

FUNDAMENTALISMUS, INTERRELIGIÖSER DIALOG UND CHRISTLICHE THEOLOGIE ¹

I. Die religiösen Fundamentalismen als Herausforderung an den interreligiösen Dialog

Integrismus und Fundamentalismus

Es gilt zunächst zu unterscheiden zwischen Integrismus und Fundamentalismus. Der *Integrismus* bezieht sich auf eine bestimmte vergangene Periode der betreffenden Religion, die als besonders „integer“ und also exemplarisch erscheint und die es zu erhalten und fortzupflanzen gilt. Der *Fundamentalismus* seinerseits bezieht sich auf die „Fundamente“ der betreffenden Religion. Es können dies gewisse Lehraussagen sein wie die „five fundamentals“, welche die Northern Presbyterian Church 1910 festgelegt hat (die Gottheit Christi, die Jungfrauengeburt, die Lehre vom stellvertretenden Sühnopfer Christi, die leibliche Auferstehung bei der Wiederkunft Christi, die Autorität und Unfehlbarkeit der Bibel), oder aber es sind ganz allgemein die heiligen Schriften selbst als das besondere „Fundament“ der Religionsgemeinschaft. Das Wort „Fundamentalismus“ hat dann im Laufe der Zeit seinen christlichen Ursprungsort gesprengt und wird heute auf alle Religionen angewandt, in denen sich dasselbe Phänomen zeigt. Ist der Integrismus ein geschichtlicher Konservatismus, also ein Traditionalismus, so ist der Fundamentalismus tiefer gelagert: er begründet sich im eigentlichen Fundament des Glaubens selbst, so wie er es versteht.

Ich gehe hier nicht der Frage nach, welches einmal die geschichtlichen, dann auch die kulturellen und insbesondere die psychologischen Beweggründe des breiten Phänomens des Fundamentalismus sind. Dass hinter dem legitimen Bedürfnis, sich seiner geistlichen Identität zu vergewissern, andere Beweggründe mitspielen wie die Verwechslung des Glaubens mit einem Glaubensbesitz und die Unfähigkeit oder die nur geringe Fähigkeit zum Dialog und also auch zur – kritischen, d.h. unterscheidenden – Offenheit für das Andere, Unbekannte, Infragestellende, ist richtig und eine kritische Anfrage an die jeweiligen Glaubensgemeinschaften. Die geschichtlichen und kulturellen Beweggründe sind ihrerseits offenkundig: denken wir nur an die verschiedenen geistigen „Welten“, welche zwischen „Fundamentalisten“ und – sagen wir – selbstkritischen (auch im Blick auf die eigene Religion) Gläubigen stehen. Ich verzichte auf präzise Beispiele, etwa aus dem christlichen Raum, sei es des biblischen, sei es des auf ihm beruhenden doktrinären Fundamentalismus.

Ausgangspunkt ist das Phänomen des Fundamentalismus als einer eine bestimmte Religion übersteigenden Wirklichkeit. Vom religiösen Fundamentalismus muss in der Mehrzahl, also als von religiösen *Fundamentalismen* gesprochen werden. Ich beschränke mich hier hauptsächlich auf die drei monotheistischen Religionen und gebe diesbezüglich aus leicht einsichtigen Gründen dem Islam, neben dem Christentum, das Hauptgewicht.

Fundamentalismus als Versuchung

Der Fundamentalismus ist eine jede Religion und jedes Denksystem betreffende Versuchung. Die Fundamentalismen, die sich auf die sie fundierenden heiligen Schriften (das erste oder Alte Testament für das Judentum, die Bibel Alten und Neuen Testaments für das Christentum, der Koran für den Islam) berufen, erfassen diese ihre heiligen Schriften nach dem Buchstaben, also literalistisch und damit exklusivistisch. Jeder Fundamentalismus verabsolutiert seine ihn fundierenden Schriften, was besagt, dass er den Glauben eher auf diese Schriften bezieht als ihn auf Gott (Allah) zu beziehen, den diese Schriften bezeugen und mit dem sie nicht verwechselt werden können.

