüber auf der gnadenhaften Annahme der von *Gott* geoffenbarten Wahrheit. «Wenn es auch wahr ist,

dass die Nichtchristen die göttliche Gnade empfangen können, so ist doch gewiss, dass sie sich objektiv in einer schwer defizitären Situation befinden im Vergleich zu jenen, die in der Kirche die Fülle der Heilmittel besitzen» (Nr. 22).

1.3 Stellungnahmen aus evangelischen Kirchen

Die evangelischen Kirchen haben sich lange Zeit schwer getan, das Verhältnis des christlichen Glaubens zu anderen Religionen zu bestimmen. Sie haben die Stellungnahmen aus der Ökumenischen Bewegung mehr oder weniger zustimmend aufgenommen, aber ihrerseits kaum Stellung bezogen. Und wo sie es getan haben, kreisten die Äusserungen zumeist um Fragen des praktischen Zusammenlebens mit anderen Religionsgemeinschaften. Es waren eher Handlungsbegründungen als theologische Klärungen. Man plädierte für dialogische Beziehungsformen, liess aber die Frage zumeist offen, wie sich diese Beziehungsformen zur Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens verhalten. Doch die ungeklärten theologischen Fragen verursachten Unsicherheiten, die nach einer Bearbeitung verlangten. So hat die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) eine Kommission eingesetzt, um theologischen Leitlinien zum Thema «Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen» auszuarbeiten. Im Jahre 2003 wurden sie veröffentlicht. Sie stellen die aktuelle Positionsbestimmung der deutschen evangelischen Kirchen dar und sollen als solche hier exemplarisch vorgestellt werden.

Die für den christlichen Glauben grundlegende und ihn von anderen Religionen grundlegend unterscheidende Erfahrung «der heilsamen Zuwendung Gottes zur Menschheit» ist den Leitlinien der EKD zufolge «in der Geschichte Jesu Christi begründet» (8). Das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders setzt theologisch die «andauernde Differenzierung zwischen dem, was Gott tut, und dem, was Menschen tun, voraus» (10). Diese Unterscheidung wird dann in dreifacher Hinsicht – in der Struktur der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes – entfaltet: in die Leitdifferenzen zwischen Gott und Mensch, zwischen der Gnade Gottes und dem sündigen Menschen und zwischen der vom Geist Gottes gewirkten Aneignung des Evangeliums und einer vom Menschen vollzogenen «gesetzlichen» Selbstrechtfertigung.

Die erste der drei genannten Unterscheidungen setzt bei der Geschöpflichkeit des Menschen an. Daraus leitet die Studie das Gebot ab, die Schöpfung und die Würde des Menschen zu achten. Wo sich in den ausserchristlichen Religionen Zeugnisse dieser Achtung finden, können sie als «Zeichen der schöpferischen Gegenwart Gottes verstanden werden» (13).

Hinsichtlich der rettenden und heilenden Gottesoffenbarung in Jesus Christus besteht nicht nur ein Unterschied, sondern ein Gegensatz zu ausserchristlichen Religionen, sofern sie die Heilswirksamkeit dieses Geschehens nicht anerkennen oder ihr sogar widersprechen. Darauf hat der christliche Glaube mit der missionarischen Bezeugung dieser Wahrheit zu reagieren. Die sich daraus ergebende Bestimmung der Beziehung zu ausserchristlichen Religionen ist die des Streites in Freiheit (17).

Drittens wird in den EKD-Leitlinien Bezug auf die Unterscheidung zwischen Evangelium und Gesetz genommen. Die ausserchristlichen Religionen erscheinen dem Positionspapier zufolge als Manifestationen *menschlicher* geistiger und kultureller Schöpfungen («Erfahrung im Menschlichen», 5). Sie haben sich «mit kulturellen Kontexten, Traditionen und Institutionen verbunden, in denen der andere religiöse Glaube eine derart verfestigte weltliche Gestalt gewonnen hat, dass sich die Frage aufdrängt, inwiefern die religiöse Praxis der verschiedenen Religionen in Wahrheit Gottesverehrung zu heissen verdient» (19). Ihnen wird damit ein gesetzlicher Charakter bescheinigt. Die Christen sind dazu aufgerufen, demgegenüber die Botschaft des Evangeliums als befreiende Wahrheit zur Sprache zu bringen (18).

Schon Luther hatte die Unterscheidung zwischen Evangelium und Gesetz auf Erscheinungsformen der Religion angewendet. Den «Papismus», den Islam und das Judentum bezeichnete er als Gesetzesreligionen und stellte ihnen den Glauben an das Evangelium gegenüber.

Als Folge dieser grundlegenden Unterschiedenheit zwischen dem christlichen Glauben, der im freimachenden Evangelium gründet, und den anderen Religionen, die zu gesetzlichen Verfestigungen neigen, können Christen «nicht guten Gewissens an der religiösen Praxis einer anderen Religion teilnehmen» (19). Auch das gemeinsame Gebet erscheint problematisch.

«Die Idee einer der christlichen Ökumene vergleichbaren «Ökumene der Religionen» ist deshalb als Irrweg anzusehen» (19).

1.4 Stellungnahmen aus Freikirchen

Die vielfältige Landschaft der Freikirchen lässt sich nicht leicht überschauen. Sie sind mehrheitlich evangelikal oder charismatisch geprägt. Auch zur Sicht der ausserchristlichen Religionen gibt es zum Teil sehr unterschiedliche Äusserungen. In der Tendenz aber lässt sich sagen, dass sie der oben angedeuteten exklusivistischen Position zuneigen und teilweise das Anliegen der Mission stark betonen.

In der Lausanner Erklärung von 1974 und im Manila Manifest von 1992 hat sich diese Position artikuliert. So heisst es in §3 der Lausanner Erklärung in Aufnahme von Apg 4,12: «Es gibt nur einen Erlöser und nur ein Evangelium ... Als Herabsetzung Jesu Christi und des Evangeliums lehnen wir jeglichen Synkretismus ab und jeden Dialog, der vorgibt, dass Jesus Christus gleichermaßen durch alle Religionen und Ideologien spricht. Jesus Christus, wahrer Mensch und wahrer Gott, hat sich selbst als die einzige Erlösung für die Sünder dahingegeben. Er ist der einzige Mittler zwischen Gott und Menschen. Es ist auch kein anderer Name, durch den wir gerettet werden. Alle Menschen gehen an ihrer Sünde verloren. Gott aber liebt alle. Er will nicht, dass jemand verloren werde, sondern dass sich jedermann zur Busse kehre. Wer aber Jesus Christus ablehnt, verschmäht die Freude des Heils und verdammt sich selbst zur ewigen Trennung von Gott.»

Im Manila-Manifest heisst es: «Wir bekräftigen, dass andere Religionen und Ideologien nicht alternative Wege zu Gott darstellen und dass die nicht durch Christus erlöste menschliche Spiritualität nicht zu Gott führt, sondern zum Gericht, denn Christus ist der einzige Weg.»

1.5 Zur Methode kirchlicher und theologischer Stellungnahmen

Für die römisch-katholischen, evangelischen und freikirchlichen Stellungnahmen gilt nahezu ausnahmslos, dass sie nicht auf Grunderfahrungen, Überzeugungen und Praxisformen anderer Religionen eingehen, sondern die Inhalte des christlichen Glaubens auf die Sicht dieser Religionen anwenden. So gehen etwa die Leitlinien der EKD von der lutherischen Rechtfertigungslehre aus und beziehen sie unabhängig vom interreligiösen

Begegnungsgeschehen a priori auf die Beziehungsbestimmung zu den Religionen. Sie sind nicht an der Suche nach Gemeinsamkeiten, sondern an Unterscheidungen und Abgrenzungen interessiert. Nicht das Verstehen anderer Traditionen, sondern die Profilierung der eigenen ist ihr Anliegen.

Demgegenüber soll hier vorgeschlagen werden, sich auf die Auseinandersetzung mit anderen Religionen einzulassen und das spezifisch Christliche auf dem Weg des dialogischen Disputes mit ihren Wahrheitsgewissheiten herauszuarbeiten. Das kann dann aber nur in der Beziehung zu den *einzelnen* Religionen geschehen. Gegenüber dem Islam werden dabei andere Züge des christlichen Glaubens heraustreten als gegenüber dem Buddhismus. Dabei kann es dann zu einer kreativen Neuaneignung der reformatorischen Tradition kommen.

Das entspricht der Bewegungsrichtung der reformatorischen Theologie weit mehr als deren statische Applikation. Denn nach reformatorischem Verständnis muss die Wahrheit des christlichen Glaubens immer neu angeeignet werden, denn sie gründet in der unverfügbaren Wahrheit Gottes, die ihr immer neu begegnet. «Dem Ereignischarakter der Wahrheit würde am ehesten eine Offenheit und eine Neugier entsprechen, sich als Christ im Vertrauen auf den Gott, der ‹allen Menschen gnädig nahe› sein will, in die Begegnung mit den anderen Religionen einzulassen und im Dialog die notwendigen Klärungsprozesse voranzubringen» (F. Pieper).

1.6 «Projekt Weltethos»

Im Folgenden soll noch ein anderer, für die gegenwärtige Beziehungsbestimmung der Religionen bedeutsamer Ansatz vorgestellt werden. Im Unterschied zu den bisher skizzierten Stellungnahmen klammert er die Frage nach einer theologischen Beurteilung nichtchristlicher Religionen ganz bewusst aus und setzt auf der Ebene des Handelns an.

Ausgangspunkt für die interreligiöse Verständigung ist nach Hans Küng und den anderen Vertretern dieses Ansatzes das Bewusstsein der gemeinsamen globalen Herausforderungen, vor denen die Weltgemeinschaft steht – Armut, Ungerechtigkeit, Hochrüstung, gewaltsame Auseinandersetzungen, ökologische Katastrophen usw. Vor diesem Hintergrund suchen sie nach gemeinsamen ethischen Grundlagen in den Religionen, aus de-

nen sich Handlungsimpulse für die Verwirklichung humaner Lebensverhältnisse ergeben. So hat die «Erklärung zum Weltethos» des Parlaments der Weltreligionen in Chicago 1993 zwei Prinzipien und vier Weisungen oder Selbstverpflichtungen formuliert, zu denen sich alle der dort vertretenen Religionen bekennen: Das Humanitätsprinzip: «Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden» und die «Goldene Regel»: «Was du nicht willst, das man dir tut, das füg' auch keinem anderen zu.» Oder positiv: «Was du willst, das man dir tut, das tue auch den anderen.» Aus diesen elementaren Prinzipien ergeben sich die folgenden Weisungen bzw. Verpflichtungen, die sich in allen Religionen (so etwa in den 10 Geboten) wiederfinden:

- die Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben (das entspricht dem Gebot «Du sollst nicht töten!»)
- die Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung mit fairem Handel (das entspricht dem Gebot «Du sollst nicht stehlen!»)
- die Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit (das entspricht dem Gebot «Du sollst nicht lügen»)
- die Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung, Achtung und der partnerschaftlichen Beziehungen zwischen den Geschlechtern (das entspricht dem Gebot «Du sollst Sexualität nicht missbrauchen!»)

Mit der Einigung auf diese Verpflichtungen, vor allem aber mit ihrer Einhaltung wäre ohne Frage ein grosser Humanisierungsfortschritt zu erzielen. Doch darf diese Hoffnung nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese Gebote (und die Ethik überhaupt) in den Religionen einen unterschiedlichen Stellenwert haben. Im Buddhismus etwa stehen die ethischen Mahnungen am Anfang des Achtfachen Pfades, wo sie der Lösung von aller ‹Anhaftung› an das Vergängliche und damit Leidschaffende dienen. Doch schreitet dieser ‹Heilsweg› über die Stufe der ethisch-asketischen Zucht hinaus auf die Stufe der meditativen Versenkung, um schliesslich zur Stufe der erlösenden Erkenntnis (Erleuchtung) zu führen. Zudem handelt es sich beim Achtfachen Pfad der Buddhisten um die vierte der Edlen Wahr-

heiten, die niemals von den ersten drei gelöst werden darf. Nicht die Praxis von «Weltverantwortung», sondern des Streben nach Erlösung steht also im Vordergrund. In der Schule des sogenannten «Engaged Buddhism» wird allerdings das Streben nach Erleuchtung mit sozialem und politischem Handeln verbunden.

Ein zweites Problem der Verpflichtungen besteht in ihren unterschiedlichen Auslegungen. Fällt Notwehr unter das Tötungsverbot? Gibt es gerechte Kriege? Haben Hungernde und Ausgebeutete das Recht, sich durch Diebstahl am Leben zu erhalten? Gibt es Situationen, in denen es ethisch geboten ist, die Wahrheit nicht zu sagen? Wo beginnt der Missbrauch der Sexualität usw. Verschiedene Vorstellungen herrschen in den Religionen auch darüber, wie Verstösse gegen diese Verpflichtungen zu ahnden sind.

Damit hängt ein drittes Problem zusammen: Die Verpflichtungen beziehen sich zunächst auf das Handeln einzelner (d.h. auf die Individualethik). Die globalen Herausforderungen, vor denen die Menschheit heute aber steht, sind mit solch individualethischen Normen, die das Handeln des einzelnen regulieren, nur schwer zu bewältigen. Für die Arbeit an diesen globalen Problemen braucht es eine breit angelegte – weit über die Religionen hinausreichende – nationale und internationale Willensbildung. Wichtiger als die Verständigung über Normen, ist die Bestimmung gemeinsamer Handlungsziele. Die Normen und ihre Begründungen können verschieden sein, auf die gemeinsamen Ziele und den Willen, sie zu erreichen, kommt es an. Wo sich Religionen begegnen, treffen unterschiedliche Ethiken aufeinander mit unterschiedlichen Normen, die in ganz unterschiedliche Kontexte eingeordnet sind.

