

*COMPASS-Infodienst
für christlich-jüdische und deutsch-israelische
Tagesthemen im Web*

www.compass-infodienst.de

ONLINE-EXTRA Nr. 46

Februar 2007

**DER DIALOG MIT ISRAEL
UND DER DIALOG DER RELIGIONEN**

JONATHAN MAGONET



.....

Bei nachfolgendem Text handelt es sich um den Festvortrag von Rabbiner Magonet, den er während des Symposiums „Gemeinsame Bibel – Gemeinsame Sendung“ hielt. Das Symposium fand statt anlässlich des 25. Jahrestags des Synodalbeschlusses der Evangelischen Kirche im Rheinland : Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Wuppertal 28.-30. Oktober 2005. Magonets Vortrag wurde erstmals veröffentlicht in der Zeitschrift "Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum", Nr. 1, 2006

© 2007 Copyright bei Autor und Verlag
online exklusiv für ONLINE-EXTRA

.....

DER DIALOG MIT ISRAEL UND DER DIALOG DER RELIGIONEN

JONATHAN MAGONET

Ihre Einladung, diesen Vortrag zu halten, ist mir eine große Ehre und ein großes Privileg. Gleichzeitig gibt sie Anlass zu großer Traurigkeit darüber, dass Herr Rau nicht hier sein kann. Ich habe ihn nie persönlich kennen gelernt, aber vor etwa zehn Jahren standen wir kurz miteinander in brieflichem Kontakt. Er hatte anlässlich des Empfangs des Leo-Baeck-Preises vom Zentralrat der Juden in Deutschland eine wichtige Rede gehalten, und ich bat ihn um seine Zustimmung, eine englische Fassung in der Zeitschrift *European Judaism* zu veröffentlichen. Es ist ein sehr bewegendes Dokument, da die Rede kurz nach der Ermordung Jitzchak Rabins gehalten wurde, den er als einen persönlichen Freund darstellt. Darin reflektiert er über einige frühe Begegnungen mit jüdischen Menschen und deren Einfluss auf sein tiefes und lang währendes Engagement in der Beziehung von Juden und Christen. Die Tatsache, dass wir ihn zum heutigen Thema nicht hören können, ist auch für mich persönlich ein großer Verlust.

Herr Rau hat seine Erfahrung in der Begegnung mit Juden und Judentum auf die politische Bühne gebracht. Ich spreche als ein Außenstehender, der aber die Szene beobachtet, und mir sind eine Anzahl von Menschen bekannt, die als Ergebnis ähnlichen Engagements im Dialog in der deutschsprachigen Welt in ihrem Bereich Wichtiges beigetragen haben. Jemand, der sofort in den Sinn kommt, ist Professor Friedrich-Wilhelm Marquardt, der seine Entdeckung der Juden als eines lebendigen Volks und nicht nur als eines theologischen Gedankengebäudes in die Theologie und die Notwendigkeit, eine Post-Holocaust Christologie zu erarbeiten, hinein nahm. Ich hatte das persönliche Privileg, Professor Rolf Rendtorff in Heidelberg zum Doktorvater zu haben; sein vergleichbares Engagement in diesem Dialog hat zu seiner wissenschaftlichen Arbeit im Bereich der biblischen Studien beigetragen.

Wenn wir an solche Pionierpersönlichkeiten und auch andere sowohl im protestantischen als auch im katholischen Bereich denken, wie etwa Hans Hermann Henrix, Bertold Klappert, Hans Küng, Franz Mussner, Peter von der Osten-Sacken, Peter Schäfer, Günter Stemberger, Martin Stöhr oder Erich Zenger, dann ist es fast unnötig, mehr über den Wert des Dialogs mit Israel zu sagen, wenigstens auf der akademischen Ebene. Zumindest in der westlichen Welt, gehört er schon auf kleine, aber bedeutsame Weise zum zeitgenössischen christlichen Denken, selbst wenn es Stimmen gibt, die seine Wichtigkeit herunterspielen und seine Praktiker an den Rand drücken wollen. Von *Nostra Aetate* über den Synodalbeschluss und darüber hinaus hat

eine bemerkenswerte Veränderung hinsichtlich der offiziellen christlichen Haltung gegenüber den Juden stattgefunden, auch wenn diese Veränderung nicht immer bis zur Basis durchgedrungen ist. Mit *Dabru Emet* und anderen jüdischen Dokumenten und Schriften sehen wir den Beginn einer wirklich auf den Anderen bezogenen Antwort.

Ich weiß nicht, welches spezifische Thema Herr Rau zu diesem Anlass gewählt hätte, aber ich möchte einiges Biblische und ein paar Beobachtungen zur Bedeutung des Dialogs zwischen den abrahamitischen Glaubensgemeinschaften zu bedenken geben.