Nun ist diesbezüglich gewiss die Besonderheit des Islam zu betonen. Während die heiligen Schriften des Judentums und des Christentums menschliche Bezeugungen der Offenbarung Gottes sind, ist der Koran das direkt von Allah – durch die Vermittlung des Erzengels Gabriel – dem Propheten Mohammed eingegebene Buch. Der Koran ist demnach als solcher in seiner Literalität, also dem Buchstaben nach, Wort Gottes. Ungeachtet dieses Unterschieds ist das Problem eines jeden Fundamentalismus, aber eben in besonderer Weise des islamischen Fundamentalismus, dasjenige der *Aktualisierung* (Vergegenwärtigung) seiner Schriften. Besteht diese Vergegenwärtigung einfach in der Wiederholung und also in der Angleichung (*conformatio*) der Gläubigen an den Buchstaben der heiligen Texte, oder aber geschieht sie im Sinn einer *Kontextualisierung* der Texte und also im Sinn ihrer *Interpretation* (Deutung, *ijtihad* auf Arabisch) in einem vom ursprünglichen Kontext verschiedenen Kontext? Eine solche Interpretation setzt dann natürlich die Unterscheidung zwischen dem Buchstaben und dem Geist der Texte voraus und erfordert, dass dieselben nach ihrem Geist und also von ihrer Mitte her gedeutet werden.

Wahrheit im Modus der Vergangenheit

Was hiermit auf dem Spiel steht, für das Judentum ebenso wie für das Christentum wie auch für den Islam, wird deutlich. Die Zukunft einer jeden dieser drei Religionen, auch die der gegenseitigen Beziehungen zwischen ihnen, hängt an der Antwort, die eine jede von ihnen auf diese Frage der Aktualisierung der Texte gibt. Der Fundamentalismus bedeutet eine Fixierung auf sich selber; er besagt, dass die Wahrheit ihren Ort in der Vergangenheit hat. Als solche – in der Vergangenheit gegebene – Wahrheit ist sie unantastbar, also eine abgeschlossene Wahrheit. Das Einzige, was den Fundamentalismus aus dieser Einschließung in sich selbst befreien kann, und zwar aus dem Fundament seiner ihn fundierenden Schriften selbst, das ist Gott selbst – so wie ihn die heiligen Schriften in allen drei Religionen bezeugen. In allen dreien ist er der *lebendige Gott*, der Gott nicht allein der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart wie der Zukunft.

In allen drei Religionen besteht dann die Verantwortung der Theologie letztlich darin, dass sie sich der Frage stellt: *Wer ist Gott?* Ist er der Gott der Vergangenheit, den es um jeden Preis durch die Jahrhunderte hindurch festzuhalten gilt? Das bedeutet auch: Ist er nur ein partikularer, auf die jeweilige Religion beschränkter Gott oder aber ist er der Gott der gesamten Menschheit, der ganzen bewohnten Erde, und zwar nicht einer uniformen, sondern einer pluralen Menschheit, also einer Menschheit in ihrer reichen Unterschiedlichkeit als

Gemeinschaft der Verschiedenen? Das bedeutet dann: Ist der Gott, der von den heiligen Schriften des Judentums, des Christentums, des Islam bezeugt wird, *offen* – im Judentum für das Christentum und den Islam, im Christentum für das Judentum und den Islam, im Islam für das Judentum und das Christentum, und wie, auf welche Weise ist er in diesen verschiedenen Bezügen offen?

Exklusivität und Inklusivität

Wir stellen fest: Der Fundamentalismus ist eine jede Religion betreffende Versuchung. Wir können sie folgendermaßen auf den Nenner bringen: Der Fundamentalismus besteht in einer Theologie der Abgrenzung und damit der Polarisierung, des „Entweder/Oder“. Zur Beurteilung dieses Exklusivismus ist nun wichtig die Unterscheidung zwischen *Exklusivismus* und *Exklusivität*, wir können auch sagen: zwischen Absolutismus und Absolutheit.

