



Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 4 (2019)

Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars
der Universität Bonn

Schwerpunkt: Interreligiöser Dialog

Michael Schulz zu Religionen und Vernunft
Walter Homolka über Jesus im Juden- und
Christentum

André Golob über Jesus im Islam

Miriam Schneider und Thilo Corzilius zum
Altkatholizismus im interreligiösen Dialog



Alt-Katholischer Bistumsverlag

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 4 (2019)

Jahresheft
des Alt-Katholischen Seminars
der Universität Bonn

Schwerpunkt: Interreligiöser Dialog

Michael Schulz zu Religionen und Vernunft

Walter Homolka über Jesus im Juden- und Christentum

André Golob über Jesus im Islam

Miriam Schneider und Thilo Corzilius zum
Altkatholizismus im interreligiösen Dialog

Alt-Katholischer Bistumsverlag, Bonn 2019

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 4 (2019)

Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn

Herausgegeben von Andreas Krebs

Andreas Krebs	
Editorial	5
Michael Schulz	
Religionsphilosophie – interreligiös und interkulturell	9
Walter Homolka	
Jüdische Suche und christliche Probleme Warum sich Juden für Jesus interessieren und warum dies eine Herausforderung für Christen ist	25
André Golob	
Isa ibn Maryam Die Stellung Jesu Christi im Islam	35
Miriam Schneider	
Das interreligiöse Engagement der Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union am Beispiel der Christkatholischen Kirche der Schweiz	51
Thilo Corzilius	
Alt-katholische Gemeindearbeit und religiöse Vielfalt	63
Aus dem Alt-Katholischen Seminar	73

Liebe Leserin, lieber Leser,

das aktuelle Jahresheft steht im Zeichen des interreligiösen Dialogs. Dass dieser auf der Tagesordnung steht – und auch die alt-katholischen Gemeinden auf vielfältige Weise beschäftigt –, versteht sich in einer pluralen und durch Migration geprägten Gesellschaft von selbst. Dennoch hat es bislang weder im Raum alt-katholischer akademischer Theologie noch auf kirchenoffizieller Ebene Versuche gegeben, die Diskussion zu bündeln und so etwas wie eine alt-katholische Standortbestimmung im interreligiösen Feld zu versuchen. Das vorliegende Heft möchte einen Beitrag dazu leisten, das Gespräch weiter voranzubringen und alt-katholische Potentiale und Desiderate aufzuzeigen.

Michael Schulz klärt in seinem einleitenden Beitrag Möglichkeiten einer interreligiösen und interkulturellen Religionsphilosophie für eine vernunft- und verständigungsorientierte Thematisierung von Religion. Dabei stellt er unter anderem fest, dass Reichweite und Beweiskraft der Vernunft in verschiedenen religiösen Kontexten sehr unterschiedlich beurteilt werden – wobei die Vernunft selbst aber wiederum ein Instrument sein kann, gerade auch über solche Unterschiede ins Gespräch zu kommen.

Walter Homolka zeigt in seinem Beitrag auf, wie jüdische Denkerinnen und Denker seit Beginn des 19. Jahrhunderts anhand der Auseinandersetzung mit der Person Jesu um das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum gerungen haben – und wie umgekehrt für Christen die „Entdeckung“, dass Jesus Jude war, zur Herausforderung für die traditionelle Christologie geworden ist. Nach einer Würdigung unterschiedlicher christlich-theologischer Versuche, anti-jüdische Traditionen und Denkmuster zu überwinden,

setzt sich Walter Homolka kritisch mit Joseph Ratzingers Aufsatz „Gnade und Berufung sind ohne Reue“ (2018) auseinander und meint, dass hier das Judentum zur bedeutungslosen Vorform des Christentums herabgewürdigt werde.

Ebenfalls mit der Person Jesu, aber mit Blick auf den islamisch-christlichen Dialog, beschäftigt sich der Beitrag *André Golobs*. Der Koran schreibt Jesus, den er mit Titeln wie „Wort“, „Geist Gottes“ und „der Gesalbte“ belegt, einen hohen Stellenwert zu, und in den Haditen erscheint Jesus sogar als endzeitlicher Richter. Allerdings sind für Muslime christliche Vorstellungen wie die Gottmenschlichkeit Jesu Christi und die Trinitätslehre inakzeptabel. Für Christen wiederum ist es undenkbar, die vom Koran vorgenommene Verneinung von Kreuzestod und Auferstehung Jesu anzuerkennen. Trotz dieser klar zu benennenden Differenzen kann, so André Golob, ein interreligiöser Dialog mit dem Islam – als Suche nach Gemeinsamkeiten und verbindenden Wahrheiten – überaus fruchtbar sein.

Die Beiträge von *Miriam Schneider* und *Thilo Corzilius* versuchen – aus unterschiedlichen Perspektiven und hier besonders mit Blick auf die Schweizer Christkatholische Kirche, dort mit Blick auf das Engagement alt-katholischer Gemeinden in Deutschland – eine Bestandsaufnahme alt-katholischer interreligiöser Praxis. Diese erweist sich als vergleichsweise umfangreich und vielgestaltig, wird aber bislang kaum durch theologische Reflexionen eingeholt. Beide Beiträge plädieren dafür, auch auf theologischer Ebene an das ökumenische Engagement der alt-katholischen Kirchen anzuknüpfen und es auf den interreligiösen Dialog auszuweiten.

Im letzten Teil des Heftes finden Sie wie immer einen Bericht über das Alt-Katholische Seminar. Ich danke der Autorin und den Autoren für ihre spannenden Beiträge, Theresa Hüther und Anja Goller für ihre redaktionelle Mitarbeit, Andreas von Mendel für das schöne Layout und Maria Anna Ruholl für das sorgfältige Lektorat – und wünsche Ihnen eine anregende Lektüre!

Andreas Krebs

Michael Schulz

Religionsphilosophie –
interreligiös und interkulturell



Der religiöse Pluralismus ist zu einem Faktum Europas geworden. Im Interreligiösen Dialog sieht man eine Chance zur Verständigung. Zur Debatte steht dabei die Frage, inwieweit dieser Dialog zwischen religiösen Traditionen auf philosophische Expertise zurückgreifen kann. Eine interreligiös ausgerichtete Religionsphilosophie charakterisieren Stephan Grätzel und Armin Kreiner als „vernunftorientierte Thematisierung der Religion“; die entscheidende Zielsetzung bestehe „in der Deutung und Überprüfung religiöser Geltungsansprüche“¹. Als großer Vorteil muss die Tatsache bewertet werden, dass viele religiöse Traditionen selber eine Philosophie entwickelt haben. Gleichzeitig beeinflussen Religionen und Kulturen die Philosophie. Die folgenden Überlegungen erkunden die Möglichkeit einer interreligiösen und interkulturellen Religionsphilosophie.

1 Philosophische Vernunft und Offenbarungsreligionen

Gegenstand eines philosophisch geführten interreligiösen Dialogs war in der Vergangenheit die Gotteserkenntnis. Die Gottesfrage wurde zum Testfall der Vernunft. In den Offenbarungsreligionen wurde außerdem das Verhältnis der Vernunft zur göttlichen Präsenz in der Geschichte erörtert. Dieses Verhältnis konnte sehr unterschiedlich bestimmt werden. Der muslimische Philosoph Abū Nasr Muhammad al-Fārābī (872–950) behauptete beispielsweise, dass die entscheidenden Einsichten des Koran auch von der Vernunft erfasst und entwickelt werden können. Die im Koran manifeste Offenbarung Gottes diene vor allem den philosophisch ungebildeten Menschen, die Wahrheit in Form von Erzählungen und Gleichnissen zu erfassen; die Form des Begriffs wäre für sie eine Überforderung.² Jüdische und christliche Philosophen konnten sich teilweise ähnlich äußern. Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770–1831) zufolge vermittelt die Religion dieselbe Wahrheit wie die Philosophie, nämlich die des Absoluten, aber die Religion präsentiert Wahrheit in der populären Weise der Vorstellung (in Bildern, Metaphern, Gleichnissen, anschaulichen Gedanken), die Philosophie hingegen in der anspruchsvollen Form des Begriffs. Nicht zu übergehen ist allerdings al-Fārābīs Vorstellung von der Vernunft. Er begreift sie im Sinne des Neuplatonismus

als Emanation und Ausfluss Gottes. Als Ausfluss Gottes gleicht sie daher der Offenbarung Gottes im Koran. Al-Fārābī erklärt also keine rein menschliche Vernunft zum autonomen Maßstab der Offenbarung.

Das geschieht jedoch in der Zeit der Europäischen Aufklärung. Die Vernunft der Aufklärung überprüft den Wahrheitsanspruch der Offenbarung und hinterfragt die Möglichkeit einer definitiven Offenbarung Gottes in der Geschichte (Gotthold Ephraim Lessing, 1729–1781). Denn die Geschichte scheint den Bereich des Zufälligen und Zeitbedingten darzustellen, in dem sich deshalb eine endgültige, für alle Zeiten und Kulturen gültige, universelle Offenbarung Gottes gar nicht ereignen kann.³ Danach lässt sich nur das von einer Offenbarungsreligion als wahr behaupten, was sich mit den Mitteln der Vernunft rekonstruieren lässt. Dazu mag das Bekenntnis des Judentums und Islam gehören, dass Gott einzig und unvergleichbar sei. Aber der Glaube sowohl an Jesus als Gottes Sohn als auch an den Koran als herabgesandtes göttliches Wort im menschlichen Wort scheint die philosophische Begründung seiner Möglichkeit (Denkbarkeit) zu verlieren.

2 Vernunftreligion und konkrete Religionen

Immanuel Kant (1724–1804) – den man nach dem Ende einer philosophischen (natürlichen) Theologie in metaphysischer Form geradezu als Erfinder der Religionsphilosophie im modernen Sinn bezeichnet – entwickelt eine *Vernunftreligion*, die sich allein auf der Grundlage seiner Ethik ergibt. Auf seiner Moralphilosophie basieren die Postulate der unsterblichen Seele und der Existenz Gottes: Nur Gott könne garantieren, dass der tugendhafte Mensch auch definitiv Glückseligkeit erfahre, was aus Vernunftgründen zu fordern sei, aber was unverkürzt allein in einer postmortalen Existenz des Menschen und dank der Macht Gottes möglich werde. Die Christologie bringt Kant als angeschauten Ideal eines moralisch lebenden Menschen in seinem Konzept unter. Eine Begründung der Möglichkeit von Offenbarung oder der Menschwerdung Gottes leistet er jedoch nicht, wenngleich er sie nicht prinzipiell ausschließt.⁴

Der jüdische Philosoph Herman Cohen (1842–1818) greift Kants Religionsphilosophie auf, um zu zeigen, dass das Judentum die Vernunftreligion Kants ist und dass alle anderen Religionen sich am Judentum als Vernunftreligion orientieren müssen. Dazu entwickelt er einen Offenbarungsbegriff, der es rechtfertigt, das in der Hebräischen Bibel geschilderte geschichtliche Ereignis am Berg Sinai, auf dem Mose die Zehn Gebote empfing, in die Innerlichkeit und Vernunft des Menschen zu verlegen. Das geschichtliche Moment der Offenbarung gewinnt durch die geistige Transformation eine universelle Allgemeinheit. Damit wird aus der konkreten geschichtlichen Religion eine universelle Religion der Vernunft.⁵

Hegel unternimmt in seiner Religionsphilosophie eine philosophische Interpretation der Religionsgeschichte, vor allem des Christentums. Während Kant und Cohen die geschichtliche Basis der Religion in die Kategorien der Vernunft und des Geistigen transformieren, beansprucht Hegel, mit Hilfe der philosophischen Vernunft der Aufklärung die Präsenz des Göttlichen in der Geschichte zu rechtfertigen. Hegel erläutert, dass ein Absolutes, das sich nicht in der Geschichte manifestieren und nicht in der Geschichte mit sich identisch sein könne, in seinen Möglichkeiten eingeschränkt bleibe; ja, das Zeitliche und Zufällige, in dem das Absolute als es selbst nicht vorkommen könne, würde ihm eine unüberwindliche Grenze ziehen. Ein begrenztes, eingeschränktes Absolutes sei aber kein wahrhaft Absolutes mehr. Wahrhaft absolut und unendlich sei nur der Gott, der sich im Endlichen als er selbst zu offenbaren vermag – der also in letzter Konsequenz Mensch werden kann.⁶

3 Resümee: *demonstratio religiosa* im säkularen Staat

Die Religionsphilosophie wird auch von Philosophen und Theologen herangezogen, um zu klären, was allein vernünftigerweise als Gott gelten kann – dass zum Beispiel in jeder Religion von ihrem Gott das gelten muss, was Anselm von Canterbury (1033–1109) maßgeblich formulierte: Als Gott kommt nur das in Frage, worüber hinaus nichts Größeres zu denken ist (*id, quo nihil maius cogitari potest*) sowie das, das nochmals größer ist als

unser Denken (*maius quam cogitari potest*).⁷ Daher ist ein Gott, der nach hinduistischer oder buddhistischer Vorstellung die Reinkarnation eines Menschen darstellen soll, der vorbildlich gelebt hat, nicht Gott im Sinn der monotheistischen Religionen. Ganz anders sieht es mit der hinduistischen Vorstellung von Brahman aus, das die unendliche transzendente Wirklichkeit darstellt.

Religionsphilosophie kann allerdings auch dezidiert als Religionskritik formuliert werden. Ludwig Feuerbach (1804–1872) ist dafür ein wichtiges Beispiel. Danach entspringt das religiöse Phänomen einer Selbsttäuschung des Menschen. Gottes Eigenschaften sind in Wahrheit Eigenschaften des menschlichen Wesens. So bezeichnet Allwissenheit, die man Gott zuspricht, eine menschliche Eigenschaft, weil der Mensch im Wissen an kein Ende kommt – weil Wissen unendlich ist.⁸

Religionsphilosophie dient also einer *demonstratio religiosa*, der Demonstration dafür, dass Religion vernünftig begründet werden kann. Eine Auseinandersetzung mit atheistischer Religionsphilosophie ist dabei unumgänglich. Insofern diese *demonstratio religiosa* den Erweis der Möglichkeit einer Offenbarung Gottes in der Geschichte einschließt, können sich die monotheistischen Religionen gemeinsam auf diesen Beweisgang berufen und einander mit Respekt begegnen. Gemeinsam bezeugen sie in säkularen Gesellschaften eine transzendente Instanz. Sie öffnen dadurch die säkulare Kultur auf eine Realität hin, die diese Kultur übersteigt.

4 Interkulturelle Vernunft

Bis hierhin haben interkulturelle Überlegungen in Bezug auf die Religionsphilosophie noch keine besondere Rolle gespielt. Am deutlichsten zeigte sich der Unterschied zwischen dem Vernunftverständnis von al-Fārābī und dem der europäischen Aufklärung. Wendet man sich Asien und dort vor allem dem Buddhismus zu, stellt sich die Frage nach der Religionsphilosophie und ihrer Rolle im interreligiösen Dialog nochmals in einer anderen Perspektive. Wegen

der zentralen Bedeutung der Lebenspraxis verstehen viele den Buddhismus geradezu als praktische Philosophie. Darum werden theoretische Fragen, die wir bislang im Blick hatten, zweitrangig, ja nutzlos. Nach den Lehrreden des Buddha (563–483 v. Chr.) gleicht die Situation jedes Menschen einem Verwundeten, der von einem giftigen Pfeil niedergestreckt wurde und auf dem Boden liegt. Er benötigt dringend Hilfe. Wenn nun aber das vom Pfeil getroffene Opfer erst Hilfe unter der Bedingung annehmen würde, dass man ihm zuvor erklärte, ob die Welt ewig oder zeitlich sei, ob die Seele im Tod vergehe oder nicht, ob und wie das Absolute existiere usw. – dann würde das Opfer noch während der Erörterung dieser Fragen sterben. Diese metaphysischen Fragen erlösen Buddha zufolge niemanden aus seinem leidvollen Leben. Sie sind praktisch irrelevant und theoretisch ohnehin nicht ein für alle Mal lösbar. Die richtigen, relevanten Fragen und Erklärungen versuchen, den Grund des Leidens zu erfassen. Sinngemäß sind die Giftpfeile, die das Leben in Leiden verwandeln, Verlangen und Wünsche. Der Mensch klammert sich an Dinge, die ihm jedoch nie die erhoffte Erlösung und Erfüllung bieten. Dieses Verlangen ist darum falsch, unvernünftig. Es gilt im Gegenzug, das Verlangen herunterzufahren, zu überwinden.⁹ An nichts soll man haften, weder an metaphysischen Erklärungen über Gott oder den Anfang und das Ende der Welt, noch am Wunsch, keine Wünsche zu haben. In dieser praktischen Einsicht liegen Rationalität und Vernunft. Praktisch relevant ist die theoretische Einsicht in die Substanzlosigkeit der Dinge: dass sie im Grunde „nichts“ sind, deshalb auch keinen Halt bieten und darum nicht erstrebt werden sollen. Westliche Philosophie stellte hingegen die Substanz der Dinge ins Zentrum ihrer Überlegungen – wie die monotheistischen Religionen, nach denen Gott die Substanz der Dinge erschafft. Die spanische Mystikerin Teresa d'Ávila (1515–1582) konnte jedoch erklären: *sólo Dios basta*, Gott allein genügt. Darum ist alles andere gar nicht oder immer sehr bedingt anzustreben. In der Mystik der monotheistischen Religionen erblicken darum nicht wenige eine Chance zum Dialog mit dem Buddhismus.

Reichweite und Beweiskraft der Vernunft werden im Kontext der Religionen also unterschiedlich beurteilt, genauso wie das, worauf sie sich inhaltlich bezieht, nämlich auf Theoretisches und/oder Praktisches. Die Vernunft ist ein Instrument, mit dem man über diese Unterschiede ins Gespräch kommt. Dabei wird sie immer wieder ihre eigene kulturelle und religiöse Prägung berücksichtigen. So wandelt sich die Vernunft in eine interkulturelle Vernunft mit interreligiöser Kompetenz.

5

Kulturelle Prägungen der philosophierenden Vernunft am Beispiel personaler und impersonaler Gottesvorstellungen

Zwei Beispiele illustrieren die religiös-kulturelle Abhängigkeit der philosophischen Vernunft: das erste betrifft die Würde des Menschen, das zweite die Vorstellung von Gott.

(1) Ein philosophisches Verständnis der Subjektivität, Personalität und Würde des Menschen entsteht in einem religiösen Umfeld, das Gott personal versteht und in dem man davon überzeugt ist, dass dieser personale Gott sich in seiner Offenbarung für jeden einzelnen Menschen engagiert (Augustinus, Hegel). Eine Religion, die, wie der Hinduismus, das Absolute jenseits der Unterscheidung von Personalität und Impersonalität ansetzt, kann nicht mittels des Personbegriffs zu einem ähnlichen Urteil kommen. Aber andere Begründungsformen stehen bereit. Eine hinduistisch inspirierte Philosophie operiert mit der Vorstellung, dass sich in jedem Lebewesen das Absolute, Brahman, manifestiert, weshalb nicht nur menschlichem, sondern auch tierischem Leben besonderer Respekt gilt. Viele Hindus leben deswegen vegetarisch. Der Mensch ist gehalten, zu erkennen, dass sein Selbst eins ist mit Brahman. In dieser Einheit liegt seine Bestimmung und Würde. Im Buddhismus steht ein universelles Mitleid im Zentrum der ethischen Bemühungen: Nicht weil der Mensch oder weil Gott Person ist, sondern weil das Leben des Menschen durch Leiden entstellt ist, gilt jedem das Mitleid – insbesondere von denjenigen, die auf dem Weg der Erleuchtung schon vorangeschritten oder den Status der erlösenden Erleuchtung erreicht haben (wie die Bodhisattva). Im Ergebnis kann man also eine gewisse Übereinstimmung religiöser Traditionen im Bereich der Ethik konstatieren; die Begründungen bleiben unterschiedlich. Über beides kann man sich verständigen – die unterschiedlichen Prägungen der Vernunft anerkennend. Die Übereinstimmung im Ergebnis erlaubt, dass Religionen in der Gesellschaft ein klares Zeugnis für die Würde des Menschen ablegen und sich für entsprechende Gesetze einsetzen. Die Unterschiede in der Begründung laden zum interreligiösen Dialog über personale und impersonale Gottesvorstellungen ein, der ebenso das Verhältnis von Philosophie und Theologie ausloten muss.