Das Gesamtthema dieses Kirchentages ist „Gemeinsame Bibel – Gemeinsame Sendung“. So ist es sinnvoll, sich der Bibel – aus meiner Perspektive der Hebräischen Bibel oder des Ersten Testaments – zuzuwenden, um zu diesem Thema Orientierung zu suchen. Es ist klar, dass die Art Gesellschaft, in der wir leben, weit entfernt ist von der der biblischen Autoren. Der gemeinsame säkulare, demokratische Hintergrund der westlichen Gesellschaft und der Verlust der Hauptreligionen an direkter politischer Macht, liefern ein potentiell gleiches Terrain für die Begegnung zwischen den Glaubensgemeinschaften. Diese Veränderungen machen den Dialog nicht nur möglich, sondern auch erstrebenswert. Zur Zeit der Bibel war die Beziehung zwischen den Menschen bestimmter Nationen, von der jede ihren eigenen Gott hatte, ganz anderer Art.

JONA

Es gibt jedoch ein biblisches Buch, das die Frage der interreligiösen Begegnung direkt anzusprechen scheint, selbst wenn der Rahmen dafür eher ironisch ist. Ich spreche vom Buch Jona und von einem bestimmten Phänomen in ihm. Im ganzen Buch werden zwei Hauptnamen für Gott verwendet, und obwohl sie austauschbar zu sein scheinen, treten zwei unterschiedliche Verwendungsmuster hervor. Der erste Gebrauch hat mit der Beziehung zwischen Jona und den Nicht-Israeliten, mit denen er in Kontakt kommt, zu tun, zuerst mit den Matrosen und dann mit den Menschen Ninives. Die zweite Verwendung betrifft nur das vierte Kapitel, das mehr den Charakter einer internen Diskussion zwischen Jona und Gott hat. In dieser Diskussion, die ebenso sehr durch physische Handlungen wie durch Worte stattfindet, scheinen die Namen, die für Gott verwendet werden, mehr als Ausdrücke der göttlichen Eigenschaften zu fungieren. Für unseren heutigen Zweck brauchen wir uns nur auf den ersten Gebrauch zu konzentrieren.

Wenn Jona mit seiner Sendung beauftragt wird, ist der Name Gottes, der verwendet wird, das Tetragramm, JHWH, das uns die jüdische Tradition verpflichtet, als *Adonai* auszusprechen. Dieser Ersatzname führt zu der üblichen Übersetzung „Herr“. Diejenigen, die annehmen, dass die Bedeutung des ursprünglichen Wortes mit dem Verb „sein“ verwandt ist, bieten stattdessen „der Ewige“ an, oder – wie in der Buber-Rosenzweig Übersetzung – ein passendes persönliches Fürwort, wann immer der Name erscheint. Jona flieht vor dem Auftrag, den er von *Adonai* bekommen hat, und in Antwort darauf schickt *Adonai* einen heftigen Wind auf das Meer und bewirkt einen starken Sturm. Die Matrosen schreien, „jeder zu seinem Gott“. Hier wird das Wort *Elohim* verwendet. Dieses Wort wird in der Pluralform in einem allgemeineren Sinn gebraucht und bedeutet „die Götter“. Wenn es aber mit einem Verb in der Einzahl verwendet wird, meint es den einzigen Gott des Universums, tatsächlich den Gott der ersten Worte des Schöpfungsberichtes in Genesis 1. Die Bibel basiert auf der Annahme, dass Israel diesen Gott sehr gut kennt, angefangen mit der Berufung der Patriarchen bis hin zum Bund, der am Sinai und darüber hinaus unterschrieben und besiegelt wurde. Wie es für eine solch intime Beziehung angebracht ist, kennt Israel diesen Gott der ganzen Welt unter einem

besonderen Namen, *Adonai* Um es etwas anachronistisch auszudrücken: die Nationen sagen zu *Elohim* „Sie“, aber Israel sagt zu *Adonai* „Du“.

Der Schiffskapitän weckt den schlafenden Jona und bittet ihn, seinen *Elohim* anzurufen, und er fügt hinzu: „Vielleicht denkt *Ha-Elohim* „der Gott“, an uns, so dass wir nicht untergehen.“ An dieser Stelle bringt der Text dasselbe Wort *Elohim*, aber mit dem bestimmten Artikel. Man könnte argumentieren, dass beide Formen, mit und ohne bestimmtem Artikel, austauschbar sind. Jedoch könnte der Kapitän den besonderen Gott meinen, zu dem Jona gehört, oder der zumindest für den Sturm verantwortlich ist, oder aus der Perspektive des Autors könnte er irgendeine Vorstellung von der Existenz einer einzigen göttlichen Macht haben. Für unsere Zwecke bedeutsam ist die Tatsache, dass von dem Moment an, in dem Jona in Antwort auf die Fragen der Matrosen den Namen seines Gottes als *Adonai*“ offenbart, die Matrosen zu *Adonai* beten.

