

Anja Middelbeck-Varwick

Das Verständnis von Kirche vor der Herausforderung «Interreligiöser Theologie»

1. Interreligiöse Theologie oder Dogmatik im Horizont der Religionen?

Die interreligiöse Frage ist inzwischen eine der zentralen Aufgaben christlicher Theologie. Der Dominikaner Claude Geffré bemerkt treffend: «Die Theologie der Religionen ist eines der lebendigsten Kapitel der zeitgenössischen Theologie geworden. Man könnte versucht sein zu sagen, so wie der Atheismus und die Säkularisierung zum Horizont werden konnten, innerhalb dessen die Theologie des 20. Jahrhunderts die großen Wahrheiten des christlichen Glaubens neu interpretierte, entwickle sich nun der religiöse Pluralismus zum Horizont der Theologie des 21. Jahrhunderts und fordere uns auf, die großen Kapitel der gesamten christlichen Dogmatik neu zu betrachten.»¹

Was aber nun kann Interreligiöse Theologie sein? Ist sie als eine dialogische Theologie zu verstehen, aus der bestenfalls eine *Horizontenerweiterung* folgt? Als Dogmatik im Horizont der Religionen wäre sie dann das Reflexionsergebnis zunehmend verdichteter Begegnungen von Religionen, die in unterschiedlicher Intensität und Richtung auf das Verständnis der eigenen Tradition zurückwirken. Oder sollte Interreligiöse Theologie eine deutliche Überschreitung des Eigenen bedeuten, also Begegnung, Austausch und Wandel programmatisch suchen, um so die Reflexion mehrerer religiöser Traditionen als Quelle theologischer Arbeit selbstverständlich einzuschließen? Für eine solche Interreligiöse Theologie wäre das Schöpfen aus anderen Traditionen konstitutiv und sie intendierte *per se*, neue Synthesen aus den verschiedenen religiösen Glaubensformen zu bilden. Ist es künftiger Interreligiöser Theologie zuzugestehen, dass sie nicht nur *reaktiv* eine notwendig gewordene Neubetrachtung der tra-

1 C. Geffré: Unterwegs zu einer «interreligiösen Theologie», in: ZMR 91 (2007), 16–28.

dierten Lehre anzielt, sondern die christliche Lehre *proaktiv* interreligiös ausformt?²

Die benannten Fragen sollen schrittweise am Beispiel ekklesiologischer Bestimmungen im Gespräch mit der islamischen Theologie entfaltet werden. Als christlicher Referenzpunkt wird «das» Selbstverständnis der *römisch-katholischen* Kirche gewählt; leitend ist dabei, wie es um den Versuch steht, die Fragen, Definitionen und Bilder der katholischen Ekklesiologie interreligiös zu erörtern. Der Begriff Kirche ist eindeutiger als andere theologische Begriffe (wie z.B. Transzendenz) spezifisch der christlichen Theologie zuzuweisen. Diese klare Zuordnung des Begriffs lässt die Grenzen und Chancen einer «Interreligiösen Theologie», so ist anzunehmen, deutlicher werden, als die Frage nach religiösen Allgemeinbegriffen.³ Was könnte eine interreligiös perspektivierte Ekklesiologie leisten? Die interreligiöse Perspektive wird durch eine Bezugnahme auf die islamische Tradition hergestellt: Hier findet die Einheit der Gemeinschaft der muslimischen Glaubenden in der koranischen Idee der «Umma» Ausdruck. Diese Relationierung wird vorgenommen, obschon und weil die gewählte Bezugsgröße einen entschieden anderen theologischen Stellenwert in der islamischen Tradition und Praxis besitzt, als die Kirche im Christentum. Inwiefern stellt die Existenz und Bedeutung der islamischen Umma eine Herausforderung für das im Glaubensbekenntnis formulierte Verständnis von Kirche – als «einer, heiliger, katholischer und apostolischer Kirche» – dar? Hierzu gilt es zunächst die islamische Tradition zu befragen, um den vermeintlich analogen Referenzpunkt zu konturieren.

2 Dass das Ausformen von christlicher Identität mit und durch andere religiöse und philosophische Traditionen historisch immer schon eine Gegebenheit ist, kann als Allgemeinplatz gelten. Hier geht es vielmehr darum, in welchem Umfang die identitätsstiftende Rolle der anderen Religionen im Gegenüber und miteinander wahrgenommen, einbezogen oder aktiviert wird.

3 Als Bezeichnung der Glaubengemeinschaft in der Nachfolge Jesu Christi wird «Kirche» konfessionell sehr unterschiedlich definiert und dogmatisch gewichtet, jedoch bleiben die ökumenischen Fragen im engeren Sinn in diesem Beitrag ausgeklammert.

2. Die Umma im islamischen Verständnis

Welche Bedeutungsdimensionen umfasst die Rede von der Umma? Und welche Relevanz besitzen diese Dimensionen der Umma für das gläubige Selbstverständnis von Muslimen und Musliminnen, das als Maßstab und Kriterium der zu treffenden Aussagen zu gelten hat?⁴

Mit diesen Fragen verbindet sich die Überlegung, inwiefern nicht nur die Ausformung von Gemeinschaften, sondern vielmehr die personale Bezogenheit auf andere Glaubende – das Verbundensein im Glauben, die Tradierung von Glauben über die Jahrhunderte, das gemeinsame Handeln aus dem Glauben heraus – eine Grunddimension muslimischen wie christlichen Glaubensverständnisses darstellt.

Die vielfältigen Bedeutungen des arabischen Terminus «Umma» lassen sich mit Blick auf seine Verwendung in den Diskursen der islamischen Tradition kaum auf einen Nenner bringen.⁵ Erst recht scheint das, was Muslime und Nichtmuslime gegenwärtig unter der «Umma» verstehen, mehr diskursives Konstrukt bzw. theologische Fiktion, als tatsächliche, konkret fixierbare Größe zu sein. Zunächst bezeichnet der Begriff, der dem Hebräischen *umma* bzw. dem Aramäischen *umetha* entlehnt ist und koranisch neu aufgegriffen wird, eine Gemeinschaft, die bestimmte gemeinsame Merkmale besitzt, wie z.B. Geschichte, Sprache, Ethnizität und vor allem Religion. Während zunächst der Koran den Begriff vor-

4 Es komme nicht darauf an, so W. C. Smith (1916–2000), Religionssysteme zu verstehen, sondern den Glauben im Herzen von Menschen: «Personen sind der Sitz des Glaubens – Personen, nicht Aussagehalte, Symbole oder Sakramente, wenn jene auch als Kanäle oder Vermittler fungieren können. Der Ort von Glauben liegt insofern in Gemeinschaften als diese personhaft verfaßt und nicht lediglich Institutionen sind – auch wenn eine Institution wiederum als Kanal für Glauben dienen kann.» W. C. Smith: Menschlicher Glaube – das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen, in: R. Bernhardt (Hg.): *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 156–174, hier: 171. Vgl. hierzu unter Smiths Monographien v. a. *The Meaning and End of Religion* (1963) und *Faith and Belief* (1979), für die Frage nach einer Interreligiösen Theologie auch *Towards a World Theology* (1981).

5 Vgl. dazu in Kürze M. El-Kaisy-Friemuth, Eine theologische Untersuchung des islamischen Verständnis von Umma, in: H. Schmid / A. Dziri / M. Gharaibeh / A. Middelbeck-Varwick (Hg.): *Kirche und Umma. Glaube und Gemeinschaft in Christentum und Islam*, Regensburg 2014 (i. V.).

rangig auf Gemeinschaften, die eine Religion teilen, bezieht, wird er in der späteren Entwicklung meistens zur spezifischen Bezeichnung der muslimischen Gemeinschaft verwendet.⁶ An zahlreichen Stellen betont der Koran, dass zu jedem Volk ein Gesandter geschickt worden sei, so dass der Begriff *umma* sich hier für die Anhänger des jeweiligen Propheten findet, der das Volk warnen soll.⁷ Entsprechend setzt er *umma* an zahlreichen Stellen nicht mit der gesamten Menschheit gleich, sondern bestenfalls mit all jenen, die Gottes Weisung folgen.⁸ Jedoch verwendet der Koran *umma* insgesamt nicht einheitlich, sondern wechselweise zur allgemeinen Bezeichnung einer Gruppe von Menschen, einer bestimmten Glaubensgemeinschaft, eines Volkes oder der Anhänger eines bestimmten Propheten,⁹ das Spektrum der koranischen Verwendung des Begriffs *umma* ist breit.¹⁰ Die Umma der Muslime – die zuerst eine *arabische* Umma ist – ist eine Gemeinschaft, die durch den gemeinsamen Glauben verbunden ist. Diese Umma Muhammads wird im Koran folgendermaßen ausgeformt: In der frühen Phase des prophetischen Wirkens werden die Mekkaner als geschlossene Umma verstanden, die arabische Umma, zu der Muhammad nun als Gesandter kommt, wie zuvor

6 Vgl. F. M. Denny: Umma, in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition (= EI²) 2013, URL: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-/umma-COM_1291 (21.02.2013).

7 Vgl. z.B. 10:47: «Jede Gemeinschaft hat einen Gesandten.»; vgl. ebenso 13:30; 16:36.63; 23:46; 35:24; u. v. a. m.

8 F. M. Denny: Community and Society in the Qurʾān, in: EQ, 367–386, hier 377, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/community-and-society-in-the-quran-COM_00037 (21.02.2013); vgl. 2:213; 43:33; 5:48; 23:5–54.

