

HERMENEUTIK DES INTERRELIGIÖSEN/INTERKULTURELLEN DIALOGS: ANREGUNGEN AUS DEM NT

Silvia Pellegrini

Man bezeichnet gerne unsere pluralistische Gesellschaft als „Gesprächs-Kultur“¹, und im philosophischen Rahmen ist das Thema „Dialog“ schon so überladen von doktrinären Entwicklungen, dass man von „dialogismo“² (=Dialogismus) spricht. Selbstverständlich weicht der Begriff „Dialog“ von Autor zu Autor ab, so dass man klärende und definierende Untersuchungen zu diesem Terminus und seiner schwammigen Anwendung schon dankbar annimmt.³

In allen Bereichen (Linguistik, Soziologie, Erziehungswissenschaft, Philosophie, Theologie, Politik usw.) bleiben fünf Charakteristiken fest: (1) Ein Dialog verlangt *zumindest zwei* Subjekte, um durchgeführt zu werden⁴; (2) die Teilnehmer müssen über eine gemeinsame Spra-

¹ A. NETTLING, (Er)öffnen – Für Hermann Levin Goldschmidt, in: W. GOETSCHEL (Hg.), Perspektiven der Dialogik, Zürcher Kolloquium zum 80. Geburtstag von Hermann Levin Goldschmidt, Wien 1994 (Passagen Verlag), 19.

² T. MANFREDINI, Comunicazione ed Estetica in Sant'Agostino, Bologna 1995 (ESD), 7.

³ D.J. ECK, Interreligiöser Dialog – was ist damit gemeint? Ein Überblick über die verschiedenen Formen des interreligiösen Dialogs, in: US 43, 1988, 189-200; R. PANIKKAR, Begegnung der Religionen, Das unvermeidliche Gespräch, in: Dialog der Religionen 1, 1991, 9-39; T. FRIES, Dialog, Begriff und Geschichte der Gattung, in: GOETSCHEL, Perspektiven der Dialogik, 29-48; P.F. HELFENSTEIN, Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz, Frankfurt a.M. 1998, 17; G. FRITZ / F. HUNDSNURSCHER, Handbuch der Dialoganalyse, Tübingen 1994, xiiif/45f/138-145/155-175/*passim*; J. ZEHNER, Der notwendige Dialog, Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht, Gütersloh 1992, 293. Interessant ist – mit H. ZIRKER, Interreligiöses Lernen aus der Sicht katholischer Kirche und Theologie, in: F. RICKERS / E. GOTTWALD (Hg.), Vom religiösen zum interreligiösen Lernen, Neukirchen-Vluyn 1998 – zu bemerken, dass die kirchlichen/theologischen Lexika kaum einen Beitrag zum Begriff „Dialog“ geben: „Dialog“, „Interreligiöses“ und „Interkulturelles“ „haben in kirchlicher und theologischer Sprache keine Tradition“ (ZIRKER, Interreligiöses Lernen, 51).

⁴ D.h. auch, dass beiden/allen die Möglichkeit gegeben werden muss zu reden!

che bzw. über einen *gemeinsamen Code* verfügen, um kommunizieren zu können; (3) Merkmal des Dialogs ist es, dass der Beitrag des einen Teilnehmers an den Beitrag des anderen bewusst anknüpft. Dies setzt voraus, dass jeder Teilnehmer einen teilweise neuen, *anderen* Inhalt im Beitrag des anderen Teilnehmers wahrnehmen muss, ansonsten ergäben sich bloße Wiederholungen oder aber keine Berührungspunkte: das „*Anderere*“ ist eine unerlässliche Voraussetzung des Dialogs; (4) der Dialog ist frei, keiner kann zum Dialog gezwungen werden: dies setzt ein *Interesse* voraus; (5) dieses Interesse stellt den Auswertungsparameter für die Endbilanz des Dialogs dar. Da aber sehr unterschiedliche Interessen am Ausgangspunkt eines Dialogs stehen können, so können auch die Auswertungen dessen sehr verschieden ausfallen: der Dialog *entzieht sich einer „objektiven“ Wertung seiner Ergebnisse*.

Alles andere ist auf jeder Ebene frei: man kennt Dialoge des Lebens, des Handelns, des Denkens, der religiösen Erfahrung⁶ – um nur einige Beispiele zu nennen. Er kann aus Freude, Zufall, Neugier oder Not entstehen; er kann ordentlich und strategisch oder chaotisch und ungeplant verlaufen; er kann zu Miss- und Unverständnissen, aber auch zu Einklang, zu Freude und Bereicherung führen; er kann sogar Interessenverschiebungen bewirken.

Eine Hermeneutik des Dialogs beinhaltet also zunächst die allgemeinen Kommunikationsregeln des Dialogs⁶, eine Hermeneutik des *interreligiösen* Dialogs trägt aber dazu auch die spezifischen Spannungen der Relationen von unterschiedlichen Kulturen und Religionen in sich. Kann das NT zu diesem letzten Punkt etwas Aktuelles sagen?⁷ Dieser Frage widmet sich der folgende Beitrag.

⁶ Vgl. M. SIEVERNICH, *Mission – Mit welchem Recht?*, in: R.KAMPLING/B.SCHLEGELBERGER (Hg.), *Wahrnehmung des Fremden. Christentum und andere Religionen*, Berlin 1996, 262; P.F. HELFENSTEIN, *Grundlagen des interreligiösen Dialogs*, 17.

⁶ Konversations- und Kommunikationsmaximen sind längst bekannt und erforscht: vgl. FRITZ/HUNDSNURSCHER, *Dialoganalyse*, 177-201 / 454.

⁷ Die Perspektive des NT ist nicht die der *Religionstheologie*, sondern die des *Glaubens*. Ich möchte hier den interreligiösen Dialog nicht von dem Gesichtspunkt der Religionstheologie, sondern von dem des christlichen Glaubens betrachten. Die Ergebnisse können selbstverständlich zuerst für die Gläubigen hermeneutische und pragmatische Geltung haben, jedoch erlaubt diese Fragestellung, unter religions-theologischem Gesichtspunkt zu betrachten, wie das Christentum seinen Beitrag geben kann. Denn das Christentum kann sich von seinem Glauben nicht trennen.

1. BEGEGNUNG UND DIALOG MIT DEN ,AUBENSTEHENDEN'⁸ IM NT

Die Begegnung von Menschen einer anderen Religion, Kultur oder Gruppierung im NT bildet eine bunte Palette von Erscheinungen. Jesus bzw. seine Jünger begegnen Heiden (z.B. dem Hauptmann von Kafarnaum⁹, dem Hauptmann Kornelius¹⁰), Ausländern (dem Äthiopier¹¹), insbesondere ,Griechen'¹² (der syrophönizischen Frau¹³, vgl. auch die paulinische Mission), Schismatikern (der Samariterin¹⁴), darunter Interessierten und Anhängern (z.B. Lk 8,38; Apg 10,47; 13,46), Uninteressierten und Ablehnenden (den Gerasenern¹⁵; einem Samariterdorf¹⁶; manchen Areopagiten¹⁷), Reichen, Armen und vielen anderen mehr. Eine erste Unterscheidung ist in dieser Fülle von Texten nötig: Der Jesus des NT hat nur intrakulturell und intrareligiös verkündigt und verkündigen lassen (Mt 10,5), während sich die interreligiöse Grenze erst mit der paulinischen Mission nach dem Ausgießen des Geistes öffnet. Jesus hat also die interreligiöse Kommunikation nicht gesucht, wenn nicht sogar vermieden. Warum? Dies braucht zuerst eine Antwort. Im Abschnitt 2 versuche ich, eine Antwort auf diese Frage zu finden.

Die zweite Frage ist, wie sich Jesus – bzw. die jeweilige Erzählfigur – bei diesen Begegnungen mit den Heiden verhält. Ergibt sich ein ,Dia-

⁸ Die „Außenstehenden“ (οἱ ἔξω, Mk 4,11. *passim*) im NT sind alle jene, die noch nicht „Jünger“ geworden sind, d.h. alle, die das Wort noch nicht „gehört“ haben: Einzig das Wort ist die Wasserscheide zwischen den Menschen. Die politisch-soziale Kategorie des „Fremdseins“ (ξένος, ἐνίξω, ξενία) ist wohl bekannt (Mt 25,35.38.43.44; 27,7; Apg 10,6.18.23.32; 17,18.20f.; 21,16; 28,7; Heb 13,2 u.a.), jedoch theologisch nicht aktiviert (Eph 2,12.19 und Heb 11,13 sind die beiden einzigen übertragenen Anwendungen der sozial-politischen Kategorie ξένος im religiösen Bereich). ξένος bedeutet eine politische, kulturelle und soziale Entfernung, nicht aber eine Entfernung von dem religiösen Zentrum der ntl. Botschaft, d.h. des Wortes. So möchte ich auch das Wort „Fremde“ für die Begegnungen Jesu außerhalb seines Kreises als unpassend vermeiden und diese ihm Begegnenden korrekter als „Außenstehende“ bezeichnen.

⁹ Mt 8,5-13; Lk 7,1-10.

¹⁰ Apg 10,1-48.

¹¹ Apg 8,26-40.

¹² Mk 7,26. Zur Bedeutung von Ἑλληνίς vgl. J. MARCUS, Mark 1-8, A new Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 27), New York u.a. 2000, 462.

