

*Prof. Dr. Reinhold Bernhardt*

Universität Basel, Heuberg 33, CH-4051 Basel

## Evangelisch glauben im Kontext religiöser Pluralität

Nachdem die Rheinische Kirche in der Neubestimmung der Beziehung zum Judentum Wegweisendes geleitet hatte, hat sie das Verhältnis zum Islam zum Thema intensiver Diskussionen gemacht. Das war nicht einfach dem veränderten Zeitgeist geschuldet, sondern ist in den theologischen Überlegungen und Entscheidungen begründet, die der Neubestimmung der Beziehung zum Judentum zugrunde lagen. Es ging dabei nicht zuletzt (sondern vielleicht zuerst) um das eigene, das christliche Gottesverständnis.

Zur Debatte stand das Verständnis der erwählenden Liebe Gottes und die Treue Gottes zu dem von ihm erwählten Volk, damit aber die Treue Gottes zu seinem Erwählungsratschluss überhaupt und damit letztlich die Verlässlichkeit der Bundeszusage Gottes. Es ging und geht dabei nicht nur um die Juden, sondern eben auch um das Verständnis der Heilsgewissheit des christlichen Glaubens, denn wie könnte man sich als Christin und Christ auf einen Gott verlassen, der den einmal eingegangenen Bund mit seinem ersterwählten Volk kündigt und ihn mit einem anderen Volk fortsetzt. Ein Gott, der sein einmal gegebenes Wort bricht? Das könnte dann ja auch irgendwann einmal den neuen Bund betreffen.

Der junge Luther übersetzte das Lateinische „credere“ mit „gelouben“ = sich angeloben = sich verloben, sich binden an, seine Zuversicht setzen auf, glauben an. Er gebrauchte Analogien aus der Schifffahrt: Glauben heißt nicht einfach anzunehmen, dass ein Schiff existiert, sondern besteht im vertrauenden Einsteigen in das Schiff. „Glauben“ heißt, sich auf Gottes

Verheißung verlassend einzulassen und sich ihr zu überlassen. Glauben ist zuerst ein Lassen. Das aber setzt voraus, dass diese Verheißung verlässlich ist. Und diese Verlässlichkeit ist selbst wieder Inhalt des Glaubens.

Es geht bei den Beziehungsbestimmungen zum Judentum um die Verlässlichkeit der Bundeszusage Gottes, die dem eigenen Glauben zugrunde liegt. Und es geht auch bei der Frage nach dem Verhältnis des eigenen Glaubens zu anderen Religionen nicht zuletzt, sondern zuerst um das Verständnis des eigenen Glaubens. Und so verstehe ich die Titelformulierung des Vortrags „Evangelisch glauben im Kontext religiöser Pluralität bedeutet“, nicht nur so, dass dabei die Vielfalt der Religionen zur Diskussion steht, sondern auch so, dass sich der evangelische Glaube im Angesicht der Religionen auf sich selbst besinnt. Es geht in der „Theologie der Religionen“ nicht zuerst um die anderen Religionen, sondern um die eigene Theologie im Angesicht dieser Religionen.

Präses Karl Immer brachte 1980 in seinem „Bericht zur Lage der Kirche“ auf der Landessynode der EKdR die Hoffnung zum Ausdruck, dass die theologische Arbeit der Landeskirche durch den Synodalbeschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ „einen neuen weiten Raum erhält“.<sup>1</sup> Und er begründete diese Hoffnung damit, dass die Neubestimmung des Verhältnisses zum Judentum einherging mit der „Beschäftigung mit den Fragen nach der wählenden Liebe Gottes und seiner die Menschheitsgeschichte übergreifenden Verheißung“.<sup>2</sup> Es war also nicht zuletzt die Besinnung auf den universalen Heilswillen Gottes, der das theologische Nachdenken in diesen weiten Raum stellte.

Damit war aber auch die Einsicht verbunden, dass man nicht bei der Neubestimmung des Verhältnisses zum Judentum stehen bleiben konnte, so sehr dieses Verhältnis auch einer besonderen Würdigung bedurfte. Denn wenn es im evangelischen Glauben zentral um den universalen Heilswillen Gottes geht, dann, muss das auch die Beziehung zu den Anhängern anderer Religionen und auch die Religi-

onslosen und auch die Religionskritischen betreffen. Und wenn gilt, was im Blick auf das Judentum festgestellt worden war: dass der spätere Bund Gottes den früheren nicht außer Kraft setzt, sondern erneuert und bekräftigt, aber auch spezifiziert oder universalisiert, dann ist das nicht nur im Blick auf das Verhältnis des Christusbundes zum Mosebund zu sagen, sondern auch im Verhältnis zu den früheren Bündnissen, die dem Mosebund vorausgehen: den Bündnissen mit Abraham und mit Noah. Auch diese Bündnisse gelten weiter, weil Gott den darin gegebenen Verheißungen treu ist. Es handelt sich in der Tat – wie Präses Immer formuliert hatte – um eine die Menschheitsgeschichte übergreifende Verheißung.

Und so drängte die Neubestimmung des Verhältnisses zum Judentum aus innerer Notwendigkeit, d.h. aus den dabei zur Geltung gebrachten theologischen Grundüberzeugungen heraus, über die Verhältnisbestimmung zum Judentum hinaus. Das betraf vor allem die Beziehung zum Islam.

