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

www.compass-infodienst.de

ONLINE-EXTRA Nr. 172

November 2012

WAS BEDEUTET UNSER NEIN ZUR JUDENMISSION FÜR DEN UMGANG MIT DEM ISLAM?

Robert Brandau

© 2012 Copyright beim Autor
online exklusiv für ONLINE-EXTRA
www.compass-infodienst.de

Vorliegender Beitrag gibt einen Vortrag des Autors wieder, den er auf der Tagung "Alle reden von Mission … Was bedeutet unser Nein zur Judenmission für den Umgang mit dem Islam" an der Evangelischen Akademie im Rheinland, Bonn, im März 2012 hielt.

Erstmals in Druckform publiziert in:
epd-Dokumentation, Nr. 27, Frankfurt/M, Juli 2012

© 2012 Copyright beim Autor
online exklusiv für ONLINE-EXTRA
www.compass-infodienst.de

»Was bedeutet unser Nein zur Judenmission für den Umgang mit dem Islam?«

ROBERT BRANDAU

I. Der jüdische Glaube gehört in die Mitte des Christseins: Christologie, Trinität und innerbiblischer Dialog

Christologie:

Sie werden mir wahrscheinlich alle zustimmen, wenn ich, eingedenk der langen und manchmal mühsamen Erkenntniswege der Umkehr und Erneuerung im christlich-jüdischen Gespräch hier im Rheinland und andernorts folgende theologische Fundamentalthese als Ergebnis dieses langen Weges aufstelle: Der jüdische Glaube an den Gott Israels gehört in die Mitte des Christseins.[1]

»So haben wir doch nur einen Gott, den Vater, von dem alle Dinge sind und wir zu ihm; und einen Herrn, Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn« (1 Kor 8,6).

Die Selbigkeit des Gottes Israels, an den Juden und Christen glauben, ist Kern- und Angelpunkt christlicher Theologie, insofern nach neutestamentlichem Zeugnis Jesus Christus nicht nur in besonderer Weise im Auftrag des Gottes Israels gehandelt hat, sondern Gott selbst in diesem einen jüdischen Menschen in Erscheinung getreten ist.

Nun geschah diese Geschichte Jesu Christi nicht nur »zuerst und vor allem Israel zu Gute«, wie K. Barth es treffend formuliert[2], der Messias Jesus begegnet uns in den

neutestamentlichen Schriften nicht nur in vielfacher Weise als der Repräsentant des Gottes Israels im Gegenüber zu Israel, sondern auch als der Repräsentant des Gottesvolkes Israel selber. Diese doppelte »Ich« und »Wir«- Perspektive, von individueller Gestalt und kollektiver Deutung ist schon für das AT und jüdische Traditionen konstitutiv. Diese Multiperspektivität von Texten und Traditionen, die in einer messianischen relecture bestimmter Figuren und Traditionen gipfelt, übernimmt das NT. Wir haben es also mit einer intertextuellen innerhalb des AT und einer innerkanonischen Lektüre zwischen den Testamenten zu tun. Dabei geht es zwischen den Testamenten weniger um das mittlerweile veraltete »Verheißungs-Erfüllungsschema« als vielmehr um den Gebrauch des AT und der frühjüdischen Traditionen als Deutetexte für die Person Jesu. Mit den Worten Frank Crüsemanns: Das AT ist der Wahrheitsraum des NT.[3] Die messianische Verheißungsgeschichte Israels, deren Grunddokument die heilige Schrift des AT ist, ist nicht schattenhaftes Vorbild, Typos oder Präfiguration für eine erst im NT zu Tage tretende eigentliche Wirklichkeit, sondern eher gilt umgekehrt: Das NT und seine Christologie sind Explikation dessen, was im AT und in der messianischen Verheißungsgeschichte sein Urbild hat. Es geht, mit den Worten von Bernd Janowski, um die Analogie von Erfahrungen[4], die es den neutestamentlichen Zeugen geradezu abnötigen, das Geheimnis der Messianität Jesu vom Erfahrungsund Sprachraum des AT her zu beschreiben. Der Weg Jesu Christi wird dargestellt als Weg-in- Beziehung zum Gott Israels und zum Volk des Gottes Israels. Jesus Christus ist danach

1. in Aufnahme der messianischen Leitfigur David der königliche Davidsohn. Die Gestalt des königlichen Messias, des ‚Sohnes Davids', wird stets auf das ganze Volk Gottes bezogen. Er ist nicht nur politischer Befreier, sondern Lehrer und Helfer in allen Notlagen.

2. In der alttestamentlichen Jakobtradition erhält der Patriarch Jakob den Würdenamen »Israel«, weil er mit Gott und den Menschen gerungen und gesiegt hat (Gen 32,29; 35,10). Die Figur des Jakob wird zur personalen Repräsentanz des Volkes Gottes. In Auslegung von Gen 28,10-22, der Geschichte von der Himmelsleiter, wird Jakob in Qumran (11QTR 29,4-10) zum vorbildlichen, das Volk Gottes idealtypisch repräsentierenden Gottesseher. Das Joh.-Ev. nimmt diese Tradition in 1,51 auf. Jesus wird in der johanneischen Christologie zum »wahren Jakob«, zum Ort der Präsenz Gottes und zum personalen Inbegriff des Volkes Gottes.

