

rekte Involvierung in die Probleme der Region besteht, so stellt sich das europäische Interesse an dem großen Projekt von Staudämmen in der *Osttürkei* als sehr viel direkter dar. Seit dem Februar 1988 werden erste Staumaßnahmen am Euphrat durchgeführt. Auf Dauer werden die Dammanlagen dazu führen, daß Syrien eine Milliarde Kubikmeter weniger Wasser erhält als gegenwärtig und der Irak gar auf elf Milliarden Kubikmeter verzichten muß. Spannungen sind in der Folge dieser Entwicklungen geradezu vorprogrammiert. Vor Beginn der Kuwaitkrise 1990 hatte der irakische Präsident *Saddam Hussein* die Türkei schon beschuldigt, daß sie dem Irak Wasser stehle. Manche Beobachter hatten anstelle des Einmarsches in Kuwait einen Konflikt mit der Türkei erwartet, weil die Euphratdammprojekte vitalere Interessen des Irak bedrohten. Inzwischen ist der Irak offenbar an einer einvernehmlichen Lösung der anstehenden Probleme interessiert. Die Unterstützung Syriens für die radikale kurdische PKK und die Militärabkommen zwischen der Türkei und Israel aus dem Frühjahr 1996 sind dagegen konkrete Hinweise auf heraufziehende ernsthafte Konflikte zwischen den beiden Nachbarn. Wie kompliziert sich die Lage gestalten könnte, läßt sich aus einer Neuinterpretation des Artikel 5 des NATO-Vertrages ersehen, die im Kontext der Kuwait-Krise vorgenommen wurde.

Nun wird jeder Angriff auf die Türkei als ein Angriff auf das gesamte nordatlantische Verteidigungssystem verstanden und wird die entsprechenden Reaktionen hervorrufen. Dies bedeutet eine Ausweitung der geostrategischen Interessensphäre der NATO über den bisherigen Rahmen hinaus. Der

NATO-Pressedienst erklärte dazu am 7.11.1991: „Im Gegensatz zur Hauptbedrohung der Vergangenheit sind die bleibenden Sicherheitsrisiken der Vergangenheit der Allianz ihrer Natur nach vielgestaltig und kommen aus vielen Richtungen, was dazu führt, daß sie schwer vorherzusehen und einzuschätzen sind... Stabilität und Frieden in den Ländern der südlichen Peripherie Europas sind wichtig für die Sicherheit des Bündnisses, wie der Golfkrieg 1991 gezeigt hat... Sicherheitsinteressen des Bündnisses können von anderen Risiken berührt werden, einschließlich der Verbreitung von Massenvernichtungswaffen, der *Unterbrechung der Zufuhr lebenswichtiger Ressourcen* sowie von Terror und Sabotageakten.“

Zu diesen Ressourcen wird man sicherlich auch das Wasser zählen, wenn die NATO auch zunächst wohl das Erdöl im Auge hatte. Daß Wasser als Ökowaffe Verwendung finden könnte, hat schon mehrfach bei strategischen Überlegungen eine Rolle gespielt. In der UNO beispielsweise hatte es 1990 Überlegungen gegeben, als Reaktion auf die irakische Invasion in Kuwait die Frischwasserversorgung des Landes durch eine Sperrung der Euphratdämme teilweise zu unterbrechen.

Die zahlreichen Aspekte der Wasserproblematik im Nahen Osten zeigen, warum die verschiedenen Regierungen die internationalen Momente der Wasserversorgung stärker in den Vordergrund ihrer Überlegungen stellen als die nationalen. Eine Entspannung der Situation durch Einsparungen oder Recycling von Wasser ist in absehbarer Zeit nicht zu erwarten.

Peter Heine

Zweierlei Offenbarung

#335 Beiträge zum christlich-islamischen Dialog

Der Islam ist derzeit mehr als politischer denn als religiöser Faktor im Blick. Das ändert nichts an der Notwendigkeit, die grundsätzlichen theologischen Fragen nach Gott, Offenbarung, Schöpfung und Mensch zwischen Christen und Muslimen zu erörtern, Gemeinsamkeiten wie Unterschiede genauer deutlich werden zu lassen. Walter Strolz, im Dialog der Religionen seit langem engagiert, stellt Beiträge zu Grundfragen des christlich-islamischen Gesprächs vor.