Aus diesem Prozess sind in der Rheinischen Kirche Stellungnahmen und Arbeitshilfen hervorgegangen, die zu weiteren Diskussionen im Inneren geführt haben, aber auch eine starke Außenwirkung auf andere Kirchen und in die Gesellschaft hinein hatten. Das gilt besonders für die Arbeitshilfe „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“ (2015), die sich in Zeiten einer immer kritischer werdenden Islamwahrnehmung einerseits für dialogische Beziehungen zu Muslimen einsetzt (wie es die Landessynode schon 2010 beschlossen hatte), die aber andererseits auch fragt, wie der christliche Glaube Muslimen gegenüber bezeugt werden könne.

Dialog und Mission werden darin nicht als Alternativen einander gegenübergestellt, sondern im Bildwort der „Weggemeinschaft“ einander zugeordnet. Im gemeinsamen Unterwegssein derer, die den einen und einzigen Gott verehren, den Gott Abrahams, Isaaks und Saras, der auch der Gott Ismaels und Hagars und auch der Gott Jesu von Nazareth ist, soll jeder freimütig seinen Glauben bezeugen – auf dialogi-

sche Weise, d.h. im respektvollen Hören aufeinander.

Zu der intensiven Diskussion, die sich an dieser Arbeitshilfe entzündet hat, möchte ich nun vier Gedanken beitragen. Sie sind thesenartig und dialogisch formuliert, d.h. gerade nicht nach allen Seiten hin abgewogen, sondern zuweilen zugespitzt, aber immer offen für Einsprüche. Sie gehen nicht auf die vielen praktischen Fragen ein, die sich im Zusammenleben mit Muslimen stellen, sondern fragen nach den theologischen Gründen, von denen her diese Fragen letztlich zu beantworten sind.

### 1. Was heißt „evangelisch glauben“?

Gibt es einen spezifisch evangelischen Glauben? Oder eine spezifisch evangelische Haltung gegenüber Angehörigen anderer Religionen? Zumindest lässt sich beobachten, dass sich die römisch-katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil dem Anliegen des interreligiösen Dialogs bereitwilliger geöffnet hat als manche evangelischen Kirchen, Theologinnen und Theologen. Ich will den Gründen dafür hier nicht nachgehen, sondern gleich über ein konfessionelles Verständnis von „evangelisch glauben“ hinausgehen. „Evangelisch“ soll nicht verstanden werden im Gegenüber zu „katholisch“ oder zu anderen christlichen Konfessionen, sondern im ursprünglichen reformatorischen Sinn als „evangeliumsgemäß“.

Was heißt „evangeliumsgemäß glauben im Kontext religiöser Pluralität“? Worin besteht das Evangelium? Es besteht in der Christusbotschaft vom bedingungslosen Heilswillen Gottes. Wenn Paulus den Christen in Rom versichert, dass „uns nichts trennen kann von der Liebe Gottes“ (Röm 8:38), dann besagt das kleine Wort „nichts“, dass es keine Bedingung auf Seiten des Menschen gibt, von der diese Gnadenzusage abhängt – und das heißt: auch keine Religion und kein religiöser Glaube.

Darin liegt doch gerade die Pointe der Rechtfertigungslehre, dass sie von der Rechtfertigung nicht des Gottwohlgefälligen und Rechtgläubigen, sondern (nach Röm 4,5) von der

Rechtfertigung des Gottlosen spricht, der eben nichts zu seiner gnädigen Annahme durch Gott beitragen kann.<sup>3</sup> Gott vollzieht sie allein aus Gnade. Darin liegt der in ihr zur Sprache gebrachte grandiose Trost: dass wir alle – in unserer Entfremdung von Gott – auf diese Rechtfertigung bauen dürfen; wir, die wir in der „Solidarität der Sünde“ leben (Barth) und keinen Grund zu religiöser Selbstgefälligkeit haben.

In einem Positionspapier der „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“, das im nächsten September der Vollversammlung der GEKE in Basel zur Annahme vorgelegt werden wird, haben wir dafür den noch unverbrauchten Begriff von der „radikalen Gnade“ gewählt, um auszudrücken, dass Gnade Gottes keinen anderen Grund und keine andere Wurzel (radix) hat als Gottes gnädiges Wesen. Darum ist sie radikal, d.h. allein in Gott verwurzelt, allein von Gott ausgehend.

Und dann heißt es weiter in diesem Papier: „Aus der Einsicht, dass Gottes Gnade radikal ist und nur in Gott wurzelt, folgt, dass sie universal ist (Psalm 33,5; 119,64). [...] Wer sich der Universalität von Gottes radikaler Gnade verpflichtet, wird gedrängt, Gottes Heilshandeln nicht auf die Grenzen der christlichen Religion zu beschränken. Diese Gnade war gegenwärtig, bevor die Religion sich in der Geschichte zeigte, und sie wirkt auch über den Einflusskreis von Religionen hinaus. Sie untergräbt nicht nur ethnische, soziale und kulturelle, sondern auch religiöse Abschottungen.“

Meine erste Antwort auf die Frage, was „evangelisch glauben im Kontext religiöser Pluralität“ bedeutet, lautet dementsprechend: Es bedeutet, an das Evangelium, d.h. an die in Christus erneuerte Zusage von Gottes unbedingter und universaler Heilsfürsorge zu glauben, wie sie in Christus Person geworden ist.