¹³ Mk 7,24-30; Mt 15,21-28.

¹⁴ Joh 4,1-42.

¹⁵ Mk 5,17; Mt 8,34; Lk 8,37.

¹⁶ Lk 9,53.

¹⁷ Apg 17,32.

log“ bei diesen Kontakten? Wenn ja, welche Prinzipien regeln diesen Dialog? Mit diesen Fragen beschäftigen sich die Abschnitte 3-5.

2. DIE SYROPHÖNIZISCHE FRAU (MK 7,24-30)

Mk 7,24-30¹⁸ erzählt – mit wahrscheinlicher Wiedergabe eines historischen Wahrheitskerns¹⁹ – von Jesu Begegnung mit einer Griechin im syrophönizischen Gebiet. Jesus bewegte sich oft in heidnischen oder gemischt bevölkerten Gebieten²⁰, er wandte sich aber nie an die Heiden, denn – so expliziert uns Mt – er wusste sich exklusiv „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israels“ (Mt 15,24) gesandt. Die Frau bitet um Hilfe, Jesus verweigert sie ihr und vergleicht sie bzw. ihre Tochter sogar mit einem Hund. Die Perikope ist besonders hart für heutige (aber schon für damalige!) Ohren und wird zum Anhaltspunkt für „einen gewissen ‚Nationalismus‘ Jesu“²¹ gemacht. Andererseits ist es aber sicher, dass Jesus die Heiden nicht verachtet hat²², und nicht Geringschätzung der Heiden begründet seine strenge und enge Zugehörigkeit zu seinem Volk. Wie ist diese Zugehörigkeit dann hinsichtlich eines interreligiösen Dialogs zu interpretieren? Jesus lässt sich allerdings auf das Gespräch ein, und die Frau – als die einzige Figur in allen Evangelien! – gewinnt Jesus in ihrer Argumentation.

Die Argumentation²³ sei in Kürze entfaltet: „Lass *zuerst* die Kinder satt werden: Denn es ist nicht gut, das Brot den Kindern wegzunehmen und den Hunden vorzuwerfen“. Das „zuerst“ (πρῶτον) bezeichnet in Mk eine eschatologische Heilsnotwendigkeit²⁴: Es ist eine notwendige Bedingung für das Kommen des Gottesreiches, dass *alle* Kinder satt sind. Es wäre nicht unrecht, Hunde zu sättigen, wären die Kinder bereits satt. Solange aber Kinder hungrig sind, so würde man ihnen das Brot stehlen, gäbe man es den Hunden. In diesem Fall Hunde zu sättigen, würde bedeuten, die eigenen Kinder nicht mehr zu lieben. Aus Respekt für die Kinder Israels, vor denen Jesus die Liebe und Fürsorge Gottes bezeugen soll, lehnt Jesus die Bitte der Frau ab: Nicht dass die Kinder Israels wegen ihm denken müssten, sie

¹⁸ Mt 15,21-28, der die Frau als *Xavavaía* bezeichnet.

¹⁹ R. KAMPLING, *Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium* (SBB 25), Stuttgart 1992, 138f.; MARCUS, *Mark*, 468.

²⁰ Vgl. u.a. Mt 4,25; Mk 5,1; 7,24.31.

²¹ G. THEISSEN / A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 169; MARCUS, *Mark*, 468 spricht von „an extreme example of ethnocentrism“.

²² Vgl. Mt 12,41f.; Lk 11,31f.; Mt 11, 21-24; Lk 10,13f.; Mt 8,11f.

²³ Hierzu ist die mk Version zugrunde gelegt worden.

²⁴ Vgl. u.a. MARCUS, *Mark*, 463.

seien von Gott nicht geliebt! So das Argument Jesu.²⁵ Es gründet auf der stillschweigenden Annahme, dass Israel die Nicht-Israeliten für Hunde gehalten hat. Dass es so eine Tendenz auch gab, ist von der historischen Forschung bewiesen.²⁶ Wo aber eine universalistische Tendenz dominierte, dort hätte solche Argumentation ihren Anhaltspunkt verloren.

Doch nicht auf der Linie der stillschweigenden Annahme Jesu widerlegt die Frau seine Argumentation²⁷, sondern sie greift eine noch radikalere Ebene auf: „Ja, Herr; aber doch fressen die Hunde unter dem Tisch von den Brosamen der Kinder“. Die Voraussetzung der Argumentation ist akzeptiert („Ja²⁸, Herr“), entkräftet wird aber die eschatologische Not, dass das Brot für beide, Kinder und Hunde, nicht reiche. Die Brosamen fallen spontan als Überfluss ab, und das Brot Gottes reicht für alle. Damit stellt sich die Frau in keine Konkurrenz zu den Kindern und weist gleichzeitig auf die Fülle und auf den Überfluss der Liebe Gottes hin. Die kulturelle Angabe (Israel seien die Kinder, die Heiden die Hunde) ist auf der formalen Ebene bewahrt und wiederaufgenommen: sie bildet die gemeinsame Sprache oder den Code, um sich zu verstehen. Aber der Inhalt desselben Bildes wird äußerst verschoben: Es lässt sich nun schwer erkennen, wer (vor Gott!) die Kinder und wer die Hunde sein sollen, wenn beide von demselben Brot satt werden!²⁹ Der theologische Inhalt bei der Wiederverwendung des Bildes ist völlig neu – und findet seine Ent-

²⁵ Nebenbei erfährt man aus dieser Argumentation auch das besondere Missionsbewusstsein Jesu, der sich von Gott gesandt weiß und in Gottes Auftrag den Kindern das Brot verteilt; das Gottesreich ist ihnen nahegekommen.

²⁶ Vgl. H.-J. KLAUCK, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (NTA 13), Münster 1978, 275-277; MARCUS, Mark, 463f.

²⁷ PHILOSTRATOS, Vita Apoll, 1,19, bietet eine Parallelgeschichte zu dieser Chrie, wo aber die Ebene der Argumentation nicht gewechselt wird: Auf den Angriff, er sei wie ein Hund, der vom Tisch gefallene Brosamen auffrisst, antwortet Damis mit der Widerlegung, dass dieser Tisch nicht weniger als der Tisch der Bankette der Götter sei, und die Brosamen also feine Götterspeise seien (ἰπολαβῶν ὁ Δάμις "εἰ δαίτες" ἔφη "θεῶν εἰσι καὶ σιτοῦνται θεοί, πάντως που καὶ θεράποντες αὐτοῖς εἰσιν, οἷς μέλει τοῦ μὴδὲ τὰ πίπτοντα τῆς ἀμβροσίας ἀπόλλυσθαι"). Ein Kommentar zur Argumentation in Philostratos liest man in M.E. BORING / K. BERGER / C. COLPE (Hg.), Hellenistic Commentary to the New Testament, Nashville 1995 (TN), §119, 104.

²⁸ Das *ναί* ist textkritisch sehr unsicher und in den Übersetzungen verschieden betont („Ja, Herr“ bei LUTHER; „Lord“ bei MARCUS, Mark, 461; „Ja, du hast recht, Herr!“ in der Einheitsübersetzung). Aber auch ohne das *ναί* ist die Voraussetzung der Argumentation akzeptiert und nicht widerlegt.

²⁹ Ein Wort zu den Brosamen, die manchen Schwierigkeiten bereiten: sollen sie andeuten, dass die Heiden/Hunde/Außenstehenden weniger zu essen bekämen, als die Kinder? Das hätte die syrophönizische Frau nicht denken können, die aus der einen „Brosame“ eine Rettung wie von einem ganzen Brote erlebte! Dies sei gesagt, um die Gefahr zu vermeiden, Metaphern außerhalb des Kontextes lesen zu wollen.

sprechung in der Vorstellung Gottes, die der Jesus des NT vermittelt. So funktioniert ein Dialog. Jesus „verliert“ für einmal sein „Streitgespräch“³⁰, aber der Dialog gewinnt beide Menschen füreinander: die eine bekommt die nötige Lebenshilfe, der andere relativiert seine kulturelle Bedingtheit.³¹

Somit hat sich gezeigt, dass nicht die religiösen Inhalte der Verkündigung Jesu, sondern ihre kulturelle Voraussetzung (hier der israelitische Ethnozentrismus) eine Sperre für die interreligiöse Kommunikation enthält. Der Dialog zeigt aber die Kraft, diese Sperre zu lösen und die Kommunikation wiedereinzusetzen. Sobald es klar wird, dass „Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist“ (Apg 10,34f.), eröffnet sich der Blick der christlichen Gemeinde auf den Dialog mit anderen Kulturen und Religionen. Die Eröffnung der sogenannten „universalen“ Mission³² zu den Heiden lässt sich insofern mit den Inhalten der Mission der Jesusüberlieferung in Einklang bringen.

Eine letzte wichtige Beobachtung zum eschatologischen $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ ³³: Es bedeutet, dass das Zeugnis an Israel über seine Erwählung als „Kinder Gottes“ nie fehlen darf. Daher ist jeder Antijudaismus sogleich eine Negation der christlichen Botschaft. Man musste wohl den Heiden verkünden, ohne sich deswegen von Israel zu trennen, denn diese Trennung ist mit dem Zeugnis Jesu keineswegs vereinbar. Bis zum Ende der Welt wird dieses $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ die Hinwendung des Gottes

³⁰ Vgl. den Titel: R. FELDMEIER, Die Syrophönizierin (Mk 7,24-30) – Jesu »verlorenes« Streitgespräch, in: DERS. / U. HECKEL, Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden (WUNT 70), Tübingen 1994, 211-227.

