

Karl Barth und der christlich-islamische Dialog

GREGOR ETZELMÜLLER

Bertold Klappert
zum 80. Geburtstag

1. Einführung: Irritationen und Perspektiven¹

Das Thema „Karl Barth und der christlich-islamische Dialog“ irritiert. Es versteht sich keineswegs von selbst, ausgerechnet in der Theologie Karl Barths tragfähige Ansätze für den christlich-islamischen Dialog zu finden.

Der Islam, so muss man deutlich sagen, ist in der Theologie Karl Barths kein Thema. Der Islam war für Barth keine theologische Größe. In seinem Hauptwerk, der Kirchlichen Dogmatik, die knapp 10.000 Seiten umfasst, begegnet der Begriff Islam insgesamt nur 23 Mal. Mohammed wird sogar nur zweimal erwähnt. An keiner Stelle gibt es eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Islam. Die wenigen Stellen, an denen sich Barth zum Islam äußert, sind nicht originell, ja eher von allgemeinen Vorurteilen geprägt.² Das verbindet die Theologie Barths mit den meisten neuzeitlichen Theologien.

¹ Der vorliegende Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich bei der Dialogveranstaltung der Melancthon-Akademie Köln „... und damit Gott die Ehre geben. Karl Barth und der christlich-islamische Dialog“ am 21. März 2019 gehalten habe. Ich danke Ahmad Milad Karimi, meinem Kölner Gesprächspartner, für seine Erwidierungen, von denen der vorliegende Beitrag profitiert hat. Zur Lektüre sei empfohlen Grün, Anselm / Karimi, Ahmad Milad, Im Herzen der Spiritualität. Wie sich Muslime und Christen begegnen können, Freiburg 2019.

² Barth sieht – zumindest in KD II/1 – im Islam die „Potenzierung alles sonstigen Heidentums“ (505) und wirft ihm die „Verabsolutierung der Einzigkeit“ Gottes (504) vor. Diese Polemik zeigt, wie wenig Barth den Islam kannte. Theologisch ist hier nichts zu lernen! Man kann gegen diese Ausführungen Barths nur daran erinnern, was der späte Barth selbst gefordert hat: Man habe „insbesondere [dem, G. E.] Islam (...) von allem blöden Hochmut des weißen Mannes ganz frei (...) in aufrichtigem Respekt“ zu begegnen (KD IV/3.2, 1003f.). Die Idee, dass es eine lehrreiche „Anklage des Judentums und auch des Islam gegen das christliche Bekenntnis zur Gottheit Christi“ gibt, die „nicht leichtgenommen“ werden dürfe, begegnet zumindest in KD IV/1, 200. Zu möglichen Verschiebungen beim späten Barth vgl. Klappert, Berthold, Versöhnung und Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen, Neukir-

Man wird darüber hinaus sagen müssen: Es gibt möglicherweise keine zweite Theologie der Neuzeit, die auf den ersten Blick so wenig Ansatzpunkte für interreligiöse Dialoge bietet, wie die Theologie Karl Barths. Barths Theologie ist konsequent christozentrisch. „Unsere Augen sehen Gott und unsere Gedanken haften an Gott, indem ihr Gegenstand der Träger dieses Namens wird, indem sie auf Jesus Christus gerichtet werden.“³ Man kann begründet fragen, ob eine solche Theologie, die konsequent von dem partikularen geschichtlichen Ereignis Jesus Christus her denkt, Ausgangspunkt eines interreligiösen Dialoges sein kann.

Schließen christologische Konzentration und interreligiöser Dialog einander nicht aus? Viele würden diese Frage wohl bejahen. Jede christologische Rede gerät schnell in den Verdacht, andere auszuschließen und andere Religionen herabzusetzen. Auch in weiten Bereichen der Kirche lässt sich heute ein Christusschweigen, ja ein Christus-Verschweigen beobachten.⁴ In einem solchen Klima hat es Barths Theologie schwer, Gehör zu finden.

Interessanterweise mache ich aber im Gespräch mit islamischen Theologen die Erfahrung, dass diese unser Christusschweigen keineswegs begrüßen. Sie ahnen und spüren, dass das scheinbar tolerante Verschweigen Christi letztlich zu einer repressiven Toleranz führen wird. Christinnen und Christen nehmen sich im Dialog zurück und reden allgemein von Gott statt konkret von Jesus Christus. Islamische Theologen erkennen aber, dass diese Selbstzurücknahme relativ schnell in eine Forderung umschlagen kann – nämlich in die Forderung, dass die Muslime es den Christen gleichtun – und fortan eben auch nur noch von Gott reden, anstatt sich auf Koran und Mohammed zu berufen. Unser Verzicht, von Jesus Christus zu reden, schlägt um in die Aufforderung an die Muslime, ihrerseits den Kern ihrer Tradition und Frömmigkeit aufzugeben. Deshalb höre ich im Gespräch mit islamischen Theologen die Bitte: Entfaltet euren

chen 1994, 47–50. Geradezu beschämend ist es, wenn Barth in seinem Brief an die Christen in Großbritannien 1941 einerseits dazu rät, im Krieg gegen das nationalsozialistische Deutschland „weder einen Kreuzzug noch einen Religionskrieg“ zu sehen, um dann andererseits – noch im selben Satz – von Hitler und den Deutschen als „dem modernen Mohammed und seinen verführten Scharen“ zu reden (Barth, Karl, Ein Brief aus der Schweiz nach Großbritannien (durch J. H. Oldham und A. R. Vidler) [1941], in: Koch, Diether (Hg.), Karl Barth. Offene Briefe 1935–1942. Gesamtausgabe Band 36, Zürich 2001, 268–302, hier 296).

³ KD II/2, 57.

⁴ Vgl. Welker, Michael, Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen 2012, 29–32.

Glauben von dessen Zentrum her, redet von Jesus Christus und verschweigt nicht, was euch wichtig und zentral ist. Ich könnte mir vorstellen, dass zumindest manche islamischen Theologen sich einen Gesprächspartner wie Karl Barth wünschen.