Ich verweise hierbei auf das grundlegende Glaubenskekenntnis der Juden, das auch dasjenige Jesu war, also das *Shema Israel* (5.Mos. 6,4). Wörtlich übersetzt: „Höre Israel: der Herr unsere Götter der eine Herr“. Mit den Göttern (*Elohim*) ist gewiss der Schöpfergott (Einzahl) genannt; dies ist schon sein Name in 1.Mos. 1, der ersten Schöpfungsgeschichte. Aber der Plural *Elohim* ist noch durchsichtig für eine Mehrzahl von Göttern, und diese Mehrzahl wird ja auch immer wieder im AT angesprochen. Auch der Apostel Paulus spricht von den „Mächten und Herrschaften und Thronen und Gewalten“: Sie sind die von Gott geschaffenen, immer wieder auch als Götter bezeichneten, unsichtbaren Schöpfungsmächte, und sie sind „engelisch“ oder „dämonisch“, je nachdem, ob sie auf Gott hingeeordnet sind oder nicht (s. hierzu Kol. 1,16 und 2,15). Der Sinn des *Shema Israel*, mit seinem Bekenntnis „Der Herr unsere Götter der eine Herr“, ist: „Der Herr“. Es ist das heilige Tetragramm, vom frommen Juden nicht ausgesprochen, sondern mit „*Adonai*“ wiedergegeben. „Der Herr“ ist die Bezeichnung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, also des besonderen Gottes des erwählten Volkes, er ist eins mit „*Elohim*“, dem universalen Schöpfergott. In seiner vielseitigen Wirklichkeit (durch den Plural „*Elohim*“ angedeutet) ist der Schöpfergott auf Ihn, den „Herrn“, hingeeordnet, und in dieser Hinordnung auf Ihn *eins* mit Ihm.

Das besagt aber zweierlei. *Einmal*: Sofern die Götter als die von Paulus so genannten „Mächte“ usw., die von ihm als „geschaffene“ gekennzeichnet werden, sich vom „Herrn“ loslösen und sich in diesem Sinn als die die Gottheit Gottes usurpierenden Mächte und also als Götzen oder Idole erweisen, werden sie vom „Herrn“ entthront. Das *Shema Israel* bekennt – und benennt – den „Herrn“ als den einen, einzigen, Gott; es stellt die *Exklusivität* des „Herrn“ fest, der alle andern Götter als falsche Götter erweist. *Dann* aber: Die Götter (*Elohim*) als auf den „Herrn“ hingeeordnet, also Ihm unter-geordnet (sofern sie nach Paulus geschaffen sind) oder Ihm ein-geordnet, werden in ihrer Wahrheit als *der* Schöpfergott (in der Einzahl) anerkannt. Das *Shema Israel* bekennt damit auch die Inklusion, die *Inklusivität*, des Schöpfergottes im „Herrn“, dem Erlösergott Abrahams und Israels. „*Elohim*“ findet sozusagen sein „Haupt“ in „*Adonai*“, dem „Herrn“. Eph. 1,10 ist gleichsam die Christianisierung des *Shema Israel*: Gott gibt allen Dingen in Christus ihr Haupt (griechisch „*kephalè*“, lateinisch „*caput*“); es ist das die Aussage der „*recapitulatio*“ (griechisch „*anakephalaiôsis*“) ²

Absolutismus und Absolutheit

So lässt sich sagen: „Der eine Herr“ des *Shema Israel* erweist sich als solcher dadurch, dass er die die Gottheit Gottes usurpierenden Götter (Götzen, Idole) verwirft, aber sie zugleich in ihrer geschaffenen Schöpfungsmächtigkeit (als die von Paulus genannten Mächte ...) etabliert und also anerkennt. *Ein* Herr (hebräisch *ächad*) hat demnach eine eindeutig exklusive und inklusive Bedeutung.

