

# Jesus Christus und der religiöse Pluralismus unserer Zeit

## Christologie im interreligiösen Dialog

*Gregor Etzelmüller*

Die Errichtung von Instituten für Islamische Theologie an deutschen Universitäten hat auch Konsequenzen für die christlichen Theologien. Der religiöse Pluralismus unserer Zeit beginnt unsere akademischen Institutionen zu prägen. Neben die Herausforderung durch den methodischen Atheismus, der bei manchen und mancherorts zum Grund eines weltanschaulichen Atheismus wird, tritt der Dialog mit einer Theologie, die sich einer anderen Offenbarung verpflichtet weiß.<sup>1</sup>

Die Neuheit dieser Situation nötigt zu grundlegenden Reflexionen: Ich möchte deshalb zunächst fragen, welche Perspektiven sich von Jesus Christus her auf den religiösen Pluralismus unserer Zeit eröffnen, bevor ich dann mögliche Lernerfahrungen christologischer Reflexion in interreligiösen Dialogen erkunde.

### 1. Die theologische Wahrnehmung von Menschen anderen Glaubens

#### *1.1. Zur aktuellen Position der EKD*

Im Jahr 2015 hat der Rat der evangelischen Kirche in Deutschland einen Grundlagentext zur Frage, wie wir als Christinnen und Christen Menschen anderer Religionen wahrnehmen können und sollen, veröffentlicht. In dem Text heißt es: Die evangelische Kirche sieht „im Menschen von nebenan, aber auch in den Religionsgemeinschaften auf der anderen Straßenseite nicht nur geduldete Fremde oder tolerierte Andersgläubige, sondern Mitbewohner eines gemeinsamen Raums, Mitbürger einer gemeinsamen Polis und von Gottes Wort Mitangesprochene“.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ich danke meinem Kollegen Prof. Dr. Merdan Güneş vom Institut für Islamische Theologie an der Universität Osnabrück für seine kritische Lektüre und eine engagierte Diskussion der ersten Fassung des vorliegenden Textes.

<sup>2</sup> Kirchenrat der EKD (Hg.), *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive*. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2015, 19.

Dass Menschen anderen Glaubens „Mitbewohner eines gemeinsamen Raums“ und „Mitbürger einer gemeinsamen Polis“ sind, versteht sich schon rein empirisch; dass ich mich deshalb für ihre Religion interessieren muss, übrigens keineswegs. Die theologische Qualifikation der Anderen beschränkt sich also auf die Aussage, dass Menschen anderer Religionen „von Gottes Wort Mitangesprochene“ seien. Der Basler Systematiker Reinhold Bernhardt hat dazu angemerkt:

„Doch was dieses Mitangesprochensein von Gottes Wort im Blick auf die Religionszugehörigkeit der ‚Mitbewohner‘ bedeutet, und wie es sich vollzieht, bleibt offen: Ereignet es sich durch die Medien ihrer Religionen, an ihnen vorbei oder gegen sie? Sind sie in und durch Christus angesprochen oder auf anderen Wegen, die nur Gott kennt?“<sup>3</sup>

Man könnte zudem fragen, ob diejenigen, die durch Gottes Wort mitangesprochen sind, Gottes Wort als Gesetz oder als Evangelium hören. Im Einklang mit der zitierten Formulierung des Grundlagentextes könnte man durchaus sagen, dass der Moslem um die Ecke zwar Mitbürger der Polis und von Gottes Wort angeredeter Mensch sei, aber, da er dieses Wort nicht ergreife, leider in Ewigkeit verloren gehe. Die frühen amerikanischen Baptisten und Methodisten haben ihre Mitbürger durchaus so wahrgenommen.

M. E. hängt diese Vagheit des Textes damit zusammen, dass er nicht konsequent christologisch argumentiert. Der Grundlagentext bejaht den religiösen Pluralismus nicht aufgrund inhaltlich theologischer Einsicht, sondern aus der Selbstreflexion auf die Verfasstheit des christlichen Glaubens heraus: „Da der christliche Glaube eine je eigene individuelle Gewissheit ist, kann er nicht verantwortlich vertreten werden, ohne das Recht divergierender religiöser Überzeugungen und damit das Recht des religiösen Pluralismus anzuerkennen und zu stärken.“<sup>4</sup> Ausgangspunkt der Argumentation ist also nicht der Inhalt des Glaubens, sondern dessen Vollzugsform.

Demgegenüber hatten die theologischen Leitlinien, die die Kammer für Theologie 2003 unter dem Titel „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“ veröffentlicht hat, noch betont: Die evangelische Theologie „betrachtet die Religionen und die Menschen, die sie praktizieren, im Licht des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders, also im Lichte der Botschaft von der Liebe Gottes“. Dabei legen freilich schon die Leitlinien das Evangelium schöpfungstheologisch aus. In unmittelbarer Fortführung des gerade zitierten Satzes heißt es: „Das Evangelium besagt, dass Gott schon als Schöpfer allen Menschen nahe ist. Menschsein heißt: in der Nähe Gottes sein.“<sup>5</sup>

<sup>3</sup> R. BERNHARDT, Die EKD und die Religionen. Der Grundlagentext „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ als Paradigmenwechsel, DtPfarrBl 117 (2017), (684–689) 685.

<sup>4</sup> Kirchenrat der EKD (Hg.), Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt, 21.

<sup>5</sup> Kirchenamt der EKD (Hg.), Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2003, 8.

Aufgrund dieser schöpfungstheologischen Deutung des Evangeliums verspielen die Leitlinien aber die christologische Pointe und bleiben deshalb ebenfalls vage. „Christen und Menschen anderer Religionen“ seien „Gottes Geschöpfe“ und „Sünder“ zugleich.<sup>6</sup> Das heißt aber – es geht ja um eine Auslegung der Rechtfertigungslehre: Sie sind gerade nicht „simul iustus et peccator“, sondern nur Geschöpf und Sünder zugleich. Dass Menschsein heißt, „in der Nähe Gottes“ zu sein, muss unter dieser Voraussetzung keineswegs als frohe Botschaft gehört werden.

Die Leitlinien zeigen freilich auch auf, wie diese Vagheit überwunden werden kann, indem sie an späterer Stelle die Gegenwart Gottes *in Christo* unter den Menschen anderer Religionen betonen.

„Gott ist schon mitten unter ihnen in Gestalt des *Menschenbruders*, der aller Religion von Menschen mit dem Grundakt der Liebe Gottes zuvorkommt. Gott lässt sich seine Geliebten nicht durch die menschlichen Religionen wegnehmen. Das ist der Grund, warum die Christenheit ihren Glauben an Gott nicht als Gesetz gegen sie wendet, sondern sie in der Atmosphäre des Evangeliums wahrnimmt, in welcher der aller Religion zuvorkommende Gott schon bei ihnen ist.“<sup>7</sup>

Ich möchte im Folgenden diesen christologischen Ansatz aufgreifen. Der religiöse Pluralismus soll in das Licht jenes Bekenntnisses gerückt werden, das den christlichen Glauben gerade von anderen Religionen unterscheidet: nämlich das Bekenntnis, dass Gott sich in Jesus Christus entschieden hat, wie er Gott ist und sein will.

### 1.2. Menschen anderen Glaubens in der „Atmosphäre des Evangeliums“ wahrnehmen

Wenn wir Gott in Jesus Christus erkennen, dann bedeutet das, dass wir Gott nicht anders kennen als in seiner Einheit mit Jesus Christus. Von daher lässt sich, wie Karl Barth und Eberhard Jüngel betont haben, keine Menschenlosigkeit Gottes denken.<sup>8</sup> In Jesus Christus hat Gott aber, wie die altkirchlichen Bekenntnisse zu Recht lehren, keine einzelne menschliche Person angenommen, sondern die menschliche Natur, wir würden heute sagen, worauf Dietrich Bonhoeffer hingewiesen hat, die Menschheit.<sup>9</sup> Wie wir also keine Menschenlosigkeit Gottes

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> A. a. O., 19.

<sup>8</sup> Vgl. K. BARTH, KD IV/3.1, 133; dazu E. JÜNGEL, ... keine Menschenlosigkeit Gottes. Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus, in: DERS., Barth-Studien, ÖTh 9, Gütersloh/Zürich/Köln 1982, 332–347.