9 Sehr allgemein verwendet findet sich der Begriff z.B. in Sure 28:23: «Als er zum Wasser von Madjan hinunterkam, fand er dort eine Gemeinschaft von Menschen, die ihr Vieh tränkten [...]» Der Koran wird zitiert nach der Übersetzung von H. Zirker, Darmstadt 2010³.

10 Die sehr weite Verwendung des Begriffs im Koran zeigt sich z.B. auch daran, dass *umma* sogar für die Gemeinschaft der Vögel und Tiere verwendet wird; vgl. 6:38. Demgegenüber ist seine Verwendung in der Hadith-Literatur weniger breit gefächert, sondern stärker auf die Gemeinschaft der Muslime bezogen.

andere Propheten von Gott zu anderen Gemeinschaften geschickt wurden.

Durch den Bruch mit den polytheistischen Mekkanern kommt es nach der Auswanderung nach Medina dort zur Bildung einer neuen Gemeinschaft, die, neben der bereits bestehenden Anhängerschaft Muhammads, auch die Einwohner Medinas einschließt, die nun seinem Ruf folgen. In dieser Phase wird die Umma der Muslime im zunehmend schrofferen Gegenüber zu den sogenannten Schriftbesitzern (wörtl. Leute des Buches, arab. *ahl al-kitāb*), den Juden und Christen, zur *besten* Gemeinschaft stilisiert.¹¹ Den Leuten der Schrift wird der Vorwurf gemacht, sie glaubten Gottes Zeichen (arab. *āyāt*) nicht. Es wird an sie appelliert, niemand von Gottes Weg abzuhalten.¹²

Weil sie diejenigen sind, die das Rechte tun und das Schlechte meiden, also Gottes Leitung folgen, sind sie die wahre Gemeinschaft derjenigen, die Gott ergeben sind. In diesem Zusammenhang ist Sure 3:110 zu sehen, der die Gemeinschaft der Muslime entsprechend als «beste» Gemeinschaft ausweist: «Ihr seid die *beste* Gemeinschaft, die für die Menschen hervorgebracht worden ist. Ihr gebietet das Rechte, untersagt das Verwerfliche und glaubt an Gott. Wenn die Leute der Schrift glaubten, wäre es besser für sie. Unter ihnen sind Gläubige, aber die meisten von ihnen sind Frevler.»¹³

Offenkundig erfolgt hier eine deutliche, stärkere Abgrenzung von den Schriftbesitzern; aber selbst in der Zeit der Identitätsbildung der muslimischen Gemeinschaft wird nicht in Frage gestellt, dass die *ahl al-kitāb* einen besonderen offenbarungsgeschichtlichen Status besitzen: Die Zeichen Gottes kamen ihnen zuerst zu und gelten ihnen gleichermaßen.¹⁴

11 Dies ist in Sure 3 (Imrans Leute) in den Versen 98–115 nachzulesen.

12 In diesem Zusammenhang heißt es dann (3:100–104): «Ihr, die ihr glaubt, fürchtet Gott in wahrer Gottesfurcht und sterbt doch nur gottergeben – als Muslime – ! Haltet allesamt fest an Gottes Seil und spaltet euch nicht! [...] Aus euch soll eine Gemeinschaft derer entstehen, die zum Guten rufen, das Rechte gebieten und das Verwerfliche untersagen. Denen ergeht es gut. Seid nicht wie die, die sich gespalten haben und uneins geworden sind, nachdem die klaren Zeugnisse zu ihnen gekommen waren!» Übers. Zirker (siehe Anm. 9).

13 Übers. Zirker (siehe Anm. 9).

14 Explizit auch Sure 3:113. Vgl. weiterführend A. Grünschloss: Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum, Tübingen 1999, 118–127.

Es ist deutlich, dass die koranische Verwendung von Umma im Prozess der Formierung der islamischen Glaubensgemeinschaft zu beachten sein wird.¹⁵ Der Begriff entwickelte sich von einem eher generellen Terminus für religiöse Gemeinschaften hin zu einer zwar nichtexklusiven, aber zu einer gleichwohl geschlosseneren Bezeichnung für die aufkommende muslimische Gemeinschaft, die sich in der medinensischen Periode als politische und religiöse Größe etablierte.¹⁶

Entsprechend der einen ursprünglichen Botschaft die allen Menschen gilt, gibt es im Koran auch die Vorstellung der *einen* Umma (der *umma wāhida*) als ursprünglicher bzw. idealer Gemeinschaft. Sowohl in den mekkanischen als auch in den medinensischen Suren klingt dies an, stellt hier aber insgesamt kein prominentes Motiv dar.¹⁷ In der sogenannten «Gemeindeordnung von Medina» wird diese Vorstellung aufgenommen, allerdings mit einer Bedeutungsverschiebung mehr in Richtung eines politischen Verbundes als einer Glaubensgemeinschaft¹⁸.

Grünzsch hat die bleibend ambivalente, temporale Relationierung des Koran zu den Schriftbesitzern treffend als «retrospektive Identifikation» gekennzeichnet, die in der Regel der eigenen Legitimierung gelte. Zur Frage nach der Umma und den Anderen vgl. zudem C. W. Troll: Der Blick des Koran auf andere Religionen. Gründe für eine gemeinsame Zukunft, in: W. Kerber (Hg.): Wie tolerant ist der Islam?, München 1991, 47–69.

15 A. Neuwirth hat herausgearbeitet, dass der Koran insgesamt nur unter Beachtung der zentralen Relevanz, die der Gemeindebildung zukomme, angemessen zu bewerten sei. Vgl. A. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010, v. a. Kapitel I.6 sowie VII–IX.

16 F. M. Denny betont: «So we have here a matter of umma not essentially changing its meaning as religious community throughout the chronological development of the Qurʾān so much as having its meaning progressively augmented as the prophetic message reaches its fullest development. That is, if by the Medinan period umma tends to refer more exclusively to the Muslims, it nevertheless also carries with it the more inclusive meaning of humanity in its potential toward becoming Muslim.» (vgl. Denny: Umma [siehe Anm. 6])

17 Vgl. 23:52; der Vers richtet sich an die Gesandten (Mose und Jesus), denen gesagt wird: «Diese eure Gemeinschaft ist eine *einzig*e Gemeinschaft und ich bin euer Herr. So fürchtet mich.» Ebenso lautet Sure 21:92. In Sure 16:123 steht die Aufforderung: «Folge Abrahams Religionsgemeinschaft!»; in der Sure Jona (10:19) heißt es: «Die Menschen waren nur eine *einzig*e Gemeinschaft. Doch sie wurden uneins.»

18 Vgl. Denny: Community and Society in the Qurʾān (siehe Anm. 8), 367–

Die Gebets-Ausrichtung der globalen muslimischen Gemeinde gen Mekka und die Verbindung der Muslime im Gebet stellen ein einigendes Band aller Gläubigen dar, ebenso wie dies von Mekka als Ziel der Pilgerfahrt gesagt werden kann.¹⁹ Hierin werden – idealiter – ethnische, kulturelle und nationale Differenzen überstiegen und das gemeinsame Glaubensziel wird aufrechterhalten. Das Gebet in Gemeinschaft gilt als besser, d. h. höherwertiger, als das Gebet Einzelner.²⁰ Sich im Gebet verbunden zu wissen mit Gott und den Glaubensgeschwistern weltweit gilt hierbei nicht nur als Ausdruck einer Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, sondern begründet diese stets neu: In dem Moment, in dem muslimische Gläubige im Gebet diese Verbundenheit erfahren, konstituiert bzw. aktualisiert sich die Umma. Ohne das (rituelle) Gebet einzubeziehen, kann muslimisches Gläubigsein nicht angemessen verstanden werden.²¹

Als konstitutiv muss zweifelsohne zunächst der Koran selbst in seiner Bedeutung für die Umma gesehen werden. Er ist das einigende Band der Gläubigen. Der Koran ist im muslimischen Verständnis das Wort Gottes, das als Zeichen herabgesandt wurde, damit die Menschen den guten Weg erkennen und sich Gott, dem Schöpfer und Allerbarmer, zuwenden. Auf die Worte und den Klang der Suren zu hören, den Koran im Herzen zu tragen, ihn zu rezitieren, dies alles prägt die Frömmigkeit von Musliminnen und Muslimen zutiefst. Das Bekenntnis des einen und einzigen Gottes ist das Entscheidende, das stets erinnert werden soll und im Handeln Ausdruck findet. Daneben sind auch die koranischen Aus-

386, hier: 375. Denny verweist weiter darauf, dass die Juden, trotz ihrer Auseinandersetzungen mit den Muslimen, im Vertrag von Medina als *umma* neben der muslimischen *umma* bezeichnet werden. Insgesamt sei die Unterscheidung zwischen den monotheistischen Gläubigen in der formativen Periode keinesfalls immer derart trennscharf vorzunehmen, wie spätere Deutungen dies nahelegten; vgl. a.a.O., 378f.

19 Denny: Umma (siehe Anm. 6). Dass demnach nicht mehr primär Stammeszugehörigkeit und Verwandtschaft, sondern vielmehr der gemeinsame Glaube die Gemeinschaft ausmacht, ist damit ebenfalls angezeigt. Vgl. ders.: Community (siehe Anm. 8), 379.