Der Fundamentalismus als Exklusivismus ist ein Absolutismus der betreffenden Religion. Der wahre Gottesglaube bezeugt aber die *Absolutheit Gottes*, nicht seinen Absolutismus, und schon gar nicht den Absolutismus der Religion, während der Fundamentalismus Gott absolutistisch zu verstehen tendiert.

Der Exklusivismus einer Religion führt zum Religionskrieg oder zur Verachtung der anderen Religionen. Die Geschichte der vergangenen Jahrhunderte ist reich an Beispielen, und auch die Gegenwart gibt deren genug, ohne dass eine besondere Religion das Monopol solcher Verirrungen hätte. Gewiss stellt der Islam in Form des Islamismus (Dschihadismus!) als Perversion des Islam diesbezüglich heute unverkennbar die größte Bedrohung dar – das sowohl innerhalb der Völker, die von ihm bestimmt sind, als auch für die internationale Völkergemeinschaft. Ich gehe davon aus, dass die vergangenen und gegenwärtigen Beispiele uns alle sozusagen „impfen“ gegen dieses exklusivistische „Paradigma“ als *teuflische* Verkehrung der Wahrheit der Religion und zugleich als ebenso teuflische Lösung des Problems des Nebeneinanders der Religionen. Die Zeit scheint doch wohl gekommen zu sein, mit einem anderen, und zwar der Wahrheit der betroffenen Religionen angemesseneren „Paradigma“ Ernst zu machen.

Ein neues Paradigma für die Religionen

Mit dem Fundamentalismus steht die Wahrheit der betreffenden Religion auf dem Spiel, und also steht auch auf dem Spiel, dass der Fundamentalismus aus der Wahrheit der Religion heraus überwunden wird. Wir Gläubige aus den betreffenden Religionen sind zu respektvollen und brüderlichen, aber deshalb auch kritischen Wächtern zwischen ihnen berufen. Wir haben zu wachen über ein Verständnis Gottes, das die gesamte Menschheit aufbaut und nicht zerstört.³

Die Begründung dieser These liegt im schon angeführten Gottesverständnis des *Shema Israel*: ein rekapitulatives, also ein ebenso exklusives wie auch inklusives – wir können auch sagen ein kritisch-dialogisches – Gottesverständnis. Das ist, über das formale Fundament der heiligen Schriften hinaus, das von ihnen bezeugte und ihnen also vorausgegebene reale Fundament Gottes: das eigentliche und letzte Fundament ist Gott selbst.

Zum Schluss dieses Teiles noch drei kurze Bemerkungen:

Die religiösen Fundamentalismen, die alle zu furchtbaren geistlichen wie auch menschlichen Engpässen führen, sind um der Wahrheit der betreffenden Religionen willen selbst, für eine jede derselben und gegenseitig, eine kolossale theologische Herausforderung. Ein jeder ist

hier gefordert, und zwar in dem Sinn, das „Risiko zu existieren“ – als Christ, als Jude, als Moslem – in Verantwortung auf sich zu nehmen.

Es ist uns wohl klar: Damit eröffnet sich ein immenses Feld eines geistlichen Kampfes, der ebenso auf persönlicher als auch politischer Ebene – national und international – geführt werden muss. Dass die Religionen als solche und die Kirchen im Besonderen hier gefragt sind – ich meine die Religionen und die Kirchen in ihrer Wahrheit, das ist eine Herausforderung an sie, deren Bedeutung nicht unterschätzt werden darf.

Es geht dabei um die Fähigkeit, in Anlehnung an 1.Petr. 3,15 vor jedermann Rechenschaft zu geben des Glaubens (der Petrusbrief spricht von der Hoffnung), der in uns ist, und dies mit Sanftmut und Gottesfurcht. Dies gilt es nun noch weiter im Blick auf das Christentum zu reflektieren.

