

---

Wilhelm Schwendemann

## Bildung und interreligiöser Dialog

### Eine theologische Reflexion

- ◆ Die Begegnung der Kulturen und Religionen in einer globalen Welt ist zweifelsohne eine der großen Herausforderungen unserer Zeit. Ob und wie diese Begegnungen gelingen, ist auch eine Anfrage an das Verständnis von Bildung. Der an der Evangelischen Hochschule Freiburg lehrende Autor Wilhelm Schwendemann entfaltet in seinem Beitrag den Maßstab einer interreligiösen Bildung: „Einerseits muss die Unverfügbarkeit des Fremden, Anderen als Freiheit geachtet werden, andererseits zielt Bildung darauf, die Befähigung zur Freiheit anzustreben. Nur dieses Dilemma bewusster Bildung hält die Hoffnung auf Humanität wach, wird aber keine Garantie für das Gelingen übernehmen können.“ (Redaktion)

### 1 Einleitung

Unter Bildung lässt sich der Vermittlungsprozess zwischen einem Ich/Selbst einer Person und der Welt verstehen; in religiöser Tradition kommt noch der Beziehungs- und Vermittlungsprozess zwischen dem menschlichen Selbst und Gott hinzu. Der grundsätzliche Charakter dieses Vermittlungsprozesses liegt im Verstehen des Fremden und des Selbst begründet. Im Verstehen wird das Fremde jedoch nicht einverleibt, sondern subjektiv befragt und rezipiert. Sofern dieses Verstehen des Fremden nicht einverleibt wird, hält es die Erinnerung an das eigene Humanum wach und erinnert die christliche Tradition an das *fremde Fleisch* gewordene Wort Gottes. Erinnerung in einem tieferen Sinn meint dann ein Gewahrwerden dessen, was uns als Menschen trägt, uns zu Menschen macht – es schützt das Humanum. Gegen die Dialektik der Aufklärung hält eine in diesem Sinn gestaltete zivilgesellschaftliche Erinnerungskultur am Paradoxen des

Fremden fest sowie an einer Kultur der Vielfalt und der Achtsamkeit im Umgang mit Pluralität. Das Fremde ist jedoch nicht einfach fremd, sondern so gestaltet, dass ich dem anderen Menschen immer Beziehung schulde, ohne dass diese ableitbar wäre, aber immer zugleich Verantwortung meint. Verantwortung widersteht einem rassistischen Einheitsstreben und meint Verpflichtung zur Toleranz als bewusster Entscheidung für das Fremde. Das fremde Antlitz fordert uns dazu auf, menschlich zu handeln, es signalisiert die Verletzlichkeit, die Schutzbedürftigkeit des Anderen. Insofern hat Bildung etwas mit dem interreligiösen Dialog zu tun, als ich am Anderen und seiner Religionszugehörigkeit sowie religiösen Praxis zum Subjekt werde, das sich verhalten, entscheiden und vor allem der eigenen Identität (nicht auf Kosten fremder Identität) gewiss sein muss. Bildung als Subjektwerdungsprozess verstanden, setzt Freiheit zur Weltgestaltung voraus, ohne das interreligiöse Gespräch und den religiös Anderen zu vereinnahmen

oder zu kolonialisieren.<sup>1</sup> Dietrich Korsch kann diese Verschränkung so zusammenfassen: „Aus dem *Grund dieser Vermittlung* aber leuchtet ein Moment hervor, das religiös gedeutet werden kann: dass das Subjekt sich nicht als ein solches gemacht hat, das bildungsfähig ist, dass der Bildungsprozess Bildsein voraussetzt. Dieses Moment wird auch da noch erinnert, wo Bildung als Versprechen verstanden wird.“<sup>2</sup> So zielt Bildung als Persönlichkeitsbildung auf Leiblichkeit, Freiheit, Geschichtlichkeit und Sprache des Menschen und setzt diese gleichsam im Sinn von Selbsttätigkeit voraus.<sup>3</sup> Einerseits muss die Unverfügbarkeit des Fremden, des Anderen als Freiheit geachtet werden, andererseits zielt Bildung darauf, die Befähigung zur Freiheit anzustreben.<sup>4</sup> Nur dieses Dilemma bewusster Bildung hält die Hoffnung auf Humanität wach, wird aber keine Garantie für das Gelingen übernehmen können.

## 2 Religiöse Bildung

Wenn man von der Voraussetzung ausgeht, Religion bestünde als eine Möglichkeit, sich Welt zu erschließen, dann geht es in religiöser Bildungsarbeit zuallererst um die Beziehung und die Frage des menschlichen Selbstverständnisses zu Endlichkeit und Freiheit. Allgemeine Bildung ohne Religion bliebe fragmentarisch und un-

gebildete Religion setzte sich einem Ideologieverdacht aus, denn die Selbsttätigkeit des Menschen wäre alles andere als selbstbestimmt, was bedeutet, dass Religion und Bildung nicht miteinander identisch sind, sondern sich zueinander komplementär verhalten. Peter Biehl und Karl Ernst Nipkow haben darauf hingewiesen, dass eine sich Bildungsprozessen öffnende Religion der Veränderung unterliegt, aber auch dynamisiert und sich Umbildungsprozessen öffnet, ohne ihr Proprium zu verraten.<sup>5</sup> Vergleichbar ist das Religion und Bildung Vorausliegende: Der Bildung liegt das Person-Sein voraus und dem (christlichen) Glauben das Handeln des Heiligen Geistes. Die Folgen des Unverfügbareren sind Bildsamkeit des Menschen und Gottvertrauen. Glauben als Vertrauen lässt sich auf kategoriale Bildung ein und bietet eine Interpretation dieses Vorganges. Er lässt sich gleichzeitig in den Formen kategorialer Bildung verstehen und ist deswegen keine Frage der Bildung an sich. Glaube in postmoderner Zeit ist jedoch bildungskritisch und befragt Bildungsprozesse danach, ob die Freiheitstraditionen auch zur Sprache und damit zu sich selbst kommen.<sup>6</sup> Bernhard Dressler hat diese Dialektik sehr schön beschrieben: „Wenn Bildung der Prozess ist, in dem der Mensch sich selbst überschreitet, so setzt Bildung Glauben im Sinne von Vertrauen voraus und setzt solches Vertrauen im Falle des Gelingens

<sup>1</sup> Vgl. Bernhard Dressler, Unterscheidungen. Religion und Bildung (Theologische LiteraturzeitungForum, 18/19), Leipzig 2006, 86.