20 Vgl. B. Krawietz: Art. Gebet XII. Islam, in: RGG⁴ 3 (2000), 506–507, hier: 507.

21 Vgl. hierzu in Kürze meinen Beitrag: «Ich antworte dem Ruf des Rufenden.» – Zur Theologie des Gebets im Islam, in: W. Eisele (Hg.): Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet, Freiburg i. Br. 2013 (QD 256).

sagen über das gemeinschaftliche Miteinander der Gläubigen sowie das gesellschaftliche Zusammenleben religiöser Gruppierungen für alle Muslime maßgebend. Dass alle Muslime sich als «Brüder und Schwestern» einer Solidargemeinschaft begreifen, findet ebenfalls von Beginn an Ausdruck in der zu leistenden Armensteuer (arab. *ṣakāt*).²²

Herausgefordert durch den Kolonialismus entstand seit dem 19. Jahrhundert ein neues Umma-Bewusstsein unter den Muslimen.²³ Die Idee der Umma erweist sich bis in die Gegenwart als überaus flexibel hinsichtlich ihrer spezifischen sozialen, politischen und auch religiösen Bestimmung, da sie an keine konkrete Ordnung gebunden ist. Dies schließt ein, dass die Realisierung des Umma-Ideals keine einheitliche politische Ordnung erfordert, sondern auch divergente Konkretisierungen möglich sind.²⁴ Die Umma kann somit ein weites Spektrum muslimischer Anliegen umfassen, ohne ihren generellen Sinn, eine Gemeinschaft des Glaubens und der rechten individuellen und gemeinschaftlichen Lebensführung darzustellen, zu verlieren.²⁵ Dass dies auch die Gefahr der Instrumentalisierung des Umma-Konzepts in sich birgt, ist heute mit Blick auf problematische Gruppierungen, wie etwa die der Salafiten und Wahabiten, die den Anspruch erheben, die «wahre», d. h. die vermeintlich ursprüngliche Umma zu sein, offenkundig. Die Definition von Umma als islamische Gesamtgemeinschaft steht aber nicht nur einer inneren Vielfalt gegenüber, die Grenzziehungen erfordert, sondern sie bestimmt in ihrer späteren Verwendung auch das Verhältnis zu den Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften. Der Koran betont an vielen Stellen, dass die Vielheit der Gemeinschaften gottgewollt und positiv aufzuneh-

²² Vgl. hierzu einführend H. Halm: *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*, München 2001², 67–69.

²³ «Man kann nicht umhin, mit Erstaunen zu notieren, wie schnell, als *milla* im 19. Jahrhundert die Bedeutung Nation annahm, das Wort *umma* als Konkurrent auf den Plan trat. [...] Im klassischen Islam kamen sich *milla* und *umma* nicht in die Quere [...] Im Koran heißt *umma* im Prinzip ganz neutral «Religionsgemeinschaft, Gemeinde», wird aber dann mehr und mehr auf die *umma* der Muslime, also die Urgemeinde, eingegrenzt.» J. van Ess: *Der eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten* (Bd. 1), Berlin / New York 2001, 1269. Vgl. Denny: *Community* (siehe Anm. 8), 373.

²⁴ Denny: *Community* (siehe Anm. 8), 385.

²⁵ Ebd.

men sei.²⁶ Doch: Gottesfürchtig zu sein gilt als das Edelste vor Gott; die Gläubigen eint das Hören auf die im Koran gegebene Rechtleitung. Hieraus resultieren das Gebet als Lobpreis Gottes und das Halten der Glaubensgrundsätze. Das Tun des Guten und das Verwerfen des Schlechten ist primär die alltägliche Aufgabe jeder/-s Einzelnen, weniger gemeinsame Mission oder genereller göttlicher Auftrag an die Umma als Umma. Die Hinwendung zu Gott, das Bekenntnis des Einen, die darin liegende Anerkennung des barmherzigen und erhabenen Schöpfers, stellt den Grundvollzug des islamischen Glaubens dar. Islamischer Glaube, *islām* meint wesentlich: Gott ergeben sein, DienerIn Gottes sein, sich im Denken und Tun immer wieder auf Gott ausrichten.

Die innere Heterogenität der der Umma zugehörigen islamischen Gemeinschaften indiziert zugleich, dass die Rede von der Umma aller Musliminnen und Muslime in den Regionen, Kulturen und Konfessionen der Welt zwar keine Fiktion darstellt, aber doch deutlich die überaus legitime Konstruktion eines Ideals ist, dem höchst unterschiedliche Bedeutungen zugewiesen werden. Die Vorstellung der *einen* Umma fungiert vornehmlich als ein recht bewegliches Idealbild. Insgesamt ist sie für das individuelle Glaubensverständnis nicht von elementarer, sondern eher sekundärer Relevanz.²⁷ Das bis hierher Dargelegte kann nur eine Skizze bleiben, doch gilt es nun, sich der Ekklesiologie zuzuwenden.

3. Was ist Kirche?

Dass in der römisch-katholischen Tradition die Ekklesiologie zum dogmatischen Traktat wurde, verweist bereits darauf, dass die «Lehre von

²⁶ Vgl. Sure 50:13: «Ihr Menschen, wir haben euch aus Mann und Frau erschaffen und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennt. Der Edelste vor Gott ist der unter euch, der am gottesfürchtigsten ist. Gott ist wissend und kundig»

²⁷ Zu benennen ist, dass nicht zuletzt den Gelehrten (arab. *ulama*) besondere Bedeutung zukommt, wenn es um die «Theologie-normierende Funktion» der Umma geht, also um die Fragen der Überlieferungs- und Autorisationsstrukturen. Vgl. hierzu in Kürze: M. Gharaibeh: «Die Gelehrten sind die Erben der Propheten.» Zu theologischer Identität und prophetischem Erbe der Umma aus sunnitischer Perspektive, in: H. Schmid / A. Dziri / M. Gharaibeh / A. Mittelbeck-Varwick (Hg.): Kirche und Umma (siehe Anm. 5).

der Kirche» für das Glaubensverständnis als grundlegend bedeutsam erachtet wird. Verhandelt werden in den klassischen Lehrbüchern der Ekklesiologie – nach biblischer Grundlegung und Darlegung der dogmengeschichtlichen Entwicklung – die Grundvollzüge der Kirche (Martyria, Leiturgia, Diakonia) ebenso wie die Kennzeichen der Kirche (Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität).²⁸ Die Fragen nach den Ämtern und Strukturen der Kirche, nach der Ökumene sowie nach dem Verhältnis von Weltkirche und Ortskirche finden sich entsprechend zugeordnet. Eingeleitet wird das Traktat häufig mit Verweis auf die Notwendigkeit, von Kirche in Bildern zu sprechen, woraufhin in aller Regel die Abschnitte «Kirche als Volk Gottes» und «Kirche als Leib Christi» zu finden sind. Eine Durchsicht der ekklesiologischen Themen zeigt auch, dass die Frage nach der «wahren» Kirche Gottes das Christentum von Beginn an begleitet hat.²⁹ Entsprechend war die Ekklesiologie in vielerlei Hinsicht davon geprägt, Kriterien zur Abgrenzung und Unterscheidung zu bestimmen und die kirchliche Einheit zu wahren.³⁰

Doch eine Zusammenfassung der Entwicklung der Lehre von der Kirche soll hier nicht vorangestellt werden. Vielmehr soll, um eine erste, grundsätzliche Konturierung des römisch-katholischen Kirchenverständnisses zu erreichen, an einer dogmatisch zwar signifikanten Stelle, aber doch nur mikroperspektivisch, das Gespräch über die Bedeutung von Kirche aufgenommen werden. Hierzu wird die spezifische Deutung der «Kirche als Sakrament» gewählt, wie sie im ersten Artikel der dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen Gentium* (LG), einem zentralen Text des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–65), verwendet wird. Die Fokussierung auf den Anfang des ersten Kapitels folgt *zum*

²⁸ Das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel nennt die «eine, heilige, katholische und apostolische Kirche» (DH 150) und bestimmt damit vier Wesensmerkmale oder Kennzeichnungen der «wahren» Kirche.

²⁹ Vgl. H. Frankemölle: Kirche/Ekklesiologie. A. Biblisch, in: NHTHG 3, München 1991, 104–119, hier: 111.

³⁰ Vgl. P. Neuner: Art. Kirche/XI. Ökumenische Diskussion, RGG⁴ 4 (2001), 1029–1031, hier: 1029. Mit der Einheit als kirchlichem Wesensmerkmal (*nota ecclesiae*) verschränken sich die Kennzeichnungen der Apostolizität und der Katholizität der Kirche. Vgl. hierzu meinen Beitrag: Zur Rede von der «Weltkirche» und der «Katholizität». Von einigen Zukunftsaufgaben der interkulturellen Theologie, in: dies. / M. Thurau / A. Hölscher (Hg.): Kirche in Welt. Christentum im Zeichen kultureller Vielfalt, Berlin u. a. 2013, 207–219.

einem dem folgenden Anstoß von Peter Hünermann: «Spricht sich in den Worten *Ecclesia – Mysterium – Sacramentum* die fundamentale Sicht von Kirche und die grundlegende Aussageabsicht der Konzilsväter aus, so wird man bei allen Interpretationsfragen diesen Rahmen zu bedenken haben.»³¹ *Zum anderen* soll durch die Auswahl vermieden werden, von vornherein nur jene Elemente des Kirchentraktats für die interreligiöse Bezugnahme heranzuziehen, die allzu offenkundig mit einem Umma-Konzept konvergieren könnten.

3.1 Kirche – «Zeichen des Heils»³²

Die Frage nach Wesen, Aufgabe und Sendung der Kirche war für das Zweite Vatikanische Konzil zentral. Mit LG wurde versucht, die Dimensionen kirchlicher Identität nicht allein ausgehend von Struktur und Amt zu begreifen, sondern vielmehr grundlegend zu bestimmen, was das *Wesen* der Kirche kennzeichnet. Der Text von LG 1,1 (Erstes Kapitel: Das Mysterium der Kirche) lautet: «Da Christus das Licht der Völker ist, wünscht diese im Heiligen Geist versammelte Hochheilige Synode dringend, alle Menschen durch Seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie der ganzen Schöpfung das Evangelium verkündet (vgl. *Mk 16,15*). Da aber die Kirche in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts ist, möchte sie, indem sie dem Thema der vorausgehenden

31 P. Hünermann: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: P. Hünermann / B. J. Hilberath (Hg.): Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2, Freiburg i. Br. u. a. 2004, 263–582; hier: 355.