II. Der interreligiöse Dialog als doppelte Herausforderung an die christliche Theologie

Christliche Exklusivität

Die *eine* Herausforderung des interreligiösen Dialogs an die christliche Theologie ist offenkundig. Es geht dabei um die *particula exclusiva* „*allein*“, wie sie für die reformatorische Theologie kennzeichnend ist: *solus Christus, sola gratia* und *sola fide, sola scriptura*. Wir gehen im Besonderen von „Christus allein“ und „die Schrift allein“ aus.

Wir erinnern uns an Joh. 14,6: „Ich (Christus) bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich“. Andere einschlägige Aussagen finden sich in Apg. 4,12; 1.Tim. 2,5; 2.Petr. 1,19ff.

Wir wissen um das Befreiende der Wiederentdeckung dieser Erkenntnis in der Reformation. Wir wissen aber auch um ihre ambivalente Wirkungsgeschichte: Verlust nicht nur der Einheit, sondern auch der Katholizität der Kirche, dergestalt, dass die westliche Kirche in zwei große Blöcke zerbricht mit immer weiteren Zersplitterungen innerhalb der reformatorischen Bewegung selbst. Dann aber auch, dass das „allein“ – einerseits zu einer Einengung der Theologie auf die Soteriologie unter weitgehender Vernachlässigung der Schöpfungstheologie und andererseits zu einer manchmal fast obsessionellen Aufreizung der Wahrheitsfrage auf Kosten der Liebe führt.

Demgegenüber gilt es zu betonen: Prinzipiell wussten die Reformatoren um die Polarität des „allein“ (*solus, sola*) und des „ganz“ (*totus, tota*): *solus Christus*, aber nicht *totus Christus* – *sola scriptura*, aber nicht *tota scriptura* ! Aber dieses Prinzipielle trat schon in der Reformation selbst und dann vor allem in ihrer Folge ins Abseits des Bewusstseins. Wo diese Polarität aufgelöst wird, verirrt sich die Theologie in die Abgrenzung und verliert damit ihre – gewiss unterscheidende und also kritische – Fülle.

Von der Gesamtheit der biblischen Botschaft her gesehen gilt es die *particula exclusiva* nicht

exklusivistisch, sondern eben wirklich exklusiv zu verstehen und somit bezogen auf den Pol des Inklusiven: Die *particula exclusiva* ist *exclusiva et inclusiva* oder aber sie ist nicht *exclusiva* im biblischen Sinn. Ich erinnere diesbezüglich an das oben zum *Shema Israel* schon Gesagte. Will die reformatorische *particula exclusiva* biblisch recht verstanden werden, so eben im genannten Sinn als exklusiv und inklusiv zugleich.

Die Fundamente des Christentums

Daraus folgen nun *Konsequenzen* für das christliche Glaubensverständnis. Sie bezeichnen die eigentlichen Fundamente („*fundamentals*“) des Christentums:

Das *sola scriptura* als das *formale* Fundament wird nur richtig verstanden in Beziehung zum *solus Christus* als dem *realen* Fundament. Der *solus Christus* trägt das soteriologische Herzstück, die soteriologische Mitte des christlichen Glaubens, wie sie vom *sola gratia* und vom *sola fide* bezeugt wird. Der *solus Christus* kann gesamtbiblisch nur *trinitarisch* verstanden werden, als der sich in ihm nach außen hin offenbarende, also wirkende, und im Heiligen Geist präsente Vater, also als dreifaltiger Gott, der als Vater und Sohn und Heiliger Geist als den drei Seinsweisen des einen Gottes der Schöpfer *der* Himmel und der Erde ist – Schöpfer verstanden als kontinuierlicher Schöpfer und also als Erlöser (Neuschöpfer) hin auf die Vollendung der Schöpfung im neuen Himmel und der neuen Erde, der neuen Schöpfung. Der soteriologische „*articulus stantis et cadentis ecclesiae*“ (*solus Christus, sola gratia, sola fide*) ist also *wesentlich* zu beziehen auf das trinitarisch verstandene monotheistische Glaubensbekenntnis des *Shema Israel*, das den Erlösergott verbindet mit dem Schöpfergott und als einen und denselben Gott (*ächad, unus*) bekennt.