3. Jesus ist, Ps 2,7 und Ex 4,22 f. aufnehmend, der messianische Sohn Gottes. Die »Gottessohnschaft Israels« und die besondere, durch die Taufe Jesu signifikant werdende messianische Gottessohnschaft Jesu stehen in repräsentativem Zusammenhang.

4. In dem für die Menschensohnchristologie entscheidenden Text Dan 7 ist, wie B. Klappert gezeigt hat[5], der Menschensohn nicht nur Repräsentant der Herrschaft Gottes und personaler Ort der Einwohnung der Herrlichkeit (kabod) des Gottes Israels, sondern auch die »kollektive Gestalt des erwählten Israel.«

5. In der Interpretation der Gottesknechtslieder Jes 42-53 begegnen uns ebenfalls ein kollektives und ein individuelles Verständnis dieser Figur. Jesus tritt in diese Doppeldeutigkeit ein. Die Evangelien interpretieren anhand der Gottesknechtslieder die Passion Jesu zugunsten Israels und der Völkerwelt als stellvertretende Hingabe für die Vielen (Mk 10,45 par.; Abendmahlstradition). Jes 52,13-53,12 »ist den Jüngern Jesu zur Hilfe geworden und hat ihnen die Sprache gegeben, mit der sie das schreckliche Sterben Jesu am Kreuz … neu verstehen und aussagen konnten.«[6]

Der 1939 aus Deutschland emigrierte jüdische Rabbiner I. Maybaum entwickelte anhand von Jes 52-53 eine geschichtstheologische Deutung, wonach die Millionen Toten von Auschwitz ein »Sühne-Opfer« für die Sünden anderer gewesen seien. Ich zitiere: »Juden haben eine Geschichte, deren Muster in den Gottesknecht-Texten des Buches Jesaja enthalten sind. In Auschwitz, so sage ich es in meinen Predigten – und nur in Predigten ist es angemessen, eine solche Äußerung zu tun – erlitten Juden einen stellvertretenden Tod für die Sünden der Menschheit … Juden und Nicht-Juden starben in Auschwitz, aber der Judenhaß, den Hitler von der mittelalterlichen Kirche erbte, machte Auschwitz zum Golgatha des Jüdischen Volkes im zwanzigsten Jahrhundert.«[7]

Der Knecht Israel tritt hier – wie Jesus – für die Sünden der Vielen ein. Paulus denkt ganz ähnlich. In Röm 11,15 heißt es, nach der Übersetzung von K. Haacker: »Denn wenn ihr Verlust [das Nein Israels zum Evangelium] der Welt die Versöhnung gebracht hat, was wird dann ihr Gewinn mit sich bringen, wenn nicht Leben aus dem Totenreich.«

Die Versöhnung der Welt in Christus und das »Nein« Israels zum Evangelium haben beide eine »Heilsbedeutung für die Welt.«[8]

Die Christologie also ist die entscheidende Klammer zwischen Israel, christusgläubigen Juden/Jüdinnen und der heidenchristlich gewordenen Kirche. Die Versöhnung der Welt in Christus ist ohne die Israeldimension dieses Geschehens nicht zu erfassen.

Trinität:

Diese eine besondere messianische Geschichte Jesu Christi ist die christliche Veranlassung, trinitarisch von Gott reden zu müssen, weil nur so die Einheit und Identität des Gottes Israels mit dem messianischen Gottessohn gewahrt bleibt. »Die Trinitätslehre ist nichts anderes als der begriffliche Rahmen, um die Geschichte Jesu als Gottesgeschichte zu verstehen.«[9] Sie setzt die Offenbarung Gottes in Israel und dessen Israelgegenwart voraus. So beruht sie auf drei Gottes Identität beschreibenden Geschichten:

1. Die Geschichte des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Israel zum Bundespartner erwählt, erhält und treu bleibt.

2. Die Geschichte des messianischen Gottessohnes [von seiner Geisttaufe hin zur Auferweckung des Gekreuzigten]. Diese ganze messianische Geschichte wird von

Ostern her zum Erkenntnisgrund des Glaubens an Jesus, den Christus aus und für Israel, in dem der gebrochene Israelbund erfüllt und bestätigt wird. Hier wird der Mensch als der Mensch Gottes offenbar.[10] In ihm ist in differenzierter Weise das Volk Israel immer mitrepräsentiert.

3. Die Geschichte der Ausgießung des Heiligen Geistes und der prophetisch-messianischen Einbeziehung der Völkerwelt in den Machtbereich des Gottes Israels durch den dadurch erweckten Glauben an diesen Gott und seinen Christus.