Dass es von Barths christozentrischer Theologie her zu einer Wertschätzung anderer Religionen kommen kann, dafür gibt es ein starkes historisches Indiz: In Barths Theologie kommt der Islam zwar nicht vor, aber es gehört zu Barths Verdiensten, das Judentum für die Theologie wiederentdeckt zu haben.⁵ Für die neuzeitliche Theologie war das Judentum lange Zeit ebenso wenig wie der Islam eine theologisch relevante Größe. Um das Wesen des Christentums zu bestimmen, schien den meisten Theologen ein Bezug auf Israel und das Judentum nicht notwendig. An dieser Stelle ist Barth ein entscheidender Erkenntnisfortschritt gelungen: Für Barth sind Judentum und Kirche zwei Gestalten der einen Gemeinde Jesu Christi. Judentum und Christentum gehören für Barth unauflösbar zusammen. Christinnen und Christen werden hineingenommen in eine Verheißungsgeschichte, die in Israel anhebt und die bleibend Israel umfasst. Wir würden die Treue Gottes infrage stellen und damit den Grund unserer eigenen Glaubensgewissheit, wenn wir leugnen würden, dass Gott Israel treu verbunden ist – und zwar auch demjenigen Israel, das in seiner Mehrheit Nein zu Jesus Christus sagt. Eindrucksvoll formuliert Barth 1942: Die Kirche „steht und fällt (...) mit ihrer Bruderschaft und Solidarität gegenüber dem ungläubigen Israel.“⁶ „Wer Jesus im Glauben hat, der kann die Juden nicht nicht haben wollen, der muß sie als die Vorfahren und Verwandten Jesu mit-haben. Sonst kann er auch den Juden Jesus nicht haben. Sonst verwirft er mit den Juden Jesus selber. Das und also wirklich der Grund der Kirche selber steht auf dem Spiel, wenn von den Heidenchristen zu verlangen ist, daß sie keinem Israeliten anders als mit der größten Aufmerksamkeit und Teilnahme entgegneten sollen.“⁷

Christologische Konzentration und Wertschätzung des Anderen – und zwar auch desjenigen, der zu Jesus Christus Nein sagt, schließen sich also keineswegs aus. Ob Barths christologische Konzentration auch eine Wertschätzung des Islam ermöglicht, ist damit noch

⁵ Vgl. Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths, München 1967.

⁶ KD II/2, 223.

⁷ KD II/2, 318 f.

nicht gesagt. Barths Ausführungen machen deutlich: Das Christentum steht zum Judentum in einer besonderen Beziehung. So wie mit dem Judentum ist das Christentum mit keiner anderen Religion verbunden.

Diese Einsicht muss das christlich-muslimische Gespräch aber nicht belasten. Vielleicht können wir hier sogar einen gemeinsamen Ausgangspunkt entdecken: Christentum und Islam sind beide bleibend auf Israel, auf das Judentum bezogen. Von den 114 Suren des Korans sprechen nicht weniger als 34 Suren von Mose.⁸ Liest man die Suren der frühen mekkanischen Verkündigung, dann fällt auf, wie sehr deren sozialkritischen Aussagen im Resonanzfeld der Prophetie Israels stehen.⁹ Dabei wird die Kontinuität, in der Mohammed zu den Propheten und der Koran zur Tora steht, explizit im Koran betont. Von Mohammed heißt es: „Ich bin kein [Neuerer, G. E.] unter den Gesandten!“¹⁰ – und im Blick auf die Bücher heißt es drei Verse später: Dem Koran „ging das Buch des Mose' als Vorbild und Barmherzigkeit voraus. Und dies ist ein Buch zur Bestätigung in arabischer Sprache, um diejenigen, die Unrecht tun, zu warnen, und als Frohbotschaft für die Rechtschaffenen.“¹¹ Selbst der tragische Konflikt in Medina dokumentiert, wie sehr Mohammed und seine Gefährten darauf gehofft hatten, die Zustimmung der jüdischen Gemeinden zu gewinnen, weil diese von ihnen ganz selbstverständlich als Fachleute für rechte Gottesfurcht anerkannt wurden.

* Vgl. Kuschel, Karl-Josef, *Juden – Christen – Muslime: Herkunft und Zukunft*, Freiburg 2007, 352; vgl. auch dessen instruktive Ausführungen zu Mose im Koran: Kuschel, *Juden – Christen – Muslime*, 352–400.

⁹ Der Koran steht in vielfältiger Kontinuität zum alttestamentlich-prophetischen Ethos der Barmherzigkeit. „Kritik am Hochmut der Reichen und Mächtigen [ist, G. E.] ein zentrales Thema des Koran, genauso wie die Forderung nach Solidarität mit den Schwachen.“ (Berger, Lutz, *Die Entstehung des Islam. Die ersten 100 Jahre. Von Mohammed bis zum Weltreich der Kalifen*, München 2016, 107) Der Prophet kritisiert die Kaufleute zu Mekka: „Ihr behandelt die Waise nicht großzügig, und ihr haltet nicht zur Speisung des Bedürftigen an.“ (Q70,17f.). Der Koran betont wie die alttestamentlichen Propheten: Gebet ohne Zuwendung zu den Schwachen zählt vor Gott nicht (vgl. Q107). Die Forderung nach Barmherzigkeit gegenüber den sozial Schwachen ist „Teil eines religiösen Programms, das seit den biblischen Propheten immer wieder als Paket angeboten wurde: Die Ehrfurcht vor dem einen Gott ist zusammen mit der Kritik an den Stolzen und der Forderung nach einem Mindestmaß an Solidarität mit den Schwachen zu sehen.“ (Berger, *Die Entstehung des Islam*, 109).

¹⁰ Q46:9.

¹¹ Q46:12; vgl. Q11:17.