2. Theologische Positionsbestimmung: Interreligiöse Offenheit aus der Mitte des christlichen Glaubens

In der folgenden Positionsbestimmung soll der Zusammenhang zwischen Glaubensgewissheit und Begegnungsoffenheit geklärt werden. Dazu ist zunächst (im ersten Abschnitt) zu erörtern, in welchem Sinne im Blick auf den christlichen Glauben von «Wahrheit» gesprochen werden kann. Dann wird (im zweiten Abschnitt) zu beleuchten sein, wie sich die Begegnung unterschiedlicher Glaubenshaltungen vollzieht. Auf welchen Ebenen geschieht sie? Welche Ziele kann und soll sie haben? Ist sie mit der Zurücknahme der eigenen Wahrheitsansprüche verbunden? Im nächsten (dritten) Schritt ist zu fragen, ob es in den Überlieferungen der Bibel Ansatzpunkte für eine Beziehungsbestimmung und -gestaltung zu ausserchristlichen Religionen gibt. Wie sind die biblischen Aussagen aufzufassen, die sagen, allein in Jesus Christus sei Gotteserkenntnis und Heil möglich? Von den dabei gewonnenen Einsichten ausgehend wird dann im vierten Abschnitt gezeigt, wie sich aus den zentralen Inhalten des christlichen Glaubens eine Haltung der Offenheit für eine dialogische Begegnung mit Anhängern anderer religiöser Traditionen ergibt und was daraus für die umstrittene Praxis interreligiöser Gebete folgt. Schliesslich soll der in diesem Zusammenhang immer wieder gestellten Frage nachgegangen werden, wie sich das Bemühen um eine missionarische Ausbreitung der Christusbotschaft mit der dialogischen Offenheit in interreligiösen Begegnungen vereinbaren lässt.

Mit diesen Überlegungen soll der verbreiteten und teilweise angstbesetzten Unsicherheit vieler Christinnen und Christen begegnet werden, wie sich die Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens zur Offenheit in der Begegnung mit Angehörigen anderer Religionen verhält. Die Antwort wird lauten: weder in starrer Selbstbehauptung noch in übermässiger Selbstzurücknahme, sondern als selbstbewusstes, aber auch selbstkritisches Zeugnis einer über die christliche Religion hinaus bedeutsamen Gewissheit; der Gewissheit, dass Gottes allumfassender Heilswille in Jesus Christus verkörpert ist, dass dieser Wille sich aber auch dort zur Wirkung bringt, wo Jesus Christus nicht als diese Verkörperung erkannt und explizit anerkannt wird.

So verstanden stehen christliche Wahrheitsgewissheit und interreligiöser Dialog nicht in einem Konflikt gegeneinander, sondern sind positiv aufeinander bezogen. Dialogoffenheit ergibt sich aus der christlichen Identität und führt – gerade in der spannungsreichen Begegnung mit fremden Religionen – tiefer in sie hinein.

2.1 Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens

Nach dem Zeugnis des Alten und Neuen Testaments ist «Wahrheit» anders zu verstehen als nach der Auffassung der antiken griechischen Philosophie, die bis in unser heutiges Verständnis fortwirkt.

2.1.1 Wahrheit nach dem Verständnis der griechischen Philosophie

Aristoteles etwa bezieht «Wahrheit» erstens auf das eigentliche Wesen der Dinge, ihr «Sein», das sich unserem Erkennen enthüllt, zweitens auf die Übereinstimmung einer Aussage mit diesem Wesen, d.h. mit dem, was wirklich ist, und drittens auf den richtigen Schluss aus zwei Voraussetzungen nach dem Prinzip «wenn-dann». «Wahrheit» kann also bezogen sein auf das Sein, auf Aussagen über die Wirklichkeit oder auf die logische Richtigkeit des Denkens. Als Seinswahrheit ist sie eine Qualität der Wirklichkeit (die immer wahr ist). Als Aussagenwahrheit ist sie eine Qualität von Sätzen (die wahr oder falsch sein können). Als Denkwahrheit ist sie eine Qualität von Urteilen (die richtig oder falsch sein können). Wenn zwei Wahrheitsaussagen im Widerspruch zueinander stehen, kann nur eine von ihnen wahr sein. Sie schliessen sich gegenseitig aus.

2.1.2 Wahrheit nach dem Verständnis der Bibel

Das biblische Wahrheitsverständnis hat demgegenüber eine andere Sinnrichtung. Es ist nicht so sehr auf Sachverhalte, Aussagen und logische Schlüsse bezogen, sondern auf Personen und Beziehungen. Das hebräische Wort für «Wahrheit» («emet») meint Zuverlässigkeit, Treue, Glaubwürdigkeit, Stabilität, Sich-Verlassen-Können. Der Begriff «Wahrheit» hat also mit Vertrauen zu tun und Vertrauen ist Erfahrungssache. Wahrheit in diesem Sinn kann man nicht *haben* oder *beanspruchen*, sie will *getan*, d.h. *gelebt* werden (Joh 3,21). Und im Tun erweist sie sich erst als Wahrheit, d.h. im Vollzug zeigt sich, ob sie tragfähig und verlässlich ist. Sie ist ein Weg; nicht etwas primär Theoretisches, sondern etwas Praktisches. Ihre Bewahrheitung liegt in der Bewährung. Das biblische Wahrheitsverständnis fragt

nicht so sehr (wie das griechisch-philosophische) nach dem *Inhalt* des Gesagten, sondern nach seiner *Erfüllung*, d.h. danach, ob es sich als wahr erweist. Massstab dafür ist das Leben. Was dem Leben nicht dient, kann nicht wahr sein. Wahrheit, Weg und Leben stehen in einem engen Zusammenhang. Im Bekenntnis, dass Jesus Christus «der Weg, die Wahrheit und das Leben» ist (Joh 14,6) kommt dieser Zusammenhang zum Ausdruck.

Da Gott *die* Wahrheit ist, bedeutet das Tun der Wahrheit: Leben aus Gott. Und da Jesus Christus nach dem Neuen Testament diese Wahrheit repräsentiert, ist Christ-Sein gleichbedeutend mit In-Christus-Sein und das wiederum heisst: In-der-Wahrheit-Gottes sein. Die an Christus Glaubenden sind also *in* der Wahrheit, d.h. im Machtbereich der göttlichen Herrschaft. Ob sie diesem In-der-Wahrheit-Sein in ihrer Existenz tatsächlich auch entsprechen, ist eine andere Frage. Aber auch wenn dem nicht so ist, ändert das nichts daran, dass der eigentliche Grund ihrer christlichen Existenz gelegt ist und Bestand hat. Darauf können und dürfen sie sich immer wieder zurückbeziehen. Dieser Bezug macht sie letztlich frei von allen anderen Bindungen (Joh 8,31f). So führt die Wahrheit des christlichen Glaubens in die «Freiheit eines Christenmenschen» (M. Luther).

2.1.3 Wahrheit als Gewissheit

Von der Wahrheit in diesem personalen, relationalen, existentiellen (und nicht rationalen) Sinn kann man wohl Zeugnis ablegen, man kann vom Leben in ihr und aus ihr und auf sie hin erzählen, man kann sich zu ihr bekennen. Aber man kann sie nicht behaupten, für sich in Anspruch nehmen, und als «Geltungsanspruch» oder gar «Absolutheitsanspruch» in einen logischen Gegensatz gegen andere Wahrheitsaussagen stellen. Damit würde das biblische Wahrheitsverständnis dem griechischen untergeordnet und in seinem Kern verfehlt. Es geht bei «Wahrheit» im biblischen Sinn nicht zuerst um die Richtigkeit von Aussagen, sondern um die Bedeutsamkeit für das Leben. Und die entscheidet sich daran, ob das Leben aus der Quelle allen Lebens gelebt wird.

Solche Wahrheit kann nicht Gegenstand sicheren Wissens sein, sondern sie erschliesst sich immer wieder neu als *Gewissheit*, eben im «Glauben». Gewissheit ist dabei etwas anderes als Nicht-Wissen oder unsicheres Wissen. Sie liegt allen Lebensvollzügen zugrunde und ist der Bezugsrahmen

des Wissens. Das, was man sicher wissen kann, ist existentiell oft unwichtig. Es betrifft nicht die Grundorientierungen, aus denen Menschen leben. Hingegen ist das, woraus sie leben, – wie alle existentielle Wahrheit – nicht Gegenstand des Wissens, sondern des Glaubens. Gewissheit ist nicht (wie rationale Wahrheiten) verallgemeinerbar, sondern immer an den jeweiligen Existenzvollzug gebunden.

Da die christliche Existenz aber nicht von vereinzelt Individuen gelebt wird, sondern in Gemeinschaft, und da dieser Existenzvollzug in der Kontinuität eines jahrtausendealten Sprachstroms der Juden und Christen geschieht, handelt es sich bei der Wahrheit des christlichen Glaubens nicht um die subjektive Meinung Einzelner, sondern um die immer wieder neu angeeignete Geschichte des Glaubens. Man muss in diesen Sprachstrom einsteigen und in ihm mitschwimmen, um die Aneignung zu vollziehen. Und oft wird man auch gegen den Strom schwimmen müssen, um der Quelle wieder näher zu kommen.

Es geht bei der Glaubensgewissheit also nicht primär um das Für-wahr-Halten bestimmter Inhalte, sondern um das existentielle und spirituelle Sich-Einlassen auf den Bund, den Gott in Jesus Christus mit den Menschen geschlossen hat. «Glaube» ist zunächst nicht eine intellektuelle Position, die man vertreten könnte, sondern eine Existenzausrichtung. Glaube ist weniger eine rationale Wahrheit «an sich» und mehr eine personale Wahrheit «für mich». Als solche führt der Glaube in die Gemeinschaft der Glaubenden (am jeweiligen Ort und weltweit) und in die Verantwortung des Handelns in der Welt. Der Glaube wird darin vergewissert und praktiziert.

2.1.4 Wahrheit-in-Geschichte

Die Wahrheit des christlichen Glaubens ist eine Lebenswahrheit, in der und auf die hin Christen ihren Weg gehen. Es ist eine praktische, existentielle, in einer Geschichte und einer Gemeinschaft stehende Wahrheit, letztlich das Leben im Angesicht Gottes, der die Wahrheit ist. Als solche ist sie *universal* (für alle Menschen) gültig. Denn niemand ist aus dem Bund Gottes mit den Menschen ausgeschlossen. Gottes Wort ist «das wahre Licht, das *jeden* Menschen erleuchtet» (Joh 1,9), weil Gott «will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen» (1Tim 2,4). Sie ist *endgültig*, das heisst alle neuen Manifestationen dieser Wahrheit

können ihren Grund nicht überbieten. Umgekehrt ist aber dieser Grund so umfassend, dass er allen seinen Manifestationen immer schon voraus liegt und sie relativiert. Deshalb kann keine religiöse Äusserung in Lehre und Praxis «Absolutheit» für sich in Anspruch nehmen. Sie muss sich offen halten dafür, immer wieder neu von ihrem Grund eingeholt und überholt zu werden. Das ist eine der wichtigen Einsichten der Reformation. Die Wahrheit Gottes relativiert also alle Wahrheitsansprüche der Religionen. *Diese* Wahrheit, auf die sich der christliche Glaube ausrichtet, ist universal und endgültig. Das Wahrheitsbewusstsein der Religion bleibt dagegen immer an seine Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen gebunden. Religion ist immer auch eine menschliche Kulturschöpfung. Dazu gehören auch die Glaubensbekenntnisse und die theologischen Reflexionsaussagen. So sehr sie auf die Wahrheit Gottes, die dem Glauben zugrunde- und vorausliegt, zielen, so wenig dürfen sie doch mit dieser identifiziert werden.

Die Wahrheit des christlichen Glaubens ist eine *Wahrheit-in-Geschichte*, nicht die übergeschichtliche Ideenwahrheit der griechischen Philosophen. Sie ist «im Fluss». Das Grundbekenntnis der jüdisch-christlichen Tradition lautet, dass Gott nicht ab-solut, also los-gelöst vom Ergehen seines Volkes ist, sondern sich immer wieder neu vergegenwärtigt. Er ist ein Mitgeh-Gott, der von Ewigkeit her auf die Beziehung zu seiner Schöpfung ausgerichtet ist, sie zu Heil und Vollendung führen will. Dieser Bundeswille realisiert sich im Schöpfungsbund mit Adam (1Mose 1,26ff, vgl. Jer 33,20-26), in den Bündnissen mit Noah (1Mose 9,1-17), Abraham (1Mose 17,1-14) und Mose (2Mose 19-24) sowie in dem «neuen Bund», der in Jer 31,31 verheissen ist und der in Jesus Christus besiegelt wurde (1Kor 11,25 und öfter). Die späteren Bünde heben dabei die früheren nicht auf, sondern erneuern und spezifizieren sie. Die Bünde mit den Völkern gelten nicht weniger als der Bund mit Israel und der «neue Bund» in Christus.

Wahrheit-in-Geschichte ist also immer eine situationsspezifische und konkrete, nicht aber eine allgemeine Vernunftwahrheit, wie die Wahrheiten der Mathematik oder der Naturwissenschaften. Diese Einsicht betrifft auch das Verständnis von «Offenbarung». Nach biblischer Überlieferung ist damit nicht die Mitteilung übernatürlicher «Wahrheiten» über Gott und die Welt gemeint, sondern ein Erschliessungsereignis, in dem die Selbstvergegenwärtigung Gottes erkannt wird. Es öffnet sich der Blick auf den gött-

lichen Grund des Lebens und der Welt, der in der Geschichte immer wieder aufscheint, aber nur mit den Augen des Glaubens ‹gesehen› werden kann. «Offenbarung» meint also im Grunde nichts anderes als die Geschichte, die Gott mit den Menschen geht und in der sich seine Wahrheit immer wieder erschliesst. Diese Erschliessungen führen zu Bekenntnissen, die natürlich beanspruchen, «wahr» zu sein. Aber ihre Wahrheit liegt nicht in ihnen selbst, sondern in dem, worauf sie verweisen. Deshalb müssen sich solche Bekenntnisse immer wieder selbst transzendieren, über sich hinauszeigen. Es sind geschichtliche Ausdrucksformen einer Wahrheit, die sich in der Geschichte manifestiert, aber darin nicht aufgeht. Sie verdanken sich der unverfügbaren «Selbstmitteilung» Gottes.