Am Ende des ersten Kapitels bringt der Autor eines seiner charakteristischen literarischen Spiele. Zu Beginn des Sturmes haben die Matrosen ihre Furcht zum Ausdruck gebracht: *vajiru ha-melachim*, „die Matrosen fürchteten“. Das Verb, das für das Fürchten verwendet wird, hat eine zweite Bedeutung, „Ehrfurcht haben“, und mit dieser doppelten Bedeutung wird gespielt. Als die Matrosen hören, dass Jona *Adonai*, der „das Meer und das Festland“ gemacht hat, „fürchtet“, nimmt ihre Furcht zu: *vayiru ha-anaschim jirah gedolah*, „die Männer fürchteten sich mit großer Furcht.“ Aber als ihr Gebet keine Ergebnisse gebracht hat, sind sie gezwungen, Jona über Bord zu werfen, und dann beruhigt sich das Meer. So groß wie ihre Furcht während des Sturmes war, scheint sie nach der wunderbaren Ruhe noch größer zu sein. Aber jetzt ist ihre „Furcht“ auf gewisse Weise konzentriert. So erscheint der Ausdruck im letzten Vers des Kapitels noch ein drittes Mal, aber jetzt wird der Name Gottes hinzugefügt, und die Bedeutung des Verbs „fürchten“ hat sich geändert und bedeutet jetzt „Ehrfurcht haben“: *vajiru ha-anaschim jirah gedolah et adonai*, „die Männer fürchteten *Adonai* mit großer (Ehr)furcht.“

Im Midrasch kann man die Auffassung finden, es seien auf dem Schiff siebzig Matrosen gewesen, und zu Beginn rief jeder seinen eigenen nationalen Gott an. Sie beschlossen, dass sie anschließend den Gott anbeten würden, der ihrem Hilferuf antwortete, welcher auch immer er sei. Am Ende dieses Kapitels brachten die Matrosen Opfer dar und legten ein Gelübde ab. Die Rabbinen schlossen daraus, dass sie auf eine Wallfahrt zum Tempel in Jerusalem gingen, wo solche Opfer dargebracht wurden, und dass sie sich zum Judentum bekehrten. Ich denke, dass selbst ohne den Midrasch die Matrosen so dargestellt werden, dass sie den Gott Israels für sich annahmen. Am Ende seines Gebetes im Bauch des Fisches wird Jona selber versprechen, Opfer darzubringen und Gelübde zu machen, und er verwendet dabei dieselben Worte wie die Matrosen. Diese Andeutung seiner Absicht, sich zurück auf den Weg nach Jerusalem zu machen, zwingt Gott sogar dazu, ihm ein zweites Mal zu befehlen, nach Ninive zu gehen.

Der Grund, weswegen wir dieses erste Kapitel in Einzelheiten erforscht haben, ist dass wir im dritten Kapitel die Gelegenheit haben, einer anderen Gruppe nicht-israelitischer Menschen zu begegnen, die sich ebenfalls in einer lebensbedrohenden Zeit Gott zuwenden. Ninive wird als große Stadt *l'elohim* – wörtlich „zu Gott“ – beschrieben. Dies wird manchmal als eine Art superlative Konstruktion verstanden: sogar nach Gottes Maßstab war die Stadt groß! Dies kann gut stimmen, aber angesichts der Tatsache, dass Gott sich so sehr für das Los Ninives interessiert, dass er einen Propheten schickt, denke ich, dass die göttliche Bedeutung des Wortes nicht übersehen werden sollte. Trotz der Tatsache, dass Jona in seiner Warnung, die Stadt werde in vierzig Tagen untergehen, Gott nicht einmal erwähnt, erfahren wir, dass die

Menschen Ninives „an *Elohim* glaubten“ und fasteten und Bußgewänder anzogen. Der König wiederholt diese Handlungen und macht sie zu einem königlichen Dekret, und er fügt die Verpflichtung hinzu, zu *Elohim* zu schreien. Noch bedeutsamer für die Geschichte ist die Tatsache, dass der letzte Befehl des Königs die Menschen dazu auffordert, sich von ihrem bösen Lebenswandel und von der Gewalt ihrer Hände abzuwenden, und Gott antwortet im letzten Vers des Kapitels genau auf diese Veränderung ihrer Handlungen und zieht die Strafe zurück. Für unseren heutigen Zweck ist bedeutsam, dass im ganzen späteren Teil des Kapitels der König Gott als *ha-elohim* anspricht, und es ist *ha-elohim*, der die Veränderung in ihren Handlungen sieht, und der sein Denken bezüglich der Strafe ändert. Allerdings, anders als bei den Matrosen, erscheint der Name *Adonai* nicht.

