

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Abrahamitische Ökumene“

Verfasserin

Irene Klissenbauer

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im September 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Katholische Fachtheologie

Betreuer:

a. o. Univ.-Prof. DDr. Kurt Appel

Besonders danken möchte ich DDr. Kurt Appel und Dr. Jakob Deibl für ihre
zahlreichen Anregungen und Hilfestellungen.

Ein ebenso großer Dank gilt meinen Eltern Eduard Klissenbauer und Brigitte
Klissenbauer, sowie meinen Brüdern Matthias Klissenbauer und Tino
Klissenbauer.

Bedanken möchte ich mich auch bei Eva Zernatto für ihre Zeit und Geduld beim
Korrekturlesen dieser Arbeit.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Einleitung	10
1. Ein Weltethos als gemeinsames Ziel	10
2. Kreativ - Konkrete Friedenstheologie am Beispiel Abrahamitischer Ökumene	17
2.1. Was „Abrahamitische Ökumene“ bedeutet	18
Das Judentum nach der Theologie Leo Trepps	21
1. Urquellen	22
1.1. Tanach - die schriftliche Tora	23
1.2. Die mündliche Tora	25
2. Gottesbild	29
2.1. Gottesname	30
2.2. Gottesgebot	32
2.3. Gotteserkenntnis	33
3. Menschenbild	35
3.1. Verhalten dem Nächsten gegenüber	38
3.2. Die Stellung der Frau	39
3.3. Das Verhältnis zu Gott	41
4. Sabbat	42
Vorstellungen und Ideen des Christentums anhand der Theologie Joseph Ratzingers	46
1. Urquellen	46
1.1. Die Entstehung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses	47

1.2. Das Apostolische Glaubensbekenntnis als Ausdruck des Glaubensverständnisses	48
2. Gottesbild	51
2.1. Gottesname	52
2.2. Gotteserkenntnis - Entscheidung <i>für</i> die Philosophie	55
2.3. Gotteserkenntnis - Das Bekenntnis zum dreieinigen Gott	56
3. Menschenbild	58
3.1. Verhalten dem Nächsten und Gott gegenüber	59
3.2. Die Stellung der Frau	61
4. Jesus Christus	67

**Der Islam - Annäherung an eine Religion nach
Mohammed Arkoun** 71

1. Urquellen	73
1.1 Die Frage nach der Bedeutung von Offenbarung	73
1.2. Der Koran	74
1.3. Die Hadithe	76
2. Gottesbild	78
2.1. Gottesname	79
2.2. Gebote Gottes - Die Frage nach islamischen Dogmen	80
3. Menschenbild	83
3.1. Verhalten dem Nächsten gegenüber - Die ideale Gemeinschaft und die Menschenrechte	85
3.2. Die Stellung der Frau	89
3.3. Das islamische Recht	92
4. Der Koran als Wort Gottes	96

Konkrete Orte der Begegnung	99
1. Die Papstrede in Regensburg	99
2. Die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für die Juden	103
3. „Projekt Weltethos“ - Vertiefung und Konfrontation	109

Vorwort

Ausgangspunkt meiner Arbeit „Abrahamitische Ökumene“ ist die Forschungsarbeit Hans Küngs zum Thema *Weltethos*, wobei ich mich in der Einleitung, die unter anderem klären soll, was mit *Weltethos* gemeint ist, vor allem auf sein Buch „Projekt Weltethos“,¹ sowie auf das Werk Karl - Josef Kuschels „Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint“² beziehe. Dabei geht es nicht nur darum aufzuzeigen, was die wichtigsten Punkte des Projekts Weltethos sind, sondern auch darum, warum der Dialog zwischen Naturwissenschaften, den Religionen, den Vertretern aus Bereichen wie der Politik, der Kultur und der Wirtschaft, der Voraussetzung für das Projekt Weltethos ist, so große Bedeutung hat.

Da es mir aufgrund des begrenzten Umfangs dieser Arbeit leider nicht möglich ist auf alle Aspekte des Projekts Weltethos einzugehen, habe ich mich dazu entschieden mich mit einem Teilbereich des Projekts zu beschäftigen, der so genannten Abrahamitischen Ökumene.

Da deren genaue Bedeutung und Aufgabe innerhalb der Einleitung erklärt wird, möchte ich im Rahmen des Vorworts nur kurz auf die Rolle Abrahams hinweisen, die er in allen drei monotheistischen Religionen einnimmt. So gilt Abraham nicht nur als einer der Stammväter des Judentums, des Christentums und des Islam, sondern auch als „ein Leitbild unbedingten Gottesvertrauens“³ für jede der drei Religionen, da er stets bereit war auf alle Sicherheiten zu verzichten und in absolutem Gehorsam Gottes Verheißung zu folgen. Es ist Abrahams Grundhaltung in Bezug auf seinen Glauben, auf die ich in der Einleitung noch näher eingehen werde, die allen drei monotheistischen Religionen als Vorbild gilt. So wird Abraham im rabbinischen Judentum als erster Jude und im Koran *muslim*, im Sinn von „Gott ergeben“, genannt.⁴

Der Umstand, dass Abraham stets bereit war alle vermeintlichen Sicherheiten hinter sich zu lassen, eigene Wünsche hintanzustellen, um Gottes Verheißung zu folgen, muss heute erneut als vorbildlich hervorgehoben werden, ebenso wie sein Umgang mit den Spannungen zwischen den Müttern Ismaels und Isaaks. Sowohl die Bibel als auch der Koran betonen, dass der Kontakt zwischen Ismael und Isaak nicht abgebrochen wurde (sie begraben den Vater gemeinsam in Hebron). Darüber hinaus muss erneut betont werden, dass Gottes Verheißung Abrahams

¹ Küng, Hans, Projekt Weltethos, Piper Verlag, München, 2006

² Kuschel, Karl - Josef, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint, Patmos Verlag, Düsseldorf, 2006

³ Leimgruber, Stephan, Wimmer, Stefan J., Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2005, Seite 11

⁴ vgl. Ebd., Seite 110

gesamter Familie gilt. Dabei kann heute gerade dieser Aspekt der Geschichte Abrahams, der auf alles verzichtete und so im Endeffekt alles erhält, indem er zum Stammvater wird, Ansporn sein, die ökumenischen Bemühungen voranzutreiben. Ausgehend von der Feststellung Küngs, dass ein produktiver Dialog zwischen den Religionen nur dann stattfinden kann, wenn man über die eigene sowie über die andere Religion Bescheid weiß, also nur anhand von Grundlagenforschung zu jeder Religion, die an dem Dialog teilnehmen soll, habe ich die Religionen anhand grundlegender Fragen behandelt. Da es im Umfang dieser Arbeit nicht möglich ist auf alle Aspekte des Judentums, des Christentums und des Islams einzugehen, geschweige denn eine wirkliche Grundlagenforschung zu betreiben, wende ich mich jeweils einem Vertreter der jeweiligen Religion zu, um dessen Theologie nach den Urquellen, dem Gottesbild, dem Menschenbild und eines ganz spezifischen Themas innerhalb der jeweiligen Religion zu befragen. Daraus erklärt sich auch, warum die Art und Weise der Themenabhandlung nicht völlig ident ist, da es weniger um einen direkten Vergleich geht, sondern vielmehr darum aufzuzeigen, welchen Zugang der jeweilige Vertreter zu einem Thema hat. Um Fragen zu beantworten, die die von mir gewählten Stellvertreter der Religionen nicht behandelt haben, habe ich Werke anderer Vertreter derselben Religion befragt.

So wird nach chronologischer Reihenfolge zunächst für das Judentum Leo Trepp zur Sprache kommen, da er das Judentum sehr detailliert und sachlich darstellt, Joseph Ratzinger für das Christentum, da seine Aussagen durch seine Wahl zum Papst für das Christentum besonders an Gewicht gewinnen, und Mohammed Arkoun für den Islam, da er bereits 1989 an einem Kolloquium der UNESCO in Paris, das die Frage nach Weltfrieden durch Religionsfrieden behandelte, teilnahm.⁵

Die Fragen nach den Urquellen, dem Gottesbild und dem Menschenbild habe ich aufgrund der großen Bedeutung, die diesen Themen innerhalb jeder der monotheistischen Religionen zukommt, gewählt. Die Frage nach dem Menschenbild unter anderem auch deshalb, weil die Frage nach der Rolle des Menschen, nach seinem Selbstverständnis, aber auch nach seinem Verständnis der Umwelt gegenüber, auch für die Frage nach einem Weltethos von großer Bedeutung ist. Innerhalb der Frage nach dem Menschenbild werde ich jede Religion auch nach der Stellung der Frau befragen, da es wichtig ist, zu unterscheiden, welche Rolle der Frau aufgrund einer Religion und welche Rolle ihr aufgrund gesellschaftlicher Normen zugeschrieben wird. Gerade angesichts der

⁵ vgl. dazu Küng, Hans, Kuschel, Karl - Josef (Hrsg.), Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen, Piper, München, 1993

Diskussionen rund um das Verbot der Burka, die verstärkt in den letzten Monaten in einigen Ländern Europas stattfinden, und der damit zusammenhängenden Diskussion um die Stellung der Frau im Islam, wird die Bedeutung dieser Frage sichtbar. Ebenso zeigt sich die Dringlichkeit dieser Frage an den Diskussionen rund um die Forderung der Gleichstellung von Mann und Frau innerhalb der Diskussionen rund um ein Weltethos, auf die ich im letzten Teil der Arbeit eingehen werde.

Einerseits wird in diesem Zusammenhang deutlich, dass häufig die Art und Weise, wie man von Außen gesehen wird, und das eigene Selbstverständnis stark von einander abweichen, andererseits ist es wichtig zu sehen, dass eine eventuelle Benachteiligung der Frau meist auf soziale Gründe, nicht auf religiöse zurückzuführen ist. Darüber hinaus zeigt sich bei näherer Betrachtung auch, dass die Stellung der Frau sowohl im Judentum, als auch im Christentum keine besonderen Unterschiede gegenüber ihrer Stellung im Islam aufweist.

Anhand der bisher genannten Punkte dürfte die fundamentaltheologische Rolle meines Themas deutlich geworden sein. Einerseits liegt diese darin, dass die Fundamentaltheologie als *Grundlagenwissenschaft im Ganzen der Theologie* gesehen wird und somit jegliche Grundlagenforschung innerhalb des Christentums fundamentaltheologisch geprägt sein muss, andererseits stellt die Grundlagenforschung zu Judentum und Islam auch die Außenbeziehungen der Kirche dar, was wiederum Aufgabe der Fundamentaltheologie ist.

Abgesehen davon ist es unter anderem Ziel meiner Arbeit zur Bewusstseinsveränderung der Gesellschaft in Bezug auf andere Religionen beizutragen, um sie kennen zu lernen und verstehen zu können, aber auch, um den philosophischen Diskurs zwischen Judentum, Christentum und Islam erneut anzuregen.

Die Aktualität meiner Arbeit wird besonders im letzten Teil deutlich werden, da hier einerseits negative Orte des Verhältnisses zwischen den drei monotheistischen Religionen aus jüngster Zeit behandelt werden, andererseits noch einmal die Bedeutung eines Weltethos aufgezeigt wird. In diesem letzten Punkt werden vor allem Fragen, die sich hinsichtlich eines solchen Ethos aktuell zwischen den Religionen stellen, aufgezeigt.

Im Folgenden möchte ich nun, wie bereits erwähnt, näher auf das Projekt Weltethos sowie auf die Idee einer Abrahamitischen Ökumene eingehen.

Einleitung

1. Ein Weltethos als gemeinsames Ziel.⁶

„Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden. Kein Religionsfrieden ohne Religionsdialog.“⁷ Um einen solchen Dialog führen zu können, so Küng in seinem Buch „Projekt Weltethos“, ist eine Untersuchung der Grundlagen einer jeden Religion unbedingt notwendig. Sowohl Küng als auch Kuschel⁸ sehen den Dialog zwischen den Religionen als eine der größten Herausforderungen der Gegenwart an. Dabei erscheint ihnen dieser Dialog in einer immer globaler werdenden Welt vor allem deshalb wichtig, weil sie davon überzeugt sind, dass unsere Gesellschaft, von der Küng betont, dass sie als EINE Weltgesellschaft zu sehen ist, auch EIN Weltethos benötigt, um auf Dauer in Frieden miteinander leben zu können. Im Folgenden soll näher ausgeführt werden, was genau unter Weltethos zu verstehen ist und aus welchen Gründen ein solches von so großer Bedeutung ist.

Ein Weltethos darf nicht im Sinn einer Einheitstheologie oder Einheitsideologie gedacht werden, die alle anderen Theologien oder Ideologien ersetzen soll, sondern zunächst einmal im Sinn eines Projekts, das wesentlich von der Zusammenarbeit aller Religionen, Ideologien und anderer Glaubensvorstellungen lebt. Dabei geht es darum gemeinsame Werte, Normen und Ziele, die als verbindlich betrachtet werden können, zu finden, ohne jedoch die Pluralität auszuschließen. Küng und Kuschel sind davon überzeugt, dass ein Weltethos nur von der Vielfalt profitieren kann, vor allem weil ein Ethos in der globalen Welt nur dann bestehen kann, wenn es wahrhaft weltumfassend ist.

Darüber hinaus sehen Küng und Kuschel die Entwicklung eines solchen Weltethos sowohl als Herausforderung und Verpflichtung als auch als Chance der Weltreligionen an. Küng betont, dass die Glaubwürdigkeit aller Religionen davon abhängt, sich um den Weltfrieden zu bemühen. Die Religionen sollten als Vorbild vorangehen, indem sie zeigen, was sie eint, anstatt Differenzen aufzuzeigen und so Hass und Kriege zu schüren.

Dabei ist sich Küng darüber im Klaren, dass die Forderungen der Religionen nach Weltethos und Weltfrieden nicht erfüllt werden können, wenn es nicht auch gelingt Vertreter aus den Bereichen wie Wirtschaft und Politik für diese Forderungen zu gewinnen.

⁶ vgl. Küng, Hans, Projekt Weltethos, Piper, München, 2006

⁷ Ebd., Seite 13

⁸ Kuschel, Karl - Josef, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint, Patmos, Düsseldorf, 2001

So haben mit Küng und Kuschel in den letzten Jahren bereits einige Vertreter verschiedenster Bereiche, auch aus der Politik, der Kultur und natürlich aus den Weltreligionen, immer wieder an dem Projekt Weltethos gearbeitet und einige Bücher dazu herausgegeben, die informieren und jeden Einzelnen zur Mitarbeit anregen sollten.⁹

Die Notwendigkeit eines Weltethos lässt sich durch aktuelle Problematiken, wie zum Beispiel die Weltwirtschaftskrise dieses Jahrhunderts, Hungersnöte oder Umweltkatastrophen, wie das Erdbeben in Haiti und die danach folgende Versorgungsproblematik,¹⁰ die fortdauernden Kämpfe im Nahen Osten, um nur einige Beispiele zu nennen, genauso zeigen, wie durch einen Blick in die Geschichte.

Küng führt vor allem das Jahr 1918 als Jahr der Wende von der „Moderne“ zur „Postmoderne“ an, wobei sich der Beginn der „Postmoderne“ laut Küng schon um die Zeit des ersten Weltkrieges zeigt. So betont Küng, dass das Entscheidende dieses Epochenumbruchs die Tatsache ist, dass er ein GLOBALER war, und somit welthistorisch betrachtet werden muss.

Nach Ende des ersten Weltkrieges zeigten sich viele Chancen für eine neue, bessere Weltordnung, als Beispiele nennt Küng unter anderen die Friedensbewegung, die Zivilisationskritik, die Frauenbewegung und die ökumenische Bewegung.¹¹ Diese Chancen wurden, so Küng, jedoch durch die dramatischen Fehlentwicklungen der folgenden Jahre vertan. Die Tatsache, dass die Parolen des Faschismus, des Nationalsozialismus, des Militarismus und des Kommunismus nicht nur nicht geeignet waren der Welt ethische Maßstäbe zu geben, sondern ganz im Gegenteil die Chancen auf eine bessere Welt zunichte machten, lässt Küng die Frage nach den Parolen der Gegenwart stellen. Da Küng in Bezug auf diese jedoch ihre Ungenügsamkeit diagnostiziert, werden sie für ihn zu „Parolen ohne Zukunft“.¹²

Als Beispiele für solche „Parolen ohne Zukunft“ nennt Küng den Staatssozialismus genauso wie den Neokapitalismus, der Defizite nicht nur im Ökonomischen aufweist, sondern auch im Politischen, Sozialen und vor allem im Moralischen, aber auch den Japanismus, der Japan - die Religion ersetzend - als höchsten Wert betrachtet und schlimmer noch, zum Teil auch als solchen behandelt. Hierbei ist es wichtig zu sehen, warum diese „Parolen“ nicht zu „Parolen der Zukunft“ werden können, und die Kritik auf ganz konkrete Missstände zu beziehen. Küng

⁹ vgl. Küng, Hans, Kuschel, Karl - Josef (Hrsg.), Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen (1993), Ebd., Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen (1993); sowie Küng, Hans (Hrsg.), Erklärung zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung (1995)

¹⁰ Genauso dramatisch zeigt sich die Tatsache, dass Menschenhändler so gut organisiert zu sein scheinen, dass sie vor helfenden Organisationen oder zumindest zeitgleich mit ihnen, zu handeln beginnen können.