Wenn der Mensch durch die Sprache ist, was er ist, nämlich ein vernehmendes, verstehendes, namengebendes, mitteilendes Wesen inmitten einer schon bestehenden, sich wandelnden Welt, dann ist die Urvoraussetzung auch der Begegnungsmöglichkeit der Religionen die vieldeutige, in ihrem Sinnreichtum nicht begrenzbar, Offenbarung und Überlieferung konstituierende Sprache. In der Weltvielfalt der Sprachen stiftet die nicht genug zu bewundernde *Übersetzungsmöglichkeit* von der eigenen in eine fremde Sprache eine universale menschliche Sprachgemeinschaft im unauf-

hebbaren Pluralismus der Kulturen und Religionen. Davon handelt schon Aristoteles im XI. Buch der *Metaphysik* (1062a), wenn er betont, „daß diejenigen, die miteinander ins Gespräch kommen wollen, sich in irgendeiner Hinsicht verstehen; denn sollte es nicht dazu kommen, wie könnte es da wohl eine Gemeinsamkeit des Gesprächs untereinander geben?“

Diese philosophische Erinnerung ist von fundamentaler Bedeutung, wenn es darum geht, vom christlichen Standpunkt aus das geschöpfliche Bündnis von Vernunft und Glaube,

Geist und Sprache, Offenbarung und Überlieferung, Welt und Transzendenz unter keinen Umständen preiszugeben. Deshalb war es ein guter Leitgedanke von *Andreas Bsteh*, Direktor des Religionstheologischen Instituts an der Theologischen Hochschule St. Gabriel in Mödling bei Wien, die christliche Begegnung mit dem Islam durch ein Symposium „Hören auf sein Wort“ vorzubereiten. Das Ergebnis dieses interreligiösen Gesprächs liegt vor (*Andreas Bsteh* [Hg.], *Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung. Beiträge zur Religionstheologie*, Bd. 7, Verlag St. Gabriel, Mödling 1992. Ein erster christlich-islamischer Dialog im Jahre 1977 ist dokumentiert in: *Andreas Bsteh* [Hg.], *Der Gott des Christentums und des Islams*, Mödling 1978).

Christen und Muslime unter dem Wort Gottes

Im bewegenden Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils wird der Band „Hören auf sein Wort“ mit einem Beitrag des Religionswissenschaftlers *Adel Th. Houry* eröffnet. Christen und Muslime stehen gemeinsam unter dem Wort Gottes und müssen sich am Ende des 20. Jahrhunderts fragen lassen, welchen Beitrag ihre Religionen zur Bewahrung oder Wiederherstellung des Friedens, zur Anerkennung von Grundwerten und Menschenrechten und zur Sicherung der natürlichen Lebensquellen leisten können. Es steht nach dem Verfasser nicht weniger auf dem Spiel als die weitere Glaubwürdigkeit der geoffenbarten Heilsmitteilung in einer Welt, die in Wissenschaft und Technik von gewaltigen Beschleunigungsprozessen erfaßt, einen festen, alle Völker verbindenden Vertrauensgrund für eine neue Weltordnung sucht. Auf welche Weise kommt die Besinnung auf das überlieferte Glaubensgut diesem sich heutzutage vielfältig äußernden Bedürfnis entgegen? Verlangt die erkannte gemeinsame Weltverantwortung der Christen und Muslime, soll sie von Verständigungsbereitschaft, Ausdauer und hilfreicher Praxis gekennzeichnet sein, eine *philosophisch-theologische Fundierung*?

Der Beitrag des Dogmatikers *Gisbert Greshake* über „Göttliches und vergöttlichendes Wort“ und der des Exegeten *Jürgen Roloff* über „Das nahe Wort als lebensschaffende Macht nach dem Neuen Testament“ weisen in diese Richtung. Greshake weiß um das mit dem Menschsein uranfänglich gegebene Sprachgeheimnis. Es umleuchte schon die Logos-Lehre Heraklits und es spreche als machtvoll gebietendes, biblisches Schöpfungswort den Menschen an. Durch die Sprachfähigkeit sei er empfänglich, offen für diese „große Stimme“, die unverfügbar und in diesem Sinne absolut transzendent schöpfungstreu den Fortbestand der Welt täglich gewährt. Im Bekenntnis zum Schöpfungsglauben stimmen biblische und koranische Offenbarung überein. Der permanente islamische Widerspruch erhebt sich dort, wo christlicher Glaube sich in das *trinitarische* Leben Gottes hineingenommen weiß.