Diese „*fundamentals*“ können als *reale* auf die zwei im *Shema Israel* vorgegebenen – unabdingbar und also wesentlich miteinander verbundenen, aufeinander bezogenen – Aussagen fokussiert werden: Der Erlösergott ist der Schöpfergott – die Soteriologie verweist also auf die Kosmologie, die Schöpfungstheologie. Dieser im christlichen Sinn als Schöpfer und Erlöser *trinitarisch* verstandene Gott ist der eine Gott, der eine Herr. Der soteriologische „*articulus stantis et cadentis ecclesiae*“ verweist also auf das – christlich trinitarisch verstandene – *monotheistische* Bekenntnis. Systematisch zusammengefasst: Das christliche Glaubensverständnis beruht auf den zwei voneinander untrennbaren und sich gegenseitig erhellenden Fundamenten („*fundamentals*“) der *Soteriologie* und des *Monotheismus*.

Daraus ergeben sich zwei aufeinander bezogene *Implikationen*: die *christliche Freiheit* (durch Christus) als Freiheit durch Gott, für Gott, für die von Gott geschaffene Welt und die notwendige *Unterscheidung der Geister* (1.Kor. 12,10; 1.Thess. 5,21: „Prüft aber alles, und das Gute behaltet“; 1.Joh. 4,1). Diese Freiheit ist verbunden mit der Unterscheidung der Geister, also Verantwortlichkeit der notwendigerweise mit der Unterscheidung der Geister verbundenen Freiheit, Freiheit zur Unterscheidung der Geister.

Hindernis oder Brücke für den interreligiösen Dialog

Zum Schluss stellt sich nun, betreffs der in der *particula exclusiva* begründeten

Herausforderung des interreligiösen Dialogs an die christliche Theologie, die Frage: Ist diese *particula exclusiva* ein *Hindernis* oder eine *Brücke* für den interreligiösen Dialog?

Jedenfalls kann so viel gesagt werden: Der interreligiöse Dialog und zuerst die Verschiedenheit der Religionen gehören zur uns vorgegebenen Welt, also zur Welt, deren Herr Er ist, die Er re-kapituliert, deren Haupt Er ist. In dieser vom im Glauben erkannten Welt gilt: „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“ (Ps. 31,9). Freiheit, nicht Hindernis, Freiheit zur Brücke: verantwortliche und also unterscheidende, kritische Freiheit zur Brücke.

Wir sind als Gläubige auf einen langen *Weg* gestellt. Die Christen werden als „die vom Weg“ gekennzeichnet (Apg. 9,2). Einen Weg gilt es zu gehen. Christus als Weg (Joh. 14,6) erkennen wir, indem wir im Hinblick zu Ihm und also zum dreifaltigen *einen* Gott alle Dinge (*ta panta*), die uns auf den Weg gestellt sind, in Seinem Licht anpacken und daran wachsen. Das ist das, wozu wir im Glauben befreit und befähigt werden. Es ist der Weg unserer Berufung, Bewährung und Erfüllung, der Weg, der über sich hinausweist auf den „Vater“ (Joh. 14,6), also auf das schon jetzt wirkende kommende Gottesreich.

Das eben Gesagte war *ad intra* gerichtet, bezog sich also auf das christliche Glaubensverständnis als solches. Das voraussetzend richten wir unseren Blick jetzt *ad extra*, auf die Wirklichkeit der Welt selbst, aber nicht im Sinn der Welt als Missionsfeld des christlichen Glaubens, des Christentums. Gewiss sind wir zur *Mission* berufen, aber die Voraussetzungen, auch die *ad extra*, müssen stimmen. Wird die Welt gleich als das Missionsfeld des Christentums angesehen, so übergeht man den vorgegebenen theologischen *status* der Welt. Sie ist dann nur dazu bestimmt, missioniert zu werden. Hinter einem solchen Verständnis von Mission steht das Nicht-Bedenken der Tatsache des eigenen theologischen Status der Welt, also ein Ekklesiozentrismus, der meint, Gott sei auf die Kirche beschränkt. Dies ist nun die *andere* Herausforderung des interreligiösen Dialogs an die christliche Theologie: *der eigene theologische Status der Welt*.