<sup>9</sup> Vgl. D. BONHOEFFER, Meditation zu Weihnachten. Dezember 1939, in: DERS., Illegale Theologenausbildung. Sammelvikariate 1937–1940, hg. von D. SCHULZ, DBW 15, Gütersloh 1998, (537–543) 539f.: „Es hat den Vätern alles daran gelegen, auszusprechen, daß Gott, der Sohn, die *menschliche Natur*, nicht aber einen Menschen angenommen habe. [...] Diese Unterscheidung war notwendig, um die Universalität [der Menschwerdung; G. E.] zu wahren.“

denken können, können wir letztlich auch keine Gottlosigkeit des Menschen denken.<sup>10</sup> In Jesus Christus ist Gott als der, der die Menschheit annimmt, d. h. als ihr Retter in der Menschheit präsent. Deshalb betrachtet der christliche Glaube einen jeden Menschen als einen solchen, in dessen Leben Gott als dessen Retter effektiv gegenwärtig ist.

M. E. muss evangelische Theologie sich christologisch begründet diese Aussage zutrauen. Erst in diesem Satz ist das Entscheidende gesagt, was der christliche Glaube über jeden Menschen – und deshalb auch über einen jeden Menschen anderen Glaubens – bekennt, nämlich, dass der Mensch nicht nur Geschöpf und Sünder ist, sondern ein Geschöpf, in dessen Leben Gott rettend gegenwärtig ist. Zu dieser Erkenntnis ist die evangelische Theologie der Neuzeit durchgedrungen.

*a) Die christologische begründete Umstellung vom eschatologischen Dualismus auf die Erwartung einer Allerlösung in der evangelischen Theologie der Neuzeit*

Die neuzeitliche Umstellung vom eschatologischen Dualismus auf die Erwartung einer Allerlösung ist primär christologisch-erwählungstheologisch begründet.<sup>11</sup> Schon Friedrich Schleiermacher hat die Lehre von der Vorherbestimmung aller zur Seligkeit christologisch begründet: Nur „wenn Alle [...] in die göttliche Vorherbestimmung zur Seligkeit eingeschlossen sind, beweist [...] die hohepriesterliche Würde Christi ihre ganze Wirklichkeit, zu welcher ja gehört daß Gott alle Menschen nur in Christo sieht“.<sup>12</sup>

---

„Menschliche Natur“, das ist Natur, Wesen, Fleisch aller Menschen, also auch meine Natur, mein Fleisch; menschliche Natur, das ist der Inbegriff aller menschlichen Möglichkeiten überhaupt. Vielleicht würden wir Heutigen am verständlichsten sagen: Gott nahm in der Geburt Jesu Christi die Menschheit an, nicht nur einen einzelnen Menschen“. Diese Argumentationslinie findet sich bei Bonhoeffer bereits seit *Sanctorum Communio*. Schon in seiner Dissertation betont Bonhoeffer die Universalität der Menschwerdung: „In Christus ist die Menschheit real in die Gottesgemeinschaft hineingezogen“ (D. BONHOEFFER, *Sanctorum Communio*, hg. von J. VON SOOSTEN, DBW 1, Gütersloh<sup>2</sup>2005, 91). Weil aber Christus die Menschheit annimmt, deshalb widerfährt das, was Christus widerfährt, allen Menschen. In der Auferstehung ist die neue Menschheit realisiert. In der Nachfolge heißt es: „Gott wurde Mensch. Das heißt: [...] Gott nahm die ganze abgefallene Menschheit an“ (D. BONHOEFFER, Nachfolge, hg. von M. KUSKE/I. TÖDT, DBW 4, Gütersloh<sup>3</sup>2002, 228). Eben deshalb aber seien Leben, Sterben und Auferstehen Christi als „ein reales Geschehen an allen Menschen“ zu denken (a. a. O., 231).

<sup>10</sup> Vgl. BARTH, Kirchliche Dogmatik IV/3.1, 133: „Es gibt in der von Gott in Jesus Christus versöhnten Welt keine von ihm sich selbst überlassene [...] Profanität [...]. Man kommt, man denkt und redet nicht von Jesu Christi Auferstehung her, wenn man das Gegenteil behauptet!“

<sup>11</sup> Zum Folgenden vgl. die ausführlichere Darstellung in: G. ETZELMÜLLER, Vom eschatologischen Dualismus zur Hoffnung auf eine Allerlösung. Ein neuzeitlicher Umbau in der Eschatologie des Christentums, in: G. THOMAS/M. HOEFNER (Hg.), *Ewiges Leben. Ende oder Umbau einer Erlösungsreligion?*, DoMo 21, Tübingen 2018, (119–141) 120–126.

<sup>12</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangeli-*

Schleiermacher hat seine Erwartung einer Allerlösung erwählungstheologisch begründet. Indem Schleiermacher in seiner Glaubenslehre Gottes Erwählung in den Kontext der Entstehung der Kirche stellt, versteht er das erwählende Handeln Gottes als ein geschichtliches Handeln. Dieses Verständnis entspricht dem biblischen, gerade auch dem alttestamentlichen Erwählungsverständnis. Im Interesse des geschichtlichen Prozesses der Ausbreitung des Reiches Gottes erwählt Gott bestimmte Menschen und Menschengruppen. Weil das Reich Gottes sich aber auf geschichtlichem Wege ausbreiten soll, werden dabei von Gott bestimmte Menschen und Menschengruppen notwendigerweise übergangen.

Insofern sich die Erwählung auf den geschichtlichen Prozess der Ausbreitung des Reiches Gottes bezieht, ist freilich nicht gesagt, dass die in der Geschichte Übergangenen auch in Ewigkeit verworfen sein müssen. Die geschichtliche Erwählung einiger wird in Schleiermachers Theologie von der ewigen Verwerfung der anderen entkoppelt.<sup>13</sup> Dadurch bringt sich in Schleiermachers Erwählungslehre ein weiterer Grundzug der biblischen Rede von Erwählung zur Geltung: Denn anders als in der kirchlichen Tradition geht der biblische Erwählungsgedanke gerade nicht mit dem der Verwerfung der anderen Völker einher. Biblisch gilt gerade nicht: Wo erwählt wird, muss auch verworfen werden. Die biblische Logik setzt sich bei Schleiermacher gegen die Logik der klassischen Prädestinationstheorie durch: Doppelte Prädestination im Blick auf die Geschichte und alleinige Vorherbestimmung zur Seligkeit im Blick auf deren Vollendung können so einhergehen. Eben deshalb lehrt Schleiermacher, dass die mit der „Wiederkunft Christi verbundene vollkommene Erkenntniß desselben“,<sup>14</sup> weil diese – gut rechtfertigungstheologisch gedacht – nicht von der unterschiedlichen Empfänglichkeit abhängig sein dürfe, zur „Wiederbringung aller Seelen in das Reich der Gnade“ führe.<sup>15</sup>

Indem Karl Barth konsequenter als Schleiermacher Christologie und Erwählungslehre verschränkt, kommt er zu vergleichbaren Aussagen. Weil Jesus Christus das eine Wort Gottes ist, d. h. der eine Beschluss Gottes im ewigen Anfang aller seiner Wege und Werke, den Menschen nicht anders als in Jesus Christus anzusehen, deshalb bedeutet Gottes Gnadenwahl „sicheres Heil für den Menschen“.<sup>16</sup> Das hat Barth in der Erwählungslehre sowohl kreuzes- als auch auferstehungstheologisch begründet. Am Kreuz Jesu Christi hat Gott „das Gericht über die Sünde [...] selber erlitten [...], sodaß sein Erleiden durch uns nicht mehr in Frage kommen kann“.<sup>17</sup> Entsprechend wird an der Auferstehung Jesu Christi

---

schen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31), hg. von R. SCHÄFER, Berlin/New York 2008, § 120, Zusatz (277, 17–21).

<sup>13</sup> Vgl. SCHLEIERMACHER, CG<sup>2</sup> § 119.2 (261, 9–25).

<sup>14</sup> SCHLEIERMACHER, CG<sup>2</sup> § 162.1 (482, 542 f.).

<sup>15</sup> SCHLEIERMACHER, CG<sup>2</sup> § 162.1 (483, 12 f.).

<sup>16</sup> K. BARTH, KD II/2, 177.