³¹ Dass der mk Jesus infolge dieses Dialogs sein Handeln auf die Heiden erweitert habe, könnte die Erzählung mit der folgenden Speisung der Viertausend (Mk 8,1-9) zeigen – so zumindest MARCUS, Mark, 470. Jedoch ist klar, dass Mk keine Anhaltspunkte für eine missionarische Absicht der Figur Jesus zu den Heiden bietet (BORING/BERGER/COLPE, Hellenistic Commentary, 140). Für die mk Gemeinde, die die Erzählung von der Syrophönizierin überliefert, ist die Heidenmission kein Problem, sondern der Normfall (KAMPLING, Israel, 140).

³² Die Spannung zwischen der israelorientierten und der universalistischen Mission spiegelt sich auch im Matthäusevangelium wider (vgl. Mt 5,17-20; 10,5f. und Mt 28,19f.), wo auch der endgültige Einklang der beiden bewusst und erfolgreich verfolgt wird (vgl. K.-C. WONG, Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium, Zum Verhältnis von Juden- und Heidenchristen im ersten Evangelium, Göttingen 1992, 87-124).

³³ KAMPLING, Israel, 141-146 hat deutlich gemacht, dass sich das $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ nicht auf die reale, zeitgebundene Situation der Gemeinde des Mk bezieht, für die die Anteilnahme der Heiden am Glauben und ihre Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde kein Problem mehr darstellte, sondern auf die eschatologische, heilsgeschichtliche Dimension hinweist. Zur Einbettung der Perikope im Kontext der mk Gemeinde vgl. KAMPLING, Israel, 150.

Jesu zu den Menschen – keiner ist ausgeschlossen! – bedeuten, die er alle erwählt hat.³⁴

Das Ergebnis ist allerdings bisher nur negativ: Die kulturelle Bedingtheit kann eine Sperre zu den anderen Kulturen bedeuten. Es bleibt nun zu zeigen – jetzt positiv! –, welche hermeneutischen Prinzipien einen interreligiösen Dialog erfolgreich steuern können.

3. GLAUBWÜRDIGKEIT UND CODE

„Glaubwürdig“ ist man nicht an sich, man wird dafür gehalten³⁵: Eine Rede, ein Argument, eine Person, eine Sache oder Erzählung ist „glaubwürdig“, wenn sich jemand findet, der bereit ist, Glauben daran zu schenken. Während das – für manche obsolet gewordene – Prädikat „wahr“ noch einen Anspruch auf Universalität oder Objektivität beinhaltet, basiert das Wort „glaubwürdig“ auf einem pragmatisch-rhetorischen Konzept: „Glaubwürdig“ ist etwas, das überzeugt bzw. Konsens schaffen kann.³⁶

Dieses „Glaubwürdige“, das die Kraft besitzt zu überzeugen, ist zunächst eine kulturelle Bedingtheit. Dass es kulturell abhängig ist, bedeutet einerseits, dass es flexibel und nicht definitiv ist (Argumente, die im Mittelalter oder bei den Maya Konsens erzeugt haben, mögen wohl in dem heutigen europäischen Teil der Welt ihre Überzeugungskraft verloren haben), andererseits bedeutet es aber auch, dass Glaubwürdigkeit nicht völlig dem eigenen Geschmack überlassen ist: Glaubwürdigkeit basiert auf sozialen Schemata der allgemeinen Akzeptanz³⁷ (Codes), welche von Kultur zu Kultur variieren und eher „unendlich sind“³⁸. Der interreligiöse Dialog setzt die Kompetenz für fremde Codes voraus, weil die Religionen die Kultur prägen bzw. sich

³⁴ Zur Erwählung Israels und zu seinem Verhältnis zur Kirche vgl. W. KELLER, Gottes Treue – Israels Heil. Röm 11,25-27 – Die These vom „Sonderweg“ in der Diskussion (SBB), Stuttgart 1998, 281-287.

³⁵ Vgl. ARISTOTELES, Rhetorica 1356b, 28.

³⁶ „Wahr“ und „Glaubwürdig“ sind nicht gleich, aber de principio müssen sie auch nicht auseinandergehen.

³⁷ Vgl. M.H. WÖRNER, Glaubwürdigkeit, in: A. HÖLSCHER / R. KAMPLING (Hg.), Glauben in Welt, Berlin 1999, 104f., der von der „adressatenbezogenen“ Grundstruktur, von „Grundlagen“ und von „gesellschaftlich vermittelten Standards“ von Glaubwürdigkeit spricht. Je nach dem kognitiven oder philosophisch gewählten Vokabular werden sie auch *πιστεῖς* (Argumentationen), Zeichen, *τόποι* (Argumentationsgrundlagen) u.a. genannt.

³⁸ WÖRNER, Glaubwürdigkeit, 105, mit Hinweis auf Quintilian, wo er Aristoteles' argumentorum loci nur andeuten will (QUINTILIAN, Institutio oratoria V,10,18: „Verum hoc exequi mitto: non enim longum tantum, sed etiam impossibile ac potius infinitum est“).

die Form einer Kultur aneignen. Damit man ein interreligiöses Gespräch führen kann, muss man also zuerst die kulturellen Schemata der Akzeptanz kennen, beherrschen und anwenden, da es ohne Glaubwürdigkeit keinen Dialog gibt. In diesem Abschnitt möchte ich einige Aspekte von Code-Aufnahme oder Code-Anpassung aus den neutestamentlichen Schriften aufdecken, um einige Grundlagen der Glaubwürdigkeit für die interreligiöse Kommunikation aus christlich-neutestamentlicher Sicht zu ermitteln.

Das reichhaltigste Beispiel im NT stellt die paulinische Mission dar.³⁰ Aber zuerst muss korrekt wahrgenommen werden, dass sich die Mission die gemeinsame Basis der eigenen Kultur und Sprache stets und immer wieder über die Wege der Synagogen suchte. Sich den Heiden zuzuwenden, war keine „erste Wahl“, sondern eine Notwendigkeit. Texte wie Apg 13,46f. bekunden es deutlich: „Euch musste das Wort Gottes zuerst verkündet werden. Da ihr es aber zurückstoßt ... siehe, so wenden wir uns zu den Heiden“. Solche Denkstruktur ist eine Konstante sowohl in der Apostelgeschichte als auch im Römerbrief. Wie üblich in der Antike, wurde das Fremde nicht aus Sympathie, Neugier oder Interesse gesucht⁴⁰, wenngleich es auch bewundert und erforscht werden konnte. Erst vor diesem Hintergrund wird die Außerordentlichkeit der Eröffnung der Mission an die Heiden und seine religiöse Bedeutung messbar. Nicht nur öffnete sich die Mission den Heiden, sondern sie zeigte sich fähig, sich kulturell anzupassen. Exemplarisch sind hierfür die Beschlüsse der Versammlung der Apostel in Jerusalem (Apg 15,20-29), aber auch die angenommene Gastfreundschaft im Heidenhaus (Apg 10,28; 16,34) und die respektvolle Haltung zur bestehenden Ordnung in Ephesus (Apg 19,37 und vgl. Röm 13,1-7) oder die berühmte Areopagrede Pauli (Apg 17,22-34), wie sie Lukas in der Apostelgeschichte aus seiner Sicht erzählt.

Das Prinzip der „Anpassung“ wurde in der antiken Rhetorik unter dem Thema „Akzeptanz“ betrachtet. Als ethisch-dialektische Disziplin⁴¹ interessierte sich die Rhetorik dafür, wie man eine Beziehung zu den Hörern herstellen konnte. Prinzipiell ist jeder Hörer dem Redner

³⁰ Mission bedeutet nicht gleich Dialog, jedoch lässt sich keine Mission ohne Dialogbereitschaft führen. Unter diesem Aspekt ist es angemessen, hier und im Folgenden von „der Mission“ zu reden.

⁴⁰ Man denke nur – um im Rahmen des NT bleiben zu wollen – an Apg 16,20f.: „Sie sind Juden: Sie verkündigen Gebräuche, die anzunehmen oder zu tun uns, die wir Römer sind, nicht erlaubt ist“. Zur Betrachtung des Fremden in der Antike vgl. M. JANITZ, *Das Fremdenbild in der Literatur der Römischen Republik und der Augusteischen Zeit, Vorstellungen und Sichtweisen am Beispiel von Hispanien und Gallien*, Frankfurt a.M./Berlin 1995; A. DEMANDT (Hg.), *Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. München 1995.