Die religiöse Pluralität kann dabei zu einem neuen Entdeckungszusammenhang dieser Unbedingtheit und Universalität werden und die Füße des eigenen Glaubens auf weiten Raum stellen. Das führt ganz sicher nicht zu einer Relativierung dieses Glaubens, sondern zum Ausschöpfen der in ihm liegenden Universalität.

tätspotenziale. Er ist – um noch einmal die Formulierung von Präses Immer zu wiederholen – in einer die Menschheitsgeschichte übergreifenden Verheißung gegründet. Im 16. Jh. hatte der spanische Dominikaner Melchior Cano in seiner theologischen Erkenntnislehre von „fremden Erkenntnisorten der Theologie“ – *loci theologici alieni* – gesprochen. Aus meiner eigenen Begegnungserfahrung mit Angehörigen anderer Religionen könnte ich viele Beispiele dafür nennen, wie mir diese Begegnungen zum Erkenntnisort für meinen eigenen Glauben und meine Theologie geworden sind, sodass ich als bewussterer Christ – und zuweilen auch als bewussterer evangelischer Christ aus diesen Begegnungen herausgekommen bin.

## 2. Mission

Mein zweiter Gedanke kehrt die Blickrichtung nun gewissermaßen um. Es geht dabei nicht mehr um die Weitung des eigenen Glaubens im Angesicht anderer Glaubensformen, sondern um die Frage, wie dieses Evangelium auch denen zugute kommen kann, die nicht auf dem Christusweg unterwegs sind. Es geht also um die Frage der Mission.

Die Rheinische Kirche hat sich klar gegen die Mission an Juden ausgesprochen. In der Arbeitshilfe „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“ heißt es: „im jüdisch-christlichen Verhältnis [...] hat sich der bewusste Verzicht auf Judenmission als notwendige Voraussetzung jedes Dialogs erwiesen“ (12).

Je nachdem was man unter „Mission“ versteht und wie man sie betreibt, gilt diese Aussage auch gegenüber Angehörigen anderer Religionen. Zu Recht heißt es in der Arbeitshilfe: „Eine strategische Islammission oder eine Begegnung mit Muslimen in Konversionsabsicht bedroht den innergesellschaftlichen Frieden und widerspricht dem Geist und Auftrag Jesu Christi und ist [deshalb] entschieden abzulehnen.“ Mission dieser Art steht im Gegensatz zu dialogischen Beziehungsformen, auch wenn sie noch so freundlich betrieben wird.

Evangeliumsgemäße Mission sollte nicht mit einer Bekehrungsabsicht verbunden sein, sondern mit der Hoffnung, dass das Evangelium, das mir wichtig ist, auch anderen Menschen wichtig sein dürfte, die mir wichtig sind.

Mission ist dabei nicht als Bekehrung des anderen (des Andersgläubigen) sondern als Bezeugung des eigenen (des eigenen Glaubens) zu verstehen. Ohne übergriffig zu werden, legt sie Zeugnis vom eigenen Glauben ab und überlässt es der schöpferischen Geistgegenwart Gottes, welche Früchte diese Samenkörner treiben. Der Bezeugende freut sich daran, wenn sein existenzielles Zeugnis auch andere überzeugt, wenn es bei ihnen einen Sinnes- und vielleicht sogar einen Lebens-Wandel erzeugt. Aber er drängt sie nicht, sondern respektiert ihre Selbstbestimmung im Blick auf ihre Identität. „Überzeugen-wollen“ ist etwas anderes als „bekehren-wollen“. Interreligiöser Dialog darf nicht zum „Christenmachen“ verzweckt und instrumentalisiert werden. Man muss unterscheiden zwischen (bewusst verfolgtem) Ziel und (sich einstellendem) Ergebnis.

Wenn Glaubenszeugen ihr Zeugnis als Bezeugung einer selbstmächtigen Wahrheit verstehen (so wie es die Reformatoren verstanden haben), dann werden sie nicht über andere richten, die sich von dieser Macht nicht ergreifen lassen. Sie sind ja nicht Besitzer dieser Wahrheit, sondern Teilhaber daran. Und so können sie alle Besitzansprüche fahren lassen und in der Gelöstheit eines freien Christenmenschen anderen ganz unaufdringlich Einblick in ihr Glaubensleben geben.

Die „Mission“ der Christen besteht nicht zuerst im Aufrichten scharfkantiger Christusbekenntnisse, sondern in der gelebten Christuskonsequenz mitten in der Welt. Nach Mt 7,21 werden nicht alle, die „Herr Herr“ sagen, die sich also verbal zu Christus bekennen, „in das Himmelreich kommen, sondern die, die den Willen Gottes tun“. Das schließt das verbale Bekenntnis natürlich nicht aus, sondern ein, geht aber darüber hinaus. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“, heißt es im Vers zuvor.

Christen und ihre Gemeinschaften sollen „Salz der Erde“, „Licht der Welt“, „Stadt auf dem Berge“ (Mt 5,13-16) sein und auf diese Weise auf ihre Umgebung ausstrahlen. Die Stadt auf dem Berge – eine Anspielung auf Jerusalem mit dem Tempelberg – leuchtet weithin sichtbar ins Land hinein, zieht die Menschheit in der Völkerwallfahrt zum Zion an. Die beiden Bewegungsrichtungen von Ausstrahlung und Anziehung sind in diesem Bildwort vereint. Wie die Stadt auf dem Berge im Licht der Abendsonne leuchtet, so sollen die Christen „ihr Licht vor den Menschen leuchten lassen“ (Mt 5,16). Schleiermacher sprach vom „Zeugnis von der eigenen Erfahrung, welches die Lust in Anderen erregen sollte, dieselbe Erfahrung auch zu machen“<sup>44</sup>

Es gibt viele eindruckliche Beispiele für diese Art von Mission von Christinnen und Christen unter Muslimen. Ich denke nur an das Glaubwürdigkeitszeugnis, das viele in der Arbeit mit Geflüchteten erbracht haben und erbringen. Oder an das Glaubwürdigkeitszeugnis, das schlicht darin besteht, mit den hier lebenden Muslimen nach dem Gebot der christlichen Nächstenliebe umzugehen, das heißt in einer wertschätzenden Art, die sie als das behandelt, was sie nach christlichem Glauben sind: Ebenbilder Gottes.