Dass Gottes Wahrheit in die Geschichte *eingeht*, heisst nicht, dass sie darin *aufgeht*. Gottes unendliches Geheimnis bleibt allen Gerinnungsformen seiner Offenbarung gegenüber souverän. Er bleibt der Absolute, der «Deus semper maior» (der immer grössere Gott), «der in unzugänglichem Lichte wohnt» (1Tim 6,16). Erst am Ende der Zeit wird die ganze und volle Wahrheit Gottes zu schauen sein. Jede christliche (wie überhaupt jede religiöse) Wahrheitsaussage steht unter diesem Vorbehalt. Keine kann den Anspruch erheben, die endgültige Wahrheit schon jetzt in vollem Umfang zu besitzen.

2.1.5 Wahrheit Gottes – Wahrheit der Religion

In ihrer geschichtlichen Ereignis nimmt die Wahrheit Gottes *religiöse* Ausdrucksformen an. Diese sind immer geprägt von ihrem jeweiligen geschichtlichen Umfeld, von der Kultur und den Lebensbedingungen der jeweiligen Zeit. Offenbarung und Religion stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander. Offenbarung realisiert sich in geschichtlich-religiösen Erfahrungen, Denk- und Lebensformen, in denen viel Allzumenschliches mitspielt. Diese Formen aber tendieren dazu, sich mit der in ihnen erfassten Wahrheit gleichzusetzen und ihren verweisenden Charakter zu vergessen. Daher muss immer wieder in Erinnerung gerufen werden, dass die Wahrheit Gottes nicht *in* der Religion liegt, sondern in dem, worauf sich die Religion bezieht. Diese Wahrheit stellt die Religion aber auch immer wieder kritisch in Frage. Es war besonders der Basler Theologe Karl Barth, der eine scharfe Kritik an der Religion im Namen der Offenbarung geführt hat.

Wenn die Wahrheit Gottes zu einem Teil der Menschenwelt wird und sich damit in die Kultur einer bestimmten Zeit inkarniert, so bedeutet das nicht, dass diese Wahrheit ihre Geltung verlieren würde. Im Gegenteil: Gerade in ihrer Selbstentäusserung beweist sie ihr Wesen, eine den Menschen nahe, kreative und heilvolle Wahrheit zu sein. Gerade so bewahrheitet, ‹bewährt› sie sich. Sie bewahrheitet sich also nicht durch die Abwehr entgegenstehender Behauptungen, sondern durch ihre Kraft, das in sich verkrümmte Herz der Menschen zu öffnen, menschenfeindliche Konventionen aufzubrechen und Menschen aus der Macht des Todes mitten im Leben zu befreien. Sie ist nicht in Sätzen und nicht in Lehren zu fassen, sondern begegnet allein dort, wo sie sich ereignet: nicht in der Orthodoxie des Buchstabens, sondern in jenem Geist, der zur Solidarität mit den geringsten Geschwistern ruft und dazu befähigt. Sie ist nicht Dogma, sondern die kreative und heilende – das heisst Getrenntes zusammenfügende – Kraft Gottes.

Wo diese Wahrheit zu Richtigkeitsbehauptungen über so-und-nicht-anders zu glaubende Wahrheiten verfestigt wird, ist ihre Eigendynamik domestiziert. Sie wird nicht mehr als befremdliches, weil fremdes Gegenüber ernst genommen, als ein Gegenüber, von dem auch eine radikale *Erschütterung* der eigenen Glaubenssicherheit ausgehen kann. Die Wahrheitsgewissheit des Glaubens ist nicht ein Wissen von Heilstatsachen, das in objektivierbaren Sätzen und Dogmen verfügbar wäre, sondern Vertrauen auf die von Gott in Christus gegebene und in seinem Geist vergewisserte Lebensorientierung. So kann man mit Gunda Schneider-Flume sagen: «Christen haben nicht Gewissheit und schon gar nicht Gewissheiten, der Plural ist allemal verdächtig, sie *werden* vielmehr gewiss durch die Beziehung in der Geschichte Gottes, die in Jesus Christus konkret ist.» Wenn von der «Wahrheit des christlichen Glaubens» die Rede ist, dann sind daher drei Ebenen zu unterscheiden:

- die Wahrheit Gottes selbst, wie sie sich in Jesus Christus ereignet hat, als Grund des christlichen Glaubens
- die Wahrheit, wie sie im christlichen Glauben erfasst und in bekenntnishafter Sprache bezeugt wird
- die Wahrheit theologischer Aussagen

Die «Wahrheit» des christlichen Glaubens hat nichts zu tun mit religiösem Imperialismus, d.h. mit einem überheblichen Rechthabenwollen unter Ausschliessung anderer Wahrheitsgewissheiten. Existenzielle Wahrheitsgewissheit ist nicht gleichbedeutend mit der Beanspruchung von Alleinwahrheit, wie es der postmoderne Zeitgeist suggeriert. Unbestreitbar gibt es solche Haltungen unter Christinnen und Christen. Aber sie missverstehen das Wesen des Glaubens als immer wieder neu zu empfangendes unverfügbares Geschenk der Neuschöpfung.

Alle diese Einsichten haben enorme Konsequenzen für die Begegnung mit Anhängern anderer christlicher Konfessionen, anderer Religionen und mit Menschen, die sich einer nicht-religiösen Weltsicht verpflichtet fühlen. Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich auf die Begegnung mit anderen Religionen. Vieles davon lässt sich aber übertragen auf die Begegnung mit Andersglaubenden überhaupt.

2.2 Begegnung mit Anhängern anderer Religionen

Das Zusammenleben verschiedener Religionsgemeinschaften in einer Gesellschaft birgt immer Konfliktpotenziale in sich. Nur allzu schnell laden sich soziale und politische Spannungen mit religiösen Motivationen auf. Eine Kultur dialogischer Beziehungen im Verhältnis der Religionsgemeinschaften untereinander, aber auch zwischen ihnen und der säkularen Zivilgesellschaft ist notwendig, um dem entgegenzuwirken. Auf diese Weise werden auch die ausserchristlichen Religionsgemeinschaften in das Leben und in die Willensbildung der Gesellschaft eingebunden und die Ausbildung von desintegrierten religiösen Milieus wird erschwert. Eine Kultur dialogischer Beziehungen zwischen den Religionen ist jedoch nicht nur auf der Ebene der Gesamtgesellschaft wichtig, sondern ebenso im Kleinen der Alltagswelt – in der Schule, am Arbeitsplatz, im Wohnquartier – und im Grossen der Weltgemeinschaft. Im Mikro-, Meso- und Makrobereich unserer Lebenswelt muss diese Beziehungskultur der «versöhnten Verschiedenheit» (um ein Leitwort der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa GEKE aufzunehmen) aufgebaut, gepflegt und gegenüber Zersetzungen verteidigt werden.

2.2.1 Dialogische Beziehungen als Vermittlung zwischen der eigenen Wahrheitsgewissheit und dem Glauben anderer

Der Ausdruck «dialogische Beziehungen» meint dabei mehr als «Dialog», d.h. mehr als eine Form des Gesprächs. Er verweist auf ein umfassendes *Beziehungsmuster*, das geprägt ist von Offenheit füreinander und dem Bemühen um gegenseitiges Verstehen. In den vom Ökumenischen Rat der Kirchen 1979 vorgestellten «Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien» heisst es: «Dialog ist ein auf den Nächsten bezogener Lebensstil.»

In Begegnungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen geht es nicht immer um spezifisch religiöse Themen. Im «Dialog des Lebens» sind Angelegenheiten der alltäglichen Lebenswelt vorrangig (zum Beispiel Fragen des Zusammenlebens und der Konfliktbearbeitung im Wohnquartier, in der Schule oder am Arbeitsplatz). Dazu gehören allerdings oft auch Fragen der Religionsausübung (wie etwa die Einhaltung der Fasten- und Gebetszeiten an der Arbeitsstelle, Bau und Nutzung von Sakralräumen, Bestattungsformen, religiöse Erziehung der Kinder, Repräsentanz im schulischen Religionsunterricht usw.). Doch hängt die Einstellung zu diesen praktischen Anliegen immer von den kulturellen und religiösen Prägungen durch die jeweiligen Traditionen ab. Implizit oder explizit sind also Begegnungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen immer *interreligiöse* Begegnungen, auch wenn das Religiöse dabei gar nicht unmittelbar zur Sprache kommt.

In solchen Begegnungen treffen unterschiedliche religiöse Wahrheitsgewissheiten, Wertvorstellungen und Praxisformen aufeinander. Sie sind eingebunden in ganze Weltsichten, Lebensentwürfe und -orientierungen, die für ihre Träger existentiell grundlegend sind. Mit ihnen ist der Anspruch verbunden, nicht nur eine subjektiv *für sie* gültige Überzeugung darzustellen, sondern etwas über Gott und seine Beziehung zur Welt und den Menschen zum Ausdruck zu bringen, das *für alle* (und damit auch für den Begegnungspartner) von Bedeutung ist. Das gibt der Begegnung ihre radikale Spannung und macht sie nicht selten – wenn sie wirklich ausgehalten wird – zur Zerreihsprobe. Wo interreligiöse Begegnungen diese tiefsten Gewissheiten erreichen, führen sie oft zu einem Leiden am Anderen, der diese

Gewissheit nicht teilen kann und will. Darin liegt der eigentliche Wortsinn von «Toleranz»: Erleiden, Erdulden.

Das Aufeinandertreffen dieser Wahrheitsgewissheiten kann daher leicht zu konfrontativen Kommunikationsformen führen. Wenn solche Begegnungen dagegen im Sinne dialogischer Beziehungen gestaltet werden sollen, braucht es eine grundlegende Akzeptanz dieser Verschiedenheit. Das bedeutet aber nicht – wie manche Kritiker des interreligiösen Dialogs unterstellen –, dass damit Alles und Jedes gelten gelassen werden muss. Es bedeutet auch nicht, dass die eigene Auffassung soweit zurückgenommen werden muss, dass sie als kleinster gemeinsamer Nenner für den Partner zustimmungsfähig wird.

Die dialogische Begegnung lebt davon, dass die Teilnehmenden ihre Überzeugungen unverkürzt einbringen. Sie kann durchaus auch konfrontative Elemente, kritische Auseinandersetzungen und konstruktiven Streit um die Wahrheit einschliessen. Die grundlegende («formale») Akzeptanz des Begegnungspartners einschliesslich seiner Wahrheitsgewissheit bedeutet nicht, diese Wahrheitsgewissheit inhaltlich zu akzeptieren oder gar zu übernehmen. Das Zulassen anderer Wahrheitsgewissheiten entscheidet noch nicht über deren inhaltliche Anerkennung. Wenn auch der Streit um die Wahrheit letztlich nicht entschieden werden kann, so ist er doch zu führen. Als konstruktives Ringen kann er tiefer in die je eigene Wahrheitsgewissheit hineinziehen.

Es geht in der interreligiösen Begegnung also nicht darum, die Verschiedenheiten der sich begegnenden religiösen Prägungen einzuebnen oder in einen Konsens zu überführen. Diese sollen vielmehr gerade in ihrer jeweiligen Eigenart miteinander in Beziehung treten. Nicht Uniformität ist das Ziel, sondern eine immer wieder neu zu findende Form von Gemeinschaftlichkeit in bleibender Verschiedenheit. Jeder der Partner bleibt auf seinem Weg und dringt sogar noch weiter auf ihm vor.

2.2.2 Ebenen der Begegnung

Die Begegnung zwischen Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit kann mehr oder weniger tief sein:

- Auf der Ebene des Austauschs von Informationen und der praktischen Zusammenarbeit dient sie dazu, die Kenntnis über die Situation des anderen zu erweitern, das Zusammenleben zu organisieren und Lösungen für Konflikte zu finden. Die Begegnung geschieht im praktischen Interesse an der Gestaltung der friedlichen Koexistenz im Gemeinwesen.
- Tiefer geht die zweite Ebene. Hier besteht das Ziel darin, den anderen in seiner religiösen Identität um seiner selbst willen verstehen zu wollen. Dazu ist die Kunst der gegenseitigen Perspektivenübernahme einzuüben. «Um Buddhisten zu verstehen, ... dürfen wir nicht auf etwas schauen, das Buddhismus genannt wird, sondern – so weit wie möglich – auf die Welt durch buddhistische Augen» (W. C. Smith). Verstehen vollzieht sich durch den Versuch, mit den Augen des anderen zu sehen, ihn so zu verstehen, wie er sich selbst versteht. Um sicherzustellen, dass der Perspektivenwechsel einigermaßen gelungen ist, bedarf es der klärenden und vergewissernden Rückfrage beim Dialogpartner. Auf diese Weise führt das Bemühen um Verstehen in einen kommunikativen Prozess.
- Die tiefste Ebene wird erreicht, wo es zu einer spirituellen Gemeinschaft kommt, etwa in Form gemeinsamer Meditationen oder Gebete, in denen eine religionsübergreifende Verbundenheit im göttlichen Seinsgrund erfahren wird.

Diese Ebenen können sich durchdringen, sie können aber auch bewusst voneinander getrennt werden, um etwa das Bedürfnis nach Identitätswahrung bei den Teilnehmenden zu respektieren. Wie in anderen zwischenmenschlichen Beziehungen, ist auch hier darauf zu achten, dass die Grenzen der Annäherung nicht vorschnell überschritten werden. Interreligiöse Begegnung ist ein Prozess, der mit Vorsicht und Sensibilität zu gestalten ist, in dem es bereichernde Erfahrungen, aber auch immer wieder Enttäuschungen und Missverständnisse gibt.