Der neutestamentliche Beitrag von Jürgen Roloff setzt hier

ein, erläutert die Verkündigung Jesu, stellt seine personhafte Bindung an das Wort Gottes heraus, hebt die bevorzugte Sprachform der Gleichnisse hervor und zieht aus dieser Vergegenwärtigung den theologischen Schluß, der ein Stein des Ärgernisses bleibt, „daß Gott in Jesus abschließend zur Sprache gekommen ist. In diesem geschichtlichen Menschen hat er sich umfassend ausgelegt, und zwar in der Weise, daß er sein Heilsangebot menschlichem Hören, Verstehen, Einstimmen und Gehorchen zugänglich gemacht hat. Weil das so ist, darum kann es ein über Jesus hinausführendes Wort Gottes nicht geben.“

Wie versteht der Koran das Menschsein in seiner geschöpflichen Hörfähigkeit für das göttliche Wort? Diese für die christliche Begegnung mit dem Islam und die erst beginnende existentiell-gläubige Vertiefung in den Glaubenssprung beider Religionen entscheidende Frage beantworten zwei muslimische Beiträge. Mit aller wünschenswerten Klarheit ausgearbeitet, im deutenden Umgang mit dem Koran streng textgemäß ausgerichtet, gehören diese Ausführungen zum Besten, was dem Rezensenten in den letzten Jahren von muslimischer Seite bekannt geworden ist. Was es heißt, daß nur jene Menschen antworten können, die zuhören (Sure 6, 35 f.), ist hier zu lernen.

Mahmoud Zakzouk (Kairo) interpretiert den Menschen im Koran als Hörer des göttlichen Wortes im Zusammenhang von Gnade, Freiheit und Verpflichtung. Der Mensch wurde nach koranischem Verständnis geschaffen, um Gottes Statthalter auf Erden zu sein. Der Autor stellt die Folgen dieser Seinsbestimmung unter dem Wort Gottes dar, indem er sie in die Schöpfung als erstes, bleibendes, unverrückbares Zeichen der göttlichen Fürsorge eingebunden sein läßt. Erst von dieser alle Menschen aller Zeiten verbindenden Grundlage aus sei es möglich, das Verhältnis von Glaube und Unglaube, Rechtleitung und Irreführung zu beurteilen. Wer als ein freies Wesen gläubig sei und gute Werke vollbringe, spreche nicht nur für sich selbst, sondern bewahre dadurch auch die Würde der Mitmenschen.

Mohamed Talbi (Tunis) behandelt die Frage, wie in der islamischen Tradition die Auslegung des Korans innerhalb der Umma, der Glaubensgemeinschaft der Muslime, geschieht. Im historischen Rückblick wird zunächst gezeigt, wie sich der Islam „in der Treue zum Wort“ durchsetzt und welche Schwierigkeiten und Gefahren politischer und spiritueller Natur er dabei zu überwinden hatte. In der Auseinandersetzung mit dem europäischen Geist der Moderne, der Säkularisierung in einem wissenschaftlich-technischen bestimmten Zeitalter, in welchem das Machbare vorherrscht, wird es nach dem Autor gerade für den traditionsbewußten Islam sehr schwierig, diesem enormen Geschichtsdruck standzuhalten.

Ist der Ausweg aus dieser Identitätskrise der Fundamentalismus, liberale Anpassung oder die Rückkehr zu zeitflüchtiger Mystik? Talbi setzt sich im Schlußteil seines Beitrages entschieden dafür ein, die Transzendenz Gottes zu bezeugen, in aller zeitkritischen Strenge seine erhabene Unvergleichbar-

keit als des ganz Anderen, ohne menschengewordene göttliche Vermittlung wie im Christentum, anzuerkennen. In *diese* Glaubensperspektive rückt er auch das schwere Problem der Herkunft und Wirksamkeit des Bösen. Gott brauche sich dafür nicht zu rechtfertigen. Im denkwürdigen Unterschied zu den rebellischen Hiob-Fragen des Alten Testaments und der Klagelieder heißt es im islamischen Kontext: „Der Koran geht nicht an all den Übeln vorbei, die die leidende Menschheit belasten. Nein, er spricht ausführlich von ihnen und verlangt vom Muslim Standhaftigkeit angesichts der unvermeidlichen Prüfungen.“

Im Beitrag zur wortgeleiteten Wegerfahrung der islamischen Mystik von *Mahmoud Ayoub* (Libanon) wird die *Theodizeefrage* überhaupt nicht gestellt, wohl aber ist vom „inneren Kampf“ die Rede, in den mystische Gottsuche unausweichlich verwickelt sei. Der Verfasser bezeichnet dieses Geschehen als den „gihad des Geistes“, einen Reinigungsprozeß, der das Tor zur Ruhe und zum inneren Frieden öffne. Gerade diese Interpretation hebt sich wohltuend von den zur Zeit in der westlichen Welt grassierenden *pseudosufischen* Bewegungen ab.