Es geht bei Mission um die tätige und verbale Bezeugung der Christusbotschaft von der bedingungslosen Gnade Gottes, dem Kerninhalt des evangelischen Glaubens. Diese Bezeugung aber vollzieht sich nicht im Niemandsland der Gottesferne, sondern im Raum der allumfassenden Geist-Gegenwart Gottes in der Schöpfung. 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 Gottes (erleuchtet) alle Menschen“ (Joh 1,9f).

Als Paulus auf dem Areopag zu den „heidnischen“ Athenern sprach, erhob er nicht den Anspruch, ihnen einen anderen Gott zu bringen. Er verkündete ihnen vielmehr den Gott, den sie bereits verehrten, im Licht der Offenbarung Gottes in Christus.

In Anlehnung an den Titel eines Buches von Leonardo Boff kann man daher sagen: Wo immer auch ein Christ hinkommt – Gott ist schon da.<sup>5</sup> Diese Einsicht, dass Gott schon da ist, war es auch, die den Verzicht auf Judenmission theologisch begründet hat: „Wir haben dem jüdischen Volk keinen anderen Gott zu verkünden“, heißt es in „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“.

Ich frage: Haben wir den Muslimen gegenüber einen anderen Gott zu verkünden? Oder müsste man nicht auch hier – ganz im Sinne des Paulus nach der Devise handeln: Den Gott, den ihr verehrt, bezeuge ich Euch im Licht der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus?

Evangeliumsgemäße Mission besteht im Glaubwürdigkeitszeugnis, das Christinnen und Christen (individuell und in ihren Gemeinden) in ihrem und durch ihr Glaubensleben erbringen. In der Art, wie sie den unbedingten und universalen Heilswillen Gottes durch ihr Wortzeugnis und ihr Tatzeugnis eines evangeliumsgemäßen Umgangs mit Menschen anderen Glaubens zum Ausdruck bringen. Der Grundvorgang der christlichen Mission ist nicht das Appellieren an andere, sondern die Bereitschaft, selbst immer neu umzukehren zum Grund des Glaubens.

Mission wird damit deckungsgleich mit der Glaubenspraxis insgesamt. Sie ist nicht Teil dieser Praxis, sondern ihr Ganzes. Sie ist gelebter Glaube in seinem Weltbezug. Mission ist mehr als Evangelisierung. Sie umfasst im Grund alle Lebensäußerungen des christlichen Glaubens, sofern sie auf andere ausstrahlen.

Wenn man Mission so versteht, dann steht sie nicht im Gegensatz zum Dialog, sondern eignet sich in dialogischen Kommunikationsformen. Es geht dabei nicht zuerst um die Mitteilung von Glaubensinhalten, sondern um das Erzählen von einem Weg, den ich als tragfähig erfahren habe. Mit dieser Erfahrung ist die Gewissheit verbunden, dass dieser Weg auch für andere tragfähig sein müsste. Die Gewissheit will sich mitteilen – das liegt in ihrem Wesen. Sie drängt zur Kommunikation und damit in die *communio*.

Ich kann keinen Grund erkennen, Mission nach diesem Verständnis nicht auch Juden gegenüber zu praktizieren, weshalb ich nicht von einem Verzicht auf Judenmission, sondern von einem Verzicht auf „Evangelisierung unter Juden“, die von einer Bekehrungsabsicht geleitet ist, sprechen möchte. Das Problem ist in meinen Augen nicht die Judenmission an sich, sondern ein bestimmtes Verständnis und eine bestimmte Praxis von Mission. Dieses Verständnis und diese Praxis ist aber nicht nur Juden gegenüber ein Problem, sondern generell.

### 3. Dialog

Mein dritter Gedanke bezieht sich auf die Formulierung „Dialog der Religionen“ oder spezifischer „Dialog mit dem Islam“.

Mit der in den letzten 15 Jahren kritischer gewordenen Islamwahrnehmung ist diese Formel zunehmend in Verruf geraten. Viele können sie nicht mehr hören, weil sie so abgegriffen ist und es viele Erfahrungen im Umgang mit Muslimen gibt, die Dialogbemühungen als naiv erscheinen lassen. Und so fragen sich nicht wenige, ob das Programm eines Religionsdialogs nicht zu blauäugig ist, eine Sache von „Gutmenschen“, die die hässlichen Seiten der Religion nicht sehen wollen: die von ihr ausgehende Repression und Gewalt – im Kleinen wie im Großen? Werden hier die Unterschiede zwischen den Religionen nicht verwischt und einseitig die Gemeinsamkeiten betont? Führt das nicht zu einem Profilverlust der christlichen Religion, die stattdessen ihr Proprium ins Licht stellen sollte?