¹¹ vgl. Küng, Hans, Projekt Weltethos, Piper, München, 2006

¹² Küng, Hans, Projekt Weltethos, Piper, München, 2006, Seite 25

bemerkt zunächst allgemein, dass sich die viel geübte Kritik an den Errungenschaften der europäischen Moderne in vier Punkte fassen lässt. Auch hier muss beachtet werden, dass nicht die Errungenschaften an sich negativ zu bewerten sind, sondern der Umstand, dass Wissenschaft oft ohne Weisheit betrieben wird und so der Missbrauch innerhalb wissenschaftlicher Forschung nicht verhindert wird. Darüber hinaus gilt Ökonomie vielen als höchster Wert im Gegensatz zu Ökologie. Des Weiteren ist negativ zu bewerten, dass in der Großtechnologie unvorhersehbare Risiken nicht beachtet werden und dass es innerhalb der Demokratien selten Moral und kaum *gelebte* Demokratie gibt.

Problematisch ist vor allem, dass die modernen Großideologien Wissenschaft, Technologie, Ökonomie und Fortschritt, zu „Quasi- Religionen“ umfunktioniert wurden.

Laut Küng droht der gegenwärtigen Fortschrittsgesellschaft die Selbstzerstörung, da die Krise dieser Gesellschaft, in ihrem innersten, eine „Krise des modernen Vernunftverständnisses“¹³ ist. Dabei gilt es nicht gegen den Fortschritt oder andere moderne Ideologien aufzutreten, sondern zu hinterfragen, ob Technologie und Industrie noch dem Menschen dienen oder ob diese sich Menschen schaffen, die ihnen dienen. Daraus ergibt sich die Frage nach dem Sinn unserer Wirtschaft, Technologie, Wissenschaft und dem Fortschritt, an der sich erneut die große Bedeutung der Zusammenarbeit aller Wissenschaften, Religionen und anderen Gemeinschaften zeigt.

Küng fordert angesichts der eben erwähnten Gefahr der Selbstzerstörung die Entwicklung einer Präventivethik, die sich ebenso mit zukünftig möglichen ökologischen Katastrophen beschäftigt, als auch mit möglichen neuen Chancen zur Verbesserung der Welt. Als Beispiel nennt Küng die Möglichkeit, dass sich mit Produktinnovationen Sozialinnovationen durchsetzen könnten.¹⁴

Einen weiteren Grund zur Hoffnung sieht Küng mit dem Jahr 1989 gegeben, denn das erste Mal seit dem zweiten Weltkrieg schien eine wirklich friedvolle und kooperierende Welt möglich. Doch gerade diese Chance auf eine wirklich globale Welt, nicht nur wirtschaftlich global und nicht nur als eine Chance, die für gewisse Gruppen nützlich ist, sondern eine reale Chance auf wahrhaft vereinte Nationen, auf soziale Gerechtigkeit für alle Menschen u. s. w., kann nur genutzt werden, wenn es zu einem grundlegenden Wertewandel kommt. Dieser Wertewandel muss mit ganzheitlicher Sicht auf die Welt und den Menschen erfolgen, da nur so eine Parole der Zukunft gefunden werden kann, die Erfolg versprechend ist.

¹³ Ebd., Seite 33

¹⁴ vgl. Ebd.

Das moderne Paradigma ist laut Küng „in das postmoderne ‘aufzuheben□“,¹⁵ das bedeutet, dass der humane Gehalt der Moderne bekräftigt werden muss und die inhumanen Grenzen aufzubrechen sind. Diese Forderung sowie die Forderung nach einem menschenwürdigen Leben sind jedoch nur in solchen Gemeinschaften möglich, in denen es zumindest eine minimale Übereinstimmung bezüglich gewisser Werte, Normen und Haltungen gibt.

In diesem Zusammenhang führt Küng auch die Notwendigkeit der Frage nach Zielvorstellungen und nach einer ethischen Grundorientierung an, ohne die eine moderne Gesellschaft nicht funktionieren kann.

Dabei zeigt sich für Küng deutlich, dass die Parole der Zukunft nur „Planetarische Verantwortung“ sein kann, das bedeutet Verantwortungsethik statt Erfolgs- oder Gesinnungsethik, Verantwortung für die Mitwelt, Umwelt und Nachwelt, das Bemühen um das „Menschlicher- werden“ aller Menschen und die Forderung einer Ethik, die öffentliches Anliegen ist und nicht nur als Privatsache gesehen wird.¹⁶

Angesichts einer solchen Forderung für die Zukunft zeigt sich, dass eine „moderne Ethik“ heute darauf angewiesen ist mit Natur- und Humanwissenschaften, Psychologie, Soziologie, Verhaltensforschung, Kulturgeschichte, kurz gesagt mit allen Wissenschaften in Kontakt zu stehen, um konkrete ethische Normen bestimmen zu können. Dabei können viele dieser Erkenntnisse auch als Überprüfung und Entscheidungshilfe dienen, Küng verweist auf eine Reihe von Vorzugs- und Sicherheitsregeln, die die heutige Ethik entwickelt hat, um die Beurteilung vor allem in Einzelfällen zu erleichtern (vgl. Problemlösungs-, Gemeinwohl-, Dringlichkeits- und Reversibilitätsregel).

Gerade in diesem Zusammenhang betont Küng, dass - obwohl natürlich auch Menschen ohne religiösen Hintergrund echt moralisch handeln können - hier die Religion eine wichtige Rolle übernehmen kann. Denn, wenn auch, wie bereits gesagt, nicht- religiöse Menschen ein echt humanes Leben führen können, so ist Küng doch davon überzeugt, dass sie eines nicht können: „die Unbedingtheit und Universalität ethischer Verpflichtungen begründen“.¹⁷ Ein Ethos kann allerdings nur dann als sinnvoll beurteilt werden, wenn es als bedingungslos gelten kann. Ein solch unbedingter Anspruch lässt sich jedoch, so Küng, mit den endlichen Bedingtheiten des menschlichen Lebens nicht begründen und ein bloßer Appell an die Vernunft ist meist nicht ausreichend, um alle Menschen dazu zu bringen, moralisch zu handeln.

So kann also nur Unbedingtes ungedingt, immer und alle zu moralischem Handeln verpflichten.

¹⁵ Ebd., Seite 45

¹⁶ vgl. Küng, Hans, Projekt Weltethos, Piper, München, 2006

¹⁷ Ebd., Seite 75

Ein solch Unbedingtes kann nach Küng nur „die letzte, höchste Wirklichkeit selbst sein, die zwar nicht rational bewiesen, aber in einem vernünftigen Vertrauen angenommen werden kann, wie immer sie in den verschiedenen Religionen genannt, verstanden und interpretiert wird.“¹⁸ Die Verpflichtung aufgrund eines solchen Unbedingten moralisch zu handeln, bedeutet für den Menschen nicht, im Gegensatz zu einer Verpflichtung aufgrund eines Bedingten, Fremdbestimmung, sondern Freiheit. Freiheit zwar nicht im Sinn von Grenzenlosigkeit, aber Freiheit gegenüber allem Endlichen. Küng verweist, um ein Beispiel zu nennen, auf die Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland, in der man nach den Schrecken des zweiten Weltkrieges diese Art von Bindung an „etwas Höheres“ mit den Worten: „Verantwortung vor Gott und den Menschen“¹⁹ unbedingt festhalten wollte. Verantwortung bedeutet hier also nicht nur „Verantwortung vor jemandem“, im Sinn von Rechenschaft ablegen können und müssen, sondern auch „Verantwortung für jemanden“ im Sinn von Fürsorge tragen.

Da Religionen immer mit absoluter Autorität sprechen, können sie ethische Forderungen auch ganz anders begründen, als jede menschliche Instanz das je könnte. So sieht Küng die Grundforderungen der Religionen darin, dass sie unserem Dasein, trotz allen Leidens und trotz aller Ungerechtigkeit, einen breiteren Deutungshorizont vermitteln können. Religionen können Ursprung und Ziel des menschlichen Lebens, oberste Werte als Grund für unsere Verantwortung, die Sehnsucht nach dem „ganz Anderen“²⁰ und eine geistige Heimat vermitteln. Dies können sie allerdings nur, solange sie nicht auch Relatives verabsolutieren und damit ihren Anspruch auf absolute Autorität verlieren. Das zu überprüfen könnte Aufgabe der Ethik sein. Richard von Weizsäcker schreibt in diesem Zusammenhang in „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Weltethos“,²¹ dass die Ethik nicht Inhalt der Religionen sein soll und darf, aber Bewährungsprobe für ihre Glaubwürdigkeit, wobei er sich dabei auf das Überprüfen der Menschlichkeit einer jeden Religion bezieht.

Ähnlich der Überlegung Weizsäckers betonen Küng und Kuschel die Notwendigkeit innerhalb jeder Religion Selbstkritik zu üben, da sich immer wieder beobachten lässt, dass sowohl Leiter als auch Anhänger von Religionen Fanatismus, Hass und Fremdenfeindlichkeit schüren, um die Religion als machtpolitisches Mittel zu missbrauchen. Für Kuschel gilt der Verzicht auf ein exklusives Verständnis der eigenen Religion als ungeheuer wichtiger Schritt auf

¹⁸ Ebd., Seite 77

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., Seite 78

²¹ v. Weizsäcker, Richard, Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Weltethos, in: Küng, Hans (Hrsg.), Ja zum Weltethos, Perspektiven für die Suche nach Orientierung, Piper Verlag, München, 1995

dem Weg hin zu einem gemeinsamen Ethos.²² Dabei macht Kuschel deutlich, dass ein Verzicht auf Exklusivismus nicht bedeutet, die Aussagen der eigenen Religion relativieren oder gar ablehnen zu müssen, sondern die eigene Religion mit ihren Wahrheitsansprüchen voll annehmen zu können, ohne zugleich andere Wahrheitsansprüche ablehnen zu müssen.

Doch auch, wenn jegliches exklusive Verständnis der eigenen Religion überwunden wurde, steht außer Frage, dass es sowohl zwischen den Religionen und Religionsgemeinschaften als auch innerhalb einzelner Religionen widersprüchliche Lehrmeinungen gibt. Das „Problem der Widersprüche“ wird bei dem Versuch ein gemeinsames Ethos zu vermitteln tragend. Wie können sie, so die berechtigte Frage sowohl vieler Anhänger als auch vieler Kritiker,²³ ein gemeinsames Ethos vermitteln, wenn sie sich in vielen ihrer Aussagen zu widersprechen scheinen?

Um diese Frage beantworten zu können ist es nach Küng zunächst wichtig aufzuzeigen, dass es für ein Weltethos entscheidende Gesichtspunkte gibt, bezüglich derer alle Weltreligionen,²⁴ wenn sie auch sonst nicht immer übereinstimmen, dieselben Ansichten vertreten.

Einer dieser für ein Weltethos wichtigen Gesichtspunkte ist die Tatsache, dass alle Religionen Grundorientierungen anbieten, die das Wohlergehen der Menschen als Ziel haben (vgl. das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe im Judentum, das Gebot der Nächsten- und somit Feindesliebe im Christentum, die Forderung des Koran nach Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und guten Werken, das Streben nach der Erfüllung des „dharma“ im Hinduismus, die Forderung des Buddhismus nach Überwindung menschlichen Leidens, u. v. m.). Weiter ist allen Weltreligionen die Forderung nach gewissen ethischen Grundnormen gemeinsam, konkret die Forderung nach den fünf „großen Geboten der Menschlichkeit“:²⁵ Die Gebote nicht zu töten, zu lügen, zu stehlen oder Unzucht zu treiben und das Gebot die Eltern zu achten und die Kinder zu lieben.

Noch deutlicher wurden die Gemeinsamkeiten der Weltreligionen in der Erklärung der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden“ 1970 in Kyoto/ Japan formuliert:

²² vgl. Kuschel, Karl - Josef, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint, Patmos, Düsseldorf, 2001, Seite 223

²³ vgl. aktuell die Diskussion um den Grazer VP- Bürgermeister Siegfried Nagl, der einen verpflichtenden Werteunterricht anstatt des Religionsunterrichts fordert.

²⁴ Natürlich können und müssen auch Religionsgemeinschaften und Religionen, die nicht als Weltreligion gelten, bei der Suche nach einem gemeinsamen Ethos einzigartige und bedeutende Arbeit leisten. Jedoch würde es den Umfang dieser Arbeit sprengen, sie alle in den Blick zu nehmen.

²⁵ Küng, Hans, Projekt Weltethos, Piper, München, 2006, Seite 82

Sie alle²⁶ sind der Überzeugung, dass der Einzelne und sein Gewissen unantastbar sind, dass der menschlichen Gemeinschaft ein besonderer Wert zukommt, dass Macht und Recht nicht identisch sind und dass menschliche Macht nicht absolut ist. Der Liebe, dem Mitleid, der Selbstlosigkeit und der Kraft des Geistes und der inneren Wahrhaftigkeit werden größere Macht zugesprochen als ihren negativen Äquivalenten, daher sind auch alle Religionen davon überzeugt, dass allen die Verpflichtung zukommt, an der Seite der Armen und Unterdrückten zu stehen. Darüber hinaus teilen sie alle die Überzeugung von der fundamentalen Einheit der Familie und von der Gleichheit und Würde aller Menschen und hoffen daher auch darauf, dass das Gute letztlich siegen wird.

Kuschel verweist darüber hinaus auch auf das gemeinsame Bewusstsein, in einer immer engeren und miteinander verflochtenen Welt zu leben, gerade dieses ist Grund dafür, dass nicht nur die verschiedenen Religionen und religiösen Gemeinschaften zusammenarbeiten sollen, sondern dass auch ein Dialog zwischen den Religionen und den Nicht-Religiösen notwendig ist. Da der Umfang dieser Arbeit jedoch zu gering ist, um auf jeden einzelnen Dialogpartner einzugehen, werde ich mich im Folgenden mit den monotheistischen Religionen beschäftigen.

Auch wenn die Aussagen der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden“ 1970 in Kyoto/ Japan sehr allgemein formuliert sind, so ist dies doch ein erster Schritt auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ethos. Ein nächster Schritt muss daher die Frage nach dem konkreten Beitrag einer jeden einzelnen Religion sein.

Um „ökumenische Wahrheitskriterien“²⁷ finden zu können, ist es notwendig zu beachten, wie die Anhänger einer Religion diese wahrnehmen, aber auch, wie die Religion von außen gesehen wird. Um das eigene Bild produktiv nutzen zu können empfiehlt Küng ein Maßnehmen am Ursprung der eigenen Religion,²⁸ auch dafür ist die vorher schon erwähnte Grundlagenforschung notwendig.

Im nächsten Kapitel möchte ich, bevor ich mich einzelnen Religionen zuwende, näher auf die von Küng vorgeschlagene *Kreativ-Konkrete Friedenstheologie* eingehen und in einem Unterkapitel auf die Bedeutung der so genannten „Abrahamitischen Ökumene“.

²⁶ Bahai, Buddhisten, Confuzianer, Christen, Hindus, Jains, Juden, Muslime, Shintoisten, Sikhs, Anhänger der Zoroaster und Vertreter anderer Religionen nahmen an der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden“ 1970 in Kyoto teil.

²⁷ Küng, Hans, Projekt Weltethos, Piper, München, 2006, Seite 112

²⁸ Ebd.

2. Kreativ-Konkrete Friedenstheologie am Beispiel Abrahamitischer Ökumene²⁹

Aufgrund der Erkenntnis in einer wirklich globalen, vernetzten Welt zu leben, ist auch das Bewusstsein für die unglaubliche Vielfalt von Religionen, religiösen Gemeinschaften, neuen religiösen Bewegungen und nicht-religiösen Gemeinschaften stärker als je zuvor. Aufgrund des Bewusstseins hinsichtlich dieser Vielfalt scheint es, laut Küng, sinnvoll von „drei großen religiösen Stromsystemen“³⁰ zu sprechen. Diese drei Stromsysteme sind die Religionen semitischen Ursprungs, die Religionen indischer Herkunft und Religionen mit chinesischer Tradition. Während die Religionen semitischen Ursprungs einen prophetischen Charakter haben und von einem personalen Gott ausgehen, der als Gegenüber des Menschen zu sehen ist, haben die Religionen mit indischer Herkunft eine eher mystische Grundstimmung, die auf Einheit ausgerichtet ist, sie stehen meist im Zeichen religiöser Inneneinkehr. Hingegen sind die Religionen der chinesischen Tradition von einer weisheitlichen Ausrichtung geprägt und auf Harmonie hin orientiert.

Da es den Umfang dieser Arbeit weit übersteigen würde alle Religionen dieser so genannten „Stromsysteme“ zu bearbeiten, geschweige denn alle anderen religiösen und nicht-religiösen Gemeinschaften, die sich unabhängig von diesen drei Stromsystemen entwickelt haben, werde ich mich im folgenden den Religionen semitischen Ursprungs zuwenden.