Warum ist dies von Bedeutung? Ich würde sagen, dass der Autor die ihn umgebende Welt als überzeugter Monotheist gesehen hat. Es gab nur einen Gott hinter all den verschiedenen Namen und Manifestationen des Göttlichen, denen man begegnen konnte. Aber es gab zwei Arten von Menschen in der Welt. Manche konnten vielleicht die Wahrheit erkennen, nämlich dass es letztlich nur einen Gott gab, aber sie blieben innerhalb ihres eigenen Bezugsrahmens. Aber es gab andere, wie etwa die Matrosen, die unter gewissen Bedingungen den zusätzlichen Schritt machen konnten und im Gott Israels jene universelle göttliche Macht erkannten und sich der besonderen intimen Bundesgemeinschaft anschließen wollten, die Israel ist. Ich denke, dass wir hier ein Modell haben für den Unterschied zwischen einerseits den drei „abrahamitischen“ Glaubensweisen, die eine monotheistische Sicht gemeinsam haben, die letztlich auf dem Glauben und der Erfahrung Israels basiert, und andererseits den Religionen und Philosophien, die von sehr verschiedenen Ausgangspunkten herkommen und dennoch gewisse Überzeugungen, Werte und Praktiken gemeinsam haben.

Es ist die Ironie des Buches, dass Jona der Vertreter Gottes ist, der gegen sich selbst diese außergewöhnlichen Ereignisse zustande bringt. Indem er vor der Sendung Gottes wegrennt, bekehrt er versehentlich die Matrosen. Indem er widerwillig seine Sendung ausführt – und das mit einem Mindestmaß an Bemühung, indem er nur fünf Worte spricht – bringt er eine ganze Nation zur Reue. Nach dem letzten Kapitel, in dem Gott all die Wunder Jona zugute kommen läßt, ist es nicht einmal sicher, dass er das, was geschieht, versteht oder annimmt. Das Buch endet mit einer Frage, und wir kennen die Antwort Jonas nicht. So bleibt die Frage lebendig, und sie wird allen gestellt, die behaupten, zu jener intimen Bundesgemeinschaft zu gehören: Sollte Gott nicht Mitleid haben mit unzähligen Menschen, die nicht zwischen rechts und links unterscheiden können? Und nicht zu vergessen, die abschließenden Worte: „und viel Vieh“. Sollten nicht Jona und alle, die derselben Tradition angehören, offen sein für alle Implikationen, die darin enthalten sind?

DIE SKANDALÖSE OFFENHEIT GOTTES

Ich möchte zwei weitere biblische Texte anführen. Sie haben auch mit der Verwendung von göttlichen Namen und göttlichen Eigenschaften zu tun. Der erste Text ist die Geschichte vom „brennenden Busch“, wiederum ein Abschnitt mit eingebauter Ironie, dieses Mal auf Kosten des Mose. Wie in einer Reihe anderer Texte von göttlicher Offenbarung durch einen *malach*, einen „Boten“ oder „Engel“, versteht der Empfänger zunächst nicht, was geschieht.¹ Aber wir, die Leser und Leserinnen, haben vertrauliche Information und können die Szene und das

¹ Zu Abraham (Gen 18); zu Gideon (Richter 6,12-40); zur Mutter Samsons und zu ihrem skeptischen Mann (Richter 13,2-25). Die beiden Perspektiven, die des objektiven Geschehens und die des subjektiven Lesers/der Leserin werden durch zwei Formen des Verbs „sehen“ vermittelt: die passive Form, Nifal: „es erschien“, die auf eine „objektive“, dem Leser/der Leserin bekannte Realität hinweist, und die aktive Form „sehen“, die uns die subjektive Erfahrung des Charakters wiedergibt.

Unbehagen des Protagonisten beobachten. Wir haben es wieder mit einem Namensspiel zu tun. Zu Beginn von Exodus 3, wann immer der Name *Elohim* verwendet wird, weist dies darauf hin, dass wir die Ereignisse durch die subjektive Erfahrung des Mose sehen: das Phänomen des Busches, der nicht verbrennt, und eine Stimme, die daraus spricht. Er ist einer geheimnisvollen göttlichen Manifestation begegnet, *Elohim*. Aber wir Leser und Leserinnen, die außerhalb des begrenzten Rahmens des Mose stehen, wissen, dass der Busch nur zu brennen scheint, weil ein Bote von *Adonai* dort steht. So weist die Veränderung des Namens im ganzen Text auf die verschiedene Perspektive eines jeweiligen Satzes hin. Wir warten ungeduldig darauf, dass Moses versteht, was vor sich geht.

Als er schließlich versteht und nach dem Namen dieses Gottes fragt, bietet ihm Gott drei verschiedene Antworten, bevor Mose glaubt, dass er etwas hat, was er den israelitischen Ältesten in Ägypten weitergeben kann. Die erste Antwort ist der mit Recht gefeierte Satz *ehjeh ascher ehjeh*, der als „Ich bin der ich bin“ oder auf viele andere Arten übersetzt werden kann. Auf wirksame Weise macht diese grammatische Konstruktion deutlich, dass dieser Gott nicht wie andere „Götter“ benannt werden kann. Man kann Gott nicht besitzen, festhalten oder kontrollieren, wie das bei anderen Göttern durch die magische Macht der Kenntnis des göttlichen Namens möglich war. Der Satz ist tatsächlich eine Weigerung, Menschen irgendeine Macht über Gott zu geben. Mose ist über diese Antwort so frustriert, dass noch zwei weitere Sätze von Gott benötigt werden, bevor eine befriedigende Antwort durch die Offenbarung des Tetragramm gegeben wird. Es ist als ob Gott widerwillig eine Art Namen anbieten muss, damit die Menschen etwas haben, das sie festhalten können, aber es ist gleichzeitig ein Name, der fast unaussprechbar ist und der ganz gewiss unübersetzbar ist, was die Einzigartigkeit und das Anderssein Gottes veranschaulicht.