Viele dieser Kritikpunkte lassen sich auf ein zu enges Verständnis dessen, was interreligiöser Dialog ist und worauf er abzielt, zurückführen. Erstens ist es nicht ein Dialog zwischen Religionen, sondern zwischen Angehörigen verschiedener Religionen, die nicht nur durch ihre religiöse Identität charakterisiert sind, sondern auch kulturelle Prägungen, politische Einstellungen, Lebens- und Kommunikationsformen mitbringen, die zu den Wertvorstellungen einer liberalen Gesellschaft in der Postmoderne zuweilen in erheblicher Spannung stehen.

Zweitens ist es nicht nur ein Gespräch über Glaubensfragen, sondern im Sinne des „Dialogs des Lebens“ ein Gespräch über alle Lebensfragen.

Drittens: es muss gar nicht nur ein Gespräch sein. Es kann sich dabei um jede Form der Beziehungsgestaltung handeln: um ein gemeinsames Arbeiten, Feiern, sogar um ein gemeinsames Schweigen, wenn es einem in traumatischen Erfahrungen die Sprache verschlägt.

Mit „Dialog“ ist ein bestimmtes Beziehungsethos gemeint: Die Beziehung soll nach dem ethischen Grundgesetz der Gegenseitigkeit von Interesse aneinander, von Respekt und Wertschätzung füreinander sowie von Solidarität miteinander getragen sein. Gegenüber allen Vereinnahmungsversuchen des anderen gilt es, die „Würde der Differenz“ zu wahren, d.h. sein Selbstverständnis zu respektieren und das eigene Selbstverständnis unverkürzt einzubringen. Auf theologische Weichspüler kann verzichtet werden.

Sofern es Glaubensfragen betrifft, zielt eine solche dialogische Beziehungskultur nicht auf einen Konsens, noch nicht einmal auf das Benennen von Gemeinsamkeiten. Es geht gerade um die Profilierung der Unterschiede, um die Glutkerne der sich begegnenden Religionen, um ihre Eigen- und Andersheit. Es geht um ein Verstehen der Verschiedenheit, um ein Erkunden der Fremdheit anderer Glaubenswelten und Lebensorientierungen. Der Versuch, die Lebens- und Glaubenswelt eines anderen Menschen zu verstehen, führt keineswegs immer zu einer Annäherung. Nicht selten führt sie zur Einsicht, wie fremd und unergründlich diese Lebens- und Glaubenswelt ist. Je mehr man sich verstehen will, umso fremder wird man sich zuweilen.

Und Verstehen ist auch nicht immer mit Wertschätzung verbunden. Es gibt Situationen, in denen Christinnen und Christen in interreligiösen Begegnungen auf Werthaltungen treffen, die sie zwar in ihrer kulturellen Bedingtheit verstehen und trotzdem nicht akzeptieren können und wollen, weil sie den Werten des westlichen Humanismus und Liberalismus und oft

auch den Werten des christlichen Glaubens frontal entgegenstehen.

Dann wird der Dialog als ehrliches Streitgespräch zu führen sein – auf der Basis der christlichen Unterscheidung zwischen Person und Werk. Das heißt: Man kann die Werthaltung des anderen kritisch beurteilen und seine Person trotzdem akzeptieren. Streitgespräch ist besser als ein Gesprächsabbruch – und selbst der kann manchmal unumgänglich sein (wobei das ja nicht das letzte Wort sein muss). Es ist keineswegs nur die Gemeinsamkeit, die verbindet. Mindestens so sehr kann es verbinden, die Unterschiede klar ins Auge zu fassen, sie aber nicht als trennende Abgründe anzusehen. In den ökumenischen Beziehungen und in der Beziehung zum Judentum haben wir ja wertvolle Erfahrungen damit gemacht, dass das Ernstnehmen von Unterschieden nicht zu Trennungen führen muss, sondern auf der Grundlage gegenseitiger Anerkennung stattfinden kann.

In meinen Begegnungen mit Muslimen in der muslimischen Welt ist mir bewusst geworden, wie sehr das Programm eines Religionsdialogs selbst ein westliches Konzept ist. Man kann nicht ohne weiteres erwarten, dass es von Muslimen geteilt wird. Deshalb braucht es immer auch ein Dialog über den Dialog.

In kirchlichen und ökumenischen Verlautbarungen zu diesem Thema wendet man sich zunehmend vom Modell des Dialogs ab und favorisiert das Modell der interreligiösen Gastfreundschaft. Das ist beispielsweise in einem Papier des Ökumenische Rats der Kirchen der Fall, das 2014 unter dem Titel: „Who Do We Say That We Are. Christian identity in a multi-religious world“ erschien.<sup>6</sup>

Auch im Grundlagentext der EKD „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ (2015)<sup>7</sup> gibt es ein ganzes Kapitel zum Thema „Gast und Gastgeber in interreligiöser Begegnung“ (50-52).

Diesem Beziehungsmuster zufolge trifft man sich nicht (wie bei vielen interreligiösen Dialogen) an einem neutralen Ort (wenn es einen

solchen überhaupt gibt), sondern im Haus des jeweiligen Gastgebers (also in einer Kirche, Moschee, Synagoge, Gemeindehaus). Es gelten dort die Regeln dieses Hauses. Es werden keine Änderungen an der Einrichtung vorgenommen, keine religiösen Symbole verdeckt und keine sonst üblichen Symbolhandlungen unterlassen, keine Kreuze versteckt. Natürlich stellt sich der Gastgeber auf den Gast ein, was etwa dessen Essensvorschriften angeht, und versucht ihm den Aufenthalt so angenehm wie möglich zu machen. Und der Gast entscheidet, wie weit er sich auf die Gepflogenheiten des Gastgebers einlässt. Es kommt also weder auf Seiten des Gastgebers noch auf Seiten des Gastes zu einer Verleugnung der eigenen religiösen und kulturellen Identität.