Wir sprechen hierbei von der *Gegenwart und dem Wirken Gottes in der Schöpfung und in der Menschheit*. Die theologische Tradition redet diesbezüglich von der allgemeinen oder universalen – gegenüber der speziellen oder besonderen – Offenbarung Gottes. Ich erwähne die wesentlichen biblischen Belegstellen: Apg. 14,16-17; 17,24-28: „...Gott hat aus einem Menschen das ganze Menschengeschlecht gemacht ... damit sie Gott suchen sollen...und fürwahr, er ist nicht ferne von einem jeden unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir; wie auch einige ... bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts“; auch Röm. 1,19ff: „Denn was man von Gott erkennen kann, ist unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen offenbart. Denn Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt ersehen an seinen Werken, wenn man sie wahrnimmt ...“

Heilsgeschichte und Universalbund

Diese Aussage von der Universalität Gottes und seines Wirkens, unterschieden von der und bezogen auf die Partikularität Gottes und seines Wirkens, ist schon grundlegend für das erste, das Alte Testament. Die sogenannte *Heilsgeschichte*, wie sie mit der Erwählung Abrahams (1.Mose 12) beginnt, wie sie mit Mose hinführt zum sinaitischen Bund, wie sie im

Shema Israel sich selbst erkennt als auf die Schöpfungswirklichkeit insgesamt und somit auf die Universalgeschichte bezogen – sie ist ein besonderer von Gott gestifteter Ausdruck derselben –, ist eingebettet in den *noachitischen Bund*, der ihr vorangestellt ist – nicht nur chronologisch, sondern auch wesentlich und also permanent. Er stellt den Übergang dar von den mythischen Ursprüngen mit ihrer Ambivalenz von Schöpfung und dem Bösen hinein in die eigentliche Geschichte (1.Mose 6-11). Das Buch Genesis verbindet damit von Anfang an zwei Grundthemen: das des Heils (mit Abraham) und das des Segens (mit Noah) – Partikularität des Heils, Universalität des Segens. Beide Themen sind bezogen auf die Wirklichkeit des Bösen, der Sünde und des Todes und beschränken bzw. überwinden sie im Glauben.

Aus dieser grundlegenden Unterscheidung von allgemeiner (noachitischer) und besonderer (abrahamitischer) Offenbarung ergibt sich Folgendes:

Die besondere Heilsgeschichte – und damit dann auch der christliche Glaube und die christliche Kirche – ist strukturell bezogen auf die Schöpfung und die *oikoumenè* = die gesamte Menschheitsgeschichte. Sie verleugnet ihr eigentliches *dialektisches* Wesen, wenn sie sich verabsolutiert, wenn sie also aus dieser Polarität, deren einer Pol sie ist, austritt. Die beiden Pole Heilsgeschichte und noachitischer Universalbund, die strukturell aufeinander bezogen sind, stehen in einem Verhältnis gegenseitiger Unterscheidung voneinander, also in einem gegenseitig kritischen Verhältnis. Sie sind einander gegenseitig kritisch zugeordnet. Sie brauchen einander, um sich nicht durch jeweilige Selbstverabsolutierung in ihrem Wesen zu verleugnen und so zu pervertieren.