⁴¹ ARISTOTELES, *Rhetorica* 1356a, 25.

gegenüber „fremd“, denn er muss vom Redner zuerst gewonnen werden. So fragte sich Aristoteles, wie sich der Redekünstler glaubwürdig produzieren kann, um gute Hörer durch seine Worte zu schaffen.⁴² Erstens sei der glaubwürdige Charakter des Redners das Überzeugendste überhaupt.⁴³ Zweitens aber wirke die Stimmung der Hörer dem Redner gegenüber mit⁴⁴, drittens auch die Argumente selbst⁴⁵, und auch diese seien ohnehin in Hinblick auf die Disposition der Hörer aufzubauen: „Der Redner soll sich deswegen bemühen zu verstehen, welche vorgefassten Meinungen seine Adressaten haben, und er soll demnach eben von diesen Meinungen in verallgemeinerter Weise reden“⁴⁶, „daher soll man nicht alle Meinungen als Basis der Rede nehmen, sondern daraus nur einige bestimmte wählen – z.B. die, die den Richtern gefallen- oder die, die allgemeine Akzeptanz unter den Menschen finden“⁴⁷. Wo man solche „guten“ Argumente schöpfen kann, die als „gültig“ für die Hörschaft gelten, lehrt die Untersuchung der *τόποι*, d.h. der allgemeinen Meinungen, Sitten und Schemata. Wer gehört werden will, der soll von dem nehmen, was der Hörer versteht, akzeptiert und als eigen anerkennt. Erst dann werden sich reden und hören im Dialog wirksam verbinden. Die Berücksichtigung der *Topoi* fremder Völker und die rhetorischen Prinzipien der Akzeptanz und Glaubwürdigkeit in der Anpassung an heidnische Hörer finden wir auch bei Paulus und in der lukanischen Darstellung des Paulus wirksam.⁴⁸

Von den sogenannten „Reden“ Pauli ist die Areopagrede (Apg 17, 22-34) sicher das bekannteste Beispiel interkultureller Anpassung im

⁴² Aa0. 1355b, 25. vgl. auch aaO. 1380b, 31; 1377b; 1378a; 1380a; bes. 1415b.

⁴³ Aa0. 1356a 11.

⁴⁴ Aa0. 1356a 15.

⁴⁵ Aa0. 1356a 19.

⁴⁶ Aa0. 1395b, 9-11.

⁴⁷ Aa0. 1395b, 31-1396a, 2.

⁴⁸ Die Frage nach einer realen Relevanz der rhetorischen Tradition bei der Exegese der Paulusbriefe und der lukanischen Reden Pauli in Apg ist ein heftig diskutiertes Thema der Paulus- und Actaforschung (vgl. J. BECKER, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1992 (1. Auflage 1989), 53-59; S.E. PORTER, The Paul of Acts (WUNT 115), Tübingen 1999, 108, dort weitere Bibliographie). Dass aber die rhetorische Tradition Paulus und Lukas zumindest in groben Zügen bekannt war, steht außer Zweifel. Die aristotelische Rhetorik scheint bisher die geeignete Referenz für Paulus zu sein (PORTER, Paul, 106). Die Nachwirkung der rhetorischen Lehre Aristoteles' bis ins 1. Jh. v. und n.Chr. ist durch Cicero und die spätere Tradition bewiesen (vgl. u.a. B. MORTARA GARAVELLI, Manuale di Retorica, Milano 1997, 34-39). Diese Blüte der Rhetorikschulen und die kulturellen Angelenheiten von Lektüren und Konferenzen (*declamations*) erstrecken sich in der ntl. Zeit durch die ganze Oikumene. Paulus und Lukas waren all diesen Einflüssen ausgesetzt, und die konzeptuell-rhetorischen Strukturen und Konventionen konnten ihnen nicht fremd sein.

religiösen Gespräch.⁴⁹ Diese Rede wurde unter den Bedingungen größter kultureller Distanz gehalten: hier steht Paulus vor einem Publikum gebildeter Heiden, nicht vor Juden und Gottesfürchtigen am Sabbat in einer Synagoge. Grundsätzliche Elemente der Akzeptanz nach den bekannten Regeln der Rhetorik wendet er (bzw. Lukas) an. Am Anfang steht die *captatio benevolentiae* des Publikums⁵⁰; dem Publikum wird etwas versprochen („Nun verkündige ich euch, was ihr unwissend verehrt“, Apg 17,23b), was sein Interesse erwecken kann⁵¹; auf Zitate aus der LXX wird ganz verzichtet, weil sie unverständlich gewesen wären, während ein Vers des Dichters Aratus, der als „*auctoritas*“⁵² verehrt wurde, gerne zitiert wird (Apg. 17,28b⁵³); gemeinsame (bzw. gemeinsam verständliche) Elemente des Stoizismus sind auch eingebettet, wie z.B. Gott als guter, fürsorglicher Schöpfer (Apg 17,24-27); die Rede schließt mit einem konsequenten Appell (Apg 17,30), und auch der Stil ist adäquat getroffen.⁵⁴ Trotz der gelungenen rhetorischen Leistung fand Paulus kaum Gehör.⁵⁵ Es soll hier hervorgehoben werden, dass sein geringer Erfolg in Athen nicht in der mangelhaften kulturellen Anpassung lag, sondern die Rede scheiterte an einem Glaubensinhalt: der Auferstehung. Somit endete der Dialogversuch abrupt: „Darüber wollen wir dich ein andermal hören!“ Diesen Text habe ich näher in Erinnerung gerufen, damit nicht vergessen wird, dass – wenn auch alle interkulturellen Vermittlungen erfolgen – nichts garantiert, dass eine interreligiöse Kommunikation wirklich stattfinden kann! Die gelungene interreligiöse Kommunikation ist – aus der Sicht des NT – ein Ergebnis der Geisteswirkung, nicht der menschlichen Bemühungen.

Dieselbe fremdenfreundliche Haltung der Areopagrede zeigt sich markant bei Lukas und Paulus an mehreren Stellen. In Apg 14,16f. lässt Lukas Paulus vor den Heiden in Lystra Gott so bekennen: „Er hat in den vergangenen Geschlechtern alle Völker ihre eigenen Wege gehen lassen; und doch hat er sich selbst nicht unbezeugt gelassen, indem er viel Gutes getan hat: Er gab euch vom Himmel Regengüsse und fruchtbare Fristen, erfüllte mit Nahrung und Freude eure Her-

⁴⁹ Unter den unzähligen Analysen sei auf eine neuerliche von Porters (insbesondere PORTER, Paul, 141-149) wegen ihrer rhetorischen Ausrichtung verwiesen.

⁵⁰ Vgl. ARISTOTELES, *Rhetorica* 1415b 28.

⁵¹ Aa0. 1415b.

⁵² L.T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles* (SP 5), Collegeville 1992 (MN), 316.

⁵³ Gleich ARATUS, *Phaenomena* 1,5 (Anfang des 3. Jh. v.Chr., zitiert hier und von Aristobulus im 2. Jh. v.Chr.).

⁵⁴ Vgl. ARISTOTELES, *Rhetorica* 1404b.

⁵⁵ Der Erfolg der Rede Pauli lässt sich nicht genau einschätzen: wohl haben sich ihm einige angeschlossen (so Apg 17,34), doch bleibt der Eindruck, dass sie eher eine Ausnahme darstellten.

zen“. Gott liebe die Heiden wie die Israeliten und beiden habe er sich wohlwollend bezeugt. Diese Denkstruktur findet sich identisch auch in Röm 1,18-32 und bettet sich in den geläufigen stoischen τόπος der allumfassenden, überall anwesenden, kosmischen Gottheit ein, die alle Menschen umringt. In dieser Ansprache sind auch die klassischen rhetorischen Anweisungen hervorragend verwirklicht: „man muß dem Hörer zu verstehen geben, daß er in dem Lob miteingeschlossen ist: er selber oder seine Familie oder seine Lebensweise oder was auch immer in einer Art und Weise“⁶⁶. Diese Anweisungen dürfen nicht als Manipulation des Hörers⁶⁷ missverstanden werden, sondern als kommunikationsorientierter Sprechakt.

Paulus selbst hat über die Grundlagen der Glaubwürdigkeit wegen seines Apostolats tief reflektieren müssen. Voller Pathos schreibt er in 1Kor 9,19-22 über seine uneingeschränkte Bereitschaft für das Evangelium, das ihn zur ständigen Anpassung an neue Zustände/Zuhörer auffordere: er sei Jude mit den Juden, gesetzlos mit den Gesetzlosen, schwach mit den Schwachen usw. geworden. Er schließt seine Ausführung mit der prägnanten Bemerkung: τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τιναὶ σωθῶ: „Ich bin allen alles geworden, damit ich überhaupt einige rette“. Das wichtigste Prinzip der Glaubwürdigkeit verlangt also von Paulus zunächst Nähe, Anteilnahme, Billigung und Ähnlichkeit zu den Angesprochenen: Den Lebensbedingungen der Adressaten hat sich Paulus herzlich angepasst. Die Beteuerung des Paulus ist nicht als opportunistisches Chamäleonspiel misszuverstehen, wie es heute manchen Ohren klingen mag⁶⁸, sondern in die damaligen moralisch-rhetorischen Werte einzubetten: die Flexibilität des Charakters wurde als ein positives Merkmal der Persönlichkeit sehr geschätzt. Cicero z.B., bekannter Gegner Catilinas, schämte sich nicht, zwecks der Verteidigung des Caelius Rufus (Freund des Catilinas!) daran zu erinnern, dass Catilina auch gute und positive Eigenschaften gehabt habe – prominent ist die folgende: „cum tristibus severe, cum remissis iucunde, cum senibus graviter, cum iuventute comiter, cum facinerosis audaciter, cum libidinosi luxuriose vivere“⁶⁹ – dies alles mit dem Ziel, von denen

⁶⁶ ARISTOTELES, Rhetorica 1415b 28.

⁶⁷ Dieses Risiko war Aristoteles sehr präsent (ARISTOTELES, Rhetorica 1355b 8), und er distanziert sich in seiner Abhandlung von jeglicher Manipulation des Hörers (aaO. 1354a 25).