Natürlich gibt es zwischen Gastgeber und Gast dann auch einen Dialog. Aber die Rollen sind klar verteilt. Es besteht im Arrangement dieser Begegnungssituation nicht die Wechselseitigkeit, die für einen Dialog charakteristisch ist. Wechselseitigkeit kommt erst dann ins Spiel, wenn die Gegeneinladung erfolgt. Dann bestimmt der Gegengastgeber die Regeln und Spielräume der Begegnung.

Gastfreundschaft als Modell der interreligiösen Beziehungsbestimmung ist an viele religiöse Traditionen anschlussfähig – man denke an die wichtige Rolle der Gastfreundschaft im Islam und anderen Religionen. Sie wird in dem genannten Papier des ÖRK theologisch begründet mit der Gastfreundschaft Gottes, der zu seinem großen Gastmahl einlädt. Man kann auch an das Abendmahl mit Christus als Gastgeber und an das urchristliche Agapemahl denken. Paulus erlaubte den Christen in Korinth sogar an Feiern teilzunehmen an denen Götzenopferfleisch gegessen wird. Da es für sie keine Götzen gibt, ist es normales Fleisch. Vor diesem Gott zählt nicht das Einhalten von Speisevorschriften und sonstigen Äußerlichkeiten, sondern einzig die Liebe zu Gott. „Wenn jemand Gott liebt, der ist von ihm erkannt“, schreibt er in diesem Zusammenhang in 1. Kor 8,3. Einzig aus Rücksicht auf die in ihrer Identität nicht gefestigten Geschwister

im eigenen Glauben soll man gegebenenfalls auf den Verzehr verzichten, um ihnen keinen Anstoß zu bereiten. Ansonsten gilt die Devise der Rheinischen Kirche: „Ich bin vergnügt, erlöst, befreit“.

Die beiden Modelle „Dialog“ und „Gastfreundschaft“ können gut neben und miteinander bestehen. In ihren Grundwerten der Beziehungsgestaltung unterscheiden sie sich nicht wesentlich voneinander. Und diese Grundwerte sind im Ethos der christlichen Nächstenliebe verankert. Dialog ist also nicht nur eine Handlung, sondern zunächst eine Haltung – eine Haltung der Begegnungsoffenheit, der Bereitschaft zu sensibler Wahrnehmung der Situation des anderen, zu gegenseitiger Perspektivenübernahme und zu tätiger Solidarität. Dass die dialogische Beziehungsgestaltung an ihre Grenzen stößt, wo die dafür erforderliche Dialogwilligkeit und Dialogfähigkeit beim Gegenüber nicht gegeben ist, muss die Grundhaltung nicht infrage stellen. Diese schmerzliche Erfahrung machen wir ja auch sonst in Beziehungen.

Mein dritter Denkanstoß mündet also in dem Satz: Evangelisch glauben im Kontext religiöser Pluralität heißt, so weit und so lange wie möglich eine dialogische Beziehungskultur zu pflegen.

#### 4. Der eine Gott?

Mein vierte Antwort auf die Frage, was „evangelisch glauben im Kontext religiöser Pluralität“ bedeutet, lautet: „Es bedeutet, vom eigenen Glauben her die tiefen Unterschiede innerhalb und zwischen den religiösen Traditionen auch theologisch wahr- und ernst zu nehmen, dabei aber die Universalitätspotentiale zur Geltung bringen, die im Glauben an den dreieinen Gott liegen: besonders die potentielle Allgegenwart Gottes in der Kraft seines Geistes.“

Je tiefer man in die Welt der Religionen eindringt, umso deutlicher zeigen sich die tiefgreifenden Unterschiede im Glauben an den einen Gott – und zwar dort, wo es um die normative Vermittlung Gottes geht, um die Frage

also, wie sich dieser Gott den Menschen mitteilt und damit letztlich um seine Identität. Es geht dabei nicht nur um das Gottesbild, sondern um die Selbstmitteilung des Wesens Gottes.

Der christliche Glaube sieht Christus als den entscheidenden Identitätsausweis Gottes. Gott hat sich nicht nur mit diesem Menschen identifiziert, sondern in ihm und durch ihn. Deshalb greift es zu kurz, wenn man die Verschiedenheit der Gottesbezüge in den Religionen auf unterschiedliche Gottesbilder zurückführt, wie es auch in der Arbeitshilfe der EKIR „Christen und Muslime nebeneinander vor dem einen Gott. Zur Frage des gemeinsamen Betens“ (1997) der Fall ist. Gottesbilder gehören auf die Seite der Religion. Es geht aber nicht nur um religiöse Vorstellungskraft, sondern um die Selbstkommunikation Gottes, um Offenbarung also. Und die Offenbarung in Christus ist eine andere als die Offenbarung Gottes im Koran – und übrigens auch eine andere als die Offenbarung auf dem Sinai.