<sup>2</sup> Dietrich Korsch, Bildung und Glaube. Ist das Christentum eine Bildungsreligion?, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 36 (1994), 190–214, hier 193.

<sup>3</sup> Vgl. Dietrich Benner, Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstruktur pädagogischen Denkens und Handelns, Weinheim–München 2005, 71f.

<sup>4</sup> Vgl. Bernhard Dressler, Unterscheidungen (s. Anm. 1), 87.

<sup>5</sup> Vgl. Peter Biehl / Karl Ernst Nipkow, Bildung und Bildungspolitik in theologischer Perspektive (Schriften aus dem Comenius-Institut 7), Münster 2005, 55.

<sup>6</sup> Vgl. Dietrich Korsch, Bildung und Glaube (s. Anm. 2), 213.

frei. Allerdings: Vertrauen wird auf diese Weise keineswegs zum Gegenstand einer Willensentscheidung oder eines Kalküls. Man kann sich zum Glauben so wenig entschließen wie zur Liebe.<sup>7</sup> Religion ist eine Form der Lebensdeutung und Glauben die vertrauensvolle Gewissheit, gehalten zu sein. Christliche Religion ist als „kultureller Zeichenkosmos“ zu verstehen, d.h. sie ist das Medium, in dem „der Glaube sich als Gottvertrauen artikulieren und reflektieren kann“<sup>8</sup>. Bildung ist dann das Mittel zur Schulung von (religiöser) Wahrnehmungsfähigkeit. Glauben wird zwar nicht durch Bildung „erzeugt“, benötigt aber Bildung, weil sich in ihr symbolische Kommunikationsprozesse vollziehen, ohne die Glauben sich nicht vermitteln kann.<sup>9</sup> Glauben im Gewand der Religion hilft die Welt zu verstehen und Wirklichkeit zu deuten; aber genau die Reflexion auf diese Eigenart ist konstitutiv für religiöse Bildung im Gesamtkontext allgemeiner Bildung: „Religion als Lebensdeutung im Horizont des Unbedingten macht das Endliche fürs Unendliche transparent. ... Nicht zwei Wirklichkeiten werden damit postuliert, wohl aber die Notwendigkeit einer mehrdimensionalen Betrachtung der einen Wirklichkeit.“<sup>10</sup> Christlicher Glaube und christliche Religion tragen in ihrem Kern die Erinnerung an das Christusereignis und die Deutung dieses Ereignisses; religiöse Bildung erschließt sich zuerst in deutenden Narra-

tionen. Deutende Narrationen setzen sich aber dem Risiko des Missverständnisses einerseits aus und andererseits provozieren sie zur Toleranz, das ertragen zu müssen, was fremd ist.

### 3 Pluralitätsfähigkeit als Voraussetzung für Toleranz und interreligiösen Dialog

Toleranz als Duldung anderer Einstellungen ohne Rechtspflicht zum Dulden ist im Kern ein aufklärerisches Problem, manifestiert sich zuerst aber nicht nur als Antisemitismus gegenüber Juden oder als „Angst vor dem Islam“, sondern primär im Umgang mit anderen Formen des Christentums, den sogenannten Kettern.<sup>11</sup> Aus Anlass des zurückliegenden Calvinjahrs 2009 möchte ich an den Konflikt zwischen Johannes Calvin und Sebastian Castellio über religiöse Toleranz erinnern. Virulent geworden ist das Toleranzproblem durch die juristische Systematisierung der Ketzerrei als Majestätsverbrechen unter Innozenz III.; unter Gregor IX. wurden die Strafbestimmungen dann ins kanonische Recht übernommen. Thomas von Aquin verneinte die Frage, ob Ketzer zu tolerieren seien, mit dem Hinweis auf die Taufverpflichtung.<sup>12</sup> Leitend ist bei ihm, Thomas, und im Hochmittelalter ein Taufverständnis, das den Getauften unwiderruflich zum

<sup>7</sup> Bernhard Dressler, Unterscheidungen (s. Anm. 1), 126.

<sup>8</sup> Ebd., 128.

<sup>9</sup> Vgl. Joachim Ochel, Bildung in evangelischer Verantwortung auf dem Hintergrund des Bildungsverständnisses von F. D. E. Schleiermacher. Eine Studie des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Göttingen 2001, 44ff.

<sup>10</sup> Bernhard Dressler, Unterscheidungen (s. Anm. 1), 135.

<sup>11</sup> Vgl. Achim Krämer, Toleranz als Rechtsprinzip. Gedanken zu einem ungeschriebenen Verfassungsgrundsatz, in: Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht (1984), 113–121; Michael Germann, Art. Toleranz/Intoleranz VI. Rechtlich, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 8 (2005), Sp. 465.