2.2.3 Grenzen dialogischer Beziehungen

Das Bemühen um dialogische Beziehungen kommt allerdings dann an seine Grenzen, wenn diese Begegnungsform von einer Seite nicht gewollt oder für bestimmte Zwecke instrumentalisiert wird, etwa für propagandistische Interessen oder um öffentliche Anerkennung und Einfluss zu erlangen. Die dialogische Haltung muss auch verlassen werden, wo ein eindeutiges Veto gegen menschen- und damit gottfeindliche Praktiken gefordert ist, welche die Grundrechte der Menschen, die Menschenrechte (und das heisst auch das Recht auf freie Religionsausübung), verletzen.

Doch selbst dort, wo solche Grenzen erreicht oder überschritten werden, muss die Hand zur Begegnung nicht gänzlich zurückgezogen werden. Die Begegnung kann zeitweise ausgesetzt und später wieder aufgenommen werden. Wichtig dafür ist die Bereitschaft, offen für Öffnungsbewegungen des Partners zu bleiben.

Je tragfähiger die Kultur dialogischer Beziehungen ist, umso belastbarer wird sie sein. Auch kritische Auseinandersetzungen um Überzeugungen oder Praxisformen der je anderen Religionsgemeinschaften sind dann möglich, ohne dass es zur Zerrüttung zwischen ihnen kommt. Wenn die Grenzen des Verstehens erreicht werden, muss das noch nicht das Ende des Dialogs bedeuten. Zur dialogischen Grundhaltung gehört auch das Aushalten des Nicht-Verstehen-Könnens und -Wollens, ebenso wie das Verstehen, aber nicht Akzeptieren.

2.2.4 Christliche Wahrheit und dialogische Beziehungen zu Andersgläubenden

Vieles von dem bisher Gesagten lässt sich ganz allgemein auf zwischenmenschliche Beziehungen anwenden. Um solche geht es ja auch in interreligiösen Begegnungen. Und doch fällt von der spezifischen Art der *christlichen* (wie im Grunde jeder religiösen) Wahrheitsgewissheit noch ein besonderes Licht auf diese Begegnungen. Denn wie gezeigt, handelt es sich hier um eine Wahrheitsgewissheit, die ihren Grund und ihr Zentrum nicht in sich selbst hat, sondern über sich selbst hinausweist und sich damit relativieren sollte. Sie ist Ausdruck einer Wahrheit, die höher ist als alle Vernunft und damit auch höher als alle religiösen Bewusstseins- und Praxisformen. Und diese Wahrheit schliesst den Begegnungspartner mit

ein: auch der Muslim ist nach christlichem Verständnis Ebenbild Gottes, so wie der Christ nach islamischem Verständnis Träger einer echten Gottesoffenbarung ist.

Diese religionspezifischen Sichtweisen können nicht zu einem Ausgleich gebracht werden, sondern bleiben nebeneinander stehen und werden in der dialogischen Begegnung in ihrer bleibenden Verschiedenheit zueinander in Beziehung gesetzt. Weil die Religionen immer in Rechnung stellen müssen, dass sie nicht einfach die Wahrheit Gottes abbilden, sondern auf sie verweisen, und dass sie diese Wahrheit zwar authentisch, aber doch auf eine bestimmte – von ihrer jeweiligen Überlieferungsquelle und -geschichte geprägten – Weise erfassen, können sie diese Wahrheit nicht unmittelbar für sich selbst in Anspruch nehmen. Die Unterscheidung zwischen der uneinholbaren Wahrheit selbst und der sich nach ihr ausstreckenden *Wahrheitsgewissheit* öffnet sie für andere religionspezifische Sichtweisen.

Wenn sich die Glaubensinhalte zudem als personale und existentielle Wahrheitszeugnisse im genannten Sinn verstehen, dann befähigen sie umso mehr dazu, auch anderen Wahrheitsgewissheiten neben sich Raum zu geben. Denn Wahrheiten des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung können nicht absolut, wohl aber für ihre Bekenner unbedingt gültig sein. Sie sind an die Person des (bzw. an die Gemeinschaft der) Glaubenden, Liebenden und Hoffenden gebunden und damit auch schon in der gleichen religiösen Tradition mehr oder weniger verschieden. So kann es zu einer grundlegenden gegenseitigen Anerkennung der verschiedenen Wahrheitsgewissheiten kommen. Und das nicht aufgrund eines aufklärerischen Toleranzgebots, sondern aus der Einsicht in das Wesen religiöser Wahrheitsgewissheiten.

Dialogoffenheit setzt ein ruhiges Vertrauen in den Grund der eigenen Wahrheitsgewissheit voraus, ein Vertrauen das aber andererseits um die letzte Relativität aller religiösen Wahrheit weiss. Nur der, der auf diese Weise in der eigenen Wahrheit ruht, kann es sich erlauben, sich ganz zu entäussern, um den Anderen aus dessen tiefsten Gründen heraus zu verstehen. Wo dagegen Unsicherheit im Glauben, Angst um die eigene Wahrheit, wo mangelndes Vertrauen in die immer voraus liegende Wahrheit Gottes vorherrscht, da entsteht das Bedürfnis nach Sicherung der eigenen religi-

ösen Identität durch Abgrenzung. Deshalb ist die Stärkung der eigenen Glaubensgewissheit eine Voraussetzung für die Offenheit gegenüber Andersglaubenden. Dies ist insbesondere bei religionspädagogischen Konzepten der interreligiösen Erziehung von grosser Bedeutung.

Auch in der Abgrenzung ist eine Begegnung mit Andersglaubenden noch möglich, aber nur noch zu dem Zweck, ihnen die eigene Überzeugung mitzuteilen. Eine offene Begegnung der unterschiedlichen religiöser Wahrheitsgewissheiten geht darüber hinaus. Denn sie schliesst die Möglichkeit ein, dass die mitgebrachten Gewissheiten in Frage gestellt werden, sich verändern und erweitern, so dass nicht nur die fremde Tradition, sondern auch die eigene in einem anderen Licht erscheint. Diese Erfahrung kann sehr herausfordernd und irritierend sein, sie kann aber gerade darin dem Horizont des eigenen Glaubens und seiner Reflexion eine grössere Weite und Tiefe geben.

2.3 Biblische Aspekte: das Ernstnehmen der Exklusivstellen

Ist das hier skizzierte Verständnis einer dialogoffenen christlichen Wahrheitsgewissheit aber biblisch begründbar? Steht es nicht in Spannung zumindest zu den sogenannten Exklusivstellen des Neuen Testaments, wie etwa Apg 4,12: «Und es ist in keinem anderen das Heil, denn es ist auch kein anderer Name unter dem Himmel für die Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden sollen» oder zu dem in diesem Zusammenhang immer wieder zitierten Christus-Wort aus dem Johannesevangelium: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich» (Joh 14,6)? Im Folgenden sollen wenigstens einige Hinweise zur biblischen Begründbarkeit interreligiöser Dialogoffenheit gegeben werden.

Zunächst ist zu betonen, dass die Beziehung zwischen dem christlichen Glauben und den ausserchristlichen Religionen nicht durch unmittelbare Ableitungen aus einzelnen Bibelstellen bestimmt werden kann. Das gilt ebenso für viele andere theologische und ethische Fragen, etwa für die Frage nach der Rolle der Frau in Gesellschaft und Kirche. Es bedarf einer vorsichtigen Urteilsbildung in Verantwortung vor dem Gesamtzeugnis der Heiligen Schrift. Dabei ist die innere Vielfalt der biblischen Zeugnisse und

ihre Einbindung in historische und literarische Kontexte zu berücksichtigen.

Aus antijüdischen Stellen im Neuen Testament wie Mt 27,25 (die Juden ziehen das Blut Christi auf sich), Joh 8,44 (sie sind Kinder des Teufels) und 1Thess 2,15f (sie haben den Herrn Jesus getötet) konnte sich jahrhundertlang die Feindseligkeit gegenüber den Juden nähren – mit all ihren entsetzlichen Folgen. Bei der theologischen Deutung des Islam, der im 7. Jahrhundert aufkam und sich schnell auch in vielen ehemals christlichen Gebieten Kleinasiens und Nordafrikas ausbreitete, wurde auf Stellen aus dem letzten Buch der Bibel, der Johannesapokalypse, zurückgegriffen: Mohammed sei der in Apk 19,20 angekündigte falsche Prophet bzw. das in Apk 11,7; 17,8 vorhergesagte Tier aus dem Abgrund. Johannes von Nikiu – der erste christliche Theologe überhaupt, von dem ein Urteil über den Islam erhalten ist – bezeichnet die Religion Mohammeds daher als «Glaube des Tieres». Daraus hat sich dann – etwa bei Johannes von Damaskus – die Sicht des Islam als der von Gott gesandten «endzeitlichen Verführungsmacht» entwickelt, die für viele Jahrhunderte die christliche Islamdeutung massgeblich bestimmte.

Diese Deutungsmuster mahnen zur Vorsicht. Sie zeigen – wie im Fall der antijüdischen Stellen –, dass schon die biblischen Texte selbst in einzelnen Fällen problematische Haltungen zum Ausdruck bringen, die aus zeitbedingten Konflikten erklärt werden müssen und nicht zu zeitlosen Wahrheiten erhoben werden dürfen. Sie zeigen weiter – wie im Fall der antiislamischen Deutungen –, wie einzelne Bibelstellen herausgegriffen werden konnten, um bestimmte Wertungen, die im Geist der jeweiligen Zeit lagen, biblisch zu untermauern. So wurden und werden auch die oben genannten «Exklusivstellen» immer wieder in Dienst genommen, um die Christusbotschaft von ausserchristlichen Religionen abzusetzen, die es zu biblischen Zeiten noch gar nicht gab (wie den Islam) oder die nicht im Blickfeld der biblischen Autoren waren (wie die östlichen Religionen).

2.3.1 Altes Testament

Es gibt zahlreiche Aussagen im Alten Testament, in denen die Kulte anderer Völker (besonders der Baalkulte der Kanaanäer) als Götzendienst gebrandmarkt werden, beispielsweise in 2Kön 17,7ff; 21,1ff, in den Psalmen

(31; 78; 96; 97; 106; 115; 135) in den Prophetenbüchern Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Hosea. Diese Polemik stellt eine Reaktion gegen Anpassungen der israelitischen an die kanaanäische Religion dar, ist also aus der frühen Religionsgeschichte Israels zu verstehen. Die Forderungen, die im ersten der zehn Gebote erhoben wird: «Du sollst keine anderen Götter haben neben mir» (2Mose 20,3; 5Mose 5,7) besagt nicht notwendigerweise, dass es nur den einen Gott Israels gibt («Monotheismus»), sondern verpflichtet das Volk Israels darauf, nur diesem einen Gott zu dienen («Monolatrie»). In 5Mose 4,19f ist davon die Rede, dass der Gott Israels die Gestirnsgottheiten anderen Völkern zugewiesen und das Volk Israel für sich selbst erwählt hat. Und in Mi 4,5 heisst es: «Ein jedes Volk wandelt im Namen seines Gottes, aber wir wandeln im Namen des Herrn, unseres Gottes, immer und ewiglich!»

Neben der geforderten Exklusivität der Jahwe-Verehrung wird aber auch die *Universalität* seines Handelns betont. In Ps 67 wird Gott dafür gepriesen, dass er die Menschen recht richtet und die Völker auf Erden regiert. So wie er Israel aus Ägypten herausgeführt hat, so hat er nach Am 9,7 auch andere Völker, die ihn nicht verehren, wie die Philister und die Aramäer, «herausgeführt» (in beiden Zusammenhängen wird der gleiche Begriff verwendet!). In der Endzeitvision in Jes 19,24f werden die Ägypter als Volk Gottes und Assur als Werk seiner Hände bezeichnet. Israel kommt zu diesem Bund hinzu. Der Babylonierkönig Nebukadnezar und der Perserkönig Kyros werden als Werkzeuge, Knechte, ja Gesalbte Jahwes tituliert (Jes 45,1; Jer 27,4-11). In Mal 1,11 ist angedeutet, dass auch in den Kulturen der Völker Jahwe verehrt wird.

Beides – die Exklusivität der Jahwe-Verehrung und das Bekenntnis zur Universalität seines Wirkens – ist im Grunde gut vereinbar: Das von Gott erwählte Volk Israel soll allein *diesen* Gott verehren, diesen Gott, der auch über andere Völker herrscht. Den Völkern wird jedoch nicht die Verehrung Jahwes auferlegt. Es geht im Alten Testament nicht um allgemeine Aussagen über das Wesen und Wirken Gottes, sondern um die Beziehungsgeschichte Gottes mit seinem Volk. Und in *dieser* Perspektive wird Gott als Schöpfer des ganzen Universums gesehen, der alle Menschen nach seinem Bilde geschaffen und mit ihnen den universalen Noah-Bund geschlossen hat (Gen 9).

2.3.2 Neues Testament

Auch im Neuen Testament gibt es Kritik an der Abwendung vom Gott Israels (Röm 1,18-32; 1Kor 10,20; 1Thess 1,9; 4,5) und zum Teil scharfe Polemik gegen die jüdische «Mutterreligion» (siehe oben). Das eine wie das andere ist aus damals aktuellen Auseinandersetzungen zu verstehen und eignet sich daher nicht ungebrochen für eine theologische Verhältnisbestimmung zum Judentum und zu anderen Religionen in unserer Zeit.

Eine solche Verhältnisbestimmung muss vom Zentrum des christlichen Glaubens entwickelt werden, nicht von den damaligen Konfliktkonstellationen. Dieses Zentrum erschliesst sich zum einen aus der Verkündigung und der Praxis Jesu, wie sie in den Glaubenszeugnissen der ersten drei Evangelien zum Ausdruck kommt, zum anderen aus dem Christusglauben, wie er in allen Schriften des Neuen Testaments vielstimmig entfaltet und reflektiert ist.