Daraus folgt nun aber nicht mit Notwendigkeit, dass der Offenbarer ein anderer ist. Nach Hebr 1,1 hat Gott „vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet [...] zu den Vätern durch die Propheten“, „zu uns“ aber hat er jetzt geredet durch den Sohn. „Er (d.h. Christus) ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens.“

Dieses „zu uns“ darf nicht überlesen werden. Es besagt, dass Gottes Wort nicht ein zeit- und geschichtsloses Dekret ist, das wie eine platonische Idee über der Werde Welt schwebt. Es ist eine Anrede, eine Zu-sage, ein adressiertes Wort. Die Reformatoren haben dieses pro-me bzw. pro-nobis betont: Dass dieses Wort an uns gerichtet ist, dass es ein gerichtetes Wort ist, das richtet, um aufzurichten.

In der Barmer Theologischen Erklärung, findet sich die gleiche Formulierung. Es ist darin nicht einfach vom Wort Gottes in schöner Allgemeinheit die Rede, sondern davon, dass uns dieses Wort gesagt ist, so schon gleich in der ersten These: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine

Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.“ Das Wort „wir“ begegnet elf mal, die Worte „uns“ bzw. „unser“ tauchen sechs mal in der Erklärung auf und zwei weitere Male in den zitierten Bibelstellen.

Auch in dem vorhin zitierten Wort des Paulus, dass uns nichts trennen kann von der Liebe Gottes, hören wir dieses „uns“. Es ist damit nicht gesagt, dass dieses Verheißungswort nur für uns gilt, es gilt für alle, die sich darauf einlassen. Es ist aber gesagt, dass es uns gesagt ist. Unter dieses „uns“ darf sich jede/r stellen.

So sind alle Bekenntnistexte formuliert: in der Sprache der grammatischen ersten Person: Credo – „ich glaube“, „wir glauben“, „uns gilt“ usw. Und nicht in der Sprache der grammatischen dritten Person: „Es ist der Fall, dass“ oder „Es ist zu glauben dass“ wie es in „Dominus Iesus“, der Erklärung der vatikanischen Glaubenskongregation aus dem Jahre 2000 immer wieder heißt.

Glaubensausdrücke sind keine Lehrformulierungen, sondern Antworten auf eine Anrede, die ihren Adressaten kennt und benennt. Sie bringen keine Sachwahrheiten zum Ausdruck, sondern Beziehungswahrheiten. Gerade bei solchen Wahrheiten kommt es aber auf Verbindlichkeit an, denn es geht hier um eine lebenstragende Bindung.

Wenn es in Hebr 1,1 heißt, dass Gott durch Christus „zu uns“ geredet hat, dann heißt das nicht, dass diese Botschaft nicht auch für Juden, Muslime, Angehörige anderer Religionen und Nichtreligiösen von Bedeutung wäre. Und für manche von ihnen, die ihre Religion als etwas Repressives erfahren haben, liegt darin eine wirkliche Befreiung.

Aber man darf aus dem „für uns“ nicht ein „so und nicht anders“ machen; aus der Beziehungswahrheit nicht eine Sachwahrheit, aus dem Evangelium nicht ein Gesetz.

Die Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 hatte erklärt: „Wir bekennen, dass es für uns keinen anderen Weg zur Erlösung gibt als den durch Jesus Christus eröffneten. Gleichzeitig können wir aber der rettenden Erlösen-

den Kraft Gottes keine Grenzen setzen.“ Es gilt, die Souveränität Gottes im Erweis seiner Liebe zu respektieren und sensibel zu sein für die Entdeckung von Spuren dieser Liebe, wo man sie nicht erwartet.

Evangeliumsgemäßer Glaube steht jeglicher religiösen Selbstgenügsamkeit kritisch gegenüber. Andererseits kommen Christinnen und Christen nicht umhin, solche Spuren im Licht des Christusglaubens identifizieren. Er ist für sie der Maßstab zur Unterscheidung der Geister – oder anders gesagt: der theologischen Religionskritik.

Ich bin zurückhaltend gegenüber einer theologischen Deutung des Islam insgesamt, gegenüber der Deutung des Koran als authentischer Offenbarung Gottes und gegenüber der Anerkennung der Prophetie Mohammeds in Analogie zu den Propheten des Alten Testaments. Ich traue es dem Gott, wie ich ihn von Jesus Christus her kenne, durchaus zu, dass er den in Christus personifizierten unbedingten und universalen Heilswillen auf Wegen zur Geltung bringt, die nur er kennt, wie es in „Ad gentes“ (7) – dem Missionsdekret des Vat.II heißt. Wenn Gottes Geist nach Joel 3 über alles Fleisch ausgegossen ist, dann ist nicht nur der Bund Gottes mit Isaak, sondern auch der Bund Gottes mit Ismael, der nach Gal 4,23 von Abraham gemäß dem Fleisch gezeugt worden ist, von Gottes Geist erfüllt.

Aber weiter kann ich nicht gehen, weil mir dafür die Erkenntnisgrundlage fehlt. Ich verzichte auf bibeltheologische Ableitungen, um den Islam, den Koran oder die Prophetie Mohammeds insgesamt heilsgeschichtlich zu deuten. Denn ich verfüge nicht über die Deuteperspektive dafür, die mir nur vom Thron Gottes her erschwinglich zu sein scheint.

Ich begnüge mich stattdessen mit dem schlichten Blick vom Evangelium her auf die empirische Erscheinungsgestalt der christlichen, der jüdischen und der islamischen, aber auch anderer Religionsformen und nicht-religiöser Weltanschauungen und Lebensweisen, die in mein Blickfeld treten. Vieles begegnet mir darin, das mir als Manifestation des Geistes Got-

tes, wie er sich in Jesus Christus personifiziert hat, erscheint. Und vieles, was ich mit diesem Geist nur bedingt oder gar nicht in Einklang bringen kann.