Von christlicher Seite spricht *Josef Sudbrack* vom „wunderbaren Austausch zwischen Mensch und Gott im göttlichen Wort“. Vielseitig entfaltet er zunächst in einem historischen Aufriß mystische Grundpositionen von Dionysius Areopagita über Meister Eckhart und Hildegard von Bingen zu Nikolaus von Kues bis zur neuplatonisch und idealistisch gefärbten Einheits-Philosophie in der europäischen Neuzeit. Es ist wichtig, daß der Verfasser in diesem Zusammenhang auch von den *Gefahren des mystischen Weges* spricht. Gerade christliche Spiritualität müsse sich davor hüten, in einer vermessenen Einheitsspekulation die kreatürlichen Grenzen des Menschen aufheben zu wollen. Vielleicht hätte das sprachlich und phänomenologisch immer noch zu wenig geklärte Beziehungsgeflecht zwischen Natur, Welt, Geschichte, Abgeschiedenheit und Transzendenz den Geistesort mystischer Erfahrung noch deutlicher hervortreten lassen (Dazu: *Walter Strolz* [Hg.], *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*. Schriften zur Großen Ökumene, Bd. 11, Freiburg 1984).

Anfragen des Islam an die christliche Theologie

Mit den beiden religionstheologischen Akademien in St. Gabriel, durchgeführt zwischen 1993 und 1995, sind die interreligiösen Bemühungen des Religionstheologischen Instituts in eine neue Phase getreten. Andreas Bsteh, der Herausgeber der inzwischen veröffentlichten Ergebnisse zum christlich-islamischen Dialog (Andreas Bsteh [Hg.], *Der Islam als Anfrage an die christliche Theologie und Philosophie*. Studien zur Religionstheologie, 1994, Bd. 1), spricht in seiner Einführung auf programmatische Weise vom Ziel dieser Initiative: „Wie sollte es vom christlichen Glauben aus betrachtet möglich sein, der ganzen Tragweite einer Begegnung mit

den nichtchristlichen Religionen gerecht zu werden, wenn diese Begegnung nicht auf dem Urgestein des Glaubens auf ruht (vgl. Mt 7,24–27), wenn sie nicht aus dem Quellgrund, aus dem Urzeugnis des christlichen Glaubens gespeist wird und vor der bisherigen Glaubensgeschichte verantwortet werden könnte?“

kehrt damit der mit dem Symposium „Hören auf sein Wort“ eingeübte Dialog zwischen Christentum und Islam in eine nur innerchristlich geführte, theologische Reflexion zurück? Wie es sich damit auch verhalten mag, an den beiden Akademiveranstaltungen waren Muslime nicht vertreten, sondern nur christliche Theologen beider Konfessionen, Islamkundler, Philosophen und Religionswissenschaftler. Innerhalb der auf zehn Beiträge angelegten Anfrage des Islam an christliche Theologie und Philosophie ist dessen Darstellung erstrangig durch die Islamwissenschaftler Adel Th. Khoury, *Annemarie Schimmel* und *Rotraud Wielandt* vertreten.

Letztere handelt in zwei Beiträgen von der Stellung des Menschen in der Schöpfung und seiner daraus sich ergebenden Weltverantwortung. Der Mensch ist nach dem Grundzug islamischer Anthropologie der Stellvertreter Gottes in der Welt, der die unzerstörte Fähigkeit zum Guten besitzt, also von einer „Erbsünde“ im christlichen Verständnis nicht belastet ist. Deshalb gebe es eigentlich „kein Bedürfnis nach einer groß angelegten heilsgeschichtlichen Erlösungstat Gottes jenseits von dessen grundsätzlicher Bereitschaft, jedem reinigen Sünder zu vergeben, solange er am Leben ist“. Was die Weltverantwortung betrifft, so stellt die Verfasserin die Frage, wie der heutige Islam auf die christliche Trias des konziliaren Prozesses, Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung, antworte. Dabei ergibt sich, daß die Berufung auf das traditionelle islamische Recht bisher zu wenig konkreten ökologischen Initiativen geführt hat.

Nach dem veröffentlichten Bericht wurden in den Arbeitskreisen zum koranischen und biblischen Schöpfungsglauben zahlreiche Anfragen zum *Problem der Herkunft des Bösen* angesichts der ununterbrochenen Leidensgeschichte der Kreatur an die Interpreten des Islam gerichtet. Innerhalb der Religion der Rahma, der Barmherzigkeit Gottes, werde die Theodizeefrage insofern abgewehrt, als die Gottergebenheit aufrührerische Fragen nach dem Warum und Woher des Bösen, der letzten Ursache der Zulassung des Leidens ausschließe.

In der Antwort der christlichen Theologen fällt eine merkwürdige Zurückhaltung gerade dort auf, wo es geboten gewesen wäre, mit dem Buch Hiob die legitime Möglichkeit der Empörung *gegen* Gott *vor* ihm als eine in der leidvollen Welt unverzichtbare Dimension der biblischen Glaubenssprache zu betonen. Dennoch bleibt anhaltend zu bedenken: die Festigkeit, mit der Juden, Christen und Muslime sich gemeinsam zur *Urpositivität der Schöpfung* bekennen, ist ein entscheidender Ansatzpunkt dafür, das menschlich unlösbare Theodizeeproblem nicht zum „Fels des Atheismus“ (*Georg Büchner*) werden zu lassen.