Jesus wusste sich zu den Juden gesandt (Mt 15,24) und auch seine Jünger sandte er zu den Juden (Mt 10,5f). So hatte er keine Veranlassung, sich mit den nicht-jüdischen Kulturen als solchen und mit ihren Göttern auseinanderzusetzen. Er verliert kein Wort über das multireligiöse Treiben in der hellenistischen Stadt Sepphoris, die nur acht Kilometer von seinem Heimatort Nazareth entfernt lag. Und es ist auch kein Gerichtswort über andere Völker oder Kulte von ihm überliefert, lediglich Warnungen an die Adressaten seiner Verkündigung, das heisst an seine eigenen Anhänger. Ihnen wird gesagt, dass Gott andere einlädt, wenn sie seiner Einladung nicht folgen (Mt 8,11f; Lk 14,16-24).

In seiner Verkündigung würdigt Jesus sogar Nichtjuden als von Gott Erwählte, wie die Witwe von Sarepta, die Elija speiste (Lk 4,26), oder den Syrer Naaman (Lk 4,27). Die kanaanäische (syrophönizische) Frau, deren Tochter er heilte (Mt 15,21-28), oder den (römischen) Hauptmann von Kapernaum, der Jesus um Hilfe für seinen kranken Knecht bat (Mt 8,5-13), stellte er als Vorbilder des Glaubens heraus – ohne sie zur Nachfolge aufzufordern. Er verwies darauf, dass sich die Niniviten von Jonas' Busspredigt gewinnen liessen (Lk 11,30-32) und liess den fremden Dämonenaustreiber in seinem Namen gewähren (Mk 9,38-40). Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter stellte Jesus den Juden nicht den zum Gottesdienst nach Jerusa-

lem eilenden Priester und Leviten, sondern einen von ihnen für gottlos gehaltenen Mann aus Samaria als selbstlosen Helfer vor Augen (Lk 10,29-37). Als er sich nach Joh 4 zur samaritanischen Frau an den Brunnen setzte und sogar noch zwei Tage in ihrem Dorf blieb, durchbrach er ein Tabu: Es war Juden verboten, mit den verachteten Samaritanern Kontakt zu haben.

Religiöse und soziale Grenzen waren für Jesus nicht entscheidend, wo es um den Anbruch des Reiches Gottes ging. Und das hatte seinen Grund vor allem darin, dass der Gott dieses Reiches für ihn «eindeutige, unbedingt für alle entschiedene Güte» (Hans Kessler) war. Das ist der tragende Grund der Botschaft, die Jesus Christus verkündet und gelebt hat: Dass Gott das Heil aller sucht, dass er denen, die sich verloren haben, wie ein guter Vater und wie ein guter Hirte nachgeht (Lk 15) und dass er die Einladung zu seinem grossen Gastmahl nicht zurückzieht, wenn die zuerst Eingeladenen sie nicht annehmen, sondern die Einladung um so weiter austeiht (Lk 14,16-23). Daher «werden kommen von Osten und von Westen, von Norden und von Süden, die zu Tisch sitzen werden im Reich Gottes» (Lk 13,29). Nicht das religiöse Bekenntnis ist für Jesus entscheidend, auch nicht das Lippenbekenntnis zu ihm (Mt 7,21), sondern das Tun dessen, was Gott will: tätige Solidarität gegenüber Hungernden, Kranken, Fremden, Gefangenen (Mt 25,31ff). «Denn wer den Willen Gottes tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter» (Mk 3,35). Nach Apg 10,34f hat auch Petrus erkannt, «dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist».

Die Ausdehnung des Neuen Bundes über das Judentum hinaus, für die Paulus kämpfte und von der die Apostelgeschichte Zeugnis gibt, ist die unausweichliche Konsequenz dieser Unbedingtheit des Liebeswillens Gottes. Wenn es keine religiöse Vorbedingung für die Gnade Gottes gibt, dann kann auch niemand aufgrund seiner religiösen Prägung davon ausgeschlossen sein. Wohl kann er sich dieser Gnade gegenüber verschliessen – und auf diese Weise wie durch einen Abgrund (einen «Sund» = «Sünde») von Gott getrennt bleiben. Doch Gottes Heilswille umfasst auch diese Trennung und will das von ihm Getrennte zurückholen.

Nach Paulus hat Gott sich in den Werken der Schöpfung offenbart, so dass sich kein Geschöpf darauf berufen kann, diese Offenbarung sei ihm nicht zugänglich (Röm 1,18-20). Gott hat den Heiden das Gesetz ins Herz geschrie-

ben (Röm 2,14f). Allgemeiner ist auch in Apg.14,15-17 davon die Rede, dass Gott sich den Heiden nicht unbezeugt gelassen hat. Und nach Apg 17,22-31 bescheinigt Paulus den Athenern in seiner Rede auf dem Areopag, dass der unbekannte Gott, den sie verehren, der von Jesus als «Vater» angeredete Gott Israels sei. Dieser Gott aber «ist nicht ferne von einem jeden unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir; wie auch einige Dichter bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts» (Apg 17,27f).

2.3.3 Reformatorisches Verständnis der Rechtfertigung

Der Unbedingtheit und Universalität der Gnade Gottes entspricht es, dass nach Paulus Jesus Christus «für alle Menschen» Rechtfertigung erworben hat (Röm 5,18) und dass diese Rechtfertigung dem Menschen ohne sein Zutun zugute kommt. Sie ist ihm «gratis», allein aus Gnade («gratia»), geschenkt. Allein im Glauben, nicht in religiösen Anstrengungen wird sie ergriffen. Der Glaube ist also nicht Vorbedingung, sondern Geschenk der Gnade. Die Rechtfertigung wird dem Menschen nicht *auf Grund* des Glaubens zuteil, sondern *durch* den Glauben.

Darin liegt die Pointe des reformatorischen Verständnisses der von Gott geschenkten Gnade. Der Glaube selbst ist die Frucht dieses Geschenks, das im Glauben empfangen wird. Der so beschenkte Mensch soll einstimmen in das damit eröffnete neue Leben und es sich zu eigen machen. Aber diese Zustimmung (bzw. die bewusste Glaubensentscheidung, die Bekehrung) ist nicht die Voraussetzung für das Heilshandeln Gottes an ihm. Diese Voraussetzung liegt allein in Gott – in seinem Heilswillen. *Gott* erfüllt alle Bedingungen für die Rechtfertigung. Die oben (zu Beginn des ersten Teils) erwähnte Grundeinsicht der Reformatoren – dass der Mensch allein durch die Gnade Gottes in Jesus Christus gerecht gesprochen wird und dass diese Rechtfertigung *allein* im Glauben angeeignet wird – ist also zunächst überhaupt nicht auf andere Religionen bezogen, sondern auf eine religiöse Haltung, die davon ausgeht, dass sich der Mensch durch religiöse oder ethische Leistungen («Werke») Ansehen vor Gott erwerben könnte. Und diese Haltung gibt es in allen Religionen, auch in der evangelisch-christlichen.

Umgekehrt ist damit nicht gesagt, dass es die Gnade Gottes nur im Gefäss des bewussten, ausdrücklichen Christusglaubens geben kann. Dann wäre sie allen Menschen verschlossen, die aufgrund des zufälligen Ortes oder

der Zeit ihrer Geburt nicht mit der Christusbotschaft in Berührung gekommen sind – all den Generationen, die zeitlich vor Jesus Christus gelebt haben oder die im Einflussbereich anderer Religionen und Kulturen leben und deshalb keine oder nur geringe Möglichkeiten hatten oder haben, von dieser Botschaft erreicht zu werden. Verschluss wäre sie auch den Menschen, die aufgrund ihrer psychischen Verfassung nicht die Bewusstseinsformen des christlichen Glaubens entwickeln können – kleinen Kindern, geistig Behinderten, Dementen usw. Das aber würde der Unbedingtheit der Gnade Gottes widersprechen, die Jesus Christus gelehrt und gelebt hat.

«Glaube» ist daher weiter zu fassen als bewusstes, artikuliertes Bekenntnis, wenn er auch aus seiner eigenen Dynamik zu einem solchen hin drängt. Aber es gibt auch ein In-Christus-Sein ohne ausdrückliches Christusbekenntnis. Und es ist damit nicht auszuschließen, dass dieses Begnadetsein von Gott sich auch in den Bewusstseins- und Lebensformen ausserchristlicher Religionen vollzieht. Wie sonst sollte sich der allgemeine Heilswille Gottes dort verwirklichen? Damit sind diese Glaubens- und Lebensformen nicht an sich und als solche für «heilig» erklärt, aber sie können auch dem christlichen Glauben nicht einfach diametral entgegengesetzt werden. Es kommt vielmehr darauf an, nach der Anleitung des Paulus alles daraufhin zu prüfen, ob der Geist Gottes, wie er sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat, darin sei (1Thess 5,20f).

2.3.4 «...niemand kommt zum Vater, denn durch mich» (Joh 14,6)

In die gleiche Sinnrichtung weist der Vers aus dem Johannesevangelium (Joh 14,6), der immer wieder herangezogen wird, um den Christusglauben als einzigen Weg zu Gott zu behaupten und andere religiöse Bekenntnisse damit zurückzuweisen. Weil dieser Vers eine zentrale Rolle in der theologischen Wertung ausserchristlicher Religionen gespielt hat und spielt, soll ihm im Folgenden besondere Aufmerksamkeit gelten.

Die johanneische Gemeinde lebte in einem scharfen und bedrohlichen Konflikt mit den jüdischen Autoritäten in ihrem Gebiet. Theologisch bestand dieser Konflikt im Kern darin, dass die Juden der Synagoge den Weg zu Gott von der strikten Einhaltung religiöser Vorschriften abhängig machten.

Die rabbinischen Schriftgelehrten führten ihre Autorität in direkter Linie auf Mose zurück, der (nach 2Mose 18,20) das Volk über die Thora (die Weisung Gottes) belehrt und ihnen *den Weg*, auf dem sie wandeln sollen, gezeigt hat. Aus der Fortsetzung dieser Traditionskette leiteten sie den Anspruch ab, das mosaische Gesetz verbindlich auszulegen und damit die Regeln der Lebensführung mit Vollmacht festzulegen. Dieses Regelwerk galt ihnen als der verpflichtende Weg Gottes, der Weg zu Gott, der Weg des Lebens.

Dem halten die Christusanhänger der johanneischen Gemeinde entgegen: *Christus* ist der Weg zu Gott. Ohne alle «gesetzlichen» Reglementierungen durch institutionalisierte Autoritäten öffnet er den Weg zum Leben in der Wahrheit Gottes. Der Weg des Christusglaubens wird dabei nicht gegen den Weg der Thora gestellt, sondern als dessen Erfüllung verstanden. Es geht also im Grunde um die gleiche freimachende Zusage, die auch Paulus in den Mittelpunkt seiner Verkündigung gestellt hat: Es bedarf keiner religiöser Vorleistungen, um den Weg zu Gott gehen zu können, denn Gott hat diesen Weg in Christus gebahnt.

In der späteren Auslegung dieses Verses wurde die freimachende Zusage aber immer wieder zu einer neuen Regel verkehrt; zu einer Regel, die den Christusglauben gewissermassen als Ausschlussbedingung für den Heilzugang vorschreibt und diesen damit definiert, das heisst begrenzt. Gerade dieser Vers, der die Verheissung zum Ausdruck bringt, dass Gott in Christus einen bedingungslosen Zugang zu sich geöffnet hat, wird zu einem neuen religiösen «Gesetz».

Liest man diese Aussage nicht isoliert, sondern im literarischen und theologischen Kontext des gesamten Evangeliums und vor dem Hintergrund der Verfolgungssituation, in der sich die johanneische Gemeinde befand, dann zeigt sich: Sie ist ganz im Sinne des oben beschriebenen Wahrheitsverständnisses als Bekenntnis- und Erfahrungssatz der johanneischen Christen zu verstehen. In Form des Christuswortes «ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben» bringt der Verfasser die tiefe Glaubensgewissheit zum Ausdruck, dass ihm in Christus – allein in Christus – Gott nahe gekommen ist, und dass Christus bald wiederkommen wird, um die Seinen in das Haus des «Vaters» heimzuführen. Darauf liegt seine ganze Hoffnung. Es ist dies ein personales existentielles Zeugnis, das eng mit der Lebenswelt

und der Glaubenshoffnung der johanneischen Gemeinde verbunden ist, von dort aber in die ganze Christenheit ausstrahlt.

Joh 14,6 ist nicht als allgemeingültige lehrhafte («dogmatische») Beziehungsbestimmung des Christusglaubens zu anderen religiösen «Wegen» zu verstehen. Wir haben es hier vielmehr mit einem Glaubensbekenntnis zu tun, das in der Perspektive der ersten Person in der Erfahrung gründet: «in Christus habe *ich* Zugang gefunden zur unmittelbaren Gegenwart Gottes». In Form einer Zusage wird es auch auf die zweite Person ausgedehnt: «in Christus findest auch *du* den unmittelbaren Weg in die Gemeinschaft Gottes». Der Vers darf aber nicht zu einem Bedingungssatz in der Perspektive der dritten Person erklärt werden: «dem, der nicht an Christus glaubt, bleiben die Wohnungen Gottes verschlossen.» Dann wäre der Christusglaube zur Bedingung der Gegenwart Gottes erklärt.

Wo aus dem personalen Bekenntnis, in Christus die unmittelbare Nähe Gottes geistlich erfahren zu haben und alle Hoffnung auf seine Wegbereitung zum Vater zu setzen, das allgemeine Urteil wird, dass niemand zum Vater kommt, der nicht an Christus glaubt, hat sich eine theologisch problematische Bedeutungsverschiebung vollzogen.