32 Vgl. zum folgenden Abschnitt Hünermann: Kommentar, 263–582 (siehe Anm. 31); P. Neuner: Die heilige Kirche der sündigen Christen, Regensburg 2002; O. H. Pesch: Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1993; J. Werbick: Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 1994; S. Wiedenhöfer: Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Graz / Wien / Köln 1992; W. Kasper: Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg im Breisgau 2011; M. Kehl: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992; K. Wenzel: Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. 2005.

Konzilien nachfolgt, ihr Wesen und ihre allumfassende Sendung ihren Gläubigen und der gesamten Welt eindrücklicher erklären. Die Verhältnisse dieser Zeit geben dieser Pflicht der Kirche eine noch eindringlichere Bedeutung, damit nämlich alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen.»³³

Bereits die Überschrift des ersten Kapitels wurde auf dem Konzil zum Streitpunkt, denn von Kirche als *Mysterium* zu sprechen war keinesfalls mehr geläufig. Der Begriff *μυστηριον* verleitet sehr leicht zu Missverständnissen und führt zu Irritationen, z. B. wenn er als «Geheimnis» gedeutet oder aber dazu verwendet würde, allein die «unsichtbare Kirche» ins Zentrum zu stellen.³⁴ Dementgegen zielte die Verwendung von *Mysterium* in LG auf den weithin in Vergessenheit geratenen biblischen und patristischen Sinn des Wortes, der neu für das Verständnis von Kirche fruchtbar gemacht werden sollte.³⁵ Hier wird primär Christus selbst, darauf fußend dann auch die Kirche, als *Mysterium* Gottes vorgestellt.³⁶ Zudem ist *μυστηριον* vielfach sinngleich mit *οικονομια*, d. h. die Kirche ist «Resultat des Heilshandelns Gottes in Geschichte».³⁷ Die in der biblischen Begriffsverwendung enthaltenen Momente von «Geschichtlich-

33 Die Übersetzung folgt Hünermann (siehe Anm. 31).

34 Vgl. a.a.O.

35 Vgl. G. Wassilowsky: *Universales Heilssakrament Kirche*. Karls Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (Innsbrucker theologische Studien 59), Innsbruck 2001, 326f.

36 Vgl. z. B. Augustinus: «Es gibt kein anderes Sakrament Gottes als Christus.» PL 38, 845.

37 Wassilowsky: *Heilssakrament* (siehe Anm. 35), 326. Ein Blick in die Textgeschichte des sogenannten «Entwurfs der deutschen Bischöfe» verdeutlicht, dass die Verfasser des Entwurfs die biblische Rede von Kirche zum Ausgangspunkt der Idee nehmen, Kirche als Sakrament zu begreifen: «In der Art und Weise, wie Kirche in der Bibel erscheint, erkennen sie ein durchgängiges Prinzip. Ob die Kirche dort als Volk, Tempel, Haus, Stadt, Leib oder als Braut beschrieben ist, überall sehen sie die Kirche *als Resultat des Heilshandelns Gottes in Geschichte* dargestellt. In biblischer Sicht ist Kirche nicht isoliert verstehbar, sondern nur im Zusammenhang mit der Heilsgeschichte. [...] Wenn die Verfasser dann erst beinahe ganz am Schluss ihrer *synthesis* die Kirche *sacramentum* nennen [...] wird daraus ersichtlich, dass das sakramentale Kirchenverständnis vielmehr ein konklusiver Schluss aus biblischen Vorgaben ist als eine spekulative Idee am Anfang.» (a.a.O.)

keit), «Werk Gottes» und «universaler Vereinigungsökonomie» führen zur ekklesiologischen Anwendung von *mysterium / sacramentum*.³⁸ In Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi erscheint die geschichtliche Verwirklichung des göttlichen «Heilsplans». Jesus Christus ist das *μυστηριον* schlechthin.³⁹ Die ganze Bibel meint also – so die Konzilstheologie hier – mit *μυστηριον* den schon im Alten Bund wirkenden, verborgenen und freien Ratschluss zum Heil, den Gott in Jesus Christus verwirklicht und vollendet hat, um alles zu vereinen, was im Himmel und auf Erden ist.⁴⁰ Ist das Mysterium im Neuen Testament der in Jesus Christus aufgedeckte «Heilsratschluss» Gottes, so ist darüber nachzudenken, wie an dieser Stelle eine Erfüllungschristologie und eine unsachgemäße Vereinnahmung des Alten Testaments vermieden werden kann. Doch über das Verhältnis Kirche–Israel gälte es eigens nachzudenken.⁴¹

Der Begriff umfasst und verbindet zwei Elemente, sowohl eine *unsichtbare* als auch die geschichtliche, *sichtbare* Dimension. Kirche soll das von Gott gewirkte «Heil» anzeigen und erfahrbar werden lassen. Beide Dimensionen im Kirchenbegriff zu sichern und auszugleichen, darauf kam es hierbei wesentlich an.⁴²

Der Text setzt definitorisch ein: «Da Christus das Licht der Völker ist»,⁴³ Damit ist deutlich, dass *nicht die Kirche* das Licht ist, sondern nur Widerschein des Lichtes Christi. Der folgenden Satz von LG 1 erläutert das Wort von der Kirche als Mysterium weiter. Es heißt nun zunächst recht vorsichtig, Kirche sei «gleichsam» (lat. *veluti*) das Zeichen und Werkzeug.⁴⁴ Durch das eingefügte «gleichsam» ist deutlich, dass es sich

38 Vgl. a.a.O., 330. Vgl. auch Röm 16, 25f; Kol 2,2; Kol 1,26; Mk 4,11; Eph 1,9f.

39 Dies unterstreicht auch W. Kasper: «Das Geheimnis des Reiches Gottes, das den Jüngern offenbart ist, ist *also Jesus selbst als der Messias*.» (Kasper: Kirche [siehe Anm. 32], 119.)

40 Vgl. Wassilowsky: Heilssakrament (siehe Anm. 35), 330

41 Zur Bestimmung der Richtung eines solchen Nachdenkens sei verwiesen auf Rainer Kampling: Im Angesicht Israels, Studium zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel, hg. v. M. Blum, Stuttgart 2002.

42 Vgl. Wassilowsky: Heilssakrament (siehe Anm. 35), 331–334.

43 Mk 16,15 lautet: «Dann sagte er zu ihnen: Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!»

44 Der Satz, die Kirche sei «in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die Einheit der ganzen Menschheit», wird vom Kon-

bei der Kirche nicht etwa um ein achttes neben den sieben Sakramenten handelt, und auch dass Kirche *in Christus* gleichsam Sakrament ist. Sie besitzt also keine unabhängige sakramentale Bedeutung neben Christus, sondern nur in Christus.⁴⁵ Nur so wird auch die getroffene Unterscheidung zwischen Jesus Christus als dem Ursakrament und der Kirche als dem Grundsakrament nachvollziehbar.⁴⁶ Diese Differenzierung muss unbedingt festgehalten werden, da der Sakramentenlehre folgend die Gnadenvermittlung unmittelbare Wirkung des Sakraments ist. Die Kirche *eröffnet* den Gläubigen aber nur die Gnadenvermittlung und liegt insofern den Einzelsakramenten voraus.⁴⁷ Auch ist sie, so Otto Hermann Pesch, «keine Handlung, sondern *die Handelnde* selbst, eben die, die das Sakrament als ihre gottesdienstliche Handlung vollzieht».⁴⁸

Die Kirche zeigt, sichtbar als menschliche Gemeinschaft, die institutionell verfasst ist, «die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts» an und bewirkt diese. Sie hat ihren Zweck also nicht in sich, sie ist nicht die Sache selbst, sondern erscheint als *Zeichen und Werkzeug* für die Vermittlung des von Gott her in Christus zukommenden Heils.⁴⁹

zil an anderen Stellen vorausgesetzt «und bezeichnet dort die Kirche ohne weitere Präzisierungen als universales Heilssakrament.» Kasper: Kirche (siehe Anm. 32), 126. Vgl. LG 9; SC 5; 26; GS 42; 45; AG 1; 5.

45 Vgl. Kasper: Kirche (siehe Anm. 32), 126. Kirche ist Sakrament in den anderen Sakramenten.

46 Ausgesagt werden soll, dass die Kirche sichtbare Gestalt unsichtbarer Gnade ist (Augustinus), insofern kann sie im aufgezeigten Sinn *Grundsakrament* genannt werden.

47 Vgl. Pesch: Konzil (siehe Anm. 32), 165.

48 Ebd.

49 Vgl. Neuner: Kirche (siehe Anm. 32), 113. Durch die Hinzufügung von «Zeichen und Werkzeug» wird deutlich, dass das Konzil nicht nur eine Wiederbelebung der patristischen Bestimmung von *mysterium/sacramentum* festschreiben wollte, da diese noch nicht die spätere instrumentelle Wirkursächlichkeit umschließt: Im Sinne des Thomas von Aquin ist die Kirche Werkzeug, *indem* sie Zeichen ist. (vgl. S.th. III, qu. 60.62).