Ich benötige noch ein biblisches Beispiel, bevor ich diese Illustrationen zusammenziehe. In Exodus 33 nach der Katastrophe mit dem Goldenen Kalb, als Gott droht, das Volk zu verlassen, bittet Mose flehentlich darum, den *derech* Gottes, den „Weg“ Gottes zu verstehen und die *kavod* Gottes, seine „Gegenwart“ zu sehen. Die Antwort Gottes ist wieder enigmatisch, auf dieselbe Weise zusammengestellt wie die ursprüngliche Offenbarung des Namens: *vechanoti et-ascher achon ve-richamti et-ascher arachem*, „Ich gewähre Gnade, wem ich Gnade gewähre, und ich schenke Erbarmen, wem ich Erbarmen schenke.“ Diese Antwort ist auch ein Bestehen darauf, dass Gott allein bestimmt, wie die göttliche Vorsehung zum Ausdruck kommen wird. Gott ist der letzte und einzige, der entscheidet, wie die göttliche Gnade und das göttliche Erbarmen gewährt werden. Nichtsdestotrotz, wie beim brennenden Busch, wird dies nicht die letzte Antwort sein, denn wir Menschen brauchen eine greifbare Anleitung, um unsere Beziehung mit Gott auszuhandeln. Im folgenden Kapitel zieht Gott vor Mose her und offenbart die göttlichen Eigenschaften des Erbarmens, die in der späteren jüdischen Tradition als die „dreizehn Attribute“ bekannt sind (Exodus 34,6-7). Sie schließen den Satz mit ein, dass Gott *rachum ve-chanun*, „Erbarmen und Gnade“ ist, eine Kombination, die unbegrenzte Großherzigkeit und Liebe andeutet. Es wirkt wie ein Schock, wenn dann diese liebende und erbarmende Bejahung von einem völlig wütenden Jona zitiert wird (4,2). Denn genau diese außergewöhnliche Aussage von göttlicher Gnade wirft Jona Gott ins Gesicht – in seinem Zorn über die Verschonung Ninives und über die Anwendung einer Israel offenbarten göttlichen Liebe zugunsten des Todfeindes. Manchen Kommentatoren diene dieser Zorn des Jona als Beleg für einen unterstellten jüdischen Hass gegen andere Völker. Aber sie haben dabei vergessen, dass diese ironische Selbstkritik von einem jüdischen Autor stammt. Der Groll des Jona ist der letzte Protest eines jeden engen Glaubenssystems über die skandalöse Offenheit Gottes. Er ist ein Moment erstklassiger Komödie aber auch eine außergewöhnliche theologische Einsicht.

WIR BESITZEN GOTT NICHT

Ich wollte diesen Exkurs in die Bibel machen, um uns an das letzte Geheimnis zu erinnern, mit dem wir konfrontiert werden, wenn wir in den Bereich des interreligiösen Dialogs eintreten. Einfach gesagt, wir besitzen Gott nicht. Die offenbarten Wahrheiten, die ewigen Werte, die meisterhaften Interpretationen und sicheren Überzeugungen, die die Grundlagen unserer jeweiligen religiösen Tradition bilden, sind nicht mehr als partielle Annäherungen an das, was Menschen vom Göttlichen begreifen können. Sie dienen dazu, unserer Sicht vom Platz des Menschlichen in der Welt und von der Einzigartigkeit unserer je eigenen Glaubensgemeinschaft Zusammenhang zu verleihen. Aber wenn wir annehmen, dass irgendeine von ihnen mehr als partiell und provisorisch ist, riskieren wir, in die abgründigste Art von Idolatrie, in die Falle der Selbstanbetung zu gehen. Diese letzte Unfähigkeit unsererseits, Gott in Grenzen zu halten, widerspiegelt sich im rabbinischen Begriff *kivjachol*, „wenn man wagen darf es auszudrücken“, womit die Rabbinen jede Art von anthropomorpher Beschreibung göttlichen Verhaltens einführten. Ich nehme an, dieser Begriff liegt hinter dem muslimischen Ausdruck, „Gott ist größer.“ Das heißt, dass dies eine Wahrheit ist, die wir alle im Herzen unserer religiösen Traditionen kennen. Aber die Unsicherheit und Besorgnis, die durch diesen immer provisorischen Charakter unserer Kenntnis Gottes verursacht werden, sind die Quelle des Bedürfnisses, uns in Opposition zu anderen zu definieren und sogar Kriege zu führen, um die Legitimität irgendeiner anderen Definition abzustreiten. Der interreligiöse Dialog ist eine Herausforderung, gerade weil er uns mit der Relativität unserer eigenen religiösen Positionen konfrontiert, aber dies zu tun versucht, ohne deren Legitimität zu leugnen. Er erfordert ein Maß religiöser Reife, das verständlicherweise schwer zu gewinnen ist: „volljährig gewordene“ Religion.