<sup>12</sup> Vgl. ST 2-2q.10 a.8 zitiert nach Thomas Gilby (Hg.), St. Thomas Aquinas. Summa theologiae. Latin text and English translation, introduction, notes, appendices and glossaries, Cambridge 1975.

gehorsamspflichtigen Glied der Kirche macht und ihn dem kirchlichen Zwangsrecht unterwirft.<sup>13</sup> Ketzerei bzw. Häresie ist in dieser Sicht dann immer mit einem schuldhafoten Bruch der christlichen Taufverpflichtung gleichzusetzen. Die Kirche konnte deswegen im Hochmittelalter auch die Todesstrafe einfordern: „Als Heilsanstalt und vollmächtige Trägerin der göttlichen Heilswahrheit hat die Kirche primär die Aufgabe, lehrend und leitend Menschen zum institutionell-sakramental vermittelten Heil zu führen.“<sup>14</sup> Häresie in jeder Form verdiene als Sünde die Strafe der Exkommunikation sowie unter Umständen die des physischen Todes; die Kirche könne aber dem Reumütigen Bekehrung und Vergebung gewähren, den erst dann wieder Rückfälligen aber dem Tod preisgeben.<sup>15</sup> Luther hat diesen Gedanken verworfen, denn zum Glauben könne nicht genötigt werden, die institutionalisierte Kirche habe keine Herrschaft über den Glauben des Einzelnen.<sup>16</sup> Das Problem der Ketzerei sei nicht durch Feuer und Schwert, sondern allein durch Überzeugungsarbeit zu lösen, denn der Glaube beruhe auf der reinen Verkündigung des Evangeliums.<sup>17</sup> Die Todesstrafe, vollzogen durch die Obrigkeit, kommt für Luther nur dann in Betracht, wenn der öffentliche Frieden im Gemeinwesen nachhaltig gestört wird; Ketzer sollten besser des Landes vertrieben werden. Zwingli, Melanchthon und Calvin folgten Luther in dieser Perspektive nicht, son-

dern betonten die zwangsrechtlichen Bestimmungen. Erasmus von Rotterdam und mit ihm andere Humanisten entwickelten dagegen ein reduktionistisches Programm der Toleranz, d.h. in theoretischen Diskursen sollten unterschiedliche Ansichten geduldet werden. Sebastian Castellio steht in diesem erasmianischen Ansatz und geht über ihn hinaus, indem er den Begriff der Ketzerei relativierte: Je nach Perspektive sei der eigene Standpunkt rechtläufig, der andere dagegen nicht, d.h. letztlich gäbe es kein verbindliches Wahrheitskriterium und es gelte vorrangig den ethischen Kern des Christentums zu realisieren. In den Konfessionskriegen des 17. Jahrhunderts wird aus der Position Castellios letztlich die Konsequenz gezogen, dass der Staat primär die Aufgabe habe, innerweltlichen Frieden zu sichern und hierfür ökonomische Grundlagen zu schaffen. Toleranz sei deswegen um der sozialen und ökonomischen Prosperität des Gemeinwesens willen notwendig. Für religiöse Wahrheitsansprüche könne es keine weltlich-universelle Schiedsinstanz geben; sich gegenseitig ausschließende religiöse Wahrheitsansprüche müssten sich tolerieren, subjektive Glaubensinhalte seien deswegen auch nicht erzwingbar. Zwang in Glaubensdingen, so die Konsequenz, sei unethisch.<sup>18</sup> Castellios Verdienst liegt m.E. darin, zwei normative Bereiche zu unterscheiden, jenen einer allgemeingültigen Moral, die der menschlichen Vernunft zugänglich ist,

<sup>13</sup> Vgl. Martin Ohst, Art. Toleranz/Intoleranz IV. Geschichtlich., in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 8 (2005), Sp. 461–464, hier, Sp. 462.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Vgl. ST 2-2q.11 a.3.

<sup>16</sup> Vgl. WA 6, 535–537 (WA 6, 497–573); Kurt Aland, Martin Luther – gesammelte Werke (Digitale Bibliothek 63), Berlin 2004.

<sup>17</sup> WA 14, 669 Predigten; Kurt Aland, Martin Luther (s. Anm. 16).

<sup>18</sup> Vgl. Martin Ohst, Art. Toleranz/Intoleranz (s. Anm. 13), Sp. 464; Alexander Patschovsky / Harald Zimmermann (Hg.), Toleranz im Mittelalter (Vorträge und Forschungen 45), Sigmaringen 1998.

und den Bereich religiöser Interpretationen dieser Moral.<sup>19</sup> Bedeutung hatte der Konflikt zwischen Calvin und Castellio für die Ausbildung des modernen Begriffs des Pluralismus. Grundsätzlich ist mit Pluralismus jede Lehre, die eine Vielheit von Prinzipien, Elementen oder Bereichen der Wirklichkeit annimmt und reflektiert – im Unterschied zum Monismus und Dualismus – gemeint. Für unseren Zusammenhang ist aber die zweite, eher sozialwissenschaftliche Bedeutung aufschlussreich, nämlich die gleichberechtigte Geltung verschiedener Standpunkte oder Normensysteme.<sup>20</sup> Die Alltagsbedeutung lässt eher den Schluss synkretistischer Beliebigkeit zu, müsste wahrscheinlich mit dem Begriff Pluralität umschrieben werden und ist wohl von Cusanus' Buch *De pace seu concordantia* und seinem Theorem des einen Gottes in vielen Religionen, der auf unterschiedliche Weise gesucht und verehrt würde, beeinflusst.<sup>21</sup> Manche sprechen angesichts der zunehmenden Verdichtung in der Weltgesellschaft von einem „globalen Dorf“, was die Religionen in der post-

modernen Gesellschaft im Unterschied zur Vormoderne und Moderne zu so genannten „Nachbarschaftsreligionen“ macht.<sup>22</sup>

#### 4 Theologie und Wahrheitsanspruch

Theologisch geht es um Modelle des Wahrheitsanspruchs in exklusiver, inklusiver oder pluralistischer Art und Weise.<sup>23</sup> Exklusiv bedeutet hier, dass es religiöse oder sogar theologische Wahrheit nur in einer Religion geben kann. Der inklusive Ansatz geht ebenfalls vom Heil in Christus aus, an dem Angehörige anderer Religionen partizipieren können, wenn auch in anonymer Weise. Der pluralistische Ansatz zielt auf eine gleichberechtigte, nicht abgestufte Verständigung zwischen den Religionen und ist ein vor allem im angelsächsischen Bereich praktizierter Ansatz.<sup>24</sup> Jemand, der diese Kompetenz im Umgang mit anderen Welteinstellungen nicht erworben hat, wird schnell Opfer einer vereinfachenden Weltsicht. Patchworkidentitäten suggerie-

<sup>19</sup> Vgl. Rainer Forst, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1682), Frankfurt/M. 2003; Ulrich Kronauer, Art. Toleranz/Intoleranz V. Philosophisch, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 8 (2005), Sp. 464f, hier Sp. 465.