<sup>17</sup> A. a. O., 549.

offenbar, „daß Gott sein Recht gegen den Satan und gegen uns selbst [...] in der Weise behauptet und durchsetzt, daß er [...] unser eigenes Lebensrecht gegen den Satan und gegen uns selbst in Schutz nimmt und zu Ehren bringt“.<sup>18</sup>

Dass Barth sich in der Kirchlichen Dogmatik nicht zur Lehre von der Apokatastasis bekannt hat, hängt mit seinem Verständnis dieser Lehre zusammen:

„Aus einer optimistischen Beurteilung des Menschen in Verbindung mit einem [...] Postulat der unendlichen Potentialität des göttlichen Wesens pflegt die unter dem Namen der Lehre von der ‚Apokatastasis‘ bekannte Behauptung von einer endlichen Erlösung Aller und Jeder ihre Anregung und ihre Kraft zu ziehen.“<sup>19</sup>

Demgegenüber komme die biblische Hoffnung nicht von allgemeinen Voraussetzungen her, sondern sei im konkreten, zeitlichen Vollzug der Erwählung Jesu Christi in Kreuz und Auferstehung begründet. Weil aber die christliche Hoffnung in Jesus Christus gründet, hat „das Ende, dessen sie wartet, universalen und nicht irgendeinen partikularen, einen verbindenden und nicht irgendeinen scheidenden Charakter“.<sup>20</sup> Die christliche Hoffnung unterscheidet sich nach Barth also in ihren Fundamenten von der Lehre der Apokatastasis, auch wenn sie im Wortlaut mit ihr übereinstimmen kann. In einem Gespräch hat Barth diese Differenz 1961 auf die Formel gebracht: „Ich glaube nicht an die Allversöhnung, aber ich glaube an Jesus Christus, den Allversöhner.“<sup>21</sup>

#### *b) Christologische Klärungen der Voraussetzungen eines interreligiösen Dialogs*

Meine These lautet nun: Für die evangelische Kirche ist ein offener und von Annahme geprägter Umgang mit Menschen anderen Glaubens – unter Verzicht

<sup>18</sup> A. a. O., 848 f.

Anzumerken bleibt, dass sowohl bei Schleiermacher als auch bei Barth die Erwartung der Allererlösung mit jener des Jüngsten Gerichts untrennbar verbunden ist (vgl. ETZELMÜLLER, Dualismus, 120–126). Allererlösung ist nicht zu denken ohne schärfste und kritische Scheidungen. An einem jeden einzelnen wird zur eigenen Scham offenbar werden, wo er Vertrauen erschüttert, Lieblosigkeit generiert und Hoffnungslosigkeit verbreitet hat. Diese eschatologische Beschämung vollzieht sich dabei, folgt man der Weltgerichtsrede Jesu aus Mt 25, konkret durch unsere Konfrontation mit jenen, die unter uns gelitten haben. Diese wird die Täter zur Bitte führen, als jene, als die sie im Gericht erkennen müssen, vergehen zu dürfen. Indem das Gericht Teile eines Lebens zum Weichen bringt, wird denkbar, dass ein Opfer seinen Peiniger vergehen sieht, auch wenn dieser in anderen Relationen erhalten und vollendet wird. Damit die zwischenmenschliche Scheidung als eine relative gedacht werden kann – damit sich also wirklich die in Christus offenbarte Barmherzigkeit Gottes an allen erweisen kann – muss die innerpersönliche Scheidung, die Scheidung zwischen dem, was Anteil hatte am Kommunikationszusammenhang des Geistes, und dem, was von der Macht der Sünde geprägt war, als eine absolute Scheidung gedacht werden (vgl. a. a. O., 133–136).

<sup>19</sup> BARTH, KD II/2, 325.

<sup>20</sup> BARTH, KD IV/1, 812.

<sup>21</sup> K. BARTH, Gespräche 1959–1962, hg. von E. BUSCH, Karl Barth GA IV: Gespräche, Zürich 1995, 189.

auf den Zwang, diese zu Christen machen zu müssen – möglich, weil die evangelische Theologie in den letzten 200 Jahren die Wahrheitsfrage von der Heilsfrage gelöst hat. Solange man den anderen, der nicht an Christus glaubt oder der Kirche angehört, nur als tendenziell Verworfenen betrachten konnte, war der Dialog im Prinzip keine ernsthafte Alternative zur Mission. Wer den anderen als potenziell verworfen wahrnimmt, ist ethisch geradezu dazu genötigt, ihn von der eigenen Wahrheit so zu überzeugen zu versuchen, dass auch der andere das Heil gewinnt.

Wer für den, der nicht an Christus glaubt, keine Hoffnung hat, darf sich, was seinen Bekehrungseifer angeht, keine Auszeit nehmen. So heißt es in einem Lied der frühen amerikanischen Methodisten:

„Ye ministers that are called to preaching, Teachers and exhorters too, Awake! Behold your harvest wasting; Arise! There is no rest for you. To think upon that strict commandment That God has on his teachers laid: The sinners' blood, who die unwarned, Shall fall upon their shepherd's head.“<sup>22</sup>

Erst dort, wo man erkennt, dass uns die Sorge um das Heil des oder der anderen effektiv abgenommen ist, wird Raum geschaffen für den Dialog mit anderen, auch mit Menschen anderer Religionen. Erst die eschatologische Umstellung von einem doppelten Ausgang des Jüngsten Gerichtes auf eine (natürlich genauer zu spezifizierende und d. h. vor allem nicht geschichtsnihilistisch zu verstehende) Allerlösungslehre<sup>23</sup> hat im Christentum die Voraussetzung für einen wertschätzenden Umgang mit anderen Religionen geschaffen.

Das lässt sich auch historisch zeigen: Es war gerade die Erwählungslehre Barths mit ihrer Tendenz zur Allerlösungslehre und ihrem Bekenntnis zur Allerlösung Israels, die neue Möglichkeiten für den jüdisch-christlichen Dialog eröffnet hat.<sup>24</sup> Entsprechend gründet auch die Öffnung der römisch-katholischen Kirche für den Dialog mit den anderen Religionen im Umbau der eschatologischen Erwartung. Die Kirche erwartet den Jüngsten Tag nicht mehr als den ihres partikularen Heils, sondern als „den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit *einer* Stimme den Herrn anrufen und ,ihm Schulter an Schulter dienen werden“.<sup>25</sup> Der Dialog mit dem Judentum in Form des „brüderlichen

<sup>22</sup> R. ALLEN, *The Life, Experience, and Gospel Labours of the Rt. Rev. Richard Allen. To which is Annexed the Rise and Progress of the African Methodist Episcopal Church in the United States of America. Containing a Narrative of the Yellow Fever in the Year of Our Lord 1793. With an Adress to the People of Colour in the United States, Philadelphia 1833*, Electronic Edition University of North Carolina at Chapel Hill 2000, 49.

<sup>23</sup> Vgl. J. C. JANOWSKI, *Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie*, NBST 23/1.2, Neukirchen-Vluyn 2000; ETZELMÜLLER, *Dualismus*.

<sup>24</sup> Vgl. F.-W. MARQUARDT, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, München 1967.

<sup>25</sup> *Nostra aetate*, 4 (zitiert nach H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und*

Gesprächs“ wird möglich, weil man „die Juden weder als von Gott verworfen noch als verflucht“ versteht.<sup>26</sup> Weil der andere nicht mehr primär (und notwendig) als Objekt der Mission erscheint, kann man „sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen“ bemühen.<sup>27</sup>

## 2. Das dreifache Amt Jesu Christi und die anderen Religionen

An dem Bekenntnis, dass Gott in eines jeden Menschen Leben als dessen Retter effektiv gegenwärtig ist, hält der christliche Glaube wider allem Augenschein fest. Nur deshalb kann er auch im Blick auf sich selbst diesem Bekenntnis trauen. Nicht im Blick auf uns, sondern im Blick auf Jesus Christus erkennen wir, dass Gott ein Gott ist, der im Leben eines Menschen rettend gegenwärtig ist. Obwohl der christliche Glaube dies gegen allen Augenschein bekennt, rechnet er damit, dass Gottes Gegenwart in einem menschlichen Leben reale Wirkung zeigt und Früchte trägt.

Um die Wirkung der Gegenwart Jesu Christi mitten unter den Menschen anderen Glaubens beschreiben zu können, greife ich im Folgenden auf die Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi zurück. Es ist die Stärke dieser Lehre, dass sie einen Bogen schlägt von Gottes Handeln in Israel über sein Handeln in Jesus Christus bis hin zu seinem gegenwärtigen Handeln im Heiligen Geist.

Zum einen bindet die Lehre vom dreifachen Amt Jesus Christus an die Geschichte Israels zurück. Man könnte sagen: Diese Lehre nimmt das Judesein Jesu Christi konsequent ernst. „Das Wort ward Fleisch“ heißt: Das Wort ward jüdisches Fleisch. Gott selbst tritt ein in die Geschichte Israels. Als Christus tritt der Sohn Gottes in die Geschichte der israelitischen Institutionen ein, er übernimmt ihre Funktionen: er wird Prophet, Priester und König.