Der Widerstand gegen ein Engagement im interreligiösen Dialog hängt mit der Tatsache zusammen, dass Glaubensgemeinschaften innerhalb eines erfahrbaren sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Kontexts existieren. Sie spiegeln die bestimmte Geschichte einer Gesellschaft mit ihren vergangenen und gegenwärtigen internen und externen Konflikten wieder. Alle sind in verschiedenem Maße dem Ansturm des Säkularismus und der Globalisierung ausgesetzt. So gibt es jede Menge von Faktoren, die auf die innere Sicherheit eines Einzelnen oder einer Gemeinschaft einwirken, und dies wiederum beeinflusst die Offenheit für Veränderung, einschließlich der Herausforderung, die durch den interreligiösen Dialog gestellt wird. Kein Wunder, dass seit dem Beginn der modernen interreligiösen Bewegung diese von allen drei abrahamitischen Religionen mit großem Misstrauen gesehen wird. Wenn Menschen in ihrer eigenen religiösen Identität nicht sicher sind, selbst wenn andere soziale Faktoren keine Rolle spielen, ist es verständlich, dass sie misstrauisch und ängstlich gegenüber der Interaktion mit Menschen anderen Glaubens werden. Hinzu kommt, dass in Zeiten, da wir uns bedroht fühlen, wir alle dazu neigen, nach innen zu schauen, und wir fürchten uns davor, uns dem „Anderen“ zuzuwenden. Wir neigen ebenfalls dazu, diejenigen, die es wagen, diese Richtung einzuschlagen, als potentielle Verräter zu betrachten. Wir sind darum besorgt, dass sie irgendwie das, was wir glauben und wofür wir stehen, kompromittieren werden, dass sie unseren Glauben verwässern und irgendeine neue unannehmbare Symbiose schaffen werden. Die Traditionen, Riten, Praktiken und Glaubensinhalte, mit denen wir groß geworden sind, bieten einen Raum scheinbarer Stabilität und Sicherheit in einer Welt, die sich um uns herum immer schneller verändert. Natürlich, wenn einmal Veränderung innerhalb eines religiösen Systems tatsächlich stattgefunden hat, dauert es nicht lange, bis dieselbe Art von emotionaler Sicherheit auf die neue Situation aufgepfropft wird, etwas, das oft in bemerkenswert kurzer Zeit geschieht. Jedoch ist das Wissen darum inmitten der Wirren der Veränderung wenig trostreich.

Wir müssen anerkennen, dass die Befürchtungen vor einer möglichen Veränderung als Folge des interreligiösen Dialogs ihre guten Gründe haben. Doch paradoxerweise weiß jeder Mensch, der Erfahrung im Dialog hat, dass solche Veränderungen zu einer Festigung unseres eigenen Glaubens und unserer eigenen Tradition zumindest auf persönlicher Ebene führen kann, eher als zu einer Abschwächung oder einer Leugnung ihrer Legitimität. Wie geschieht dies?

DIE CHANCE DER BEGEGNUNG MIT DEM ANDEREN

Wenn wir einmal über das defensive Verhalten und die Apologetik des Anfangs hinaus sind, kann die Begegnung mit dem anderen eine große Herausforderung sein. Zum Teil weil wir einem anderen Menschen begegnen und merken, dass wir auf einer fundamentalen menschlichen Ebene viel gemeinsam haben. Zweitens haben wir innerhalb der abrahamitischen Glaubensgemeinschaften viele Glaubensinhalte, Werte und sogar Praktiken gemeinsam, oder sie sind sich genügend ähnlich, um uns zu beunruhigen – ob wegen der gemeinsamen Quelle unserer drei Religionen in der göttlichen Offenbarung oder einfach wegen des unvermeidlichen gegenseitigen Einflusses aufeinander durch die Jahrhunderte andauernde Dialektik ihrer Rivalität. Wir haben mehr gemeinsam, als unsere Geschichten und unsere vorgefassten Meinungen uns glauben machen wollten. Vielleicht kommen wir sogar dazu, den Wert solcher Merkmale zu erkennen, die wir als für den anderen Glauben eigentümlich ansehen, Dinge, die wir als charakteristisch und nicht verhandelbar anerkennen. Es ist eine Herausforderung für uns, innerhalb unserer eigenen Glaubenstradition eine entsprechende Qualität zu finden, auch wenn ihre Form auf einzigartige Weise die unsere ist. Da Religionen sich mit allen Aspekten des Lebens und der menschlichen Aktivität beschäftigen müssen, ist zu erwarten, dass eine bestimmte Praxis oder Lehre irgendwann oder -wo aufgetaucht ist. Auch wenn sie anschließend dem Hauptstrom verloren ging, kann sie gut wiederentdeckt werden, wenn wir durch den Wert, den wir in der Praxis des anderen erkennen, dazu angeregt werden, sie zu suchen. Dies scheint die Lehre des Koran zu illustrieren, dass Gott viele Religionen erschaffen hat, damit wir miteinander in Wettstreit treten können in der Ausübung guter Taten (Sura 5:48).