Die Trinitätslehre also hält jüdische und christliche Gotteserfahrungen im Raum des einen Gottes Israels als »geselliger Gottheit« (K. Marti) beieinander, macht die bleibende Bezogenheit des christlichen auf jüdischen Glauben sichtbar und gibt ihr eine theologische Sprache.

Innerbiblischer Dialog:

Es hat sich in Auslegung der christologischen Traditionen gezeigt, dass die jüdische Bibel wie kein anderes Dokument der Religionsgeschichte (auch nicht der Koran), der maßgebliche und alleine gültige Wahrheitsraum des NT ist.

Ich habe versucht darzulegen, dass Jesus Christus, als der Messias des Gottes Israels, der Messias aus und für Israel ist. Er tritt nicht nur stellvertretend für sein Volk und dann auch für alle Menschen ein, sondern er repräsentiert in extraordinärer Weise Israel und verbindet die heidenchristliche Kirche unlösbar mit Israel.

Weiterhin ist deutlich geworden, dass die Trinitätslehre jüdische und christliche Erschließungserfahrungen Gottes (Offenbarungen) und darauf gründende menschliche Glaubenserfahrungen zusammenhält.

So erweisen sich die Bibel Israels, der Gott Israels und sein Messias als die dem christlichen Glauben vorgegebenen Grundlagen der besonderen Beziehung zwischen Israel und der Kirche. Sie begründen in nuce das christliche »Nein zur Judenmission«.

Beide, Israel und heidenchristlich gewordene Kirche, führen einen kanonischen, auf Grund ihrer jeweiligen Erschließungs- und Glaubensaussagen durchaus kritischen innerbiblischen Dialog. Wir haben eine gemeinsame heilige Schrift, die jüdische Bibel. Ohne sie verstehen wir Christus nicht, ohne Christus lesen wir die jüdische Bibel nicht. Er ist für uns der Hermeneut der Schrift.

In der Bibel gibt es nicht die allgemeine Menschheit, sondern die Polarität von Israel und Völkerwelt. Gott als der Schöpfer aller Menschen und der ganzen Welt kommt von der besonderen Gotteserfahrung Israels her in den Blick. Vor dem Forum der Völker ist Israel der berufene Zeuge Gottes (»Ihr seid meine Zeugen, spricht der HERR, und mein Knecht, den ich erwählt habe«, Jes 43,10). Zum Zion werden die Völker gerufen, um dort zu Recht gerichtet

zu werden und um Weisung zu erhalten (Jes 2,2-5). Jesus als der Christus repräsentiert auch diese missionarische Existenz Israels und sendet die Gemeinde seines Namens zu »allen Völkern« im Dienst der Völkerwallfahrt zum Zion. Im Blick auf die Welt der »Völker«, der »gojim« gelten deshalb unabdingbar Mt 28,18 ff. sowie Joh 20,21 (»Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch«).

Missionstheologisch formuliert heißt das:

»Infolge dieser vergegenwärtigenden Repräsentation des Gottesvolkes Israel durch Jesus Christus ist die Verbundenheit der Kirche mit Israel unaufgebbarer und integraler Teil ihrer missionarischen Verkündigung. … Das Volk Israel gehört zum Inhalt des der Welt zu verkündigenden Evangeliums, somit in das Bekenntnis der Kirche.«[11] Folgerichtig heißt es deshalb in einem modernen »Bekenntnis des Glaubens« aus der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck: »Er hat Israel erwählt, ihm die Gebote gegeben und seinen Bund aufgerichtet zum Segen für alle Völker.«[12]

II. Der missionarische Dialog mit den Religionen und Weltanschauungen

Dieser innerbiblische, in kanonischer Dialogizität erfolgende Dialog muss streng von einem missionarischen Dialog bzw. einer dialogischen Mission mit den Religionen und Weltanschauungen unterschieden werden. Alles, was ich eben im Blick auf den innerbiblischen Dialog ausgeführt habe und unser »Nein« zur Judenmission begründet, gilt umgekehrt für alle anderen Religionen und Weltanschauungen nicht. Somit impliziert die besondere Beziehung zum Judentum die missionarisch- dialogische Beziehung auch zum Islam.

Wird diese Unterscheidung, die keine Diskriminierung anderer Religionen und des Islam darstellt, in Frage gestellt, dann werden sowohl unser »Nein« zur Judenmission als auch unser missionarisch- dialogischer Auftrag problematisch. Dann wird entweder Israel dem allgemeinen interreligiösen missionarischen Dialog zugeordnet, Israel paganisiert und damit die Judenmission erneut propagiert, oder aber man überträgt die Grundlagen des innerbiblischen (ggf. sogar des innerjüdischen) Dialogs auf den allgemeinen interreligiösen und bestreitet die Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit dessen, was wir »Mission« nennen. Im Blick auf unsere Fragestellung würde das bedeuten, den missionarischen Auftrag gegenüber dem Islam und allen anderen Religionen und Weltanschauungen in Frage zu stellen. Hier gilt aber der fundamentale Satz der ökumenischen Missionstheologie:

»Die Kirche ist missionarische Kirche oder sie ist nicht Kirche.«

In der gegenwärtigen Debatte, die vorzeiten schon einmal in der ökumenischen Bewegung auf der Tagesordnung stand, also eigentlich nichts Neues ist, kann man den Eindruck gewinnen, als gebe es eine Alternative zwischen »Dialog« und »Mission«. Spätestens seit dem epochemachenden Ansatz Theo Sundermeiers, des Nestors der deutschen

Missionswissenschaft, ist aber deutlich geworden: Mission besteht aus den drei Komponenten Konvivenz, Dialog und missionarisches Zeugnis. In der ökumenischen Diskussion ist nach einer Phase der rein säkularen und politischen Definition von Mission wieder deutlich und unmissverständlich herausgearbeitet worden, dass zur Mission, als einem Sammelbegriff für verschiedenste Aktionen der Kirche, immer auch die zum Glauben an Jesus Christus einladende (evangelistische) Dimension hinzugehört.[13] Die Gestalt dieser so verstandenen Mission ist immer dialogisch, so auch die EKD auf ihrer Synodaltagung 1999 in Leipzig. Es gibt keine Alternative zwischen Mission und Dialog im Kontext einer »Theologie der Religionen« und der Begegnung mit ihnen. So schärft uns der südafrikanische Missionswissenschaftler D.J. Bosch mit Nachdruck ein:

»Dialog ist weder ein Ersatz für die Mission, noch eine Ausflucht vor ihr. Sie können weder als identisch noch als unwiderruflich gegensätzlich angesehen werden. Es ist eine trügerische Annahme, dass der Dialog ‚in' und die Mission ‚out' sei, dass die Verpflichtung zum Dialog unvereinbar mit der Bindung an das Evangelium sei … In der Weltmissionskonferenz in San Antonio [1989] wurden zwei Überzeugungen nebeneinander gestellt: ‚Wir kennen keinen anderen Weg zum Heil als Jesus Christus; zugleich aber können wir dem Heilswirken keine Grenzen setzen.' … Wir vertrauen darauf, dass der Glaube, den wir bekunden, wahr und gerecht ist, und dass er verkündet werden soll. Das tun wir jedoch nicht als Richter oder Rechtsanwälte, sondern als Zeugen, nicht als Eroberer, sondern als Gesandte des Friedens, nicht als zwanghafte Verkäufer, aber als Botschafter unseres Gottes.«[14]

Die missionarische Positionalität (Härle) ist geradezu die Bedingung eines interreligiösen Dialogs. »Interreligiöser Dialog wird unmöglich, wenn die Wahrheitsansprüche im Dialog ausgeklammert werden … Der befreiende Effekt eines – [biblisch]- christlich-theologisch begründeten – Pluralismus aus Glauben liegt gerade in der Befreiung vom Zwang zum Konsens, der nicht selten von den Religionen im Dialog als Identitätsbedrohung erfahren wird.«[15]

Ein ernst zu nehmender Dialog respektiert einerseits die Selbstdefinitionen des Islam und seine Überzeugungen, auch sein missionarisches Selbstverständnis, andererseits darf die eigene Position als »Lernen im Widerstreit« nicht schamhaft im Sinne eines künstlichen Konsensdialoges verschwiegen werden. Das rührt nicht die Ehre des Dialogpartners an, sondern das genaue Gegenteil ist der Fall. In seinem Buch »Kindheit und Schule in einer Welt der Umbrüche« hat der Philosoph und Soziologe Oskar Negt[16] einmal gefragt, was Kinder und Jugendliche dringender als alles andere brauchen. Er beantwortet seine Frage mit dem Satz, dass sie die »Würde der Auseinandersetzung « brauchen. Dies drückt aus, was »Dialog im Widerstreit« positiv meint.

III. Glauben alle oder zumindest die sog. »abrahamischen Religionen« an denselben Gott?

Dieser »Zwang zum Konsens« wird besonders in einer pluralistischen Religionstheologie, aber auch in der Rede von den sog. »abrahamischen Religionen« Judentum, Christentum und

Islam deutlich. Hier wird vorschnell ein Grundkonsens behauptet und erklärt, alle Religionen oder zumindest die drei Letztgenannten seien Ausdrucksformen ein und desselben Gottes. Die verschiedenen Offenbarungen seien letztlich Offenbarungen des »Ewig Einen«, so John Hicks.[17] Gott an sich, der Ewig Eine ist also nicht identisch mit den verschiedenen religiösen Erfahrungen, nicht identisch mit den Bekenntnissen des Glaubens und auch nicht identisch mit seinen Offenbarungen. Er steht darüber. Von Gott ist deshalb zu sagen, er hat viele Namen oder, wie im abrahamischen Trialog insistiert, sogar nur einen Namen.