Zum anderen schlägt die Lehre vom dreifachen Amt einen Bogen bis in die Gegenwart. Indem eine jede und ein jeder Glaubende an der Salbung Christi Anteil erhält, indem eine jede Prophetin, Priesterin und Königin wird, tritt auch sie in die Geschichte Israels und damit in die Geschichte Jesu Christi ein. So zeigt die Lehre vom dreifachen Amt, welchen Gewinn wir Heidenkinder dadurch haben, dass wir durch Jesus Christus in die Geschichte Israels eingeschrieben werden. Wir werden gewürdigt an Gottes in Israel anhebende Auseinandersetzung mit der Sünde teilzunehmen, selbst „mit freiem Gewissen in diesem Leben wider die Sünde und Teufel“ zu streiten.<sup>28</sup>

---

kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. von P. HÜNERMANN, Freiburg/Basel/Wien <sup>43</sup>2010, 1167: Nr. 4198).

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> *Nostra aetate*, 3 (zitiert nach DH, 1166: Nr. 4197).

<sup>28</sup> So die Formulierung des Heidelberger Katechismus in Antwort auf Frage 32.



### 2.1. Das königliche Amt und Reich Jesu Christi

Nach der alttestamentlichen Königstheologie soll der König „den Elenden im Volk Recht schaffen und den Armen helfen“ (Ps 72,4). Der König ist Anwalt derer, die ansonsten keine Stimme haben. Denn, so Ps 72,14, „ihr Blut [d. h. ihr Leben; G. E.] ist wert geachtet vor ihm.“ Der König Israels steht ein für den Wert eines jeden menschlichen Lebens.

Die Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi zeichnet Jesus in diese Erwartung ein. Wir begegnen Jesus als dem königlichen Menschen dort, wo er die Armen selig preist – und so ihren Wert und ihre Würde herausstellt. Wir begegnen ihm als königlichem Menschen dort, wo er sich den Ausgestoßenen und Kranken zuwendet, die leibliche Gemeinschaft mit ihnen sucht und so den wirtschaftlichen, rechtlichen und religiösen Ausgrenzungsprozessen entgegenwirkt.<sup>29</sup>

Dieses königliche Wirken Jesu hat in der Moderne gerade auch Buddhisten und Hinduisten nachhaltig fasziniert: Der Dalai Lama lobt die „Hingabe an den praktischen Nutzen für andere“, die das Leben Jesu Christi kennzeichne. Sein Verhalten sei in höchster Weise beispielhaft „für die Bereitschaft, ohne Rücksicht auf eigene Erschwernisse freiwillig Leid anzunehmen, wenn es darum geht, das Wohl anderer Wesen zu verwirklichen“.<sup>30</sup> Mahatma Gandhi empfahl den Hindus Jesus als Vorbild. „Ich sage den Hindus, dass ihr Leben unvollkommen sein wird, wenn sie nicht auch ehrfürchtig die Lehre Jesu studieren.“<sup>31</sup>

Christliche Theologie sagt: In der Gegenwart regiert der ewige König Jesus Christus durch seinen Heiligen Geist. Der Heilige Geist treibt das königliche Amt Christi, indem er Gemeinden aufbaut, die sich kontinuierlich den Armen und Schwachen zuwenden, die diejenigen, die uns die Schwächsten zu sein scheinen, mit der größten Ehre umkleiden. Der Heilige Geist treibt das königliche Amt Jesu Christi, indem er eine Kultur der Wertschätzung eines jeden menschlichen Lebens aufbaut und erhält.

Dieses Wirken des Geistes Christi erkennt der christliche Glaube auch außerhalb der Kirchen und Gemeinden, in säkularen Kontexten ebenso wie in anderen Religionen. Schon der irdische Jesus selbst hat von der Nächstenliebe als Tat eines Fremden erzählt: Barmherzig war der Samariter. Einem Ethos der Barmherzigkeit und Taten der Barmherzigkeit begegnen wir gerade auch außer-

---

<sup>29</sup> Schon Karl Barth hat den königlichen Menschen Jesus Christus als „Parteiläufer der Armen“ bezeichnet. Vgl. BARTH, KD IV/2, 200; vgl. 185–213; dieser Wahrnehmung folgt jetzt auch Michael Welker in seiner Neufassung der Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi und seiner Erweiterung dieser Lehre zu einer Lehre von der dreifachen Gestalt des Reiches Christi (M. WELKER, Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen 2012, 219–227): Die königliche Herrschaft Christi stehe in Kontinuität zum „Eintreten Gottes für die Bedrängten, Benachteiligten und Unterdrückten.“ A. a. O., 226.

<sup>30</sup> Zitiert nach H.-M. BARTH, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh <sup>3</sup>2008, 398.

<sup>31</sup> Zitiert nach a. a. O., 396.

halb unserer eigenen Tradition. Im Koran etwa heißt es ausdrücklich: Der Weg des Islams ist „die Befreiung eines Sklaven, oder, am Tag der Hungersnot, die Speisung einer verwandten Waise, oder eines Bedürftigen, der im Staub liegt.“ (Q 90,13–16). Frömmigkeit besteht darin, dass man „den Waisen, den Bedürftigen, den Reisenden und den Bettlern Geld zukommen lässt und (es) für den Loskauf der Sklaven und Gefangenen ausgibt“ (Q 2,177).<sup>32</sup>

In der Tat haben nachhaltige Begegnungen von Menschen unterschiedlicher Religionen ihren Ausgangspunkt oft im gemeinsamen diakonischen Handeln. Ich durfte das im Herbst 2017 erleben, als ich mit einer Gruppe des Osnabrücker Instituts für Islamische Theologie im *Al-Manaar Muslim Cultural Heritage Centre* in London zu Gast war. Als im Juni 2017 in dessen Nachbarschaft der Grenfell Tower brannte, hat die Gemeinde unmittelbar Hilfe organisiert. Man kooperierte dabei eng mit der methodistischen Gemeinde. Ein Gefühl von Nachbarschaft entwickelte sich, das Muslime, Christen und säkulare Bürger umfasste. Man entdeckte sich als Nachbarn, indem man tat, was Nachbarn tun, nämlich dem Nächsten in seiner Not beizustehen. So wuchs Vertrauen – und das Muslim Cultural Heritage Centre wurde zu einem offenen Haus für die, die Hilfe suchten, und für die, die helfen wollten. Hier ereignet sich, was der Grundlagentext der EKD in den Blick nimmt: Aus Fremden werden Nachbarn – und man erkennt sich gemeinsam als Bürger einer Polis. Diese Nachbarschaft aber gründet und wächst im gemeinsamen Handeln.

Das Wirken des Geistes Christi auch in anderen Religionsgemeinschaften zu erkennen, heißt nicht, diese kirchlich zu vereinnahmen. Um es deutlich zu sagen: Wir erkennen in anderen Religionsgemeinschaften – dort, wo sie sich barmherzig Armen und Schwachen zuwenden – nicht Geist von unserem Geist, sondern etwas vom Geist Jesu Christi, um dessen Kommen in unsere Kirchen und Gemeinden wir beständig beten.

## 2.2. *Das prophetische Amt und Reich Jesu Christi*

Die Propheten des Alten Testaments haben das gewaltige Unrecht der israelitischen Gesellschaft aufgedeckt – und die Differenz zwischen Gottes Willen für sein Volk und der Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit beklagt. Die

---

<sup>32</sup> Liest man den Vers als Ganzes, wird deutlich, wie sehr er prophetisch-jesuanischen Geist atmet: „Frömmigkeit besteht nicht darin, dass ihr euer Gesicht nach Osten und Westen wendet. Frömmigkeit besteht darin, dass man an Gott, den Jüngsten Tag, die Engel, das Buch und die Propheten glaubt, dass man aus Liebe zu Ihm, den Verwandten, den Waisen, den Bedürftigen, dem Reisenden und den Bettlern Geld zukommen lässt und (es) für den Loskauf der Sklaven und Gefangenen (ausgibt), und dass man das Gebet verrichtet und die Abgabe entrichtet. (Fromm sind auch) die, die ihre eingegangenen Pflichten erfüllen, und die, die in Not und Leid und zur Zeit der Gewalt geduldig sind. Sie sind es, die wahrhaftig sind, und sie sind die Gottesfürchtigen“ (alle Koranverse werden zitiert nach *Der Koran*, übersetzt und kommentiert von A. T. KHOURY, Gütersloh 2007).

Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi zeichnet Jesus in diese Geschichte der israelitischen Prophetie ein.