Wenn ich diese Eigenschaft mit mehr persönlicher Erfahrung verbinden darf, so kann die Tiefe der Begegnung mit einem anderen gläubigen Menschen eine erneuerte Prüfung des Gewissens und, um ein hebräisches Wort – *teschuwa*, „Umkehr“ – zu verwenden, eine erneute Überprüfung unserer eigenen Beziehung zu Gott entfachen. Wir sehen in der anderen Person Qualitäten, die wir in uns selbst erfahren möchten, und wir wenden uns dann unserer eigenen Tradition zu, damit sie uns helfe, diese weiterzuentwickeln. Solche Erneuerung kann natürlich auch innerhalb unserer eigenen Tradition durch Begegnungen mit unseren eigenen Lehrern geschehen, ohne dass wir einem Menschen anderen Glaubens begegnen. Aber oft sind wir durch unsere Vertrautheit mit unseren eigenen Strukturen und Bräuchen gegen eine solche Möglichkeit abgeschottet. Die Begegnung mit dem und der anderen kann ein Fenster öffnen auf ein Licht hin, das uns überraschend aus unserer Bequemlichkeit und Sicherheit herausreißt.

Dennoch müssen wir zugeben, dass jede neue Initiative in diese Richtung voller möglicher Fehlern, Missverständnissen und sogar Missbrauch der guten Absichten derjenigen, die Pionierarbeit in diesem Abenteuer leisten, steckt. Wir müssen herausfinden, wem wir bei dieser Entdeckungsreise als unsere Reisegefährten vertrauen können, was angenommen werden kann, und wo Grenzen zu ziehen sind. Diejenigen, die diese Reise unternehmen, riskieren, ihren Glaubensgenossen schließlich so weit voraus zu sein, dass sie sie dann hinter sich lassen. Die Aufgabe, unsere eigene Gemeinschaft zu unterrichten, kann schwieriger sein,

als die erste Begegnung mit dem „anderen“. Der interreligiöse Dialog enthält Risiken, mit denen wir nicht leichtfertig umgehen sollen.

Wir sind tatsächlich in eine Revolution des Bewusstseins involviert, die so bedeutungsvoll und tief ist, wie jede große religiöse Veränderung oder Entwicklung der Vergangenheit. Ich habe diese Veränderung folgendermaßen beschrieben: In der Vergangenheit haben wir uns selbst im Gegensatz und in Opposition zueinander definiert. Heute müssen wir uns in Beziehung zueinander definieren.

Wir sollten die Schwierigkeiten nicht unterschätzen, denen wir beim Eintritt in diese „Revolution“ ins Auge sehen müssen. Wir müssen alle vorgefassten Meinungen und Stereotypen, die wir übereinander haben, beiseite schieben. Zum Beispiel neigen wir dazu, den anderen in den Begriffen unserer eigenen Denkkategorien und Glaubenssystemen und –praktiken zu definieren. Lassen Sie mich ein Beispiel aus meiner eigenen Erfahrung geben. Wie Sie vielleicht wissen, arbeite ich seit seiner Gründung vor über dreißig Jahren mit der „Ständigen Konferenz von Juden, Christen und Muslimen in Europa“ zusammen. Wie der Titel sagt, gibt es keine feste Organisation, aber die Konferenz veranstaltet eine jährliche Studentenkonferenz hier in Deutschland, die Theologiestudenten und –studentinnen, Gemeinde- und Sozialarbeiter und –arbeiterinnen und Lehrende anspricht – in der Tat alle, die innerhalb ihrer jeweiligen Glaubengemeinschaft eine leitende Rolle innehaben. Bei einer der allerersten Konferenzen in Holland, als der muslimische Referent an der Reihe war, zeichnete er ein Schaubild, um die drei Religionen miteinander zu vergleichen. Er hatte eine Reihe von Kategorien, von denen er wollte, dass wir sie überdenken. Soweit ich mich erinnere, gehörten zu diesen Kategorien die Treue zum offenbarten Wort Gottes; Engagement für Gerechtigkeit; Festhalten am reinen Monotheismus; universelle Werte. Das Ergebnis war nicht überraschend. Was den Monotheismus betraf, waren die Juden in Ordnung, aber die Christen waren mit ihren Ansichten über Jesus und mit ihrem Trinitätsbegriff offensichtlich davon abgekommen. Was den Universalismus betraf, waren die Christen in Ordnung, während die Juden sich für das auserwählte Volk hielten, sodass sie an diesem Punkt einen ziemlichen Misserfolg zu buchen hatten. Juden hatten außerdem die Offenbarung, die Gott ihnen gegeben hatte, verfälscht, so dass sie dafür ebenfalls eine negative Note bekamen. Ich erinnere mich nicht daran, wie es den Christen in dieser Kategorie ergangen ist. Es war keine Überraschung, dass der Islam in allen vier Bereichen der klare Sieger war. Aber ich habe auch christliche Urteile über das Judentum und den Islam erlebt, die auf dieselbe Weise funktionierten. Zum Beispiel würden sich beide zu sehr auf das Gesetz gründen und nicht genügend auf die Liebe, die der höchste Wert sei und der auf einzigartige Weise im Christentum zum Ausdruck komme. Juden könnten ebenfalls ihre eigene Liste von Kriterien aufstellen, um zu beweisen, dass Christen und Muslime das volle Verständnis des Willens Gottes nicht erreichen, das nur dem jüdischen Volk durch die Tora gewährt worden sei.