Zu beachten ist auch, dass sich dieser Vers an die Anhänger Jesu wendet, nicht an Aussenstehende. Schon von daher verbietet sich seine Anwendung als Drohungs- oder Verwerfungsurteil über alle, die nicht an Christus glauben. «Der hier betonte Gegensatz bezieht sich nicht auf andere Religionen, sondern auf jeden Ansatz, der das umgeht, was Jesus repräsentiert, nämlich die Betonung des Menschlichen» (Thomas L. Brodie). Joh 14,6 erinnert an die Unbedingtheit der Gnade Gottes, formuliert ein kritisches Prinzip gegen alle religiöse Selbstgerechtigkeit – gerade auch im Umgang mit Menschen anderen Glaubens – und setzt einen radikalen Befreiungsimpuls von allem religiös motivierten Zwang frei, vor allem in der Verkündigung des Christusweges, auch und gerade gegenüber Juden.

2.3.5 Zur Deutung der sogenannten Exklusivaussagen

Was an diesem einen Vers exemplarisch deutlich wurde, lässt sich auch für die anderen der sogenannten Exklusivaussagen des Neuen Testaments sagen: In ihre Entstehungszusammenhänge gestellt, lesen sich die Texte

ganz anders, als wenn man sie «verabsolutiert», das heisst «ablöst» von ihren literarischen und historischen Kontexten und zu allgemeinen Urteilen über ausserchristliche Religionen erhebt. Es sind nicht Dekrete ewiger und situationsloser Gotteswahrheiten, von Christus über sich selbst geoffenbart, sondern Bekenntnisse seiner Jünger und Anhänger zu ihm. Nicht als Behauptungen über göttliche Tatsachen sind sie zu verstehen, sondern als existentieller Ausdruck unbedingter Hingabe und Verpflichtung, als Ausdruck des Vertrauens und der Hoffnung in Situationen, die zum Verzweifeln sind.

Bei diesen Aussagen handelt es sich nicht um Absolutheitsansprüche für eine bestimmte Religion, sondern um persönliche oder gemeinschaftliche «Äusserungen im Zeugenstand» (G. Ebeling). In solchen Aussagen drückt sich zuerst die Tiefe und der Ernst der eigenen Gottesbeziehung aus. Sie sind gewissermassen nach innen gerichtet, auf den Grund des eigenen Glaubens, nicht nach aussen als Urteile über andere Religionen. Daher kann man beim Versuch, die christliche Wahrheitsgewissheit zu anderen Glaubensformen in Beziehung zu setzen, diese Stellen nicht isoliert zum normativen Ausgangspunkt erheben. In ihnen liegt eine tiefe Wahrheit, die aber erst dann aufscheint, wenn man sie im Zusammenhang des ganzen Evangeliums von der unbedingten Gnade Gottes versteht. In Jesus Christus ist das Licht dieser Wahrheit in einem Menschen erschienen. Es ist dies das «wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet» (Joh 1,9). Denn nach 1Tim 2,4 will Gott, «dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.»

Wenn Gottes Wesen nach Joh 4,24 und 1Joh 4,8.16 als Liebe und als Geist zu beschreiben ist, dann ist es der Geist der Liebe, der in Jesus menschliche Gestalt angenommen hat. Von dieser grundlegenden Einsicht aus sind auch die sogenannten Exklusivstellen im Neuen Testament zu deuten. Dann verlieren sie alle exklusive Schärfe und erweisen sich als Frohbotschaft statt als Drohbotschaft.

2.4 Offenheit für die Begegnung mit Andersgläubenden als Grundzug des christlichen Glaubens

In den ersten Jahrhunderten der Kirchen- und Theologiegeschichte haben die Christen versucht, den Inhalt ihres Glaubens zusammenzufassen und in mehr oder weniger entfalteten Bekenntnissen zum Ausdruck zu bringen. Der Anstoss zur Ausbildung solcher Bekenntnisse war nicht selten die Auseinandersetzung mit theologischen Deutungen, die als problematisch empfunden wurden. In diesem Prozess der Bestimmung dessen, was christlichen Glauben ausmacht, hat sich ein dreiteiliges «Strukturprinzip» nahe gelegt. Man konnte den Inhalt des christlichen Glaubens nicht in *einer* Aussage wiedergeben, weil er drei eng aufeinander bezogene Inhalte hatte. Daher bedurfte es *dreier* Glaubensartikel: «Ich glaube an Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist.» Nach diesem Prinzip sind die kirchlichen Bekenntnisse aus gutem, weil dem Glaubensinhalt entsprechendem Grund aufgebaut.

Wenn man nun nach einer dem christlichen Glauben angemessenen Haltung für die Begegnung mit Menschen anderen Glaubens sucht, reicht es nicht, diese nur aus den praktischen Notwendigkeiten des Zusammenlebens zu begründen. Es reicht auch nicht, sie unter Hinweis auf das Gebot der Nächstenliebe, also aus der christlichen Ethik, zu rechtfertigen. Darüber hinaus ist zu fragen, ob diese Haltung sich aus der Mitte der christlichen Glaubensinhalte ergibt. Und da diese Glaubensinhalte adäquat in der genannten Dreidimensionalität zu bestimmen sind, wird auch die Antwort auf diese Frage dreifach ausfallen. Sie geht aus von den drei Artikeln des christlichen Glaubensbekenntnisses:

- dem Glauben an Gott, den Schöpfer der ganzen Schöpfung, der alle Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat und seinen Segen über das erwählte Volk hinaus und von ihm ausgehend allen Völkern zukommen lässt
- dem Glauben an Jesus Christus als die Repräsentation (Vergegenwärtigung) der heilshaften Gegenwart Gottes in der Geschichte
- dem Glauben an den Geist Gottes, der weht, wo er will (Joh 3,8), und dabei die ganze Schöpfung umspannt und durchdringt

2.4.1 Offenheit aus dem Glauben an Gott, den Schöpfer

Zum Wesen Gottes gehört die schöpferische Liebe. Das heisst: Er ist sich nicht selbst genug, sondern will aus sich herausgehen, sich mitteilen, sich ein Gegenüber schaffen, dessen Wege er mitgeht und die er zu einem heilvollen Ziel führen will. Dieser Liebes-, Heils- und Bundeswille ist nicht abhängig von den Geschöpfen und lässt sich auch von deren selbstbezogener Abwendung nicht irritieren, denn er gründet im ewigen Wesen Gottes selbst.

Gott ist nicht der Stammesgott der Juden und Christen, sondern Grund und Ziel der ganzen Schöpfung. Sein Herrschaftsbereich erstreckt sich über den ganzen Kosmos. Jeder Mensch ist unabhängig von seiner religiösen Loyalität als Geschöpf anzusehen und mit der dementsprechenden Würde zu behandeln. Auch das Erwählungshandeln Gottes führt nicht dazu, dass es Geschöpfe erster und zweiter Klasse gibt. Das von Gott erwählte Volk ist dazu beauftragt, seine Wahrheit und seinen Heilswillen zu repräsentieren, davon Kunde zu geben und im Namen Gottes zu handeln – zum Heil aller Menschen. Es soll Segen für die Völker sein (1Mose 12,3). Erwählung ist nicht ein Privileg, sondern Aussonderung zu einem Auftrag.

Gott ist wesenhaft auf Selbstmitteilung, das heisst auf Offenbarung ausgerichtet. Doch bleibt er auch in seiner Offenbarung ein unergründliches Geheimnis. Das Wort Gottes hat in Jesus Christus Menschengestalt angenommen, doch es reicht über diese Gestaltwerdung hinaus. Es ist das Wort, das von Ewigkeit her bei Gott war und das sich in Christus authentisch, aber in einer bestimmten historischen Form und daher partikular repräsentiert hat. Christus ist sein Realsymbol, das heisst seine wirkliche Vergegenwärtigung, seine Offenbarung. Aber das, was sich in ihm offenbart, ist grösser als die Symbolisierung. Daraus ergibt sich die Offenheit für die Möglichkeit, dass Gottes schöpferische Wirksamkeit auch im Wirkungskreis anderer Religionen seine Spuren hinterlassen haben könnte. Das führt zu einer Haltung achtsamer Wertschätzung in der Begegnung mit ihren Anhängern, macht aber auch eine «Unterscheidung der Geister» notwendig (siehe unten).

Damit ist nicht gesagt, andere religiöse Offenbarungen seien dieser Offenbarung gleichwertig. Es gibt keinen Erkenntnisstandpunkt, von dem aus

man eine solche Aussage machen und begründen könnte. Es ist nur gesagt, dass mit dem christlichen Glauben die Einsicht verbunden ist, dass sein Grund seinen Inhalt transzendiert. Es muss unterschieden werden zwischen dem ewigen Wort Gottes, seiner geschichtlichen Erscheinungs-gestalt in Jesus von Nazareth und seiner Erschliessung im Glauben seiner Anhänger. Die Wahrheitsgewissheit ist – auf Christus, ihren Grund hin angesehen – eine unbedingte. Als Gewissheit glaubender Menschen, die unter bestimmten kulturellen und religiösen Bedingungen leben, ist sie aber bedingt, kontextuell und partikular. Beides gehört zusammen und schliesst sich nicht aus.

2.4.2 Offenheit aus dem Glauben an Jesus Christus als der personalen Vergegenwärtigung des göttlichen Heilswillens

In Jesus Christus kommt die für alle Geschöpfe unbedingt entschiedene Güte Gottes, die ethnische, soziale und religiöse Grenzen übergreift, in einem dafür vollkommen offenen Menschen zum Ausdruck. In ihm offenbarte sich das Wesen Gottes in einer solchen Klarheit, dass man ihn als «Sohn» Gottes bezeichnete. Nach aramäischem und hebräischem Verständnis bedeutet das keine quasi-physische Abstammung, sondern eine (geistige) Einheit des Willens und Wesens. Jesus war die personale Vergegenwärtigung des göttlichen Heilswillens in einem Menschen. In ihm – in seinem Leben, seiner Verkündigung, seinem Leiden und Sterben, sowie in dem neuen Leben, das aus diesem Tod entstanden ist – teilt sich Gott mit. *Darin* liegt das Göttliche am Menschen Jesus. Jesus lebt in der unmittelbaren Gegenwart Gottes.

In den ersten drei Evangelien weist er über sich hinaus auf Gott bzw. den Anbruch des Gottesreiches, etwa in Mk 10,18 und 13,32 oder in Mt 20,23. Auch die ersten drei Bitten des Unser-Vater: «Dein Name werde geheiligt», «Dein Reich komme» und «Dein Wille geschehe» stellen einen solchen Verweis auf das von Gott her Kommende dar. In seinem Kreuzestod glaubt er sich gar von Gott verlassen (Mk 15,34). Paulus kündigt die endzeitliche Unterwerfung des Sohnes unter den Vater an, «damit Gott sei alles in allem» (1Kor 15,28). Gott handelt *in* oder *durch* Christus, der sein Werk Gott unterstellt. Im Johannesevangelium ist die Unterschiedenheit zwischen Vater und Sohn durch das Motiv der Sendung und der Rückkehr zum Ausdruck gebracht (so etwa in: Joh 5,30; 10,30; 12,44f.49; 16,5a; 17,3b; 18a; 21b; 25; 20,17). Christus ist *im Namen Gottes* gekommen (Joh 5,43). Seine Beziehung

zu Gott und zu den Menschen besteht in der Vermittlung, in der der Mittler nicht seine eigene Ehre sucht, sondern die Ehre dessen, der ihn gesandt hat (Joh 8,50) und von dem er abhängig ist (Joh 5,19ff; 10,29; 14,24b.28; 17,1ff.). Mit der Betonung der Unterschiedenheit zwischen Gott und dem Sohn Gottes treten die Verfasser des Johannesevangeliums den von jüdischer Seite erhobenen Vorwürfen entgegen, Jesus habe sich mit Gott gleichgesetzt (Joh 5,18; 10,33, 19,7).

Jesus Christus wird als das «Ebenbild des unsichtbaren Gottes» (Kol 1,15, vgl. 2Kor 4,4), «Abglanz seiner Herrlichkeit und Ebenbild seines Wesens» (Hebr 1,3a), «Spiegel des väterlichen Herzens» (M. Luther) bezeichnet. Doch ist diese «Offenbarung» nicht im Sinne einer Aufhebung der Verborgenheit Gottes zu deuten, sondern als Hinweis auf «das Geheimnis Gottes, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind» (Kol 2,2f.).

In Christus *offenbarte* sich das Wesen Gottes, das aber dieser Offenbarungsgestalt voraus liegt. So sehr Jesus in intensivster Gottunmittelbarkeit lebte, so wenig identifizierte er sich doch mit Gott, was für einen Juden auch undenkbar gewesen wäre und ist. Das gilt auch und gerade für das Verständnis der Aussagen aus dem Johannesevangelium, in denen die «Einheit» zwischen Christus und Gott bezeugt wird (Joh 10,30). Damit ist nicht eine wesenhafte Identität, sondern die Wesensgleichheit des «Wortes» (Logos) Gottes mit Gott, sowie das Einssein in der Sendung und im Tun der Werke Gottes gemeint (vgl. Joh 10, 36-38). In Joh 5,18 werfen die Gegner Jesus vor, er mache sich Gott gleich. Jesus antwortet darauf mit dem Verweis auf seine Mittlerfunktion.

Auch als man in den späteren Jahrhunderten von Jesus Christus als «wahrem Gott und wahren Mensch» («vere deus et vere homo») sprach, war damit nicht gesagt, er sei Gott, bzw. identisch mit Gott. Seine Göttlichkeit und seine Menschlichkeit sind «unvermischt», aber auch «ungetrennt». Das Anliegen der klassischen Zwei-Naturen-Lehre lässt sich daher in der Überzeugung zur Geltung bringen, dass Jesus die Gegenwart Gottes in einer so dichten Weise verkörperte, dass man sagen konnte, in ihm begegne «wahrhaft Gott».