(2) Nicht nur im Hinduismus, sondern auch in der griechischen Philosophie betrachtete man personale Gottesvorstellungen als anthropomorph geprägte Formen des Göttlichen. Zwar verehrt man im Hinduismus die Götter mit großer Hingabe. Gleichzeitig weiß man, dass sie nicht die letzte Instanz der Wirklichkeit sind wie Brahman, das sich in den Göttern personal manifestiert, aber oft nicht personal verstanden wird. Viele griechische Philosophen respektierten die Götter ihres Pantheons, als Philosophen erkannten sie jedoch in Göttern menschliche Projektionen. Anaximander (um 610–546 v. Chr.) ließ als das Göttliche nur das Unendliche gelten, das keinerlei personale Züge trägt. Xenophanes von Kolophon (um 580–um 475 v. Chr.) vermutete, dass religiöse Pferde oder Löwen pferdeartige bzw. löwenartige Götter hätten. Dennoch schloss er im Unterschied zu Anaximander auf der Ebene der Philosophie nicht aus, dass dem einen, unbeweglichen Gott das entspricht, was wir heute Person nennen:¹⁰ „Sein Gott sieht, denkt und hört ganz“, „mit des Geistes Kraft ohne Mühe erschüttert er alles“.¹¹ Der Gott der Metaphysik des Aristoteles (384–322 v. Chr.) ist zwar sich selber denkendes Denken und ewiges Leben, aber dieser Gott zeigt sich dennoch nicht als Person, da er sich nicht aktiv auf Anderes bezieht. Weder ist er Schöpfer, noch offenbart er sich den Menschen. Philosophierende Christen der Antike, aber auch jüdische und islamische Philosophen und Theologen mussten große Mühe darauf verwenden, die sehr menschlichen Vorstellungen von Gott in der Bibel und im Koran mit philosophischer Rationalität in Einklang zu bringen. Wenn von Gottes Händen die Rede ist, also Gott einen Körper zu haben scheint, und er Emotionen kennt wie Liebe, Freude, Zorn und Reue; wenn er nicht sofort als der Allwissende agiert, sondern den Umgang mit den Menschen erst lernen muss – dann erinnern diese Aussagen sehr an Mythen. Schon das Neue Testamente weist allerdings die Vorstellung zurück, dass Christen „ausgeklügelten Mythen“ (2 Petr 1,16) folgen. Aber konnte man diese Abgrenzung tatsächlich nachvollziehen? Noch der Philosoph Hegel sah in der griechischen Religion mit ihren Götterstatuen in Menschengestalt den eigentlichen Vorläufer des Christentums, das an den menschengewordenen Gott glaubt. Das Judentum hingegen kenne keine Vorbilder für den Inkarnationsglauben und bekenne deshalb einen fernen, den Menschen enthobenen Gott. Hegels Einschätzung des Judentums ist jedoch schon angesichts der *Körperlichkeit* des Gottes Israels nicht akzeptabel. Deshalb behandelte selbst noch im 13. Jahrhundert Thomas von Aquin (1225–1274) die Frage, ob Gott etwas Körperliches sei (*utrum Deus sit*

corpus), sofort nach der Darlegung seiner berühmten Fünf Wege, auf denen man philosophierend zur Einsicht in die Existenz dessen kommt, was alle Gott nennen.¹² Das Körperliche, erläutert Thomas, scheint insbesondere die Gestalthaftigkeit und Nähe Gottes zu ermöglichen, von der die biblische Überlieferung ausgeht. Thomas entwickelt deshalb einen Begriff der Gestalt und des Bildes, der sich allein auf Geist und Vernunft bezieht, nicht auf Körperliches. Wenn der Mensch daher nach dem Bild Gottes geschaffen wird, dann ist der Mensch nicht Bild Gottes dem Leibe, sondern dem Geiste nach. Folglich muss man auch das Personsein Gottes ausschließlich auf die rationale Natur des Menschen beziehen. Thomas schätzt die spätantike Definition der Person durch den römischen Philosophen und Politiker Boethius (um 480/485–524/526), nach der die Person eine individuelle Substanz einer rationalen Natur sei (*persona est rationalis naturae individua substantia*).¹³

6 Hellenisierungsproblematik und religiöse Kritik der Philosophie

Aber der Preis für die Rationalisierung des Gottesbegriffs ist nicht zu unterschätzen. Man muss nicht nur die biblische Redeform, die einen Körper Gottes vorauszusetzen scheint, ganz dem Bereich der Metaphern und Gleichnisse zuordnen, was al-Fārābī ebenso im Blick auf den Koran behauptete. Thomas von Aquin muss darüber hinaus sehr zentrale Aussagen über Gottes Verhalten zum Menschen umdeuten, damit nicht der Eindruck entsteht, Gott sei vom Menschen aus bestimmbar oder der Mensch könne auf Gott einwirken. Denn jedes Wirken des Menschen auf Gott hin würde in Gott eine Art Rezeptivität und damit Passivität voraussetzen, was wiederum eine unangemessene Materialität und Körperlichkeit Gottes impliziert. Deshalb kommt Thomas zu der Auffassung, dass Gott den Menschen leidenschaftslos (*sine passione*¹⁴) liebe. Weiterhin sagt er, man habe zwar Gott im höchsten Maß (*maxime*) Barmherzigkeit (*miser cordia*) zuzusprechen, aber nur der Wirkung nach, nicht in einem affektiven, leidenschaftlichen Sinn (*secundum effectum, non secundum passionis affectum*).¹⁵ Schon Aristoteles, den Thomas von Aquin rezipiert, sieht Gott, den er den unbewegten Bewegter nennt, frei von Affekten. Daher sagt auch Thomas: Keinesfalls erfülle

Trauer den sich erbarmenden Gott wie im Fall eines Menschen, der sich von der prekären Situation des Anderen auch gefühlsmäßig berühren lässt.¹⁶ Leidenschaft, Gefühle – diese sind nur möglich bei materiellen Wesen, auf die etwas von außen einzuwirken und dadurch Leidenschaften und Gefühle zu wecken vermag. Eine leidenschaftslose Person ohne Gefühle – was soll das aber sein? Sind angesichts dieser Leidenschaftslosigkeit des Gottes der philosophisch denkenden Theologen nicht hinduistische Gottheiten viel sympathischer?

Immer wieder wurde diskutiert, ob der menschenfreundliche Gott der Religionen nicht in unangemessener Weise einem Gott des philosophischen Verstandes weichen musste. Nicht wenige sprachen sich für eine Enthellenisierung des Glaubens aus: für eine Befreiung der Theologie von ihrer griechisch-philosophischen Prägung zugunsten einer neuen biblischen Orientierung an einem in der Tat personalen Gott. Martin Luther (1483–1546) machte sich für diese neue Orientierung stark. Freilich verlangt die Umsetzung dieser Forderung, nicht erneut mythisch von Gott zu sprechen. Oder sollte man, anders als bisher, den Mythos jetzt positiver auffassen?

Eine gewisse Lösung bietet die Trinitätslehre, nach welcher der Sohn vom Vater *gezeugt* und der Geist von Vater (und Sohn) *gehaucht wird*. Sohn und Geist *empfangen* ihr Gott- und Personsein vom Vater bzw. von Vater und Sohn. Folglich gibt es eine *Passivität* und *Empfänglichkeit* in Gott, die nicht sofort Materialität und Körperlichkeit konnotieren. Bleibt die Frage, inwieweit man auch philosophisch – ohne Bezug auf die Trinität – zu einem materiefreien Verständnis der Empfänglichkeit oder eines Mitleidens Gottes kommt. Könnte man nicht sagen: Je intelligenter und weitsichtiger jemand ist, umso empfindsamer und verletzlicher ist er auch? Demnach ist es nicht zuerst Materialität, die empfindsam und verletzlich macht, sondern geistige Größe; diese ermöglicht Empathie. In eminenten Weise müsste das analog von Gott gelten, der reiner Geist ist.

Auch islamische Theologen machten ihr Fragezeichen hinter philosophische Thesen, die als nicht glaubenskonform eingeschätzt wurden, wie die Einschränkung der göttlichen Erkenntnis auf das Abstrakte. Danach weiß Gott nicht unmittelbar um Konkretes und Geschichtliches. Hinter dieser Einschränkung des göttlichen Wissens steht eine bestimmte Interpretation

der Gottesvorstellung des Aristoteles, der zufolge Gottes Wissen sich auf Gott selber bezieht (Gott als sich selbst denkendes Denken) und darüber hinaus auf das, was sich oberhalb des „sublunaren“ Bereichs befindet, wie die ewigen Bewegungen der Himmelsphären und Sterne. Das menschliche Leben spielt sich aber unterhalb der Mondosphäre, unter der niedrigsten Himmelsphäre ab.¹⁷ Diese Einschränkung des göttlichen Allwissens diente auch als Argument für die Willensfreiheit des Menschen, die bei einem detaillierten (Voraus-)Wissen Gottes nicht mehr zu bestehen schien. Auch in der Gegenwart wird diese Einschränkung des göttlichen Allwissens von christlichen Theologen angeführt, um im Zusammenhang der Theodizee nicht alles Geschehen und Handeln des Menschen auf Gottes vorhersehendes Wissen zurückführen zu müssen.

Gegen seine philosophierenden Glaubensgefährten opponiert Al-Ghazālī (1058–1111) in seinem 1095 verfassten Buch *Die Inkohärenz der Philosophen*.¹⁸ Er verteidigt die Personalität Gottes, in dem er darauf insistiert, dass sich Gott zu allem verhält und darum um das kleinste Detail der Wirklichkeit weiß. Außerdem ist er der freie Ursprung der Welt. Diese geht nicht, wie neuplatonisch inspirierte Autoren sagten, aus Gott in der Weise der Emanation hervor. Gottes Existenz gleiche nicht kaltem Schnee, dessen Kälte von selbst an die Umgebung weitergegeben wird. So gehe nicht von selbst aus Gottes Existenz Sein hervor, damit anderes existiere: Gott sei vielmehr Person, weil er Sein frei schenke. Strikt weist Al-Ghazālī die erläuterte These al-Fārābīs zurück, nach der die Gebildeten mittels der Philosophie zur selben Offenbarungserkenntnis gelangen wie die Ungebildeten durch den Koran; die Philosophie kann keine Offenbarung des personalen und freien Gottes begrifflich ableiten.

Auch der jüdische Philosoph Moses Maimonides (1135–1204) besteht auf den Gebrauch des Verstandes, um die von der Hebräischen Bibel vermittelte Vorstellung von der Körperlichkeit und Personalität Gottes richtig zu stellen. Ortsangaben oder -bewegungen Gottes seien nicht wörtlich zu nehmen. Wenn beim Propheten Ezechiel vom Ort der Herrlichkeit Gottes die Rede sei, dann meine der Text damit die Hoheit und Majestät Gottes.¹⁹ Maimonides reduziert nicht die Offenbarung auf die Funktion der Veranschaulichung von Vernunftwahrheiten. Die Offenbarung biete inhaltlich neue Einsichten. Die Wahrheit von der Schöpfung aus dem Nichts beispielsweise könne man

nur der Offenbarung entnehmen; philosophisch ergebe sie sich nicht zwingend. Ähnlich verhält es sich mit der göttlichen Freiheit und Personalität, die die Bibel bezeugt. Daher trägt Maimonides den Gedanken eines göttlichen Wissens von der Welt in den aristotelischen Gottesbegriff hinein, um Gott als personalen und freien Schöpfer verständlich zu machen.

Die Beispiele ließen sich schnell vermehren, um zu erkennen, wie sehr die griechische Philosophie in Form des Aristotelismus oder auch des Neuplatonismus verändert werden musste, um den monotheistischen Religionen entsprechen zu können und nicht als ihr Gegner wahrgenommen zu werden. Religionen prägen die Philosophie; die Philosophie hilft den Religionen, sich besser zu verstehen – und einander zu verstehen.

7 Personales und impersonales Gottesverständnis im Horizont der Postmoderne

Philosophie dient der interreligiösen Verständigung, wenn sie z.B. mithilft, eine Brücke zwischen Asiens impersonalem Verständnis des Absoluten und dem personalen Verständnis Gottes im Monotheismus zu schlagen. Die Philosophie kann kenntlich machen, dass beide Traditionen dasselbe Anliegen, nämlich die radikale Transzendenz Gottes zum Ausdruck bringen möchten. Dadurch, dass man Gott als unbegrenzte Freiheit versteht, wie Maimonides, wird dieses Anliegen in der Perspektive der personalistischen Gottesrede unterstrichen. Nichts ist abgründiger und unfassbarer als Freiheit. Umgekehrt kann eine impersonale Redeweise von Gott als kritisches Kriterium für jeden Anthropomorphismus gelten. Um den Anthropomorphismus zu vermeiden, wagt Meister Eckhart (1260–1328) im Sinn negativer Theologie sogar zu sagen: „Du sollst ihn lieben wie er ist ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild, mehr noch: wie er ein lauterer, reines, klares Eines ist, abgesondert von aller Zweiheit.“²⁰ Die eigentliche Gottheit und Einheit Gottes scheint demnach hinter Gottes Personalität zu liegen, was hinduistischen Vorstellungen von Brahman oder von der Unfassbarkeit und Nicht-Aussagbarkeit des Absoluten nach buddhistischer Überzeugung nahekommt. Meister Eckhardt beabsichtigt nicht, die Personalität Gottes

auszulöschen. Aber er möchte auf die Andersartigkeit Gottes aufmerksam machen, so dass vom üblichen Verständnis von Gott und Person aus, Gott als Nicht-Gott und Nicht-Person erscheint, als geradezu impersonal. Die impersonale Redeweise des Hinduismus vom Absoluten kann also im interreligiösen Dialog als Hinweis aufgefasst werden, eine personale Vorstellung von Gott nicht in unterkomplexer Form zu entwickeln. Umgekehrt sollte Meister Eckharts extreme Redeweise von Gott als Nicht-Gott und Nicht-Person sowie die Theologie der Freiheit Gottes Religionen und Philosophien, die eine impersonale Vorstellung des Absoluten bevorzugen, erkennen lassen, dass die personale Rede von Gott gerade die Andersartigkeit göttlicher Wirklichkeit herauszustellen vermag und keinem naiven Anthropomorphismus folgt. Interreligiöse Religionsphilosophie sollte darum bemüht sein, dieses gegenseitige Verstehen unterschiedlicher Intuitionen wie im Fall von personaler und impersonaler Gottesrede zu fördern.

In der Postmoderne diagnostizierte man eine Tendenz des Monotheismus zur Gewaltsamkeit (Jan Assmann²¹). Nur der eine und einzige Gott ist der Inbegriff der Wahrheit, verkünden die Propheten Israels; die Götter der Völker sind Lug und Trug, sind nichts. Gegen die Unwahrheit kann man, muss man kämpfen. Religiöse Toleranz verbindet man darum mit religiösem Pluralismus und einer Art Polytheismus (Odo Marquard²²). Demgegenüber haben jüdische Philosophen den Monotheismus ethisch reformuliert, und zwar angesichts der Schoa. Definitive Wahrheit trifft mich in Gestalt des Hilferufs des Anderen. Der ethische Anspruch der anderen Person durchstößt jeden Relativismus. Nicht zufällig entwickelt deshalb der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas (1906–1995), dessen Familie von den Nationalsozialisten ermordet wurde, eine Philosophie, die im Anderen die Spur der Transzendenz erkennt, was zur unbedingten Verantwortung für diesen Anderen verpflichtet.²³ Eine monotheistische Religion, die dieser Begründungslogik folgt, bewahrt ihre ethische Rationalität. Sie vermittelt Gott, der sich unbedingte und definitiv für den Menschen engagiert und sich als barmherzig (Sure 1,1; 6,54) offenbart – Gottes Absolutheitsanspruch ist der der Liebe (1 Joh 4,8.16). Biblisch: der eine und wahre Gott steht unbedingt auf der Seite der Witwen und Waisen, der Fremden und Armen im Land (Sacharja 7,9-10), der Sünder (Mk 2,17). Die Religion eines ethischen Monotheismus kann den Anderen auch niemals aus missionarischen Motiven heraus bedrängen oder zwingen. Sie kann ihn nur durch eine besondere Achtung seiner

Person – durch Liebe und Barmherzigkeit – zu gewinnen versuchen: „Mit Banden der Liebe zog ich sie. Ich war da für sie wie die, die den Säugling an ihre Wangen heben“ (Hosea 11,4).

8 Interkulturelle Religion und interreligiöse Religionsphilosophie

Wegen ihrer missionarischen Selbstbezogenheit werden Religionen im Rahmen einer interkulturellen Philosophie (Heinz Kimmerle,²⁴ Franz M. Wimmer²⁵) als Störfaktoren kulturübergreifender Verständigung bezeichnet. Diese Kritik kann sich natürlich auf Beispiele in der Geschichte der Religionen und Kulturen berufen. Es gibt Religionen, die mit einer bestimmten Kultur identisch sind und mit dem Ende dieser Kultur auch selber verschwinden. Insbesondere missionierende Religionen haben gelernt, zwischen sich selbst und der Partikularität ihres kulturell-geschichtlichen Ursprungs zu unterscheiden, ohne ihn deshalb aufzugeben (Franz Gmainer-Pranzl²⁶). Diese Lernprozesse forderten allerdings oft einen hohen Blutzoll, der Mahnung bleibt. Religionen werden multikulturell und leisten in sich eine interkulturelle Vermittlung. Von Religionen, die die Sprache mehrerer Kulturen sprechen, kann der interkulturelle Dialog und eine interkulturelle Philosophie profitieren. Die monotheistischen Religionen erlernten alle die ihnen fremde Sprache der griechischen Philosophie, der sich weder Mose, noch Jesus oder Mohammed bedienten. Durch die Mehrsprachigkeit der Religionen ergaben und ergeben sich Chancen der rationalen Verständigung. Derzeit bemühen sich politische Philosophen des Islam, ihre Religion mit westlicher Demokratie kompatibel zu machen. Hinduismus und Buddhismus öffnen westliche Philosophie für ein weiteres Verständnis ihrer selbst. Nur durch den Einfluss nicht-monotheistischer Religionen und Kulturen gelingt es der Philosophie, über ihren europäischen Ursprung hinauszugehen, sich in unterschiedlichen Denkweisen zu artikulieren und sich das Prädikat *Interkulturalität* zuzulegen, um so im interreligiösen Dialog eine Rolle spielen zu können. Religionen, Kulturen und Philosophie(n) stehen also in einem komplexen Wechselbezug. Hierin liegt die Chance für die eingangs erwähnte „vernunftorientierte Thematisierung

der Religion“, aber auch für die Inspiration der Philosophie durch die Religion – für eine interreligiöse und interkulturelle Religionsphilosophie.

Prof. Dr. theol. Michael Schulz leitet den Arbeitsbereich Philosophie und Theologie der Religionen an der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn.

Anmerkungen

- 1 *Stephan Grätzel, Armin Kreiner: Religionsphilosophie. Lehrbuch Philosophie, Stuttgart/Weimar 1999, 1.*
- 2 *Al-Farabi, Über die Wissenschaften, Kap. 4 und 5 (Al-Farabi, Über die Wissenschaften. De scientiis. Nach der lat. Übers. Gerhards von Cremona übertr. von F. Schupp, Meiner, Hamburg 2005).*
- 3 *Gotthold Ephraim Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft [1777], in: Ders., Werke, hg. von H. G. Göpfert, München 1979, Bd. 8, 8–14.*
- 4 *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1793/94]. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hg. von B. Stangneth. Meiner, Hamburg 2003.*
- 5 *Hermann Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums [1918], Darmstadt 1959.*
- 6 *Georg Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik I (Werke in zwanzig Bänden, Band 5, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel), Frankfurt. 170, 163f..*
- 7 *Anselm von Canterbury, Proslgion II–IV.*
- 8 *Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums [1841], Stuttgart 1994.*
- 9 <http://www.palikanon.com/majjhima/m063n.htm> (19.12.2019).
- 10 Der Personbegriff rückt erst mit der Ausbildung der Trinitätslehre in den Mittelpunkt der Theologie, was aber nicht ausschloss, dass man auch zuvor – der Sache nach – Gott als personales Mysterium verstand.
- 11 *Werner Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Darmstadt 1964, 57f.*
- 12 *Thomas von Aquin, Summa theologiae I 2.*
- 13 *Boethius, Contra Eutychen et Nestorium IV, 8–9.*
- 14 *Thomas von Aquin, Summa theologiae I 20, 1 ad 1.*
- 15 S.th. I 21, 3.
- 16 Vgl. S.th. I 21, 3: „Tristari ... de miseria alterius non competit Deo“.
- 17 Vgl. *Leo Elders, Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive, Teil 2: Die philosophische Theologie, Salzburg 1987, 229.*
- 18 *Al-Ghazālī, The Incoherence of the Philosophers/ Tahāfut al-falāsifa, hg. und übers. von M. E. Marmura, Provo (Utah) 2. Aufl. 2000.*
- 19 *Maurice-Ruben Hayoun, Geschichte der jüdischen Philosophie, Darmstadt 2004, 111.*
- 20 *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, hg. und übers. von J. Quint, München 1985, 355.*
- 21 *Jan Assmann, Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus, München 2003.*
- 22 *Odo Marquardt, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: H. Poser (Hg.), Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, Berlin 1979, 40–58.*
- 23 *Emmanuel Levinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers., hg. und eingel. von W. K. Krewani, München 4. Aufl. 1999.*
- 24 *Heinz Kimmerle, Interkulturelle Philosophie. Zur Einführung, Hamburg 2002.*
- 25 *Franz M. Wimmer, Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität, Wien 2003.*
- 26 *Franz Gmainer-Pranzl, „Relativer Sinn“ und „unbedingte Wahrheit“ – Die Methodik interkulturellen Philosophierens im Kontext interreligiöser Dialoge am Beispiel der religionskritischen Problemwahrnehmung bei Franz Martin Wimmer, in: M. Delgado, G. Vergauwen (Hg.), Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen, Stuttgart 2010, 129–160.*

Walter Homolka

Jüdische Suche und christliche Probleme

Warum sich Juden für Jesus interessieren und warum dies eine Herausforderung für Christen ist



1 Zur Beziehung zwischen Judentum und Christentum

Auf den ersten Blick mag es scheinen, dass Juden und Christen heute eine engere Beziehung haben als jemals zuvor. Und in der Tat, die Schrecken der Schoa mögen dazu beigetragen haben, den ungezwungenen interreligiösen und interkulturellen Dialog, mit dem wir heute leben, voranzubringen. Der Holocaust hatte tiefgreifende Auswirkungen auf die vorherrschenden christlichen Kirchen. Die Schoa und die anschließende Akzeptanz des Judentums als gleichberechtigte Religion im gesamten Westen ebneten in hohem Maße den Weg für einen konstruktiveren theologischen Dialog zwischen dem Judentum und anderen Religionen. Ich möchte Ihnen hier ein markantes Beispiel für diesen Diskurs vorstellen: die Entstehung einer jüdischen Suche nach dem historischen Jesus und ihre Auswirkungen auf die christliche Theologie.