⁶⁸ Eine gute Sammlung aller Anklagen gegen den behaupteten Konformismus oder Opportunismus des „inkonsequenten Wischi-Waschi-Apostels“ referiert W. SCHRA-GE, Der erste Brief an die Korinther (EKK VII/2), Neukirchen-Vluyn 1995, 334.

⁶⁹ CIC., Pro Caelio Rufo VI. Hier ein längerer Ausschnitt über den (damals schon verstorbenen) Catilina: „Denn dieser Mann [Catilina] besaß ja, wie ihr euch erinnern werdet, vielerlei Anzeichen von vorzüglichen Eigenschaften. ...Und erst dies, ihr Richter, war erstaunlich an dem Manne: er wußte viele als Freunde zu gewinnen

so viele wie möglich für sich zu gewinnen. Die Teilnahme an der Lebensweise der anderen und die Fähigkeit, flexibel und kommunikativ gegenüber allen zu sein, um Menschen zu gewinnen, war als grundlegende positive Eigenschaft (nicht als opportunistisch) angesehen und ist auch heute eine unerlässliche Voraussetzung des Dialogs.

Teilnahme bedeutet nicht, die eigene Gewohnheit, Denkweise und kulturelle Identität preiszugeben, um andere, neue Sitten anzunehmen. Denn Paulus ist unter dem Gesetz nicht weniger er selbst als ohne das Gesetz, als Schwacher, Sklave oder Freier. Er lässt aber seine Identität nicht von diesen Dingen bestimmen, sondern nur von seinem Dienst an Gott und dem Evangelium (1Kor 9,23). Sein Gesetz, das er nur von Christus hat (1Kor 9,21), unterscheidet ihn von allen Sitten und Gesetzen, in denen er sich frei bewegt, und gibt ihm eine starke Identität, wie er selber erkennt: „obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz bin“ und „obwohl ich doch nicht ohne Gesetz bin vor Gott“ (1Kor 9,20f.). Allein das Evangelium wird für ihn zum Prinzip interkultureller Freiheit und religiöser Identität. Dialogfähiger ist also derjenige, der die Kultur kennt und benutzt, ohne ihr physisch zu gehören, ohne dass sie die Matrix seines Seins wird.

Teilnahme bedeutet auch das Ablegen jener konzeptuellen und kulturellen Schemata, die für die eigene Identität nicht konstitutiv sind und von anderen Gruppen als „fremd“ gespürt werden: sie erschweren die Kommunikation. Wichtig ist dafür, unterscheiden zu können, welche Schemata konstitutiv sind und welche nicht. Z.B. konnte Paulus sogar die Beschneidung um des Glaubens willen fallen lassen (Gal 2,3; 5,2), obwohl sie für die Juden ein notwendiger Glaubensinhalt und -praxis war, deren Aufhebung einen Skandal bedeutete (Apg 16,3), er war aber nicht bereit, die Frauen in Korinth mit entblößtem Haupt zu akzeptieren (1Kor 11,2-16) – was nicht mehr als eine Konvention darstellte.⁶⁰ Hatte Paulus einen Streit wegen einer

und durch seine Ergebenheit an sich zu binden; er teilte mit jedermann, was er besaß, und stand seinen Leuten in allen Nöten bei – mit seinem Geld, seinem Einfluß, seinem persönlichen Einsatz, ja, wenn es sein mußte, mit Verbrechen und tollkühnsten Streichen; er änderte sein Wesen und paßte es den Umständen an und drehte und wendete es nach allen Seiten; unter Älteren war er gesetzt, unter Jüngeren umgänglich, unter Skrupellosen verwegen, unter Lüstlingen ausschweifend“ (Übersetzung von M. FUHRMANN, Marcus Tullius Cicero. Sämtliche Reden, Bd. VI, München 1980). Weitere Belege zur pragmatischen Orientierung des Handelns und Sprechens auf die Adressaten meinen BORING / BERGER / COLPE, *Hellenistic Commentary*, §678, 421, in Plutarch zu finden.

⁶⁰ Vgl. 1Kor 11,16: „Wenn aber jemand meint, streitsüchtig sein zu sollen – wir haben eine solche Sitte nicht und auch nicht die Gemeinden Gottes“. Für uns eine Nebensache, war damals das bedeckte oder entblößte Haupt „matter of serious philosophical discussion, and also one with cultural overtones: the Romans worshiped

Nebensache vermeiden wollen? Die *communio* und die interne Kohäsion der Gemeinde scheinen hier als das Selektionsprinzip für die Konstitution der christlichen Identität gewirkt zu haben. Nicht immer gelingt es, *überkulturell* zu sein! In Fragen der kulturellen Anpassung wird keine Epoche für eine andere entscheiden können, aber das Unterscheidungsvermögen ist eine nötige hermeneutische Voraussetzung für eine multikulturelle Gesellschaft. Nicht jeder muss den eigenen Glauben mit den schillernden Formen der heutigen Religiosität konfrontieren oder mit den kulturellen Änderungen Schritt halten, aber wer an einem interreligiösen Dialog teilnehmen will, der kann sich dieser Aufgabe nicht entziehen.

Die Position des Paulus im 1Kor 9,22b ist kein „religiöses *hapax*“, sondern sie verkörpert einen verbreiteten Gedanken – wenn nicht sogar einen *locus communis* der Moralphilosophie – in der mediterranen Antike seit der hellenistischen Zeit. Seitdem die interkulturellen Kontakte innerhalb der Mittelmeerökumene intensiver wurden, wurde die Frage des „Fremdseins“ und des „Mit-Fremden-Zusammenlebens“ zu den Pflichtthemen der philosophischen und politischen Reflexion.⁶¹ Im Aristeasbrief an Philocrates wird ein Weiser der 72 Übersetzer der Septuaginta über die richtige Haltung befragt, um Akzeptanz im fremden Lande zu finden. Der Weise antwortet: Πᾶσιν ἴσος γινόμενος⁶²: „[Man wird sie finden] indem man sich allen Menschen gleichstelle“, d.h. indem man die kulturellen Unterschiede ausgleicht. Denn was/wer „fremd“ ist, macht Angst: das ist eine uralte, bekannte kulturelle Gegebenheit.⁶³ Die ungeheure Völkermobilität unserer Epoche hat das Prinzip des Respekts für ethnisch-religiöse Minderheiten eingeführt, aber die vererbte Angst dem Fremden gegenüber konnte nicht überwunden werden.

Ich schließe diesen kurzen Querschnitt mit einer auswertenden Zwischenbilanz: Die urchristliche Mission suchte zuerst eine kulturell gemeinsame Basis (die Synagoge, die Juden), während ein Dialog mit dem kulturell „Fremden“ und „Anderen“ zunächst nicht erstrebenswert erschien. Jedoch verhinderte man den „Anderen“ den Zugang

with the head covered, the Greeks bare-headed“ (BORING/BERGER/COLPE, Hellenistic Commentary, § 681, 423, aus der Bezeugung Plutarchs).

⁶¹ Weitere Beispiele aus dem 1. Jh.n.Chr. im philosophischen Rahmen bieten BORING/BERGER/COLPE, Hellenistic Commentary, § 508, 320 zu Apg 10,28. Im politischen Rahmen ist die Verfeinerung und Erweiterung des Fremdenrechts in der hellenistischen Zeit längst erkannt (DER KLEINE PAULY, Lexikon der Antike in fünf Bänden, Bd. II, München 1979, 613).

⁶² Aristeasbrief 257.

⁶³ Vgl. P. MENZEL, Fremdverstehen und Angst. Fremdenangst als kulturelle und psychische Disposition und die daraus entstehenden interkulturellen Kommunikationsprobleme, Bonn 1993.

zum eigenen Glauben nicht, da dieser nicht für Eigentum, für Privatbesitz oder religiös-kulturelles internes Recht und auch nicht als Grund für nationalistische Exklusivität gehalten wurde. Eher erkannte man in Gott das Vorrecht und die Freiheit, sich jedem nach seinem Willen frei zu offenbaren, (vgl. u.a. Röm 1,19; Apg 14,17; 10,45-47), wie der Petrus der Apostelgeschichte schön formuliert: „Wenn nun Gott ihnen die gleiche Gabe gegeben hat wie auch uns, die wir zum Glauben gekommen sind an den Herrn Jesus Christus: wer war ich, daß ich Gott wehren konnte?“ (Apg 11,17). Erst mit dieser Erkenntnis war es möglich und wünschenswert, sich den Heiden zuzuwenden. Dabei bemühte sich die frühe Kirche, den kulturellen Code der anderen zu übernehmen und zu respektieren, um ihnen glaubwürdig zu sein.