Annemarie Schimmel leitet das Gespräch über die Trans-

zendenzerfahrung in der islamischen Mystik skizzenhaft mit einem historischen Überblick ein. Dieser wird dann in den Gesprächsbeiträgen so reichhaltig instrumentiert, daß der Leser Wegweisendes zum Verhältnis von Orthodoxie und Mystik, zur Abgrenzung der Mystik von gnostischen Weltentwürfen, zur mystischen Symbolsprache, zum Sufismus im zeitgenössischen Islam erfährt. In ihrem zweiten Beitrag schildert sie den islamischen Weg des Menschen vor Gott mit einem Ausblick auf die eschatologischen Perspektiven des Koran. Das Islam-Bild, das die weltbekannte Islamistin gibt, ist anziehend, unkompliziert, weltfreudig. Es vermittelt dem Leser den Eindruck, daß es sich bei dieser Weltreligion um eine einfache, natürliche, vernünftige Religion handle, als die sie schon Goethe und Lessing erschien.

Wie aber steht es um die heutigen Tendenzen zur *Re-islamisierung*? Auf diese Frage antwortet, vor allem die Lage im Vorderen Orient betreffend, A. Th. Khoury in seinem Referat „Polytheisten, Juden und Christen“. Es wird das Verhältnis der Muslime zu Juden und Christen als den „Leuten des Buches“ und davon wesentlich unterschieden zu den Ungläubigen untersucht. Die Solidarität unter den Abrahamitischen Religionen sei im großen Religionsgespräch der Gegenwart noch keine treibende Kraft. Die *islamische Identitätskrise* dauere an und so selbstverständlich die Anstrengungen der Muslime seien, sich aus der Umklammerung des westlichen Geistes, Aufklärung und Moderne als Geschichte prägende Mächte, zu lösen, so könne diese Krise nicht durch fundamentalistische Abschottung (reiner Gottesstaat, geschichtslose Koran-Auslegung) gelöst werden.

Der Endgültigkeitsanspruch der Christusoffenbarung

Der Einblick in den zweiten Band der „Studien zur Religionstheologie“ vermittelt fundamentale Glaubenswahrheiten des Christentums (Andreas Bsteh [Hg.], *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam. Studien zur Religionstheologie*, Bd. 2, Verlag St. Gabriel, Mödling 1996). Sie sind so ausgewählt, daß gerade jene Fragen zur Sprache kommen, welchen ein christlich-islamisches Gespräch unter Glaubenden nicht ausweichen darf: Endgültigkeit der Christusoffenbarung, historisch-kritische Exegese, Heilsgeschichte in einer säkularen Welt. Das Ergebnis dieser Akademie ist demzufolge als eine Rückbesinnung auf die eigene christliche Glaubenslage zu betrachten.

Die im strengen Sinne theologischen Beiträge werden durch zwei *philosophische* Stimmen erweitert, damit das Bündnis zwischen Vernunft und Glaube seine geschöpflichen Konturen behält. So erläutert *Wilhelm Dupré* das Verhältnis von Dialog und Wahrheit und *Richard Schaeffler* versucht durch die Unterscheidung der Transzendenz von der Immanenz des göttlichen Wortes die Glaubens- und Bekenntnisfähigkeit des Menschen zu erweisen. Die Anfragen und Diskussionsbeiträge zu den Ausführungen dieser Autoren bewegen sich in sehr anregender Weise auf dem Problemfeld von Ur-

teils- und Seinswahrheit, Sprache und Welterfahrung, Monotheismus und Pluralismus, Schöpfungswort und Rationalität. Der *theologische* Teil der Beiträge wird durch einen Beitrag des Exegeten *Notker Füglistner* zur Berufung und Sendung des Propheten eingeleitet. Der Interpretation des prophetischen Selbstverständnisses und des Offenbarungsempfangs geht die Wahrnehmung der Propheten als religionsgeschichtliches Phänomen voraus. Welche überprüfbaren *Echtheitskriterien* in Bibel und Koran berücksichtigt werden müssen, wenn sich die Authentizität eines Propheten erweisen soll, wird vor allem dadurch gezeigt, daß die *Kontinuität* der prophetisch vermittelten Heilsbotschaft in der jüdischen und christlichen Glaubensüberlieferung betrachtet wird. Wie verhält es sich damit im Islam? Bei Muhammad spielt sie ebenfalls eine wesentliche Rolle. „Seine Verkündigung (d. h. der Koran) bekräftigt und vollendet, was im Grunde alle Propheten vor ihm – allen voran Abraham, Mose und Jesus – im Auftrag ein und desselben Gottes verkündigt haben: den Islam als die eine und universale Religion. Stimmt das? Historisch-kritisch gesehen keineswegs.“