2 Jüdisches Interesse an Jesus

Die Wurzeln dieses theologischen Austausches lassen sich meiner Meinung nach mindestens 250 Jahre zurückverfolgen. Bereits 1751 betonte Rabbi Jacob Emden von Altona (1697–1776) das Jüdische bei Jesus, als er schrieb: „Christen und Muslime gehören zu einer Gemeinschaft, die um des Himmels willen existiert und die am Ende bleiben wird. Sie haben sich aus dem Judentum entwickelt und akzeptieren die Grundlagen unserer göttlichen Religion, um Gott unter den Völkern zu verbreiten.“¹

Was mir besonders auffällt: Ich beobachte ein zunehmendes Interesse der Juden für den jüdischen Jesus um die Wende des 19. Jahrhunderts. Man kann in der Tat von der Entstehung einer jüdischen Suche nach dem historischen Jesus parallel zu verschiedenen Wellen christlicher Suche sprechen. Tatsächlich haben sich seitdem viele jüdische Denker mit Jesus beschäftigt: Abraham Geiger, Joseph Klausner, Leo Baeck, Claude G. Montefiore, Robert Eisler,

Joel Carmichael, Martin Buber, Schalom Ben-Chorin, Hans-Joachim Schoeps, Pinchas Lapide, David Flusser, Paula Fredrikson, Ben Zion Bokser, Robert Raphael Geis, Samuel Sandmel, Hyam Maccoby, Ernst Ludwig Ehrlich, Geza Vermes, Susannah Heschel, Zev Garber, Michael Wyschogrod, Rivka Ulmer, Jacob Neusner, Micha Brumlik, Amy-Jill Levine, Amos Oz und andere.

Die Entwicklung dieser jüdischen Suche wird in dem Buch *Christologie auf dem Prüfstand: Jesus der Jude – Christus der Erlöser*,² das ich zusammen mit dem Freiburger römisch-katholischen Theologen Magnus Striet verfasst habe, genauer beschrieben. Die Frage ist, warum wir plötzlich, nachdem wir viele Jahrhunderte Jesus als Schlüsselfigur im Zentrum des Christentums ignoriert haben, einen Trend feststellen, bei dem Jesus von Juden für das Judentum zurückgefordert wird. Insgesamt lautet meine Theorie, dass jede jüdische Auseinandersetzung mit Jesus seit dem 19. Jahrhundert nicht mehr so sehr von theologischen Bedenken getrieben war. Für die jüdischen Denker, die sich auf die Suche nach dem historischen Jesus begaben, war es offensichtlich, dass Jesus im Judentum nie eine religiöse Bedeutung haben würde. Vielmehr schien sich die jüdische Suche nach dem historischen Jesus mit der Neupositionierung des deutschen Judentums angesichts der Dominanz des Christentums und seiner triumphalistischen universellen Wahrheitsansprüche zu befassen. Eine solche Suche nach jüdischer Identität während der deutschen Emanzipationsphase oszillierte zwischen jüdischen Versuchen, eine akzeptable gesellschaftliche Nische für das Leben und die Entwicklung innerhalb des „christlichen Staates“ zu finden, ohne ihre spezifische jüdische Identität zu verlieren. Damit ist sie ein zentraler Bestandteil der „Wissenschaft des Judentums“ als intellektuelles Bestreben, den bleibenden Wert der jüdischen Zivilisation zu sichern.

In diesem Sinne stellt die postkoloniale Theorie ein nützliches methodisches Instrumentarium zur Verfügung, um den Ursprung und die Funktion der Konflikte zu verstehen, die sich aus den christlichen Vormachtsansprüchen ergeben. Ein großer Teil meiner Veröffentlichungen der letzten Jahre sollte aufzeigen, dass die jüdische Suche nach dem historischen Jesus nie überwiegend apologetisch war, sondern lediglich dem Zweck diente, die dauerhafte Gültigkeit einer jüdischen religiösen Identität angesichts der christlichen Dominanz zu bestätigen. Insofern mag die jüdische Suche nach dem historischen Jesus weit mehr als nur eine Frage der theologischen

Wahrheit sein, wie viele vermuten. Sie kann letztlich als gesellschaftspolitisches Phänomen interpretiert werden, das versucht, die christliche religiöse, kulturelle und politische Hegemonie zu überwinden, indem es Gleichheit als Voraussetzung für einen ehrlichen Dialog etabliert. Dies kann nur erreicht werden, wenn beide Partner die andere Seite akzeptieren und respektieren. Christian Wiese war in seiner Studie über hegemoniale protestantische Strukturen im wilhelminischen Deutschland hoffnungsvoll, dass „die selbstkritische Auseinandersetzung der christlichen Theologie mit der Geschichte ihrer Beziehung zum wissenschaftlichen Studium des Judentums ihr helfen sollte, die theologische Einengung ihres Verständnisses der jüdischen Tradition zu überwinden und die ganze Bandbreite relevanter Themen in den Horizont ihres Denkens aufzunehmen, einschließlich der rabbinischen Tradition, der jüdischen Geschichte, des Denkens und der Kultur aller Epochen und der modernen jüdischen Literatur. Erst dann kann von einer produktiven interdisziplinären Zusammenarbeit zweier wissenschaftlicher Disziplinen gesprochen werden.“³

Auseinandersetzungen wie die berühmte Baeck-Harnack-Debatte um die Wende zum 20. Jahrhunderts waren unvermeidlich, um die verunglimpfende Wirkung einer christlichen Theologie zu entlarven, die das Dogma als Produkt der Hellenisierung des Evangeliums anprangert und die nicht dogmatische Verkündigung Jesus als den ursprünglichen Kern des Christentums feiert. Für Adolf von Harnack (1851–1930) ist das nachwirkende Element im Auftreten Jesus als epochale Persönlichkeit durch das definiert, was den Rahmen seiner Zeit sprengte. Das Judentum zur Zeit Jesus ist daher nicht in seiner eigenen Verfasstheit dargestellt, sondern in erster Linie als veralteter Vorläufer des Christentums, der zu einer rein rhetorischen Antithese zu verkommen droht: „Was willst du mit deinem Christus?“, werden wir vor allem von jüdischen Gelehrten gefragt; ‚er hat nichts Neues eingeführt.‘ Um mit Wellhausen zu antworten: Es trifft durchaus zu, dass das, was Jesus verkündete, was Johannes der Täufer vor ihm in seinen Bußmahnungen zum Ausdruck brachte, auch bei den Propheten und sogar in der jüdischen Tradition ihrer Zeit zu finden war. Die Pharisäer selbst waren im Besitz davon, aber leider hatten sie außerdem noch viel mehr. [...] Sie haben alles auf eine tote Ebene reduziert. [...] Was die Reinheit betrifft, war die Quelle der Heiligkeit tatsächlich schon lange geöffnet, aber sie war von Sand und Schmutz erstickt und ihr Wasser war verschmutzt. Für die nachkommenden Rabbiner

und Theologen macht es keinen Unterschied, dieses Wasser zu destillieren, auch wenn sie dabei erfolgreich waren.“ Obwohl die Pharisäer bereits das zentrale Gebot der Gottes- und Nächstenliebe gepredigt hätten, bliebe ihre Lehre wirkungslos, weil sie „schwach“ und damit schädlich sei. Diese Äußerungen würden nur durch „die Kraft der Persönlichkeit, die dahintersteht“ historische Impulse erhalten. Aber er (Jesus) „lehrte als einer, der Autorität hatte und nicht als Schriftgelehrter.“⁴

Man sieht deutlich, dass die Liberalisierung in der christlichen Theologie nicht notwendigerweise mehr Gemeinsamkeiten mit dem Judentum hervor gebracht hat. Dies machte es für jüdische Denker unerlässlich, die dauerhafte Gültigkeit der jüdischen Lehre und Jesus als deren vorbildlichen Schüler hervorzuheben. Rabbiner Leo Baeck war einer der jüdischen Intellektuellen, die die „Rückforderung Jesus“ ins Judentum enthusiastisch unterstützten. In einem Buch aus dem Jahr 1938 beschrieb er das Evangelium als Dokument der Geschichte des jüdischen Glaubens.⁵ Leo Baeck präsentierte uns ein Bild, wonach Jesus sein ganzes Leben als frommer Jude führte, der nie daran gedacht hätte, eine neue Religion zu gründen, geschweige denn als Gott verehrt zu werden. Rückblickend kann man sagen, dass diese Diskurse für die Entstehung des jüdisch-christlichen Verständnisses von großer Bedeutung waren. Sie schufen Raum für das Judentum, sich als unabhängige Stimme Gehör zu verschaffen, und führten von einer untergeordneten Position in die Rolle eines gleichberechtigten Partners in der wissenschaftlichen Diskussion. Dies hatte zwei Hauptfolgen: Erstens mussten die alten Waffen der apologetischen Argumentation neu eingesetzt werden, um den neuen Bedingungen gerecht zu werden; und zweitens sollte es zum ersten Mal in der jüdischen Geschichte eine historisch-kritische Untersuchung der Ursprünge des Christentums aus einer jüdischen Perspektive geben.

Der immense Kontrast zu Theologien wie derjenigen Adolf von Harnacks zeigt sich bei zeitgenössischen christlichen Theologen wie dem Wiener Jan-Heiner Tück, der betont, dass die Juden „der Apfel des Auges Gottes“ seien (Sach 2,12). Dieses Bild lässt keinen Raum für eine Vorstellung von Substitution, Verdrängung oder Enterbung. Tück behauptet: „Wer Israel angreift, stellt Gott selbst in Frage.“⁶ Dabei sucht er nach Optionen für eine christliche Theologie, die eine furchtbare Alternative vermeiden kann: zwischen einem christlichen Exklusivismus, der die Universalität Gottes leugnet, und einem

Pluralismus, der die Besonderheit des christlichen Gottesverständnisses und die Einzigartigkeit religiöser Traditionen, einschließlich der des Christentums, gefährdet.

3 Herausforderung für Christen: eine zeitgemäße Christologie

Eine der Folgen der jüdischen und christlichen Suche war eine Aufteilung des Nazareners in einen historischen Jesus und einen kerygmatischen Christus. Tatsächlich hat die Suche nach dem historischen Jesus eine Vielzahl von konkurrierenden Erzählungen und von Jesusbildern geschaffen, die in vielerlei Hinsicht den archimedischen Boden unter dem Christus des Glaubens entfernt haben. Auf dieser Grundlage scheint es überraschend, dass es so wenige Änderungen in der christlichen Lehre gegeben hat, die widerspiegeln, was in den letzten fünfzig Jahren der historischen Jesusstudien und im christlich-jüdischen Dialog geschehen ist.

Interessanterweise sind es die Suchen nach dem historischen Jesus seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs, die eine Art Identitätskrise im westlichen Christentum selbst und insbesondere in der vorherrschenden protestantischen Theologie ausgelöst haben. Jesus der Jude hat die *Wirkungsgeschichte* Jesu in einer Reihe von christlichen Kirchen untergraben. Das Ergebnis war ein beispielloser akademischer Aufruf, „zu den jüdischen Wurzeln“ zurückzukehren. Diese neue Richtung hat auch zur Ambivalenz in Bezug auf die Konsequenzen geführt, die diese Forschung für die Kraft und Tradition des Evangeliums als Zeugnis im Christentum haben könnte.

Meine Frage ist, wie Theologen aller christlichen Glaubensrichtungen eine Christologie finden und umsetzen können, die die neue Realität zwischen Christen und Juden befriedigt und in der Lage ist, christliche Identität in einer für Christen heute sinnvollen Weise auszudrücken. Für christliche Theologen bedeutet dies, ihre eigene Position zwischen verschiedenen Polen zu definieren: das Substitutionsmodell des „alten“ und des „neuen“ Bundes, das Partizipationsmodell, bei dem Christen durch Jesus die

Aufnahme in den Bund des jüdischen Volkes erhalten, oder das Zwei-Bünde-Modell, das anerkennt, dass Gott auf verschiedene Weise und unabhängig voneinander gültige Beziehungen zur Menschheit aufbauen kann. Diese immense Aufgabe für die christliche Theologie wurzelt in der Suche nach dem historischen Jesus – sowohl christlich als auch jüdisch – und der korrosiven Kraft, die sie auf die christologische Lehre ausgeübt hat. So hat die jüdische Suche nach dem historischen Jesus wahrscheinlich den bleibenden Wert der historischen Jesusforschung als Katalysator für eine christliche Theologie im Einklang mit den heutigen Notwendigkeiten unterstützt und verstärkt. Denn was jetzt gebraucht wird, sind konkrete Schritte zur Umgestaltung der christologischen Lehre. Die Aufgabe der christlichen Theologen wird es sein, eine Christologie zu schaffen, die frei ist von dem bisher stark karikierten Judentum, das der christlichen Identitätsbildung und Lehre innewohnt.

In den letzten Jahren haben wir einige interessante Ansätze von christlichen Theologen gesehen, in denen die Probleme definiert werden und vielleicht Mittel zu ihrer Überwindung vorzufinden sind: von Friedrich-Wilhelm Marquardt, Christoph Schwöbel, Christian Danz, Kayko Driedger Hesslein, Berndt Schaller, Johann Baptist Metz, Bertold Klappert, Magnus Striet, Helmut Hoving, Erwin Dirscherl und Jan-Heiner Tück. Bitte beachten Sie die vielen deutschen Stimmen, die sich dieser Aufgabe widmen.

Eines scheint mir offensichtlich: Wenn Juden Christen auffordern, ihre Traditionen zu respektieren und von christlichen Theologen verlangen, ihre Theologie zu überdenken, um jüdischen (und anderen nicht-christlichen) Ansichten Rechnung zu tragen, sollten sie auch bereit sein, die Rezeptionsgeschichte von Jesus dem Juden im Christentum zu respektieren und zu akzeptieren. Die hartnäckige und wechselseitige Beziehung zwischen beiden Religionen bei einem derart prägenden Element erfordert dies. Christoph Schwöbel erinnert uns an die Würde, die einer Beziehung innewohnt, die auf gegenseitigem Respekt beruht: „Grundvoraussetzung für den christlich-jüdischen Dialog ist die Akzeptanz der Autonomie jedes Partners. Autonomie bedeutet, dass Partner ihre Positionen selbstständig definieren müssen und dass diese selbstdefinierten Positionen vom anderen Partner anerkannt werden. Der Dialog erfordert, dass jeder seine eigene [Position] bestimmt und dass man die andere Seite als Vertreter ihrer Sache anerkennt.“⁷

4

Gegen christliche Herabwürdigungen des Judentums

Es gibt gute Gründe für beide Traditionen, sich mit ihren eigenen Geschichten auseinanderzusetzen sowie von den Traditionen der anderen Seite und all ihren Fehlern und Schwächen zu lernen und diese zu respektieren. Die historischen Jesus-Figuren, Jesus von Nazareth, Jesus der Jude, Yeshua ben Yosef und der Christus des Glaubens, wie sie von den christlichen Kirchen verkündet werden, enthalten sowohl die Narben des Streits als auch die Samen eines Neubeginns.

Dabei ist die theologische Herabwürdigung des Judentums als bedeutungslose Vorform des Christentums leider nicht auszurotten. Am 12. Juli 2018 erschien in der katholischen Zeitschrift *Communio* ein Traktat von Joseph Ratzinger, das den Titel „Gnade und Berufung sind ohne Reue“ trägt. Die Wellen schlugen hoch. Der emeritierte Papst erläutert in dem Aufsatz seine Ansicht, dass die Juden Gottes Volk seien, aber die Wahrheit im Christentum liege. Dem Judentum nach Christus komme nur noch die Funktion zu, das Gericht Gottes zu verkörpern. Aufgabe der Christen sei es, den Juden die christliche Interpretation der Hebräischen Bibel zu erläutern, wie der Auferstandene dies bei den Jüngern in Emmaus getan habe.⁸ Der Schweizer Jesuitenprovinzial Christian Rutishauser beklagte im Juli 2018 in der *Neuen Zürcher Zeitung* umgehend: „Wenn Erfüllung in Christus exklusiv gesetzt wird, dann wird christliche Identität auf Kosten der jüdischen formuliert.“ Nirgends versuche Benedikt XVI., das Judentum als Glaubensgemeinschaft nach Christus zu verstehen, zu wertschätzen oder aus der jüdischen Tradition zu lernen, wie dies zuletzt noch Papst Franziskus angeraten hatte.⁹

Eine große Einsicht des christlich-jüdischen Dialogs nach siebzig Jahren ist: Das Christentum ist in der Heilsgeschichte nicht an die Stelle von Israel getreten. Benedikt XVI. meint dagegen, der Sinai-Bund Gottes mit Israel sei ersetzt durch den Christusbund. Schon vor zehn Jahren hatte Joseph Ratzinger eine eigenhändige Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte in der lateinischen Form vorgelegt, die allgemein als Billigung der Judenmission verstanden worden ist. Erleben wir eine neue Herabwürdigung der bleibenden Erwählung des Judentums als Licht unter den Völkern (Jesaja 60)? Diese Sicht der Rolle

des Judentums nach Jesus lehnen wir Juden kategorisch ab! Benedikt XVI. deutet Zerstreung, Exil und Leiden des jüdischen Volkes sogar positiv. Angesichts der Schoa macht mich das sprachlos. Wer die Rolle des Judentums so beschreibt, baut ein Fundament für neuen Antisemitismus auf christlicher Grundlage!

Umso wichtiger ist es, dass zugleich auch Stimmen wie die von Jan-Heiner Tück laut werden. Er ist einer der zwanzig Referenten und Referentinnen einer internationalen Konferenz zum Thema „Christologie im Judentum und Christentum“, die derzeit von den Universitäten Wien und Potsdam als Initiative zum Projekt „Enzyklopädie der jüdisch-christlichen Beziehungen“ vorbereitet wird.¹⁰ Grundsätzlich sollten wir aber nicht über die Tatsache jammern, dass trotz aller Gemeinsamkeiten immer auch Unterschiede bleiben. Erklärungen wie *Nostra Aetate* (des Zweiten Vatikanischen Konzils) sowie die darauffolgenden theologischen Aussagen und Versuche, neue Wege für die Formulierung christlicher Lehre zu finden, wie wir ihnen bei Christoph Schwöbel, Christian Danz und Jan-Heiner Tück begegnen, sind Bausteine auf dem Weg zur Überwindung der triumphalistischen christlichen Selbstwahrnehmung aus der Erkenntnis heraus, dass Jesus Jude war. Das ist die Aufgabe, die sich dem Christentum stellt. Die jüdische Jesusforschung dient und dient einer anderen Aufgabe: der Selbstermächtigung der jüdischen Wissenschaft als Vehikel einer vollständigen Anerkennung des Judentums und der Juden als Juden in den zeitgenössischen Gesellschaften. Die Arbeit an beiden Aufgaben aber kann dazu beitragen, den noch schwankenden gemeinsamen Boden zu stärken, auf dem das Gespräch auf Augenhöhe und in gegenseitigem Respekt weitergeht.

Rabbiner Prof. Dr. Walter Homolka ist Professor für Jüdische Religionsphilosophie der Neuzeit mit Schwerpunkt Jüdische Denominationen und interreligiöser Dialog an der School of Jewish Theology der Universität Potsdam sowie Rektor des Abraham-Geiger-Kollegs.