Was Christinnen und Christen, Muslimas und Muslime verbindet, ist die Erfahrung des Herausgerufenwerdens aus unseren eigenen Traditionen. Mohammed zieht sich in eine Höhle zurück, später verlässt er mit seinen Gefolgsleuten Mekka. Damit wird deutlich: Nicht mehr die alten arabischen Heldensagen sollen das Leben prägen, nicht die Sitten und Bräuche Mekkas, sondern die Offenbarungen des Gottes Abrahams. Auch Christinnen und Christen sind solche aus ihren eigenen Traditionen herausgerufene Menschen. Wenn wir uns darüber verständigen, was im Leben wichtig ist, wie Leben gelingen kann, dann lesen wir als Christinnen und Christen in Deutschland eben nicht die Edda, also die nordischen Göttersagen, auch nicht das Nibelungenlied, sondern die Schriften Israels und die Erzählungen von dem Juden Jesus. „Wir definieren uns selbst, indem wir uns auf die Juden beziehen, denn unser Weg hat keinen Anfangspunkt und auch keine Zielrichtung, es sei denn durch den Bezug zu dem Weg, auf dem die Juden schon vor uns gewandert sind und auf dem sie noch weiterwandern.“¹²

Was uns als Christinnen und Christen, Muslimas und Muslime verbindet, ist deshalb zuallererst, dass wir uns als Menschen verstehen, die aufgerufen sind, aus ihren vertrauten Traditionen aufzubrechen und sich auf die Weisung des Gottes Abrahams, des Gottes Israels einzulassen.

2. Der Vorwurf der Kreaturvergötzung, Barths Offenbarungstheologie und die Notwendigkeit einer religionskritischen Theologie

Ich hatte darauf hingewiesen, dass es Barth gelungen ist, auch das zu Jesus Christus Nein sagende Judentum als eine Gestalt der einen Gemeinde Jesu Christi zu würdigen. Ich halte dies auch für den christlich-muslimischen Dialog für bedeutend: Wenn es dem Christentum gelingt, das Nein einer anderen Religion, nämlich das des Judentums, zu Jesus Christus theologisch zu würdigen, dann tut sich die Möglichkeit auf, nach der Weisheit der Verneinung des christlichen Glaubens durch andere Religionen zu fragen. Dabei ist jenes Nein zu Christus, das der Islam im kreativen Anschluss an das Ju-

¹² Buren, Paul M. van, Eine Theologie des christlich-jüdischen Diskurses. Darstellung der Aufgaben und Möglichkeiten, München 1988, 33.

dentum formuliert, für die christliche Theologie von besonderer Bedeutung.

Das Nein des Islam zu Jesus als dem Christus gründet im Vorwurf des Götzendienstes: Christen würden Gott etwas Menschliches beigesellen. Im Grunde wirft der Islam dem christlichen Glauben Kreaturvergötzung vor. Auch wenn sich der christliche Glaube diesen Vorwurf nicht zu eigen machen kann, so verweist er doch auf eine Gefahr des christlichen Glaubens, nämlich zwischen Offenbarung und Religion, zwischen Offenbarung und Kirche nicht hinreichend zu unterscheiden und damit für die menschlichen Institutionen des Christentums einen Absolutheits- oder zumindest einen Überlegenheitsanspruch zu erheben. Der islamische Vorwurf, dass wir nicht hinreichend zwischen Gott und Welt unterscheiden, soll uns daran erinnern, dass wir in Glaube und Theologie zwischen Christus und allen Institutionen des christlichen Glaubens strikt unterscheiden müssen.

Gerade diese Differenz zu lehren, ist aber das Anliegen von Barths Offenbarungstheologie. Offenbarungstheologie ist nach Barth eminent kritische Theologie. Was bedeutet das?

Barth argumentiert: Gott offenbart sich – d.h. schon rein grammatikalisch: Gott ist Subjekt der Offenbarung. Deshalb können wir weder als Kirche noch als Theologen und Theologinnen diese Offenbarung inszenieren. Nur wo Gott selbst spricht, ereignet sich Offenbarung. Das kann im kirchlichen Handeln geschehen, das kann in der Predigt geschehen, aber auch in der gemeinsamen und in der privaten Bibellektüre. Aber dass es geschieht, hängt daran, dass Gott selbst das kirchliche Handeln in Anspruch nimmt, dass er selbst durch eine Predigt zu Menschen spricht, dass er selbst sich durch die Schrift erschließt. Die Kirche vertraut auf Gottes Verheißung, dass Gott genau dies tun will – aber die Kirche hat es nicht in der Hand, dass Gott sich in, mit und unter ihrem Handeln Menschen offenbart. Offenbarung heißt: Gott schenkt sich uns, aber wir verfügen nicht über Gott. Gott bleibt immer Subjekt seiner Offenbarung.

Deshalb ist Offenbarungstheologie nach Barth kritische Theologie. Sie erinnert daran, dass wir nicht über Gott verfügen – ja sie rechnet mit der Möglichkeit, dass wir gerade mit unserem kirchlichen Handeln, dass wir mit unserer Verkündigung und unserer Theologie Gottes Wort verstellen anstatt es leuchten zu lassen. Ein Blick in die Kirchengeschichte zeigt, wie oft die Kirche mit ihrem

Handeln und ihrem Reden Gott in der Welt gerade nicht bekannt gemacht, sondern Menschen den Zugang zum Gott Israels erschwert und verstellt hat. Zu bedenken ist dabei – und Barth schärft das immer wieder ein: Diese Gefahr ist nicht nur eine Gefahr der anderen, sie ist zuallererst eine Gefahr der je eigenen Theologie. Deshalb bedarf es einer kritisch-selbstkritischen Theologie. Wir müssen kritisch fragen, ob unsere Rede von Gott dem biblischen Zeugnis von der Offenbarung Gottes entspricht.

Für Barth ist Theologie „die kritische Frage nach der Übereinstimmung der kirchlichen Verkündigung (...) mit der in der Heiligen Schrift bezeugten Offenbarung.“¹³ Barth formuliert hier sehr bewusst: Die biblischen Überlieferungen sind nicht Gottes Offenbarung, sondern sie bezeugen Gottes Offenbarung. „Die Bibel ist (...) kein Organ direkter Mitteilung. Sie ist wirklich Zeugnis.“¹⁴ Selbst zwischen Bibel und Offenbarung ist streng zu unterscheiden, auch in den biblischen Texten ist uns Gottes Offenbarung nicht so gegeben, dass wir über sie verfügen könnten. Die Bibel ist nicht das Wort Gottes, sie muss dem Menschen – und d.h. auch dem Theologen und der Theologin – immer wieder neu zum Wort Gottes werden.