Die *dogmatischen* Themen Christologie und Eschatologie (*Martin Karrer*), Trinität als Inbegriff des christlichen Glaubens (*Gisbert Greshake*) und der Endgültigkeitsanspruch der Christusoffenbarung (*Heinrich Ott*) sperren sich am meisten gegen die Möglichkeit, Brücken zum Islam im Sinne interreligiöser Annäherung, eines Ausgleichs der Gegensätze auf höherer Ebene zu schlagen. Christliche Theologie darf, so das Ergebnis, will sie sich selbst treu bleiben und das ihr anvertraute Glaubensgut unabgeschwächt bewahren, die *universale* und *unüberbietbare* Bedeutung des Christusgeschehens nicht pluralistisch einschränken. Und der Islam kann nicht davon absehen, daß *nach* Tora und Evangelium der Koran als die letzte, abschließende Offenbarung, vermittelt durch Muhammad als „Siegel der Propheten“, erscheint.

Und so heißt es denn im Beitrag von Greshake: „Der Inbegriff des christlichen Glaubens ist der Glaube an den trinitarischen Gott, der damit auch das eigentliche Zentrum der Differenz zum Islam bildet.“ In konzentrierter, wiederholt als „widerspruchsfrei“ bezeichneter Logik, die gerade durch diesen Anspruch an die spekulative Religionsphilosophie Hegels erinnert, entwirft der Dogmatiker schöpfungstheologische und heilsgeschichtliche Inhalte der trinitarischen Vollzüge. Nach dem Diskussionsbericht wurde diese schon aus philosophischen Gründen fragwürdige These biblisch argumentierend zurückgewiesen. „Logische Widerspruchsfreiheit“ sei mit der Unbegreiflichkeit Gottes nicht vereinbar (Jes 40,18; 45,7). Auch könne im Gespräch mit Juden und Muslimen die Liebe Gottes zur nichtmenschlichen Schöpfung und zur Menschheit nicht als urchristliches Spezifikum beansprucht werden.

Der evangelische Systematiker Ott schlägt in seinen Ausführungen zur Christusoffenbarung vor, die Leitbegriffe „Endgültigkeit“ und „Offenbarung“ zu modifizieren. Was heißt das trotz Lk 2,34; 2 Kor 2,20; Eph 1,10? Es bleibt undurchsichtig, wie das geschehen soll, ob dafür neue Sprach-

formen gewählt werden müßten. In der Diskussion verlagerte sich die entstandene Kontroverse auf die kosmische Bedeutung des Christusglaubens, denn so Ott, dieses neutestamentliche Heilswort betreffe alle Menschen aller Zeiten. So wahr dies auch ist (Kol 1,1–15–17), es bleibt solange geistlich isoliert, natur- und gestaltlos, als seine *kosmologische Vermittlung* fehlt (vgl. Christian Link, Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts. Handbuch der Systematischen Theologie, hg. von C. H. Ratschow, Band 7/2, Gütersloh 1991).

Erst mit der anschaulich-gegenständlichen Erprobung erhält diese Heilzusage, die in sich kraft ihres *universalen* Anspruchs eine große Zumutung für den gläubigen Nachvollzug ist, ihr volles Gewicht. Christliche Theologie würde die Konfliktzone zwischen Naturwissenschaft und Theologie keineswegs folgenlos verlassen, denn der Schöpfungsglaube verlöre dadurch seine geschichtliche Bewährung im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Islamischer Fundamentalismus, Aufklärung und Säkularisierung ignorierend, steht noch viel mehr im scharfen Zugwind dieser Problematik (Bassam Tibi, Die Krise des modernen Islam. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, Frankfurt/Main 1991).

Religiöser Pluralismus und seine theologische Begründung

Wer jemals den Koran über ein rein religionswissenschaftliches Interesse hinaus gelesen hat, wird überrascht sein, wie allverbindend, anschaulich und dankbar stimmend der Schöpfungsglaube in diesem Offenbarungsbuch ist. Die Natur als Schöpfung wird unmittelbar sinnlich als ständige, verlässliche Zuwendung des Schöpfers zu seinen Geschöpfen verstanden. Die souveräne Freiheit, aus der er den Uranfang des Geschaffenen setzte, kommt so als Vorsehung zur Sprache, daß der Schöpfer die vergängliche Welt erhält und aus ihrer Verwandlungsmöglichkeit den Glauben an die Auferstehung der Toten in einem neuen Schöpfungsakt begründet. Es ist nach dem Koran die Schöpfung als Wohltat, die auch noch die Irrenden, die Ungläubigen und Undankbaren gütig waltend umfaßt. Bibel und Koran treffen im *gemeinsamen* Schöpfungsglauben auf eine im christlich-islamischen Dialog noch viel zu wenig gewürdigte Übereinstimmung (vgl. Walter Strolz, Heilswege der Weltreligionen, Band 1: Christliche Begegnung mit Judentum und Islam, Freiburg, 2. Auflage 1990).