3.2 Die Kirche als Grundsakrament – Wertungen der sakramentalen Ekklesiologie

Was leistet nun die aufgezeigte Definition? Liest man die in LG 1 versuchte Wesensbestimmung von Kirche als Mysterium wie ein musikalisches Vorzeichen, das den Ton und Klang der nachfolgenden Kirchenbilder angibt, mag dieses Verständnis durchaus, wie von Wassilowsky vorgeschlagen, als regulative Idee fungieren.⁵⁰ Ihr obliegt es dann, eine kritische Funktion auszuüben und einerseits institutionalistische Verengungen, andererseits mystizistische Vereinseitigungen aufzudecken.⁵¹ Erfahrungen der Gnade, der Versöhnung, der menschlichen Verbundenheit untereinander bleiben in diesem Verständnis nicht abstrakt, nicht innerlich oder dem Begreifen entzogen, sondern sie werden, so zumindest der Anspruch, durch die Existenz der sichtbaren Kirche erfahren, die dem Evangelium eine Geschichte in der Welt gibt als «die eschatologische Präsenz der siegreichen Gnade Christi» (Rahner)⁵². Klärend und in ökumenischer Weite merkt Otto Hermann Pesch an: «Die Kirche mag sein wie sie will, ihr Erscheinungsbild kann der vollkommene Widerspruch zu ihrer Botschaft sein, so dass Menschen, die aufrichtig Christen sein wollen, sich genötigt fühlen, ihr den Rücken zu kehren – es bleibt dennoch dabei: Nur weil es diese Kirche gibt, hat das Evangelium eine Geschichte in der Welt gehabt und wird sie haben. Und solange die Kirche nicht davon ablässt, dieses Evangelium, das sie selbst doch so sehr anklagt, zu verkünden, wird dieses Evangelium auch nicht in Vergessenheit geraten.»⁵³

Wichtig ist hervorzuheben, dass das Konzil die Sakramentalität von Kirche streng von Christus her denkt und ihren Zielpunkt in der Einheit der Menschen mit Gott und untereinander sieht: In seiner Intention steht das vielfach kritisierte sakramentale Kirchenverständnis der Ökumene keinesfalls im Wege, da es eben nicht eine Sakralisierung oder Vergöttlichung der Kirche meint. Kirche als Mysterium verweist als Zeichen auf Jesus Christus und damit auch auf sein Kreuz. Sie wird nicht länger

50 Vgl. Wassilowsky: Heilssakrament (siehe Anm. 35), 334.

51 Vgl. ebd.; Hünermann: Kommentar (siehe Anm. 31), 357.

52 Vgl. Pesch: Konzil (siehe Anm. 32), 171.

53 Ebd.

triumphalistisch oder selbstherrlich als *societas perfecta* vorgestellt.⁵⁴ Die Leistung von LG 1 liegt darin, dass die Konstitution Sakramentalität und damit Kirche im Terminus Mysterium sehr weit und zugleich sehr konkret bestimmt. Wird Kirche hier als sichtbare Gemeinschaft gedacht, so sind die wahrhaft Glaubenden, die Geheiligten, die von Christus Geprägten, das Werkzeug. Das heißt, die Christinnen und Christen sind die Kirche. Ob sich Kirche faktisch vorfinden lässt, ist zu bemessen an ihrer Treue zur Nachfolge Jesu. Die Kirchengliedschaft ist somit kein Garant für das Stehen in der Gemeinschaft mit Gott, sondern der persönliche Glaube ist die Voraussetzung dafür, die Kirche «wie ein Sakrament zu empfangen».⁵⁵ In dieser Linie ließe sich das Bild gewiss fruchtbar machen, entlastet vom Ballast eines überzeitlich wahren Kirchenbegriffs. In ihrem Verweiskarakter ist die Rede von der Kirche als Heilszeichen traditionelle und zukunftsweisende Ekklesiologie in bestem Sinne. Die Weite, die in der christologischen Begründung liegt und aufgrund der sie allen nachfolgenden Metaphern vorangestellt wird, markiert ohne Zweifel etwas sehr Richtiges.

Doch die Rede von der Kirche als Sakrament bleibt sehr erklärungsbedürftig. Bis in die Gegenwart ruft sie angesichts der Gefahr ihrer Missverständlichkeit eher Unbehagen hervor, zu stark wirkt noch die Exklusiv-Ekklesiologie früherer Jahrhunderte nach, als zu sperrig erweist sich die Deutung im ökumenischen Gespräch, zu instrumentalisierbar ist eine isolierte Lesart der Wendung. Recht verhalten resümiert auch Walter Kasper: «Das Verständnis der Kirche als Sakrament bringt damit einen großen Reichtum theologischen Nachdenkens zum Ausdruck. Es geht durch diese Aussage ein großer und weiter heils- und universalgeschichtlicher Atem. Trotzdem muss man sagen, dieser Reichtum ist unter vielen fachtheologischen Eingrenzungen, Erläuterungen und Abgrenzungen verschüttet, welche die Vermittlung von der Kirche als Sakrament für

⁵⁴ Trotz der Zurücknahme eines solchen Denkens bleibt LG 1,1 schwierig: Ein kritischer Einwurf von vielen hierzu findet sich bei C. Ozankom. Er nimmt Bezug auf den afro-brasilianischen Katholizismus: Die Formulierung, die Kirche sei *Zeichen und Werkzeug der innigsten Vereinigung der Menschen mit Gott und aller Menschen untereinander*, sei für die schwarzen Bevölkerung Brasiliens (also jene aus Afrika verschleppten Menschen, die als getaufte Sklaven ihr Leben fristeten) kaum begreiflich gewesen. Vgl. C. Ozankom, *Christliche Theologie im Horizont der Einen Welt*, Regensburg 2012, 30f.

⁵⁵ Pesch: *Konzil* (siehe Anm. 32), 173.

das Verständnis der Gläubigen schwierig machen. Deshalb wird diese Rede wohl auch in Zukunft theologische Gelehrtensprache bleiben.»⁵⁶

Leistung und Grenze des sakramentalen Kirchenverständnisses lassen deutlich werden, was eine Ekklesiologie in der Spur des Konzils gegenwärtig zu bedenken hat. Mehr als darum, eine allgemeingültige Wesensbestimmung auszumachen, wird es darum gehen müssen, *wie* Kirche überhaupt in Christus Zeichen und Werkzeug der Einheit aller Menschen sein kann. In anderer Weise erklärungsbedürftig wird zudem, *warum* sie überhaupt auf «die Einheit des ganzen Menschengeschlechts» (LG 1,1) verweisen und hinwirken soll. Die in *Nostra Aetate* vorgenommene interreligiöse Relationierung ist in ihrer Rückwirkung auf das Kirchenverständnis selbst nur bedingt weitergedacht, wesentlich konzentriert sich die Diskussion hier auf die Heilsbedeutung Jesu Christi für die anderen.⁵⁷ Wenn heute verstärkt die Diversität und Kontextualität der Glaubensverwirklichung sowie das Gewicht der gelebten Erfahrungen, die die Weltkirche ausmachen, den Ausgangspunkt für ihr Selbstverständnis bilden müssen, verändert dies die Suche nach dem «Wesen» der Kirche massiv. Vor hier aus – also rückschließend aus der Konkretion des Lebens aus dem Evangelium – die entsprechenden Kennzeichnungen von «Weltkirche» zu erheben, bedeutet, die Partikularität, die Verschmelzungsprozesse und die Fragilität des Christlichen «in der Welt» als zentrales Moment kirchlicher Identität entschieden wahr- und ernst zu nehmen. Das Bewusstsein von der Komplexität und den Gegenläufigkeiten globaler Erfahrungsräume fordert eine ganz andere, verdichtete Dimension kultureller Übersetzungen, die als mehrdimensionale, reziproke, permanente Vermittlungsprozesse zu verstehen sind.⁵⁸ Der stete Transfer

⁵⁶ Kasper: Kirche (siehe Anm. 32), 129. Oder, um es mit Pesch noch skeptischer zu fassen: «Die These von der Kirche als Grundsakrament ist theologisch möglich, sie widerspricht keinem Dogma, aber ist sie auch sinnvoll?» Pesch: a.a.O., 170.

⁵⁷ Eine Ausnahme bildet die Neubestimmung des kirchlichen Selbstverständnisses im Angesicht des Judentums.

⁵⁸ Hierbei wäre auf die breit gefächerte Diskussion um das Verhältnis von Religion (Evangelium) und Kultur in der (außer-)europäischen Christentums- und Kirchengeschichte weit mehr einzugehen, als hier möglich. Verwiesen sei darauf, dass die im Rahmen postkolonialer Theoriebildung vollzogenen *cultural turns* der Geschichts- und Kulturwissenschaften, vor allem über die Themen der interkulturellen Theologie nach und nach Eingang in die theologische Bewer-

des Glaubenswissens im Prozess der Glaubensannahme und Glaubensweitergabe sowie die Sprachfähigkeit der kirchlichen Sendung sind für den Bestand und die Lebendigkeit der Kirche elementar. Verkündigung im Modus des *Dialogs* über den Glaubensinhalt und das *Kommunizieren* des Christuserignisses haben entschieden an Bedeutung gewonnen. Dies alles gilt es vor dem Hintergrund der Schwerpunktverschiebung des weltweiten Christentums einzuholen.