Weil Gott das Subjekt seiner Offenbarung ist, weil nur Gott selbst sich offenbaren kann, deshalb kann es keine Verwechslung von Offenbarung und kirchlichem Handeln, keine Verwechslung von Offenbarung und Predigt, keine Verwechslung von Offenbarung und Bibel geben. Nichts Menschliches ist an und für sich fähig, Gott zu offenbaren. Damit Gott offenbar wird, muss er sich selbst offenbaren. Damit diese Offenbarung aber bei uns ankommt, offenbart Gott sich in, mit und unter menschlichem Handeln.

Das verdeutlicht die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, auf die alles kirchliche Handeln und alle biblischen Texte verweisen. Gott offenbart sich in Jesus Christus – und er tut dies, indem er Mensch wird, d. h. indem er sich in einer anderen Wirklichkeit verhüllt. Barth formuliert:

„[Gott, G. E.] enthüllt sich als der, der ist, in dem er sich verhüllt in eine Gestalt, die er selbst nicht ist. Er bedient sich dieser von ihm selbst unterschiedenen Gestalt, er bedient sich seines Werkes und Zeichens,

¹³ KD I/1, 280.

¹⁴ KD I/2, 562.

um in, mit und unter dieser Gestalt gegenständlich zu sein oder sich uns zu erkennen zu geben.“¹⁵

Gerade diese Dialektik, dass Gott sich offenbart, indem er sich verhüllt, dass er sich verhüllt, indem er sich offenbart, ist die Gestalt der Gnade: Denn Gott kann zu uns Menschen nicht anders sprechen, als so, dass er auf menschliche Weise mit uns redet. Offenbarung kann beim Menschen nur ankommen in der Form der Verhüllung. Das bedeutet aber auch: Wir sehen immer nur die Hülle, den göttlichen Gehalt aber haben wir nur im Glauben – der Glaube hat nichts, worauf er hinweisen und sagen kann: Seht, hier ist doch eindeutig zu erkennen, dass Gott sich offenbart. Denn wo der Glaube in Jesus Christus den sich offenbarenden Gott erkennt, da sehen andere nur die mehr oder weniger imponierende Gestalt des irdischen Jesus. Wo der Glaube in der Bibel das Zeugnis von Gottes Offenbarung erkennt, da sehen andere nur ein mehr oder weniger spannendes Dokument der Religionsgeschichte. Wo der Glaube in einer Predigt das ihm geltende Wort Gottes ergreift, da hören andere nur eine mehr oder weniger faszinierende religiöse Rede.

Wo sich Offenbarung ereignet, da kommt es zu religiösen Phänomenen, wie wir sie auch sonst in der Welt kennen. Aber Barth schärft ein: Die Religion ist nicht die Offenbarung. Religion ist Menschenwerk – und wie alles Menschenwerk nach Barth eine Veranstaltung des sündigen Menschen. Barth kann formulieren: „Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit (...) des gottlosen Menschen“¹⁶, Religion ist „Götzendienst und Werkgerechtigkeit“¹⁷, denn Religion ist der Versuch des Menschen, sich selbst einen Reim auf die Welt zu machen, Gott in diese Welt hinein zu ziehen und sich Gott verfügbar zu machen.¹⁸ Nicht wenige haben diese Aussagen Barths so verstanden, als würde Barth sagen: Alle anderen Religionen seien Unglaube, das Christentum sei aber gerade keine Religion, sondern Glaube – und gerade deshalb die einzig wahre Religion. Doch wer Barth so liest, der versteht Barth falsch. Barths Religionskritik richtet sich zuallererst gegen das Christentum,¹⁹ sie macht

¹⁵ KD II/1, 56.

¹⁶ KD I/2, 327.

¹⁷ KD I/2, 343.

¹⁸ Zu Barths Religionskritik vgl. Weinrich, Michael, Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung, Göttingen 2019, 227–251, dort auch weitere Literatur.

¹⁹ Vgl. KD I/2, „Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen. (...) Dieser Satz (...)“

deutlich, dass mit unserer Religion, mit unserer Religiosität, mit unserer Theologie, mit unseren Gottesdiensten, ja auch mit unseren sozialen Aktivitäten nichts gewonnen ist. In einem der wenigen Sätze, in denen Barth in seiner Kirchlichen Dogmatik den Islam nennt, heißt es: Die Kirchengeschichte „ist im Ganzen wie im Einzelnen eine in sich nicht gerechtfertigte, sondern in ihrer Gestalt, aber auch in ihrer menschlichen Wurzel sündige Geschichte, nicht weniger, als dies von der Geschichte des Buddhismus oder des Islam zu sagen ist.“²⁰ Barth widerspricht allen theologischen Versuchen, die durch den Hinweis auf die Kulturleistungen des Christentums aufzeigen wollen, dass das Christentum den anderen Religionen überlegen sei. Gegenüber solchen Versuchen betont Barth: Wie alle Religion sei gerade auch das Christentum „Götzendienst und Werkgerechtigkeit“²¹. Damit widerspricht Barth einer christlichen Überheblichkeit und schafft insofern die Möglichkeit zum Dialog. Können wir uns einen interreligiösen Dialog vorstellen, der mit der gemeinsamen Einsicht beginnt, dass gerade wir religiösen Menschen beständig in der Gefahr stehen, Gott selbst in seiner Offenbarung mit unserem Handeln und Reden zu verstellen?

3. Christologische Konzentration – Menschen anderen Glaubens im Licht der Menschenfreundlichkeit Gottes wahrnehmen

Ob Barths christologische Konzentration das Gespräch mit Muslimas und Muslimen behindert oder aus christlicher Sicht ermöglicht, hängt daran, was die Konzentration auf Jesus Christus zu sehen lehrt. Wie reden wir angemessen von Gott und wie reden wir angemessen von Menschen, wenn wir sowohl von Gott als auch vom Menschen zentral im Blick auf Jesus Christus reden wollen?