Was brachte aber der Kontakt zu den anderen? War dies ein „Dialog“? Bei der ungeplanten Begegnung mit dem „Fremden“ erfuhr die junge Kirche mit Überraschung, dass das kulturell, religiös und ethnisch „Fremde“ durch das Hören (des Wortes) und durch die spontane Gabe des Geistes dem „Eigenen“ gleichgestellt wird. Diese grundlegende Erfahrung bildete die hermeneutische Basis für den internen und externen Dialog und für das Wachstum des Glaubens selbst: Unser Gott liebt auch sie! Kultur- und Religionsdifferenzen machen ihm nichts aus! So wuchs der Glaube nach und mit den Heiden zu einer neuen Freiheit und Identität, bis er nicht mehr derselbe war wie der Glaube ohne und vor den Heiden. Nicht der Unterschied von Quantität (neue Anhänger) war von Bedeutung, sondern eher ein Unterschied von Qualität zeichnete eine Wende für die Urgemeinde, die die Macht, Güte, Freiheit und Barmherzigkeit ihres Gottes tiefer erkannte. Die Wahrnehmung der Fremden, die in der Mission nun „Nahe geworden sind“ (Eph 2,13), lassen die Kirche die „Länge und die Breite, die Höhe und die Tiefe“ (Eph 3,18f.) Gottes erfahren: das ist die Erkenntnis und der Gewinn des interkulturellen und -religiösen Kontaktes, der wahrlich „Dialog“ genannt werden kann. Die Gemeinde versteht sich neu, wenn sie erfährt, dass der „Fremde“ genau so geliebt und beschenkt ist von Gott, wie sie selbst. Der interkulturelle und -religiöse Kontakt gab dem christlichen Glauben seine erwachsene, katholische Form. Die Begegnung mit dem Fremden ist also eine Begegnung der Gottesliebe in den Fremden: Dann ist diese Begegnung aber kein „Accessoire“ der Glaubenserfahrung, sondern steht im Zentrum des Glaubens, um ihn selbst auszuführen.

Dies war am Anfang das Ergebnis und die Kraft der interreligiösen Kommunikation. Was sollte uns heute glauben lassen, dass dieser Prozess abgeschlossen sei? Wer den interreligiösen Dialog ohne diese ursprüngliche Motivation sucht, der steht außerhalb der normativen

christlichen Erfahrung. Sollte aber eine Theologie des Absolutheitsanspruchs des Christentums⁶¹ ein solches Wachstum des Glaubens durch die Begegnung mit dem Fremden für unmöglich oder abgeschlossen halten, dann wäre – für diese Theologie – auch die Zeit der Mission abgelaufen oder abzuschließen.

Aufgrund dieser Anregungen aus dem NT erscheinen die hermeneutischen Prinzipien des interreligiösen Dialogs⁶⁵ in *Nostra Aetate* (NA)⁶⁶ einseitig und für das heutige Kollektivbewusstsein teilweise veraltet. Der Kontakt mit allen Menschen jeglicher Religion basiert dort auf der vorausgesetzten Einheit von Ursprung (*unam originem*, NA 1b vgl. *Ad gentes* 2b), Ziel (*unum finem ultimum*, NA 1b) und Zugehörigkeit (*una communitas*, NA 1b) der Menschheit. Der Aspekt der Fremdheit als Bereicherung des eigenen Glaubens ist dabei aber nicht berücksichtigt. Die Zuwendung zu „allen anderen“ ist sehr betont, aber das Modell der konzentrischen Kreise⁶⁷ erschwert den Dialog (*dialogo sincero*, *Ad gentes* 11b): wenn die „Anderen“ nur *particula veritatis*⁶⁸ der vollständigen (christlichen) Wahrheit besitzen, worin könnte für den Christen die Bereicherung bestehen? Dem anderen, dem Nicht-Christen, wird eine ungleiche, minderwertige Position vom Anfang an zugeordnet⁶⁹: und wer würde sich auf so einen Dialog gerne einlassen? Die christliche Wahrheit ist wohl aber Christus, der nicht gemessen, sondern erfüllt hat! Solche Wahrheit hat nicht zu messen und lässt keine konzentrischen Systeme entstehen.

4. DIE METÁNOIA ALS GRENZE DER MISSION: DIE RESPEKTFRAGE IM DIALOG

Soll der Christ für seine Kommunikationsversuche Bedingungen von der anderen Seite fordern? Bedingungen seitens der Adressaten kennt das NT nicht, wohl aber den Misserfolg der Verkündigung: Das

⁶¹ Vgl. G. ORTIL, „Du sollst nicht bekehren deines Nächsten Kind“. Interkulturelles Lernen in Schule, Kirche und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1995, 35-39.

⁶⁵ In Anpassung an die üblichen Übersetzungen gebe auch ich „colloquia“ (NA 2e) mit „Dialog“ wieder, wobei mir der Unterschied zum Lateinischen „dialogus“ nicht entgeht.

⁶⁶ Folgende und andere ähnliche Kritiken an die NA liest man in GRÜNSCHLOSS, *Der eigene und der fremde Glaube*, 272-277; ZEHNER, *Dialog*, 63; ZIRKER, *Interreligiöses Lernen*, 54; HICK, *Disputed Questions*, 83f.; insbesondere HELFENSTEIN, *Grundlagen des interreligiösen Dialogs*, 301-333.

⁶⁷ Auch „Zwiebelschalenmodell“ genannt (GRÜNSCHLOSS, *Der eigene und der fremde Glaube*, 273).

⁶⁸ Vgl. „semina Verbi“, in: *Ad gentes* 11b.

⁶⁹ Zur „hierarchisierend-inkluisiven Relationierung auf Systemebene“ vgl. GRÜNSCHLOSS, *Der eigene und der fremde Glaube*, 273.

Wort kann angenommen oder abgelehnt werden, und hier öffnet sich die Problematik des Misserfolgs im Dialog.

Einen ersten Hinweis gibt hierzu ein bekanntes synoptisches Wort⁷⁰: „Wenn man euch aber in einem Ort nicht aufnimmt und euch nicht hören will, dann geht weiter, und schüttelt den Staub von euren Füßen, zum Zeugnis gegen sie“ (Mk 6,11). Die sprichwörtliche Geste hat eine Fülle von Interpretationen erfahren⁷¹, wobei die Radikalität und der demonstrative Kommunikationsabbruch immer wieder betont wird. *Prima facie* spricht das nicht für eine dialogfähige Bereitschaft nach heutigen Konventionen. Seltener wird aber gefragt, warum ein solcher Bruch sogar als Missionshaltung empfohlen ist, unter welchen Umständen er sinnvoll ist, ob er wieder Raum zum Leben und Gespräch schafft und welche hermeneutische Grundlage er verkörpert. Einige Beobachtungen hierzu sollen den Weg meiner hermeneutischen Aktualisierung bahnen.

Diese Haltung wird unter der Bedingung empfohlen, dass man kein Gehör findet: Wozu soll man dann noch insistieren? Die Geste des Staubabschüttelns ist als Zeugnis interpretiert: sie zeigt die extreme Treue zur eigenen Botschaft und ist selber noch Verkündigung – sogar laut und gleichzeitig respektvoll. Das Zeugnis ist „über“ oder „gegen“ (ἐπί) sie: es ist keine Reaktion aus Ärger, Enttäuschung oder Selbstrechtfertigung, sondern geschieht um der Adressaten willen. Mit dieser Haltung respektiert man die Freiheit der Redepartner im Dialog: sie wollen nicht hören? Das ist ihr Recht! Diese Geste übersieht nicht das Ziel der Verkündigung, die allein die *μετάνοια* ist: Wenn diese nicht erreicht werden kann, ist alles andere unproduktive Abweichung vom Ziel. Diese Geste zeigt auch in klarster Weise die Quelle der Mission und der Sendung: das Wort Gottes. Die Gläubigen sind Diener dieses Wortes, nicht Besitzer: sie „haben“ nicht das Wort, wie Magier ihre magischen Wörter, sondern sie dienen diesem Wort. Die hermeneutische Grundüberzeugung ist dabei, dass nicht die Menschen andere Menschen gewinnen können, sondern nur Gott durch sein Wort die *μετάνοια* in den Herzen bewirken kann. Nicht wer denkt, dass er besser sei oder Besseres habe, wird im NT zu den an-

⁷⁰ Mt 10,14; Mk 6,11; Lk 9,5.

⁷¹ Ein Panorama der exegetischen Probleme und Lösungen bekommt man in: R. GUELICH, Markus 1-8:26, Dallas 1989, 77. Z.B.: Der Staub von den Füßen/Schuhen wurde von den Pilgern geschüttelt, wenn sie in das Heilige Land hineinkamen: um zu sagen, dass sie gereinigt (ohne Kontakt mit den Heiden) hineinkommen wollen (H.L. STRACK/P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 6 Bd., München 1965-1969, 1.571). MARCUS, Mark, 390, bemerkt, dass es nicht einfach war, den feinen Staub wegzuschütteln, und dass die Geste daher eine harte und definitive Trennung bedeutet.

deren gesandt, sondern wer erkennt, dass man das Kostbare, das man bekommen hat, nicht für sich zurückhalten darf. Mission – daher noch mehr Dialog! – ist Dienst: „Komm herüber nach Mazedonien, und hilf uns!“ (Apg 16,9). Daraus folgt, dass bei fehlender Hör- und Dialogbereitschaft der Schatz für sich und für alle anderen in Stille bewahrt werden soll. Man „gehe weiter“ (Mk 6,11), was heute oft bedeuten kann, im friedlichen, respektvollen Zusammenwohnen zu leben – wie ein stiller Dialog im Dienst der *μετάνοια*. Das Wort wächst von alleine (Mk 4,28), ist selbst ein Zeugnis, das sich nicht verstecken lässt (Mk 4,22). Es wächst ruhig, braucht sich nicht durchzusetzen. Jede Epoche wird eigene Formen des Dialogs finden, aber vom Prinzip der *μετάνοια* als Grenze der Mission und Respekthaltung im Dialog dürfte man m. E. nicht abweichen, damit ein Dialog interreligiös offen und gleichsam christlich wird: sie ist das einzige Ziel, sie ist eine freie Reaktion, die nur das Wort bewirkt, und soll daher nicht unsere Sorge sein. Diese Überlegungen gehören m. E. zu den hermeneutischen Grundlagen des interreligiösen Dialogs aus christlicher Sicht.