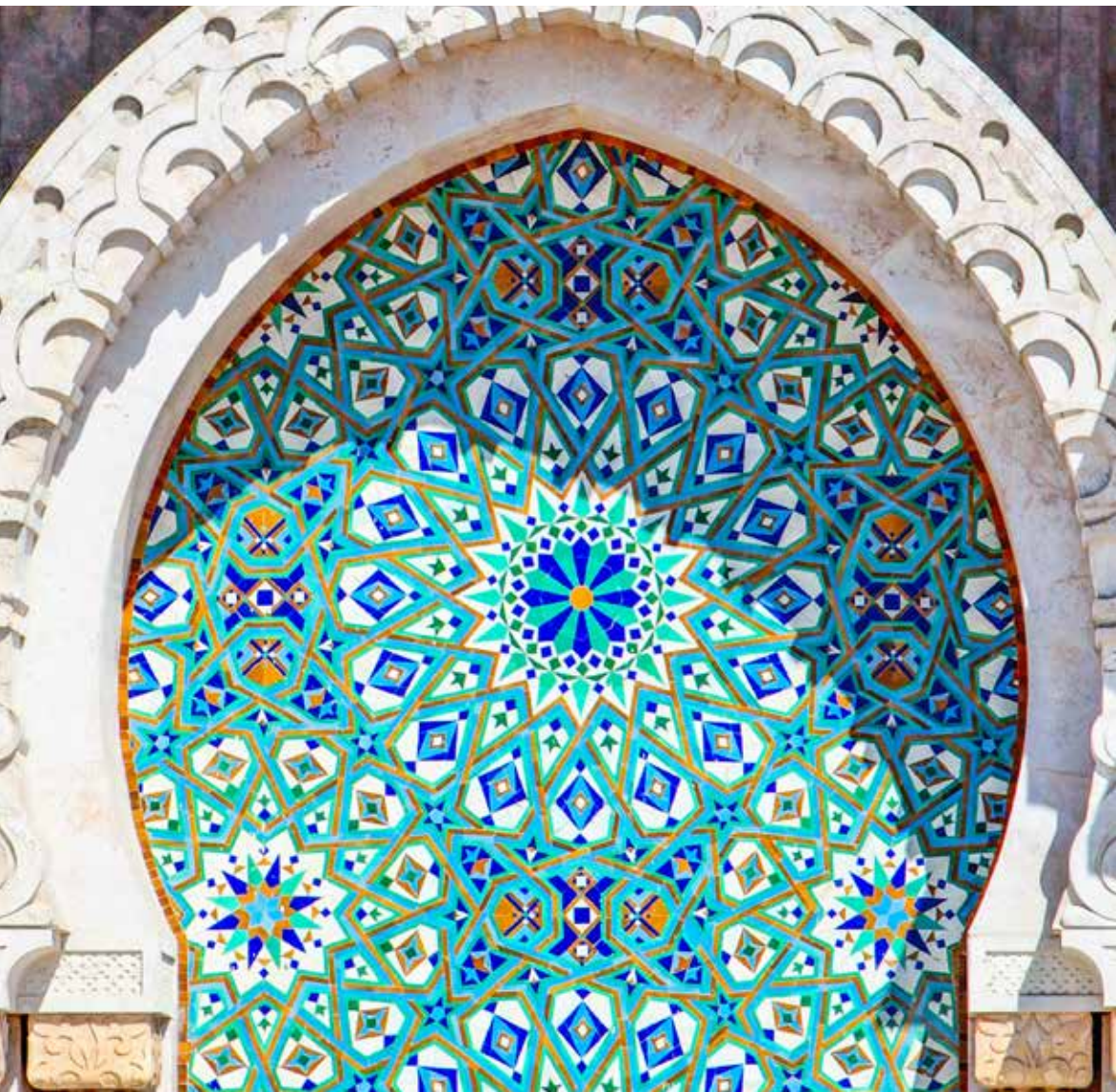
Anmerkungen

- 1 *Jacob Emden*, Ez Awot, Amsterdam 1751. Avot 4, 11, 20, 21.
- 2 *Walter Homolka, Magnus Striet*, Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude – Christus der Erlöser, Freiburg et al. 2019.
- 3 *Christian Wiese*, Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?, Tübingen 1999, 369.
- 4 *Adolf von Harnack*, Das Wesen des Christentums, hg. von C.-D.Osthöwner, Tübingen 3. Aufl. 2012, 35.
- 5 *Leo Baeck*, Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte, in: Ders., Werke, hg. von A. Friedländer et al., Gütersloh 2000, Bd. 4, 403–473.
- 6 *Jan-Heiner Tück*, Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz, Freiburg i.Br. 2016, 17.
- 7 *Christoph Schwöbel*, Gemeinsamkeiten entdecken – Spannungen aushalten. Bemerkungen zu einer theologischen Hermeneutik des christlich-jüdischen Dialogs, in: Kirche und Israel 12 (1997), 173–177, 174.
- 8 *Joseph Ratzinger*, Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat „De Iudaeis“, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio 47 (2018) 387–406.
- 9 *Christian Rutishauser*, Benedikt XVI. ruft den Juden zu: An Christus führt kein Weg vorbei, in: Neue Zürcher Zeitung vom 08.07.2018, <https://www.nzz.ch/feuilleton/benedikt-xvi-ruft-den-juden-zu-an-christus-fuehrt-kein-weg-vorbei-ld.1401426> (zuletzt abger. am 18.11.2019).
- 10 *Walter Homolka et al.*, Encyclopedia of Jewish-Christian Relations, Berlin (geplanter Erscheinungstermin 2021).

André Golob

Isa ibn Maryam

Die Stellung Jesu Christi im Islam



1 Vorwort: Wissen als Basis für den interreligiösen Dialog

Grundlegend für den interreligiösen Dialog ist das Wissen um die Religion der Anderen. Ohne fundiertes Wissen über den Glauben des Gegenübers – da, wo die Haltung gegenüber dem Gesprächspartner von Vorurteilen statt von Fakten geprägt ist – ist ein Dialog schwierig, wenn nicht unmöglich. Europa erlebt dies zurzeit hautnah am Phänomen der Xenophobie gegenüber dem Islam. Zu einem eklatanten Mangel an Wissen gesellt sich die gezielte Manipulation rechtsextremer Ideologien. Es gilt dem etwas entgegenzusetzen, das vermeintlich Fremde kennen und verstehen zu lernen und damit Ängste und Ressentiments abzubauen. Dabei sei in diesem Zusammenhang angemerkt, dass schon der deutsche Begriff „Orientierung“ den Blick über den okzidentalen Tellerrand anempfiehlt.

Jugendaustausch, Reisen oder die Teilnahme an Bildungsangeboten können dazu beitragen. Von den Schulen ist in dieser Hinsicht offensichtlich weniger zu erwarten. Sie tun sich bereits schwer, die Inhalte der eigenen, christlichen Religion zu vermitteln. Den Vertretern der Kirchen mangelt es nicht selten an Fachwissen, denn eine religionswissenschaftliche Ausbildung findet sich selten im Lehrangebot der theologischen Fakultäten. Helmut Schmidt hält dazu fest: „Viele Jahrhunderte nach Abraham wurde die Tora niedergeschrieben, weitere Jahrhunderte später das Neue Testament und noch ein halbes Jahrtausend später der Koran. In vielen Teilen bezieht sich das Neue Testament auf die Tora, und der Koran bezieht sich in vielen Teilen auf die Tora und das Neue Testament. Ich muss zugeben, dass ich in der Schule oder in der Kirche nie etwas über diese unbestreitbaren Tatsachen erfahren habe. Und ich fürchte, die meisten Christen auf der Welt und ebenso die meisten Juden und Muslime erfahren nie etwas über die gemeinsamen historischen Ursprünge unserer Religion und über die Vielzahl der Gemeinsamkeiten und der gegenseitigen Bezüge in unseren heiligen Büchern. Auf allen drei Seiten haben Priester und Kirchen, Mullahs und Rabbis uns Laien ein angemessenes Wissen über die anderen beiden Religionen vorenthalten. Stattdessen haben sie [...] uns nahezu häufig gelehrt, feindselig über die anderen beiden Religionen zu denken, ob wir nun als Juden, als Muslime oder als Christen aufgewachsen sind.“¹ Daran hat

sich leider bis heute wenig geändert. Für Schmidt ist dies eine der großen Tragödien der Menschheit.

Es gilt eine Menge Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten neu zu entdecken – und Wahrheiten, die religionsübergreifend sind und einander näherbringen können. Ein interreligiöser Dialog funktioniert nicht ohne die Kenntnis des Gesprächspartners und seines Glaubens. Aufgrund ihrer gemeinsamen Bezüge sollte sich der Dialog zwischen den abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam leichter gestalten. Doch hartnäckig hält sich das Vorurteil, Allah sei der Eigenname eines fremden Gottes. Da mag es Unbedarfte überraschen, dass arabische Christen ebenfalls zu Allah (arabisch: Gott) beten. Es mag ebenfalls überraschen, dass Muslime an den Gott Abrahams glauben und Noah, Mose, sogar Johannes den Täufer – um nur einige Wenige zu nennen – als Propheten anerkennen. Noch mehr mag es in Erstaunen versetzen, dass Jesus von Nazareth und seine Mutter im Koran Erwähnung finden und Jesus (arabisch: Isa) im Islam eine äußerst hohe Stellung eingeräumt wird. Vielleicht kann die muslimische Wertschätzung der Person Jesu Ressentiments gegenüber dem Islam mildern, untereinander Gesprächsstoff bieten, auch psychologisch einander näherbringen – ohne jedoch die vorhandenen Unterschiede dabei außer Acht zu lassen. Die folgende Kurzdarstellung möchte zu einer Auseinandersetzung mit dem Islam beitragen.

2 Die Prominenz Jesu im Koran

Im Koran erscheint Jesus, der Sohn Mariens (arabisch: Isa ibn Maryam), als der bemerkenswerteste und am meisten vorhergesagte Prophet. Weder Noah, Abraham noch Mose kommen ihm gleich. Und es sieht mitunter aus, als sei Mohammad zwar der letzte Prophet, Jesus aber in gewisser Weise an Größe nachgeordnet. Zumindest scheint Jesus, was den Koran betrifft, der prominentere von beiden. Jesu Name tritt im Koran zwölfmal auf, also dreimal häufiger als der Mohammads, der seiner Mutter Maria noch häufiger. Diese statistische Tatsache scheint ein erstes Indiz dafür, dass Jesus, der aus islamischer Sicht als 24. Prophet Gottes Mohammad unmittelbar vorausgeht,

ein besonderer Stellenwert in der heiligen Schrift des Islam zukommt. Auch wird er mit weitaus ehrenvolleren Titeln bedacht als Mohammad.

Die hervorgehobene Stellung des Propheten Mohammad im Islam gründet in der Tatsache, dass ihm der Koran zugeschrieben wird. Das ist, im Gegensatz zu den zahlreichen Wundern Jesu,² das einzige Wunderhafte, das ihm nachgesagt wird. Doch dieses Wunder, die Herabsendung des göttlichen Buches in der heiligen Nacht al-Qadr (Sure 97), wurde eigentlich nicht durch Mohammad, sondern von Gott selbst bewirkt. Allein in den biographischen Darstellungen eines Ibn Ishaq,³ bzw. der Sira des Ibn Hisham, und bei Ibn Abbas⁴ wird über wunderhafte Erscheinungen im Umfeld seiner Empfängnis und Geburt berichtet und auch über die legendäre „Herzwäsche“ des Propheten, die wie eine schamanische Berufungsvision anmutet. Womöglich handelt es sich bei all dem um das Bemühen, ein Gegenstück zu den christlichen Wunderüberlieferungen zu schaffen und diese sogar zu überbieten. Der Koran selbst ist hingegen an Ereignissen um die Geburt des Propheten nicht sonderlich interessiert, ja er erwähnt diese Geburt nicht einmal. Vielmehr ist Mohammads „Prophetengeburt“,⁵ seine Erwählung durch Gott (Sure 96), das wirklich Entscheidende.

Wie bereits festgestellt, nehmen die Darstellungen von Jesus in den heiligen Schriften des Islam einen großen Raum ein. In 15 koranischen Suren und 108 Versen findet Jesus Erwähnung. Der Koran betont in ihnen das Besondere Jesu und stellt die herausragenden Aspekte seiner Geburt und seines Lebensweges bis hin zu seiner Himmelfahrt dar. Die Kommentare, die Hadithen, und einige eschatologische Hinweise im Koran selbst verweisen sogar darüber hinaus.

3 Die spirituelle Zeugung Jesu

Der Koran betrachtet Jesus nicht nur als Gesandten Gottes (Sure 4, 157) oder Propheten (Sure 19, 30) mit eigener Schrift (Sure 5, 46 u. 57, 27), sondern aus mehreren Gründen als ein besonderes Wesen, das sich von allen

anderen unterscheidet. Einer dieser Gründe ist die Darstellung, dass Jesus von einer Jungfrau geboren wurde. Die Tatsache, dass er keinen Vater hat, unterscheidet ihn von den anderen Propheten und zeichnet ihn als etwas Außergewöhnliches aus. Er wird damit in gewisser Weise Adam ähnlich (Sure 3, 59), der gänzlich ohne Eltern zur Welt kam. Auf vergleichbare Art und Weise erweist sich an ihm, wie an Adam, die Allmacht Gottes. Beide, Adam und Jesus, existieren allein durch Gottes Schöpferwort, werden durch seinen Geist aus dem Nichts ins Sein gerufen. Wie Adam ist Jesus das Ergebnis eines schöpferischen Aktes Gottes, allein geschaffen durch das Gotteswort „sei“ (Sure 3, 47. 59). Bei der Zeugung Jesu handelt es sich also um eine parthenogenetische, asexuelle, d.h. rein spirituelle Angelegenheit. Jesus hebt sich damit von einem üblichen Menschen wie Mohammad ab. Maria, der die Unfassbarkeit dieser Tatsache bewusst ist, befürchtet, dass man ihr nicht glauben und sie sogar als Hure diffamiert werden könnte (Sure 19, 20). Die neutestamentliche Person des Josef als Verlobter Marias kennt bzw. erwähnt der Koran nicht. Maria ist an keinen Mann gebunden und damit auch über jeden Vorwurf des Ehebruchs erhaben.

Hinter diesen koranischen Vorstellungen verbirgt sich der Grundgedanke, dass Jesus von seiner Empfängnis an ein von Gott Ausgezeichneter ist. Dabei unterstreichen aber Geistschöpfung und Jungfrauengeburt nicht wie im Neuen Testament primär die Einzigartigkeit Jesu, sondern an ihm erweist sich im theozentrischen Sinne die Einzigartigkeit Gottes.

4 Jesu Mutter Maria im Koran

Auch Maria, als Mutter Jesu, kommt im Islam eine herausragende Rolle zu. In der Sure 21, 91 heißt es: „Da bliesen Wir in sie von unserem Geist, und Wir machten sie und ihren Sohn zu einem Zeichen für die Weltenbewohner“⁶

Maria ist die einzige Frau im Koran, die mit Namen genannt wird, und ihr ist zudem eine ganze Sure (Sure 19) gewidmet, die ihren Namen trägt. In dieser werden Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt nicht nur Jesu Christi

thematisiert. In den Darstellungen des Koran erscheint Maria von Anfang ihres Lebens an als eine Dienerin Gottes, die sich durch besondere Frömmigkeit und Treue zu ihrem Gott hervorhebt. Und sie wurde schon vor ihrer Geburt dem Dienst Gottes geweiht. Denn der Koran berichtet nicht allein von der Geburt Jesu, sondern in der Sure 3 auch von der seiner Mutter. Ähnlichkeiten zu Darstellungen im christlich-apokryphen Protoevangelium des Jakobus⁷ sind dabei nicht von der Hand zu weisen. Vers 35 berichtet, dass Maria von ihrer Mutter, der Frau des Imran, bereits vor ihrer Niederkunft Gott zum Dienst geweiht wurde. Und Maria erscheint im Koran tatsächlich als das Paradebeispiel für Gottergebenheit. Gott scheint mit seinem Plan für Maria althergebrachte Geschlechtervorstellungen zu durchbrechen. Mit dem jungen Mädchen Maria hat er etwas Besonderes vor. Gott macht sie zum Instrument seiner Erwählung und stellt sie unter seinen besonderen Schutz (Sure 3, 36), er bewahrt sie und ihren Neugeborenen sogar vor der Berührung durch den Satan.⁸ In dieser koranischen Ehrerbietung gegenüber Maria steckt wohl, wie Karl-Josef Kuschel betont,⁹ ein gehöriges Stück Polemik gegen die Juden, mit denen sich Mohammad im Konflikt befand. Der Prophet erzählt dies, so stellt Kuschel fest, um den Frevel der Juden, die Jesus ablehnten und ihm nach dem Leben trachteten, als besonders skandalös darzustellen. Schon an Maria hätten sie die Zeichen der Erwähltheit durch Gott erkennen müssen; um wie viel größer ist die Schuld, die sie mit der Zurückweisung Jesu Christi auf sich luden (Sure 3, 34-57).

Ludwig Hagemann und Ernst Pulsfort halten fest: „Maria wird in der islamischen Tradition zusammen mit Aïsha, Khadîdja und Fâtima als eine der vier besten Frauen betrachtet, die je gelebt haben, und gilt als Hauptfigur der Frauen im Paradies.“¹⁰ Wie Abraham (Sure 19, 41), Idrîs (19,56) und Joseph, der Sohn Jakobs (Sure 12, 46), wird auch Maria im Koran als „siddîka“ charakterisiert, was so viel wie „gerecht“ und „fromm“, auch „wahrhaftig sein“ bedeutet. Weil sie „die Worte ihres Herrn und seiner Bücher für wahr hielt, gehörte sie zu denen, die (Gott) demütig ergeben sind“ (Sure 66, 12). Aus dieser Perspektive darf es nicht überraschen, dass der Mutter Jesu im Islam eine große Verehrung entgegengebracht wird, wie sie z.B. in der muslimischen Pilgerschaft zum Mariengrab auf dem Bülbüldagi nahe Ephesus zum Ausdruck kommt.

5 Schlüsselaussagen zu Jesus

Jesus gilt dem Koran als großer Prophet (Nabi), als Gesandter Gottes (Rasûl) und neben Mose, David und Mohammad als der Überbringer eines heiligen Buches, der Offenbarungsschrift des Evangeliums (Injil).¹¹ Seine Friedfertigkeit und Milde (Sure 19, 32-33) wirken sich auf die Menschen aus. Er ist ein Garant für Frieden, Wohlergehen und Barmherzigkeit (Sure 57, 21) und damit ein Segen für die Menschheit. Dem Koran erscheint Jesus auch deshalb als besonders gottergeben, da seine Anweisungen zum regelmäßigen Gebet und der Verteilung von Almosen an Bedürftige bereits zwei der fünf Hauptpfeiler des Islam (Arkân) vorwegnehmen.

Jesus wird, über diese Schlüsselaussagen hinaus, mit bedeutsamen Titeln versehen. So wird er als Geist Gottes (rûh Allâh) bezeichnet (Suren 4, 171; 21, 91; 66, 12). Es handelt sich dabei um einen Titel, mit dem ausnahmslos Jesus benannt wird. Keinem anderen Propheten wird diese Ehre zuteil, und es werden Jesus mit diesem Titel Züge verliehen, die das Menschliche übersteigen.

Auch gesteht der Koran Jesus zu, dass er der Messias (al-Masih), der Gesalbte (Christus) ist (Sure 4, 171 f.). Der Koran verwendet diesen Titel jedoch nicht im jüdischen bzw. christlichen Sinne, sondern versteht ihn von seinem Ursprung her. Er reiht Jesus in die althergebrachte Tradition der Gesalbten ein und bezieht sich damit allgemein auf die Salbung von Königen, Priestern und Propheten. D.h. er versteht den Begriff Messias nicht im soteriologischen Sinne und betrachtet Jesus nicht als Heilsbringer, Retter oder Erlöser.

Bemerkenswert ist, dass Jesus im Koran als „das Wort“ bezeichnet wird (Suren 3, 39. 45; 4, 171). Das erinnert im hohen Maße an den Begriff *logos* (λόγος), wie er im Johannesevangelium (Joh 1,1-14) verwendet wird, und die Vermutung liegt nahe, dass Mohammad mit der Verwendung dieses Titels auf frühchristliche Quellen zurückgriff bzw. von ihnen inspiriert wurde. Zu denken wäre hier an den dynamischen Monarchianismus christlich-syrischer Prägung. Die arabische Sprache übersetzt den griechischen Begriff „Logos“ mit dem Wort „Kalimah“. Kalimah bedeutet „Wort“, „Rede“ und wird

auch als Bezeichnung für die Shahâda,¹² den ersten der fünf Grundpfeiler des Islams verwendet.¹³ Kalimah kann aber auch als die Offenbarung Gottes, also als Synonym für den Koran verstanden werden. Dies könnte die Schlussfolgerung nahelegen, dass Jesus auf gleiche Stufe mit dem Koran gehoben wird. Folgt man diesem Gedanken, so wäre damit dem Koran eine christozentrische Tendenz kaum abzusprechen. Auch wenn diese These mehr als gewagt ist, so ist die Anwendung dieses Begriffes auf Jesus ein weiteres Indiz für die hohe Wertschätzung, die Jesus im Koran entgegengebracht wird, und zudem ein möglicher Hinweis auf frühchristliche Einflüsse.

6 Die Ablehnung der Gottessohnschaft Jesu

Im Gegensatz zum Christentum lehnt der Koran eine Gottessohnschaft Jesu entschieden ab. Vielmehr wird an mehreren Stellen nachdrücklich betont, dass der Messias nicht der Sohn Gottes ist (Sure 5, 75),¹⁴ sondern das Wort Gottes, das als Geist Gottes aus seinem Atem hervorgegangen ist (Suren 2, 91; 4, 171).

Mohammad missverstand scheinbar die christliche Bezeichnung „Sohn Gottes“ im leiblichen, biologischen Sinne als eine Art Inkarnation. Er fühlte sich wohl an altarabische, pagane Vorstellungen von Götterfamilien erinnert. Siebenmal wird im Koran berichtet, dass Christen Mohammad zu erklären versuchten, Gott habe einen Sohn. Er verwendet dabei nicht den Begriff „Ibnun“ (Sohn), sondern mit einer Ausnahme das Wort „Waladun“, mit dem eindeutig ein biologisch erzeugtes Kind bezeichnet wird.¹⁵ Auch das scheint ein Indiz, dass Mohammad hinter dem christlichen Begriff der Gottessohnschaft die Vorstellung von einer sexuellen Vereinigung zwischen Gottheit und Mensch vermutete, wie wir sie aus antiken Mythen kennen. Der Gedanke einer biologischen Nachkommenschaft Gottes ist dem Koran gänzlich zuwider, und er widerspricht der Behauptung, Gott habe einen Sohn gezeugt, vehement.

Es ist offensichtlich, dass Mohammad wusste, dass Christen Maria als *Theotókos* (Θεοτόκος) betrachten. Diese Behauptung weist er ebenso entschieden zurück wie den Glauben an eine Dreifaltigkeit. Mohammads Vorstellung von Trinität war jedoch eine andere als die der christlichen Dogmatik. Er sah in der Dreifaltigkeit einen polytheistischen Familienverbund, bestehend aus Gott Vater, Gott Mutter und Gott Sohn (Sure 5, 116). Die Vorstellung dieser „koranische Trias“ ist im Islam nicht gänzlich überwunden.

Der Vers 171 der 4. Sure hält unmissverständlich und fast ein wenig beschwörend fest: „Christus Jesus, der Sohn Marias, ist doch nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er zu Maria hinüberbrachte, und ein Geist von ihm. So glaubt an Gott und seine Gesandten. Und sagt nicht: Drei. Hört auf, das ist besser für euch. Gott ist doch ein einziger Gott. Gepriesen sei Er und erhaben darüber, dass Er ein Kind habe.“ Und Sure 6, 101 ergänzt: „Der Schöpfer des Himmels und der Erde, woher soll Er ein Kind haben, wo Er doch keine Gefährtin hat und Er (sonst) alles erschaffen hat?“ Aus der koranischen Sicht ist Jesus ganz und gar Mensch, ein Gesandter, ein Prophet, ein Diener Gottes (S 3, 51; 19, 30). Gott ein Kind zuzuschreiben, hieße aus der Sicht des Koran, Gott zu spalten, die Einheit Gottes zu zerstören und ihm einen zweiten Gott, zumindest aber ein gottähnliches Wesen hinzuzugesellen. Das ist für den Koran eine unverzeihliche Sünde (Sure 4, 48.116), die mit dem Begriff „Širk“ (Beigesellung) bezeichnet und als Abfall zum Polytheismus charakterisiert wird. Auch eine Gottessohnschaft im Sinne einer Annahme oder Adoption, vergleichbar einer frühchristlichen Bewährungschristologie, lehnt der Koran ab (Suren 2,116; 10,68; 18,4; 19,88-91; 21,26).