Anders als Karl Barth frage ich dabei nicht, wo mir dabei der Name Jesu Christi begegnet, sondern wo der Inhalt der Mission Christi aufscheint, etwa in der Durchbrechung religiöser Gesetzlichkeit um des Menschen willen, oder in einer Praxis unbedingter Nächstenliebe, oder in der Kritik an religiöser Selbstgerechtigkeit. Wohl gemerkt: auch im Christentum!

Das ist nicht zu verstehen als ethische Reduktion des Evangeliums. Das Evangelium besteht im unbedingten und universalen Heilswillen Gottes. Die genannten Erscheinungsformen sind Konkretionen dieses Heilswillens, wie sie eben nicht nur im Christentum begegnen.

Die Theologie Karl Barths hat in der Rheinischen Kirche bis heute ihre Spuren hinterlassen. Ich habe in meinen Überlegungen immer wieder an diese Theologie angeknüpft, aber auch versucht, sie weiterzudenken. Ich berufe mich dafür auf den Ausblick, den Karl Barth am Ende seines Lebens gegeben hatte. Wenn er die Gelegenheit dazu hätte, seine Theologie noch einmal neu zu entwickeln, so würde er der Pneumatologie sehr viel mehr Raum geben. Und er würde sich intensiver mit den Religionen beschäftigen, auch mit dem Islam und dem Koran. Vielleicht hätte er seinen christozentrischen Gnaduniversalismus, ausgehend von seiner Lichterlehre, in der Richtung weiterentwickelt, die dann Christian Link angedeutet hat. Link zog aus der Lichterlehre die Konsequenz, „dass auch die außerchristlichen Religionen zum Darstellungsraum der Offenbarung werden“ können.<sup>8</sup> Wenn sich Gott auch in einem toten Hund offenbaren kann, wie Barth in seiner Kirchlichen Dogmatik geschrieben hat<sup>9</sup>, dann sollte er es sich nicht verboten sein gelassen haben, sich auch im Koran zu offenbaren.

Diese Offenbarung erschließt sich allerdings nicht, wenn man den Koran einfach aufschlägt und liest – dann stößt er eher ab, wie auch die

Bibel Menschen abstoßen kann, die noch nicht mit ihr Berührung gekommen sind und sie einfach aufschlagen und lesen. Die Bibel ist kein Lesebuch, sondern ein Lebensbuch, und das gilt auch für den Koran. Erst in der Rezitation wird er für die Muslime zum lebendigen Wort Gottes, und erst wenn mir Muslime erzählen, wie sie ihr eigenes Leben in den Koran und die davon ausgehenden Überlieferungen einschreiben, wird dieses sterile Buch zum Lebensbuch. Man muss also – um das eingangszitierte Gleichnis Luthers noch einmal aufzunehmen – in das Schiff einsteigen und damit fahren oder sich zumindest einen Reisebericht geben lassen. Dann erst – aus solchen Zeugnissen – kann der Koran auch uns zum fremden Erkenntnisort der Selbstkommunikation Gottes werden.

Evangelisch glauben im Kontext religiöser Pluralität heißt erstens, seine Füße in den weiten Raum des unbedingten und universalen Heilswillens Gottes stellen zu lassen, in diesem weiten Horizont Andersglaubenden mit kritischer Offenheit zu begegnen und aller religiösen Engherzigkeit entgegenzutreten. Es heißt zweitens, selbstbewusst den eigenen Glauben zu leben und daraus Kraft zu schöpfen für die Auseinandersetzung mit allem, was der radikalen Gnade Gottes entgegensteht. Und es heißt drittens, damit zu rechnen, dass sich diese Gnade in Gestalten ereignen kann, die den eigenen Erwartungshorizont sprengen. Von Christus her größer über Gott denken – das scheint mir eine gute Devise des evangelischen Glaubens im Kontext religiöser Pluralität zu sein.

*Vortrag vor der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland am 8. Januar 2018 in Bad Neuenahr. Der Autor ist Professur für Systematische Theologie (Dogmatik) an der Universität Basel. Zur Veröffentlichung vorgeschlagen von Frank-Matthias Hofmann, Johanna-Wendel-Straße 15, 66119 Saarbrücken.*

#### *Anmerkungen*

<sup>1</sup> Zitiert nach: EKIR: Abraham und der Glaube an den einen Gott, 26.

- 2 Ebd.
- 3 Eberhard Jüngel: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 1998.
- 4 GL<sup>2</sup> §14.1 (S.117).
- 5 Leonardo Boff: Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit, Düsseldorf 1992.
- 6 Veröffentlicht in: *The Ecumenical Review* 66/4, Dez 2014, 458-501. Mittlerweile auch als Buch erschienen. (<http://www.oikoumene.org/en/resources/publications/who-do-we-say-that-we-are-christian-identity-in-a-multi-religious-world-interreligious-dialogue-and-cooperation-programme-world-council-of-churches>).
- 7 Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland herausgegeben vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 2015.
- 8 Christian Link, Das menschliche Gesicht der Offenbarung. Bemerkungen zum Religionsverständnis Karl Barths, in: *KuD* 26 (1980), 277–302., 295.
- 9 *KD I/1*, 55