Es ginge hier nun ganz konkret um den Aufweis der Stimmigkeit und der Prägnanz (*Fruchtbarkeit*) dieser gegenseitigen Zuordnung. Sie hat mit Synkretismus im Sinn von Religionsmischerei nichts zu tun. Jede Religion hat ihre normative Mitte. Das trifft eindeutig, wie gezeigt, für das Christentum zu. Es geht um Rekapitulation, also um kritische, unterscheidende Hinordnung auf Gott, weder um Annektierung (Einverleibung) der anderen Religion noch um Selbstaufgabe zugunsten letzterer! Es geht um gegenseitige kritische Befruchtung, um Freisetzung der in der betreffenden Religion gegebenen Potentiale, die aber im Verlauf der Geschichte möglicherweise eingeschrumpft sind, und also um die „Erfüllung“ der eigenen Religion. Ich nenne nur als Beispiele die geistliche und theologische und dann ganz elementar menschliche Befruchtung, die Christen erfahren haben durch ihre Begegnung mit dem Buddhismus, etwa der ZEN-Meditation, mit dem Judentum, etwa der rabbinischen Exegese oder mit dem Islam, etwa der Frage nach der möglichen Prophetie, dem prophetischen Charakter des Korans. Das gilt auch für die neuen Formen des sich als „mystisch“ oder „spirituell“ verstehenden Atheismus, etwa dem Verständnis von „Transzendenz“ als der Immanenz inhärent und als die Immanenz öffnend über sich selbst hinaus. „Der interreligiöse Dialog besteht darin, etwas vom anderen für sich zu erwarten“ (Pierre de Claverie).

Zwei Schlussbemerkungen

Zum Schluss zwei Bemerkungen, zunächst zur Frage des Proselytismus:

Dieser steht und fällt mit dem exklusivistischen Verständnis der Religion. Er betrifft innerhalb der monotheistischen Religionen im Grunde nur das Christentum und den Islam, sofern sie sich exklusivistisch verstehen. Mit der Verwerfung des Exklusivismus durch das recht verstandene Christentum, ist der *Missionsauftrag* (Matth. 28) jedenfalls nicht abgetan, sondern eigentlich erst in seinem wahren Sinn verständlich. Es geht dabei um die Hinordnung der gesamten Wirklichkeit auf den dreifaltigen Gott, wie oben ausgeführt. Das kann aber sinngemäß nur durch Dialog, durch dialogische Begegnung mit der vielfältigen Wirklichkeit, in unserem Fall mit der plurireligiösen Gesellschaft, geschehen. Diese Wirklichkeit *ad extra* will, aufgrund ihres eigenen theologischen Status, so ambivalent er gewiss auch ist, für sich wahrgenommen werden. In diesem Dialog muss es Gesprächspartner auf gleicher Augenhöhe geben.

Ziel eines solchen interreligiösen Dialogs kann wegen der Verwerfung des Exklusivismus nicht die Bekehrung des anders Religiösen zum Christentum – oder vonseiten des Islam zum Islam – sein, sondern nur die Bekehrung aller Beteiligten immer mehr hin zu Gott, und dies durch Gott, in dessen Licht sich die Beteiligten durch ihre jeweilige besondere Glaubensstradition stellen. Die Mission ist die Gottes selbst, er ist ihr Subjekt. Sie geschieht durch das Geschehenlassen, durch das sich im Dialog mit dem anderen Religiösen zu Gott hin Öffnen und sich in diesem Öffnen Ihm Fügen.

Dann zur Frage einer auch *institutionellen interreligiösen Struktur*: Gleichwie das Amt der *episkopè* für die zwischenkirchlichen Beziehungen unabdingbar ist, so braucht es auch ein analoges, gewiss kollegiales, Amt für die interreligiösen Beziehungen. Dies gilt es, um des rechten Dialogs und seiner theologischen wie auch gesellschaftlichen Notwendigkeit willen, zu konzipieren, zu experimentieren und in großem Verantwortungsbewusstsein auszuüben.

¹ Der Aufsatz wurde veröffentlicht im Deutschen Pfarrerbblatt Nr. 9/2016

² Im Französischen gibt es das Substantiv „*récapitulation*“ und das Verb „*récapituler*“

³ Dieser Punkt wurde weiter ausgeführt in meinem vorhergehenden Beitrag
„Interreligiöser Dialog vor neuen Herausforderungen – Was auf dem Spiel steht“
Veröffentlicht im Deutschen Pfarrerbblatt Nr. 5/2015, S.263ff