7 Jesus als endzeitlicher Richter

In der islamischen Überlieferung der Hadithen, die zwei Jahrhunderte nach dem Koran als Kommentare konzipiert wurden, jedoch nicht von allen Muslimen akzeptiert werden, kommt Jesus im Szenario des Endes aller Tage eine weitere herausragende Rolle zu. In den Hadithen werden Mohammad zugeschriebene Aussprüche, Taten und das Leben seiner Gefährten tradiert.

Obwohl sie manche Aspekte des Lebens Jesu vollkommen ausklammern, wie z.B. die Kreuzigungsproblematik, so gehen sie in manchem über die koranischen Darstellungen hinaus. Bringt der Koran Jesus nur an wenigen Stellen mit der Zeit des Jüngsten Gerichts in Verbindung, indem er ihn als endzeitlichen Zeugen bezeichnet (Sure 2, 143; 4, 159; 16, 84. 89) oder sein Erscheinen als ein Anzeichen für das bevorstehende Endzeitalter beschreibt (Sure 43, 61), so erscheint er in einigen Hadithen nicht nur als Besieger und Vernichter des Antichristen (Daddschâl), sondern sogar als endzeitlicher Richter. In den Hadithen des Mohammad ibn Ismail al-Buchari und des Muslim ibn al-Haddschadsch, denen als Sahi¹⁶ besondere Authentizität zugesprochen wird, finden sich Hinweise, dass es Jesus und nicht – wie man annehmen möchte – Mohammad ist, der am Ende aller Zeiten Weltenrichter sein und im Auftrag Gottes Recht sprechen wird. Mohammad stirbt im Gegensatz zu Jesus und liegt begraben in Medina. Erst am Jüngsten Tag wird er gemeinsam und als Erster mit allen anderen Verstorbenen aus dem Grabe auferstehen. Jesus hingegen lebt, er befindet sich im Himmel und kommt herab, um sich dem Antichristen entgegenzustellen, ihn zu vernichten und dem Islam mit vielerlei Aktionen zum umfassenden Erfolg zu verhelfen. Denn er zählt zu denen, die Ansehen vor Gott haben, im Diesseits und im Jenseits (Sure 3, 45). So wird er beispielsweise alles abschaffen, was gegen das Gesetz des Islam verstößt, z.B. das Schwein ausrotten, Zeichen, Dinge und Gebäude beseitigen, die nicht dem Islam entsprechen, wie Kreuze, Kirchen, Synagogen, und er wird alle töten, die sich nicht zum Islam bekennen.¹⁷ Jesus erscheint also als jemand, der nicht davor zurückschreckt vehement gegen Juden und Christen vorzugehen. In den Darstellungen der Hadithen erweist sich Jesus als Verteidiger des Islam und kommt dem Bild eines vollkommenen Muslims recht nahe. Jesus Christus verhilft dem Islam zum endgültigen Sieg und wird, wie Hans-Peter Raddatz es formuliert, zum „die eigene Gemeinschaft tötenden Vollender des islamischen Endgerichts“.¹⁸

8

Die Verneinung des Kreuzestodes Jesu

Im Gegensatz zu Mohammad ist Jesus, wie bereits erwähnt, nie gestorben.¹⁹ Dies schließt die Verneinung des Kreuzestodes mit ein. Denn nach den Aussagen des Koran entkommt Jesus der Kreuzigung. Obwohl sich im 157. Vers der 4. Sure die Leute des Buches – die Juden also – eindeutig selbst bezichtigen, Jesus getötet zu haben, wird dies im zweiten Teil des Verses zurechtgerückt: „Sie haben ihn aber nicht getötet und sie haben ihn nicht gekreuzigt, sondern es erschien ihnen eine ihm ähnliche Gestalt [...]. Und sie haben ihn nicht mit Gewissheit getötet, sondern,“ so führt Vers 158 fort: „Gott hat ihn zu sich erhoben.“ Gott lässt die Juden also im Glauben, sie hätten ihn getötet,²⁰ doch tatsächlich hat er überlebt, er war offensichtlich nie wirklich in Gefahr. Stattdessen, so die Überzeugung des Koran, wurde ein anderer, eine Art optischer Doppelgänger, an seiner Stelle hingerichtet. Der Bericht der christlichen Evangelien von Tod und Auferstehung Jesu entspricht aus der Sicht des Islam nicht der Wahrheit und resultiert folglich aus einem Irrglauben. Bei der Kreuzigung Jesu handelt es sich vielmehr um eine fingierte Illusion. Diese „Shubbiha“-Problematik ist auch unter Islamwissenschaftlern und muslimischen Theologen nicht ausdiskutiert und gibt Anlass für unterschiedlichste Interpretationen. Dies betrifft vor allem auch die Frage, wer an Jesu Stelle am Kreuz den Tod fand und wer Urheber dieser scheinbaren Kreuzigung Jesu sein soll. Es gibt in den Schriften keinen Hinweis darauf, und es ist naheliegend, dass es Gott selbst war, der diese Täuschung initiiert und bewirkt hat – ganz im Sinne der Sure 3, 54. Da die Juden das Bündnis mit Gott gebrochen (Suren 5, 13; 4, 153-157) und sich gegen seinen Gesandten Jesus verschworen hätten, blende Gott sie mit einem ebensolchen Komplott; er schlage sie mit ihren eigenen Waffen.²¹ Wer nun an Stelle Jesu den Tod fand, darüber lässt sich schwerlich diskutieren, und auch die Antworten, die sich in den späteren Kommentaren finden lassen, scheinen reine Spekulation.²² Der arabische Poet Jarir ibn Atiyah bringt es auf den Punkt: „Über das Wie des Tötens und der Kreuzigung sowie über denjenigen, auf den die Ähnlichkeit (Jesu) geworfen wurde, gibt es viele verschiedene Meinungen, und es gibt nichts vom Gesandten Gottes, was feststeht.“²³ Festgehalten werden kann: Jesus findet in den islamischen Quellen nicht den Tod am Kreuz, er wird vielmehr nur zum Schein gekreuzigt, um

die außen stehenden Beobachter zu täuschen. Es stirbt ein anderer, und das alles entspricht dem göttlichen Plan. Johannes von Damaskus gibt in seinem Werk „De haeresibus“ die muslimische Sicht von der Kreuzigung wieder – nicht ohne einen polemischen Unterton. Er hält fest: „Sein Schatten wurde gekreuzigt, aber Christus selbst, sagen sie, wurde nicht gekreuzigt und starb nicht, sondern Gott nahm ihn bei sich im Himmel auf, weil er ihn liebte.“²⁴ Diese Substitutionstheorie erinnert an christlich-gnostische bzw. prägnostische Vorstellungen. Auch auf christlicher Seite gab es Positionen, die den Kreuzestod Jesu ablehnten, wie z.B. der Doketismus, und es liegt nahe, dass Mohammad seine Informationen aus einer dieser Richtungen bezog und sie für ihn eine Inspirationsquelle war. Es ist ein Irrtum, der sich hartnäckig hält, dass das Christentum des ersten Jahrtausends eine einheitliche Größe dargestellt hätte. Tatsächlich herrschte eine Vielfalt an divergierenden Glaubensvorstellungen. Für manche Christen des Orients, insbesondere in der syrischen Kirche, war die Vorstellung unannehmbar, dass Jesus, wenn er doch Gott ist, auf die ehrloseste und qualvollste Art am Kreuz gestorben sein könnte. Der Doketismus war aus kirchenhistorischer Sicht eine der ersten (juden)christlichen Häresien: Entsprechend dem griechischen Wort *dokein* (δοκεῖν) soll Jesus Christus nur einen Scheinleib besessen haben, und dementsprechend könne es nur so erschienen sein, als wäre Jesus am Kreuz gestorben. Die Anhänger des Doketismus glaubten ebenfalls an einen Stellvertreter, der an Stelle Jesu gekreuzigt wurde, und einige sahen ihn in der Person des Simon von Kyrene. Irenäus von Lugdunum berichtet von der Ansicht des Häresiarchen Basilides, der behauptete, dass besagter Simon die Gestalt Jesu angenommen und an dessen Stelle am Kreuz gestorben sei, während dieser selbst sich unsichtbar gemacht und als „unkörperliche Kraft“ (*virtus incorporalis*) zum Vater aufgestiegen sei.²⁵

Der doketischen Verneinung des Kreuzestodes Christi ist eine Parallele zur islamischen Darstellung nicht abzusprechen, und man darf sich fragen, ob jener legendäre Informant Mohammads aus der Sure 16, 103 nicht aus dem Umfeld dieser oder einer ähnlichen gnostischen Richtung stammte. Es sei jedoch angemerkt, dass sich die Ähnlichkeit da erschöpft, wo die Lehre des Dyophysitismus²⁶ ins Spiel kommt. Ob die Verneinung des Kreuzestodes Christi im Koran häreto-christlichen Ursprungs ist, bleibt damit unsicher. Fakt ist jedoch: Im Koran entgeht Jesus Christus der Kreuzigung.

Aus islamischer Sicht stirbt Jesus zunächst nicht, sondern wird von Gott in den Himmel erhoben, so sehen es auch außerkoranische Texte und gestehen ihm einen natürlichen Tod erst in eschatologischen Zeiten zu. Zudem ist der gewaltsame Tod eines Propheten aus Sicht des Islam ein Widerspruch in sich. Es ist ausgeschlossen, dass ein Prophet Gottes, der von Gott gesandt und unter seinem Schutz steht, von Menschenhand getötet werden kann. Vielmehr errettet Gott seine Gesandten aus der Hand seiner Feinde, sie stehen unter seinem Schutz (Sure 40, 51). Seine Allmacht triumphiert über alle Feinde, sie ist größer als jede Bedrohung durch den Menschen.

Darüber hinaus wird aus Sicht des Islam eine Hinrichtung am Kreuz als ein Tod der Schande, als ein Skandalon betrachtet. Auch deshalb ist diese Form der Hinrichtung für einen Gesandten Gottes undenkbar. In Bezug auf die opfertheologische Deutung des Kreuzestodes Jesu sei darauf hingewiesen, dass der Islam wie das Judentum die Möglichkeit einer stellvertretenden Sühne rigoros zurückweist.²⁷

Die Ablehnung des Kreuzestodes Christi im Koran war schon früh Bestandteil des interreligiösen Dialogs, der Polemik und der Apologetik. Unter Umständen fanden sich theologische Berührungspunkte, wie sie im Dialog zwischen dem ostsyrischen Patriarchen Timotheus (727-823) und dem Kalifen al-Mahdi (746-785) zum Ausdruck kommen.²⁸ Grundsätzlich aber diente die jeweilige Haltung in dieser sensiblen und zentralen Problematik der gegenseitigen Abgrenzung. Eine andere Sichtweise als die jeweils eigene wurde als ein Reagenz für Unglauben und Irrlehre betrachtet, die heilige Schrift des Anderen als verzerrt und unvollkommen diffamiert. Für Christen waren Tod und Auferstehung Jesu Christi historische Fakten. Da der Koran offen dagegen Stellung bezog, konnte er aus ihrer Sicht keine göttliche Offenbarung sein. Dennoch ist es auffällig, dass der Koran Jesus eine besondere Stellung einräumt, denn er lässt Jesus eben nicht am Kreuz sterben, sondern Jesus wird erhoben zu Gott selbst. Der Koran gibt eine Lösung für das, woran das antike Christentum scheinbar von Anfang an gelitten hat: Was bedeutet es, akzeptieren zu müssen, dass derjenige, der als göttliches Wesen die Welt erlöst, gekreuzigt wird und qualvoll stirbt?

9 Fazit: „Das gleich angenommene Wort“

Es ist offensichtlich, dass Jesus im Islam eine hervorragende Position zukommt. Die Schriften des Islam beschreiben ihn als einen großen Propheten, einen der vier Schriftbringer, einen Gesandten und Diener Gottes. Seine Titel, wie „Wort“ und „Geist Gottes“, „der Gesalbte“, unterstreichen seine herausragende Bedeutung, die auch in der Art seiner Zeugung zum Ausdruck kommt. Es wird von seinen Wundertaten berichtet, von der christlichen Vorwegnahme religiöser Pflichten, die später zu den Grundsäulen des Islam gehören werden. In den Hadithen wird Jesu Bedeutung für die Endzeit hervorgehoben. Auch die Wertschätzung seiner Mutter Maria unterstreicht seinen hohen Stellenwert. Zumindest im Koran scheint Jesus Christus Mohamad an Ansehen kaum nachzustehen. Das scheinen gute Voraussetzungen für einen Dialog zwischen Muslimen und Christen. Dabei dürfen jedoch die trennenden Unterschiede nicht außer Acht gelassen werden. Für Muslime ist das christliche Verständnis von Christus als wahren Menschen und wahren Gott sowie die Trinität, weil sie des Polytheismus verdächtigt werden, nicht zu akzeptieren. Umgekehrt ist es für Christen undenkbar, das Christusbild des Koran und die Verneinung von Kreuzestod und Auferstehung anzuerkennen. Der biblische Jesus ist eben doch nicht der koranische Jesus. Dennoch zeichnet sich ein interreligiöser Dialog, allen Unterschieden zum Trotz, durch die Suche nach Gemeinsamkeiten und verbindenden Wahrheiten aus. Christen dienen die Nächstenliebe und die Jesusworte in Mk 9, 40 und Lk 9, 50 als Leitfaden im Umgang mit den Andersgläubigen: „Denn wer nicht gegen uns (euch) ist, der ist für uns (euch)“.²⁹ In der islamischen Tradition scheinen die Worte der Sure 3, 64 Modellcharakter für die Gestaltung der Beziehung beider Religionen zu haben. „Sprich: O ihr Leute des Buches, kommt her zu einem zwischen uns und euch gleich angenommenen Wort: dass wir Gott allein dienen und Ihm nichts beigesellen, und dass wir nicht einander zu Herren nehmen neben Gott.“ „Das „Dokument der 138“, ein am 13. Oktober 2007 veröffentlichtes Dokument von 138 muslimischen Theologen aus aller Welt, lädt alle Christen ein, Muslime nicht als gegen sie gerichtet zu betrachten, sondern als mit ihnen.“³⁰ Diese historisch einzigartige Einladung widerlegt all jene Populisten und Dialogverweigerer, die behaupten, Muslime seien einem solchen Dialog grundsätzlich abgeneigt. Im Gegenteil,

sie bewegen sich damit auf den Spuren des Koran. Mit Blick auf die dramatische Weltentwicklung sind der Dialog, die gegenseitige Verständigung, die Suche nach Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen zwischen den abrahamitischen Religionen³¹ für den Weltfrieden unabdingbar.

Dr. theol. André Golob, lic. iur. can., ist alt-katholischer Pfarrer und ACK-Vorsitzender in Rosenheim (Bayern).

Anmerkungen

- 1 *Helmut Schmidt*, Religion in der Verantwortung: Gefährdung des Friedens im Zeitalter der Globalisierung, Berlin 2011, 150.
- 2 Z.B. Sure 3, 48-54; 5, 110 (vgl. KThom 2); 5, 112; 3, 49.
- 3 Vgl. *Ibn Ishâq*, Das Leben des Propheten. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter, Kandern 1999, 34.
- 4 Vgl. *Gustav Mensching*, Leben und Legende der Religionsstifter, Darmstadt 1990, 145f.
- 5 *Karl-Josef Kuschel*, Weihnachten und der Koran, Ostfildern 2008, 60.
- 6 Der Koran, übersetzt von Adel Theodor Khoury unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah, Güthersloh 1987. Vgl. auch Sure 66, 12. Alle Koranzitate dieses Artikels sind diesem Übersetzungswerk entnommen.
- 7 Siehe z.B. die Parallele von Sure 3,44 und dem Protoevangelium des Jakobus Nr. 9 (Stäbe werfen). Eine Ähnlichkeit findet sich bzgl. der Geburt Jesu (Palme, Quellwasser und die Erquickung Mariens) auch zwischen Sure 19, 25 f. und dem Pseudo-Matthäus-Evangelium, vgl. Pseudo-Matthäus-Evangelium (Auszüge), in: E. Hennecke und W. Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen, Göttingen 1968, 367ff.
- 8 Siehe Sahih al-Buchari, Kapitel 54 / Hadithenr. 3431 („Es gibt unter den Menschen keinen Neugeborenen, der nicht bei seiner Geburt von Satan berührt wird, und der aufgrund der Berührung durch Satan zu schreien beginnt. Nur Maryam (Maria) und ihr Sohn (Jesus) sind die Ausnahme davon.“), aus: Auszüge aus Sahih Al-Buharyy, übersetzt durch Mohammad Ibn Ahmad Ibn Rassoul, Düsseldorf 2008.
- 9 *K.-J. Kuschel*, Weihnachten und der Koran, 90.
- 10 *Ludwig Hagemann, Ernst Pulsfort*, Maria, die Mutter Jesu, in Bibel und Koran, Würzburg 1992, 97f.
- 11 Mohammad wusste offenbar nicht von der Vierzahl der Evangelien. In Ostsyrien war bis ins 6. Jahrhundert hinein noch das Diatessaron (die Evangelienharmonie des Tatian) in Gebrauch. Vgl. hierzu Heribert Busse, Die theologische Beziehung des Islam zu Judentum und Christentum - Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Diskussion (Grundzüge, Bd. 72) Darmstadt 1988, 116.
- 12 Kombiniert werden beide Begriffe u.a. in der Bezeichnung der zweiten der sechs Kalimate (Kalimah Shahâda).
- 13 Diese sind: das Bekenntnis zu Allah und Mohammad, das tägliche Gebet, die Almosengabe, das Fasten und die Wallfahrt nach Mekka.
- 14 Siehe auch die Suren 2, 116; 4, 171; 6, 101; 10, 68; 17, 111; 18, 4; 19, 35.88.91; 21, 26; 23, 91; 25, 2; 37, 152; 39, 4; 43, 81; 72, 3; 112.
- 15 *Monika und Udo Tworuschka*, Die großen Religionsstifter: Buddha, Jesus, Muhammad, Stuttgart 2018, 150.
- 16 Das arabische Wort „sahi“ bedeutet „vertrauenswürdig“, „korrekt“ oder „gültig“; es bezeichnet den (innerislamisch z.T. umstrittenen) kanonischen Rang bestimmter Haditen-Sammlungen.
- 17 *Ahmad Thomson*, Jesus, Prophet des Islam, London 1996, 271-278, überliefert von Abu Hurayra, in at-Tabaris Kommentar zu Sure 3, 55.

- 18 *Hans-Peter Raddatz*, Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft, München 2001, 332.
- 19 Gemäß islamischer Auslegung der Suren 19, 33; 3, 55 und 5, 117 stirbt Jesus erst nach seiner Wiederkunft.
- 20 Aus der Sicht des Koran haben die Römer daran keinen Anteil.
- 21 Hier liegen wohl auch die Wurzeln des muslimischen Antijudaismus.
- 22 Z.B. Judas (bei Muqatil ibn Suleiman), als Strafe für den Verrat (vgl. auch das apokryphe Evangelium nach Barnabas, das, wie der Koran, den Kreuzigungstod Jesu ablehnt und stattdessen eine Himmelfahrt favorisiert und scheinbar großen Einfluss auf den Islam hat. Im Barnabasevangelium nimmt Judas Jesu äußere Erscheinung an), aber auch Simon von Kyrene (nach Ansicht des Dokerismus). In den Darstellungen des Exegeten al-Tabari erscheint ein 13. Apostel (Sergius), der sich freiwillig als Stellvertreter anbot: „Da sagte Isa zu seinen Gefährten: »Wer von euch will sich heute das Paradies erkaufen?« Da sagte einer von ihnen: »Ich«, ging auf die Juden zu und sagte: »Ich bin Isa«. Und er war in das Bild Isas verwandelt worden. Da nahmen sie ihn, töteten ihn und kreuzigten ihn. Und auch die Christen selbst dachten so. Aber Gott erhob Isa zu sich an jenem Tag.“ Bei Martin Bauschke, Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Koran und die deutschsprachige Theologie, Köln 2000, 163.
- 23 Bei *Heribert Busse*, Jesu Errettung vom Kreuz in der islamischen Koranexegese von Sure 4:157, in: *Oriens* 36 (2001), 162.
- 24 Bei *Neal Robinson*, Christ in Islam and Christianity – the representation of Jesus in the Qur´án and the classical muslim commentaries, Basingstoke 1991, 107.
- 25 Vgl. *Daniel Warnke*, Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon, Berlin, New York 2000, 81f. Es ist in der Tat nicht abwegig, dass die Vorstellung von einem Stellvertreter über Basilides Einzug in den Koran fand.
- 26 Die christliche Zweinaturenlehre: Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch, indem er zwei Naturen – die göttliche und die menschliche – in sich vereint.
- 27 Grundlegende Aussagen über Sündenvergebung finden sich im Koran u.a. in den Suren 57, 28 f.; 4, 18; 39, 53 ff.; 4, 17 f. In diesem Zusammenhang sei auch auf die islamische Vorstellung von einer „Auslösung“ durch ein Tier verwiesen (ähnlich dem Azazel-Ritus im Judentum, aber mit Bezug zur Akeda).
- 28 In diesem Gespräch bringt Timotheus zum Ausdruck, dass es hinsichtlich der besagten „Scheinkreuzigung“ Jesu Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Christentum gibt. Er interpretiert sie aber aus der Perspektive der Zweinaturenlehre, dass Jesus nämlich allein in seiner menschlichen Natur gekreuzigt worden sei, nicht aber in seiner göttlichen. In der Literatur findet sich diese Anschauung neben der Substitutions-, Scheintod- und Mysteriumstheorie unter der Bezeichnung „Dokerismustheorie“.
- 29 „Das Dokument der 138“ weist in Abschnitt 27 darauf hin, dass dem seligen Theophylact zufolge („Erklärungen des Neuen Testaments“), die beide Textstellen nicht im Widerspruch zu Mt 12, 30 stehen, da sie sich auf Menschen beziehen, die Jesus anerkannte, obwohl sie keine Christen waren. Der Matthäustext beziehe sich hingegen auf Dämonen. www.decemsys.de/reflexio/islam/138/brf-kom.htm (im Folgenden DDD138, zul. abger. am 18.11.2019).
- 30 DDD138 Abschnitte 26–31.
- 31 Leider schließt „das Dokument der 138“ das Judentum in seine Überlegungen und Aussagen zu Dialog und Weltfrieden nicht mit ein.