Es bleibt eine zentrale Aufgabe, Kirche streng aus der Vielgestalt und Glaubensfülle der Ortskirchen heraus zu begreifen und die radikale Kontextualität des Kirche-Seins – jenseits überkommener Ansprüche, Zentrismen, starrer Regelwerke und kategorischer Angst vor Verschmelzungen – zunächst einmal konsequent ernst zu nehmen. Zur fundamentalen Revision, wie in römisch-katholischer Perspektive die tradierte Rede von der «Kirche», ihrem «Wesen» und ihrer «Katholizität» zu verstehen ist, wird die interkulturelle Theologie als theologische Perspektive künftig Wesentliches beitragen.⁵⁹ Die ihr aufgegebenen Fragen erscheinen angesichts der Pluralität der Konfessionen und Religionen schier unüberschaubar. Fest steht allein die Notwendigkeit, sich ihnen entschieden zu widmen, denn ein «Rückbezug auf vermeintlich übergeschichtliche Gewissheiten»⁶⁰ bietet keine tragfähigen Antworten. Die Kirche ist primär

tung kultureller Begegnungen fanden. Die prominente Bedeutung, die Begriffe wie z.B. *Hybridität*, *Third Space* oder auch *entangled histories* in der geschichts- und kulturwissenschaftlichen Perspektive gewonnen haben, stellt für eine Vielzahl theologischer Fragestellungen derzeit durchaus noch eine Herausforderung dar. Vgl. einführend: D. Bachmann-Medick: *Cultural Turns, Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Hamburg 2006; S. Conrad / S. Randeira: *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2002. Siehe hierzu auch den Beitrag von Sigrid Rettenbacher in diesem Band.

⁵⁹ Vgl. zum Begriff: F. Gmainer-Pranzl: *Welt-Theologie. Verantwortung des christlichen Glaubens in globaler Perspektive*, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 38 (2012), 408–433, bes. 422–433; G. Essen: *Interkulturelle Theologie*, in: J. Straub / A. Weidemann u. a. (Hg.): *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Themen – Anwendungsfelder*, Stuttgart 2007, 283–293, M. Delgado / G. Vergauwen (Hg.): *Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen*, Stuttgart 2010.

⁶⁰ K. Hock: *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011, 149.

im Christus-Zeugnis der Gläubigen Heilszeichen: Sie bezeugt Gott dann, wenn sie an der Seite der Armen, Unterdrückten, Ausgegrenzten, Kranken, Alten und Schwachen steht. Wenn Gläubige Anteil nehmen am Leben der Anderen, nimmt ihr Gottesdienst Gestalt an: Die Kirche Jesu Christi vollzieht sich in Solidarität, Gerechtigkeit und Versöhnung, in menschlichem Mitgefühl und helfender Nähe. Sie wird dann ihrer Verantwortung gerecht, wenn sie betend und handelnd eine Glaubensgemeinschaft der Nächstenliebe ist. Entsprechend ist Kirche nicht zuerst ein institutionell gebundener Ort, sondern sie ist dort, wo auf den sich kreuzenden menschlichen Lebenswegen der Geist Christi Raum greifen kann.

4. Kirche und Islam – Christliches Lernen von der Umma?

Ein Fazit

Kann die christliche Glaubensgemeinschaft Kirche trotz des deutlich anders gelagerten Verständnisses von Umma im Islam dennoch von dieser lernen? Was kann die Umma den christlichen Kirchen zu denken aufgeben und umgekehrt?

Fest steht: Das Nachdenken über die Bedeutung der Gemeinschaftsdimension für das muslimische und christliche Gläubigsein gehört nicht zum Standardrepertoire interreligiöser Studien. Der Grund dafür mag darin gesehen werden, dass die christlich-theologische Ekklesiologie mit der Reflexion über die Verstehensweisen der islamischen Umma kein rechtes Pendant findet. Deutlich ist zudem, dass die Umma, verstanden als Gemeinschaft der Gläubigen, für das Glaubensverständnis von Musliminnen und Muslimen (und damit theologisch) eine andere, wesentlich weniger bedeutende Rolle spielt als die Kirche für das Christ(in)-Sein. Die Umma ist kein Bestandteil des Glaubensbekenntnisses, die Reflexion über sie bildet kein eigenes Traktat aus.

Möglicherweise ist daher schon das Vergleichspaar falsch gewählt: Im Unterschied zum Islam ist für die christliche Existenz die Bindung an die Gemeinschaft Ausdruck zentraler Glaubensgehalte. Die analoge Konstruktion einer islamischen Ummatologie wäre zweifelsohne ein Fehlschluss. Gleiches gilt gar für die Suche nach entsprechenden Metaphern und Erzählungen, die sich auf die Umma beziehen und versuchen, ihren theologischen Gehalt bildlich zu fassen, denn die Gemeinschaft wird mittels des Umma-Begriffs weithin vor allem als eben solche bezeichnet.

Es ist nicht notwendig, im Begriff Umma Tradition zu verdichten, Vergangenes narrativ zu erinnern und so gegenwärtig zu halten, wie es in den Bildern von Kirche geschieht. Wenn ferner als Differenz zu markieren ist, dass für die islamische Glaubensgemeinschaft die Ausbildung von Strukturen und besonderen Positionen eher unbedeutend ist, wobei hier zwischen Sunniten und Schiiten näher zu unterscheiden wäre, so stellt sich die Frage, was für muslimische Gläubige als verbindend und konstitutiv gilt. Als maßgeblich kann gewiss das Hören des Koran gelten, das den sogenannten fünf Säulen des Islam vorausgeht. Verbindend ist es, Gottes Wort auf- und anzunehmen und es zu halten, danach zu leben.

Felix Körner schlägt daher vor, der eigentlich analoge Begriff zu «Kirche» sei «Islam». Umgekehrt seien auch die Bezeichnungen «Christentum» und «Islam» nur bedingt korrespondierend: «Die Vollzugsform des Evangeliums in Lehre und Lebenswirklichkeit hat jedoch früher und treffender den Namen «Kirche» (*ekklesia*), da es primär nicht Doktrin ist, sondern Stiftung der geschichtlich-tatsächlichen und soziopolitisch erkennbaren Bezeugungsgemeinschaft, des neuen Gottesvolkes. Damit ist «Kirche» auch sinnvoll als Gegenbegriff zu «Islam» einsetzbar; denn beide betreffen sowohl historische und gesellschaftliche Wirklichkeit wie Lehre qua Inhalt und Vollzug. Außerdem sind beide Bezeichnungen [...] sowohl abgrenzbar als auch entgrenzt, sowohl Gruppenbezeichnung als auch mit Blick auf andere gesagt. Drei Schwierigkeiten können benannt werden, wenn Islam ausgerechnet der Kirche gegenübergestellt ist. Einmal kann Kirche wie eine Reduktion des christlichen Glaubens auf eine zufällige heutige Sozialgestalt klingen; dann wie eine Überbewertung des amtlichen Christentums; und schließlich wie eine Beschränkung der Fragestellung auf das gegenwartspolitische, obwohl doch grundsätzliche theologische Fragen zu stellen sind. Solche Einwände sind berechtigt; vielleicht kann man aber auch durch die Verwendung des Kirchenbegriffs seine Tiefe wiedergewinnen.»⁶¹ Diese Anregung, die aus der Feststellung der Schiefelage des Vergleichs resultiert, ist aufzunehmen und als erstes Ergebnis der je vorgestellten Überlegungen zu Umma und Kirche festzuhalten. Die Begriffe korrespondieren insgesamt nur äußerst bedingt. Aber auch bei einer Parallelisierung von Islam und Kirche bliebe

⁶¹ F. Körner: Handout zum Vortrag «Theologie des interreligiösen Zeugnisses. Thesen und Klärungen», CiBeDo / Köln, Herbst 2012.

wiederum Disanaloges, doch wäre die Vergleichsebene besser getroffen. Kirche (bzw. Christentum) und Islam (bzw. Umma) lassen sich offenkundig nicht synthetisieren.⁶²

Die Umma aller Gläubigen als Kontext des eigenen Kirchenverständnisses zu begreifen, evoziert *zum einen* die Wiederkehr der alten Frage, ob die Zugehörigkeit zur Kirche, d. h. die Eingliederung in diese Gemeinschaft durch die Taufe als «heilsnotwendig» gedacht wird. *Zum anderen* wird die Frage aufgeworfen, wie offen die Kirche als Volk Gottes in ihrem Heilsangebot und ihrer Sendung umgekehrt gedacht werden kann. Im christlichen Verständnis ist durchaus anzunehmen, dass der Gott Israels, der Vater Jesu, sich auch in anderen Weisen den Menschen zugesagt hat und sich heute in vielfältigen Zeichen erfahrbar macht. So sehr Gottes unbedingter Heilswille notwendig universal, d. h. jeden Menschen umfassend, gedacht werden muss, so sehr unterscheiden sich doch die theologischen Funktionen von Kirche und Umma. Kirche als Leib Christi oder, wie oben entfaltet, als Grundsakrament, ist ohne das Sakrament Jesus Christus nicht Kirche. Die Sakramentalität von Kirche soll ja gerade darauf verweisen, dass Kirche in erster Linie mehr und anderes meint als ihr institutionelles Verfasstsein. Umgekehrt würde der Umma mit der gott-menschlichen Dimension gegen das koranische Selbstverständnis etwas aufgebürdet, was sie gar nicht sein will und nicht sein kann. Die Umma als solche hat nur bedingt eine spirituelle Dimension, eine göttliche Dimension der Umma steht dem islamischen Offenbarungskonzept schlicht entgegen. Auch beansprucht die Umma nicht

62 Keith Ward merkt in Bezug auf die islamische Umma an: «One might then think of Islam as a world-wide faith without national boundaries, an international community of those bound to obedience to God's law, as revealed in the Qur'an. As such it would live together peaceably with all those who in good conscience seek truth and justice, and unite in common action especially with those who seek to obey God in different ways, or ways of life. It would oppose all narrow national or ethnic interests, and strive, in cooperation with all who share its ideals of justice and compassion, to realize an ideal fellowship of all humans under God. [...] In the present world order Islam must seek to persuade and invite those who will respond to its global message. And leave what actually happens to the will of God. If a global league of nations under God is not possible, still Islam can aim to be a global, tolerant, and just community, striving to promote peace and integrity in all human relationships. That is an idealized picture.» K. Ward: *Religion and Community*, Oxford 2000, 34–35.