Aber: Jede Religion (wo bleiben eigentlich die nichtreligiösen Weltanschauungen, gibt es mit denen keinen Dialog, was ist mit dezidiert religionslos sich verstehenden Menschen?) wird und muss sich auf ihre jeweils spezifische Erschließungserfahrung oder Offenbarung beziehen, auch und gerade dann, wenn sie ihre vorfindliche religiöse Gestalt von der Offenbarung unterscheidet.

»Diese Offenheit für die Kritik und die Überbietung von allem was Menschen – gerade christlich glaubende Menschen! – ‚Religion' nennen, ist mit dem Wesen des christlichen Glaubens ohnehin gegeben. Denn nach christlichem Verständnis überholt der den Glauben schaffende Gott immer wieder alles, worauf Menschen ihre Gotteserfahrung und ihre Wirklichkeitssicht als ‚Religion' festgelegt haben.«[18]

Jeder Glaube steht also in der je spezifischen Verlegenheit, dass er unter und nicht über seiner Wahrheit steht. Der Glaube verdankt sich einer Gotteserfahrung – ob das für den Buddhismus überhaupt gilt, kann hier nicht diskutiert werden – über die er nicht verfügen kann. Somit gibt es eine Grenze, die wir nicht überschreiten können.

Nicht wir haben die Wahrheit – sondern die Wahrheit hat uns. Ich folge hier ganz K. Barths Einsichten, die jeden Absolutheitsanspruch einer Religion, gerade auch der christlichen, in Frage stellt. Das Geheimnis Gottes kann nicht aufgelöst oder in Besitz genommen werden, aber das heißt nicht, dass Gott stumm wäre. Jede Religion wird den Anspruch erheben »in einer bestimmten nicht einfach austauschbaren Beziehung zur Wahrheit zu stehen.«[19]

Der christliche Glaube folgt in seinem Erkenntnisweg dem Weg der oben beschriebenen dreifachen Selbsterschließung Gottes – hinter diese Selbsterschließung kommen wir nicht zurück. So sehr Gott und Welt, Gott und Glaube, Glaube und Religion unterschieden werden müssen, eine Unterscheidung Gottes von seiner Selbsterschließung ist nicht möglich.[20] Sie ist es ja gerade, die uns, auch wenn viele Juden das anders sehen, an Israel bindet. Wir können uns von unserer Erfahrung der Selbsterschließung Gottes her nur in diese Perspektive begeben, sonst geben wir uns auf.

In seinem Wort und Werk in der Geschichte Israels und der Geschichte Jesu Christi erschließt er sich selbst. »Es ist der Logos dieser Geschichte und also der Logos, das Wort des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, der als solcher der Vater Jesu Christi ist.«[21] Der sich in seiner Bundes- und Gemeinschaftstreue als verlässlich, als wahrhaftig erweisende und offenbarende Gott ist in seinem Wesen kein anderer, als der er sich in seinem Handeln in Israel und Jesus

Christus erweist und erschließt. Darauf gründet der Glaube, darauf können wir uns verlassen, dazu können wir »Amen« sagen.[22] Sonst ist Glaube nicht möglich!

Die Frage, ob Gott jenseits seiner konkreten, den Glauben begründenden Selbsterschließung und jenseits der Offenbarungen oder Erfahrungen, die den Glauben anderer Religionen begründen, derselbe sei oder nicht derselbe sei, ist letztlich eine nicht zu beantwortende Frage. Die Beantwortung dieser Frage überschreitet die eben benannte Grenze, die uns Menschen gesetzt ist. Wir können lediglich die Frage diskutieren und versuchen zu beantworten, wie sich die jeweiligen Wahrheits- und Glaubenserkenntnisse zueinander verhalten. Es geht also einerseits um den für jeden Menschen von sich aus nicht zu überwindenden Abstand zu Gott, und andererseits um die Abwehr jeder Relativierung der geglaubten und erkannten Wahrheit im Namen eines abstrakten, metaphysisch vorgestellten »Ewig Einen« oder einer trialogisch initiierten Einheit Gottes. Wir können von Gott nur reden, weil er zuvor zu uns in der Geschichte Israels und Jesu Christi geredet hat. Dass wir ihn als den dreieinen Gott bekennen müssen liegt schlicht und einfach daran, dass Gott nicht »jenseits der geschichtlichen Wege und Wandlungen, sondern in seinem Reden und Handeln in Beziehung zu seinem von ihm erwählten Volk und zu den von ihm dann hinzuberufenen Völkern« ist.[23]

Es geht also primär nicht um die Frage der Selbstverortung des Islam gegenüber Judentum und Christentum. Es geht auch nicht um die Frage, die K. Barth in seiner Lichterlehre aufwirft und positiv bejaht, ob nämlich im Islam und allen anderen Religionen und Weltanschauungen im Licht des uns in der Bibel bezeugten Gottes auch dort Spuren seiner Wahrheit und Wirklichkeit zu finden sind, das ist für mich selbstverständlich. Es geht vielmehr um die Frage, ob wir als Christinnen und Christen auf Grund der eben genannten Selbstoffenbarung Gottes im Islam den Gott Israels und Vater Jesu Christi wiedererkennen können.[24]