Wie die Propheten das Unrecht aufdecken, das die Gegenwart Gottes in Israel verschattet und verstellt, so offenbart der gekreuzigte Christus die Verlorenheit der Welt unter der Macht der Sünde. Jesus wird hingerichtet im Namen von zweierlei Recht, jüdischem und römischem Recht, von Recht und Religion, aber auch im Namen der Bildung – und im Namen der öffentlichen Meinung. Damit wird deutlich: Auch eine Gesellschaft, die auf kritischen Einspruch und wechselseitige Kontrolle setzt, kann der Macht der Sünde verfallen. Das Kreuz Christi offenbart diese Gefahr in der Todesstunde Jesu, aber sie offenbart sie „als eine beständige Bedrohung für alle Zeit“.<sup>33</sup>

In der Gegenwart treibt der erhöhte Christus sein prophetisches Amt, indem er durch den Heiligen Geist eine prophetische Gemeinschaft aufbaut und erhält, die auf Einspruch und wechselseitige Kritik zielt.

Diese prophetische Gemeinschaft ist wiederum umfassender als die Kirche. Wir erkennen das prophetische Handeln des Geistes Christi auch in säkularen Kontexten, aber auch in anderen Religionsgemeinschaften. Dankbar nehmen wir heute die Kritik wahr, die der Islam von seinen historischen Anfängen an der Geldwirtschaft entgegengebracht hat. Der Koran erkennt im Zinsnehmen das entscheidende Instrument einer akkumulativen Geldwirtschaft: „Ihr Gläubigen! Nehmt nicht Zins, indem ihr in mehrfachen Beträgen wiedernehmt, was ihr ausgeliehen habt!“ (Q 3,130) Tauschwirtschaft ist erlaubt, Geldwirtschaft ist verboten (vgl. Q 2,275–280) – das ist die bis heute revolutionäre Botschaft des Koran.<sup>34</sup> Man soll mit seinem Kapital arbeiten, aber nicht das Geld für sich arbeiten lassen.

Die gemeinsame Wahrnehmung von Notlagen kann zu einer neuen prophetischen Gemeinschaft führen. Auch das konnten wir bei unserem Besuch im Muslim Cultural Heritage Centre in Chelsea lernen. Neben die konkrete Hilfe für die Traumatisierten trat die Frage, wie Menschen in Chelsea gemeinsam leben wollen, ob Arme und Migrant\*innen weiterhin einen Platz an diesem Ort haben sollen oder ob sich reiche Investoren – eine biblische wie koranische Frage gleichermaßen – immer mehr Raum, immer mehr Häuser und immer mehr Geschäfte aneignen sollen. Hier wächst vom Rande eines Wohlstandsviertels her eine neue prophetische Gemeinschaft. Christinnen und Christen, Muslimas und Muslime entdecken sich hier gemeinsam als Teil einer Gemeinschaft, die nach Gerechtigkeit und Wahrheit sucht.

---

<sup>33</sup> M. WELKER, Der erhaltende, rettende und erhebende Gott. Zu einer biblisch orientierten Trinitätslehre, in: DERS./M. VOLF (Hg.), *Der lebendige Gott als Trinität*. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag, Gütersloh 2006, (34–52) 44.

<sup>34</sup> Zur Sache und zur Faszination, die diese Botschaft auch für einen Christenmenschen ausüben kann, vgl. U. DUCHROW, *Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungs-theologische Perspektiven*, München 2013, 113–122.

### 2.3. Das priesterliche Amt und Reich Jesu Christi

Christus ist nicht nur König und Prophet, sondern auch Priester. Wir erkennen das priesterliche Wirken Christi vor allem im Wirken des Auferstandenen. Denn der Auferstandene stiftet „mit dem Friedensgruß, dem Brotbrechen, dem Erschließen der Schrift, mit dem Taufbefehl und der missionarischen Sendung der Jünger [die; G. E.] Grundgestalten des gottesdienstlichen Lebens der [...] Kirche“.<sup>35</sup> Darüber hinaus kann man m. E. sinnvoll sagen, Jesus Christus werde in seiner Auferstehung „zu unserem einigen Hohenpriester“ eingesetzt.<sup>36</sup> Wie der Hohepriester am Versöhnungstag den Ort der Gegenwart Gottes betritt und so zum Zeugen von Gottes Vergebungsbereitschaft wird, so ist der Auferstandene Bürge der Treue Gottes. Weil der Auferstandene bezeugt, dass Gott selbst auf die konzentrierteste Aktion der Sünde mit Vergebung reagiert, deshalb können Menschen gewiss sein, dass sie nichts von der Liebe Gottes scheiden kann. Dafür steht der Auferstandene in seinem priesterlichen Amt.

Der Heilige Geist treibt dieses priesterliche Amt Christi, indem er durch die liturgischen Feiern der Gemeinde in uns dieses Vertrauen und diese Gewissheit stiftet. Er treibt das priesterliche Amt Christi, indem er ein ganzes Netzwerk von liturgischen Formen aufbaut, in denen die Treue Gottes, seine Vergebungsbereitschaft, verkündigt und erfahren wird: in Predigt und Gebet ebenso wie in Taufe und Abendmahl.

Der christliche Glaube drängt nicht nur auf Handeln und Reflexion, sondern will sich in seinem Handeln und in seiner Reflexion immer wieder heilsam unterbrechen lassen. Er tut dies in Formen, die ihn am deutlichsten von anderen Religionen unterscheiden. Die Verkündigung Jesu Christi in der Predigt, das Unser Vater, Taufe und Abendmahl sind klassische Identitätsmarker des christlichen Gottesdienstes. Obwohl diese Formen Menschen anderer Religionen fremd sind und bleiben, stoßen wir doch oft gerade bei Menschen anderer Religionen auf ein Verständnis dafür, dass uns diese Formen wichtig und ans Herz gewachsen sind. Das ist meines Erachtens eine Erfahrung, die die Begegnung mit Menschen anderer Religionen von derjenigen mit konfessionslosen, säkularen Bürgern oft unterscheidet: die Erfahrung, dass wir Verständnis dafür finden, dass ich mein Handeln und Reflektieren regelmäßig und in liturgischen Formen unterbrechen lassen möchte. Wir feiern zwar nicht gemeinsam Gottesdienst, aber wir haben Verständnis dafür, dass dem anderen sein gottesdienstliches, auch sein spirituelles Leben wichtig ist.

Wo dieses Verständnis wächst, wird sich gelegentlich das Gespür dafür entwickeln, dass der oder die andere in ihrem Gottesdienst etwas Ähnliches erfährt, wie der Christenmensch in seinem, vielleicht könnte man sagen: die Erfahrung des Angenommenseins trotz des Wissens um die eigene Unannehmbarkeit.

<sup>35</sup> So im Anschluss an Francis Fiorenza WELKER, *Offenbarung*, 258.

<sup>36</sup> So der Heidelberger Katechismus in Antwort auf Frage 31.

Diese abstrakte Formulierung verbirgt, dass sich diese Erfahrung immer nur in konkreten Formen vollzieht, aber sie macht darauf aufmerksam, dass wir damit rechnen müssen, dass es in anderen Religionsgemeinschaften und ihren Gottesdiensten ein Wirken des Geistes Christi geben kann, indem dieser durch liturgische Feiern hindurch Menschen dazu befreit, sich als von Gott angenommene Menschen zu verstehen. Nach dem Koran etwa erfahren Menschen, die ihr Handeln bereuen, die Vergebung Gottes: „Wenn ihr rechtschaffen seid, so ist Er für die, die immer wieder umkehren, voller Vergebung.“ (Q 17,25)

Noch einmal: Es geht hier nicht um kirchliche Vereinnahmung. Ich sage nicht, dass die anderen Religionen in ihren Gottesdiensten etwas erfahren, was sie in der Kirche deutlicher ergreifen könnten. Ich halte mich aber offen für die Möglichkeit, dass der Geist Jesu Christi auch unter Menschen anderer Religionen wirkt.<sup>37</sup> Gewiss: Es kann durchaus sein, dass der christliche Glaube zu bestimmten Zeiten und in bestimmten Weltgegenden mehr Gleichnisse des Himmelreiches unter säkularen Bürgerinnen und Bewegungen findet als unter religiösen. Aber dort, wo wir das königliche, das prophetische und das priesterliche Handeln des Geistes Jesu Christi in anderen Religionsgemeinschaften erkennen, da sollen und dürfen wir uns gemeinsam als Teil einer größeren geistlichen Gemeinschaft verstehen. Wo solche Gemeinschaft wächst, wird der andere es durchaus als Wertschätzung hören können, wenn ich aus meiner christlichen Perspektive sage: Ich erkenne in eurem sozialen Engagement, ich erkenne in eurem politischen Handeln und ich erkenne in euren Gottesdiensten und eurer Frömmigkeit etwas vom Geist Jesu Christi.