<sup>20</sup> Zum Begriff Pluralismus siehe u.a. Eilert Herms, Politik und Recht im Pluralismus, Tübingen 2008; Christoph Auffarth / Ulrich Berner, Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der europäischen Religionsgeschichte (Religionen in der pluralen Welt 1), Berlin 2007; Christoph Schwöbel, Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur, Tübingen 2003. Zur Pluralität von Normensystemen siehe: Peter L. Berger, Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Ein Bericht der Bertelsmann Stiftung an den Club of Rome, Gütersloh 1997; Mancur Olson, Die Logik des kollektiven Handelns. Kollektivgüter und die Theorie der Gruppen (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 10), Tübingen 1998.

<sup>21</sup> Vgl. Nikolaus von Kues, Band 1: De pace fidei = Der Friede im Glauben / dt. Übers. von Rudolf Haubst, Trier 1982; Klaus Berger, Vom Frieden zwischen den Religionen. Lateinisch – deutsch, Frankfurt a. M. 2002.

<sup>22</sup> Vgl. Georg Hilger / Stephan Leimgruber / Hans-Georg Ziebertz / Matthias Bahr, Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München 2003.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 436.

<sup>24</sup> Vgl. John Hick / Reinhard Kirste, Gott und seine vielen Namen, Frankfurt a. M. 2001; Leonard Swidler, Toward a universal theology of religion (Faith meets faith series), New York 1997.

ren, dass man die nötigen Kompetenzen im Umgang mit Pluralität bereits erworben habe und dass die Optionen, die man für sich selbst getroffen hat, schon deswegen richtig seien, weil sie auf einer individuellen Wahl beruhen. Aus vorgegebenen religiösen Bausteinen wird eine eigene Art der Sinnfindung und Sinnantwort zusammengestellt. Aber auch hier findet Begegnung kaum wirklich statt. In jüngster Zeit hat sich aber ein interkulturelles Verständnis von Wahrheit etabliert, das den relationalen und dialogischen Charakter von Wahrheit betont und konsequenterweise in den pluralismusfähigen theologischen Ansatz hineingehört.<sup>25</sup> Sich dialogisch auf die Suche nach Wahrheit zu begeben, bedeutet nicht, eigene Einsichten und Erkenntnisse aufzugeben, sondern gegenüber anderen Wahrheitsansprüchen aufgeschlossen zu sein.<sup>26</sup> Wenn jedoch dieser Ansatz damit verwechselt wird, dass die Suche nach Wahrheit relativiert wird, dann kommt die Beziehung zu Gott dabei zu kurz. Es geht immer um den Menschen, um den Einzelnen, der einem anderen Menschen oder anderen Menschen und Gott begegnet. Begegnung ist nur möglich, wenn man um sich selbst und um die Fremdheit des anderen weiß. Sie kann sich nur ereignen, wenn das Geheimnis des anderen bewahrt bleibt, aber man sich begegnen will, ohne jeden Aspekt von Nutzbarmachung. Nur Personen können am Leben anderer teilnehmen und teilhaben. Interkulturelles und inter-

religiöses Lernen als Möglichkeit, Begegnung zu eröffnen, tun hier also Not, weil die Muster von innen und außen, draußen und drinnen, fremd und nichtfremd, mit denen andere Lebensformen auf Distanz gehalten werden könnten, nicht mehr hinreichend funktionieren, sondern die Erfahrung des Fremden zur Alltagserfahrung geworden ist. Er ist der Ambivalente, der gewohnte Muster Infragestellende, der Unentscheidbare. Der Andere entzieht sich dem Totalitätsanspruch des Uniformen. Begegnung mit dem Fremden als Anderem meint dann eine eigenartige Beziehung, welche die Andersheit des anderen zulässt und die Selbstidentität des herrschen wollenden Subjekts verlässt.<sup>27</sup>

Die Begegnung mit dem Anderen ist nur in einer Haltung der Selbstgewissheit und in einer wertschätzenden Haltung ihm gegenüber möglich. Das ist eine hörende, wahrnehmende, wartende, respektierende Haltung. Warten auf den Anderen öffnet das Spiel der Freiheit und fordert zur Antwort und zu einer ursprünglichen Verpflichtung heraus. Ich bin dem Anderen verpflichtet, wenn ich ihn als Anderen zulasse, ich schulde ihm sein Anderssein.<sup>28</sup>

Durch Bildung in Form von Pluralismuserwerb wird die Möglichkeit der Begegnung überhaupt erst eröffnet. Dieser versteht sich als inklusiv, weil er gemeinsame Grundstrukturen der Religionen gelten lässt.<sup>29</sup> Pluralismus eröffnet so etwas wie eine Deutemöglichkeit von Wirklichkeit

<sup>25</sup> Vgl. Georg Hilger u. a., Religionsdidaktik (s. Anm. 22), 437.

<sup>26</sup> Vgl. Paul F. Knitter, One earth, many religions. Multifaith dialogue and global responsibility, New York 1995.