Miriam Schneider

Das interreligiöse Engagement der Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union am Beispiel der Christkatholischen Kirche der Schweiz



Durch weltweite Migration und Globalisierung, die Verbesserung der technischen Möglichkeiten im Bereich der Kommunikation und den immer einfacher werdenden Zugang zu Wissen durch das Internet, aber auch infolge der Säkularisierung teilen sich Menschen mit unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Hintergründen den öffentlichen und privaten Raum. Der dadurch ausgelöste gesellschaftliche Wandel hat an vielen Orten dazu geführt, dass wir heute in pluralen Gesellschaften leben, die für alle beteiligten Personen eine große Herausforderung darstellen – sowohl auf institutioneller als auch auf individueller Ebene. – So und ähnlich beginnen viele Beiträge zu interreligiösen Themen. Man ist sich in der Regel darin einig, was die Ursache für die religiöse Vielfalt sei. Manche Stimmen fordern daher die Religionsgemeinschaften wie auch die Politik zum interreligiösen Dialog auf, der an vielen Orten in unterschiedlicher Weise geführt wird.

Das Bewusstsein davon, dass der Umgang mit anderen Religionen eine vertiefte Reflexion verlangt, nimmt seit einigen Jahrzehnten sowohl in den Religionsgemeinschaften als auch in der akademischen Theologie stetig zu. Die Dynamiken der interreligiösen Begegnungen und des Zusammenlebens besser zu verstehen und darauf reagieren zu können, ist heute von höchster gesamtgesellschaftlicher Relevanz und geht weit über den interreligiösen Dialog zwischen zwei und mehr Religionsgemeinschaften hinaus.

Im ersten Teil dieses Beitrags wird zunächst allgemein in den Begriff des interreligiösen Dialogs eingeführt sowie in seine spezifisch christliche Perspektive. Anhand des Beispiels der Christkatholischen Kirche der Schweiz wird dann gezeigt, wie eine kleine, ökumenisch gut vernetzte Kirche auf heutige interreligiöse Herausforderungen reagiert und worin ihr Potential liegt.¹



Was ist interreligiöser Dialog?

1.1 Begriff

Begegnungen zwischen Menschen, die unterschiedlichen Religionen angehören, gibt es nicht erst seit der heutigen Zeit. Ebenso alt ist die Frage, wie vom Standpunkt der eigenen Religion aus mit den Menschen anderer Religionen umgegangen werden soll. Darüber berichten bereits die heiligen Schriften verschiedener Religionen. Die Unterhaltung zwischen Jesus und der Samaritanerin am Brunnen, die wir aus Joh 4 kennen, kann als interreligiöse Begegnung verstanden werden. Eine solche reflektiert auch die koranische Auffassung, wonach Juden und Christen *Ahl al-Kitab*, Leute des Buches sind, mit denen die Muslime einiges gemeinsam haben, wie es z. B. in der Sure 3,64 heißt.

Wenn wir in die Geschichte des interreligiösen Dialogs blicken, sind einige wichtige Stationen zu nennen: Die Gespräche zwischen Muslimen und Christen 750–1258 am Sitz der Abbasiden in Bagdad, die Religionsgespräche im mittelalterlichen Spanien unter arabischer Herrschaft zwischen Juden, Christen und Muslimen und die im 16. Jahrhundert vom indischen Mogulherrscher Akbar veranstalteten Gespräche zwischen Hindus, Christen und Muslimen.² Den Beginn des interreligiösen Dialogs im modernen Sinn setzte das Parlament der Weltreligionen 1893 in Chicago. Diese Versammlung fand im Rahmen der Weltausstellung anlässlich des 400-jährigen Jubiläums der Entdeckung Amerikas durch Kolumbus statt. Vertreterinnen und Vertreter zahlreicher Religionen und Kulturen aus der ganzen Welt nahmen daran teil.³

Heute ist der interreligiöse Dialog in der akademischen Theologie, den Religionsgemeinschaften und auch in Politik und Gesellschaft ein geläufiger Begriff. Er wird von verschiedenen gesellschaftlichen Akteuren gefordert und teilweise auch betrieben. Die diversen Dialogpartnerinnen und -partner haben dabei oftmals sehr unterschiedliche Interessen und Ziele. Der Tatsache, dass der interreligiöse Dialog eine organisierte Form interreligiöser Begegnung ist und in der Regel eine Agenda hat, wird oft zu wenig Aufmerksamkeit beigemessen. Das liegt daran, dass der Begriff häufig sehr weit gefasst wird und für verschiedene Formen interreligiöser Begegnungen in

Anspruch genommen wird. Problematisch wird das, wenn der Begriff zugleich dafür kritisiert wird, dass er nicht alles leisten kann, was von ihm verlangt wird. *Muthuraj Swami* behauptet beispielsweise, der interreligiöse Dialog konstruiere *erstens* ein bestimmtes, westliches Verständnis davon, was Religion sei, das von einer fixen religiösen Identität ausgehe und von ‚Weltreligionen‘ spreche, die miteinander in Dialog treten sollten; *zweitens* sei der interreligiöse Dialog zu unkritisch, wenn es um Konflikte gehe; und *drittens* sei der interreligiöse Dialog elitär und berücksichtige die Stimme der normalen Leute nicht.⁴ Diese Kritikpunkte sind dann nachvollziehbar, wenn von einem weit gefassten Dialog-Begriff ausgegangen wird, das heißt: wenn der interreligiöse Dialog mit einem bestimmten Verständnis von Religion verknüpft wird, wenn er auch sozio-politische u. a. Dimensionen von Konflikten angehen und wenn er auf allen Ebenen, bei allen Formen und Typen für alle Menschen in gleicher Weise zugänglich sein soll. Wird aber der interreligiöse Dialog als *eine* von *vielen* Formen des interreligiösen Begegnens betrachtet, verlieren die Kritikpunkte an Gewicht.

1.2 Christliche Perspektive

Innerhalb der christlichen Theologie sind im 20. und 21. Jahrhunderte zahlreiche Studien, Erklärungen und Leitfäden zum interreligiösen Dialog entstanden. Darin wird eine große Vielfalt der Herangehensweisen und Auffassungen davon sichtbar, was unter interreligiösem Dialog verstanden wird. Häufig versucht man, zwischen den vielen Formen, Typen und Ebenen des interreligiösen Dialogs Unterscheidungen zu treffen.⁵ Ein gutes Beispiel dafür ist das römisch-katholische Dokument „Dialog und Mission. Gedanken und Weisungen über die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen vom Päpstlichen Sekretariat für die Nichtchristen vom 10. Juni 1984“.⁶ Es unterscheidet vier Formen des Dialogs: Dialog des Lebens, Dialog der Werke,⁷ Dialog der Fachleute und Dialog der religiösen Erfahrung.

Das Interesse der Kirchen am interreligiösen Dialog ist aus einem ganz bestimmten Kontext heraus entstanden, in dem mehrere Faktoren eine Rolle spielen und die sich vom Zugang zum interreligiösen Dialog aus der Perspektive anderer Religionen unterscheiden:⁸ die Auseinandersetzung mit anderen Religionen im Rahmen christlicher Mission; die Erfahrungen innerhalb der Ökumene; die sich daraus ergebende religionstheologischen Frage, was es für das Christentum und die Kirchen bedeutet, dass es andere Religionen gibt.

Weitere wichtige Faktoren waren die Erfahrung und Aufarbeitung des Holocausts, die zu einer Neubestimmung des Verhältnisses zum Judentum geführt haben. Bereits bei der ersten Vollversammlung anlässlich der Gründung des Weltkirchenrats 1948 in Amsterdam unter dem Motto „Die Ordnung Gottes und die Unordnung der Welt“ beschäftigte sich ein Komitee mit der Frage nach dem christlichen Verhalten gegenüber den Juden. Im Bericht des Komitees wird eine große Bestürzung über die Ermordung von über 6 Millionen Juden zum Ausdruck gebracht und eine Mitschuld eingestanden. In Paragraph 3 heißt es: „Wir müssen in aller Demut erkennen, dass wir es allzuoft unterlassen haben, unseren jüdischen Nächsten christliche Liebe zu beweisen oder auch nur den entschlossenen Willen zur gewöhnlichen sozialen Gerechtigkeit.“⁹ Und daran anschließend: „Die Kirchen haben in vergangenen Zeiten dazu geholfen, ein Bild des Juden als des alleinigen Feindes Christi entstehen zu lassen, das den Antisemitismus in der säkularen Welt gefördert hat.“¹⁰ Aus den Erfahrungen, welche die Kirchen in den folgenden Jahrzehnten in konkreten Dialogen gemacht haben, zunächst jüdisch-christlich, dann jüdisch-christlich-muslimisch und schließlich auch christlich-buddhistisch, sind grundsätzliche Überlegungen zum interreligiösen Dialog hervorgegangen.¹¹

2

Der Altkatholizismus und der interreligiöse Dialog

2.1 Vom ökumenischen zum interreligiösen Dialog?

Die Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union haben sich bereits in der Entstehungsphase stark um Kontakte zu anderen Kirchen bemüht, so dass sehr bald ökumenische Dialoge begonnen wurden.¹² Bis heute nehmen die Altkatholischen Kirchen trotz ihrer Kleinheit einen wichtigen Platz in der lokalen, nationalen, europäischen und weltweiten Ökumene ein, indem sie sich vor Ort, aber auch in der Konferenz europäischer Kirchen und als Gründungsmitglied im Weltkirchenrat engagieren, etwa in den Kommissionen „Faith and Order“ und „Life and Work“.

Der Ebene „Faith and Order“ („Glaube und Kirchenverfassung“) lassen sich auch die bilateralen Dialogkommissionen zuordnen, in denen die Altkatholischen Kirchen immer wieder ökumenische Gespräche mit anderen Kirchen eingehen, von denen sie annehmen, mit ihnen ein gemeinsames ekklesiologisches Profil entdecken und so Kirchengemeinschaft eingehen zu können. Die offiziellen Dialoge werden von der Internationalen Bischofskonferenz IBK eingesetzt. In deren Standortbestimmung zur heutigen ökumenischen Aufgabe der Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union heißt es dazu: „Wegweisend für das bisherige ökumenischen Engagement war die ekklesiologische Programmatik auf altkirchlicher Grundlage.“¹³ Die Dialoge beschäftigen sich also mehrheitlich mit systematisch-theologischen Fragen. Sie sind auch der Ort, an dem die Altkatholischen Kirchen ihre Theologie weiterentwickeln, und haben daher einen hohen Stellenwert. Die Dialogkommissionen beenden ihre Arbeit dann, wenn sie zu einer gemeinsamen Überzeugung gelangt sind, ob eine Kirchengemeinschaft möglich ist. Die Altkatholischen Kirchen haben hier also eine ganz konkrete Vorstellung davon, was unter dem Begriff ‚Dialog‘ zu verstehen sei: Der Dialog ist organisiert in einer Kommission, wird, wie bereits erwähnt, von der IBK eingesetzt, und die Teilnehmenden gehören in der Regel zur akademisch-theologischen Elite und verfolgen ein klares Ziel, nämlich die Vereinbarung einer Kirchengemeinschaft.

Anders verhält es sich mit der Ebene des praktischen Christentums, der „Life and Work“ („Leben und Werk“)-Ökumene. Dort gehen die Altkatholischen Kirchen pragmatische Kontakte vor Ort ein, um mit den Partnerinnen und Partnern anderer Kirchen gemeinsamen Interessen nachzugehen. Dabei wird keine Verständigung in ekklesiologischen Fragen gesucht, sondern darüber beraten, wie man gemeinsam auf gesellschaftlich relevante Themen reagieren kann. Dazu zählen neben vielen anderen auch die Frage nach dem Umgang mit anderen Religionen und nach interreligiösen Begegnungen.

Im Gegensatz zum ökumenischen scheint der interreligiöse Dialog für den Altkatholizismus bisher keine eigenständige Rolle zu spielen. Dies spiegelt sich auch in aktuellen Einführungen in die altkatholische Theologie wider. Bei Günter Eßer¹⁴ wird das Thema „interreligiöse Fragestellungen“ ganz ausgeklammert, bei Peter-Ben Smit¹⁵ und Adrian Suter¹⁶ als Unterkapitel am Ende des Kapitels zur Ökumene nur mehr oder weniger kurz abgehandelt. Smit weist darauf hin, dass interreligiöse Themen mit den ökumenischen

Partnern im Weltkirchenrat behandelt werden, aber kein genuin altkatholisches Thema seien. Suter zeigt ausführlicher als Smit Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen ökumenischem und interreligiösem Dialog auf und verweist auf Orte in der Praxis des interreligiösen Dialogs, an denen sich die christkatholische Kirche beteiligt. Suter erwähnt auch die bei Smit nur indirekt angedeutete Konferenzreihe „Interreligious Relations and Ecumenical Issues (IREI)“, die in den Jahren 2012 bis 2018 vom Berner Institut für Christkatholische Theologie organisiert wurde, sowie den Studiengang „Interreligiöse Studien“, den die Berner Theologische Fakultät seit 2005 anbietet.

Deutlich ist bei Smit wie Suter, dass sie den interreligiösen Dialog im Kontext gesellschaftlicher Entwicklungen und ökumenischer Beziehungen thematisieren. Diese Kontextualisierung wird auch in Ansätzen problematisiert, doch fehlt eine Reflexion interreligiöser Fragen als eigenständiges Thema altkatholischer Theologie.

2.2 Der Stellenwert des interreligiösen Dialogs in den Altkatholischen Kirchen: international

Während der Plenardiskussion bei der 45. Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz in Neudietendorf 2017 richtete die Autorin dieses Beitrags an Erzbischof Joris Vercammen die Frage, welchen Stellenwert interreligiöse Themen innerhalb der Internationalen Bischofskonferenz IBK besäßen. Vercammen erläuterte daraufhin, der IBK sei zwar bewusst, dass diese Thematik wichtig sei, sehe die Verantwortung dafür aber in den Händen der einzelnen Kirchen; auf der Agenda der IBK stehe sie nicht. Hier hätte man einen Verweis auf die interreligiösen Aktivitäten des Weltkirchenrates, in dem die altkatholischen Kirchen Mitglied sind und in dessen Zentralausschuss Erzbischof Joris Vercammen die Altkatholische Kirche der Niederlande vertritt, erwarten können. Doch die Projekte und Publikationen des ÖRK-Programms „Interreligiöser Dialog und interreligiöses Zusammenarbeiten“ scheinen im Bewusstsein der Altkatholischen Kirchen kaum präsent zu sein.

Die Konferenz beschäftigte sich mehrere Tage lang mit dem Thema „Die Herausforderung durch die Anderen“, das sie aus ökumenischer, nicht aber aus interreligiöser Perspektive diskutierte. Einzig in der oben erwähnten Plenardiskussion tauchte die Frage nach den Herausforderungen durch religiös plurale Gesellschaften auf. Das Communiqué sagt dazu: „Zu den ökumenischen

Beziehungen, von denen altkatholische Theologie und Praxis sich traditionellerweise herausfordern und formen lassen, tritt in jüngster Zeit verstärkt auch das Interesse an interreligiösen Begegnungen, ebenso wie die explizite Auseinandersetzung mit säkularen Welterfahrungen und Kontexten.“¹⁷

Ein Jahr später (2018) ließen sich die Altkatholischen Kirchen beim Altkatholikenkongress in Wien bei einer Podiumsdiskussion auf einen interreligiösen Dialog ein. Daran nahmen sechs Personen teil: ein Buddhist, ein Jude, eine Muslima und zwei Christinnen sowie ein Christ. Sie diskutierten darüber, wie aus der Geschichte gelernt werden kann und wie Kirchen im Dialog zu einer offenen, von den Menschenrechten geprägten Gesellschaft beitragen können.¹⁸

2.3 Der Stellenwert des interreligiösen Dialogs in den Altkatholischen Kirchen: Schweiz

Die Christkatholische Kirche der Schweiz beteiligt sich dort am interreligiösen Dialog, wo es für sie aus pragmatischen Gründen Sinn ergibt. Die religiöse Landschaft in der Schweiz hat sich, wie auch in anderen europäischen Ländern, in den letzten 50 Jahren drastisch verändert. Während gemäß Bundesamt für Statistik beispielsweise in den 1970er Jahren der größte Teil der Bevölkerung einer der drei Landeskirchen – der römisch-katholischen Kirche, der evangelisch-reformierten Kirche oder der Christkatholischen Kirche¹⁹ – angehörte, sieht die gegenwärtige religiöse Landschaft in der Schweiz ganz anders aus.²⁰ Ein Viertel der Bevölkerung ist heute konfessionslos, und neben den christlichen Kirchen und Gemeinschaften machen die Mitglieder muslimischer Vereine 5,2% der schweizerischen Bevölkerung aus.

Die drei abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam haben 2006 gemeinsam den Schweizerischen Rat der Religionen gegründet. Die Christkatholische Kirche der Schweiz ist Mitgründerin und wird durch den Bischof vertreten. Die Schaffung des Rates geht zurück auf eine multireligiöse Feier: ein gemeinsames Friedensgebet, das am 5. März 2003 im Berner Münster stattfand und ein Zeichen von Juden, Christen und Muslimen sein wollte, dass sie den bevorstehenden Irakkrieg ablehnen. In seinem Mandat formuliert der Rat eher religionspolitische als theologische Ziele und will nach eigenen Angaben eine „Ansprachmöglichkeit für Bundesbehörden“²¹ anbieten. Bei der Pastorkonferenz der Christkatholischen Kirche im Frühling 2017

hielt die Autorin dieses Beitrags ein Referat mit dem Titel „Chancen und Grenzen interreligiöser Begegnungen. Ein Überblick zur Theologie der Religionen in Theorie und Praxis in der multireligiösen Schweiz“. In der anschließenden Diskussion kam einerseits die Frage nach dem Umgang mit inter-/multireligiösem Feiern²² auf; andererseits wurde deutlich, dass die meisten Kirchengemeinden in irgendeiner Art und Weise in interreligiöse Aktivitäten und Projekte involviert sind, was für die Pastorkonferenz überraschend war, da es bis dahin zu keinem Erfahrungsaustausch gekommen war.

Um auf interreligiöse Fragestellungen, von der die Christkatholische Kirche herausgefordert wird, besser reagieren zu können, hat das Bistum 2017 eine Stelle geschaffen, die bei der Fachstelle Bildung angegliedert ist. Ziel dieser Stelle ist es einerseits, nach innen die Kirche zu beraten, bspw. bei der Frage, wie im Religionsunterricht auf interreligiöse Themen eingegangen werden könnte, und andererseits nach außen die Kirche in interreligiösen (Fach-) Gremien zu vertreten. Inhaberin dieser Stelle ist die Autorin dieses Beitrags, die auch die Christkatholische Landeskirche des Kantons Bern im ökumenischen *Arbeitskreis Religion Migration* AKRM (vormals *Treffpunkt Religion Migration*) vertritt. In diesem Arbeitskreis engagieren sich die drei Landeskirchen gemeinsam in interreligiösen Projekten. Seit Jahren organisiert er im Rahmen des Projektes „Leselust“ Lesungen zu Romanen mit interreligiösen Geschichten, um fremde Lebenswelten vertraut zu machen.

2015 hat der *Arbeitskreis Religion Migration* einen Flyer mit dem Titel „10 Sätze zum Zusammenleben in der multireligiösen Gesellschaft“ veröffentlicht, der in mehrere Sprachen übersetzt wurde und auf großes Interesse stößt. Sowohl die Genfer *Plateforme Interreligieuse*, als auch der interreligiöse Verein *IRAS Cotis* haben den Flyer in überarbeiteter Fassung übernommen und ebenfalls herausgegeben. Außerdem hat der Arbeitskreis 2017 die Broschüre „Christlich-muslimische Trauerfälle. Eine Handreichung für die christliche Seelsorge“ herausgegeben. Sie soll, wie der Titel sagt, Pfarrpersonen bei der Begleitung von Trauerfällen mit muslimischen Angehörigen in der Spezialseelsorge, aber auch in der Arbeit in den Kirchengemeinden unterstützen.

Im Februar 2019 fand in Bern eine *Scriptural-Reasoning*-Tagung mit dem Titel „Was hat meine Heilige Schrift mit Deiner zu tun?“ statt. Bei der Tagung, unter der Projektleitung der Autorin dieses Beitrags, führte ebendiese in ihrem

Eröffnungsvortrag in die konkrete Dialogmethode Scriptural Reasoning ein und trat dann mit ihrer jüdischen und ihrer muslimischen Co-Referentin, sowie den Teilnehmerinnen und Teilnehmern ins Gespräch.²³

In Zusammenarbeit mit dem Institut für Christkatholische Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Bern hat sich der Rat der Religionen im November 2017 im Rahmen einer Tagung mit der Frage „Wenn meine Wahrheit nicht deine Wahrheit ist. Wahrheitsanspruch und Pluralität der Religionen in der Schweiz“ beschäftigt.