«Heilszeichen» oder «Mysterion» zu sein, wohl aber prägt die Gemeinschaft der muslimischen Gläubigen der Koran, verehrt und befolgt als göttliches Wort und Zeichen.

Nimmt man nun, wie Felix Körner vorschlägt, den Begriff «Islam» als analog zu «Kirche» an, so bleibt die Frage, inwieweit das göttliche Heilshandeln auch in der Gemeinschaft der anderen Gläubigen angenommen werden muss, inwiefern also die Botschaft der eigenen Gemeinschaft in der anderen präsent geglaubt werden kann. W. C. Smith urteilt hier sehr klar: «Die Kirche, so wurde postuliert, ist ein göttlich-menschlicher Komplex in Bewegung. Ist sie der Leib Christi, ist sie auch der Leib von mir und anderen. Ich schlage vor, dass jede andere religiöse Gemeinschaft auf der Erde gleichermaßen göttlich und gleichermaßen menschlich ist – und gleichermaßen in Bewegung. Gott rettet uns auf jede Weise, die er vermag, nehme ich an, aber, soweit, vor allem durch unsere religiösen Systeme.»⁶³

Die Zugehörigkeit zur Umma entscheidet sich mit dem persönlichen Gläubigsein, der Hinwendung zu Gott. So wie der Blick auf die Weite der Katholizität helfen kann, das spezifisch Verbindliche des eigenen Glaubens (z.B. die Bedeutung des Getauftseins) durch seine Vielgestalt hindurch deutlicher wahrzunehmen, so kann die Identität von Kirche im Spiegel der Umma besser erkennbar werden. Doch kann das interreligiöse Gespräch nicht die Selbstreflexion als erstes Ziel haben. Denn bloß mit der Differenzierung zwischen dem Begriff der Kirche und der muslimischen Umma und der Klärung jeweiliger Identitäten ist noch nichts über die Beziehung beider Gemeinschaften gesagt.

Gott will, dass alle Menschen gerettet werden. So mag christlich zu hoffen sein, dass die hohe Wertschätzung, die Muslime Jesus als einem ihrer Propheten entgegenbringen – trotz des bestehen bleibenden Dissenses im Bekenntnis zu ihm als dem Christus – künftig ein Ort der friedvollen Begegnung wird, an dem das Gute und Heilvolle wirksam wird, indem christliche und muslimische Gläubige es gemeinsam konkret werden lassen.

Voneinander lernen können beide Religionsgemeinschaften mit Blick auf die jeweilige Bedeutung der Einheit der Gemeinschaft. Wenngleich das Ideal der Einheit der Glaubensgemeinschaft in beiden Perspektiven

⁶³ W. C. Smith: *Towards a World Theology. Faith and the Comparative Theology of Religion*, London / Basingstoke 1981, 169f, Übersetzung AMV.

bedeutsam ist, so ist doch wiederum im christlichen Verständnis das Stiften und Bewahren der Einheit sehr viel stärker Zielvorgabe, wie die Nennung der «einen Kirche» im Symbolon verdeutlicht. Wenngleich die Umma faktisch nicht im Plural existiert, so spricht der Koran doch auch vom Sinn der Vielfalt der Gemeinschaften, Stämme und Völker: Diese werden als gottgewollt aufgefasst und dazu geschaffen, dass die Menschen einander kennen.⁶⁴

Was ist an dieser Differenz zu lernen? Der koranischen Aufforderung zum Dialog und zum Tun des Guten können Christinnen und Christen gewiss folgen. Grundlegend stellt die islamische Gemeinschaft, die Umma aller Gläubigen, eine neue Herausforderung für die Rede von der Katholizität und Einheit der Kirche dar, die zu allen Zeiten mehr konstrukt, denn gegebene Wirklichkeit war.⁶⁵ Wie ist unter der Bedingung der Pluralität der Glaubensgemeinschaften Heilsuniversalität anders zu denken als bezogen auf die ganze Menschheitsgemeinschaft? Was aber ist dann Kirche? Was aber ist mit den Widersprüchen und unüberbrückbaren Differenzen zwischen Islam und Kirche? Verstärken die Differenzen nicht eher das Verbleiben in der Partikularität?

Mit Recht hat Jacques Waardenburg immer wieder darauf hingewiesen, dass die Allgemeinbegriffe Christentum und Islam zu konstanten Missverständnissen führen, und den Blick darauf gelenkt, dass «die Beziehung zwischen den Gläubigen nicht pauschal zu reduzieren ist auf die

64 In der Sure «Der Tisch» heißt es in Vers 48: «Für jeden unter euch haben wir Richtung und Weg geschaffen. Wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch er will euch in dem, was er euch gegeben hat, prüfen. So wetteifert um die guten Dinge! Zu Gott kehrt ihr allesamt zurück»; vgl. auch Sure 50:13 (Anm. 27)

65 Magnus Striet führt aus: «Diachron und synchron betrachtet, ist die Vorstellung, exakt sagen zu können, was das Katholische sei, eine Fiktion. Von Anfang [an] hat es sich ausdifferenziert, ortskirchlich ausgeprägt und gleichzeitig so, in diesen Differenzierungsprozessen und als diese Prozesse immer wieder neu aufgebaut. Das Katholische gab es nie. Vielmehr hat es sich immer wieder neu lokal, aber in einer dann universalkirchlich zu verantwortenden Weise aus Transformationsprozessen von bereits gefundenen und neu zu suchenden Glaubensüberzeugungen herauskristallisiert.» M. Striet: Was ist «katholisch»? Ein Bestimmungsversuch im Horizont der Moderne, in: M. Heimbach-Steins / G. Kruip / S. Wendel (Hg.): Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, Freiburg i. Br. 2011, 58–80, hier: 67f.

Zugehörigkeit zu verschiedenen Religionen, religiösen Systemen oder religiösen Gemeinschaften.» Vielmehr sei der Blick zu lenken auf konkrete Kontexte und eine spezifische Kommunikation mit den betreffenden Menschen.⁶⁶ Dies ist auch in dieser Frage angezeigt, denn im Handeln der Gläubigen, im gemeinsamen Tun des Guten in konkreten Situationen des Lebens liegt gewiss die entscheidende Dimension muslimischen wie christlichen Glaubens.⁶⁷ Doch soll ein anderer Anstoß Waardenburgs hier mit Blick auf das Thema zum Tragen kommen: Waardenburg folgend können Religionen als «Zeichensysteme» verstanden werden, die den Gläubigen Sinn vermitteln, d. h. Deutungen für ihre Fragen und Orientierung bei Problemen anbieten.

Angewandt auf die Frage nach der Bedeutung von Glaubensgemeinschaften zeigt sich, dass für die christliche wie die muslimische Tradition die Rede von den Zeichen, die sinnstiftend wirken, höchst bedeutsam ist. In der katholischen Tradition ist die Rede von den sieben Sakramenten als Zeichen des Heils, von der Kirche als Grundsakrament, innerhalb derer diese Zeichenhandlungen vollzogen werden, und von Jesus Christus als dem Ursakrament, von dem das Konzil leitmotivisch in LG 1 sagt «Christus ist das Licht der Völker». Kirche ist ein Netzwerk von Heilszeichen.

In vergleichbarer Weise kann der Islam als ein Netzwerk von Zeichen (arab. *ayāt*) verstanden werden. Der Koran, der gleichsam die für alle Muslime verbindliche Glaubensbasis darstellt, spricht nicht nur von den lesbaren Zeichen Gottes in der Natur, die in der Welt ablesbar sind, oder der Schöpfung selbst, einschließlich der Verschiedenheit der Sprachen und Arten, als Zeichen (Sure 30,22), die auf den Gott den Einen verweisen, sondern die Verse der Suren werden ebenfalls in diesem Sinn als *ayāt* bezeichnet. Diese Zeichen einigen die weltweite Verschiedenheit und sind Zeichen, die in der Rezitation gegenwärtig gesetzt werden als Wort Gottes, das Rechtleitung des Menschen bedeutet. Der Frankfurter islamische Theologe Abdullah Takim schreibt diesbezüglich: «Alles kann

⁶⁶ J. Waardenburg: Selbstsicht und Sicht des Anderen. Alte Abgrenzungen und neue Wege zur Offenheit im christlich-islamischen Verständnis, in: H. Schmid u. a. (Hg.): Identität (Anm. XX), 21–40, hier: 28.