Karl Barth argumentiert in seiner Kirchlichen Dogmatik: In Jesus Christus erkennen wir Gott als einen solchen, der nicht Gott sein will ohne den Menschen. Weil Jesus Christus von Anfang an zu Gott

enthält kein religionswissenschaftliches und auch kein religionsphilosophisches Urteil, das in irgendeinem negativen Vorurteil über das Wesen der Religion seinen Grund hätte. Er soll nicht nur irgendwelche andere mit ihrer Religion, sondern er soll auch und vor allem uns selbst als Angehörige der christlichen Religion treffen.“

²⁰ KD I/2, 387.

²¹ KD I/2, 387.

gehört, deshalb gibt es keine Menschenlosigkeit Gottes.²² Von Anfang an hat Gott sich selbst dazu bestimmt, ein menschenfreundlicher Gott zu sein. In Jesus Christus erkennen wir, dass Gott die Gemeinschaft mit den Menschen sucht – ja noch viel mehr, dass Gott die Gemeinschaft mit den Menschen nicht nur sucht, sondern schon verwirklicht hat. In Jesus Christus hat Gott den Menschen angenommen und zur Gemeinschaft mit sich erhoben. Das betrifft aber nicht nur einen einzelnen Menschen, sondern die ganze Menschheit.

Wie wir also keine Menschenlosigkeit Gottes denken können, können wir letztlich auch keine Gottlosigkeit des Menschen denken.²³ Barth kann formulieren: „Es gibt in der von Gott in Jesus Christus versöhnten Welt keine von ihm sich selbst überlassene (...) Profanität (...). Man kommt, man denkt und redet nicht von Jesu Christi Auferstehung her, wenn man das Gegenteil behauptet!“²⁴ In Jesus Christus ist Gott als der, der die Menschheit annimmt, d. h. als ihr Retter, in der Menschheit präsent. Deshalb betrachtet der christliche Glaube einen jeden Menschen als einen solchen, in dessen Leben Gott als dessen Retter effektiv gegenwärtig ist.

Meines Erachtens muss evangelische Theologie sich christologisch begründet diese Aussage zutrauen. Erst in diesem Satz ist das Entscheidende gesagt, was der christliche Glaube über jeden Menschen – und deshalb auch über einen jeden Menschen anderen Glaubens – bekennt, nämlich, dass der Mensch nicht nur Geschöpf und Sünder ist, sondern ein Geschöpf, in dessen Leben Gott rettend gegenwärtig ist.

Damit ermöglicht Barths Theologie einen offenen und von Annahme geprägten Umgang mit Menschen anderen Glaubens – eben unter Verzicht auf den Zwang, diese zu Christen machen zu müssen. Solange man den Anderen, der nicht an Christus glaubt oder der Kirche angehört, nur als tendenziell Verworfenen betrachten konnte, war der Dialog im Prinzip keine ernsthafte Alternative zur Mission. Wer den Anderen als potenziell verworfen wahrnimmt, ist ethisch geradezu dazu genötigt, ihn von der eigenen Wahrheit so zu über-

²² Vgl. KD IV/3.1, 133; dazu Jüngel, Eberhard, ... keine Menschenlosigkeit Gottes. Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus, in: ders., Barth-Studien, Gütersloh – Zürich – Köln 1982, 332–347.

²³ Vgl. KD III/2, 162: „Gottlosigkeit ist infolgedessen keine Möglichkeit, sondern die ontologische Unmöglichkeit des Menschseins.“

²⁴ KD IV/3.1, 133.

zeugen zu versuchen, dass auch der Andere das Heil gewinnt. Erst dort, wo man erkennt, dass uns die Sorge um das Heil des oder der Anderen effektiv abgenommen ist, wird Raum geschaffen für den Dialog mit Anderen, auch mit Angehörigen anderer Religionen.

Den Anderen im Licht Jesu Christi wahrzunehmen bedeutet zu erkennen, dass wir beide unser Leben im Lichte jener Gnade führen, die es mir ermöglicht, mein Leben anzunehmen, und die mich befreit, auch im Angesicht des Anderen ein Spiegel der göttlichen Gnade zu erkennen. Der Mensch ist in der Regel so verfasst, dass er eher den Splitter im Auge seines Bruders als den Balken im eigenen Auge wahrnimmt. Wie sehr sich die Anderen im Gestrüpp von Ungerechtigkeit, Anmaßung und Lüge verwirren, steht uns in der Regel deutlich vor Augen. Gottes Gnade befreit dazu, zu erkennen, wie sehr auch wir in diesem Gestrüpp verfangen sind und wie auch ich beständig zur Kommunikation von Lieblosigkeit, Hoffnungslosigkeit und Misstrauen beitrage. Die Erkenntnis von Gottes Gnade lässt aber auch erkennen, dass uns allen, den anderen und uns – und zuletzt auch mir – immer schon geholfen ist.

Deshalb kann Barth über den vermeintlich Gottlosen ausführen: „Sich als vereinzelt und also von Gott verworfenen Menschen zu benehmen und zu gebärden, ihn darzustellen, das mag ihm unter Beleidigung Gottes und zu seinem eigenen Verderben wohl gelingen. Jener Mensch zu sein, das steht ihm nicht zu, denn das hat Gott in Jesus Christus mit allen Konsequenzen sich selber zgedacht und also dem Menschen vorweggenommen. (...) Er kann (...) die von Ewigkeit her gefallene Entscheidung Gottes – laut derer er den Menschen nicht in seiner Vereinzelung ihm gegenüber, sondern in seinem Sohne Jesus ansieht, meint und will – nicht rückgängig machen, nicht umkehren.“²⁵ Genau diesen Menschen, den vermeintlich Gottlosen, hat Gott in Jesus Christus „geliebt, gewählt und zu sich gezogen“²⁶. Dabei liegt bei Barth alles Gewicht darauf, hier indikativisch, im Perfekt zu formulieren: Gott hat in Jesus Christus nicht nur seinen Willen bekundet, den Menschen zu sich zu ziehen, sondern er hat in Jesus Christus den sündigen Menschen zu sich gezogen. Deshalb kann Barth – schon fast im Übergang zum Predigtstil – formulieren: „Läßt er Gott los, so läßt Gott ihn nicht los“²⁷.