Die Religionen semitischen Ursprungs, die Küng „vorwiegend im Zeichen religiöser Konfrontation“³¹ stehend sieht, sind die drei großen monotheistischen Religionen: Judentum, Christentum und Islam.³²

In Bezug auf diese drei Religionen sieht Küng es als Ziel, eine „Theologie für den Frieden zwischen Christen, Juden und Muslimen“ zu erarbeiten, die als „kreativ-konkrete Friedenstheologie“ erstarre Verhaltens- und Denkstrukturen hinterfragt, sich mit den Differenzen zwischen den Religionen beschäftigt und Selbstkritik genauso wie Selbstkorrektur von allen Seiten fordert. Dabei geht es keineswegs darum, eine Art Einheitsreligion zu schaffen oder eine Friedenstheologie, die abstrakt und appellativ bleibt, sondern darum eine Form der Theologie zu finden, die Konflikte und Krisen aufzeigt und diese zu lösen versucht. Es muss um eine

²⁹ vgl. Ebd. Seite 163

³⁰ Ebd., Seite 158

³¹ Ebd., Seite 160

³² Es ist mir bewusst, dass es eigentlich eine Verkürzung ist von DEM Judentum, DEM Christentum oder DEM Islam zu sprechen, aufgrund des begrenzten Umfangs dieser Arbeit ist es mir jedoch leider nicht möglich, hier genauer zu differenzieren.

Theologie gehen, die die Wahrheitsfrage mit einbezieht und sie zu beantworten sucht, ohne selbstgerecht oder moralisierend zu werden.

Um eine solche Friedenstheologie erarbeiten zu können, wird es in Zukunft notwendig sein, den interreligiösen Dialog auf allen Ebenen und mit allen Gruppen zu führen, Politiker, Wissenschaftler, Geschäftsleute werden genauso mit einzubeziehen sein, wie Theologen, Kleriker, Lehrer und Schüler. Das Gespräch auf allen Ebenen zu führen bedeutet, dass man inoffiziellen, offiziellen, wissenschaftlichen und spirituellen Dialogen genauso viel Wert beimessen muss, wie dem alltäglichen Dialog. Die verschiedenen Gruppen und Ebenen dürfen nicht mehr nur parallel bestehen, sondern müssen zusammenarbeiten, sich gegenseitig unterstützen und versuchen voneinander zu lernen. Nur so kann es gelingen, die Idee einer „kreativ-konkreten Friedenstheologie“ weg von einer utopischen Illusion hin zu wahrhaft ökumenischer Theologie zu führen, der es als Vorreiterin auf dem Weg in die Zukunft in erster Linie immer um das Schicksal betroffener Menschen und Gemeinschaften geht. Dabei muss klar sein, dass der Dialog nur eine Ebene innerhalb des Versuchs eine Abrahamitische Ökumene aufzubauen sein kann und dass es zahlreiche Probleme auf dem Weg zu einer solchen Ökumene gibt (Vorurteile, Verletzungen, die im Laufe der Geschichte von allen Seiten zugefügt und empfunden wurden, u. v. m.), die nicht durch den Dialog allein oder möglicherweise gerade nicht durch den Dialog gelöst werden können. Nichtsdestotrotz stellt der Dialog EINE wichtige Ebene dar, die durch Praxis und neue Ideen ergänzt werden muss.

2.1. Was „Abrahamitische Ökumene“ bedeutet³³

Wenn von „Abrahamitischer Ökumene“³⁴ die Rede ist, meint dies keineswegs eine Ökumene im rein christlichen Sinn oder eine schon bestehende Einheit gewisser religiöser Gruppen. Der Begriff der „Abrahamitischen Ökumene“ will daran erinnern, dass Juden, Christen und Muslime, auch wenn sie, so Kuschel, von Gott bezüglich der Ausgestaltung je einen eigenen Weg zu Gott bekommen haben, eine gemeinsame Glaubensgeschichte haben, die einen Heils- oder Wahrheitsexklusivismus nicht rechtfertigt.

Das Erbe Abrahams, der sowohl im Judentum als auch im Christentum und im Islam als einer der Stammväter anerkannt wird, ist seine Glaubensgeschichte, die stets als Glaubensbewegung und somit als Glaubenssuche zu sehen ist. Wenn diese wirklich ernst genommen wird, werden Juden, Christen und Muslime

³³ vgl. Kuschel, Karl - Josef, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint, Patmos, Düsseldorf, 2001, Seite 248

³⁴ vgl. „Abrahamische Ökumene“ in Kuschel, Karl - Josef, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint, Patmos, Düsseldorf, 2001

erkennen, dass sie viel von einander lernen können, da alle drei Religionen ein bestimmtes Bild von Abraham haben, das jedoch immer als bloß selektives gelten kann. So ist Abraham stets als eine „bleibend kritische Gestalt“ zu sehen, dessen Erbe es ist, die Glaubenssuche in der eigenen Religion immer wieder aufs Neue zu wagen und die Gegenwart Abrahams im anderen immer wieder aufs Neue zu erkennen.

Es ist wichtig zu betonen, dass „Abrahamitische Ökumene“ keinesfalls meint die trennenden Differenzen zwischen Judentum, Christentum und Islam einfach zu überspielen oder zu ignorieren, sondern ein Klima zu schaffen, in dem diese Themen gesprächsfähig werden. Kuschel erläutert dies mit dem Hinweis, dass „Abrahamitische Ökumene“ immer eine „Ökumene des Lernens, des Studierens, des geistigen Durcharbeitens der je anderen Religionen, Kulturen und Zivilisationen“³⁵ ist.

„Abrahamitische Ökumene“ kann auf der anderen Seite jedoch auch nicht einfach eine Rückkehr zum Glauben Abrahams bedeuten, da man die Glaubensgeschichte und somit die Glaubensentwicklung, die es seit Abraham in allen drei Religionen gegeben hat, nicht einfach ignorieren kann. Ein „im Geiste Abrahams denken“ bedeutet nicht, dass Abraham Moses, Jesus oder Muhammad ersetzen soll oder kann, denn sie führten weiter, was Abraham grundgelegt hat, konkretisierten es für ihre Zeit und ihre Gemeinschaft.

„Im Geiste Abrahams denken“ bedeutet auch, dass „Abrahamitische Ökumene“ keine Ausgrenzung der nicht- abrahamitischen Religionen nach sich ziehen kann, da eine solche Selbstverabsolutierung im Widerspruch zu Abraham selbst stehen würde, denn auch wenn der Abraham der Genesis, so Kuschel, absolute Entschiedenheit des Bekenntnisses zu Gott fordert, so bedeutet dies weder Abgrenzung noch Vernichtung anderer Glaubensformen.³⁶ Wogegen Abraham kämpfte, war Götzendienst im Sinn von Anbetung irdischer Dinge.

Laut Kuschel bedeutet „Judesein, Christsein und Muslimsein im Geiste Abrahams: unterwegs sein zu dem je größeren, unbegreiflichen Gott, offen sein für die Anforderungen eines Lebens vor Gott, offen sein für Gottes unberechenbare Anwesenheit auch bei den jeweils anderen, bei Menschen, die man möglicherweise gerade ausgegrenzt hat.“³⁷

³⁵ Ebd., Seite 273

³⁶ Als Schriftzeugnis führt Kuschel Abrahams Begegnung mit König Abimelech von Gerar (Gen 20,1- 18), sowie die Begegnung mit dem Jerusalemer Priesterkönig Melchisedek an, vgl. Ebd., Seite 282

³⁷ Ebd., Seite 286

„Kein Friede unter den Nationen ohne Friede unter den Religionen. Kein Friede unter den Religionen ohne den Dialog zwischen den Religionen. Kein Dialog zwischen den Religionen aber ohne theologische Grundlagenforschung.“³⁸ Aus diesem Grund möchte ich in den folgenden Abschnitten Vertreter des Judentums, des Christentums und des Islam zu Wort kommen lassen, um ihre Theologien nach Grundlagen zu befragen, um so Kritiken und Anfragen an die jeweils anderen Seiten verständlich zu machen, aber auch um zu verdeutlichen, dass das Selbstbild einer jeden Religion nicht immer dem Außenbild entspricht.

Der Einfachheit halber werde ich im Folgenden von Juden, Christen und Muslimen sprechen, ohne damit jedoch Frauen auszuschließen, es soll dies nur der einfacheren Leseweise dienen, ebenso wie die schon angesprochene Verkürzung durch die Bezeichnungen *Das Judentum*, *Das Christentum* und *Der Islam*.

Aufgrund der chronologischen Reihenfolge, nach der ich im Laufe meiner Arbeit vorgehen werde, möchte ich mich im folgenden Kapitel zunächst dem Judentum zuwenden.

³⁸ Küng, Hans, Projekt Weltethos, Piper, München, 2006, Seite 135

Das Judentum nach der Theologie Leo Trepps³⁹

Um Grundlagenforschung betreiben zu können, ist es zunächst wichtig zu wissen, wie die Mitglieder einer Religion diese selbst sehen, wie sie ihre Gemeinschaft oder ähnliches verstehen und wie sie von anderen gesehen werden möchten.

Das jüdische Volk, das in der Bibel „Bet Jißrael“, also „Haus Israel“ genannt wird, ist, so Trepp, wohl am ehesten als „Hausgemeinschaft“ zu begreifen, da die Definition als bloß religiöse Gemeinschaft, wichtige Momente des Selbstbildes außer Acht lässt. So gilt vielen Juden das Verantwortungsgefühl gegenüber allen anderen Juden in der ganzen Welt, als ungeheuer wichtiger Bestandteil des Jude-seins. Auch Abraham J. Heschel betont in seinem Werk „Der einzelne Jude und seine Pflichten“,⁴⁰ dass das Judentum weder eine Sache des Blutes noch der Rasse sei, sondern eine geistige Existenz. Das Judentum, das für Heschel im wesentlichen auf den vier Säulen Gott, der Tora, dem Volk Israel und dem Land Israel beruht, bringt dieses starke Gefühl der Zusammengehörigkeit in unterschiedlichen Bräuchen und Sitten⁴¹ zum Ausdruck, um auch den folgenden Generationen dieses Gefühl vermitteln zu können.

Ein weiteres wichtiges Moment im jüdischen Selbstverständnis ist, wie schon erwähnt, die unmittelbare Verknüpfung des Schicksals der Juden mit dem des Landes Israel, laut Trepp fängt die Geschichte des jüdischen Volkes für einen Juden mit dem Gebot Gottes an Abraham an, in das verheißene Land zu ziehen. Israel war von diesem Zeitpunkt an die Verheißung Gottes schlechthin, das Land Israel und die Hoffnung dort eines Tages in Frieden und vor allem autonom leben zu können war Grundstein für den starken Auftrieb der messianischen Idee. Selbst für viele der Juden, die bis heute nicht in Israel leben und dies auch in Zukunft nicht anstreben, gilt das Land Israel als göttliche Verheißung und als ein wesentlicher Bestandteil der jüdischen Theologie. In der heutigen Zeit ist jedoch immer mehr umstritten, ob es im jüdischen Glauben tatsächlich um das politische Gebilde Israel oder um eine Idee eines „von Gott verheißenen zukünftigen Landes“ geht und vor allem um die Hoffnung auf ein solches.

³⁹ Trepp, Leo, Die Juden. Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006

⁴⁰ Heschel, Joshua Abraham, Der einzelne Jude und seine Pflichten, in: ders., Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz. Aus dem englischen übersetzt von Ruth Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn, 1985, Seite 163

⁴¹ So wird dem Kind ab der Bar Mitzwa bzw. Bat Mitzwa automatisch der „Stand der Verantwortlichkeit“ zuerkannt, ohne dass noch weitere Rituale folgen, die extra darauf hinweisen müssten. Vgl. Trepp, Leo, Die Juden, Seite 381

1. Urquellen

Die Tora gilt den Juden als „Leitfaden zur Lebensführung“,⁴² wörtlich übersetzt bedeutet *Tora* nicht nur „Gesetz“, sondern auch „Weisung“, „Unterweisung“ und „Lehre“, wobei man bei der Rede von der *Tora* genau differenzieren muss.

Wenn man von der Tora spricht, ist zu unterscheiden, ob damit die fünf Bücher Moses gemeint sind, oder die Lehren, die man aus diesen Büchern und den übrigen Büchern der Hebräischen Heiligen Schrift zog.⁴³ Da darüber hinaus das erläuternde Auslegen der Schriften als stets notwendig erachtet wird, kann Tora auch die „unablässig weiterwachsende Gesamtheit der Lehren“⁴⁴ bedeuten, als solches gilt sie den Juden als gemeinsames Erbe.

Nach jüdischem Verständnis ist es wichtig, der Tora stets auch neue Erfahrungen und Geschehnisse hinzuzufügen, damit sie weiterhin jeder Generation entgegenkommen kann. So beschreibt die Tora seit Anbeginn das gesamte jüdische Geschick bis zum heutigen Tag und wird durch jedes neu geborene jüdische Kind weitergeführt werden. Vor allem die bedeutsame Vorschrift, sich in allen Rechtsfragen an die Entscheidungen der rechtmäßig ernannten Richter des jüdischen Volkes zu halten,⁴⁵ sahen die Rabbinen als Rechtfertigung für die Weiterentwicklung der Tora. Als weiteren Hinweis auf die Notwendigkeit der Weiterführung der Tora, kann man die Tatsache sehen, dass die Propheten nicht von Allgemeinem sprachen, sondern auf konkrete Situationen und Probleme ihrer Zeit eingingen, dabei ist jedoch deutlich, dass sie damit nicht die bisherigen Aussagen der Tora außer Kraft setzen wollten, sondern sie in ihre Zeit hinein übersetzten.

Die Tora gilt als Aufgabe Moses und ist somit zugleich göttlich und menschlich: „Aus menschlichem Erleben bildete sie sich im Gegenüber von Mensch und Gott heraus. Aus der jüdischen Geschichte wird Gott offenbar.“⁴⁶

Da nach jüdischer Überlieferung die Tora in der Wüste, an einem Ort, der niemandem gehörte, übergeben wurde, gilt sie den Juden als ortsungebunden und somit als allgemein gültig.

Was die Tora in schriftlicher sowie in mündlicher Form ausmacht und wie sich diese beiden entwickelt haben soll im Folgenden erklärt werden.

⁴² Trepp, Leo, Die Juden. Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 17

⁴³ Einen Teil der Lehren hat man schriftlich im Talmud zusammengefasst, siehe unten.

⁴⁴ Trepp, Leo, Die Juden. Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 18

⁴⁵ 5. Mose 17: 8ff. nach der Hebräischen Bibel in der Übertragung von Martin Buber, in: Trepp, Leo, Die Juden. Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006

⁴⁶ Ebd., Seite 18

1.1. Tanach - die schriftliche Tora

Da die fünf Bücher Moses den Kern der Hebräischen Heiligen Schrift bilden, muss in jeder jüdischen Gemeinde zumindest eine Schriftrolle vorhanden sein, eine solche Rolle gilt nicht nur als heilig und Urquell aller Weisheit, sondern wird auch als Symbol der Zusammengehörigkeit ALLER Juden angesehen. Ihre große Bedeutung zeigt sich auch darin, dass eine Schriftrolle, die nicht mehr benutzt werden kann, nicht etwa weggeworfen, sondern wie ein Mensch bestattet wird.

Neben den fünf Büchern Moses enthält der Tanach noch jene Bücher, die unter dem Namen *Newiim*⁴⁷ zusammengefasst werden und von der Frühgeschichte Israels erzählen, sowie von der Botschaft der Propheten. Der dritte Teil des Tanach wird *Ketuim*⁴⁸ genannt.

Die Bezeichnung Tanach entstand aus der akrostischen Zusammenziehung dieser drei Teile der Hebräischen Heiligen Schrift.

Die Hebräische Heilige Schrift berichtet durchgehend von einer Gesellschaft, die den Erwartungen Gottes nicht gerecht wird. Diese Menschen enttäuschen Gott, da sie sich der Sünde hingeben, töten und überheblich sind. Gleichzeitig ist diese Gesellschaft aber auch schöpferisch und kann durch ehrlich gemeinte Reue Gottes Gnade erlangen. Die Hebräische Heilige Schrift vermittelt ein realistisches Bild einer Gesellschaft, in der es menschliche Vorbilder gibt, die zwar nicht fehlerlos sind, jedoch aus ganzem Herzen versuchen Gott nachzufolgen und so den übrigen Menschen den wahren Weg vorzuleben.

Dabei zeigt besonders das zweite Buch der fünf Bücher Moses, *Schmot*,⁴⁹ wie Individualismus nach Ansicht des Judentums gelebt werden soll. Denn während ein Leben, das bloß auf das eigene Ich ausgerichtet ist, zum Tod führt, führt ein auf Gott ausgerichteter Individualismus zu Errettung und Leben. Die Juden sollen „ein kollektives Individuum werden, das sich aus Individualisten zusammensetzt“.⁵⁰ Auch der Gedanke, dass ein Volk nur friedlich zusammenleben kann, wenn es sich zumindest auf gewisse gemeinsame Regeln einigen kann, findet sich in *Schmot*, so erhält Israel die zehn Gebote, die nicht nur das Leben innerhalb der Gemeinde regeln, sondern auch das Verhältnis des Einzelnen zu Gott.