Eine zweite wichtige Anregung findet man in Mk 9,38-41; Lk 9,49f.: „Meister, wir sahen einen, der trieb böse Geister aus in deinem Namen, und wir versuchten, ihn daran zu hindern, weil er nicht mit uns zusammen dir nachfolgt. Jesus antwortete: Hindert ihn nicht! Denn wer nicht gegen euch ist, der ist für euch“. Der interreligiöse Dialog gehört allen, hat eine breite Basis und viele Stimmen! Er kann und soll nicht von einer Institution von oben subsumiert werden, sondern darf sich entfalten und soll dabei nicht gehindert werden.⁷² Oft zeigt die Kirche eine Angst „puristischer“ Art, die nicht angebracht ist, weil man die Welt nicht etikettieren kann. Nicht „beglaubigte“ Worte sind auch gut und wirksam, denn der Glaube wird nicht „besser“ und „richtiger“, je mehr er der Mutterinstitution kulturell oder institutionell ähnelt. Der echte Glaube entzieht sich der menschlichen Wahrnehmung (Mt 25,31-46).

Zum Erfolg oder Misserfolg in Dialog und Verkündigung scheint also nur eine Frage hinsichtlich des NT angemessen zu sein: Was wäre das Glück eines interreligiösen Gesprächs aus christlicher Sicht? Das wäre, wenn jemand „über die Hoffnung Rechenschaft fordert“ (*παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον*, 1Pt 3,15). Ob es geschieht oder nicht, die Haltung des Christen ist nur, ständig dialogbereit und kommunikationsfähig zu bleiben, um „mit Sanftmut und Ehrfurcht“ zu antworten.

Im Vergleich zu Abschnitt 3, in dem die Anpassung und die Übernahme des Codes als Basis einer glaubwürdigen Kommunikation fo-

⁷² Interessante Nebenbemerkung zum Impf. de conatu: die Jünger „versuchten, ihn daran zu hindern“!

kussiert wurde, scheint mir nun wichtig, den Unterschied zu unterstreichen, zwischen dem „Sich-Nähern“ und einem tatsächlich geführten Dialog. Annäherung ist nur die Voraussetzung, um einen Dialog oder Kommunikation zu stiften. Die Glaubwürdigkeit, die auf dieser Basis beruht, gehört noch zum „Vor“-Gespräch. Auf dieser Basis kann der eigentliche Dialog unter den Teilnehmern entstehen: sie nehmen teil am Dialog, er selber ist aber ein Werk des Geistes. Ob der Dialog eine *μετάνοια* bewirkt, ist Werk Gottes: Sie entsteht nicht durch menschliche Worte, sondern durch sein Wort. Keiner „macht sich“ zum Missionar, er wird im Gegenteil gesandt, um die Liebe brennen zu lassen, von der er lebt – wie eine Kerze brennt und ohne Mühe leuchtet.

5. CHRISTLICHE GLAUBWÜRDIGKEIT IST LIEBE (JOH 17,21-23)

Unter 3. habe ich dargelegt, dass die Glaubwürdigkeit „zunächst eine kulturelle Bedingtheit“⁷³ ist. Hier möchte ich diese Grundannahme mit der Beobachtung erweitern, dass die christliche Glaubwürdigkeit – also die Glaubwürdigkeit des Glaubens an Christus – *nicht nur* eine kulturelle Bedingtheit ist, sondern eine Gabe der Liebe und des Geistes.

Johannes verdeutlicht die „neue“ Botschaft der Liebe mit diesen Worten: „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt“ (Joh 13,35; vgl. 1Joh 3,11). Diese Liebe, die aus der Einheit des Sohnes mit dem Vater entspringt, wird zum Zeugnis für die Welt: „Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt... So sollen sie vollendet sein in der Einheit, damit die Welt erkennt, da du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich“ (Joh 17,21-23). Der eigentliche Inhalt des Glaubens, die Liebe Gottes als Quelle der gegenseitigen Liebe, ist für Johannes die Quelle der Glaubwürdigkeit der Kirche selbst. Diese Kirche „ist eine zur Welt hin offene Gemeinschaft; und sie hat in ihrem Zeugnis diese Offenheit gegenüber jedermann durchzuhalten... Die Einheit der Kirche ist ‚ökumenisch‘...“⁷⁴. Die konkrete, spürbare Liebe innerhalb der Gemeinde als glaubwürdiges Zeugnis der Botschaft nach Außen findet bei den Synoptikern ein Pendant in der konkreten Zuwendung zu den Menschen bei der Aussendung der

⁷³ S. oben, 149.

⁷⁴ J. WILKENS, Das Evangelium nach Johannes (NDT 4), Göttingen 1998, 266.

Jünger, die nicht nur die Aufgabe bekommen, das Wort *wörtlich* zu verkünden, sondern auch – konkret – Kranke zu heilen und zu pflegen (Mk 6,12f.; Lk 9,6; Mt 10,7f.).

Wo der Dialog Mühe und Müdigkeit zeigt⁷⁵, kann das johanneische Wort als Hinweis zur Selbstkritik gelesen werden: „Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt“ (Joh 13,35). Liebt sich die christliche Gemeinde untereinander, so wird ihr Wort für alle glaubwürdiger sein und im interreligiösen Dialog glaubwürdig wirken, denn – im Rückblick auf das am Anfang Gesagte – ohne Glaubwürdigkeit findet es kein Gehör. Wenn aber der Dialog im Dienst der *μετάνοια* steht, so sucht er keine Ausbreitung und Bestätigung seiner selbst: nur ein solcher Dialog wird wirksam wachsen.

Ohne Glaubwürdigkeit kein Gehör, also: Ohne Glaubwürdigkeit auch kein Dialog. Das lässt sich sowohl aus der Perspektive der pragmatisch-rhetorischen Untersuchungen zum Dialog schließen als auch aus der christlich-theologischen Perspektive. Der Appell an die Pflege der Glaubwürdigkeit in der konkreten Lebensgemeinschaft dürfte eine allgemein akzeptierte Basis der interreligiösen Hermeneutik sein.

So lassen sich an diesem Punkt drei komplementäre Aspekte des Dialogs erkennen: Einerseits wird der Dialog in der Apostelgeschichte durch die Wirkung des Geistes hervorgebracht, der die „Fremden“ beschenkt und sich ihnen offenbart. Andererseits erfährt hier die neue religiöse Gemeinde ihre eigene Aufgabe für die Wirkung auf die „Außenstehende“: sie soll ihre geschwisterliche Liebe pflegen, als das einzig glaubwürdige Zeugnis der Sendung Christi. Dritte Grundlage des Dialogs ist die ständige Offenheit für die Welt und Bereitschaft, die Gründe der eigenen Hoffnung aufzuzeigen, wenn jemand danach fragt: dieser dritte Aspekt setzt ein Interesse voraus!

6. FAZIT UND PROGRAMM: DOMINANZ DES INTERKULTURELLEN DIALOGS

Das NT bietet mehr Stoff als ich hier behandeln konnte. Ich habe hier nur einige wenige Texte präsentiert, um Anregungen für den interkulturellen und interreligiösen Dialog zu gewinnen. Die bisher aufgedeckten hermeneutischen Prinzipien, die einen Dialog aus christlicher und neutestamentlicher Sicht gründen, fasse ich zum Schluss in den folgenden Thesen zusammen.

⁷⁵ Es wird oft geklagt, dass der Dialog heute eine Enttäuschungsphase erlebt (vgl. u.a. F. WILFRED, Der Dialog ringt nach Luft. Auf dem Weg zu neuen Ufern des interreligiösen Dialogs, in: ZMR 72 (1988), 97-117).