Jesus Christus ist der zentrale und normative Bezugspunkt des christlichen Glaubens. Doch heisst das nicht, dass das Geschenk der Gnade Gottes aus-

schliesslich im Glauben an Christus vermittelt wird. Normativität und Universalität bedeutet noch nicht Exklusivität. In Hebr 1,1 ist davon die Rede, dass es authentische Gottesoffenbarung auch vor Jesus Christus gegeben hat, dass Gott «zu uns», das heisst zu den Christen aber durch Jesus Christus, seinen Sohn geredet hat. Daher kann man mit Hans Kessler sagen: «Nach christlicher Sicht ist die Selbstoffenbarung Gottes *konzentriert* in der Person Jesu, aber nicht auf sie *begrenzt*.»

Es kann auch heilvolle Beziehungen zu Gott geben, die nicht durch Jesus Christus vermittelt sind. Und es muss sie geben, wenn Gottes Heilswille ein unbedingter und universaler ist, wie Jesus es gelehrt und gelebt hat. Diese Einsicht ist zunächst in der Begegnung zwischen Christen und Juden seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts gewachsen. Dabei wurde auf Paulus verwiesen: Nach Paulus ist der Bund Gottes mit den Juden ungekündigt, Gott hat sein Volk nicht verstossen (Röm 11,1f), die Erwählung bleibt bestehen – auch ohne Glauben an Christus.

Wenn aber Gottes Heilswille ein unbedingter und universaler ist, dann kann er sich nicht nur über Juden und Christen erstrecken. Diese Gewissheit führt nicht zu einer pauschalen Anerkennung der «Wege» und Zentralgestalten anderer Religionen als gleichwertige Repräsentationen Gottes. Wohl aber nährt sie die Erwartung, in den Religionen Formationen der Gnade Gottes zu entdecken, die nach christlicher Glaubensüberzeugung entscheidend und massgeblich in Christus personifiziert ist. Darin liegt ein nicht nur praktisches und nicht nur ethisches, sondern theologisches Motiv, sich der Begegnung mit Andersgläubenden auszusetzen.

2.4.3 Offenheit aus dem Glauben an den Geist Gottes, der die ganze Schöpfung umspannt und durchdringt.

Gottes Geist ist die Kraft bzw. Macht seiner Gegenwart. Nach biblischem Zeugnis wirkt diese Macht kreativ und heilend, sie bringt Leben hervor, weckt Glauben, Liebe und Hoffnung, sie stiftet Versöhnung, Verständigung und Gemeinschaft, sie inspiriert, erleuchtet und öffnet Erkenntnishorizonte. Der Geist vermittelt und vergewissert die Wahrheit des Glaubens und er führt in die Begegnung mit Menschen anderer Glaubens- und Existenzrichtungen.

In seinem Geist ist Gott «anwesend» in allen Ereignissen in Natur und Geschichte. Das heisst nicht, dass alle diese Ereignisse von ihm gewirkt seien, sondern dass sie im Kraftfeld seiner Gegenwart stattfinden – oft auch gegen seinen Willen. Denn es wirken in Natur und Geschichte auch viele Kräfte, die nicht mit der Sinn- und Zielrichtung des von Gott Intendierten übereinstimmen. Und so besteht seine Gegenwart nicht selten im Mitleiden mit der seufzenden Kreatur (Röm 8,18ff).

Wenn die Kraft des Geistes Gottes allgegenwärtig ist, dann können auch die Religionen als Geschichtswirklichkeiten davon nicht ausgenommen sein. Ohne dass sich genau bestimmen liesse, wie sich diese Geistgegenwart in den Religionen manifestiert, ist doch anzunehmen, dass sie dort am Werk ist, wo Liebe (das heisst Überwindung von Selbstzentrierung) aufscheint, wo existenztragende Sinnentwürfe vermittelt werden, die das Leben auf seinen Grund und sein Ziel hin ausrichten, wo menschenfeindliche Konventionen und Strukturen aufbrechen, wo sich neue Lebensmöglichkeiten auftun usw.

Die christliche Wahrheitsgewissheit bietet hier eine gute Anleitung, um solche Früchte des Geistes in der Begegnung mit Menschen anderen Glaubens zu entdecken. Das erfordert Offenheit für andere Erscheinungsformen dieser Früchte. Aber von dieser Andersheit kann auch umgekehrt eine Neuentdeckung des christlichen Geistverständnisses ausgehen, zum Beispiel eine neue Wertschätzung der heilenden Kräfte des Geistes.

Die dreidimensionale Mitte des christlichen Glaubens – der Glaube an Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist – führt also zur Annahme, dass Gott sich auch ausserhalb des Evangeliums von Jesus Christus, in seiner schöpferischen Macht, seinem Heilshandeln und in der Kraft seines Geistes vergegenwärtigt hat, um so seinen universalen Heilswillen zu realisieren. Diese Einsicht hat aber in keiner Weise eine Herabminderung der durch Christus vermittelten Gottespräsenz zur Folge. Im Gegenteil: In dieser Unterstellung kommt das ganze Ausmass des allumfassenden Heilswillens und -handelns Gottes, wie es sich in Jesus Christus offenbart hat, erst recht zur Geltung.

2.4.4 Interreligiöses Gebet?

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen soll eine Frage aufgegriffen werden, die sich in interreligiösen Begegnungen immer wieder stellt, aber bei den Beteiligten oft Verunsicherungen auslöst: die Frage, ob Christen mit Angehörigen anderer Religionen gemeinsam Gottesdienst feiern und beten können. Die Gegner einer solchen Praxis verweisen darauf, dass Gott in Jesus Christus sein Wesen offenbart habe. Ein authentisches Gebet könne nur *diesen* Gott zu seinem Adressaten haben. Und dieser Gott könne auch nur durch Jesus Christus im Geist Gottes angebetet werden. Da die Gebete anderer Religionsgemeinschaften aber nicht an diesen Gott adressiert seien und da sie nicht durch Jesus Christus im Geist Gottes vollzogen würden, seien sie mit dem christlichen Gebet nicht vereinbar.

Eine von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern erarbeitete Studie aus dem Jahr 1992 schlägt vor, zwischen *interreligiösen* und *multireligiösen* Gebeten zu unterscheiden. Bei interreligiösen Gebeten kommen Angehörige verschiedener Religionen zusammen, um gemeinsam formulierte und verantwortete Gebete zu sprechen. Bei multireligiösen Gebetsveranstaltungen werden die Gebete aus der je eigenen Tradition einer Gemeinschaft heraus in Anwesenheit der anderen gesprochen. Interreligiöse Gebete werden von der Studie abgelehnt, denn die Anhänger ausserchristlicher Religionsgemeinschaften können die Identität der von ihnen verehrten Gottheit mit dem biblisch bezeugten Gott nicht anerkennen. Multireligiöses Beten wird demgegenüber zugelassen, soll aber vor Missverständnissen geschützt werden.

Nun trifft die Annahme, dass die Anhänger ausserchristlicher Religionsgemeinschaften die Identität der von ihnen verehrten Gottheit mit dem biblisch bezeugten Gott nicht anerkennen können, keineswegs in jedem Fall zu. Nach der Koran-Sure 29,46 glaubt Mohammed, dass «unser» Gott derselbe ist wie der Gott der Juden und Christen. Doch ändert das nichts daran, dass das islamische und das christliche Gottesverständnis sehr verschieden sind. Christliches Gebet vollzieht sich im Namen Jesu Christi als Teilhabe an dessen unmittelbarer Gottesbeziehung. Davon sind die christliche Gottesbeziehung, das christliche Gottesverständnis und das christliche Gebet zutiefst geprägt. Und darin unterscheiden sie sich von der durch den Koran vermittelten Gottesbeziehung, dem islamischen Gottesverständnis

und dem muslimischen Gebet. Beim christlichen Gebet steht das Moment des persönlich-intimen im Vordergrund, das Moment des rituell-pflichtgemässen tritt demgegenüber ganz dahinter zurück. Während die islamische Gebets-theologie dazu anleitet, sich dem souveränen Willen und dem herrschaftlichen Handeln Gottes zu unterwerfen und ihn um sein Erbarmen zu bitten, kann die christliche Theologie auch an sein Mitleiden appellieren. Er ist der durch die Geschichte mitgehende, in sie eingehende und an ihr teilnehmende Gott. Die Menschwerdung Gottes als tiefster Ausdruck seiner Weltzuwendung gibt dem christlichen Gebet, besonders dem Fürbittegebet, seinen Grund.

Andererseits kann die Frage, ob ein Gebet Gott erreicht, nicht vom Gottesverständnis des Betenden abhängen, auch nicht davon, ob es in «richtiger» Weise an diesen Gott adressiert ist. Nach dem oben angeführten Einwand würde auch das Gebet eines Juden Gott verfehlen. Für die Beantwortung dieser Fragen ist es zunächst unumgänglich, zwischen Gott-in-seinem-Selbstsein und den religiösen Gottesbildern zu unterscheiden. Gebete, die von unterschiedliche Gottesverständnissen (und vielleicht auch -missverständnissen) ausgehen, können dennoch an den einen und gleichen Gott adressiert sein und von ihm angenommen werden. Ob sie ihn erreichen, liegt nicht in der Macht der Betenden.

Doch geht es bei der Frage, ob Gott nur durch Christus erreicht werden kann – weil er sich in Christus offenbart hat als der, der er ist –, um mehr als nur um religiöse Gottesverständnisse. Es geht um die Frage, ob Gott ausschliesslich in der Christusoffenbarung sein Wesen zu erkennen gegeben hat oder ob er anderen Völkern, Kulturen und Religionen auch auf andere Weise begegnet ist. Nach dem zuvor Gesagten ist davon auszugehen, dass Gottes Wesen «an sich» von der *Offenbarung* seines Wesens zu unterscheiden ist (so wie auch jede Selbstdarstellung eines Menschen von seinem personalen Selbstsein unterschieden ist). Luther hatte vom «verborgenen Gott» gesprochen, Calvin vom nicht-fleischgewordenen Wort Gottes.

Die Weite dieses Horizonts darf allerdings nicht dazu führen, alles, was sich selbst «Offenbarung» nennt, auch für eine solche zu halten, das heisst sie mit dem Prädikat der Authentizität zu versehen. Schon Paulus hatte gefordert, alles zu prüfen und das Gute zu behalten (1Thess 5,21) und in

1Joh 4,1 heisst es: «glaubet nicht jedem Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind». Das gilt allerdings auch für die «Geister», die sich in der christlichen Tradition artikulieren. Der entscheidende Massstab für die «Unterscheidung der Geister» ist nach Paulus die Liebe als Gabe Gottes (Gal 5,19-23). Eine Offenbarung, die diese Liebe nicht erkennen lässt oder ihr widerspricht, die etwa zu Hass und Gewalt aufruft, kann nicht authentisch sein.

Es kann keine echte Gottesoffenbarung geben, die im Widerspruch zur Offenbarung der Liebe Gottes in Christus steht. Aber es kann echte Gottesoffenbarung geben, die nicht in Christus vermittelt ist. Im christlichen Glauben an die Unbedingtheit und Universalität der Gnade Gottes gründet die Hoffnung, dass Gott auch andere Wege zu den Menschen gefunden hat. Auch wenn wir sie nicht genau bestimmen können, so kann doch auf diese Hoffnung hin das gemeinsame Gebet mit ihnen gewagt werden.

Es ist nicht einfach der Name und die Person Jesu Christi, in denen sich Gott zu erkennen gibt, sondern das, wofür diese Person gelebt hat und gestorben ist, das, wovon sie vollkommen erfüllt war, was in ihrer ganzen Verkündigung und in ihrem Handeln zum Ausdruck gekommen ist: der Geist der unbedingten Liebe und Vergebungsbereitschaft, der Geist der von Gott eröffneten Freiheit, der Gewaltlosigkeit und der radikalen Menschlichkeit. Dieser «Geist», von dem Jesus Christus erfüllt war, lässt sich aber auch jenseits der Christusoffenbarung entdecken. Wenn ein Gebet in *diesem* Geist vollzogen wird, richtet es sich an den Gott, von dem dieser Geist ausgeht. Die Frage, ob Christen mit Angehörigen anderer Religionen gemeinsam beten können, entscheidet sich daher an dem Geist, in dem das Gebet formuliert ist und der aus ihm spricht. Und dieser Geist kann bei Andersgläubigen stärker ausgeprägt sein als bei manchen Christen.

1998 hat der SEK eine Studie zur Frage interreligiöser Gebete veröffentlicht. Diese werden darin als Suchbewegung in der Begegnung zwischen christlichem Glauben und den Religionen verstanden. Die Unterschiede zwischen den religiösen Traditionen sollen und dürfen nicht verwischt werden. Daher plädiert diese Studie eher für die Praxis des multireligiösen Gebets. Die zuhörende Teilnahme am Gebet Andersgläubiger sei als ein Zeichen des Respekts vor dem Glauben anderer Menschen zu werten. Sie

bringe ein gemeinsames spirituelles Anliegen zum Ausdruck (zum Beispiel die Sehnsucht nach Frieden, Versöhnung und Gerechtigkeit), respektiere dabei aber auch die bestehenden Verschiedenheiten (S. 35).

Die Vorbereitung und Durchführung gemeinsamer Gebetsveranstaltungen erfordert viel Sensibilität und Vorsicht, damit es nicht zu verletzenden Grenzüberschreitungen kommt und nicht Widerstände und Trennungen provoziert werden (siehe Kapitel 2.2). Deshalb ist zu empfehlen, sich zunächst eher für multireligiöse Veranstaltungen auszusprechen, bei der jede Glaubenstradition ihre eigenen Gebete einbringt. Die oben genannte Studie des SEK bietet wertvolle praktische Hinweise dazu (S. 36-39).