⁶⁷ Ein wichtiges Lernfeld stellte auch die Bedeutung von Institution, Amt und Autorität dar, auf deren unterschiedliche Gewichtung hier nicht eingegangen werden soll.

man also als ein Zeichen verstehen, das auf Gott hinweist. In der islamischen Tradition findet man deswegen auch Auffassungen [...], die die ganze Welt als Buch oder literarisches Werk Gottes (*tasnif allab*) verstehen, das aus Zeichen besteht.»⁶⁸ Die Welt ist Wort Gottes ebenso wie das als Koran geoffenbarte Wort Gottes. Eine solche interreligiöse Verständigung, die danach fragt, welche Bedeutung diese Zeichen jeweils und konkret angewandt besitzen, nähme die offenbarungstheologische Differenz ernst und ermöglichte zugleich ein Gespräch darüber, was die Glaubensgemeinschaft jeweils wesentlich kennzeichnet. Eine solche interreligiöse Bezugnahme hätte ihr Maß an der individuellen Existenzdeutung, der kontextuell bedingten Glaubenserfahrung und der gemeinsamen Glaubenspraxis zu nehmen, um von dort aus die Reflexion über das bezüglich der Gemeinschaft Traditierte neu aufzunehmen. Nur mit Blick auf das jeweilige Verständnis dessen, was es heißt, Gemeinschaft in der Nachfolge Christi zu sein bzw. Gemeinschaft durch Gottes im Koran offenbartes Wort, kann das interreligiöse Lernen hier Gestalt gewinnen. Wenn das Konzil im Mysterion-Begriff die sakramental vergegenwärtigende wie verweisende Struktur der Ekklesia festzuhalten suchte, die die Einheit aller Menschen in Christus zum (eschatologischen) Ziel hat, so sind auch die «klaren Zeichen» der koranischen Offenbarung eine universale Botschaft, die von allen gelesen werden kann. Alle sind aufgerufen, sie durch das Hören zu verinnerlichen, zu vergegenwärtigen, indem sie sich von ihnen leiten lassen und darin Gott folgen, sich ihm nähern. Beiden gemeinschaftskonstitutiven Elementen, so wenig auch diese synthetisierbar sind, eignet das Ausgespanntsein zwischen dem Ursprung und der in ihm liegenden dynamischen Weite und Zielbestimmung. Zu wünschen ist allen, die Christus bzw. der Rechtleitung folgen, dass das gemeinsame Tun des Guten zum einigenden Band von christlichen und muslimischen Gläubigen wird.

⁶⁸ A. Takim: Den Islam verstehen als ein Netzwerk von Zeichen. Eine muslimische Lesart von Jacques Waardenburg, in: H. Schmid u. a. (Hg.): Identität (Anm. XX), 41–51, hier: 44.

5. Ekklesiologie im interreligiösen Kontext

Auf dem Hintergrund des Gesagten seien am Ende die im Rahmen der Tagung vorgestellten Thesen zur «Interreligiösen Theologie» aufgenommen. Interreligiöse Theologie mag zunächst als alternatives theologisches Konzept gelten, das dazu beitragen kann, die großen Transformationsprozesse innerhalb der diversen theologischen Disziplinen zu reflektieren, um hier zu neuen, integrierenden Sichtweisen zu gelangen.⁶⁹ Die sich damit schon einleitend angedeutete Skepsis bezieht sich hierbei auf die von Perry Schmidt-Leukel entworfene Konzeption, die eine *universale* Interreligiöse Theologie als Zielbestimmung Interkultureller Theologie ansieht.⁷⁰ Zum ändern ist in Frage zu stellen, ob eine Interreligiöse Theologie ihr primäres Anliegen darin sehen kann, einen Beitrag zu einem *globalen*, interreligiösen Kolloquium zu leisten.⁷¹

Das Anliegen für eine neue Basisaufgabe theologischen Arbeitens eine neue Überschrift zu wählen, ist wichtig. Doch scheint dies mit dem seit einigen Jahren unter dem Terminus *Interkulturelle* Theologie zusammengeführten Feld, bereits treffender eingeholt, da hierunter auch das interreligiöse Fragefeld gefasst werden kann. Klaus Hock gemäß liegt das Spezifikum Interkultureller Theologie als theologischer Disziplin darin, «Transkulturationsprozesse theologischer Diskurse zu ihrem Gegenstand zu machen, sie allerdings wieder auf die innertheologische Diskussion zurückzubeziehen.»⁷² Hock beschreibt die Grundbewegung Interkultureller Theologie wie folgt: «Interkulturelle Theologie ist, soweit es sich rekonstruieren lässt, eben tatsächlich von Beginn an getrieben von der Frage, wie die unterschiedlichen Hybridformen des Christlichen zwischen Partikularität und Universalität miteinander in Beziehung zu setzen sind.»⁷³ Mit einer solchen Einordnung wird die zu beachtende Relation von Interkultureller Theologie und der Hermeneutik interreligiöser Beziehungen deutlich markiert, denn jede interreligiöse Theologie ist zugleich auch interkulturelle Theologie. Eine solche interkulturelle Theolo-

⁶⁹ Vgl. These 2 des Diskussionspapiers zur Tagung. Siehe Einleitung, 12f.

⁷⁰ Vgl. P. Schmidt-Leukel: Interkulturelle Theologie als Interreligiöse Theologie, in: EvTh 71 (2011), 4–16, hier: 6.

⁷¹ Vgl. These 4 des Diskussionspapiers zur Tagung.

⁷² K. Hock: Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt 2011, 10.

⁷³ A.a.O., 149.

gie der Religionen nimmt die Kontextualität jedweder Theologie zum Ausgangspunkt und leistet die gesuchte Integration der innerhalb der Theologie insgesamt in Bewegung geratenen Felder. Hierzu zählen die Kontextuellen Theologien, die Missionstheologie, die Religionstheologie sowie Ökumene und, nicht zuletzt, die Erfahrung von Säkularität und Moderne. Angesichts des globalisierten Christentums liegt in der damit nur vage skizzierten Programmatik eine «Zukunftsaufgabe der Theologie»⁷⁴, und gerade mit Blick auf eine kontextuelle Perspektivierung interreligiöser Bezugnahmen ist hier noch vieles zu leisten. Stattdessen aber die *Interreligiöse Theologie* als weiter gefasste Klammer um die Teilgebiete der Theologie zu setzen oder als Grundform zukünftiger Theologie, die gemeinsam mit Theologinnen und Theologen aus anderen Religionen betrieben wird, anzunehmen, will nicht recht überzeugen.

Um den notwendigen Bewusstseinswandel im Verständnis der Modalität theologischer Arbeit zu erreichen, wären die Methoden und Ziele der Komparativen Theologie hier einzubringen. Klaus v. Stosch, dem das Verdienst zukommt, die Programmatik der Komparativen Theologie im deutschen Sprachraum eingeführt zu haben, nimmt im Rahmen einer vorläufigen Bestimmung des Verhältnisses der bisher skizzierten Interreligiösen Theologie zur «Komparativen Theologie» an, dass beide das Anliegen teilten, «anderen Religionen auf Augenhöhe zu begegnen und diese für die eigenen Theologien fruchtbar zu machen. [...] Wie eine interreligiöse Theologie geht sie [i.e. die KT] von der Einheit der Wirklichkeit aus, vollzieht sich aus dem Dialog heraus und versteht ihre Wahrheitssuche als einen un abgeschlossenen Prozess. Anders als interreligiöse Theologie setzt sie der traditionellen Apologetik und ihrer Hermeneutik des Verdachts aber keine Hermeneutik des Vertrauensvorschlusses entgegen, sondern geht ergebnisoffen und hermeneutisch vorurteilsfrei in den

74 H. Walz arbeitet in ihrer Ekklesiologie heraus, wie eine kontextuelle Annäherung an die Ekklesiologie methodisch angelegt werden kann. Sie definiert: «Kontextuelle Ekklesiologien sind in dieser Arbeit solche ekklesiologische Überlegungen, bei denen konfessionelle, soziokulturelle und geschlechtsgebundene Faktoren ineinander spielen und in unterschiedlicher Gewichtung Einfluss nehmen.» H. Walz: «... nicht mehr männlich und weiblich ...»? Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont, Frankfurt a. M. 2006, 124. In diese Richtung wäre z. B. weiterzudenken, insbesondere da sie die Bedeutung der Metapher für die ekklesiologische Rede neu reflektiert. Sie spricht in diesem Zusammenhang von *Bewegungsekklesiologien*. (a.a.O., 118.)

interreligiösen Dialog.»⁷⁵ Wenngleich auch die für die Komparative Theologie postulierte Ergebnisoffenheit mit Skepsis zu versehen ist, so ist doch der weiteren ersten Einschätzung von Stoschs zuzustimmen. Er meldet Bedenken an, «als würde der Synthese-Optimismus der klassischen pluralistischen Theoriebildung einen etwas ungunstigen Einfluss auf die Entwicklung dieses Projekts nehmen».⁷⁶ Gewiss ist anzunehmen, dass die christliche Theologie sich zunehmend durch durchzuführende interreligiöse Bezugnahmen neu verstehen lernt und sich auch im Dialog verändert. Das Nachdenken über Kirche und Umma hat jedoch deutlich gezeigt, dass die von der Interreligiösen Theologie angestrebten Synthesen in bestimmten Feldern theologischen Fragens von vornherein nicht Zielsetzung sein können, wollte man mit ihrer Bildung nicht zugleich die zentralen Kennzeichnungen bestimmter Religionen in einer Einheitsreligion aufheben. Auch können konsensfähige Glaubensaussagen nicht theologisch produziert werden.⁷⁷ Interreligiösität besteht bei allen zu erhoffenden Konvergenzen nur, solange spezifische Religionen identifiziert werden können und als jeweilige, sich wandelnde Zeichensysteme etwas aussagen. Eine dialogische Theologie wechselseitiger Inklusion, die die interreligiösen Themen nicht nur als Anfrage, sondern als Lernorte sieht, wird die Themen neu fortschreiben, verändert tradieren. Dabei gilt gerade für eine Kirche, die sich versteht als zu allen Menschen gesandt «um das *allgemeine Sakrament des Heiles* zu sein» (AG 1, LG 48), dass sie die interreligiöse Verständigung verstärkt sucht und die Begegnung wagt.

⁷⁵ K. v. Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012, 241.

⁷⁶ A.a.O., Fn 368.

⁷⁷ Nur der lebendige Dialog von Gläubigen verhindert, dass die anderen Religionen, Kulturen, Kontexte darauf reduziert werden, Erkenntnisorte der eigenen Dogmatik zu werden.