Trepp betont, dass Juden, sofern sie als Missionare auftreten, dies nicht im Dienste einer Religion tun, sondern um der Zehn Gebote willen, die als Herzstück der Tora angesehen werden. Die große Bedeutung der Zehn Gebote wird auch dadurch noch einmal hervorgehoben, dass Moses sie in *Dwarim*, dem fünften

⁴⁷ Newiim bedeutet „Propheten“, dieser Teil enthält die Bücher Josua, Richter, Samuel, Könige, Jesaja, Jeremia, Hesekiel, Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zefanja, Haggai, Sacharja, Maleachi

⁴⁸ Ketuim bedeutet „Schriften“, der dritte Teil enthält die Bücher: Psalmen, Sprüche, Hiob, Ruth, Hohelied, Prediger, Klagelieder, Ester, Daniel, Esra, Nehemia, Chronik

⁴⁹ Auszug aus Ägypten (Exodus)

⁵⁰ Trepp, Leo, Die Juden. Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 217

Buch Moses,⁵¹ seinem Volk wiederholt. Dabei betont er auch die Notwendigkeit, die eigene Geschichte präsent zu halten, um bereits begangene Fehler nicht zu wiederholen, und sich stets daran zu erinnern, dass Gottes Liebe ein Geschenk ist, das, obwohl freiwillig gegeben, als göttliche Aufforderung zur Liebe zu verstehen ist und so nach einer Antwort verlangt. Die so genannte große Abschiedsansprache Moses, die eine Zusammenfassung des Glaubensbekenntnisses darstellt, ist als *Schma Jisrael*⁵² bis heute Kernstück jüdischen Lebens geblieben.

Das *Schma Jisrael* ist für die Juden sowohl Bekenntnis als auch Aufgabe, da die Einzigkeit Gottes als Bekenntnisgrundsatz gilt, das Bekenntnis selbst aber als Lebensgrundsatz, da es die Existenz des Einzelnen genauso wie die Generationskette betrifft. Darüber hinaus wird das Bekenntnis auch als menschliche⁵³ und soziale⁵⁴ Prägung verstanden und hat für das jüdische Volk die Bedeutung der Erinnerung.

Laut Trepp lässt sich aus der innigen Liebe Gottes seine Eifersucht genauso verstehen, wie die Strafen, die er seinem Volk auferlegt, den Segen, den er seinem Volk gibt, sobald es sich ihm zuwendet, und Gottes Bereitschaft seinem Volk immer wieder zu vergeben, wenn es sich vom falschen Weg abwendet und reumütig zu ihm zurückkehrt.

Zu dieser Umkehr rufen auch die Propheten, die im jüdischen Glauben nicht als Wahrsager, sondern als Boten Gottes zu verstehen sind, in *Newiim* immer wieder auf. Es zeigt sich, dass die Propheten Männer und Frauen waren, die den Auftrag Gottes, gegen ihren eigenen Willen, annahmen und von diesem Zeitpunkt an die Geschichte aus der Perspektive Gottes sahen. Trepp weist darauf hin, dass Propheten nicht Neues schaffen, sondern wie Hebammen entbinden und freisetzen, was in jedem Menschen, von Anfang an von Gott eingepflanzt, verborgen war.

Gerade bei den Propheten wird auch deutlich, dass Gott die Menschen unterschiedslos anspricht, es gibt, laut Trepp, nur eine Menschheit, und die Juden haben nur eine Sonderstellung inne, sofern sie den übrigen Menschen als Vorbild dienen.

Dabei zeigen die Propheten immer wieder sehr deutlich, dass das Auserwähltsein des jüdischen Volkes nicht bedeutet, Vorrechte zu haben, sondern die Anforderung ethisch über die anderen Völker hinauszuragen. Obwohl Gott Israel bei dieser Aufgabe beisteht, muss es als Knecht Gottes Leid und Not ertragen.

⁵¹ Dwarim bedeutet „Reden“ (Deuteronomium)

⁵² d.i. „Höre Israel“

⁵³ vgl. Gebetsriemen und Gebetskapsel

⁵⁴ vgl. Mesusa

Dafür bekommt es aber die Versicherung, dass Gott Israel immer beisteht, auch während dieser Zeit des Leidens. Der Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat, wird bis in alle Ewigkeit bestehen. Daraus folgt aber, so Trepp, nicht nur, dass Israel ewiger Zeuge Gottes sein muss, sondern auch, dass Gott sich nicht von Israel trennen kann, sodass Gott es auf jeden Fall erlösen muss und sei es, dass Gott Israel selbst umformen muss, um es zur Umkehr zu bewegen. Gottes heiliger Name und das Schicksal des jüdischen Volkes sind untrennbar miteinander verbunden.

Deutlich wird in *Newiim* auch immer wieder, dass Gott Israel nicht nur dazu auffordert sich selbst durch Umkehr zu bewähren, sondern sich auch der Nichtjuden, und auch ihrer Feinde, anzunehmen und sich für sie einzusetzen.⁵⁵

Dass die Tora, in der Gott zum Menschen spricht, und mit der Tora die Botschaft Gottes vernommen und verstanden wurde, sieht die jüdische Überlieferung durch die Psalmen in *Ketuwim* gegeben, die als Antwort des Menschen an Gott gesehen werden. Dabei zeigt sich, dass es viele verschiedene Formen gibt Gott zu antworten, den Aufschrei aus der Not, die Klagen, Meditationen, Gesänge Einzelner und Vieler genauso wie die Gebete.

Auch haben philosophische Überlegungen und so genannte Weltweisheiten einen Ort in der Hebräischen Heiligen Schrift, und zwar in den *Büchern der Weisheit*.⁵⁶

Die zum Teil als Person auftretende Weisheit wird mit der Tora gleichgesetzt, da nach jüdischer Überlieferung alle Weisheit immer nur eine Weiterführung der Tora ist, da alle Weisheit immer schon keimhaft in der Tora enthalten ist.

Für die Sammlung, Bearbeitung und Genehmigung der Bücher des Tanach waren die Pharisäer, die sich selbst als Nachfolger der Propheten sahen, verantwortlich. Jene Schriften, die sie nicht im öffentlichen Gottesdienst verwendet sehen wollten, blieben zum Großteil als Apokryphen erhalten.

1.2. Die mündliche Tora

Eli Berkovits betont in seinem Buch „Was ist der Talmud“,⁵⁷ dass jeder Buchstabe und jedes geschriebene Wort stets Zeichen sind, die gedeutet und erklärt werden müssen, sodass jedes Lesen immer schon Deutung und Erklärung des Geschriebenen ist.

In folgendem Kapitel soll kurz erklärt werden, was den *Talmud* ausmacht, wie er entstanden ist und wie er sich heute zusammensetzt.

⁵⁵ An Jom Kippur wird daran erinnert, dass Gott nicht nur die Juden auserwählt hat, sondern, dass seine Sorge allen Menschen gilt, und er letztlich allen Menschen Gnade zuteil werden lässt - vgl. Trepp, Leo, Die Juden Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 244

⁵⁶ Als „Bücher der Weisheit“ gelten das Buch *Hioab*, die *Sprüche Salomos*, das Buch *Prediger Salomo*

⁵⁷ Berkovits, Eli L., Was ist der Talmud, Ner-Tamid Verlag, Frankfurt am Main, 1963

Laut Berkovits ist der *Talmud* „nichts anderes, als die besondere Art, in der das jüdische Volk Jahrtausende hindurch seine Bibel las und immer noch liest.“⁵⁸

Das Wissen über die Art und Weise, in der das jüdische Volk seine Heilige Schrift las, wurde von Generation zu Generation weitergegeben. Dabei war es immer allgemein anerkannt, dass die *mündliche Tora*, also das Wissen um die Schriftauslegung, die Ratschläge zu einer guten Lebensführung und die Erklärungen zu diesen beiden Bereichen, nie völlig abgeschlossen werden konnte, da sie stets den jeweiligen Umständen angepasst werden muss, um weiterhin hilfreich sein zu können.

Es war Rabbi Juda, dessen Amtszeit als Patriarch im Jahre 170 begann, der als Erster wahrnahm, dass der Umfang der mündlichen Tora im Laufe der Zeit so angewachsen war, dass es unmöglich sein würde, all dies für immer nur mündlich an die nächsten Generationen weiterzugeben. Es bestand die Gefahr, dass das bisher mündlich überlieferte Wissen um die Schriftauslegung und um die Lebensführung sowie das Religionsgesetz verloren gehen würde, sollten die wenigen, die das gesamte überlieferte Gut des Judentums kannten, sterben, ohne all dieses Wissen an die nächste Generation weitergegeben zu haben. Aus diesem Grund beschloss Rabbi Juda das mündlich überlieferte Gut des Judentums im *Talmud* niederschreiben zu lassen. Dass dieser so genannte *Talmud* weiterhin von Generation zu Generation weitergegeben und damit auch weiterentwickelt werden sollte, erklärt, warum sein Umfang mit dieser ersten „Verschriftlichung“ noch lange nicht abgeschlossen war.⁵⁹

Mit der Abfassung des *Talmuds* kam es zu einer ersten Auswahl von Lehren. Während man sich bisher zwischen den Lehren der Schulen Hillels, Schammais oder der Lehre eines anderen Rabbis entscheiden konnte, wenn man Fragen bezüglich der Lebensführung oder der Schriftauslegung hatte, wurde nun die Lehre der Schule Hillels verbindlich.

Da durch diese Neuregelung ein autorisierter Text als Leitfaden für die Rabbiner und Lehrer notwendig wurde, entstand um das Jahr 200 die *Mischna* als Ergänzung zur Tora. Die Meister, deren Lehren in der *Mischna* aufgenommen wurden, werden *Tannaim*⁶⁰ genannt. Mit der Zeit wurde die *Mischna* selbst Gegenstand der Forschung. „Der Text wurde erklärt, Kommentare wurden angefügt, und halachische Fragen [Fragen zum Religionsgesetz], welche die *Mischna* offen gelassen hatte, wurden entschieden.“⁶¹ Diese Erklärungen, Kommentare und Antworten wurden von den Mitgliedern der jüdischen Gemeinde in Palästina im so

⁵⁸ Ebd., Seite 11

⁵⁹ vgl. Werk des Maimonides, den „Turim“ und den „Schulchan Aruch“

⁶⁰ „die Lehrer“

⁶¹ Trepp, Leo, Die Juden Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 48

genannten „*Palästinensischen Talmud*“ oder auch „*Jerusalem Talmud*“ niedergeschrieben, von der jüdischen Gemeinde Babylons im so genannten „*Babylonischen Talmud*“. Da der „*Jerusalem Talmud*“ wahrscheinlich aufgrund politischer Umstände unvollendet blieb, konnte er nie so große Bedeutung wie der „*Babylonische Talmud*“ gewinnen.⁶²

Die Rabbinen, die die *Mischna* zum Gegenstand ihrer Forschung machten, werden *Amoraim*⁶³ genannt.

Die babylonischen Juden führten neben der Weiterentwicklung der *Mischna* ein, dass sich die Schriftgelehrten zwei Mal im Jahr trafen, um aktuelle Fragen zu untersuchen. Im Anschluss an diese Versammlung war es die Aufgabe jedes einzelnen Schriftgelehrten einen gewissen Themenbereich bis zur nächsten Versammlung aufzuarbeiten. Die so entstandenen Erörterungen wurden wortwörtlich aufgezeichnet, gesammelt und unter dem Namen *Gemara*⁶⁴ aufgezeichnet.

Da der so gesammelte Stoff immer umfangreicher wurde, musste er erneut überarbeitet werden, sodass letztlich *Mischna* und *Gemara* im *Talmud*⁶⁵ zusammengefasst wurden. Diese Form des *Talmuds* ist bis heute für alle Juden maßgebend, er enthält neben *Halacha*,⁶⁶ dem *Religionsgesetz*, auch *Aggada*, das sind homiletische Interpretationen im Rahmen des Talmuds zur Vermittlung ethischer Vorstellungen,⁶⁷ Erzählungen, Parabeln und Predigten. *Aggada* bilden auch den *Midrasch*, der als Kommentar zur Hebräischen Heiligen Schrift die *Suche* nach Bedeutung darstellt.

Gesetz und Ethik, *Halacha* und *Aggada* sind untrennbar miteinander verwoben, so dass im Judentum der Idee nach das Gesetz zur angewandten Sittlichkeit führt. Konkret zeigt sich dies am Gebot seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben, Trepp führt 2. Moses 23:5 an, um zu zeigen, dass auch der Feind als ein Nächster geliebt werden muss. Nach jüdischer Überlieferung soll dem Menschen ethisches Bewusstsein durch Wort und Vorbild eingeprägt werden, darüber hinaus kann auch das Gesetz zur ethischen Bildung beitragen, da die Befolgung des Gesetzes das ethische Bewusstsein weckt.

Trepp betont, dass ohne mündlich überliefertes Gesetz die Weiterentwicklung unmöglich wäre und Gott so auch nicht gedient werden könnte.⁶⁸ In diesem

⁶² Da der Umfang dieser Arbeit begrenzt ist, müssen diese kurzen Hinweise auf die Geschichte der Entstehung der schriftlichen Quellen des Judentums ausreichen. Verwiesen sei auf Trepp, Leo, *Die Juden Volk, Geschichte, Religion*, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006

⁶³ „Sprecher“ - diese unterlagen den Lehrentscheidungen der Tannaim

⁶⁴ „Traditionsbegründetes Lehrgut“

⁶⁵ Verfasst wurde diese Überarbeitung unter der Aufsicht von Raw Aschi und Rawina und um das Jahr 500 beendet.

⁶⁶ „den Weg [des Lebens]“

⁶⁷ vgl., Trepp, Leo, *Die Juden Volk, Geschichte, Religion*, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006

⁶⁸ vgl. Ebd., Seite 251

Zusammenhang weist Trepp darauf hin, dass die Pharisäer genauso wie deren Schüler und die Rabbinen, die zur Weiterentwicklung der Tora notwendigen Eigenschaften besaßen. Diese sind Demut, Wissen, Weisheit und tiefe Liebe zu Gott und den Menschen. Dass sie diese Eigenschaften besaßen, zeigt, dass sie wirklich Nachfolger der Propheten waren. Dabei ist der besondere Geist, der ihnen ebenso wie den Propheten zu Teil wurde, auch in ihrer Lebensführung und in ihren Lehren zu erkennen.⁶⁹ Dass der Lebensführung im Judentum große Bedeutung beigemessen wurde, zeigt sich an zahlreichen Aussagen der Rabbiner. So betonten sowohl Schammai als auch Rabbi ben Gamaliel, dass das Handeln vor allem Reden und Lernen Bedeutung hat: „Mache aus deinem Torastudium eine sinnvolle Gewohnheit und wohlabgerundete alltägliche Übung! Rede wenig und tue viel und begegne jedem Mitmenschen freundlich!“⁷⁰

Die Notwendigkeit für Rabbiner den oben erwähnten „besonderen Geist“ zu besitzen zeigt sich auch anhand der vielen unterschiedlichen Lebensbereiche, in denen moderne Rabbiner heute Dienst tun müssen. So sollen moderne Rabbiner in vielen Gebieten ausgebildet sein, um ihren Aufgaben als Prediger, Seelsorger, Gelehrte, aber auch als Berater bei persönlichen, gesellschaftlichen und seelischen Problemen gerecht zu werden. Darüber hinaus sind sie verantwortlich für die religiöse Erziehung und die Schulen, für alle Bereiche des Zusammenlebens innerhalb der Gemeinden und für den Ausbau ihrer eigenen Gemeinde. Neben all dem engagieren sich viele Rabbiner für den Kampf um bürgerliche, soziale und wirtschaftliche Gleichberechtigung der Minoritätengruppen, für den Ausbau der Sozialgesetzgebung und nehmen an Gesprächen mit anderen Religionen, vor allem an dem christlich-jüdischen Dialog, teil.

Manche traditionalistischen Rabbiner üben ihre aus dem Altertum und Mittelalter stammende Funktion als Träger der Autorität des jüdischen Rechts bis heute aus. In Anbetracht der zahlreichen Kommentare und Gesetzessammlungen wird deutlich, dass während die Rabbinen auf der einen Seite wohl schon früh gewisse Forderungen der Hebräischen Heiligen Schrift als überholt betrachteten,⁷¹ sie dies auf der anderen Seite jedoch so nicht zugeben konnten, da die Hebräische Heilige Schrift als Gotteswort ewig ist. Mit der Möglichkeit den Wortlaut der Schrift auf alle Einzelheiten hin zu prüfen und somit die Schrift zu deuten, konnte das Rechtsgefühl des Judentums mit der Hebräischen Heiligen Schrift in Einklang

⁶⁹ Trepp führt Schabbat 88b, Awot 1:12-14 u. a. m. als Beispiel an

⁷⁰ Awot 1:15 in Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 252

⁷¹ Trepp führt das Prinzip des „Auge um Auge“ an, das wohl noch aus dem Codex Hammurabi stammen dürfte, Ebd., Seite 259

gebracht werden, sodass man bei schwieriger Interpretation folgerte, dass Gott hier wohl nicht eine wörtliche Auslegung der Sätze im Sinn hatte.