Und so weiter. Jeder und jede von uns wird davon überzeugt bleiben, dass unsere eigene Religion in irgendeinem letzten Sinne die wahre Religion ist. Zum Glück wird dies endgültig erst in einer eschatologischen Zukunft bewiesen werden. In der Zwischenzeit ist unsere Fähigkeit zusammenzuleben entscheidend, das Maß unserer Bereitschaft anzunehmen, dass Gott in der Tat größer ist als jedes begrenzte Verständnis, das Menschen begreifen oder interpretieren oder ausdrücken, geschweige denn systematisieren und dogmatisieren können, egal wie viel Autorität bestimmten Traditionen oder Lehrern übertragen wird. Wie ich schon sagte, scheint überraschenderweise bei allen großen Wahrheiten der Religion, für die wir uns einsetzen, diese offenkundige Begrenzung am Schwersten anzunehmen zu sein.

NOCH EINMAL: JONA

Zum Schluss möchte ich zu Jona auf dem Schiff und zu seiner Interaktion mit den Matrosen zurückkehren. Als das Los auf Jona fällt und klar wird, dass er irgendwie für den Sturm verantwortlich ist, beginnen die Matrosen, ihn zu befragen. Man möchte dies gerne einen Dialog nennen, aber angesichts der verzweifelten Situation auf dem Schiff, hat es eher den Charakter einer Vernehmung. Auch wenn es noch kein Dialog ist, widerspiegelt es dennoch eine echte Neugier auf den anderen. “Was ist deine Arbeit oder deine Sendung? Woher kommst du? Was ist dein Land? Aus welchem Volk kommst du?” Es überrascht nicht, dass die Jonas Antwort nicht auf alle Punkte eingeht. Stattdessen identifiziert er sich als Hebräer, und er bekennt seinen Glauben, wie wir gehört haben. Er setzt sich ab von ihren legitimen Erkundigungen. Tatsächlich sucht er Zuflucht in der Religion, um zu vermeiden, sich seiner religiösen Verantwortung zu stellen!

Heute brauchen wir eine andere Reihe von Fragen – Fragen, die nicht unsere Unterschiede betonen, sondern das, was wir gemeinsam haben. Eine solche Reihe existiert innerhalb der jüdischen Liturgie als Teil unseres Morgengebets. In ihrem liturgischen Kontext sind sie rhetorische Fragen, die in uns selbst ein Maß an Bescheidenheit fördern. Aber sie laden uns auch dazu ein, gemeinsam den Übergang vom Konflikt zum Gespräch, vom Monolog zum echten Dialog zu erkunden.

Mah anu – Was sind wir?
Meh chayyenu – Was ist unser Leben?
Meh chasdenu – Was ist unsere Liebe?
Mah tzidkotenu – Was ist unsere Gerechtigkeit?
Mahjyeschuatenu – Was ist unser Heil?
Mah kochenu – Was ist unsere Ausdauer?
Mah gevuratenu – Was ist unsere Macht?
Mah nomar lefanecha adonai elohenu – Adonai, Unser Gott, was können wir vor Dir sagen?

DER AUTOR

JONATHAN MAGONET, Jhg. 1942, ist promovierter Theologe, Rabbiner und Direktor des Leo Baeck Colleges für Jüdische Studien in London (bis 2005) sowie Vizepräsident der World Union for Progressive Judaism.

Magonet leistete Pionierarbeit in der literarischen Annäherung an biblische Texte und gehört zu den engagiertesten jüdischen Vertretern im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialogs.

© 2007 Copyright bei Autor und Verlag

online exklusiv für ONLINE-EXTRA

ONLINE-EXTRA – ein Service von COMPASS-Infodienst

www.compass-infodienst.de

redaktion@compass-infodienst.de