<sup>27</sup> Vgl. auch Almut Loycke (Hg.), Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins (Edition Pandora 9), Frankfurt a. M. 1992.

<sup>28</sup> Vgl. Martin Buber, Schriften zum Chassidismus (Werke 3), München 1963, 984.

<sup>29</sup> Vgl. Heinz Zahrnt, Mutmaßungen über Gott. Die theologische Summe meines Lebens, München 1994, 200f.

bzw. der Beziehungen in dieser Wirklichkeit.<sup>30</sup> Wenn diese Beziehungen nicht mehr wahrgenommen werden können, wird der Pluralismus zu einem normativen Problem. Es entsteht also dort, wo die Balance zwischen Pluralisierung und Stabilisierung aufgehoben scheint, das, was einer Aufhebung von Kultur gleichkommt. Für den christlichen Glauben ist dabei konstitutiv, dass die Glaubensbegründung dem Zugriff des Menschen entzogen ist und von außen, d. h. durch den Heiligen Geist, an den Menschen herangetragen wird, also unverfügbares Werk Gottes ist. In dieser Unverfügbarkeit und gleichzeitigen Pluralität der Zugänge zum Glauben<sup>31</sup> begründet sich christliche Freiheit, die verbietet, den eigenen Glaubenzugang als verbindlich für andere zu etablieren. Denn letztlich kann nur Gott Glauben schaffen und der Glaube des Anderen menschlichem Zugriff entzogen bleiben. Das, was unmittelbar zur Konstitution des christlichen Glaubens gehört, ist also ein Pluralismus aus Glauben – die Vielfalt des Glaubens ist aus christlicher Sicht geradezu notwendig, wird aber nicht vom Universalitätsanspruch des Glaubens berührt. Die Einsicht in die Bedingungen der eigenen Glaubensgewissheit ist insofern Bedingung der Möglichkeit der Anerkennung der Glaubens-

gewissheit des Anderen; beide Einsichten und Glaubensgewissheiten unterliegen jedoch der Kritik der Wahrheit der Christusbotschaft. Pluralismus im Christentum ist also im Wesen von Kirche als Glaubensgemeinschaft begründet; Glaubende sind zu einer Gemeinschaft verbunden, in der die eigene Identität nicht aufgehoben, sondern begründet ist. Ein derartiges Konzept verschränkt radikale Pluralität mit dem Konzept gegenseitiger Wertschätzung und Wertschätzung von Differenz.<sup>32</sup>

## 5 Biblische Erinnerungen

In der biblischen Gottesoffenbarung geht es um ein sozial-kommunikatives Geschehen zwischen Gott und Mensch – aber von Gott her legitimiert – mit dem Ziel, dem Menschen einen Einblick in eine andere Wirklichkeit zu gewähren und ihm so Anteil am ewigen Heil zu verschaffen. Im Blick auf die drei Buchreligionen Judentum, Christentum und Islam bedeutet dies die Offenbarung des dem Menschen zugewandten einen Gottes, der zugleich Schöpfer und Retter der Welt in ihrem Raum-Zeit-Kontinuum ist.<sup>33</sup> Wenn wir die biblischen Schriften daraufhin anschauen, dann fällt auf, dass Offenbarung ein Terminus späterer

<sup>30</sup> Vgl. Martin Baumann / Samuel M. Behloul, Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven (Kultur und soziale Praxis), Bielefeld 2005; Ernst Topitsch / Hans-Jochen Vogel, Pluralismus und Toleranz. Alternative Ideen von Toleranz (Kleine Reihe 31), Köln 1983.

<sup>31</sup> Vgl. Wilfried Härle, Dogmatik (De-Gruyter-Lehrbuch), Berlin–New York 2007, 49–80.

<sup>32</sup> Vgl. Heinz Kimmerle, Das Andere und das Denken der Verschiedenheit. Akten eines internationalen Kolloquiums (Schriften zur Philosophie der Differenz 1), Amsterdam 1987; Jean-François Lyotard, The postmodern condition. A report on knowledge (Theory and history of literature), Manchester 2005; Luce Irigaray / Xenia Rajewsky, Die Zeit der Differenz. Für eine friedliche Revolution (Reihe Campus 1038), Frankfurt a. M. 1991.

<sup>33</sup> Vgl. Folkart Wittekind, Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916) (Beiträge zur historischen Theologie 113), Tübingen 2000; Eberhard Mechels, Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik, Neukirchen-Vluyn 1974.

theologischer Reflexionssprache ist und die Texte der Bibel sozusagen nicht die Offenbarung Gottes als solche beschreiben, sondern die menschlichen Zeugnisse dieser Offenbarungen, die aus einer eigenen Glaubensbetroffenheit reden. Das bedeutet, dass dieses menschliche Zeugnis grundsätzlich in der Sphäre des Doppeldeutigen bleibt, also Interpretament ist. Eindeutig für den Betroffenen ist diese Gottesoffenbarung nicht sofort, wie Jes 52,15 Auskunft gibt. Dadurch, dass Gott sich in Wort und Sprache offenbart, bleibt Offenbarung mehrdeutig und plural, somit auch bestreitbar oder verwundbar. Der Mensch, der sich von der Offenbarung Gottes betroffen machen lässt, wird in die Sphäre des Verwundbaren gezogen. Er erfährt sich in dieser Verwundbarkeit als Angesprochener Gottes, d. h. als geliebter Mensch, als geliebtes Geschöpf. Diese Grundlinie wird sogar noch verstärkt, wenn der Gott Israels sich als der liebende, vergebende und rettende Gott offenbart, der seine Welt nicht der Hölle preisgibt. Im Ersten Testament wird diese Offenbarungsgeschichte grundgelegt, weswegen die gemeinsame Heilige Schrift von Juden und Christen demnach konstitutiv für die Identität des Christentums ist. Ohne die Hebräische Bibel gäbe es kein Christentum, denn die christlichen Gemeinden haben die Heilige Schrift und später die Briefe des Apostels Paulus in den christlichen Gottesdiensten vorgelesen, als Wort Gottes ausgelegt. Biblische Texte waren von Anfang an normativ und formativ für die christliche Gemeinde, d. h. sie schöpfte aus der griechischen bzw. hebräischen jüdischen Heiligen Schrift. Die Jüdische Bibel ist das Fundament der Verkündigung Jesu und des christlichen Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus. So hat die Alte Kirche z. B. in der Entscheidung gegen Markion wichtige Entscheidungen getroffen:

1. Die christliche Bibel besteht aus zwei Teilen, dem Alten und dem Neuen Testament oder besser dem Ersten und dem Zweiten Testament, die sowohl viele Gemeinsamkeiten als auch viele Differenzen aufweisen, gleichzeitig aber Kontinuität und Diskontinuität des Gottesglaubens markieren.

2. Alle Schriften Israels sind beibehalten worden und die neuen christlichen Schriften, wie die Briefe und die Evangelien usw. wurden hinter der Jüdischen Bibel angeordnet.

3. Der hebräische bzw. griechische Wortlaut des Alten Testaments ist von der Alten Kirche nicht verändert worden, sondern in seiner ursprünglichen Fassung tradiert worden.

4. Sie betonte, dass die Heilige Schrift Israels das unaufgängbare Fundament des Christentums bleibt.

Ein Beispiel für diese Rezeption sieht man in der Geschichte von den Emmausjüngern (Lk 24,13–35):

a. Den beiden Jüngern rekapituliert der Auferstandene nicht einfach seine eigene Predigt, sondern er betont die Kontinuität zwischen Tora und Propheten und ihm selbst, d. h. er legt sich selbst von den Schriften Israels her aus.

b. Dass die beiden Jünger zum Glauben an den Christus finden, bedarf der lebendigen Begegnung mit dem Auferweckten selbst; erst als er den jüdischen Segen spricht, werden ihnen die Augen geöffnet. Die Schrift ist also Voraussetzung und Hilfe für den Christusglauben, aber die Schrift führt nicht von selbst zu Jesus als dem Christus.

c. In den neutestamentlichen Schriften wird das Christusereignis als die entscheidende Heilssetzung für die Heiden von Gott aus der Schrift Israels näher gebracht.

d. Die Bibel Israels hatte den unbestrittenen Offenbarungsanspruch; auf sie griffen die ersten Christen zurück, um ihre Jesusbotschaft vermittelbar zu machen.

e. Die Schrift nicht kennen, heißt Christus nicht kennen; das Alte / das Erste Testament nicht kennen und verstehen, heißt Christus nicht verstehen.

Beim Begriff *Altes Testament* muss man aufmerksam werden; ich verwende ihn hier als kostbar, bewährt, ehrwürdig und nicht in negativem Sinn als abgetan, verbraucht. Der christliche Begriff *Altes Testament* führt, wenn er nicht kritisch gebraucht wird, schnell zu Antisemitismus sowie Judenfeindschaft und entspricht in seiner positiven christlichen Bedeutung nicht dem jüdischen Selbstverständnis. Anstatt Altes Testament hat sich in der heutigen Bibelwissenschaft der Begriff Erstes Testament eingebürgert oder auch hebräische-jüdische Bibel. Dieser Begriff vermeidet die traditionelle christliche Abwertung durch den Begriff Altes Testament. Zunächst gibt er den historischen Sachverhalt richtig wieder und formuliert theologisch richtig: Als Israel jung war, gewann ich es lieb, und aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen (Hos 11,1), dass der Gott Israels in die Bundesbewegung auch die Völker mit hinein nehmen will. Das Erste Testament verweist auf das Zweite Testament, das aber das Erste nicht aufhebt, sondern bestätigt und erweitert. Im Zweiten Testament wird bezeugt, dass und wie der Gott Israels der Schöpfer des Himmels und der Erde ist, durch Jesus Christus seine Bundesgeschichte auf die Heiden bzw. Völkerwelt geöffnet hat.<sup>34</sup> Von folgenden christlichen Modellen der Bibelrezeption und Hermeneutik sollte man m. E. Abschied nehmen:

a. Kontrastmodell: AT als Buch des Scheiterns, NT als Buch der Vollendung

b. Relativierungsmodell: AT ist Dinerin des NT bzw. Vorbereitung der Christusbotschaft (Vorbild: Typos), NT (Wirklichkeit: Antitypos)

c. Evolutionsmodell: das Alte Testament entwickelt sich quasi evolutionär zur Christusbotschaft hin

d. Substitutionsmodell: das NT ersetzt vollständig das AT.

Diese vier defizitorientierten Modelle verwischen das Selbstverständnis der alt- bzw. ersttestamentlichen Schriften, volles Zeugnis für die Gottesbotschaft zu sein. Sie werden der Vielstimmigkeit sowie Vielschichtigkeit der alt-/ersttestamentlichen Schriften nicht gerecht und atmen den Hauch der Judenfeindschaft. Was wir heute anstreben, ist eine Hermeneutik der Vielfalt und der kanonischen Dialogizität, d.h. das Aufeinanderbeziehen der Heiligen Schriften innerhalb der Bibel und zwischen Juden und Christen. Beide Bibelteile sind unterschiedliche Zeugnisse des einen und einzigen Gottes, an den Juden und Christen in unterschiedlicher Weise glauben, von dem sie sich aber das Gleiche erhoffen. Hier sollte man sich der Weisung aus Mal 3,22–24 öffnen: *Haltet im Gedächtnis die Tora meines Knechtes Mose, dem ich am Horeb für ganz Israel Ordnungen und Rechtsbestimmungen geboten habe. Siehe, ich sende euch den Propheten Elia, bevor der Tag des Herrn kommt, der große und furchtbare. Und er wird das Herz der Väter zu den Söhnen und das Herz der Söhne zu ihren Vätern umkehren lassen, damit ich nicht komme und das Land mit dem Bann schlage.*