Die im Rat der Religionen vertretenen Religionsgemeinschaften – der Schweizerische Israelitische Gemeindebund, der Schweizerische Evangelische Kirchenbund, die Schweizer Bischofskonferenz, die Christkatholische Kirche der Schweiz, die Koordination Islamischer Organisationen Schweiz und die Föderation Islamischer Dachorganisationen Schweiz – haben gemeinsam mit dem UNHCR-Büro für die Schweiz und Lichtenstein 2018 die interreligiöse Erklärung zu Flüchtlingsfragen „Gegenüber ist immer ein Mensch“ veröffentlicht. Darin werden fünf Appelle zum Flüchtlingsschutz aus religiös-ethischen Überlegungen an die Religionsgemeinschaften einerseits und an die Politik andererseits gerichtet.

3 Schlussfolgerungen

Am Beispiel der Christkatholischen Kirche der Schweiz wird ein wachsendes Bewusstsein um die Wichtigkeit der Auseinandersetzung mit Dynamiken interreligiöser Beziehungen deutlich. Doch trotz der kirchlichen und akademischen Beschäftigung mit dem Themenfeld fehlt bisher eine theologische Reflexion zu der religionstheologischen Grundfrage: Was bedeutet es für Altkatholikeninnen bzw. Altkatholiken, dass es andere Religionen gibt? Wie sollen Alt- und Christkatholikinnen bzw. Alt- und Christkatholiken damit umgehen? Das interreligiöse Engagement der Altkatholischen Kirchen folgt aus dem gesellschaftlichen Kontext und der Agenda ökumenischer Organisationen; die religionstheologische Frage

wird entweder nicht als eine solche gesehen, die nach einer genuin altkatholischen Antwort ruft, oder man weiß nicht, wie man mit ihr umgehen soll. Das bringt mehrere Probleme mit sich: Die Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union haben bis heute keine Stellungnahme und kein Grundlagendokument zum Umgang mit anderen Religionen erarbeitet. Zudem erhalten Pfarrpersonen oft keine Ausbildung zu interreligiösen Themen,²⁴ so dass alt- und christkatholische Vertreterinnen und Vertreter vielfach keine Anhaltspunkte dazu haben, wie sie ihre Kirche im interreligiösen Dialog vertreten können.

Dem könnte man entgegenwirken, indem interreligiöse Fragestellungen nicht nur mit den ökumenischen Dialogpartnerinnen auf Ebene „Life and Work“ angegangen würden, sondern auch mit denjenigen auf Ebene „Faith and Order“. Sowohl die Anglikaner als auch die Kirche von Schweden haben hier einiges anzubieten. Von ihnen könnten die Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union im Rahmen eines „*Receptive Ecumensim*“ vieles lernen und ihre eigenen Erfahrungen teilen. Denn die ökumenischen Dialoge, die einen so wesentlichen Aspekt der altkatholischen Identität ausmachen, bergen ein vielversprechendes und noch längst nicht ausgeschöpftes Potential, das genutzt werden könnte.

Miriam Schneider, M.A., ist Beauftragte für interreligiöse Fragestellungen (Fachstelle Bildung der Christkatholischen Kirche der Schweiz) sowie Wissenschaftliche Assistentin in der Abteilung Systematische Theologie und Ökumene am Institut für Christkatholische Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

Anmerkungen

- 1 Ich danke Dr. Adrian Suter für die hilfreichen Hinweise und Gespräche während der Erarbeitung dieses Beitrages.
- 2 Vgl. Ulrich Dehn, *Annäherung an Religion. Religionswissenschaftliche Erwägungen und interreligiöser Dialog*, Berlin 2014, 71.

- 3 Ob auch eine altkatholische Delegation vertreten war, ist bis heute ungeklärt. Unter den Referierenden befanden sich keine Altkatholikinnen und Altkatholiken. *John Henry Barrows, The Worlds Parliament of Religions*, 2 Bde., Chicago 1893

- 4 *Muthuraj Swami*, The Problem with Interreligious Dialogue. Plurality, Conflict and Elitism in Hindu-Christian-Muslim Relations. London 2016, 1–20.
- 5 *Marianne Moyaert*, Interreligious Dialogue, in: D. Cheetham, D. Pratt, D. Thomas (Hg.), Understanding Interreligious Relations, Oxford 2013, 193–217.
- 6 *Secretariatus pro Non Christianis*, Dialog und Mission. Gedanken und Weisungen über die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen vom Päpstlichen Sekretariat für die Nichtchristen, Vatikanstadt 1984.
- 7 Der Dialog der Werke wird oft auch Dialog des Handelns genannt.
- 8 Vgl. *Jonathan Magonet*, Abraham – Jesus – Mohammed. Interreligiöser Dialog aus jüdischer Perspektive. Gütersloh 2000.
- 9 *Visser't Hooft* (Hg.), Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam vom 22. August bis 4. September 1948, Genf 1948, 213–221.
- 10 Ebd.
- 11 Vgl. *Leonard Swidler*, The History of Inter-Religious Dialogue, in: C. Cornille (Hg.), The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue, Chichester 2013, 3–19.
- 12 Vgl. *Johann Friedrich von Schulte*, Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. Aus den Akten und anderen authentischen Quellen dargestellt, Gießen 1887, Neudr. Aalen 1965, 22–24.
- 13 *Internationale Altkatholische Bischofskonferenz*, Die ökumenische Aufgabe, in: IKZ 102 (2012), 308.
- 14 *Günter Eßer*, Die Alt-Katholischen Kirchen, Göttingen 2016.
- 15 *Peter-Ben Smit*, Old Catholic Theology. An Introduction, Brill 2019.
- 16 *Adrian Suter et al.*, Christkatholizismus in Geschichte und Gegenwart, erscheint 2020.
- 17 Communiqué der 45. Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz 2017, in: IKZ 108 (2018) 85–86.
- 18 Vgl. *Stefanie Arnold*, Kurzbericht zum Altkatholikenkongress 2018, in: Christkatholische Kirchgemeinden Bern und Thun. Gemeindebrief Winter 2018/2019, 18.
- 19 Die altkatholische Kirche der Schweiz führt den Namen „Christkatholische Kirche“.
- 20 Während die römisch-katholische Kirche ihre Mitgliederzahl relativ stabil auf 36,5% Anteil an der Schweizer Wohnbevölkerung halten konnte, haben die evangelisch-reformierten Kirchen, die in den Jahren 2015–2017 24,4% der Bevölkerung ausmachen, viele Mitglieder zugunsten der Konfessionslosen, die 25% ausmachen, verloren. Andere christliche Kirchen und Gemeinschaften, zu denen auch die Christkatholische Kirche der Schweiz zählt, sind durch die Zunahme der orthodoxen Bevölkerung auf 6% Anteil an der Bevölkerung gestiegen. Muslimische und andere aus dem Islam hervorgegangene Gemeinschaften machen einen Anteil von 5,2% aus. Die jüdische Glaubensgemeinschaft: 0,3%; Buddhistische Vereinigungen 0,5%; Hinduistische Vereinigungen 0,6%; andere Religionen 0,3%. <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/religionen.html>
- 21 Schweizerischer Rat der Religionen (2006), 1. Alle in diesem Unterkapitel genannten Dokument www.christkatholisch.ch/interreligioes/dokumente
- 22 Vgl. *Marianne Moyaert*, Introduction: Exploring the Phenomenon of Interreligious Ritual Participation, in: Dies., J. Geldhof (Hg.), Ritual Participation and Interreligious Dialogue. Boundaries, Transgressions, and Innovations, London 2015, 1–16.
- 23 Vgl. Tagungsbericht Scriptural Reasoning „Was hat meine Heilige Schrift mit Deiner zu tun?“, 2019
- 24 Der Bonner Master-Studiengang „Alt-Katholische und Ökumenische Theologie“ enthält allerdings ein verpflichtendes Modul zum interreligiösen Dialog.

Thilo Corzilius

Alt-katholische Gemeindearbeit und religiöse Vielfalt



1 Flüchtlingsarbeit als Ort interreligiöser Fragestellungen

Anfang 2015 verfasste ich eine Masterarbeit im Fach *Alt-katholische und Ökumenische Theologie* mit dem Thema „Alt-Katholizismus und religiöse Vielfalt“.¹ Bis zu jenem „Marsch der Hoffnung“ im September war es noch etwas hin, der aufgrund der damals getroffenen politischen Entscheidungen von Seiten der deutschen und österreichischen Regierungen als eine Landmarke wahrgenommen werden kann für die Bereitschaft der Bundesrepublik Deutschland, Asylsuchende aufzunehmen.² Bis Ende 2016 stellten rund 1,16 Millionen Menschen in der Bundesrepublik Deutschland einen Erstantrag auf Asyl.³ Das Echo in den berichterstattenden Medien war immens und wirkt bis heute nach – und ebenso der Wille von ehrenamtlich Engagierten zur Hilfsbereitschaft. Letzterer ist für die Frage nach den Berührungspunkten von alt-katholischer Lebenswirklichkeit und religiöser Vielfalt von zentraler Bedeutung, denn über 85 % der Geflohenen haben einen religiösen Hintergrund, der kein christlicher ist.⁴

Ausgehend von dem diakonischen Interesse in den alt-katholischen Gemeinden, der nach wie vor andauernden Hilfsbereitschaft und dem Engagement für Flüchtlinge, gebe ich in diesem Beitrag noch einmal eine kurze und exemplarische Zusammenschau des lebenswirklichen Status Quo in den Gemeinden, was das Zusammenleben und Zusammenwirken mit Menschen anderer religiösen Weltanschauung, das Interesse an ihnen, das Engagement für sie und den Umgang miteinander angeht.⁵ Schließlich erwäge ich in einem kurzen Schlaglicht, ob sich die alt-katholische Ekklesiologie sinnvoll als Einstiegspunkt nutzen lässt, um gerade alt-katholischem (nicht bloß allgemein christlichem) Engagement im interreligiösen Umfeld Unterstützung durch einen theologischen Unterbau zu geben.

2 Verschränkung von Theologie und Lebenswirklichkeit

Alt-katholische Theologie geht seit jeher Hand in Hand mit Lebenswirklichkeit und Glaubenspraxis. Teils haben theologische Entwicklungen starken Einfluss auf die spätere Lebenswirklichkeit (z.B. die Entstehung der alt-katholischen Kirche aufgrund der theologischen Ablehnung der Dogmen des ersten vatikanischen Konzils), teils ist es so, dass theologische Entwicklungen, speziell in der Ekklesiologie, auf sich wandelnde gesellschaftliche Umstände, auf eine sich verändernde Bewertung des Miteinanders und den Umgang miteinander zurückgehen und diesen Faktoren ein Stück weit geschuldet sind.⁶

Die bischöflich-synodale Ordnung der alt-katholischen Kirche kann m.E. als struktureller Ausdruck dieser tiefen Verwobenheit von Lebenswirklichkeit und Theologie im kirchlichen Sein gesehen werden. Diese Struktur muss keinesfalls stets zu ethisch einwandfreien Ergebnissen bzw. Ausgestaltungen der eigenen Kirchlichkeit führen. Dennoch ist sie eine Struktur, in der sich Kirchenangehörige in einem hohen Maße mit ihrer Konfession identifizieren, wie die 2014 publizierte Studie zur alt-katholischen Religiosität aufzeigt.⁷

Ich interpretiere alt-katholische Theologie in diesem Sinne auch als Prozess, als stetiges Gespräch zwischen theologischem Forschen, Erwägen und Denken sowie Lebenswirklichkeit von Kirche und Gesellschaft und beschränke den Begriff folglich nicht auf rein wissenschaftliche Tätigkeiten. Durch die bischöflich-synodale Struktur betrachte ich die Untrennbarkeit von Theologie und Lebenswirklichkeit im Alt-Katholizismus darüber hinaus als konstitutiv verankert. Die wissenschaftliche Theologie sollte nicht nur ständiger Gesprächspartner von Lebenswirklichkeit sein und diese stets im Blick haben, sondern sie impliziert Lebenswirklichkeit, trägt sie immanent in sich mit.

3 Alt-katholische Gemeindegarbeit im interreligiösen Umfeld

Auch wenn es die Geschichte der alt-katholischen Kirche mit sich brachte, dass die christlich-ökumenischen Dialoge und Bestrebungen stets im Vordergrund standen und stehen, bestand und besteht alt-katholischerseits ein ebenso allgegenwärtiges Interesse an Themen interreligiösen Austausches, wie er spätestens ab den 1960er-Jahren (mit Aufkommen großer Dialogkonferenzen) immer stärker forciert und Teil des theologischen und gesellschaftlichen Diskurses wurde. Bereits seit Beginn der 1970er-Jahre hat die alt-katholische Kirche eine Stimme in der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden. Deren Gründer Nikky Niwano traf 1972 sogar den damaligen deutschen Bischof Brinkhues mit einer Delegation.⁸ Ralf Staymann attestiert in seiner Kolloquiumsarbeit der alt-katholischen Kirche spätestens ab den 1980er-Jahren ein starkes Interesse daran, den Dialog mit den Religionen und mit dem Islam im Speziellen zu suchen und zu pflegen – wozu auch die gesellschaftlich stark als einschneidend wahrgenommenen und rezipierten Ereignisse um den Golfkrieg 1991 sowie um die Attentate von New York und Arlington 2011 maßgeblich beitrugen.⁹

In Berlin ist die alt-katholische Gemeinde in der *Arbeitsgemeinschaft Kirchen und Religionsgemeinschaften* engagiert, die bereits seit 1974 besteht.¹⁰ Seit 2008 trifft sich der *Interreligiöse Dialog Charlottenburg-Wilmersdorf*, zu dem auch die Berliner alt-katholische Gemeinde regelmäßig Mitglieder entsendet, ein „Forum der Verständigung zwischen den Religionsgemeinschaften“.¹¹ Eine gemeinsame Erklärung wurde am 4. Juni 2012 unterzeichnet.¹² Die alt-katholische Gemeinde in Düsseldorf nahm wie selbstverständlich im Jahr 2002 an einem interreligiösen Gebet mit Christen, Muslimen und Juden teil.¹³

Die *Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Hamburg* (ACK), in der auch die alt-katholische Gemeinde vertreten war, setzte 1996 eine *Kommission für den Dialog zwischen Muslimen und Christen* ein, da durch die Vielfalt religiösen Lebens in der Hansestadt ein Austausch in theologischen sowie alltäglichen Themen (Religionsunterricht, Ausländerfeindlichkeit, Asylrecht etc.) als notwendig erachtet wurde.¹⁴ Im Herbst 2015 besuchten Mitglieder der alt-katholischen Gemeinde Hamburg eine Unterkunft in Wedel, um ihre Hilfe anzubieten und von

den Menschen und ihren Schicksalen zu lernen.¹⁵ Daraus entwickelte sich ein sog. *Begegnungscafé*, getragen vom *Ökumenischen Forum Hafencity*, das von 2016 bis 2018 Bestand hatte.¹⁶ Hier kam es zu einem größeren Engagement der alt-katholischen Gemeinde.¹⁷

In München ist die alt-katholische Gemeinde in einem Projekt unter dem Motto *Ökumenischer Runder Tisch* involviert, das u. a. den Austausch und das Gespräch mit den Weltreligionen zum Ziel hat. Gerade an der jahrelangen Vorbereitung erster Informationsveranstaltungen zum Thema *Islam*, die im Jahr 2000 stattfanden, wirkte die alt-katholische Gemeinde engagiert mit.¹⁸ Die Gemeinde besuchte 2007 die Münchner Hauptsynagoge sowie 2008 die Moschee im islamischen Zentrum von Penzberg.¹⁹

Die alt-katholische Gemeinde in Krefeld pflegt Staymanns Angaben zufolge „sehr praktische Kontakte“ mit muslimischen Bürgerinnen und Bürgern der Stadt und ist politisch engagiert (Staymann erwähnt als Beispiel ein eineinhalbjähriges Kirchenasyl einer siebenköpfigen alevitischen Familie im alt-katholischen Gotteshaus).²⁰ Schon allein die Zusammensetzung der Krefelder Bevölkerung, die zu ca. 12,5% muslimischen Glaubens sei, würde das Miteinanderleben prägen. Zudem nimmt die alt-katholische Gemeinde stets am jährlich stattfindenden interreligiösen Friedensgebet teil.²¹

Bereits zu Beginn der 1990er Jahre schloss sich die alt-katholische Gemeinde in Regensburg der Ortsgruppe der *Weltkonferenz der Religionen für den Frieden* (heute schlicht *Religions for peace*) an und ist seitdem intensiv in den interreligiösen Dialog in Regensburg eingebunden.²² Am 07.05.2014 wurde der Pfarrer der alt-katholischen Gemeinde, Daniel Sahm, zum ersten Sprecher der Ortsgruppe gewählt.²³

In Rosenheim wurden von alt-katholischer Seite aus von 1992 bis 1998 Hilfstransporte ins ehemalige Jugoslawien durchgeführt, um notleidenden Muslimen zu helfen. Von 1991 bis 1996 wurden durch den örtlichen alt-katholischen Diakon Spindler bosnische Flüchtlinge betreut sowie christlich-muslimische Gottesdienste organisiert. Ebenso kam es nach den Terroranschlägen vom September 2001 zu einem christlich-muslimischen Friedensgottesdienst in der alt-katholischen Kirche.²⁴ Wie eingangs erwähnt, hat die hohe Zahl von Menschen, die vor allem aus Syrien, Afghanistan und dem Irak seit September

2015 nach Deutschland geflohen sind, zu einem großen Engagement von Bürgerinnen und Bürgern für diese Menschen geführt.

Am 19. September 2015 rief Bischof Matthias Ring zu der Unterstützung von Geflüchteten auf.²⁵ Diesem Aufruf folgten nahezu alle alt-katholischen Gemeinden in Deutschland zumindest durch das Sammeln von Spenden. Vielfach wurde darüber hinaus die Initiative ergriffen, sich entweder in Projekten zur Unterstützung von Geflüchteten einzubringen oder gar eigene Projekte ins Leben zu rufen. Dazu einige Beispiele:

Die Gemeinde Frankfurt unterstützt gezielt Menschen, die über das Mittelmeer nach Lampedusa geflohen sind.²⁶ Die Gemeinde Koblenz engagiert sich aktiv im Netzwerk „*Willkommenskultur Rechte Rheinseite*“ (*WiRR*).²⁷ Die Gemeinde Köln beteiligt sich bereits seit 2014 an der Initiative *Willkommen in der Moselstraße*, wobei Geflüchtete neben finanzieller auch persönliche Unterstützung oder Begleitung durch einzelne Engagierte erfahren können – seit dem Herbst 2015 liegt noch einmal ein besonderer Fokus auf der Arbeit mit Geflüchteten.²⁸ Die Gemeinden Singen und Sauldorf haben Spenden in mittlerer vierstelliger Eurosumme für die Initiative *Hoffnungszeichen* gesammelt.²⁹ In der Gemeinde Freiburg ist im Sommer 2016 nach Beratungen mit dem *Ökumenischen Asylforum* ein Begegnungscafé initiiert worden – ein Projekt, in dessen Rahmen Gemeindemitglieder vierzehntägig ein Kaffetrinken zwecks Kontaktaufnahme mit Geflüchteten in einer Unterkunft in Freiburg anbieten. Nach der Schließung einer ersten Unterkunft ist das Projekt seit Dezember 2016 in einer zweiten Unterkunft fortgeführt worden. Dort kommen vor allem private Kontakte zwischen Geflüchteten und Gemeindemitgliedern zustande, die mehrfach bereits in einer individuellen Begleitung von Geflüchteten (teils mit deren Familien) mündeten.

Dirk Kranz und Andreas Krebs erhoben im Jahr 2011 Daten für eine empirische Studie über *Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands* und legten im Jahr 2014 einen Bericht vor. Diese Zusammenschau ermöglicht es aktuell, über praktisch gelebte Religiosität in der alt-katholischen Kirche auch aufgrund empirischer Daten zu sprechen. Anhand der Studie lässt sich sowohl eine stark ökumenisch orientierte Einstellung der alt-katholischen Christinnen und Christen (und derjenigen, die der alt-katholischen Kirche nahestehen) konstatieren,³⁰ als auch eine stark religiös-pluralistische

Einstellung (bzw. Bejahung von religiösem Pluralismus).³¹ Diese positive Haltung gegenüber religiöser Vielfalt, so die Autoren der Studie, hänge hierbei „mit der ökumenischen Einstellung und dem entsprechenden Engagement zusammen“, stünde also in einer Relation zu diesen.³²

In der konkreten Arbeit in den Gemeinden – auch im Engagement um Geflüchtete seit 2015 – sowie in der gelebten Religiosität zeigt sich, dass das Interesse am Menschen und die Aufgeschlossenheit anderen gegenüber im Vordergrund stehen. Ich schließe daraus, dass die Religionszugehörigkeit und die Auseinandersetzung mit ihr in der alt-katholischen Lebenswirklichkeit immer dann eine Rolle spielen, wenn es um die konkrete Umsetzung beispielsweise interreligiöser Dialogkreise, Friedensgebete o.ä. geht. Sie spielen jedoch keine Rolle, wenn es um die Wahrnehmung und Wertschätzung von Menschen als Personen und deren Bedürftigkeit geht, besonders und vor allem dann nicht, wenn ein Hilfsanliegen im Vordergrund steht. Missionarische Absichten lassen sich darüber hinaus in keiner Form erkennen. Es wird im Sinne der *diakonia* und je nach Interpretation auch der *martyria* gehandelt und im Grunde nicht nach *leitourgia* gefragt. Einfache liturgische Formen, wie beispielsweise gemeinsames Gebet, ergeben sich, oft auch spontan, aus dem Kontext.