Meines Erachtens hat diese Einsicht zumindest Konsequenzen für unsere Wahrnehmung des Islams: Der Islam hat den Gott Israels zunächst in einer Region bekannt gemacht hat, in der weder jüdische noch christliche Verkündigung große Resonanz gefunden haben. Er hat in der Geschichte nicht nur ein Ethos, sondern auch Taten der Barmherzigkeit gefördert. Der Islam lässt Menschen prophetisch nach Gerechtigkeit suchen und ermöglicht ihnen, ihr Leben im Licht Gottes, „des Erbarmers, des Barmherzigen“, anzunehmen. Wenn man diese vielfältigen Wirkungen des Islams wahrnimmt, dann wird man zumindest sagen müssen, dass unsere Welt ärmer wäre, wenn es den Islam nicht gäbe. Das bedeutet nicht, den Koran als Offenbarung Gottes anzuerkennen, das bedeutet

---

<sup>37</sup> Vgl. R. BERNHARDT, Evangelisch glauben im Kontext religiöser Pluralität. Vortrag vor der Landessynode der Rheinischen Kirche am 8. Januar 2018 in Bad Neuenahr, [https://www.ekir.de/www/downloads/aktuell\\_Bad\\_Neuenahr\\_Evangelisch\\_glauben\\_im\\_Kontext\\_religioeser\\_Pluralitaet-D.pdf](https://www.ekir.de/www/downloads/aktuell_Bad_Neuenahr_Evangelisch_glauben_im_Kontext_religioeser_Pluralitaet-D.pdf) (abgerufen im September 2018), 10 f.: „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 Gottes, 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.“

aber eine neue Wertschätzung des Islams, die sich von dem unterscheidet, was Muslimas und Muslimen oftmals entgegengebracht wird.

Es ginge dann darum, die christliche Dankbarkeit dafür auszudrücken, dass durch den Islam Millionen von Menschen mit dem Gott Israels, der sich dem christlichen Glauben gemäß in Jesus Christus offenbart hat, in Berührung gekommen sind. Die evangelische Perspektive auf den Islam entspräche dann jener Perspektive, in der US-amerikanische Rabbiner und Theologen 2002 zu verstehen gaben, dass sie im Entstehen des Christentums aus jüdischer Perspektive etwas Positives erkennen können:

„Wenngleich der christliche Gottesdienst für Juden keine annehmbare religiöse Alternative darstellt, freuen wir uns als jüdische Theologen darüber, daß Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind.“<sup>38</sup>

### 3. Christologische Lernprozesse

Ich möchte abschließend noch nach möglichen christologischen Lernprozessen im interreligiösen Dialog fragen. Wer Jesus im interreligiösen Dialog thematisiert, der wird entdecken, dass nicht nur Christinnen und Christen, sondern auch Juden, Muslime, Hindus und Buddhisten über Jesus reden und über Jesus geschrieben haben.<sup>39</sup> Das scheint mir ein beachtenswerter Sachverhalt zu sein. Er macht darauf aufmerksam: Jesus gehört nicht uns, Jesus gehört nicht der Kirche, Jesus gehört nicht dem Christentum. Dass uns Jesus Christus auch in anderen Religionen begegnet, hat Friedrich-Wilhelm Marquardt zu Recht als Hinweis auf das „Extra-nos unseres Heils“ gedeutet: „Exklusiv will Jesus die Seinen an sich binden, aber exklusiv will nicht er von den Seinen gebunden und für sie vorbehalten, von anderen zurückgehalten werden.“<sup>40</sup> Jesus Christus gehört nicht uns, vielmehr gehören wir Jesus Christus.

<sup>38</sup> NATIONAL JEWISH SCHOLARS PROJECT, Dabru Emet. A Jewish Statement on Christians and Christianity, New York Times, vom 11.9.2000: „While Christian worship is not a viable religious choice for Jews, as Jewish theologians we rejoice that, through Christianity, hundreds of millions of people have entered into relationship with the God of Israel.“ Die deutsche Übersetzung findet sich unter [http://www.jcrelations.net/Dabru\\_Emet\\_-\\_Redet\\_Wahrheit.2419.0.html?&pdf=1](http://www.jcrelations.net/Dabru_Emet_-_Redet_Wahrheit.2419.0.html?&pdf=1) (abgerufen im September 2018). Entsprechend hat die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland am 12. Januar 2018 erklärt, sie nehme „den Glauben muslimischer Menschen als Bindung an den einen Gott wahr“ (Für die Begegnung mit Muslimen. Theologische Positionsbestimmung. Auszug aus dem Protokoll der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 12. Januar 2018, LS 2018–B55, <https://www.ekir.de/www/downloads/LS2018-B55.pdf>, I. 1 [abgerufen im September 2018]).

<sup>39</sup> Vgl. einführend H. H. HENRIX, Christus im Spiegel anderer Religionen, Forum Christen und Juden 12, Berlin 2014. Henrix geht davon aus, dass unsere Christuswahrnehmung durch andere religiöse Traditionen eine „Erhellung“ erfahren kann (vgl. a. a. O., 32), weist freilich zugleich auf die Gefahr hin, dass in einem solchen Verfahren andere Religionen und ihre Christusperspektiven „als Funktion des eigenen Verstehens instrumentalisiert werden“ könnten (a. a. O., 33).

<sup>40</sup> F.-W. MARQUARDT, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 1, München 2<sup>1993</sup>, 97.

Wenn wir uns für die Möglichkeit offenhalten, dass uns auch in anderen Religionen Gleichnisse des Himmelreiches begegnen, wahre Worte, dann können wir nicht ausschließen, auch im Dialog mit Menschen anderer Religionen etwas über Jesus Christus zu lernen. In der Tat hat der christlich-jüdische Dialog gezeigt, dass man in diesem Dialog auch den eigenen Glauben besser verstehen lernt.

Nur drei entscheidende Einsichten seien hier genannt:

1. Im 20. Jahrhundert haben namhafte jüdische Denker das Programm einer Heimholung Jesu ins Judentum verfolgt. Sie haben so auch der christlichen Theologie gelehrt, dass Jesus ganz und gar in die jüdische Tradition gehört. Wenn wir zu Beginn des 21. Jahrhunderts der Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi theologisch so viel zutrauen, dann tun wir das gerade aufgrund dieser Lernerfahrung. Denn diese Lehre zeichnet Jesus Christus in die normativen, prophetischen und kultischen Traditionen Israels ein.

2. Der jüdische Hinweis auf die Unerlöstheit der Welt hat die evangelische Theologie gelehrt, dass wir vom gekommenen Christus nur dann angemessen reden, wenn wir auch die Zukunft des Gekommenen thematisieren und verkündigen. Die Wiederentdeckung der futurischen Eschatologie innerhalb der evangelischen Theologie ist eine Frucht des Gesprächs mit dem Judentum.

3. Im christlich-jüdischen Dialog hat die evangelische Theologie erkannt, dass ihre Wahrnehmung des Gesetzes als einer mich zerstörenden Macht eine Karikatur des Gesetzes darstellt. Evangelische Theologie hat neu zu sehen gelernt, warum das Gesetz gerade auch nach Paulus heilig, gerecht und gut ist. Weil das Gesetz auf Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gotteserkenntnis zielt, wird deutlich, dass Christus nicht das Ende des Gesetzes ist, sondern gerade dessen Telos, in dem die Intentionen des Gesetzes aufgerichtet und verwirklicht werden.

M. E. ermutigen diese Lernerfolge dazu, auch vom Gespräch mit Menschen anderer Religionen Erkenntnisse zu erwarten, die unsere christologischen Fehlabbildungen korrigieren können. So kann die islamische Wahrnehmung Jesu als eines Propheten uns helfen, das prophetische Amt Jesu präziser zu bestimmen und zu entfalten. Christliche Theologie steht ständig in der Gefahr, die Botschaft Jesu hinter dessen Person zurücktreten zu lassen. Hans-Martin Barth schreibt: „Der urchristliche Begriff des ‚Propheten‘ ist ganz in den Islam gewandert. Damit ist das prophetische Moment, das mit dem Auftreten Jesu verbunden war und über die Zeitgeschichte des Neuen Testaments hinaus von Belang sein dürfte, aus dem christlichen Glauben nahezu völlig verschwunden.“<sup>41</sup> Selbst in der Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi drohte der Prophet Jesus hinter dem Gotteslehrer Jesus zu verschwinden.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> H.-M. BARTH, *Dogmatik*, 399; zur koranischen Prophetologie und zu Jesus als Propheten vgl. jetzt M. KHORCHIDE/K. VON STOSCH, *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg 2018, speziell 176–226.