Das Gespräch zwischen Juden und Christen sollte sich fokussieren auf den

<sup>34</sup> Vgl. Erich Zenger, Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1) <sup>3</sup>1998, 16.

speziellen biblischen Monotheismus. Das Siegeslied in Ex 15,21 und das narrative Grundgerüst der gesamten Exoduserzählung sind programmatische Texte gegen den pharaonischen Machtanspruch jener Zeit. Dahinter steht eine Befreiungserfahrung. Von Anfang an hatte der biblische Gott seine Präsenz nicht in Götterbildern, sondern im Bereich des Kultes. Später kamen das Solidarrecht und die Verantwortlichkeit des Menschen in der Schöpfung hinzu, was sich theologisch als Antwort des Menschen auf Gottes befreiendes Handeln verstehen lässt. Der biblische Monotheismus zeichnet sich dadurch aus, dass Gott als universaler und kosmischer Spender und Erhalter von Recht und Gerechtigkeit geglaubt wird. Textbeispiele sind der Psalm 29<sup>35</sup> und der Psalm 82. Dtn 6 ist dann daran anschließend die Absage an alle Mächte, die göttliche Verehrung fordern und damit Unrecht praktizieren: Der biblische Gott ist Gott aller Lebensbereiche. Diese Gedanken werden nach der Zerstörung des Tempels und dem nachfolgenden Exil virulent, als es um die Wiedergewinnung einer religiösen Identität ging (Jes 43,10–13; 44,6–8 mit Gen 1/Gen 6,9–9,17). Die Position eines reflektierten biblischen Monotheismus wird also erst im 6. Jahrhundert v.Chr. erreicht, der gleichzeitig polyvalent und polyfon geworden ist, jedoch wird in ihm die Einzig-

keit Gottes betont. Im Unterschied zu den unterdrückenden babylonischen Göttern – sprich Stadtkönige – ist der biblische Gott lebenspendende Macht und eben keine Vernichtungsmacht.<sup>36</sup> Das theologische Basis-Axiom ist hierbei immer die Befreiung von Sklaverei, Fremdbestimmung und Unterdrückung, gleichzeitige aber Befreiung zu Solidarität und menschlicher Verantwortung (vgl. Dtn 17). Im Psalm 82 wird die Welt als die Welt der Götter charakterisiert, voller Unrecht und Gewalt. Das wird als Versagen derselben gesehen. Indem aber der Gott Israels Recht und Gerechtigkeit schafft sowie Rechtlosigkeit, Unterdrückung und Entwürdigung abschafft, wird er zum Gott aller Völker. Für die Völker bzw. Heiden eröffnet sich über den Glauhen an Jesus Christus ein Zugang zu dieser Befreiungserfahrung. Durch den Heiligen Geist wird Vertrauen in das rettende, heilende, versöhnende und nicht an die Macht der Sünde preisgebende Handeln Gottes erweckt. Gott spricht den Menschen dergestalt in seiner Offenbarung an, dass dieser sich selbst und seinen Ort in der Welt verstehen lernt.<sup>37</sup> Offenbarung in diesem Sinn ist notwendigerweise gebrochen. Als Verkündigung des Gekreuzigten bleibt diese Botschaft multivalent, sie ist zudem Skandal. Nur darin aber erfährt der Mensch den Ausweis der Macht Gottes (1 Kor 1,17ff.).

<sup>35</sup> Der Psalm lässt sich in seinem Aufbau gliedern: Verse 1+2: Aufforderung zur Huldigung vor dem auf seinem Thron sitzenden Gottkönig; Verse 3–9 Hymnische Darstellung der Macht des Königs JHWH (gegen die Chaosmacht Wasser; Götterberge, Wüste, Huldigungsruft); Verse 10+11 Proklamation und Definition der Königsherrschaft Gottes. Der Psalm beschreibt, wie Gott sein Königum ausübt und wie die Königsherrschaft vom Menschen erfahren wird. Der Thron steht dabei symbolisch für Gottes universale Herrschaft. Der Psalm 29 setzt ein mythisches Weltbild voraus, in dessen Achsenkreuzung sich der Tempel in Jerusalem befindet. Gott übt dort seine Herrschaft aus, segnet und rettet.

<sup>36</sup> Vgl. Erich Zenger, Was ist der Preis des Monotheismus?, in: Jan Assmann, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003, 45.

<sup>37</sup> Vgl. Rudolf Bultmann / Otto Merk, Theologie des Neuen Testaments (Uni-Taschenbücher 630), Tübingen 1984.

Die biblische Offenbarung Gottes im Zeugnis der betroffenen Menschen begründet die Gewissheit des christlichen Glaubens und macht in der Gestalt des Gekreuzigten seine dem Menschen zugewandte Herrlichkeit, aber auch seine Verwundbarkeit sichtbar und schafft so den Glauben als die Anerkennung der aus dem biblischen Offenbarungszeugnis empfangenen Erkenntnis vom Wesen und Willen Gottes.

Wer sich auf den Gekreuzigten einlässt, steht nicht mehr eindeutig auf der Seite triumphalistischer Gewinner und Rechthaberei. Auch bleibt selbst die Heilige Schrift wesentlich plural und gerade nicht eindeutig, was das Messiasgeheimnis im Markus-evangelium umschreibt. Zugleich fordert sie das Risiko des eigenen Glaubens. Der

biblische Einspruch gegen Einlinigkeit entspricht dem reformatorischen Zeugnis und der Rechtfertigung des gottlosen Sünder, der gottlos bleibt, wenn er sich auf der Seite der Gewinner sieht. So lässt sich durchaus behaupten, dass der christliche Fundamentalismus in seiner aggressiv-militanten, intoleranten und unbarmherzigen Art nihilistisch und gerade nicht christlich ist, weil er Fremdheit und Vielheit nicht aushalten kann, was aber vom Kern des christlichen Glaubens als Option eröffnet wird.