Im Schlußteil des zweiten Bandes der „Studien zur Religionstheologie“ wird sie mehrfach, allerdings ohne naturphilosophische, kosmologische und ökologische Aspekte, thematisiert. Den exegetischen Anstoß dazu gibt der Beitrag von Martin Karrer über die „Neue Schöpfung“, und zwar mit der ausdrücklich gestellten Frage, ob denn diese neutestamentliche Rede inmitten einer zeitoffenen, unabsehbaren Weltgeschichte durchzuhalten sei. Ist das Heilswort von der neuen

Schöpfung in Christus hier und jetzt, weltlich-zeitlich überhaupt einlösbar? Verleitet es nicht zu einer Flucht aus geschichtlicher Verantwortung und, so wird weiter gefragt, wie verhält sich denn die „neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17; Gal 6,15) zur „seufzenden Schöpfung“ (Röm 8,22–24) als ein immer noch in ungeheuren Zeiträumen expandierendes Universum mit unbekanntem Ziel?

Der Verfasser äußert sich dazu nachdenklich so: „Geschichte zeigt mehr beengenden als freien Raum, zeigt mehr fortschreitende als beendete Not und Feindschaft. Ethik muß freie Vollendung, wenn diese nicht nur Postulat sein soll, kontrastieren mit Handlungsgrenzen bis zu unlösbaren Konflikten. Schöpfungstheologie muß sich fragen, ob sie Anfang und Ende so zusammendenken darf wie der Eph, ob es nicht der Welt und Gott angemessener sei, zwischen der Schöpfung des Anfangs und der Schöpfung des Endes einen großen, noch nicht ausgeschrittenen Spannungsbogen zu ziehen.“

Die von Karrer aufgeworfene Frage, ob das Eschaton schon in Weltzeit und Geschichte wirksam ist, löste in den Arbeitskreisen und in der Schlußreflexion auf das Ergebnis der Akademiewoche eine spannende Diskussion aus. Was jetzt daraus nachzulesen ist, zeugt von eindrucksvoller Geistesoffenheit und Glaubensverantwortung. Im Zentrum steht die Frage nach dem Verhältnis von Schöpfung und Neuschöpfung innerhalb der durch Geschöpflichkeit und Sterblichkeit begrenzten *conditio humana*. Diese ist für das Christentum durch das *schon* geschehene Heilsereignis der Inkarnation (Joh 1,14) und die *noch nicht* eingelöste Endverheißung bestimmt.

Noch einmal fällt der menschlich undurchdringliche Schattenwurf des Theodizeeproblems auf diese zentrale Glaubenserfahrung. Sie erweist sich als der härteste Proberstein für die glaubwürdige Weitergabe der christlichen Heilsbotschaft. Weil es aber für die künftige, alle Religionen umfassende Entfaltung der interreligiösen Begegnung darauf ankommt, sich trotz dieser Belastung das zuvor durch die Schöpfung immer schon eröffnete, täglich gewährte universale Blickfeld offen zu halten, ist die Frage nach der *biblisch-theologischen Begründung des religiösen Pluralismus* auch im Dialog mit dem Islam unabweisbar gestellt.

Dafür sind, was die Bemühungen des Religionstheologischen Instituts angeht, die Weichen schon gestellt. So ist für Mai 1997 in Wien in prominenter Besetzung von beiden Seiten eine Konferenz zum Thema: „Eine Welt für alle. Grundlagen eines gesellschaftspolitischen und kulturellen Pluralismus in christlicher und islamischer Perspektive“ geplant. Diesem Vorhaben ging 1993 ebenfalls in Wien und unterstützt vom österreichischen Außenministerium das Symposium „Friede für die Menschheit“ voraus (Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht, Mödling 1994. Eine englische Ausgabe dieses Buches ist soeben erschienen, eine Übersetzung ins Arabische wird vorbereitet).

Der Herausgeber hat zusammen mit seinen Mitarbeitern

keine Mühe gescheut, den Gebrauchswert der Veröffentlichungen zu garantieren. Besonders wertvoll ist das ausführliche *Sachregister* am Schluß des zweiten Bandes, denn es schlüsselt die diskutierten Leitbegriffe der christlichen und islamischen Tradition *jeweils vergleichend* auf. Dadurch ist ein unentbehrliches, wissenschaftlich-theologisches Instrumentarium für die konsequente Weiterführung des christlich-islamischen Dialogs entstanden.