²⁵ KD II/2, 348.

²⁶ KD II/2, 349.

²⁷ KD II/2, 348.

Christologische Konzentration bedeutet, jeden Menschen, den Anderen und auch mich, aber auch jeden Menschen anderen Glaubens nicht als einen solchen zu betrachten, der erst noch zu Gott kommen muss, sondern als einen solchen, zu dem Gott immer schon gekommen ist. Mit dieser Haltung sollten Christinnen und Christen alle Menschen, seien sie säkular oder religiös, seien sie Christinnen oder Christen oder Angehörige anderer Religionen, wahrnehmen und begegnen. Es gilt – und wir sind dazu befreit –, allen Menschen in der „Atmosphäre des Evangeliums“ zu begegnen.²⁸

4. Das dreifache Amt Jesu Christi und die anderen Religionen

An dem Bekenntnis, dass Gott in eines jeden Menschen Leben als dessen Retter effektiv gegenwärtig ist, hält der christliche Glaube wider allem Augenschein fest. Nur deshalb kann er auch im Blick auf sich selbst diesem Bekenntnis trauen. Nicht im Blick auf uns, sondern im Blick auf Jesus Christus erkennen wir, dass Gott ein Gott ist, der im Leben eines Menschen rettend gegenwärtig ist. Obwohl der christliche Glaube dies gegen allen Augenschein bekennt, rechnet er damit, dass Gottes Gegenwart in einem menschlichen Leben reale Wirkung zeigt und Früchte trägt.

Um die Wirkung der Gegenwart Jesu Christi mitten unter den Menschen anderen Glaubens beschreiben zu können, greife ich im Folgenden auf die Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi zurück. Karl Barth hat mit Hilfe dieser Lehre seine Versöhnungslehre gegliedert. Michael Welker hat in seiner Christologie deren Potential für die Erkenntnis des gegenwärtigen Wirkens Christi erschlossen, indem er die Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi um eine Lehre von der dreifachen Gestalt des Reiches Christi erweitert hat.²⁹ Die Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi erschließt dessen Wirken mittels der alttestamentlichen Funktionen des Propheten, des Priesters und des Königs. Die Lehre besagt: Jesus Christus tritt in die Ämter des Propheten, des Priesters und des Königs ein, um auch

²⁸ Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.), *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Hannover 2003, 19.

²⁹ Vgl. Welker, *Offenbarung*, 195–292.

die Seinen zu Propheten, Priestern und Königen zu machen. Im Anschluss an Welker erschließe ich im Folgenden das königliche Amt Christi zentral vom irdischen Jesus, das prophetische vom gekreuzigten und das priesterliche vom auferstandenen Christus her.

4.1 Das königliche Amt und Reich Jesu Christi

Nach der alttestamentlichen Königstheologie soll der König „den Elenden im Volk Recht schaffen und den Armen helfen“ (Ps 72,4). Der König ist Anwalt derer, die ansonsten keine Stimme haben. Die Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi zeichnet Jesus in diese Erwartung ein. Wir begegnen Jesus als dem königlichen Menschen dort, wo er die Armen selig preist – und so ihren Wert und ihre Würde herausstellt, wo er sich den Ausgestoßenen und Kranken zuwendet und die leibliche Gemeinschaft mit ihnen sucht. Barth hat den königlichen Menschen Jesus Christus den „Parteigänger der Armen“⁴⁰ genannt. Christliche Theologie sagt: In der Gegenwart regiert der ewige König Jesus Christus durch seinen Heiligen Geist. Der Heilige Geist treibt das königliche Amt Christi, indem er Gemeinden aufbaut, die sich kontinuierlich den Armen und Schwachen zuwenden. Der Heilige Geist treibt das königliche Amt Jesu Christi, indem er eine Kultur der Wertschätzung eines jeden menschlichen Lebens aufbaut und erhält.

Dieses Wirken des Geistes Christi erkennt der christliche Glaube auch außerhalb der Kirchen und Gemeinden, in säkularen Kontexten ebenso wie in anderen Religionen. Schon der irdische Jesus selbst hat von der Nächstenliebe als Tat eines Fremden erzählt: Barmherzig war der Samariter. Einem Ethos der Barmherzigkeit und Taten der Barmherzigkeit begegnen wir gerade auch außerhalb unserer eigenen Tradition. Im Koran etwa heißt es ausdrücklich: Der Weg des Islam ist „die Befreiung eines Sklaven, oder, am Tag der Hungersnot, die Speisung einer verwandten Waise, oder eines Bedürftigen, der im Staub liegt.“⁴¹ Frömmigkeit besteht darin, dass man „den Waisen, den Bedürftigen, den Reisenden und den Bettlern Geld zukommen lässt und (es) für den Loskauf der Sklaven und Gefangenen ausgibt“⁴².

⁴⁰ KD IV/2, 200.

⁴¹ Q90:13–16.

⁴² Q2:177.

Nachhaltige Begegnungen von Menschen unterschiedlicher Religionen haben ihren Ausgangspunkt oft im gemeinsamen diakonischen Handeln. Ich durfte das im Herbst 2017 erleben, als ich mit einer Gruppe des Osnabrücker Instituts für Islamische Theologie im *Al-Manaar Muslim Cultural Heritage Centre* in London zu Gast war. Als im Juni 2017 in dessen Nachbarschaft der Grenfell Tower brannte, hat die Gemeinde unmittelbar Hilfe organisiert. Man kooperierte dabei eng mit der methodistischen Gemeinde. Ein Gefühl von Nachbarschaft entwickelte sich, das Muslimas und Muslime, Christinnen und Christen und säkulare Bürger umfasste. Man entdeckte sich als Nachbarn, indem man tat, was Nachbarn tun, nämlich dem Nächsten in seiner Not beizustehen. So wuchs Vertrauen – und das *Muslim Cultural Heritage Centre* wurde zu einem offenen Haus für die, die Hilfe suchten, und für die, die helfen wollten.