## 6 Abschließende Bemerkung

Die Beziehung zwischen Bildung und interreligiösem Dialog fordert von christlicher Seite, sich an die eigene Identität zu erinnern und diese auszuhalten, was bedeutet, ein Risiko im Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen einzugehen und sich Mehrdeutigkeit und Verwundbarkeit auszusetzen. Der daraus resultierende Umgang mit anderen Glaubenshaltungen ist nicht beliebig, sondern ergibt sich aus der Stellung des Menschen zu Gott als dessen Ebenbild. Aus dem Konflikt zwischen Calvin und Castellio lässt sich m. E. für das Thema Bildung und interreligiöse Begegnung lernen, dass eine plural verfasste Gesellschaft einer christlich begründeten Form von Toleranz nicht aus dem Weg gehen kann. Um es noch einmal deutlich zu sagen: Toleranz meint eine erarbeitete, nicht beliebige Duldung von Wahrheitsansprüchen aufgrund einer bestimmten Überzeugungsposition, die mit einem öffentlichen Auftreten verbunden und rechtskonform mit gelingen dem sozialen Zusammenleben ist.<sup>38</sup> Nur

---

### Weiterführende Literatur:

*Bernhard Dressler*, Unterscheidungen. Religion und Bildung (Theologische LiteraturzeitungForum 18/19), Leipzig 2006. Die gängigen Diskurse aus dem Bereich Bildung und Religion sind sehr gut zusammengefasst.

*John Hick / Reinhard Kirste*, Gott und seine vielen Namen. Völlig neubearb. Ausg. Frankfurt a.M. 2001. John Hick bietet einen Überblick über die interreligiöse Bildungsarbeit im angelsächsischen Raum.

*Hannes Ball / Sadik Hassan / Wilhelm Schwendemann / Traugott Wöhrlin*, Haus des Islam – Einblicke und Einsichten (inklusive Farbbilder auf CD-ROM), Stuttgart 2008. In diesem Buch findet der interessierte Leser, die Leserin eine pädagogische Auseinandersetzung mit dem Islam.

---

<sup>38</sup> Vgl. *Reiner Preul*, Art. Toleranz/Intoleranz, VII, politologisch, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 8 (2005), Sp. 467–469; *Konrad Hilpert / Jürgen Werbeck* (Hg.), *Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz*, Düsseldorf 1995.

Personen oder Personengemeinschaften können demnach Träger von Toleranz sein; ein nur rechtliches Absichern von Toleranz genügt nicht: „Toleranz bewährt sich in der Spannung zwischen dem zugestandenen und staatlich zu schützenden ‚Recht auf Irrtum‘ und der gleichwohl erforderlichen argumentativen Bekämpfung des mutmaßlichen Irrtums.“<sup>39</sup> Der Hintergrund – wie am Konflikt zwischen Castellio und Calvin zu lernen ist – ist die öffentliche Auseinandersetzung um Wahrheit und die Koexistenz konkurrierender Wahrheitsansprüche. Das heißt, letztlich gehört die Forderung nach Toleranz zur ethischen Pflicht, wie sie erst nachreformatorisch und frühaufklärerisch formuliert worden ist. Eine rein pragmatische Begründung von Toleranz ist theologisch unzureichend, denn sonst wäre sie nur so etwas wie eine allgemeine Zustimmung an plurale Verhältnisse und würde im Ernstfall umschlagen in Intoleranz. Nur eine begründete Friedenspflicht ermöglicht letztlich religiöse und kulturelle Vielfalt einer Gesellschaft und damit auch die Bildungschancen für Einzelne, die in konkrete weltanschauliche und religiöse Wirklichkeitsverständnisse eingebunden sind. Diese Weltanschauungsnetze sind in ihrer Genese zudem zu würdigen und nicht unter Beliebigkeitsargumenten zu relativieren. Theologische Reflexion kann wiederum von Johannes Calvin lernen, das Zu-

standekommen der eigenen Toleranz- und Friedenspflicht auszuweisen und von der Gotteserkenntnis her zu begründen. Dieser Erschließungszusammenhang aber ist nicht verfügbar für menschliche Vernunft.

**Der Autor:** Dr. Wilhelm Schwendemann, geb. 1958, seit 1995 Professor für Evangelische Theologie (Biblische Wissenschaft) und Religionsdidaktik an der Evangelischen Hochschule Freiburg; ev. Vorsitzender der Freiburger Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit; 1999 Landeslehrpreis des baden-württembergischen Wissenschaftsministeriums für Publikationen zum Bereich Reformation und Bildung; Publikationen: (zusammen mit Jürgen Rausch): *Bildung und Gerechtigkeit – die Aktualität des pädagogisch-theologischen Bildungsansatzes von Jan Amos Comenius*, in: *Evangelische Hochschulperspektiven Band 5: Armut – Gerechtigkeit*, Freiburg 2009, 95–107; *Pluralismus – Vielfalt – Diversity als Chance für Schulkultur und Schulentwicklung*, in: Martin Jäggel/Thomas Krobath/Robert Schelander (Hg.), *lebens werte schule. Religiöse Dimensionen in Schulkultur und Schulentwicklung*, Wien–Berlin 2009, 169–181; zusammen mit Reinhold Boschki (Hg.), *Vier Generationen nach Auschwitz – Wie ist Erinnerungslernen heute noch möglich? (Erinnern und Lernen – Texte zur Menschenrechtspädagogik Band 4)*, Münster u. a. 2008.

<sup>39</sup> Reiner Preul, Art. Toleranz/Intoleranz (s. Anm. 35), Sp. 467.