4 Die Ekklesiologie als theologischer Ansatzpunkt für interreligiöses Miteinander

„Das ökumenische Anliegen zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte der Utrechter Union und ihrer Kirchen“,³³ heißt es in der Standortbestimmung *Die Ökumenische Aufgabe der Utrechter Union* der Internationalen Bischofskonferenz sowie weiter: „Das ökumenische Engagement gehört zu den Antrittsgesetzen des Altkatholizismus.“³⁴

Die ökumenische Verpflichtung der Utrechter Union ist eine Selbstverpflichtung. Diese steht unter der Annahme der „Universalität der christlichen Botschaft“, die „grundsätzlich in allen Kulturen in ihrer unterschiedlichen Ausprägung möglich ist“ und nennt dabei die „Annahme des Andersseins der Anderen und der anderen Kulturen“.³⁵ Ferner wird Ökumene definiert:

„Es handelt sich bei der Ökumene um den Aufbau von Beziehungen, wobei Gleichwertigkeit und Austausch wesentlich sind, um einander im eigenen kulturellen und religiösen Kontext besser zu verstehen.“³⁶ Diese Feststellungen erscheinen m.E. als Ausdruck des Wunsches nach einer gemeinsamen spirituellen Mitte, die Glaubenspraxis, Liturgie, Verantwortung und Autorität in dem Wissen um jeweilige Verschiedenheit eben nicht als Hindernis des Miteinanders betrachtet oder betrachten will. Ich rege folglich an zu erwägen, ob diese Selbstverpflichtung zur Ökumene eventuell auch als eine Selbstverpflichtung zu einer größeren, interreligiösen Ökumene gesehen werden kann.

Es existiert bereits ein interreligiöses Miteinander, auch wenn dieses auf der Ebene grundständigen, die Lebensbedürfnisse des Gegenübers respektieren den Zusammenlebens beruht und nicht etwa auf einem gemeinsamen (synkretistischen) Kultus. Verwässerung oder Aufgabe der eigenen Identität als christliche Kirche kann nicht das Ziel sein – sie wird jedoch in der praktischen Arbeit der alt-katholischen Gemeinden auch gar nicht angefragt. Aber ein offener und wertschätzender Umgang mit nichtchristlich religiösen Menschen sollte in unserer Zeit erstrebenswert sein. Dies auch theologisch auf den Begriff zu bringen und zu reflektieren, ergibt sich als Auftrag aus der Untrennbarkeit von Theologie und Lebenswirklichkeit im alt-katholischen Kontext.

Thilo Corzilius, Dipl. theol., M.A., ist Pfarrer der alt-katholischen Gemeinde Essen.

Anmerkungen

- 1 *Thilo Corzilius*, Alt-Katholizismus und religiöse Vielfalt, Masterarbeit, Alt-Katholisches Seminar der Universität Bonn 2015.
- 2 Tagesthemen vom 04.09.2015: <https://www.tagesschau.de/multimedia/sendung/tt-3933.html> (zul. abger. am 18.11.2019); neben eigener Berichterstattung beruft sich die Redaktion auf die Nachrichten der Deutschen Presseagentur.
- 3 Das Bundesamt in Zahlen 2016, 11. (https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Statistik/BundesamtinZahlen/bundesamt-in-zahlen-2016.pdf?__blob=publicationFile&v=16, zul. abger. am 18.11.2019).
- 4 Das Bundesamt in Zahlen 2016, 24f.
- 5 Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Es soll der Vergegenwärtigung des an der Größe des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken gemessenen enormen Engagements dienen.
- 6 Als prominente Beispiele bzw. Meilensteine seien kurz in Erinnerung gerufen: Die Freistellung der Geistlichen vom Zölibat, die Entstehung des alt-katholischen Kirchenrechts, die Übereinkünfte des Bonn-Agreements, die Vereinbarung mit den Evangelischen Kirchen Deutschlands, die Frauenordination, das Rituale für die Segnungsfeier gleichgeschlechtlicher Paare.

- 7 Dirk Kranz, Andreas Krebs, Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands. Eine empirische Studie, Bern: Staempfi 2014 [= Doppelnummer 1/2 der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift 104], 39ff., 81.
- 8 Ralf Staymann, „Es gibt keine Alternative zum Dialog“. Der Alt-Katholizismus und der Islam. Zulassungsarbeit für das Kolloquium vor dem alt-katholischen Dozentenkollegium, Regensburg 2003 (unveröffentlicht, im Alt-Katholischen Seminar einsehbar), 21.
- 9 A. a. O., 27f.
- 10 A. a. O., 29.
- 11 Interreligiöser Dialog Charlottenburg-Wilmersdorf: Gemeinsame Erklärung des Interreligiösen Dialogs Charlottenburg-Wilmersdorf; http://www.alt-katholisch.de/fileadmin/red_gemeinden/red_berlin/Gemeinsame_Erklärung.pdf (zul. abger. am 18.11.2019).
- 12 Ebd.
- 13 A. a. O., 31.
- 14 A.a.O., 32.
- 15 Gemeindebrief der Gemeinde Hamburg, Ausgabe Herbst 2015, 4ff. (http://www.alt-katholisch.de/fileadmin/red_gemeinden/red_hamburg/Gemeindebriefe/Herbst2015/Gemeindebrief_Herbst_2015.pdf), zul. abger. am 18.11.2019).
- 16 Onlineresümee über das Begegnungscafé <https://oekumenisches-forum-hafencity.de/das-begegnungscafe-schliesst-seine-tueren/> (zul. abger. am 20.11.2019)
- 17 Gemeindebrief – Zwischen Elbe und Heide, Ausgabe Sommer 2016, S. 9; Ausgabe Winter 2016/2017, S. 8; Ausgabe Frühjahr 2017, S. 8f.
- 18 R. Staymann, Der Alt-Katholizismus und der Islam, 32ff.
- 19 <http://www.alt-katholisch.de/gemeinden/gemeinden/gemeinde-muenchen/veranstaltungen/veranstaltungs-archiv/besuch-der-moschee-penzberg.html> (zul. abger. am 01.12.2019).
- 20 Das Dokument *66 Jahre Ökumene in Krefeld: 1946 bis 2012 der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen Krefeld* gibt als genaues Datum die Zeit vom 21.06.2000 bis zum 18.12.2001 an. Günter Janß, 66 Jahre Ökumene in Krefeld: 1946 bis 2012 der ACK Krefeld; <http://www.ack-krefeld.de/site/assets/files/1018/geschichte-oekumene-krefeld.pdf> (zul. abger. am 01.12.2019).
- 21 R. Staymann, Der Alt-Katholizismus und der Islam, 34f.
- 22 A. a. O., 37.
- 23 Religions for Peace-Ortsgruppe Regensburg, Chronik der Religions for Peace- Ortsgruppe Regensburg; <http://www.rfp-regensburg.de/chronik.html> (zul. abger. am 18.11.2019).
- 24 R. Staymann, Der Alt-Katholizismus und der Islam, 37.
- 25 Matthias Ring, Beteiligt Euch an der Unterstützung von Flüchtlingen, Meldung auf alt-katholisch.de vom 19.09.2015; http://www.alt-katholisch.de/meldungen/neuheiten.html?tx_ttnews%5Btt_news%5D=887&cHash=69959d465c61354e88d5f-b0389bf43b3 (zul. abger. am 18.11.2018).
- 26 Alt-katholische Gemeinde Frankfurt, Aktuelle Infos zu den „Lampedusa-Flüchtlingen“; <http://www.alt-katholisch.de/gemeinden/gemeinden/gemeinde-frankfurt/bilder-und-berichtearchiv/archiv-2015.html> (zul. abger. am 18.11.2019)
- 27 <http://www.alt-katholisch.de/gemeinden/gemeinden/gemeinde-koblenz-in-der-region-noerdliches-rheinland-pfalz-mit-der-st-jakobuskirche-in-koblenz-asterstein-goebensiedlung-anton-gabele-str25/dienst-am-naechsten-diakonie.html> (zul. abger. am 18.11.2018)
- 28 Alt-katholische Gemeinde Köln, Deine Gemeinde. Dezember 2015–Februar 2016, 2 (http://www.alt-katholisch.de/fileadmin/red_gemeinden/red_koeln/Gemeindebriefe/2015-Dezember.pdf), zul. abger. am 18.11.2019).
- 29 Alt-katholische Gemeinden Singen und Sauldorf, Hoffnungszeichen – Hilfe für Flüchtlinge; <http://www.alt-katholisch.de/gemeinden/gemeinden/singen/diakonie-bei-uns/hoffnungszeichen-hilfe-fuer-fluechtlinge.html> (zul. abger. am 18.11.2019).
- 30 D. Kranz, A. Krebs, Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche, 43f; 81.
- 31 A.a.O., 44f; 81; Hierbei geht es explizit um die Befürwortung religiöser Vielfalt, der Pluralismusbegriff ist hier nicht im Sinne der religionstheologischen Dreierklassifikation (Exklusivismus: nur die eigene Religion ist wahr; Inklusivismus: aus Sicht der eigenen Religion gibt es Elemente der Wahrheit auch in anderen Religionen; Pluralismus: es gibt Wahrheit in mehr als einer Religion) zu verstehen.
- 32 A.a.O., 45.
- 33 Internationale Altkatholische Bischofskonferenz, Die ökumenische Aufgabe der Altkatholischen Utrechter Union heute. Eine Standortbestimmung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK); in: IKZ 102 (2012), 305–313, Nr. 1.
- 34 A.a.O., Nr. 8.
- 35 A.a.O., Nr. 15.
- 36 Ebd.

Aus dem Alt-Katholischen Seminar





Von links nach rechts: Andreas Krebs, Theresa Hütter, Anja Goller, Ulrike Dietzler-Bröhl

Master-Studiengang „Alt-Katholische und Ökumenische Theologie“

Nach einer Begehung des Seminars und einer ausführlichen Evaluation durch eine ökumenisch besetzte Fachkommission ist der Master-Studiengang „Alt-Katholische und Ökumenische Theologie“ im Mai 2019 durch die Agentur AQAS ohne Auflagen reakkreditiert worden.

Veranstaltungen

Am 11. Oktober 2019 wurde am Alt-Katholischen Seminar das akademische Jahr durch einen *Gastvortrag mit Rabbiner Prof. Dr. Walter Homolka* eröffnet. Er sprach über „Jüdische Suche und christliche Probleme. Warum

sich Juden für Jesus interessieren und warum dies eine Herausforderung für Christen ist“. Der Vortrag ist in diesem Band dokumentiert.

Am 19. und 20. März 2019 traf sich im Bonner Döllingerhaus der *Internationale Arbeitskreis Altkatholizismus-Forschung (IAAF)*. Nach kurzen Berichten über die verschiedenen alt-katholischen universitären Einrichtungen folgte die Vorstellung von Forschungsprojekten. So berichtete Marco Derks von seinem Dissertationsprojekt über „Constructions of Homosexuality and Christian Religion in Contemporary Public Discourse in the Netherlands“, das er inzwischen erfolgreich abgeschlossen hat. Mattijs Ploeger vertiefte am Beispiel Marias Überlegungen zur Heiligenverehrung in der alt-katholischen Kirche. Über Anthropologie aus christlicher Perspektive sprach Klaus Rohmann; seine Ausführungen sind inzwischen unter dem Titel „Selbstwerdung in Würde“ erschienen. Bernhard Scholten beschrieb die Entstehung der alt-katholischen Kirche in der Pfalz im Spiegel der regionalen Presse. Präsentiert wurde zudem die Publikationsliste über alle alt-katholischen Publikationen des Vorjahres.

Vom 26. bis 30. August 2019 tagte in Wislikofen in der Schweiz die *Internationale Alt-Katholische Theolog*innenkonferenz*. Sie diskutierte unter der Überschrift „Nähe, Distanz und Macht. Kirche und Seelsorge im #metoo Zeitalter.“ Es wurde die Frage gestellt, wie Kirchen mit dem Thema Missbrauch umgehen und welche Präventionskonzepte sie haben. Außerdem wurde das Thema Missbrauch aus biblischer, geschichtlicher und soziologischer Perspektive beleuchtet. Neben Erläuterungen und Übungen zur Problematik von Missbrauch in der Seelsorge gab es Einblicke in alt-katholische Praxisfelder. Abgerundet wurde die Tagung mit Gedanken zum Thema Vergebung und Versöhnung. Die Vorträge hielten unter anderem Christoph Morgenthaler (Bern), Peter-Ben Smit (Utrecht), Angela Berlis (Bern), Michela Seggiani (Basel) und Marie Hansen-Couturier (Utrecht).

Master-Studiengang „Alt-Katholische und Ökumenische Theologie“

Ryan David Birkman: Towards discovering full communion between the Old Catholic Churches of the Union of Utrecht and the Evangelical Lutheran Church in America

Ausgangspunkt der Arbeit ist die 2016 erklärte volle Kirchengemeinschaft zwischen den alt-katholischen Kirchen der Utrechter Union und der lutherischen Kirche von Schweden – und die Frage, ob diese ökumenische Errungenschaft auch auf weitere lutherische Kirchen ausgedehnt werden könnte. Exemplarisch wird hierzu die US-amerikanische Evangelical Lutheran Church in America (ELCA) dargestellt. Sie steht bereits mit der Episkopalkirche der USA und diese wiederum mit der Utrechter Union in voller Gemeinschaft, woraus sich nach der Logik der „ökumenischen Transitivität“ auch die Frage nach der Beziehung zwischen Utrechter Union und ELCA stellt. Nach eingehenden Darstellungen der beiden kirchlichen Traditionen werden die jeweilige Sakramententheologie, das Verständnis des apostolischen Amtes und des historischen Episkopats sowie die Ekklesiologie vergleichenden Analysen unterzogen. Die Arbeit kommt zu dem Ergebnis, dass bei allen Unterschiedlichkeiten keine Differenzen festzustellen sind, denen kirchentrennendes Gewicht zukommen muss.

Dominik Bodenstein: Homosexuelle Partnerschaftssegnungen in der römisch-katholischen Kirche

Die Segnung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften ist längst zu einem überkonfessionellen/ökumenischen Thema geworden. Während in der alt-katholischen Kirche seit 2014 ein offizieller Ritus möglich ist und momentan über die theologische Einordnung der homosexuellen Partnerschaftssegnung bezüglich der heterosexuellen Ehe auf synodaler Ebene diskutiert und in der Bischofskonferenz beraten wird, steht die römisch-katholische Kirche vor der Grundsatzfrage, ob schwule und lesbische Paare kirchlich gesegnet werden dürfen. Seitdem sich 2018 auch einige Bischöfe gegenüber dem Reformanliegen aufgeschlossen zeigten, hat in der römisch-katholischen Kirche die Diskussion um die Zulassung von

homosexuellen Partnerschaftssegnungen weiter an Fahrt aufgenommen. Die Arbeit zeigt diese Entwicklung auf und will einen liturgie-pastoralen Beitrag zur Debatte leisten, indem inoffiziell gebrauchte Gottesdienstformulare aus der römischen-katholischen Praxis vorgestellt und untersucht werden.

Kolloquium und Pfarrexamen (kombiniert)

Alexander Eck: Begleitung von Trauernden in Seelsorge und Liturgie: Gängige Praxis und neue Perspektiven für Trauernde und Verstorbene

Die Arbeit beschäftigt sich im ersten Teil mit dem Trauergespräch. Es wird untersucht, was in dieser Gesprächsform zu leisten ist. Eine Verortung des Themenfeldes in der alt-katholischen Realität schließt diesen Teil ab. Im zweiten Teil der Arbeit wird pastoral-liturgisch reflektiert, welche Formen und Elemente sich vor allem liturgisch und rituell anbieten, um die Menschen in ihrer Trauer stärker gottesdienstlich einzubinden und aufzufangen. Die Praxis an der Namen-Jesu-Kirche in Bonn wird als eine besondere Form der alt-katholischen Trauerpastoral vorgestellt. Abschließend werden Ansätze und Ausblicke für eine neue liturgische Trauerbegleitung diskutiert.

Pfarrexamen

Florian Bosch: Ein neues Lied. Kriterien und Vorschläge für ein künftiges alt-katholisches Gesangbuch

Vor dem Hintergrund der Geschichte der Gesangbücher des deutschen alt-katholischen Bistums stellt der Verfasser seine Überlegungen für ein künftiges Gesangbuch vor. Es soll in katholischer Weite Abbild der Vielfalt von Lebens- und Glaubensgeschichten sein, verschiedene musikalische Stile vereinen und zugleich als im konfessionellen Sinne (alt-)katholisches Gesangbuch erkennbar sein. Ausgehend von dogmatischen Texten, ökumenischen Vereinbarungen, Beschlüssen der Theologenkonferenz und der Gesamtpastoralkonferenz etc. formuliert der Verfasser Kriterien für die Auswahl von Liedern und Gesängen zur Weihnachtszeit, zum Heiligengedenken, zur Trauung und zu anderen Rubriken. Besonderheiten der alt-katholischen Liturgie kommen dabei ebenso in den Blick wie die

Praxis von Schwesterkirchen und ökumenischen Partnern. Jedes Kapitel enthält konkrete Liedvorschläge mit Notenbeispielen.

Thilo Corzilius: Geistliche Helden. Das Profil des alt-katholischen Diakonats

Die Arbeit versteht sich als Brückenschlag zwischen der theologischen Bewertung des Diakonats einerseits und der Wirkung bzw. Außendarstellung des Diakonats andererseits. Es wird herausgearbeitet, wie das Profil des Diakonats an seinen Unschärfen auf verschiedenen Ebenen nach innen wie außen hin krankt, wie z.B. die Problematik fehlender Role Model, die Abschwächung des Amtes als Durchgangsstufe zum Presbyterat, der von außen kaum ersichtliche Mehrwert einer Diakonatsweihe gegenüber dem Laienamte, die mangelhafte Abgrenzung alt-katholischer Amtstheologie gegenüber römisch-katholischer etc. Schließlich wird neben kurzen Erwägungen zur grundsätzlichen theologischen Neubewertung in den Ausrichtungen des Diakonats die Möglichkeit diskutiert, ob sich die theologischen Schwächen des Diakonates durch entsprechende Methoden der Werbung und des Public Relations Managements zunächst einmal überspielen ließen – und sich dadurch evtl. sogar neue Impulse für die theologische Entwicklung des Diakonats gewinnen ließen.

Lothar Haag: „Ein modernes Kompendium des alt-katholischen Glaubens“. Überlegungen zum Beschluss Nr. 41 der 61. Ordentlichen Synode des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland 2018

Die 61. Ordentliche Synode des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland 2018 hat die Synodalvertretung beauftragt, eine interdisziplinäre Kommission einzusetzen, welche „ein modernes Kompendium des alt-katholischen Glaubens“ ausarbeiten soll. Die Arbeit greift diesen Beschluss auf und möchte dazu Vorüberlegungen anstellen. Hierzu werden zunächst die vorhandenen Publikationen vorgestellt, die den alt-katholischen Glauben bzw. die Alt-Katholische Kirche zum Thema haben. Zugleich wird die Bezeichnung „Katechismus“ diskutiert, die schon auf der Synode für Kontroversen sorgte. Dabei wird herausgearbeitet, wie belastet dieser Begriff ist und dass das Projekt in ein „Glaubensbuch für unterwegs“ münden sollte. Weiterhin beschäftigt sich der Verfasser mit der Frage nach dem einen alt-katholischen Glauben bzw. nach dem Inhalt eines solchen Buches und macht sich für den Zugang stark, Wahrheit als Weg und Glaube als Prozess zu sehen. Die erste Auflage des Buches solle deshalb zugleich

Gesprächsangebot und auf Revision und Weiterführung ausgelegt sein. Ein abschließendes Kapitel stellt einige praktische Überlegungen zum Buchprojekt zusammen, die der Kommission als Anregung dienen sollen.



Terminvorschau

Internationaler Arbeitskreis Altkatholizismusforschung (IAAF):
27. bis 28. März 2020 im Döllingerhaus, Bonn

Tagung: Was hat Kirche mit Politik zu tun?
17. bis 18. Juli 2020 im Universitätsclub, Bonn

Internationale Alt-Katholische Theolog*innenkonferenz (IAThK):
31. August bis 04. September 2020 in Neustadt/Weinstraße

Impressum

© Alt-Katholischer Bistumsverlag Bonn 2019

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 4 (2019)

Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn

Herausgeber

Andreas Krebs

Autoren

Michael Schulz, Walter Homolka, André Golob, Miriam Schneider und Thilo Corzilius

Layout

Andreas von Mendel Grafikdesign,
Ismaning, avm@vonmendel.de

Herstellung

Druckerei & Verlag Steinmeier GmbH & Co KG,
Deiningen

ISBN

978-3-934610-54-5

Auflage 500 · Stand November 2019

© Fotos (Seite)

Von iStock:

hendra image (Umschlag);

Leonid Eremeychuk (9);

marg99ar (25); dani3315 (35);

Svetlana_Angelus (51); Lilechka75 (63);

Weitere:

Dr. Thomas Mauersberg (73),

Andreas Krebs (74)



Die „Jahreshefte des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn“ bieten neben Informationen aus dem Universitätsseminar Beiträge zu aktuellen Themen alt-katholischer und ökumenischer Theologie.

Das vorliegende Heft steht im Zeichen des interreligiösen Dialogs: Michael Schulz fragt nach der Rolle der Vernunft in den großen Religionen; Walter Homolka und André Golob reflektieren den jüdisch-christlichen bzw. islamisch-christlichen Dialog; Miriam Schneider und Thilo Corzilius schließlich beleuchten den aktuellen Stand interreligiöser Theologie und Praxis im Altkatholizismus.



9 783934 610545 >