2.5 Dialogische Begegnung und Mission

Kann es nach dem bisher skizzierten Verständnis der dialogischen Religionsbegegnung noch das Bemühen um eine missionarische Ausbreitung der Christusbotschaft von der unbedingten und allumfassenden gnädigen Gerechtigkeit Gottes geben, die dem Menschen ohne sein eigenes Zutun geschenkt wird, ihn dann aber auch in Anspruch nimmt? Es kann und muss sie geben, denn *es gehört zu den grundlegenden Lebensäusserungen des christlichen Glaubens, die befreiende Wahrheit dieser Botschaft weiterzusagen und Menschen in ihr Kraftfeld einzubeziehen*. Das Wort «Mission» hat für viele Menschen im säkularisierten Europa den Beigeschmack der religiösen Beeinflussung, Bevormundung, Vereinnahmung und Entmündigung. Mit solchen Bedeutungen besetzt, steht der Begriff dem Ideal des autonomen, sich selbst bestimmenden Subjekts diametral gegenüber.

Ohne Zweifel gab und gibt es Missionspraktiken, die Menschen eher in die Abhängigkeit als in die Freiheit führten und führen. Aber man darf solchen Missbrauch nicht zum Wesen der christlichen Mission erklären. Zumindest muss man in Rechnung stellen, dass den Missionaren auch enorme Leistungen im Aufbau der Krankenfürsorge, von Bildungseinrichtungen und in der Schaffung gerechter wirtschaftlicher und sozialer Verhältnisse zu verdanken sind.

Problematisch ist Mission immer dann, wenn sie nicht primär vom geistlichen Interesse an der Verkündigung der Christusbotschaft (in Wort und Tat) geleitet ist, sondern im Eigeninteresse der christlichen Religion han-

delt, oder wenn sie sich mit einer pessimistischen Weltsicht verbinden und zur Weltflucht anleiten will. Problematisch sind also die beiden folgenden Formen von Mission:

a) *Mission als Ausbreitung des Christentums mit dem Ziel, dieser Religion (!) in aller Welt zur Durchsetzung zu verhelfen.* Bei diesem Verständnis von Mission als «Christenmachen» richtet sich das Interesse darauf, Menschen der Taufe und damit der Kirche als religiöser Institution zuzuführen, was in der Regel mit einem Wechsel der Religionszugehörigkeit verbunden ist. Eine solche Auffassung entspricht nicht dem urchristlichen Anliegen, die Christusbotschaft bis an die Enden der Erde weiterzusagen. Sie hat sich erst im 16. Jh. im Zusammenhang der spanischen und portugiesischen Kolonialmission durchgesetzt, als die Ausbreitung der christlichen Religion zum einem Teil der Kolonialisierungsstrategie erklärt wurde. Heute begegnen Ausläufer dieses Verständnisses bei jenen die vor allem auf den quantitativen, statistisch belegbaren Missionserfolg zielen und darin ein sichtbares Zeichen der Wirksamkeit Gottes sehen.

b) *Mission als Seelenrettung aus der Verlorenheit der Welt.* Gegenüber dem fortschrittsoptimistischen, auf weltweite Ausbreitung des Christentums ausgerichteten Modell von Mission steht hier eine pessimistische, zuweilen apokalyptisch eingefärbte Weltsicht im Hintergrund. Angesichts der zu Ende gehenden Weltzeit kommt es darauf an, möglichst viele Menschen zu retten. Der Weg der (Seelen-)Rettung besteht in einer Abwendung von der Welt, oft auch von den etablierten Kirchen und in der Bekehrung zu Jesus Christus. Das christentumszentrierte Missionsprogramm neigt zur Veräusserlichung des Missionsverständnisses, das auf die Rettung des Einzelnen zielende Modell auf seine Individualisierung und Verinnerlichung.

Gegen die erste Auffassung von Mission ist die Unterscheidung zwischen dem Christentum als Religion und der Christusbotschaft (beziehungsweise Offenbarung) ins Feld zu führen: Nicht die Ausbreitung des Christentums kann das primäre Ziel der christlichen Mission sein, sondern die Verkündigung des Evangeliums. Es heisst in Mt 28,19: «Machet zu Jüngern», nicht: «Machet zu Christen». Gegenüber einer strategisch betriebenen, erfolgsorientierten, «quantitativen» Mission ist die Dimension des unverfügbaren Wirkens Gottes zu betonen. Und dabei ist auch in Rechnung zu stellen,

dass der Geist Gottes, wie er sich in Christus personifiziert hat, auch in den Überlieferungen und Praxisformen der ausserchristlichen Religionen «weht».

Das individualistische «Bekehrungsmodell» steht dagegen in der Gefahr, die Botschaft von der Vergegenwärtigung Gottes in Christus zu entweltlichen, zu entgeschichtlichen und auf eine heilsegoistische Innerlichkeit zu reduzieren. Demgegenüber ist der Gemeinschafts- und Weltbezug des Evangeliums hervorzuheben, die Untrennbarkeit von geistlichem Heil und irdischem Wohl, von Erlösung und Befreiung, sowie die Ausrichtung auf die Dimensionen von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.

Anders als in diesen beiden Auffassungen ist «Mission» in einem weiten Sinn zu verstehen: Nicht zuerst als gezielte Aktion, sondern als Ausstrahlung der christlichen Existenz. Wo immer Christsein von Personen mit innerer Festigkeit, Authentizität und Selbstbewusstsein im Alltag glaubwürdig gelebt wird, zieht das die Aufmerksamkeit anderer Menschen auf sich. Sie fragen nach den Motiven einer solchen Lebensbewältigung. So kommt es zu Gesprächen über den Glauben, in denen der Christ und die Christin Rechenschaft geben über die Hoffnung, die in ihnen ist und aus der sie leben (1Petr 3,15). Es ist die Glaubwürdigkeit, die Glauben hervorruft. Wo Christen einer verbindlichen, aber nicht-gesetzlichen Lebensorientierung folgen, uneigennütziges Engagement für andere an den Tag legen, tragfähige, weltoffene Gemeinschaften bilden, wird ihr Christsein überzeugen und auf diese Weise durch Ausstrahlung wirken.

Der «Missionsauftrag» der Christen besteht nicht in der Selbstpflege (oder in der strategischen Ausbreitung) des Christentums, auch nicht in der Rettung vermeintlich für Gott Verlorener, sondern in der Christusnachfolge mitten in der Welt. Mission realisiert sich demnach nicht zuerst in Form organisierter Evangelisationsveranstaltungen («Glaubensmission»), sondern als «Nebenwirkung» des Gottesdienstes im Alltag (Röm 12,1) in gelassener Leidenschaft. Christen und ihre Gemeinschaften sollen «Salz der Erde», «Licht der Welt», «Stadt auf dem Berge» sein und auf diese Weise auf ihre Umgebung wirken. Sie sollen «ihr Licht vor den Menschen leuchten lassen, damit diese ihre guten Werke sehen und Gott im Himmel preisen» (Mt

5,16). So vollzieht sich die Verkündigung der Christusbotschaft implizit (nach Mt 25,31ff.) und explizit (nach Mt 28,16ff.), nonverbal und verbal, handelnd, schweigend und redend «in, mit und unter» den alltäglichen Formen des Lebens und Arbeitens in der Welt – als Zeichen «des Geistes und der Kraft» (1Kor 2,4).

Christsein heisst Unterwegssein in der Mission Gottes. *Gott* ist der Missionar. Mission besteht daher nicht darin, Absolutheitsansprüche für den eigenen Glauben zu erheben und andere zur Umkehr aufzufordern, sondern *sich selbst* immer neu und immer zu Gott zu bekehren. Wirkung und Zielbestimmung dieser Mission liegen in der Hand Gottes.

Mit seiner Personifizierung in Jesus Christus kam das Wort Gottes nicht in eine gottverlassene Finsternis, sondern in sein «Eigentum» (Joh 1,11). «Das wahre Licht, das alle Menschen erleuchtet» war schon in der Welt, denn die Welt ist durch den Träger dieses Lichts geschaffen (Joh 1,9f), wenn sie diesen, ihren eigenen Grund auch nicht erkannt hat.

Nach Mt 28,18 erstreckt sich die Herrschaft Christi bereits über alle Zeiträume. Sie muss dort nicht nur *bekannt* gemacht werden, sondern zunächst erst einmal – auch von Christen – in ihren Ereignungsformen *erkannt* werden. Dazu ist Sensibilität für Erscheinungsformen erforderlich, die über die Wahrnehmungsmuster der christlichen Tradition hinausgehen.

Die Mission der Kirche besteht zuerst in dieser Offenheit für die wirkliche Gegenwart Gottes in fremden Religionskulturen. In Anlehnung an Leonardo Boff, den brasilianischen Befreiungstheologen, kann man sagen: Wo immer auch ein Missionar hinkommt – Gott ist schon da. Das heisst nicht, dass die Christusbotschaft dann bedeutungslos würde. Im Gegenteil: Sie soll auch dort «Salz der Erde» sein und die ihr begegnenden Religionen und Kulturen in ihrer Spiritualität und ihren Praxisformen verwandeln. Aber das muss nicht dadurch geschehen, dass diese verchristlicht, das heisst mit Formen der christlichen Religion durchsetzt werden. Vielmehr sollte es darum gehen, den Geist Gottes, wie er sich in Jesus Christus offenbart hat, in ihren Glaubens- und Lebensformen einerseits zu suchen, andererseits zu wecken und gegen Widerstände zu stärken – bis hinein in die sozialen und politischen Lebensbedingungen der dort lebenden Menschen. Mission

geschieht dabei als immer neue Verleiblichung des Wortes Gottes in der Kraft seines Geistes im achtsamen Hören auf die immer schon erfolgten Vergegenwärtigungen in der ganzen Schöpfung, inklusive der ausserchristlichen Kulturen und Religionen.

Die aus der Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens hervorgehende Offenheit für ausserchristliche Religionsformen wird also immer eine kritische und selbstkritische Offenheit sein. Es bedarf der Unterscheidung der Geister, denn vieles tummelt sich im Gewand der Religion – einschliesslich der christlichen –, das dem Geist Gottes zuwiderläuft. Aber auch nicht alles, was nicht den Namen Jesu Christi trägt, ist von diesem Geist unberührt. Die Begegnung mit ausserchristlichen Religionen kann daher die christliche Wahrheitsgewissheit vertiefen und erweitern.

3. Zusammenfassung

Das Bekenntnis zum christlichen Glauben führt keineswegs zur Abwertung anderer Glaubensweisen oder zu Überheblichkeiten gegenüber ihren Anhängern, sondern enthält im Gegenteil viele Ansätze, die dialogische Begegnungsformen mit diesen nahe legen. Die Wahrung christlicher Identität schliesst daher die Öffnung für ausserchristliche Religionskulturen nicht aus, sondern ein.

«Öffnung» bedeutet dabei nicht die unkritische Akzeptanz der begegnenden religiösen Glaubens- und Praxisformen, auch nicht die Unterstellung, sie seien letztlich gleich oder gleich gültig. Gemeint ist damit vielmehr eine positive Erwartungshaltung, die es der «Grösse» Gottes zutraut, auch in und durch die Quellen und Ströme ausserchristlicher Traditionen zu sprechen, so wie er durch die ganze Schöpfung spricht, wie er durch die «vorchristlichen» Ströme der jüdischen Traditionen und der griechischen Philosophie gesprochen hat.

Es kann dies sicher kein anderes Evangelium sein, also keine Botschaft, die in Widerspruch zu dem von Jesus Christus verkündeten und gelebten Evangelium steht. Wohl aber können es Ausdrucksformen des Evangeliums sein, die der christlichen Tradition fremd sind und gerade darin von der Universalität der Schöpfungsliebe Gottes Zeugnis geben. Und selbst wenn sie sich nicht (oder noch nicht) in Beziehung zum Kern des christlichen Glaubens setzen lassen, sondern fremd und unvermittelbar daneben stehen bleiben, können sie gerade in dieser bleibenden Fremdheit zum Gegenstand von spannungsreichen, aber auch fruchtbaren dialogischen Begegnungen werden. Sich in der bleibenden Fremdheit ein Bewusstsein der letztlich unaufkündbaren Gemeinschaft zu bewahren, ist Ausdruck des Vertrauens auf den gemeinschaftsstiftenden Geist Gottes, dessen Wirken nicht endet, wo die Gemeinsamkeiten zwischen Glaubensstraditionen enden. Die Mission des heiligen Geistes ist es vielmehr, Menschen zu öffnen für den schöpfungsumspannenden Heilswillen Gottes.

4. Weiterführende Literatur

Gisel, Pierre / Basset, Jean-Claude: Artikel «Religion et Religions», in: Gisel, Pierre (éd.): *Encyclopédie du protestantisme*, Genf 2006, S. 1190-1213, auf S. 1212f finden sich weitere Literaturangaben.

Barth, Hans-Martin: *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001.

Bernhardt, Reinhold: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2006.

Christen und Muslime im Gespräch. Informationsbeitrag der Kirchen zum besseren Verständnis der muslimischen Einwanderer in der Schweiz, Sekretariat für Migration des SEK und Schweiz. Kath. Arbeitsgemeinschaft für Ausländerfragen, Bern/Luzern 1988.

Lienemann-Perrin, Christine: *Mission und interreligiöser Dialog* (Bensheimer Hefte 93), Göttingen 1999.

Matthey, Jacques: *Non-chrétiens mes frères. Le Nouveau Testament ouvre le dialogue avec les autres religions*, Aubonne 1991.

Ökumenischer Rat der Kirchen ÖRK: *Ökumenische Erwägungen zum Dialog und zu den Beziehungen mit Menschen anderer Religionen*, Genf 2003.

Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund SEK: *Interreligiöses Gebet. Eine Orientierungshilfe für evangelische Kirchen in der Schweiz*, Ökumene texte 4, Bern 1998.