<sup>42</sup> In diesem Kontext dürfte auch die Wahrnehmung jener muslimischen Denker des

Dabei hören wir von muslimischen Denkern ebenso wie vom Judentum die Frage, was wir von der Zukunft erwarten. Mitten im Zweiten Weltkrieg diskutierten die Gelehrten an der Azhar Universität in Kairo die Frage, ob die Erwartung der Wiederkunft Jesu zur Substanz des islamischen Glaubens gehöre. Marquardt kommentiert:

„Während wir von Europa her die Welt mit Krieg überziehen und da auch Inder und Ägypter und Araber mit hineinreißen, beschämen sie uns mit der Sorge um das gegenwärtige Leben Christi und den rechten Glauben an seine Rückkehr auf Erden. Wenigstens wissen sollten wir ignoranten Europäer so etwas.“<sup>43</sup>

Ich will und kann hier nicht benennen, welche Lernprozesse wir im christlich-muslimischen Gespräch erwarten können. Wir sollten uns hier bewusst der Schnelllebigkeit unserer Zeit entgegensetzen. Um auszuloten, was sich in interreligiösen Gesprächen lernen lässt, bedarf es eines intensiven Sich-Einlassens auf die jeweils andere Religion. Für mich wird das deutlich angesichts der bedeutendsten Theologie, die der christlich-jüdische Dialog bis heute hervorgebracht hat: der sechs Bände und eine Utopie umfassenden Dogmatik Marquardts. Diese Theologie wäre nicht denkbar gewesen, wenn Marquardt sich nicht zeitintensiv sein Leben lang auf das Judentum, auf unterschiedliche jüdische Traditionen und Theologien, aber auch auf lebendige Gesprächspartner eingelassen hätte.

Begründet lässt sich sagen: Wir erkennen im Dialog mit dem Islam, aber auch mit anderen Religionen mögliche Lernfelder, auch christologische Lernfelder, aber wir wissen noch nicht, welche Erkenntnisse wir auf diesen gewinnen werden. Das ist in jeder Wissenschaft – und auch in der Theologie – eine seriöse Ausgangsposition.

#### 4. Die eigentliche Herausforderung:

##### Das Nein der anderen Religionen zu Jesus als dem Christus

Wie wir das Nein der anderen Religionen zum christlichen Bekenntnis, dass Jesus Christus das Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes ist, verstehen, hat sowohl christologische Konsequenzen als auch Auswirkungen auf unser Verständnis des religiösen Pluralismus.

Angesichts des Neins der Mehrheit Israels zu Jesus Christus hatte die sich bildende Kirche im ersten Jahrhundert zu entscheiden, „ob sie ein Element von Pluralität in ihr Verständnis der Geschichte Gottes mit der Menschheit und

20. Jahrhunderts von Interesse sein, die sich Jesus als Person „einer antiautoritären und ethisch konzentrierenden Liebe“ und „einer subversiven Kraft gegen Traditionsherrschaft von Religion und gesellschaftlicher Macht“ (MARQUARDT, Bekenntnis, 23) erschlossen haben. Auf diese Denker, die aufgrund der gegenwärtigen sog. Re-Islamisierungstendenzen in ihren Heimatländern kaum mehr Resonanz finden, hat Marquardt aufmerksam gemacht (a. a. O., 14–23).

<sup>43</sup> A. a. O., 19.



ihres eigenen Ortes in dieser Geschichte aufzunehmen bereit war oder aber eine jeden konkurrierenden Anspruch ausschließende Auffassung ihrer eigenen Erwähltheit bevorzugen wollte“.<sup>44</sup> Dass die Entscheidung zugunsten der zweiten Alternative fiel, hat die Kirchengeschichte nachhaltig getrübt und die Erkenntnis Gottes verschattet. Insofern kann man sagen: Das Verhältnis zu Israel ist für die Kirchen die elementare Lernschule des Pluralismus.

Die Lernerfahrungen, die dem Christentum in dieser Schule zugemutet werden, sind freilich enorm: Die Kirche hat die Differenz von Kirche und Israel als lebensförderliche Differenz zu verstehen – und deshalb auch das Nein Israels zu Jesus Christus in seiner Lebensförderlichkeit zu erkennen. Erst wenn dieser Lernprozess gelingt, haben die Kirchen die Urform der kirchlichen Verweigerung von Differenz, den kirchlichen Antijudaismus, überwunden. In diesem Sinn hat Marquardt zu Recht formuliert: „Wir werden den christlichen Antijudaismus erst hinter uns haben, wenn es uns theologisch gelingt, mit dem jüdischen Nein zu Jesus Christus etwas Positives anzufangen.“<sup>45</sup>

Wenn man Jesus Christus in die jüdischen Traditionen einzeichnet, lässt sich formulieren, dass Christus in die Funktion des alttestamentlichen Gottesknechts Israels eintritt, das Gesetz zu den Heiden zu bringen. Nach Paulus zielt die Sendung Jesu darauf, dass die vom Gesetz geforderte Gerechtigkeit in denen erfüllt werde, die nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist leben (vgl. Röm 8,4). In der Tat gehört zu den kulturgeschichtlichen Wirkungen des Urchristentums als einer zunächst jüdischen Sekte, dass zumindest Bestandteile des alttestamentlichen Gesetzes in die vom Christentum geprägten Kulturen eingegangen sind: zumindest die zehn Gebote und das Doppelgebot der Liebe, aber etwa auch die Sabbatstruktur der Zeit mit einem wöchentlichen Ruhetag. Dass sich die Bundesrepublik Deutschland heute als Rechts- und Sozialstaat versteht, also die biblische Verknüpfung von Recht und Barmherzigkeit als Selbstbeschreibung programmatisch aufgreift, könnte man zudem als späte Wirkung der Verkündigung des Rechts an die Heiden durch Jesus und die Jesusbewegung verstehen.

Dennoch konnte die Mehrheit Israels in den christlichen Gemeinden ihrer Umgebung kein Wirken ihres Gottes erkennen. Jüdinnen und Juden gewannen den Eindruck, dass in den christlichen Gemeinden die Einheit des Gesetzes angetastet und Israel darüber hinaus genötigt werde, seine eigene Identität zugunsten eines übergeordneten Menschheitsprojektes aufzugeben. Wenn der alttestamentliche Erwählungsgedanke aber besagt, dass Gott Israel erwählt hat, um seinen Rechtswillen zu bezeugen, dann musste die Auflösung der Einheit

---

<sup>44</sup> W. PANNENBERG, *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Bestimmung*, Göttingen 1978, 57.

<sup>45</sup> F.-W. MARQUARDT, „Feinde um unseretwillen“. Das jüdische Nein und die christliche Theologie, in: DERS., *Auf einem Weg ins Lehrhaus. Leben und Denken mit Israel*. Aufsätze, hg. von M. STÖHR, Frankfurt a. M. 2009, (227–252) 227.

der Tora und der besonderen Identität Israels in Israel zumindest die Frage aufwerfen, ob man auf diesem Weg seiner eigenen Erwählung treu bleiben könne. Wenn der Erwählungsgedanke Gott, Israel und die Tora zusammenbindet, dann wird man dort, wo man sowohl die Einheit der Tora als auch die Identität Israels aufgibt, fragen dürfen, ob dort nicht auch ein anderer Gott verkündigt werde, dem zu folgen dann Götzendienst wäre. In diesem Sinne lässt sich das Nein Israels zum christlichen Glauben als Ausdruck der Treue Israels zu seiner eigenen Erwählung verstehen.

Dieses Nein der Mehrheit Israels zum christlichen Glauben und damit zu Jesus Christus hat für Kirchen und Theologie nachhaltige Bedeutung. Scheinbar ist es den urchristlichen Gemeinden nicht gelungen, die eigene Treue zur Tora und das Interesse an der bleibenden Existenz Israels überzeugend darzustellen. Die christlichen Kirchen haben sich angesichts des Neins Israels zu Jesus Christus zu fragen, ob sie ihr Interesse an der Erfüllung des Gesetzes im Geist, also an der Gestaltung einer Gesellschaft, die auf Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und gemeinsame Wahrheitssuche aufbaut, hinreichend zum Ausdruck bringen. Wenn man bedenkt, wie schwer es insbesondere dem lutherischen Protestantismus gefallen ist, die Leistungsfähigkeit des Gesetzes zu erkennen, wenn man bedenkt, wie leicht der Protestantismus die Sorge um das Recht – zunächst um das staatliche Recht, dann aber auch um das Kirchenrecht – aus der Hand gegeben hat, dann leuchtet ein, dass die Kirchen auf diese kritische Frage Israels angewiesen sind.