Trepp weist darauf hin, dass man gerade anhand dieser Diskussionen im *Talmud* um die Interpretation und Interpretationsmöglichkeiten der Hebräischen Heiligen Schrift sieht, dass der geschriebenen Lehre größte Achtung entgegengebracht wurde. Daneben lässt sich aber auch die geistige Entwicklung des Judentums deutlich erkennen. Auch Vetter betont, dass die Hebräische Heilige Schrift in ihrer „Eigenschaft als Kanon das Element des Beharrens ist, das immer wieder alles religiöse Sinnen und Forschen an sich zieht; aber ebenso sehr ist sie wirksamer Faktor des Fortschritts für die Hörenden und Lesenden jeder Zeit durch ihre schöpferische Kraft.“⁷²

2. Gottesbild

In diesem Kapitel soll das jüdische Gottesbild anhand der Lehren bezüglich des Gottesnamens, der Gotteserkenntnis und der Gebote Gottes besprochen werden.

„Was Gott wirklich ist, wissen wir nicht. Dass Er ist, erfahren wir, wenn wir die Geschichte rückschauend überblicken: Wir können dann nicht umhin, Seine Gegenwart zu erkennen, denn wir erschauen ja Seinen „Rücken“. In unseren Lebensläufen werden wir Seiner in dem Maße gewahr, wie wir uns mühen, dem Vorbild Seiner Eigenschaften nachzuleben.“⁷³

Richtig verstanden bedeutet dies nicht, dass Juden nicht über das Wesen oder die Wesensmerkmale Gottes nachdenken, doch kann ein Jude, so Trepp, sich niemals auf die jüdische Überlieferung oder den Volksgeist berufen, ohne sich mit Gott auseinander zu setzen. Trepp ist davon überzeugt, dass selbst der Jude, der Atheist ist, sich mit Gott beschäftigt, da er gerade in seinem Leugnen mit Gott ringt. Für Trepp sind die Tora, als Urgrund und Quelle jüdischer Geistes- und Wesensentwicklung, und Gott so unzertrennlich miteinander verbunden, dass er davon ausgeht, dass das Leben des Juden ohne Gott letztlich keinen Sinn hat.

Das Bekenntnis des Einsseins Gottes „Höre Jißrael: Er unser Gott, Er, Einer“⁷⁴ ist eine der bedeutendsten theologischen Aussagen des Judentums, da Gott so absolut als der Eine gesehen wird, dass nichts der menschlichen Erlebnisse oder Erkenntnisse mit dieser Einzigkeit verglichen werden könnte. Trepp weist darauf hin, dass alle Begriffe, die das Judentum verwendet hat und noch verwendet, um Gott erfassen zu können, ausschließlich vermenschlichte Begriffe sind, da die

⁷² Vetter, Dieter, Die Wurzel des Ölbaums, Das Judentum, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, 1996, Seite 70

⁷³ Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 20

⁷⁴ 5. Mose 6:4

Tora die Sprache des Durchschnittsmenschen spricht, damit alle Menschen, nicht nur die Philosophen, Gott verstehen können. Dies betrifft auch den Gottesnamen, der im Folgenden näher besprochen wird.

2.1. Gottesname

Seit der Zeit der Erzväter finden sich in den frühesten jüdischen Überlieferungen markante Gottesbezeichnungen, wie *EI*, bekannt schon aus den Ugarit-Texten, oder *Schaddai*, die Deutung dieses Begriffes ist umstritten, die Übersetzungen gehen von „Gott, der sich selbst genügt, der keine sonstige Kraft oder Hilfe braucht“ über „Gott der Berge“⁷⁵ bis hin zu „Allmacht“ oder „Verehrung“.⁷⁶ Auch die Bedeutung und Herkunft des häufig verwendeten *Elohim* ist umstritten, Trepp überträgt es mit „Inbegriff der Macht“ und weist darauf hin, dass das Judentum Gott als *Elohim* als den obersten Richter der Menschheit begreift. Auch die Begriffe „Stärke“, „Erster“, „Ziel“ und „Zuflucht“ werden häufig als Übersetzungen für *Elohim* verwendet. Außerdem wurden die Wörter *Makom*, das soviel bedeutet wie „All-Ort“, und *Schalom*,⁷⁷ „Absolute Vollkommenheit“, als Bezeichnungen Gottes verwendet.

Der wohl bedeutendste Name Gottes ist jedoch *JHWH*, eine Abkürzung des Ausdrucks, der Moses beim Anblick des brennenden Dornbuschs zuteil wird: „Ich werde dasein, als der Ich dasein werde“.⁷⁸ Die Tradition jüdischer Frömmigkeit verbietet das Tetragramm *JHWH* auszusprechen, sodass der Name in der Frühzeit nur am *Yom Kippur* vom Hohepriester vor dem Volk ausgesprochen wurde, später nur mehr vom Hohepriester allein und unhörbar für das Volk, im Allerheiligsten. Beim Lesen der Tora und beim Gottesdienst wird statt *JHWH* das Wort *Adonai* gesprochen, das einfach „Herr“ bedeutet.⁷⁹

Vor allem die Erfahrung, dass Gott, als der Schöpfer und Meister von Natur und Geschichte, völlig erhaben und unergründlich ist, führte dazu den Namen *JHWH* nicht auszusprechen, da man davon überzeugt war, Gott durch einen Eigennamen zu beschränken.

Um möglichst viele Wesensbestimmungen göttlicher Allmacht auf einmal aussagen zu können, verwendeten die Juden auch häufig die Bezeichnung „König“ für Gott.

Die Forschungsergebnisse neuzeitlicher Exegeten, die die verschiedenen Gottesnamen als Hinweis für verschiedene Autoren der jeweiligen Schrift

⁷⁵ Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 261

⁷⁶ M. H. Pope, *EI in the Ugaritic Texts* (1955), in: Bowker, John (Hrsg.), *Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen*, übersetzt und bearbeitet von Karl- Heinz Golzio, Fischer Taschenbuch-Verlag, Frankfurt, 2003

⁷⁷ wortwörtlich bedeutet *Schalom* Friede, dieser ist Inbegriff der Vollkommenheit.

⁷⁸ 2. Moses 3:14

⁷⁹ Da das Wort *Adonai* unter dem Tetragramm vermerkt wurde, kam es im Humanismus aufgrund der Unkenntnis der Punktierung der hebräischen Konsonantenschrift, zur Aussprache Jehova.

ansehen, sind bei der Suche nach einem Grund für die vielen Bezeichnungen, genauso zu beachten, wie die Forschungsergebnisse einiger rabbinischer Schriftgelehrter, die die verschiedenen Gottesnamen mit Eigenschaften Gottes zu erklären versuchen. Nach ihrem Urteil wollte Gott die Welt ursprünglich nur mit strenger Gerechtigkeit richten, mit der Zeit gab er sich jedoch selbst eine neue Eigenschaft, und zwar jene der Barmherzigkeit, dazu, da er erkennen musste, dass die Welt nicht hätte weiter bestehen können, wenn er sie nur anhand von strenger Gerechtigkeit beurteilt hätte. Schlussendlich stellte Gott seine gesamte Herrschaft auf Gnade ein, da die Welt selbst mit dem Maßstab der gemäßigten Gerechtigkeit noch überfordert war.

Trepp weist darauf hin, dass der Begriff *El*, Gott der Gerechtigkeit, in der Darlegung der Eigenschaften Gottes,⁸⁰ eng mit dem Ausdruck *rachum* verbunden ist, der sich wiederum von *Rechem*, Mutterleib, herleitet und als Sinnbild bedingungsloser Liebe gilt.

Ziel dieser Hinweise ist es, so Trepp, die Eigenart jüdischen Denkens deutlich zu machen, um zu verstehen, dass die Rabbinen so von Gottes Gnade überzeugt waren, dass sie Gott zwar als absolut und heilig ansahen, jedoch die Macht Gottes immer nur als ein Mittel seiner Gnade. Diese enge Verbindung der Attribute Macht und Liebe erklärt auch die Anrede Gottes mit „unser Vater“. Denn wie ein guter Vater seinem Kind sowohl aus Verständnis als auch aus Liebe vergeben wird, wenn es sündigt, so versteht und liebt auch Gott seine Kinder.

Dies alles sind Begriffe und Namen, mit denen das Judentum das Wesen Gottes immer wieder zu verstehen versucht, dabei ist jedoch stets das Bewusstsein vorherrschend, dass Gott niemals ganz erfasst werden kann.

Da es den Juden streng verboten ist, Gott anders zu sehen als einzig-einig, ihm eine Menschenform zu geben oder ihn auf irgendein sinnliches Bild einzuengen, erkannten sie, dass der lebendige Gott nur durch Befolgung seiner *Mitzwot* [Gottesgebot, siehe nächstes Unterkapitel] gefunden werden kann.⁸¹

So besagt auch die Gott in den Mund gelegte *Mitzwot*: „Stünden sie vor der Wahl, mich zu vergessen, um meine Mitzwot einzuhalten, so sollen sie lieber mich vergessen, um meine Mitzwot zu befolgen“,⁸² da der Mensch so Gott immer noch durch seine Tat heiligen würde. Trepp erklärt, dass *Mitzwot* und Gott so eng miteinander verbunden sind, wie Ruf und Antwort, antworten kann man niemals ohne sich des Rufs bewusst zu sein.

⁸⁰ 2. Moses 34: 6- 7

⁸¹ Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 264

⁸² J. Chagiga 1: 7, in: Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 264

2.2. Gottesgebot

Dass die jüdische Geschichte unter der Zusage und dem Gebot Gottes verläuft, dass Zusage und Gebot nicht voneinander zu trennen sind, zeigen „die Aussagen vom „*Bund*“, sie drücken Gottes Willen aus, Israel in ein Lebensverhältnis aufzunehmen, und Israels Bereitschaft, in der Unmittelbarkeit des Dienstes Gottes zu leben (Ex 19, 4- 8; 24, 4- 8; 34, 27f.).“⁸³

Das Gebot, genannt *Mitzwa*, schließt wesentlich Handeln ein, sodass das „Hören auf Gottes Wort“⁸⁴ sich gerade im Tun äußert. Es geht dabei wesentlich darum, Dienst an Gott leisten zu wollen und dies aus der *redlichen Absicht des Herzens (Kawana)*, dabei wird die *Kawana* als so bedeutsam gesehen, dass es beinahe wertlos ist, wenn eine Handlung ohne diese rechte Absicht durchgeführt wird. Im Bewältigen des alltäglichen Lebens wird man zum Mitarbeiter Gottes, dabei kommt es darauf an, dass Glaube und Tat zusammengenommen begründen, warum man Gott dient, und darauf, dass die *Kawana* das gesamte menschliche Denken und Handeln durchdringt.

Wenn man von *Mitzwot* spricht, ist darauf zu achten, ob man von den religiösen Vorschriften spricht, die der Mensch Gott gegenüber zu befolgen hat oder, ob es um jene Gebote geht, die die Menschen im Umgang miteinander einhalten sollen. Da die Befolgung der *Mitzwot* als ein Bekenntnis zu Gott angesehen wird, gelten die Gebote, die man gegenüber seinen Mitmenschen zu befolgen hat, sowohl ihnen gegenüber als auch gegenüber Gott.

Als Grundstein des jüdischen Glaubens wurde die bedeutende *Mitzwa* „Halte lieb deinen Genossen, dir gleich“⁸⁵ von vielen Schriftgelehrten herausgestellt. Für das jüdische Denken ist soziale Gerechtigkeit *Mitzwa*, da durch sie sowohl dem Gebenden wie auch dem, der soziale Gerechtigkeit erfährt, die Würde eines Kindes Gottes zukommt.

Ebenso gilt das Erlernen der Tora selbst als *Mitzwa*, da der Jude erst Kraft der *Mitzwa* zu seinem eigentlichen Wesen finden kann. Dies wird jedoch nur dadurch möglich, dass man genau weiß, was Sinn und Zweck der *Mitzwa* ist. In diesem Zusammenhang betont Trepp auch den Umstand, dass Studieren allgemein als *Mitzwa* gilt, da man in allem Lernen immer Gott entdecken kann, beschäftigt sich doch alles Studieren immer mit mindestens einem Teil der Schöpfung Gottes.

Die *Mitzwot* lassen sich in Verbote und Gebote unterteilen, wobei die Anzahl der Verbote der Zahl der Tage des „allgemeinen“ Jahres entspricht, da „die Tätigkeit eines jeden Tages durch Selbstdisziplin in den Machtbereich Gottes eingefügt

⁸³ Vetter, Dieter, Die Wurzel des Ölbaums, Das Judentum, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, 1996, Seite 81

⁸⁴ „Alles, was Er geredet hat, wir tuns, wir hörens“, 2. Moses 24: 7

⁸⁵ 3. Moses 19: 18

werden soll.“⁸⁶ Die Anzahl der Gebote hingegen entspricht der Anzahl der Teile des menschlichen Körpers, da jeder Körperteil stets für die Förderung des Kommens des Reichs Gottes bereit sein soll.

Da das Leben als Ganzes Zeugnis vor Gott sein soll, ist das Leben selbst als *Mitzwa* zu sehen, deutlich wird das, wenn man die Weisungen des *Schulchan Aruch* betrachtet, so kann alles zur *Mitzwa* werden, solange es in der rechten Absicht geschieht. Die Gedanken eines Menschen sollten den ganzen Tag, bei jeder Tätigkeit um Gott kreisen, sodass das Leben in seiner Gesamtheit zum Gottesdienst und so zur *Mitzwa* wird.

Die „sinnfälligen Mahnzeichen“, wie *Tallit*, *Tefillin* und *Mesusa*, zeigen dabei genau wie die rituellen Essensvorschriften, dass sowohl Geist als auch Leib und somit das Innere genau wie das Äußere ganz auf Gott hingerrichtet sind, Leib und Geist sind heilig und haben Gott zu dienen. Trepp weist darauf hin, dass bei den Essensvorschriften klar ein dualer Charakter zu erkennen ist. Denn während deutlich zum Vorschein kommt, dass manche dieser Gesetze vor allem hygienischen Charakter haben, so lässt sich auf der anderen Seite ihr religiöser Charakter nicht bestreiten. Es zeigt sich, dass gerade durch die Essensvorschriften und die damit zum Teil entstehende Unmöglichkeit, Umgang mit jenen Menschen zu pflegen, die diese Regeln nicht befolgen, die Bewahrung der Einzigartigkeit Israels noch gestärkt wurde. Außerdem spricht Trepp diesen Gesetzen zu, als symbolischer Ausdruck der Zugehörigkeit zu einer Gruppe, fungieren zu können.

Trepp ist davon überzeugt, dass, auch wenn viele moderne Juden keine religiösen Vorschriften und Sitten einhalten, doch alle Juden die *Mitzwa* sozialer Gerechtigkeit ausüben.

2.3. Gotteserkenntnis

Das Judentum lebt wesentlich von der Nähe Gottes, die mit dem Wort *Schekhina*⁸⁷ gedeutet wird, das bedeutet, dass Gott Israel nahe ist, ohne jedoch an einen Ort gebunden zu sein. So wird immer wieder betont, dass Gott sich nicht nur im Tempel oder im Heiligen Land offenbart, sondern überall dort, wo die Nachkommen Israels leben. In dieser Erkenntnis liegt, so Trepp, Trost und Warnung zugleich, da dieses Nahe-sein einerseits bedeutet, dass Gott immer über das jüdische Volk wachen, andererseits aber auch, dass Gott sein Volk immer zur Rechenschaft ziehen wird. Dabei geht es wesentlich um den Einzelnen, jeder ist

⁸⁶ Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 24

⁸⁷ wird als „Innwohnen Gottes in der Welt und dem jüdischen Volk“ verstanden

für sich und seinen Nächsten verantwortlich, es ist nicht möglich sich hinter der Allgemeinschuld zu verstecken.

Gott offenbart Moses die Merkmale seines Seins: "erbarmend, gönnend, langmütig, reich an Huld und Treue",⁸⁸ Elias macht die Erfahrung, dass Gott nicht in Stürmen, Gewittern, Erdbeben oder im Feuer zu finden ist, sondern im sanften, leisen Säuseln, das Trepp mit der „fast unhörbaren Stimme des Gewissens und des inneren Schauens“⁸⁹ identifiziert. Durch Jesaja erfährt das jüdische Volk, dass Liebe und Gerechtigkeit nicht nur Grundpfeiler ihres Glaubens sind, sondern Eigenschaften Gottes selbst. Das Gemeinsame in all diesen Erfahrungen und Erkenntnissen ist, dass Gott immer der Einzige und der ganz Andere bleibt, er darf nicht mit den ihm zugeschriebenen Attributen verwechselt werden, da diese zwar seine Beziehung zur Welt beschreiben, nicht jedoch im Letzten aussagen, wer und was Gott ist.