Die so gestellte Frage ist für mich trotz des unabweisbaren entfernten Verwandtschaftsverhältnisses zu verneinen. Eine solche historischverwandtschaftliche Argumentation lässt die besonderen Motive der koranisch-islamischen Rezeption biblischer Motive und Traditionen außer Acht und läuft Gefahr, den Eindruck zu vermitteln, als wäre hier etwas »Ursprüngliches« lediglich kopiert worden.[25]

Dem ist aber nicht so. Ich nenne einige für mich wesentliche Aspekte:

1. In Sure 42,13 heißt es, dass es keine »Spaltung« zwischen dem geben solle, was Gott von Noah über Abraham und Jesus an Religion verordnet habe. Diese vorgebliche Einheit im Glauben in einer Art abrahamischen Megareligion vernachlässigt den Anspruch, dass die islamische Umma selber diese allumfassende Einheit darstellt. Die islamische Rezeption und Deutung der genannten Figuren Noah, Abraham und Jesus ist keine neben anderen, sondern die letztgültige und vor Gott einzig richtige. Dabei wird die so in Anspruch genommene Kontinuität zu Juden und Christen sachlich in Frage gestellt, in dem diese angebliche Kontinuität mit Veränderungs- und Fälschungsunterstellungen verbunden wird: Juden und besonders die Christen hätten einerseits den mit Adam geschlossenen Urbund nicht rein erhalten und andererseits die auf Mohammed verweisende Verheißungslinie eliminiert. Der

Koran korrigiere nun diese Fehlleistungen und stelle die ursprüngliche, schöpfungsgemäße Religion wieder her.[26] Entsprechend ist jeder Mensch ein geborener Muslim. Alle anderen Religionen, auch Judentum und Christentum, stellen letztlich einen Abfall von der muslimischen Ursprungsreligion dar.

2. Dem Koran wird, im Unterschied zur Bibel, göttlicher Charakter zugesprochen und ist damit das erste und letzte Wort Gottes. Er ist Wort für Wort die einzig wahre Offenbarung (Sure 36,69- 70), er ist nicht erschaffen, sondern existiert von Ewigkeit her im siebten Himmel (Sure 43,2-3). Dieser göttliche Charakter des Korans nimmt die Stelle ein, die im Christentum dem Christus zukommt. Welche Art von Monotheismus ist das?[27] Dieses Beispiel zeigt die Problematik des Begriffes »Monotheismus«.

3. Diese Sicht des Korans, die im traditionellen Islam und nicht nur im sog. »Islamismus« die Norm darstellt, ist das Einfallstor des Fundamentalismus. Die in den Anfängen steckende historisch- kritische Analyse des Korans stößt noch auf erbitterten Widerstand und führt aus menschenrechtlicher Sicht zu höchst problematischen Verhaltensweisen (Frauenfrage; Menschenrechte unter dem Vorbehalt der Scharia; Konversionsverbot unter Strafandrohung usw.).[28]

4. Das muslimische Gottesverständnis stellt sich mir als eine Form des apathischen, leidensunfähigen metaphysischen Theismus dar. Die Vorstellung eines leidenden Gottes, oder eines leidenden messianischen Gottessohnes, wird vehement abgelehnt. Die biblische Sühnetradition, das stellvertretende Leiden Jesu am Kreuz und ein Gericht Gottes am Kreuz über eine dem Tod verfallene gottlose Welt werden umgangen, indem Jesus vor seinem Tod von Gott zu sich erhoben worden sei (Sure 4,157)[29] Die Christologie wird verworfen und das damit unlösbar verbundene trinitarische Gottesverständnis gilt als »Beigesellung« Gottes und als unvergebbare Sünde (Sure 4,48). Jesus ist ein herausragender Prophet, der wie alle anderen Propheten im Schatten Mohammeds, des »Siegels der Propheten« steht. Gott mag durch ihn handeln, aber eben nicht in ihm.

5. Der Theologie entspricht eine gänzlich differente Anthropologie. Der Mensch ist nicht per se Sünder. Der Mensch ist von Natur aus auf Gott ausgerichtet, er kann Gott und seinen Willen erkennen, es bedarf lediglich der »Rechtleitung«. Sie ist nötig, damit der Mensch das Verbotene meidet und um das Gute weiß. Nach christlicher Lehre kann dem Menschen jedoch bloße »Rechtleitung « nicht helfen. Er ist ein auf die rettende Gerechtigkeit Gottes angewiesener, er ist ein zutiefst versöhnungs- und erlösungsbedürftiger Mensch. Der Bund ist gebrochen und er ist erfüllt. Gebrochen durch den Menschen, erfüllt allein durch den »wahren Israeliten«. Der christliche Glaube steht und fällt mit der Christologie, die eine bestimmte Anthropologie impliziert.