Das Wirken des Geistes Christi auch in anderen Religionsgemeinschaften zu erkennen, heißt nicht, diese kirchlich zu vereinnahmen. Um es deutlich zu sagen: Wir erkennen in anderen Religionsgemeinschaften – dort, wo sie sich barmherzig Armen und Schwachen zuwenden, nicht Geist von unserem Geist, sondern etwas vom Geist Jesu Christi, um dessen Kommen in unsere Kirchen und Gemeinden wir beständig beten. Nicht wir haben den Geist, sondern wir bedürfen des Geistes Christi, den wir auch bei anderen und manchmal bei anderen deutlicher als bei uns selbst entdecken.

4.2 Das prophetische Amt und Reich Jesu Christi

Die Propheten des Alten Testaments haben das gewaltige Unrecht der israelitischen Gesellschaft aufgedeckt – und die Differenz zwischen Gottes Willen für sein Volk und der Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit beklagt. Die Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi zeichnet Jesus in diese Geschichte der israelitischen Prophetie ein. Der gekreuzigte Christus offenbart die Verlorenheit der Welt unter der Macht der Sünde. Jesus wird hingerichtet im Namen von zweierlei Recht, jüdischem und römischem Recht, von Recht und Religion, aber auch im Namen der Bildung und der öffentlichen Meinung. Damit wird deutlich: Auch eine Gesellschaft, die auf kritischen Einspruch und wechselseitige Kontrolle setzt, kann der Macht der Sünde verfallen. Das Kreuz Christi offenbart diese Gefahr in der Todesstunde Jesu, aber sie offenbart sie „als eine beständige Be-

drohung für alle Zeit³³. In der Gegenwart treibt der erhöhte Christus sein prophetisches Amt, indem er durch den Heiligen Geist eine prophetische Gemeinschaft aufbaut und erhält, die auf Einspruch und wechselseitige Kritik zielt.

Diese prophetische Gemeinschaft ist wiederum umfassender als die Kirche. Wir erkennen das prophetische Handeln des Geistes Christi auch in säkularen Kontexten, aber auch in anderen Religionsgemeinschaften. Dankbar nehmen wir heute die Kritik wahr, die der Islam – von seinen historischen Anfängen an – der Geldwirtschaft entgegengebracht hat. Der Koran erkennt im Zinsnehmen das entscheidende Instrument einer akkumulativen Geldwirtschaft: „Ihr Gläubigen! Nehmt nicht Zins, indem ihr in mehrfachen Beträgen wiedernehmt, was ihr ausgeliehen habt!“³⁴ Tauschwirtschaft ist erlaubt, Geldwirtschaft ist verboten³⁵ – das ist eine bis heute revolutionäre Botschaft des Korans. Man soll mit seinem Kapital arbeiten, aber nicht das Geld für sich arbeiten lassen.

Die gemeinsame Wahrnehmung von Notlagen kann zu einer neuen prophetischen Gemeinschaft führen. Auch das konnten wir bei unserem Besuch im *Muslim Cultural Heritage Centre* in Chelsea lernen. Neben die konkrete Hilfe für die Traumatisierten trat die Frage, wie Menschen in Chelsea gemeinsam leben wollen, ob Arme und Migrant*innen weiterhin einen Platz an diesem Ort haben sollen oder ob sich reiche Investoren – eine biblische wie koranische Frage gleichermaßen – immer mehr Raum, immer mehr Häuser und immer mehr Geschäfte aneignen sollen. Hier wächst vom Rande eines Wohlstandsviertels her eine neue prophetische Gemeinschaft. Christinnen und Christen, Muslimas und Muslime entdecken sich hier gemeinsam als Teil einer Gemeinschaft, die nach Gerechtigkeit und Wahrheit sucht.

4.3 Das priesterliche Amt und Reich Jesu Christi

Christus ist nicht nur König und Prophet, sondern auch Priester. Wir erkennen das priesterliche Wirken Christi vor allem im Wirken

³³ Welker, Michael, Der erhaltende, rettende und erhebende Gott. Zu einer biblisch orientierten Trinitätslehre, in: ders. / Volf, Miroslav (Hrsg.), *Der lebendige Gott als Trinität*. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag, Gütersloh 2006, 34–52, hier 44.

³⁴ Q3:130.

³⁵ Vgl. Q2:275–280.

des Auferstandenen. Denn der Auferstandene stiftet „mit dem Friedensgruß, dem Brotbrechen, dem Erschließen der Schrift, mit dem Taufbefehl und der missionarischen Sendung der Jünger [die, G. E.] Grundgestalten des gottesdienstlichen Lebens der (...) Kirche“⁴⁶. Zudem kann man sagen: Wie die Priester im alten Israel Gottes Vergebungsbereitschaft inszenierten, so ist der Auferstandene Bürge der Treue Gottes. Weil der Auferstandene bezeugt, dass Gott selbst auf die konzentrierteste Aktion der Sünde mit Vergebung reagiert, deshalb können Menschen gewiss sein, dass sie nichts von der Liebe Gottes scheiden kann. Dafür steht der Auferstandene in seinem priesterlichen Amt. Der Heilige Geist treibt dieses priesterliche Amt Christi, indem er ein ganzes Netzwerk von liturgischen Formen aufbaut, in denen die Treue Gottes, seine Vergebungsbereitschaft, verkündigt und erfahren wird: in Predigt und Gebet ebenso wie in Taufe und Abendmahl.

Der christliche Glaube drängt nicht nur auf Handeln und Reflexion, sondern will sich in seinem Handeln und in seiner Reflexion immer wieder heilsam unterbrechen lassen. Er tut dies in Formen, die ihn am deutlichsten von anderen Religionen unterscheiden. Die Verkündigung Jesu Christi in der Predigt, das Vater Unser, Taufe und Abendmahl sind klassische Identitätsmarker des christlichen Gottesdienstes. Obwohl diese Formen Menschen anderer Religionen fremd sind und bleiben, stoßen wir doch oft gerade bei Menschen anderer Religionen auf ein Verständnis dafür, dass uns diese Formen wichtig und ans Herz gewachsen sind. Das ist meines Erachtens eine Erfahrung, die die Begegnung mit Menschen anderer Religionen von derjenigen mit konfessionslosen, säkularen Bürgern oft unterscheidet: die Erfahrung, dass wir Verständnis dafür finden, dass wir unser Handeln und Reflektieren regelmäßig und in liturgischen Formen unterbrechen lassen möchten. Wir feiern zwar nicht gemeinsam Gottesdienst, aber wir haben Verständnis dafür, dass dem Anderen sein gottesdienstliches, auch sein spirituelles Leben wichtig ist.