Auch die mystische Tradition nahm den Gedanken, letztlich nichts von Gott aussagen zu können auf, indem sie das unaussprechliche Tetragramm durch das unaussprechliche κ interpretierten, das soviel wie Hauch Gottes bedeuten sollte.⁹⁰ In der philosophischen Tradition führte die Erkenntnis, dass man von Gott nicht so sprechen kann, als ob man ihn vollkommen erkannt hätte, dazu, dass man weniger versuchte Prädikate oder Attribute für Gott zu finden, sondern in einer Art negativen Abgrenzung von ihm zu sprechen begann. „Die wissende Unwissenheit schützt vor religiöser Anmaßung und macht den himmelhohen Unterschied zwischen Gott und Mensch bewusst.“⁹¹

Abraham J. Heschel ging davon aus, dass in jedem Menschen und noch vor jeder Erkenntnis ein Wissen um Gott liegt, das durch *radikales Erstaunen* wieder gewonnen werden kann. Dieses Erstaunen führt wiederum zur Erkenntnis, aus der das Bewusstsein des *Mysteriums* der Schöpfung erwachsen kann. Hinter diesem erst steht schlussendlich das *Mysterium aller Mysterien*, Gott selbst. „Sein Wesen bleibt uns immer verborgen, doch dürfen wir in Gebet, Bitte und Dank mit ihm sprechen, und er wird antworten.“⁹²

Hermann Cohen (1842 - 1918), dessen Philosophie, laut Trepp, Ausgangspunkt für alles weitere jüdische Denken war, sah in Gott eine ewige Aufgabe, da das menschliche Streben einen immer näher zu Gott führt, ohne dass man ihn jedoch je erreichen könnte.

⁸⁸ 2. Mose 34:6

⁸⁹Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 226

⁹⁰ Auch den übrigen Buchstaben des Alphabets maßten sie große Bedeutung bei, da eine mystische Lehre besagt, dass Gott selbst den Buchstaben des hebräischen Alphabets schöpferische Kraft einverleibt hätte.

⁹¹ Krochmalnik, Daniel, Sch' ma Jisrael- Höre Israel. Der jüdische Monotheismus, Seite 25, in: Freiburger Rundbrief: Zeitschrift für christlich- jüdische Begegnung, hrsg. vom Freiburger Rundbrief e. V., Freiburg, 2005, Seiten 19- 20

⁹² Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 124

Bedeutender als alle Theorien über Gott ist jedoch, im jüdischen Denken, die praktische Seite des Bekenntnisses zu Gott, es geht also wesentlich um Nachahmung Gottes, was soviel bedeutet, wie die Nachahmung der deutlich gewordenen Eigenschaften Gottes. Existentiell ist also die Nachahmung der Heiligkeit Gottes, die ihren Höhepunkt in der Heiligung des Namens Gottes findet und somit vor allem im Vollzug des *Schma JiBrael*. So beschreibt Heschel das Volk Israel als ein Volk, das nicht definiert, sondern Zeugnis ablegt.⁹³

Einen weiteren zentralen Punkt der Gottesverehrung stellt das Bilderverbot dar, das in 2. Moses 20: 4 und in 5. Moses 5: 8 grundgelegt ist. Beide Stellen der Schrift betonen, dass man sich weder ein Gottesbild, noch eine Darstellung „von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde“ machen darf. Mit diesem Verbot wird sowohl die Darstellung als auch die Darstellbarkeit Gottes verneint. In Psalm 115 werden die Darstellungen anderer Götter als „Machwerk von Menschenhand“ und magisches Hilfsmittel identifiziert und abgelehnt, da die Macht der Götzen, da sie von Menschen geschaffen wurden, auch von diesen ausgeht.

Die Tora spricht von dem Menschen als Ebenbild und Gleichnis Gottes, ohne damit jedoch das Bilderverbot aufzuheben oder Gott vermenschlichen zu wollen. Dass der Mensch tatsächlich Abbild Gottes ist, bleibt Deutung, vor allem aber Ziel des menschlichen Lebens, da der Mensch diese Aufgabe durch die Heiligung seines Lebens erfüllen, aber auch an ihr scheitern kann.

Da das Ziel menschlichen Lebens sowie seine Ebenbildlichkeit jedoch nur verstanden werden kann, wenn man sich näher mit dem Menschenbild auseinandersetzt, soll dies im nächsten Kapitel geschehen.

3. Menschenbild

„Geliebt wird der Mensch, weil er als Ebenbild [Gottes] geschaffen wurde. Aber noch viel mehr Liebe wurde dem Menschen dadurch zuteil, dass ihm seine Gottesebenbildlichkeit bewusst wurde.“⁹⁴ Mit dieser Aussage weist Rabbi Akiba auf zwei wichtige Punkte des jüdischen Verständnisses des Menschen hin, so gilt der Mensch einerseits als Gleichnis und Bild Gottes, andererseits ist er gleichzeitig eben gar nicht göttlich, sondern immer menschlich. Der Mensch als Bild und Gleichnis kann die Wahl treffen, ob er sich mehr menschlich verhalten oder dem Bild Gottes nachstreben wird, denn er trägt Merkmale der Göttlichkeit genau so an

⁹³ vgl. Heschel, Joshua Abraham, Gott sucht den Menschen, Eine Philosophie des Judentums, Neunkirchener-Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1980

⁹⁴ Awot 3: 18, in: Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 265

sich wie jene menschlichen Merkmale, die näher beim tierischen Verhalten liegen. Trepp betont, dass bereits der Psalmist erkannte, dass der Mensch, der sich würdig verhält, vor den Engeln Vortritt hat, gegenüber einem Menschen jedoch, der sich unwürdig verhält, hat jedes Insekt Vorrang.

Laut Yair Lorberbaum müssen alle Interpretationen „zu der Idee, dass der Mensch im Bild Gottes geschaffen wurde, zumindest implizit, Konzeptionen verbinden, die zu drei Gebieten gehören: zur Anthropologie, Theologie und einer Theorie der Repräsentation.“⁹⁵

Die Dualität in der der Mensch somit immer steht, zeigt sich auch anhand der beiden Schöpfungsgeschichten. In der älteren Überlieferung in 1. Mose 2:7 wird der Mensch als eine(r) geschaffen, der Mensch ist weder Mann noch Frau, sondern steht für das gesamte Geschlecht der Menschheit und somit auch für ihre Einheit. Eine Konsequenz daraus ist, dass ein Mensch, der einen anderen tötet, die gesamte Menschheit vernichtet. Doch nicht nur Mord, sondern auch jede Art der Selbstverletzung oder absichtlichen Selbstgefährdung gilt im jüdischen Denken daher als Verbrechen. Laut Abraham J. Heschel lebt jeder Mensch nach jüdischem Denken unter der Maxime sich selbst als Ebenbild Gottes behandeln zu müssen.⁹⁶

Die Dualität des menschlichen Daseins zeigt sich in 1. Mose 2:7 darin, dass Gott den Menschen, den er als sein Abbild schuf, aus Erde, zu der er auch wieder zurückkehren muss, formte. Der Mensch ist hilflos, schwach und bedeutungslos, doch zugleich, mit einer göttlichen Seele beschenkt, wert- und würdevoll.

1. Mose 1: 27 und 1. Mose 2: 18 berichten davon, dass der Mensch einerseits von Anfang an als „zu zweit“ gedacht war, andererseits von der Gott in den Mund gelegten Erkenntnis, dass es nicht gut ist, wenn der Mensch alleine bleibt. Es ist dies Ausdruck der wichtigen Erfahrung, dass ein Mensch niemals Gott sein kann, denn während Gott EINER und EINZIG ist, macht es den Menschen wesentlich aus, dass er genau das nicht ist.

Laut Trepp wird dem Menschen seine Seele in reiner Form geschenkt und erst durch sein Verhalten geprägt. Die Überlieferung des Judentums „sieht in dem Ungehorsam des ersten Menschen (Gen 3) kein Verhängnis, das über die Menschheit gekommen sei.“⁹⁷ Die Fähigkeit zu sündigen ist dabei nicht bloß negativ zu bewerten, da sie wesentliche Grundvoraussetzung der menschlichen Freiheit ist, denn wäre der Mensch nicht frei zu sündigen, wie könnte er frei sein,

⁹⁵ Lorberbaum, Yair, *Imago Dei im Judentum*, in: Koslowski, Peter, *Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen, Diskurs der Weltreligionen*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000, Seite 69

⁹⁶ vgl. Heschel, Joshua, Abraham, *Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz*. Aus dem Englischen übersetzt von Ruth Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn, 1985, Seite 129

⁹⁷ Vetter, Dieter, *Die Wurzel des Ölbaums, Das Judentum*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, 1996, Seite 132

Gutes zu tun. Sowohl Trepp als auch Buber sprechen der „Neigung zum Bösen“ die Fähigkeit zu, eine Schöpfungskraft hervor bringen zu können. Trepp sieht in dieser Neigung außerdem eine „Herausforderung zur Heiligkeit“,⁹⁸ denn durch „die Neigung zum Bösen“ wird dem Menschen nicht nur Freiheit ermöglicht, sondern gerade dadurch auch Würde gegeben, laut Trepp, ist sie es, die den Menschen von der gesamten übrigen Natur absondert. Die Freiheit darf sich jedoch nicht nur darin zeigen, dass der Mensch das Böse unterlässt, sondern auch darin, dass er das Gute fördert. Die große Bedeutung dieser Anforderung zeigt sich unter anderem darin, dass Ziel und Sinn im täglichen Gebet genannt werden: Der Mensch soll sich vom Bösen fernhalten und das Gute fördern, „um die Welt unter der Herrschaft des Allmächtigen in die richtige Ordnung zu bringen“.⁹⁹

Die besondere Würde, die dem Menschen zukommt, ergibt sich jedoch nicht nur aus seiner Ebenbildlichkeit und den sich daraus ergebenden Folgen, sondern auch daraus, dass Gott den Menschen sucht. Heschel formuliert dieses Suchen Gottes nach dem Menschen mit folgenden Worten: „Der Glaube an Gott ist eine Antwort auf die Frage Gottes“.¹⁰⁰ Heschel folgert, dass ohne diese Frage Gottes all das menschliche Fragen umsonst ist.

Auch Trepp weist auf Fragen hin, die dem Menschen nach seinem irdischen Leben von Gott gestellt werden. Es sind dies Fragen nach dem Verhalten seinen Mitmenschen gegenüber, nach der Regelmäßigkeit des Torastudiums, weiter die Fragen, ob man Kinder in die Welt gesetzt und ob man sich um Erlösung bemüht hat. Dabei zeigt sich, dass all die Fragen, die ein Urteil über das menschliche Leben ermöglichen, auf das Leben vor dem Tod bezogen sind. Was dem menschlichen Leben Wert verleiht, ist nicht, dass er erfolgreich war und in erster Linie Verpflichtungen Gott gegenüber erfüllt hat, sondern Mühe, Ernst und das Verhalten gegenüber seinen Mitmenschen verhelfen dem Mensch zum Heil. Im Allgemeinen lehnte das jüdische Volk auch asketisches Verhalten ab, da es davon überzeugt ist, dass der Mensch zur Rechenschaft gezogen werden würde, sollte er Lebensgenüsse, die ihm von Gott anzunehmen ermöglicht wurden, ablehnen, anstatt sie maßvoll zu genießen. Auch gilt es als Pflicht, den Körper bei voller Gesundheit zu halten, somit gelten Hygiene und ärztliche Hilfe im Fall einer Krankheit als absolut notwendig, da der Körper nicht als Eigentum des Menschen, sondern als Werkzeug Gottes angesehen wird.

⁹⁸ Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 266

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Heschel, Joshua Abraham, Gott sucht den Menschen, Eine Philosophie des Judentums, Neunkirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1980, Seite 105

Die wichtigsten Eigenschaften sind im jüdischen Denken demnach also ein gewisses Maß an Selbstachtung, Demut und bedingungslose Liebe zum Nächsten.

Hillel war davon überzeugt, dass auch das Wesen der Tora in Nächstenliebe besteht, genauso wie das Wesen des Pessachfestes.

Trepp weist darauf hin, dass Moses von Gott für würdig empfunden wurde, die Tora entgegenzunehmen, weil er sowohl Demut als auch Selbstachtung im richtigen Maß lebte.¹⁰¹

3. 1. Verhalten dem Nächsten gegenüber

Wie bereits erwähnt, folgt aus der Anforderung den Nächsten bedingungslos zu lieben, einerseits, dass man niemals Groll gegen seinen Nächsten hegen darf, andererseits, dass man selbst seinen Feind lieben muss, da auch dieser als Nächster gilt. Die bedingungslose Liebe hat außerdem zur Folge, dass man immer bereit sein muss, seinem Nächsten zu helfen, im Idealfall sollte diese Unterstützung so unauffällig wie möglich erfolgen, damit der andere nicht in Verlegenheit kommt. Trepp weist darauf hin, dass Mildtätigkeit im Hebräischen *Zedaka* heißt, was wortwörtlich *Rechtschaffenheit* bedeutet, dies zeigt, dass es im jüdischen Denken ganz einfach zur rechten Lebensführung gehört, jene Menschen zu unterstützen, die Hilfe benötigen. Dabei gilt dies nicht nur gegenüber anderen Juden, sondern gegenüber allen Menschen, unabhängig von ihrer Religion, Hautfarbe, Herkunft oder ihrem Geschlecht. So war es für das Judentum auch immer klar, dass ein jeder Mensch das Recht hat, Gott auf seine eigene Art und Weise zu suchen.¹⁰² Nach dem Seder Elijah Suta sind „die Gerechten unter den Angehörigen der Völker der Welt Gottes Priester.“¹⁰³

„Die Weisen lehrten, dass Friede unter den Menschen nicht von selbst entstehe, dass keiner das Friedenswirken dem anderen oder der Gesellschaft überlassen dürfe; sie forderten den Mut zur Zivilcourage und zur Überwindung der eigenen Teilnahmslosigkeit.“¹⁰⁴ In diesem Zusammenhang betont Vetter, dass weder die Hebräische Heilige Schrift, noch die Weisen Pazifismus propagierten, sondern dass für sie Erfüllung und Unerfülltsein zugleich Wahrheit und Wirklichkeit bedeutet.

¹⁰¹ vgl. Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 267

¹⁰² Dass trotz dieser so genannten Gewissheit andere Religionen verworfen wurden, soll nicht geleugnet werden, doch war eine Begründung oder gar Rechtfertigung hierfür sicher nicht in der jüdischen Religion gegeben.

¹⁰³ Elijah Suta 20, in: Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 268

¹⁰⁴ Vetter, Dieter, Die Wurzel des Ölbaums, Das Judentum, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, 1996, Seite 135

Da die Hebräische Heilige Schrift davon berichtet, dass nur ein einziger Mensch am Anfang geschaffen wurde, ist es auch unmöglich sich auf „bessere Ahnen“¹⁰⁵ zu berufen, da alle Menschen demselben Ursprung entstammen. Vor allem aber gelten alle Menschen als vor Gott gleichwertig, da jeder Mensch Kind Gottes ist. So geht das jüdische Denken auch davon aus, dass in jedem der „heilige Geist“ ruht, der einem zwar aufgrund einer begangenen Sünde von Gott wieder entzogen werden, aber auch jederzeit wieder zurück gewonnen werden kann.

Auch die Trauerriten im Judentum weisen auf die Gleichheit aller Menschen hin, so sind die Riten von Schlichtheit geprägt, Blumen und Kränze sollen durch gute Gaben ersetzt werden und den Trauernden Trost zu spenden gilt als wesentliche Aufgabe.

3.2. Die Stellung der Frau

Yair Lorberbaum erklärt, dass nach tannaitischem Denken die Frau von Gott, außerhalb seiner selbst geschaffen wurde, um ihre Fortpflanzung zu ermöglichen.¹⁰⁶

Zum anthropologischen Urbewusstsein des Judentums gehört wesentlich die Ansicht, dass Menschen einander Hilfe sein sollen,¹⁰⁷ der Sinn einer Paarbeziehung zwischen Mann und Frau wurde unter anderem direkt aus diesem Verständnis von menschlichem Miteinander abgeleitet. So wird die Eheschließung als wünschenswerter (zum Teil sogar als unumgänglicher) Schritt im menschlichen Leben angesehen, da mit ihr auch die Weisung verbunden ist, für Nachkommen zu sorgen, nach deren Befolgung am Lebensende gefragt wird.¹⁰⁸

Bis heute raten viele Rabbinen davon ab, eine Ehe mit einer gesellschaftlich höher gestellten Frau einzugehen. Auf den Rat der Eltern und des Rabbiners bezüglich der Partnerwahl sollte, so Trepp, größter Wert gelegt werden.