6. Die von Martin Stöhr und anderen ins Gespräch gebrachte »Abrahamische Ökumene«[30] spricht vom »Gott Abrahams, Jesu und Mohammeds«. Diese Formulierung zeigt das ganze Dilemma dieses Unternehmens auf: Der Gott Jesu ist doch kein anderer als der Gott Abrahams. Die spezifisch christliche Veranlassung von Gott zu reden, wird hier eliminiert. Denn es müsste dann heißen, dass die Christenheit in Jesus den Gott Abrahams erkennt. Ich

warne mit Karl Barth ausdrücklich vor einer Unterschlagung und Verharmlosung des christlichen Bekenntnisses zu Jesus Christus. »Wir haben«, so Barth, »in dieser Sache keine Wahl: die christliche Freiheit ist tatsächlich die Freiheit des Bekenntnisses zu Jesus Christus. … Sie steht und fällt damit, daß sie die Freiheit zu diesem Bekenntnis ist. Es kann, darf und soll jener Satz im Gebrauch der Freiheit, in der er seinen Ursprung hat, erklärt und begründet, er kann aber im Gebrauch dieser Freiheit nicht unterschlagen und auch nicht verharmlost werden.«[31]

Bei allen religionsgeschichtlichen Verbindungslinien haben wir es also mit einer fundamentalen Differenz im jeweiligen Gottesverständnis, dem Gottesverhältnis, der Anthropologie und dem davon geprägten Wirklichkeitsverständnis zu tun. Das sind keine Randdifferenzen.[32] Vielmehr zeigt sich, dass vieles, »was auf den ersten Blick als Gemeinsamkeit erscheint, bei genauerem Hinsehen unverwechselbare Besonderheiten und … Differenzen erkennen lässt.«[33]

Diese Differenzen werden nur dann zu einem unüberwindbaren Problem, wenn man durch sie die zuvor ohne Not aufgestellte These von der »Selbigkeit« Gottes in Frage gestellt sieht. Verbirgt sich hinter dieser »Chiffre eines bloßen Monotheismus «[34] nicht ein sekundär konstruierter Heilsplan Gottes, der elementare Differenzen in »eine Gemeinsamkeit zwängt, die nur durch Reduktion und Abstraktion zu erreichen ist?«[35] Auch und gerade fundamentale Differenzen muss man im Dialog als vitale und Glaubens- und Lebensweise des religiös Fremden je in ihrem Zusammenhang akzeptieren und respektieren und mit ihnen respektvoll umgehen.[36] Gerade ein »Dialog im Widerstreit« mit dem Islam ist somit ein sinnvoller und verheißungsvoller Dialog.

Aber, und dies ist hoffentlich deutlich geworden, es gibt keine theologische Veranlassung, die extraordinären Besonderheiten des biblischen Dialogs mit dem Judentum auf den Islam zu übertragen. Deshalb ist dieser Dialog notwendig ein missionarischer.

Anmerkungen:

1 Vgl. E.H. Koch/W. Oertel, Jesu Leiden und Gottes Treue. Passionsandachten im Licht eines neuen Verhältnisses von Christen und Juden, Bielefeld 2012
2 K. Barth, Einführung in die evangelische Theologie, Gütersloh 19772, 24
3 Vgl. F. Crüsemann, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen, Gütersloh 2011
4 Vgl. B. Janowski, »Verstehst du auch, was du liest?« Reflexionen auf die Leserichtung der christlichen Bibel, in: W. Härle/M. Heesch/R. Preul (Hg.), Befreiende Wahrheit. FS für Eilert Herms zum 60. Geburtstag, Marburger Theologische Studien 60, Marburg 2000, 1-21; R. Brandau, Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission. Die Judenmission als theologisches Problem, Neukirchen-Vluyn 2006, 444 ff.
5 Vgl. B. Klappert, Eine Christologie der Völkerwallfahrt zum Zion, in: ders., Miterben der Verheißung, Neukirchen-Vluyn 2000, 306
6 G. Kittel, »Wenn du Sünden bewahrst, Herr, wer wird bestehen?« (Ps 130,3). Die Realität der Sünde und die Frage der Erlösung im Alten Testament, in: W.H. Ritter (Hg.), Erlösung ohne Opfer?, Göttingen 2003, 74