Zuerst negativ:

- „Dialog“ ist kein Synonym für Mission, Sendung, Evangelisierung oder Glaubenszeugnis. Denn diese sind theologische Spezifika des Christentums, während der Dialog allen und allgemein möglich ist. Fest steht aber, dass eine Evangelisierung ohne Dialog weder glaubwürdig ist noch stattfinden kann.
- Das NT thematisiert den Begriff „Dialog“ nicht, dialogisches Verhalten ist jedoch präsent und im Rahmen des Themas „Sendung“ zu verfolgen. Daraus sind hermeneutische Schlüsse und Anregungen zu gewinnen.
- Der neutestamentliche Begriff von „Mission“/„Sendung“ ist auf den Begriff des „Glaubenszeugnisses“ zentriert. Was die Geschichte als Mission erlebte, ist oft nicht mit dem neutestamentlichen Begriff zu vereinbaren. Mit der Mission können und sollen die Menschen nur ihren Glauben stets bezeugen, aber die Bekehrung bewirkt nur Gott: sie ist nicht ihre Aufgabe. Mission bedeutet nicht – zumindest nicht im NT! – Menschen bekehren, sondern das Wort verkündigen. Die heutige Welt ist nicht mit der Oikumene des 1. Jh. n.Chr. vergleichbar: die universale Mission/Sendung verwirklicht sich heute eher im stillen Bekennen des eigenen Glaubens.
- Nicht jede Kommunikation und Begegnung ist gleich ein Dialog. Der Dialog ist ein intensiverer Kontakt als ein bloßes Treffen, er ist eine „tiefere Begegnung“⁷⁶, er setzt Interesse und freie Teilnahme voraus. „Tiefe Begegnung“ ist wohl eine allgemeine Formulierung, der aber die unleugbare Erfahrung zugrunde liegt, dass nicht jedes Gespräch oder jeder Kontakt Änderungskraft besitzt. Um diesen Unterschied sprachlich festzumachen, ist zu sagen, dass sich ein Dialog von einem Gespräch dadurch unterscheidet, dass ein Dialog die Teilnehmer (d.h. ihre Gefühle, Orientierungen, Positionen, Beschlüsse usw.) *wesentlich* ändert, während ein Gespräch diese Kraft nicht zeigt. Demnach: Wo es festzustellen ist, dass ein Wortwechsel eine Änderung bewirkt, dort wird man prägnant von „Dialog“ sprechen können. Der Dialog lässt sich deshalb auch schwieriger realisieren, da sein Erfolg das Ergebnis einer glücklichen Kooperation ist: beide/alle Teilnehmer müssen beim Dialog motiviert sein, ihn weiterzuführen. Ansonsten stirbt der Dialog.
- „Interkulturell“ ist nicht gleich „interreligiös“ (obwohl oft tatsächlich verwechselt). Denn sicher existiert der Glaube nicht pur, außerhalb der Kultur, jedoch ist es theologisch inakzeptabel, Kultur und Religion bzw. Glaube zu identifizieren. „Interkulturell“ und

⁷⁶ ZEHNER, Dialog, 98.

„interreligiös“ bilden keine Alternative, jedoch – dem heutigen Stand der Diskussion angemessen – ziehe ich den interkulturellen Dialog als weiterführend vor. Gegen die aktuelle, konsensfähige Ausgangsposition: „Zum Dialog der Religionen gibt es heute keine Alternative“ und „daß der Dialog mit den Religionen möglich und notwendig ist“⁷⁷, meine ich eher, dass heute ein interkultureller Dialog notwendiger als ein im strengen Sinne interreligiöser Dialog ist. Die Begründung dieser Auswertung: Zuerst ist theologisch und institutionell die Frage nach dem Absolutheitsanspruch und nach den Beziehungen der einen Religion zu den anderen Religionen noch nicht gelöst, sie ist im Gegenteil heftig umstritten und stellt sich als offene Aufgabe der systematischen Theologie.⁷⁸ Daraus resultiert die Schwierigkeit, einen effektiven interreligiösen Dialog zu führen, in dem wirklich beide Seiten über ihre eigene Religion lernen und lernen wollen; zweitens ist die religiöse Frage an das Christentum seitens der anderen Religionen eher gering. Wünschenswerter wäre m.E. heute, mit den Anhängern anderer Religionen zunächst einen gehaltreichen interkulturellen Dialog zu entwickeln: Respekt und Kenntnisse sind gut an sich, und gleichzeitig erfüllen sie – hinsichtlich des religiösen Interesses – die Voraussetzung eines interreligiösen Dialogs.

- Der Absolutheitsanspruch des Christentums ist heute offen in Frage gestellt worden.⁷⁹ An der (religions)theologischen Diskussion ist nicht überzeugend, dass die anderen Religionen „zu retten“ seien. Ich schließe lapidar: nicht *nulla salus extra ecclesiam* (Cyprian), sondern: *nulla salus extra Christum*, wie in Apg 4,12: οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ [ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ] οὐδενὶ ἡ σωτηρία! Nicht wir „haben“ die Wahrheit oder Christus, sondern wir gehören Christus (1Kor 3,23) und der Wahrheit; nicht, dass jemand Gott kenne (Joh 1,18; 1Joh 4,12), sondern wir sind von ihm erkannt worden (1Kor 13,12).
- Unter den unterschiedlichen Formen des Dialogs ist der „Dialogos“ (verbaler Dialog) nur ein Teil der zur Verfügung stehenden Mittel. Diese Art des Dialogs ist aber das uneffektivste Mittel für das Wachsen einer interkulturellen und interreligiösen Gemeinschaft. Der Dialog des Lebens entspricht m.E. mehr den neutestamentlichen Grundlagen der religiösen Kommunikation, die sich in der Begegnung der Menschen in ihren konkreten Lebensbedingungen

⁷⁷ AAO., 293.

⁷⁸ ZIRKFER, Interreligiöses Lernen, 66.

⁷⁹ Bericht bei D.J. KRIEGER, Das interreligiöse Gespräch. Methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen, Zürich 1986, und ZIRKFER, Interreligiöses Lernen.

vollzieht. Diese Form des Dialogs ist allerdings „erwachsener“, denn sie setzt eine gewisse Lebensgemeinschaft voraus.

- Aus christlicher Sicht begründet sich ein interreligiöser Dialog nicht ausreichend damit, Frieden zu stiften⁸⁰: Denn, um Frieden zu stiften, macht man Frieden. Der interreligiöse Dialog ist eher eine Frucht des Friedens. Man möge einen interreligiösen Dialog von einem politischen Dialog unterscheiden (nicht trennen!). Selbstverständlich kann nur die Intention, mit der man Dialoge führt, sie voneinander unterscheiden.
- Die christliche Toleranz wurzelt nicht im Pluralismus oder in der philosophischen Überzeugung, dass keiner die Wahrheit als Besitz festhält, sondern exklusiv in der Glaubenserfahrung, dass Gott alle Menschen liebt und allen vergibt: so gütig und barmherzig, wie der Vater ist (Lk 6,36), so wünschen sich auch die Christen zu werden und bitten den Vater darum.

Nun aber positiv gefasst:

- Indem der Christ ein Kind Gottes unter Brüdern und Schwestern ist, ist er strukturell offen zum Dialog mit allen.
- Der Christ bezieht seine Identität nicht aus einer Kultur, sondern aus der lebendigen und persönlichen Erfahrung der Liebe seines Vaters, des Gottes Jesu: er ist deshalb richtiggehend frei und offen für alle Kulturen.
- Der Christ ist *suo proprio* Zeuge dieser Liebe des Vaters, daher ist er strukturell darauf eingestellt, diese Liebe mit allen Menschen zu teilen: keinen verbannt er in die Rolle des „Fremden“.
- Der Christ sucht den Dialog nicht aus eigenem Interesse⁸¹: weder missionarischer Eifer, noch wissenschaftliche Neugier oder persönliche Bereicherung, weder Habgier (1Thess 2,5) noch Not, weder Selbstrechtfertigung noch psychologischer Zwang, sondern nur der Dienst und die Sendung motivieren ihn zum interreligiösen Dialog: Strukturell ist der Christ mit dem Dienst der Evangelisierung beauftragt, der nichts anderes als Zeuge des Glaubens zu sein hat. Dieser

⁸⁰ Zur Begründung, wozu der Dialog der Religionen gut und nötig sein soll, wird immer wieder das Ziel des Friedens angegeben: vgl. u.a. Dialog der Religionen 1 (1991) 1; W. BEINERT, Die Katholische Kirche und der Dialog mit den Religionen, in: *Catholica* 46 (1992), 140-168, 140; XIV DALAI LAMA. So gut, heilig und wichtig dieses auch politische Ziel ist, stellt es trotzdem keine angemessene Grundlage für einen – im strengen Sinne – interreligiösen Dialog dar.

⁸¹ Samt des Friedenswunsches gehört „das kritische Selbstverständnis“ zu den Hauptanforderungen des interreligiösen Dialogs von christlicher Seite, wie u.a. ZIRKER, Interreligiöses Lernen, 59 referiert.

Auftrag zielt nur auf die *μετάνοια* – die eigene und die der anderen. Es ist also die *μετάνοια* das hermeneutische Prinzip, das die dialogische Begegnung mit den anderen im Respekt für die Andersartigkeit und in der freien Wirkung des Heiligen Geistes fundiert und regelt.

- Je nach Kontext (des Lebens, des Sprechens, der Politik usw.) kann der Dialog verschiedene Formen annehmen: Fürsorge, Diakonie, Sympathie, Nähe, Distanz, Schweigen, passive Resistenz, Disput, Kooperation usw. In allen diesen Formen versteht der Christ den Dialog als die grundlegende Basis seiner Freiheit und Geschwisterlichkeit mit allen Menschen: allen ist er der Nächste, mit allen in Frieden, für keinen ein lästiger Mensch.
- Der spezifisch christliche Beitrag zum interreligiösen Dialog ist das Zeugnis und die Teilhabe der Dialogteilnehmer an der Erfahrung der Liebe des Gottes Jesu für alle Menschen. Gleichzeitig ist dies auch der persönliche Gewinn. Die persönliche Bereicherung („Von-Anderen-Lernen“⁸²) ergibt sich als zusätzliches Geschenk, ist aber kein Ziel des Dialogs. Dieses Lernen besteht nicht in neuen religiösen Inhalten, sondern in der Erfahrung der sich entfaltenden Liebe und Gnade Gottes an den anderen Menschen. Lerngewinn ist dabei gleich Lebensgewinn.

⁸² Vgl. ZIRKER, Interreligiöses Lernen, 65f.