Als Idealbild wurden „Frauen angesehen, die rundum gebildet und lebensstüchtig sind, Autorität haben, finanziell gesichert und aktiv sind und die nicht bei Kindern und Küche als einzigem Lebensziel bleiben.“¹⁰⁹

Wie Trepp erklärt, kann man anhand des Platzes, den die Frau im Gottesdienst und bei anderen religiösen Handlungen einnimmt, die Stellung der Frau im Allgemeinen und deren Entwicklung, deutlich zeigen.

In der Hebräischen Heiligen Schrift wird immer wieder von bedeutungsvollen Frauen, wie zum Beispiel von Miriam und Hulda, die beide als Prophetinnen

¹⁰⁵ vgl. Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 265

¹⁰⁶ vgl. Lorberbaum, Yair, Imago Die im Judentum, in: Koslowski, Peter, Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen, Diskurs der Weltreligionen, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000

¹⁰⁷ vgl. 1. Moses 2

¹⁰⁸ Dabei gilt die Notwendigkeit Nachkommen zu zeugen nur für diejenigen, die auch die Möglichkeit dazu haben. Nur wenn man sich bewusst gegen Nachkommenschaft entschieden hat, gilt dies als „verurteilenswert“.

¹⁰⁹ Navé, Levinson, Pnina, Einblicke in das Judentum, Bonifatius GmbH Druck, Paderborn, 1991, Seite 97

angesehen wurden, berichtet; Debora war Richterin des Volkes. Die *Sprüche*¹¹⁰ erklären die Erziehung der Kinder, die Hausarbeit, die Überwachung der Hausangestellten, die Betreuung des Landgutes und die Führung des Geschäfts, sowie die Hausarbeit im Allgemeinen zur Aufgabe der Frau. Auch wird betont, dass der Mann unter den Ältesten der Gemeinde sitzen und dort wirken kann, weil seine Frau beständig arbeitet und ihre Aufgaben gut erfüllt, dafür ist der Mann seiner Frau dankbar. Er liebt und beschützt seine Frau, ist ihr jedoch rechtlich übergeordnet, so stand es dem Mann zu seiner Frau einen Scheidebrief zu geben,¹¹¹ umgekehrt war dies der Frau jedoch untersagt. Auch konnte die Frau ein Erbe nur antreten, wenn es keine männlichen Erben gab, ihr Vermögen gehörte ganz im Allgemeinen dem Mann. Daraus folgte auch das Verständnis der Mutter als *Königin des Hauses*, während der Vater als Repräsentant der Familie nach Außen gesehen wurde.

Während die Frau sich an alle Verbote der Tora halten musste, wurde sie von gewissen Geboten, wie zum Beispiel dem Lesen des Schma Jißrael, dem Tragen der Tefillin und des Tallit, dem Studium der Tora und des Talmud, dispensiert.¹¹² Allerdings stand es ihr anfänglich frei, diesen Geboten nachzukommen, wenn sie dies wollte. Mit der Zeit wurde ihr jedoch die Befolgung der ihr freigestellten Gebote verboten. Dies ist vor allem deshalb als Zurücksetzung der Frau zu sehen, weil das Studium der Tora als Auszeichnung galt. Während einige Rabbinen die Ansicht vertraten, der Vater müsse seiner Tochter Tora lehren,¹¹³ sahen andere darin eine Gefahr, da sie davon überzeugt waren, dass man seine Tochter so „Ausschweifungen“¹¹⁴ lehren würde. Diese Entwicklung ging so weit, dass die Frau schließlich als Verführerin des Mannes gesehen wurde, „durch ihr Haar, ihre Stimme und ihren Körper brachte sie den Mann in dauernde Versuchung“.¹¹⁵ Aus diesem Grund wurde die Frau aus der *Talmud-Hochschule*, der *Jeschiwa*, ausgeschlossen, es wurde ihr untersagt zu singen, außerdem musste sie Kleider tragen, die den Körper in rechter Weise bedeckten, und ihr Haar nach der Hochzeit verhüllen. Auch wurde es ihr untersagt das Amt des Schächters zu übernehmen, den Gottesdienst zu leiten oder aus der Tora vorzulesen. In orthodoxen Synagogen zählen Frauen daher bis heute nicht zu den zehn Teilnehmern, dem *Minjan*, die einen öffentlichen Gottesdienst ermöglichen.

¹¹⁰ Sprüche 31: 10- 31

¹¹¹ Rabbenu Gerschom (um 960 geboren) bestimmte, dass keine Frau gegen ihren Willen von ihrem Mann geschieden werden dürfe.

¹¹² Sinn dieser Dispensierung war es ursprünglich, die Frau zu schützen bzw. sie zu unterstützen, da zum Beispiel die Mutter eines Säuglings in Konflikt mit zeitgebundenen Geboten kommen konnte, wenn sie sich gleichzeitig um die Bedürfnisse ihres Kindes kümmern musste. Das tägliche Gebet war auch für Frauen immer verpflichtend.

¹¹³ Gemeint ist, der Vater sollte seine Tochter im Erlernen und Befolgen der Tora unterrichten.

¹¹⁴ Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 307

¹¹⁵ B.T. Brachot 24a, in: Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 307

In den Synagogen wurde eine Empore zum Platz der Frauen, die später auch noch mit Schleiergewebe oder einem Gitter besetzt wurde, um die Frauen vor den Augen der Männer zu verbergen.¹¹⁶ Trotz gewisser Ausnahmen¹¹⁷ lernten die meisten Frauen von ihrer Mutter einen koscheren Haushalt zu führen, die Reinheitsgesetze der Ehefrauen zu befolgen und manchmal, ein wenig Hebräisch zu lesen, eine weitere Erziehung erhielten die meisten Frauen jedoch nicht.

Diese Situation änderte sich erst in der Neuzeit, als der Landesrabbiner von Oldenburg, Nathan Adler, 1828 bestimmte, dass Jungen und Mädchen die gleiche Erziehung zuteil werden sollte, außerdem legte er die Teilnahme der Frauen am regelmäßigen Sabbatgottesdienst fest. Rabbi Israel Meir Ha-Kohen (1838 - 1933) erlaubte Frauen den Talmud zu studieren.

Laut Trepp war jedoch vor allem das Wirken der Frauen selbst entscheidend auf dem Weg der Gleichberechtigung. So wurde zum Beispiel in Worms eine weibliche Vorbeterin gewählt, die den übrigen Frauen Gebete vortrug, die sie sonst nicht hätten hören können.

Zwei wichtige Namen sind in diesem Zusammenhang zu nennen, Bertha Pappenheim (1859 - 1936), eine Nachfahrin der Glückel von Hameln (1646 - 1724), die 1904 den Jüdischen Frauenbund gründete, und Henrietta Szold (1860 - 1945), die als erste Frau am Jewish Theological Seminary in New York zugelassen wurde. Von Palästina aus organisierte sie die Jugend-Alija, die in der Nazizeit vielen tausenden jüdischen Jugendlichen das Leben rettete.

Vor allem nach dem zweiten Weltkrieg entstand eine Frauenbewegung innerhalb aller Richtungen des Judentums, *Esrat Naschim* sah es als sein Ziel, das Selbstbewusstsein der Frauen zu wecken, der Neumondstag *Rosch Chodesch* wurde zum Tag der Frauen erklärt. Während die Reformbewegung den Frauen volle Gleichberechtigung gewährt, haben die Frauen im orthodoxen Bereich immer noch darum zu kämpfen, doch auch dort sind positive Veränderungen zu verzeichnen.

Trepp weist darauf hin, dass „durch den Bereich der Frauen der Geist und das Leben des Judentums eine neue Entfaltung finden mag, deren Segen noch unabschätzbar ist.“¹¹⁸

3.3. Das Verhältnis zu Gott

Das Verhältnis zwischen Gott und jedem einzelnen Juden ist ganz klar als Bund zu kennzeichnen. Es gilt als die Sendung des Juden, als *Streiter Gottes*

¹¹⁶ Diese räumliche Trennung, die so genannte *Mechitza* nahm den Frauen auch den Blick auf Kantor und Tora. In orthodoxen Synagogen ist diese räumliche Trennung bis heute üblich.

¹¹⁷ Raschi soll seinen Töchtern erlaubt haben Tefillin und Tallit zu tragen

¹¹⁸ Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 313

beziehungsweise als sein *Leid erdulder Knecht* auf der Welt zu sein. In 2. Mose 19: 5- 6 werden die Juden ermahnt Gottes Stimme zu hören und seinen Bund zu wahren, dabei liegt ihre Auszeichnung lediglich in einer höheren Verantwortlichkeit: „Euch nur habe Ich auserkannnt von allen Sippen des Bodens, darum ordne euch Ich zu alle Verfehlungen“.¹¹⁹ Trepp weist darauf hin, dass jedoch nicht nur das Judentum auserwählt ist, sondern jedes Volk erwählt ist, und zwar durch seine Gaben, Fähigkeiten, seine Geschichte, sein Land, seine Kultur, somit haben alle Völker die Pflicht ihre einmaligen Gaben fruchtbar zu machen.¹²⁰ In den Bund, den Gott einst mit Abraham schloss,¹²¹ tritt ein neugeborener Junge durch einen religiösen Akt, die Beschneidung ein. Eine ähnliche Zeremonie wie bei dem Eintritt in den Bund der Beschneidung, genannt *Brit Mila*, findet, natürlich ohne Operation, vielfach auch für Mädchen statt, um ihre Ebenbürtigkeit zu betonen.

Die *Brit Mila* ist die erste Mitzwa, zu der man hingeführt wird. Früher wurde der Beschneidung eine so große Bedeutung beigemessen, dass sie vor der gesamten Gemeinde in der Synagoge vorgenommen wurde, selbst an Sabbat oder Jom Kippur wird sie durchgeführt, sofern dies der achte Tag nach der Geburt des Jungen ist.

Im Rahmen der *Bar Mitzwa* beziehungsweise *Bat Mitzwa* wird der Bund zur Aufgabe des mündig gewordenen Jugendlichen, der ab da als verantwortlicher „Sohn des Gottesgebotes“ beziehungsweise verantwortliche „Tochter des Gottesgebotes“ gilt.

Dass der Bund Gottes mit dem Volk Israel ein wirklich dauerhafter ist, findet im Sabbat, der im folgenden Kapitel genauer besprochen wird, zusätzlich Ausdruck.

4. Sabbat

Der Sabbat, ewiger Bund und Geheimnis der Schöpfung, schenkt dem Juden jeden Tag aufs Neue Kraft, sodass er sinnvoll das Alltagsleben weiterführen kann. Als Geheimnis der Schöpfung ist der Sabbat mit Gottes Schöpfungswerk selbst verbunden, so erklärt sich auch, dass der siebente Tag der einzige ist, der nach den 10 Geboten in 2. Moses 20: 8 - 11 (vgl. auch 5. Moses 5: 12 - 15) zu heiligen ist, denn Gott ruhte am siebenten Tag und heiligte ihn. Trepp weist darauf hin, dass Gott der Ruhe nicht bedurfte, sondern, dass der siebente Tag von so großer Bedeutung war, da mit ihm eine völlig neue Situation vorlag, denn ab diesem Tag

¹¹⁹ Amos 3: 2, in: Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 26

¹²⁰ vgl. Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 26

¹²¹ vgl. 1. Moses 17: 10ff.

war nicht mehr Gott ganz allein der Schöpfer und Gestalter der Welt, sondern der Mensch war von nun an sein Mitarbeiter. Da Gott als Schöpfer der Welt auch ihr Eigentümer ist, kann er, so Trepp, „für die Menschen, Seine Werkleute in Seinem Besitztum, eine Rast anordnen“.¹²² Dadurch, dass die Menschen sich an die Sabbatruhe halten, wird ihnen klar, dass sie bloß Verwalter der Welt sind, sie ist nicht ihr Eigentum. Durch diese Einsicht bekommen die Menschen ein Bewusstsein dafür, dass sie während der sechs Tage Arbeit Gottes Werk zu verrichten haben. Daraus folgt das klare Verbot, die Natur verschwenderisch zu missbrauchen, ihre Ressourcen müssen sinnvoll und vor allem „zu Wohl bringenden Zwecken ausgewertet werden“.¹²³ Daher kommt auch die unmissverständliche Aussage der Gebote, dass Gott der alleinige Schöpfer der Natur ist.

Ein zweiter Aspekt, der mit dem Sabbatgebot betont wird, ist die Tatsache, dass nicht nur die Natur mit all dem, was sie hervorzubringen vermag, sondern auch die gesamte Menschheit Gottes Eigentum ist. Daraus folgt, dass jeder Mensch, als Kind Gottes, die Pflicht hat, dafür zu sorgen, dass jedem einzelnen Mitglied der Menschengemeinschaft Würde verschafft wird.

Trepp betont, dass es vor allem darum ging, auch Knechten zuzugestehen sich ausruhen zu können, dies wird auch in 5. Moses 5: 14 nachdrücklich gefordert: „... damit ausruhe dein Knecht und deine Magd, dir gleich.“

Es wird deutlich, dass im Sabbat das Religiöse mit dem Sozialen verschmilzt, nicht nur, dass die Arbeit einen geistigen Sinn erhält, auch grundlegende Menschenrechte werden gefördert. Es zeigt sich erneut, dass im Judentum das Tun wesentlich vor allem andern steht.

Da der Sabbat Israels Ewigkeit verbürgt, ist es als Leugnung Gottes und seines Schöpfertums anzusehen, sollte jemand den Sabbat entheiligen. Darüber hinaus ist der Sabbat ein Tag der geistigen Neuerschaffung, der den Juden, so Trepp, Stärke, Hoffnung und Selbstvertrauen schenkt, da er für das jüdische Volk zum Zeichen der Liebe Gottes wurde: „Der Sabbat wurde zu einem Bund zwischen Gott und Israel“.¹²⁴ Schon die Rabbinen sahen den Sabbat als einen Vorgeschmack auf das Paradies, Abraham Heschel betont die Bedeutung des Gefühls oder besser noch der Gewissheit, ein Siebtel seines Lebens als Paradies erfahren zu können.¹²⁵

¹²² vgl. Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 336

¹²³ Ebd.

¹²⁴ 2. Moses 13: 12- 17, vgl. Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006, Seite 337

¹²⁵ Heschel, Abraham J., Jüdische Erziehung, in: ders., Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz. Aus dem Englischen übersetzt von Ruth Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn, 1985, Seite 59

Die große Bedeutung des Sabbats lässt sich unter anderem auch daran erkennen, dass genau festgelegt wurde, was es mit der Arbeitsruhe, die unbedingt einzuhalten ist, auf sich hat. Um Missverständnisse oder Unklarheiten zu vermeiden wurden in sieben Hauptgruppen gewisse Grundarten von Arbeit zusammengefasst, derer man sich auf jeden Fall am Sabbat enthalten muss, diese sind: Landwirtschaftliche Arbeit und die Zubereitung von Nahrungsmitteln, die Gewinnung und Verarbeitung von Stoffen zur Bekleidung, Lederzubereitung, Pergamentherstellung und Schreibearbeit, Bauarbeit und Konstruktion, Gebrauch des Feuers, Fertigstellung begonnener Arbeiten, letztes Handanlegen und das Tragen von Gegenständen von einer Lagerungsstätte zur anderen.¹²⁶

Ziel dieser genauen Regelung war es, den Menschen zu ermöglichen, den Sabbat als einen Tag vollkommener Vergeistigung nutzen zu können, sodass sich wahrhaft göttlicher Friede auf jene senkt, die diesen Tag heiligen. „Gott schenkt dem Menschen am Sabbat eine *besondere Seele*. Darum kann er diesen Tag besonnen und guter Dinge erleben, Atem schöpfen und sich erholen, auch spazieren gehen; nur wandern und sich ermüden darf er nicht.“¹²⁷

Da der Sabbat eine Erinnerung an die Gleichheit aller Menschen und an das Königtum eines jeden Einzelnen ist und darüber hinaus „Heiligkeit in der Zeit“ und „Präsenz der Ewigkeit“¹²⁸ bedeutet, sieht Heschel den Begriff „Sabbat“ am besten geeignet, um das Judentum zu charakterisieren.

Nachdem ich in diesem Kapitel versucht habe auf einige Vorstellungen und Ideen des Judentums einzugehen, ohne dabei Vollständigkeit zu beanspruchen, sondern vielmehr dazu anregen möchte, sich näher mit dem Judentum in all seinen Facetten auseinanderzusetzen, werde ich, der chronologischen Ordnung folgend, im nächsten Kapitel näher auf das Christentum anhand des Werkes „Einführung in das Christentum“¹²⁹, also anhand der Theologie Ratzingers, eingehen. Da ich sowohl in Bezug auf das Judentum als auch in Bezug auf das Christentum und den Islam den Fragen nach Urquellen, dem Gottesbild, dem Menschenbild sowie eines Themas, das für die jeweilige Religion spezifisch ist, nachgehen möchte, wird sich bereits im nächsten Kapitel zeigen, dass es hier nicht um einen direkten Vergleich zwischen den Religionen geht. Vielmehr soll gezeigt werden, wie die prototypischen Vertreter der jeweiligen Religion an die eben genannten Themen

¹²⁶ Diese Hauptgruppen lassen sich in weitere Verbote unterteilen. Daneben gibt es noch eine Reihe von Nebenverboten.