Wenn das ökumenische Leitwort „abrahamitische Ökumene“ in den in diesem Beitrag vorgestellten Studien zur Religionstheologie nur selten fällt, so ist doch festzuhalten, daß einige Referenten und Gesprächsteilnehmer die *Beteiligung des Judentums* vermißt und für künftige Religionsgespräche gefordert haben. Sollten politische Rücksichtnahmen dies bisher verhindert haben? Theologisch betrachtet ist die bisherige Abwesenheit jüdischer Stimmen eigentlich nicht zu rechtfertigen. Im Gegenteil: im Hintergrund aller Fragen und Probleme dieses Berichtes ist die jüdische Glaubensüberlieferung vom Auszug Abrahams bis zur Gründung

des Staates Israel nach der Katastrophe der Vernichtung des europäischen Judentums in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gegenwärtig. Gemeinsame Weltverantwortung, aus jüdischem, christlichem und islamischem Glaubensgrund erwachsen und gefordert, zwingt die monotheistischen Religionen, trotz weiterhin eigener Wege näher zusammenzurücken (Dazu: A. Falaturil/Jakob J. Petuchowski/W. Stolz [Hg.], *Universale Vaterschaft Gottes – Begegnung der Religionen. Schriften zur Großen Ökumene*, Bd. 14, Freiburg 1987).

Zur Überwindung der Sinnkrise der säkularen Welt ist das große Hoffnungspotential von Judentum, Christentum und Islam unverzichtbar, auch wenn diese Religionen im Übergang zum dritten Jahrtausend selbst von diesem Einbruch überlieferter Werte und Sinngehalten des Seienden mitbetroffen sind. Indem so die monotheistischen Religionen mit ihrem hohen Heilsanspruch im Zeitalter globaler Verantwortung ihre eigene Sinnkrise bewältigen müssen, gilt heute noch Goethes Einsicht, daß auch die notwendige Neuaneignung der Tradition der Eingebung bedarf. *Walter Stolz*

Weiterhin bestimmend

Die christlichen Kirchen in Äthiopien

In Äthiopien wurde die Militärdiktatur Mengistus durch den Einmarsch der Truppen der EPRDF (Ethiopian People Revolutionary Democratic Front) in Addis Abeba im Mai 1991 endgültig besiegt. Seit diesem Machtwechsel entwickeln sich für die mehrheitlich orthodoxen Christen in Äthiopien neue Perspektiven. Dies zeigt sich sowohl im Selbstverständnis der einzelnen Glaubensgemeinschaften als auch in der ökumenischen Zusammenarbeit.

Rhythmisch wiegen sich die Hände der Däbtäras mit dem Sistrum hin und her, die Bewegung wird mit den Füßen fortgesetzt, anschwellender Gesang begleitet das bunte Szenarium. Bundespräsident *Roman Herzog* zeigte sich tief beeindruckt von dem lebendigen Zeugnis äthiopisch-christlicher Kultur. Bei seinem einwöchigen Staatsbesuch in Äthiopien im Januar dieses Jahres hatte Herzog neben seiner politischen Mission auch die Gelegenheit, die christliche Tradition dieses Landes kennenzulernen. Die Tatsache, daß sich Politik und Religion getrennt voneinander zeigen, ist für Äthiopien ein Novum.

Äthiopien und Christentum sind synonym

„Church and State are one.“ „There is no state without church and there is no church without state.“ Diese Äußerungen des Patriarchen *Abuna Tewoflos* während der Regierungszeit Kaiser Haile Sellassies sind kennzeichnend für die

Geschichte Äthopiens. Schon mit dem Beginn des Christentums in Äthiopien im 4. Jahrhundert zeichnete sich der Weg dieser Verbindung von Kirche und Staat ab. Nach der überlieferten Tradition wurde König Ezana in Aksum von dem Syrer Frumentius zum ersten Christen Äthopiens getauft. Das Christentum wurde zur Hofreligion, die Verbreitung und Missionierung erfolgte entweder durch die Soldaten des Herrschers oder durch Mönche, die im Auftrag des Königs in die neu eroberten Gebiete zogen.

Das Christentum in Äthiopien ist daher nicht wie im römischen Reich durch eine Massenbewegung von unten nach oben entstanden. Dennoch konnte sich die Kirche fest in der Bevölkerung verankern, so fest, daß ‚Äthiopien‘ und ‚Christentum‘ zu Synonymen wurden. Die von Hof und Kaiser geförderte Ideologie, die, kurz zusammengefaßt, darauf beruht, daß der Kaiser ein Nachkommen aus der Verbindung von Salomon und der Königin von Saba ist und sich so die Auserwähltheit des jüdischen Volkes auf das christliche Äthiopien übertragen hat, Äthiopien also schon zu Urzeiten