7 Zitiert nach C. Münz, Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz, Gütersloh 1995, 234 f.; vgl. auch R. Brandau, a.a.O., 452
8 K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer, ThHK 6, Leipzig 1999, 229
9 J. Moltmann, Christliche Trinitätslehre, in: P. Lapide/J. Moltmann, Jüdischer Monotheismus – Christliche Trinitätslehre, München 1979, 34
10 Vgl. K. Barth, a.a.O., 22
11 R. Brandau, a.a.O., 457 f.
12 EG, Ausgabe für die Evangelische Kirche von Kurhessen- Waldeck, 58
13 Vgl. »Mission und Evangelisation«. Eine ökumenische Erklärung. In EMW (Hg.), Weltmission heute, Hamburg 1982; »Evangelisation und Mission«. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz, Neukirchen-Vluyn 1999; »Reden von Gott in der Welt – Der missionarische Auftrag der Kirche an der Schwelle zum 3. Jahrtausend.« EKD-Synode 1999 in Leipzig, epd.-Dokumentation Nr. 49/1999, 17-21
14 D.J. Bosch, Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission, Mary Knoll 1991, 483-489, vgl. R. Brandau, a.a.O., 152
15 C. Schwöbel, SOLUS CHRISTUS? Zur Frage der Einzigartigkeit Jesu Christi im Kontext des interreligiösen Dialogs. In: U. Andree ´/F. Miege/C. Schwöbel (Hg.), Leben und Kirche. FS für W. Härle, Marburger Theologische Studien 70, Marburg 2001, 103 ff.
16 Ders., Göttingen 2002
17 Vgl. J. Hicks, Gott und seine vielen Namen, Frankfurt am Main 2002<sup2</sup
18 EKD Texte 77 (2003), Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen, 10
19 M. Weinrich, Glauben Juden, Christen und Muslime an denselben Gott?, in: EvTh 67 (2007), 250
20 Vgl. K. Barth, a.a.O., 22
21 K. Barth, a.a.O., 23
22 Vgl. E. Jüngel, Art. »Wahrheit«, RGG4, Bd. 8, Tübingen 2005, Sp. 1246
23 Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2000, 26 (Zusammenleben)
24 Vgl. M. Weinrich, a.a.O., 258
25 Vgl. Zusammenleben, 31
26 Vgl. M. Weinrich, a.a.O., 257
27 Vgl. J. Moltmann, Kein Monotheismus gleicht dem anderen, in: EvTh 62 (2002), 112-122 (119 ff.)
28 Vgl. dazu ausführlich R. Brandau, Auf dem Weg zu einer abrahamitischen Megareligion? Irrtümer und Selbsttäuschungen im christlich-islamischen Dialog, Deutsches Pfarrerblatt 5/2011, 241-245
29 Reinhold Bernhardt hat im Anschluss an unsere beiden Vorträge die These aufgestellt, die christliche Rede von dem (mit)leidenden Gott in Jesus Christus sei eine neuzeitliche, auf J. Moltmann zurückgehende Vorstellung. Richtig ist m.E. daran, dass sich der aus der griechischen Philosophie speisende metaphysische Theismus die christliche Theologie (zu) lange beherrscht und die genannten biblischen Traditionen verdeckt hat. Vergessen waren sie nie. Die These einer grundsätzlichen Leidensunfähigkeit Gottes ist weder im Judentum (Schechinatheologie) noch im Christentum mehrheitsfähig. Die Kritik eines apathischen Theismus speiste sich zu allen Zeiten aus der biblischen Tradition, vgl. zur Diskussion R. Brandau, Auf dem Weg zu einer abrahamitischen Megareligion, a.a.O., 242; J. Moltmann, Christliche Trinitätslehre, a.a.O.
30 M. Stöhr, Abrahamische Ökumene – Leitbild für Theologie und Religionsunterricht?, Saarbrücker Religionspädagogische Hefte 2 (2006), 23
31 K. Barth, Kirchliche Dogmatik (KD) IV/3, Zürich 1959, 99 f.
32 Vgl. M. Weinrich, a.a.O., 259
33 Zusammenleben, 34

34 Olaf Schumann, Abraham – der Vater des Glaubens, in: Ders., Hinaus aus der Festung. Beiträge zur Begegnung mit Menschen anderen Glaubens und anderer Kultur, Studien zum interreligiösen Dialog Bd. 1, Hamburg 1997, 54
35 Christfried Böttrich, Beate Ego, Friedmann Eißler, Abraham in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009, 185
36 Vgl. ebd.

DER AUTOR

Robert Brandau, Dr. theol., Studium der Ev. Theologie in Wuppertal Tübingen und Göttingen. Leiter der Arbeitsstelle Migration der Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck.

Promotion zum Thema „Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission. Die Judenmission als theologisches Problem“ (Neukirchen-Vluyn 2006)

Ausbildung zum analytisch orientierten Gruppenleiter, Lehrbeauftragter für Systematische Theologie an der Uni Kassel.

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

Kennen Sie schon die tagesaktuellen Ausgaben von COMPASS-Infodienst?

COMPASS liefert zwei- bis dreimal wöchentlich Links zu top-aktuellen Beiträgen aus den Themenbereichen:

Nahost/Israel, Gedenken und Erinnern, Antisemitismus, Rechtsradikalismus, Christlich-jüdischer und interreligiöser Dialog, jüdische Welt.
Ergänzt von Rezensionen und Fernseh-Tipps!

Jetzt 5 Ausgaben kostenfrei und unverbindlich !
Bestellen Sie jetzt Ihr Probe-Abo:
abo@compass-infodienst.de