Die christlichen Kirchen haben sich angesichts des Neins Israels zu Jesus Christus aber auch zu fragen, ob sie ihre bleibende Verbundenheit mit Israel, dem gegenwärtigen jüdischen Volk, hinreichend zum Ausdruck bringen. Sie haben sich kritisch einzugestehen, dass sie dem Antisemitismus nicht entschieden genug entgegentreten sind und ihn durch ihren Antijudaismus oftmals verstärkt haben.

Um dieser kritischen Fragen willen bedürfen wir des Neins Israels zu Jesus als dem Christus. Das Nein Israels ist für Christinnen und Christen freilich ein besonders qualifiziertes Nein, da es aus jener Geschichte heraus erwachsen ist, die der Gott Israels, der sich in Jesus Christus offenbart, mit seinem Volk hat. Es ist ein Nein aus Treue zu dem Gott, zu dem sich auch der christliche Glaube bekennt.

Das gilt in diesem Sinne nur von dem Nein Israels. Ich möchte aber fragen, ob nicht durch dieses Nein Israels auch die Verneinungen Jesu Christi, die wir in anderen Religionen wahrnehmen, gerechtfertigt und geheiligt sind.

Das Nein des Islams zu Jesus als dem Christus gründet im Vorwurf des Götzendienstes: Christen würden Gott etwas Menschliches beigegeben. Im Grunde wirft der Islam dem christlichen Glauben Kreaturvergötzung vor. Auch wenn sich der christliche Glaube diesen Vorwurf nicht zu eigen machen kann, so verweist er doch auf eine Gefahr des christlichen Glaubens, nämlich zwischen Offenbarung und Religion, zwischen Offenbarung und Kirche nicht hinreichend

zu unterscheiden und damit für die menschlichen Institutionen des Christentums einen Absolutheits- oder zumindest einen Überlegenheitsanspruch zu erheben. Der islamische Vorwurf, dass wir nicht hinreichend zwischen Gott und Welt unterscheiden, soll uns daran erinnern, dass wir in Glaube und Theologie zwischen Christus und allen Institutionen des christlichen Glaubens strikt unterscheiden müssen.

Das Nein des Buddhismus zu Jesus als dem Christus gründet in der Kritik der Bindung der Einsicht, zu der Jesus uns führen will, an die Person Jesu selbst, an eine historische Größe. Der Buddhismus nimmt Jesus wahr als einen Menschen „der Zurückhaltung, der Selbstzurücknahme, der Selbstentäußerung vor dem Wesentlichen, vor Gott“.<sup>46</sup> Der Buddhismus nimmt damit die Selbstunterscheidung Jesu vom Vater wahr und fragt das Christentum, ob es nicht diese Selbstzurücknahme Jesu konterkariert, indem es das Heil allein an die persönliche Begegnung mit Jesus Christus bindet. Christlicher Glaube und christliche Theologie bedürfen dieses kritischen Einwands, weil es ihnen scheinbar bis in die Gegenwart hinein nicht gelungen ist, klar zu unterscheiden, dass das Heil sich zwar im geschichtlichen Ereignis Jesus Christus ereignet hat, gerade deshalb aber auch jene umgreift, die Jesus Christus nicht kennen, und auch die, die ihn nicht kennen wollen.

---

<sup>46</sup> MARQUARDT, Bekenntnis, 43.

## 5. Literatur

- R. ALLEN, *The Life, Experience, and Gospel Labours of the Rt. Rev. Richard Allen. To which is Annexed the Rise and Progress of the African Methodist Episcopal Church in the United States of America. Containing a Narrative of the Yellow Fever in the Year of Our Lord 1793. With an Adress to the People of Colour in the United States*, Philadelphia 1833, Electronic Edition University of North Carolina at Chapel Hill 2000.
- H.-M. BARTH, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh<sup>3</sup>2008.
- K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik (KD)*, 4 Bde., 13 Teile und 1 Registerbd., Zollikon-Zürich 1932–1967.
- DERS., *Gespräche 1959–1962*, hg. von E. BUSCH, *Karl Barth GA IV: Gespräche*, Zürich 1995.
- R. BERNHARDT, *Die EKD und die Religionen. Der Grundlagentext „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ als Paradigmenwechsel*, *DtPfarrBl* 117 (2017), 684–689.
- DERS., *Evangelisch glauben im Kontext religiöser Pluralität. Vortrag vor der Landessynode der Rheinischen Kirche am 8. Januar 2018 in Bad Neuenahr*, [https://www.ekir.de/www/downloads/aktuell\\_Bad\\_Neuenahr\\_Evangelisch\\_glauben\\_im\\_Kontext\\_religioer\\_Pluralitaet-D.pdf](https://www.ekir.de/www/downloads/aktuell_Bad_Neuenahr_Evangelisch_glauben_im_Kontext_religioer_Pluralitaet-D.pdf) (abgerufen im September 2018).
- D. BONHOEFFER, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, hg. von J. VON SOOSTEN, *DBW 1*, Gütersloh<sup>2</sup>2005.
- DERS., *Meditation zu Weihnachten. Dezember 1939*, in: DERS., *Illegale Theologenausbildung. Sammelvikariate 1937–1940*, hg. von D. SCHULZ, *DBW 15*, Gütersloh 1998, 537–543.
- DERS., *Nachfolge*, hg. von M. KUSKE/I. TÖDT, *DBW 4*, Gütersloh<sup>3</sup>2002.
- H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg. von P. HÜNERMANN, Freiburg/Basel/Wien<sup>43</sup>2010.
- U. DUCHROW, *Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungs-theologische Perspektiven*, München 2013.
- G. ETZELMÜLLER, *Vom eschatologischen Dualismus zur Hoffnung auf eine Allererlösung. Ein neuzeitlicher Umbau in der Eschatologie des Christentums*, in: G. THOMAS/M. HOEFNER (Hg.), *Ewiges Leben. Ende oder Umbau einer Erlösungsreligion?*, *DoMo 21*, Tübingen 2018, 119–141.
- H. H. HENRIX, *Christus im Spiegel anderer Religionen*, *Forum Christen und Juden 12*, Berlin 2014.
- J. C. JANOWSKI, *Allererlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie*, *NBST 23/1.2*, Neukirchen 2000.
- E. JÜNGEL, *... keine Menschenlosigkeit Gottes. Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus*, in: DERS., *Barth-Studien*, *ÖTh 9*, Gütersloh/Zürich/Köln 1982, 332–347.
- M. KHORCHIDE/K. VON STOSCH, *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg 2018.
- KIRCHENAMT DER EKD (Hg.), *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Hannover 2003.

- KIRCHENRAT DER EKD (Hg.), *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive*. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2015.
- LANDESSYNODE DER EVANGELISCHEN KIRCHE IM RHEINLAND, *Theologische Positionsbestimmung*. Auszug aus dem Protokoll der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 12. Januar 2018, LS 2018–B55, <https://www.ekir.de/www/downloads/LS2018-B55.pdf> (abgerufen im September 2018).
- F.-W. MARQUARDT, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden*. Eine Christologie, Bd. 1, Gütersloh 1993.
- DERS., *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie*. Israel im Denken Karl Barths, München 1967.
- DERS., „Feinde um unseretwillen“. Das jüdische Nein und die christliche Theologie, in: DERS., *Auf einem Weg ins Lehrhaus*. Leben und Denken mit Israel. Aufsätze, hg. von M. STÖHR, Frankfurt a. M. 2009, 227–252.
- NATIONAL JEWISH SCHOLARS PROJECT, *Dabru Emet*. A Jewish Statement on Christians and Christianity, New York Times, vom 11. September 2000 (Deutsche Übersetzung: [http://www.jcrelations.net/Dabru\\_Emet\\_-\\_Redet\\_Wahrheit.2419.0.html?&pdf=1](http://www.jcrelations.net/Dabru_Emet_-_Redet_Wahrheit.2419.0.html?&pdf=1) (abgerufen im September 2018).
- W. PANNENBERG, *Die Bestimmung des Menschen*. Menschsein, Erwählung und Bestimmung, Göttingen 1978.
- F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Auflage (1830/31), hg. von R. SCHÄFER, Berlin/New York 2008.
- M. WELKER, *Der erhaltende, rettende und erhebende Gott*. Zu einer biblisch orientierten Trinitätslehre, in: DERS./M. VOLF (Hg.), *Der lebendige Gott als Trinität*. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag, Gütersloh 2006, 34–52.
- DERS., *Gottes Offenbarung*. Christologie, Neukirchen 2012.