Wo dieses Verständnis wächst, wird sich gelegentlich das Gespür dafür entwickeln, dass der oder die Andere in ihrem Gottesdienst etwas Ähnliches erfährt, wie der Christenmensch in seinem, vielleicht könnte man sagen: die Erfahrung des Angenommenseins trotz des Wissens um die eigene Unannehmbarkeit. Diese abstrakte For-

⁴⁶ So im Anschluss an Beobachtungen des katholischen Theologen Francis Fiorenza: Welker, Offenbarung, 258.

mulierung verbirgt, dass sich diese Erfahrung immer nur in konkreten Formen vollzieht, aber sie macht darauf aufmerksam, dass wir damit rechnen dürfen, dass es – christlich formuliert – auch in Moscheegemeinden und ihren Gottesdiensten ein Wirken des Geistes Christi gibt, der Menschen dazu befreit, sich als von Gott angenommene Menschen zu verstehen. So erfahren nach dem Koran Menschen, die ihr Handeln bereuen, die Vergebung Gottes: „Wenn ihr rechtschaffen seid, so ist Er für die, die immer wieder umkehren, voller Vergebung.“³⁷

Noch einmal: Es geht hier nicht um kirchliche Vereinnahmung. Ich sage nicht, dass Muslime in ihren Gottesdiensten etwas erfahren, was sie in der Kirche deutlicher ergreifen könnten. Ich halte mich aber offen für die Möglichkeit, dass der Geist Jesu Christi auch unter Menschen anderer Religionen wirkt. Gewiss: Es kann durchaus sein, dass der christliche Glaube zu bestimmten Zeiten und in bestimmten Weltgegenden mehr Gleichnisse des Himmelreiches unter säkularen Bürger/innen und Bewegungen findet als unter religiösen. Aber dort, wo wir das königliche, das prophetische und das priesterliche Handeln des Geistes Jesu Christi in anderen Religionsgemeinschaften erkennen, da sollen und dürfen wir uns gemeinsam als Teil einer größeren geistlichen Gemeinschaft verstehen. Wo solche Gemeinschaft wächst, wird der Andere es durchaus als Wertschätzung hören können, wenn ich aus meiner christlichen Perspektive sage: Ich erkenne in eurem sozialen Engagement, ich erkenne in eurem politischen Handeln und ich erkenne in euren Gottesdiensten und eurer Frömmigkeit etwas vom Geist Jesu Christi.

Meines Erachtens hat diese Einsicht Konsequenzen für unsere Wahrnehmung des Islam: Der Islam hat den Gott Israels zunächst in einer Region bekannt gemacht hat, in der weder jüdische noch christliche Verkündigung große Resonanz gefunden haben.³⁸ Er hat in der Geschichte nicht nur ein Ethos, sondern auch Taten der Barmherzigkeit gefördert. Der Islam lässt Menschen prophetisch nach Gerechtigkeit suchen und ermöglicht ihnen, ihr Leben im Licht Gottes, „des Erbarmers, des Barmherzigen“, anzunehmen. Wenn man diese vielfältigen Wirkungen des Islam wahrnimmt, dann wird man zumindest sagen müssen, dass unsere Welt ärmer wäre, wenn es den Islam nicht gäbe. Das bedeutet nicht den Koran als Offenbarung

³⁷ Q17:25.

³⁸ Vgl. Sinai, Nicolai, *Der Koran. Eine Einführung*, Stuttgart 2017, 40f.

Gottes anzuerkennen, das bedeutet aber eine neue Wertschätzung des Islam, die sich von dem unterscheidet, was Muslimas und Muslimen oftmals entgegengebracht wird.

Es ginge dann darum, die christliche Dankbarkeit dafür auszudrücken, dass durch den Islam Millionen von Menschen mit dem Gott Israels, der sich dem christlichen Glauben zufolge in Jesus Christus offenbart hat, in Berührung gekommen sind. Die evangelische Perspektive auf den Islam entspräche dann jener Perspektive, in der US-amerikanische Rabbiner und Theologen 2002 zu verstehen gaben, dass sie im Entstehen des Christentums aus jüdischer Perspektive etwas Positives erkennen können: „Wenngleich der christliche Gottesdienst für Juden keine annehmbare religiöse Alternative darstellt, freuen wir uns als jüdische Theologen darüber, daß Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind.“⁴⁹

Ich würde mir einen christlich-islamischen Dialog wünschen, der in Erinnerung ruft, dass gerade wir, d. h. die religiösen Menschen, in der Gefahr stehen, Gottes heilsame Gegenwart in dieser Welt zu verstellen und zu verdunkeln, und der zugleich von der Freude ausgeht, dass unzählig viele Menschen durch den Islam eine Beziehung zum Gott Israels gefunden haben. Christentum und Islam stehen in einer gemeinsamen Geschichte, die als Religionsgeschichte immer auch hoch problematisch ist, in der aber doch – wie wir hoffen dürfen – Gott so gegenwärtig ist, dass er sich in dieser Geschichte immer wieder Menschen als ein Gott offenbart, der nicht Gott sein will ohne die Menschen.

⁴⁹ National Jewish Scholars Project, Dabru Emet. A Jewish Statement on Christians and Christianity, New York Times, 11.9.2000: „While Christian worship is not a viable religious choice for Jews, as Jewish theologians we rejoice that, through Christianity, hundreds of millions of people have entered into relationship with the God of Israel.“ Die deutsche Übersetzung findet sich unter http://www.jcrelations.net/Dabru_Emet_-_Redet_Wahrheit.2419.0.html?&pdf=1 (02.04.2020).