¹²⁷ Vetter, Dieter, Die Wurzel des Ölbaums, Das Judentum, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, 1996, Seite 159

¹²⁸ Heschel, Joshua Abraham, Gott sucht den Menschen, Eine Philosophie des Judentums, Neunkirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1980, Seite 320

¹²⁹ Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel-Verlag, München, 2007

herangehen. Daher wird im folgenden Kapitel vermehrt Hans Küng zu Wort kommen, da Ratzinger nicht auf alle Themen, zu denen ich die Bücher über das Judentum, das Christentum und den Islam befragt habe, eingeht.

Vorstellungen und Ideen des Christentums anhand der Theologie Joseph Ratzingers¹³⁰

1. Urquellen

Da sich Joseph Ratzinger in seinem Werk „Einführung in das Christentum“, anhand dessen ich im Folgenden versuchen werde Fragen zu den Urquellen, dem Gottes- und Menschenbild, sowie nach Jesus Christus zu beantworten, weder mit der Entstehung der Bibel, noch mit der Literatur der Kirchenväter auseinandersetzt und die Entstehungsgeschichte des so genannten Ersten Testamentes schon im vorherigen Kapitel angesprochen wurde, muss hier ein Verweis genügen.¹³¹

Für die christlichen Gemeinden war bis in das 2. Jahrhundert die Heilige Schrift Israels, also die Hebräische Heilige Schrift, normativ und vor allem auch Form gebend, da das Urchristentum von Anfang an biblische Texte im Gottesdienst vorlas und auslegte. Selbst als die „christlichen“ Evangelien und die Apostelbriefe in der Kirche den Rang Heiliger Schriften erhielten, wurden sie nicht als Ersatz der Hebräischen Heiligen Schrift gesehen. Erich Zenger¹³² weist darauf hin, dass die Kirche in dieser Zeit, trotz vieler Versuche die Hebräische Heilige Schrift als obsolet oder widersprüchlich zu verwerfen, diesen widersprach, da sie das klare Bewusstsein davon hatte, „dass die Bibel Israels das Fundament der Gottesbotschaft Jesu *und* des Bekenntnisses zu Jesus dem Christus ist“.¹³³

Dies erklärt auch die Tatsache, warum die Kirche alle Schriften der Hebräischen Heiligen Schrift behielt und ihre „neuen“ Schriften hinter diese stellte. Zenger sieht auch den Umstand, dass das Zweite Testament das Erste sehr häufig wörtlich zitiert oder seine Motive wieder aufgreift, als Hinweis darauf, dass das Zweite Testament des Ersten unbedingt bedarf. „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.“ (Röm 11, 18)

Da Ratzinger in seinem Werk „Einführung in das Christentum“ das Apostolische Glaubensbekenntnis als DEN ausschlaggebenden Text in Bezug auf den christlichen Glauben behandelt, werde ich im Folgenden näher auf dieses Bekenntnis eingehen.

¹³⁰ Ebd., Da Benedikt XVI. dieses Werk vor seiner Wahl zum Papst schrieb, werde ich im Folgenden zugunsten der Einheitlichkeit Benedikts XVI. bürgerlichen Namen dem päpstlichen vorziehen.

¹³¹ Zenger, Erich, Einleitung in das Alte Testament, Studienbücher Theologie, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2004;

Broer, Einleitung in das Neue Testament I: Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur, Würzburg, 1998

¹³² vgl. Zenger, Erich, Einleitung in das Alte Testament, Studienbücher Theologie, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2004

¹³³ Ebd., Seite 12

1.1. Die Entstehungsgeschichte des Apostolischen Glaubensbekenntnisses

Die Grundform des apostolischen Glaubensbekenntnisses, das seinen lokalen Ursprung als stadtrömischer Text hatte, seinen inneren Gehalt jedoch im Gottesdienst fand, entwickelte sich vom 2. bis zum 3. Jahrhundert im Zusammenhang mit dem Vollzug der Taufe. Da man sich bezüglich der Grundgestalt der Taufspendung an einem Wort des Auferstandenen orientierte,¹³⁴ das zu der Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes aufruft, werden an den Täufling drei Fragen gestellt. Diese Fragen beziehen sich auf den Glauben des Täuflings in Bezug auf Gott, als den Vater und Allherrscher, auf Christus Jesus, der als Sohn Gottes gesehen wird, und den Heiligen Geist. Mit der Antwort des Täuflings „Credo“, „Ich glaube“, auf alle drei Fragen, bekennt sich dieser zum christlichen Glauben. Dieses Dialog-Schema wird erst im 4. Jahrhundert zugunsten eines zusammenhängenden Textes aufgelöst. Da der Text jedoch noch in Griechisch geschrieben ist, ist es wahrscheinlich, dass er schon im 3. Jahrhundert verfasst wurde, die lateinische Übersetzung ist ins 4. Jahrhundert zu datieren.

Aufgrund der besonderen Stellung, die der Kirche von Rom schon zu dieser Zeit zukam, konnte sich das „stadtrömische Taufbekenntnis (*Symbolum*, *Symbol* genannt)“,¹³⁵ rasch im ganzen lateinischsprachigen Raum durchsetzen. Die Legende, der Text sei apostolischen Ursprungs setzte sich im 4., spätestens im 5. Jahrhundert, durch. Seine Endgestalt erhielt der Text in Gallien, als Karl der Große eine einheitliche Textform für sein ganzes Reich durchsetzen wollte. Der daraus folgende Einheitstext wurde in Rom im 9. Jahrhundert übernommen.

Die Tatsache, dass das Apostolische Glaubensbekenntnis den Umstand, dass Gott Mensch wurde, annimmt, ohne weiter nach dem Zusammenhang dieses Umstandes mit dem Ganzen des Seins zurückzufragen und ohne zu versuchen hinter diese Geschichte zu blicken, ist laut Ratzinger einer der Gründe, warum das Apostolische Glaubensbekenntnis im Osten nicht so große Bedeutung erlangte. Denn der Osten, für den die Vielgestalt der Symbole charakteristisch ist, hat, laut Ratzinger, immer versucht den christlichen Glauben in einer kosmisch-metaphysischen Perspektive zu verstehen. Darüber hinaus war sicher auch die Tatsache, dass im Osten keine Kirche eine derartige Stellung wie die Kirche von Rom im Westen einnahm, Grund dafür, dass auch in Bezug auf Glaubensbekenntnisse eine größere Pluralität vorherrschte als im Westen.

Die beginnende Trennung zwischen Ost und West und die Verfremdung des Glaubens, aufgrund seines Missbrauchs als politisches Mittel, werden, laut

¹³⁴ überliefert in Mt 28, 19

¹³⁵ Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel-Verlag, München, 2007, Seite 75

Ratzinger, in der Entstehungsgeschichte des Apostolischen Glaubensbekenntnisses sichtbar. Aber auch der gemeinsame Grund des Glaubens an den Dreieinigen Gott sowie das Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als *Nähe Gottes* und *Zukunft des Menschen* finden hier ihren Ausdruck.

Ratzinger weist darauf hin, dass gerade diese Spannung zwischen Gemeinsamkeiten und Differenzen zur Wirklichkeit des Glaubens gehört, da der Glaube untrennbar mit der Geschichte und somit mit menschlichem Tun und, in Bezug auf Texte, mit menschlicher Wortwahl zusammenhängt, dieses ist jedoch eben immer nur menschliches und nicht göttliches Handeln. Daher wird für Ratzinger anhand des Apostolischen Glaubensbekenntnisses und seiner Geschichte, die die Fehlbarkeit der Menschen deutlich werden lässt, sichtbar, „dass Glaube mit Vergebung zu tun hat, zu tun haben muss; dass er den Menschen darauf hinorientieren will, zu erkennen, dass er das Wesen ist, das nur im Empfangen und Weitertragen von Vergebung sich selbst finden kann, das der Vergebung selbst noch in seinem Besten und Reinsten bedarf“.¹³⁶

Dies ist für Ratzinger vor allem deshalb von so großer Bedeutung, da sich dadurch zeigt, dass Glauben im christlichen Sinn nicht bloßes Wiederholen von Lehren bedeutet, sondern dass der Glaube die gesamte menschliche Existenz betrifft, im Sinn einer Bewegung, die das ganze menschliche Dasein stets aufs Neue formt. So wird im Glaubensbekenntnis deutlich, dass Glaube Bekehrung, Kehre der Existenz und Wende des Seins ist.¹³⁷

1.2. Das Apostolische Glaubensbekenntnis als Ausdruck des Glaubensverständnisses

Glauben bedeutet nach christlichem Verständnis „die Entscheidung dafür, dass im Innersten der menschlichen Existenz ein Punkt ist, der nicht aus dem Sichtbaren und Greifbaren gespeist und getragen werden kann, sondern an das nicht zu Sehende stößt, sodass es ihm berührbar wird und sich als eine Notwendigkeit für seine Existenz erweist.“¹³⁸ Dies mag wohl auch erklären, warum das Christ-sein sich zentral in dem Wort *Credo* ausdrückt, das sowohl auf das christliche Verständnis von Glauben verweist, als auch den Zugang zum Wirklichen und somit zu der gesamten Weltsicht erklärt.

Der ursprüngliche Dialog, aus dem das *Credo* entstammt, zeigt deutlich, dass Glaube im christlichen Verständnis nicht Folge individuellen Studierens oder von ähnlichem ist, sondern Ergebnis von Hören und Empfangen. Dies erklärt auch, warum nach christlichem Verständnis Glaube niemals „Glaube an etwas selbst

¹³⁶ Ebd., Seite 78

¹³⁷ vgl. Ebd.

¹³⁸ Ebd., Seite 45

Erdachtes“ meinen kann.¹³⁹ Somit gibt es im Glauben immer einen Vorrang des Wortes vor dem Gedanken, da es wesentlicher Bestandteil des Glaubens ist, dass er von Außen an den Menschen herantritt, erst dies ermöglicht die Antwort, also das *Nach-denken*, des Menschen. Dieses *Nach-denken* ist wesentliches Unterscheidungsmerkmal von der Philosophie, bei der das Wort dem Denken folgt, indem es zu erfassen versucht, was das Nachdenken erkannt hat.

Es gehört wesentlich zum christlichen Verständnis von Glauben, dass man, obwohl man anfänglich der bloß Hörende ist, Verantwortung trägt und zwar in dem Sinn, dass man, während man sich immer darüber im Klaren ist, dass das Empfangene kein Besitz ist über den man verfügen kann, gleichzeitig immer versuchen muss, sich das Empfangene zuzueignen. Dieses *Zueignen* erfolgt laut Ratzinger, indem man sich dem Empfangenen als dem Größeren übereignet.

Aus dieser Struktur des Glaubens erklärt sich auch sein sozialer Charakter, da das Empfangene, das einem von Außen zukommt, über das man nicht verfügen kann und darf, das Wort, das Verbindende ist. Der Vorrang des vorgegebenen Wortes zeigt, dass Glaube auf Gemeinschaft des Geistes hingeordnet ist, da Glaube „ein Ruf in eine Gemeinsamkeit, in die Einheit des Geistes durch die Einheit des Wortes“¹⁴⁰ ist. Auch hier zeigt sich, laut Ratzinger, ein wesentlicher Unterschied zur Philosophie, da beim philosophischen Nachdenken der Gedanke zunächst nur im eigenen Geist und aus diesem Geist selbst entsteht, somit ist er zumindest anfänglich rein individuell. Erst indem der Gedanke in Worte gefasst wird, ist es möglich ihn anderen näher zu bringen, um so möglicherweise Mitstreiter zu finden. So geht beim philosophischen Nachdenken die individuelle Wahrheitssuche wesentlich der Einheit beziehungsweise Gemeinsamkeit des Geistes, sofern dies möglich ist, voraus.

Ein weiteres Merkmal für den *Ruf in eine Gemeinsamkeit des Geistes* zeigt sich dadurch, dass man in Bezug auf den Zugang zu Gott nicht von einer vollen „Chancengleichheit“ sprechen kann. So gibt es, laut Ratzinger, unterschiedliche Begabungen für religiöse Erfahrung, die die Menschen zu einem Zu- und Füreinander zwingen, da das Gespräch des Menschen mit Gott wesentlich von dem Gespräch der Menschen miteinander abhängt. Daher ist für Ratzinger ein Weg zum Glauben, wie ihn der frühe Augustinus suchte, indem er außer der Seele und Gott nichts zuließ, nicht nur unmöglich, sondern auch unchristlich. Ratzinger vermutet sogar, dass das Geheimnis Gottes von Anfang an die Herausforderung der Menschen zum Dialog sein könnte, denn selbst, wenn dieser Dialog nie zu einem Ergebnis kommt, so lässt er doch den *Logos* durchklingen. Dabei gilt es zu

¹³⁹ Dass dieses Verständnis schon im Urchristentum vorherrschend war, erkennt man anhand von Röm 10, 17

¹⁴⁰ Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel-Verlag, München, 2007, Seite 85

beachten, dass nicht Dialog im Sinn von über irgendetwas Reden gemeint ist, sondern Dialog als wirkliche Kommunikation. Denn erst, wenn Menschen sich im Dialog selbst zur Sprache bringen, kann auch etwas über Gott ausgesagt werden. Es mag genau das, so Ratzinger, auch die Ursache der Schwierigkeit sein, heute über Gott zu reden, da die Sprache immer mehr bloß technische Mitteilung von „etwas“ ist, anstatt Selbstmitteilung, in der auch die anderen und das gesamte Sein zur Sprache kommen können.

In seiner ursprünglichen Bezeichnung als *Symbolum*¹⁴¹ ist der Sinn des Apostolischen Glaubensbekenntnisses deutlich erkennbar: die gemeinsame Anbetung des EINEN Gottes, das gemeinsame Bekenntnis zu demselben Glauben. Die Ermöglichung des gemeinsamen Bekenntnisses war auch eigentlicher Sinn dogmatischer Formulierungen, so hat die christliche Lehre ihren rechten Ort nur in Form einer gemeinsamen Bekehrung, einer Kehre zueinander in die gemeinsame Verherrlichung Gottes.¹⁴²

Der Begriff des *Symbolums* verweist darüber hinaus noch auf den Umstand, dass der Glaube eines Menschen immer nur unvollkommener Teil eines Ganzen ist, die Einheit und somit Gesamtheit des Glaubens kann immer nur im Ineinanderfallen mit anderen „Glaubensteilen“ gefunden werden. Dies ist für Ratzinger auch Hinweis dafür, dass die Kirche nicht bloß später hinzugetretene Organisation von Ideen ist, sondern, dass sie notwendig in einen solchen Glauben hineingehört, da dieser Glaube, nach Mitgläubenden rufend, vom Wesen auf Kirche bezogen ist. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass auch die Kirche immer nur einen unvollkommenen Teil des Glaubens in Händen hält.

Das Christentum und somit die Kirche ist nicht nur Organisation oder ein bloßes System von Erkenntnissen, sondern ein Weg. Ziel des Weges ist es, Wahrheit zu finden und zwar indem man den Weg gemeinsam zurücklegt, indem man sich Selbst überschreitet, indem man frei wird, durch die Indienstnahme für das Ganze. Damit wird auch klar, dass das Bekennen des Glaubens wesentlich Teil des christlichen Glaubens ist. Dieses Bekennen kann nicht still für sich geschehen, da zu ihm „das Eintreten in den Gottesdienst der Gemeinde und so letztlich jenes Mitsein, das wir Kirche nennen“¹⁴³, gehört.

Nachdem das christliche Verständnis von Bekenntnis nun behandelt wurde, stellt sich darauf folgend die Frage nach dem Subjekt des Glaubens, näher nach dem Gottesbild, das Ratzinger in seiner „Einführung in das Christentum“ beschreibt.

¹⁴¹ von „symballein“, zusammenfallen, zusammenwerfen, Hintergrund bildet ein antiker Brauch der Erkennungszeichen für Gastfreundschaft, vgl. auch Bahr, Hans-Dieter, Die Sprache des Gastes, Eine Metaethik, Reclam-Verlag, Leipzig, 1994, Seite 221

¹⁴² vgl. Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel-Verlag, München, 2007

¹⁴³ Ebd., Seite 90

2. Gottesbild

Ausgangspunkt der religiösen Erfahrung, die dazu führt, dass, wie sich religionsgeschichtlich beobachten lässt, Gott immer in doppelter Gestalt, als Schöpfer und als Heilbringer, auftritt, ist einerseits die Erfahrung der eigenen Existenz, die stets auf das ganz Andere verweist, da der Mensch, obwohl er begrenzt ist, nach dem Unbegrenzten strebt. Andererseits ist die Konfrontation des Menschen mit der Welt Ausgangspunkt religiöser Erfahrung. Laut Ratzinger wird der Kosmos dem Menschen zur Erfahrung der „allesübersteigenden, ihn selbst bedrohenden und zugleich tragenden Macht“.¹⁴⁴

Ratzinger sieht im Apostolischen Glaubensbekenntnis, in der christlichen Formulierung „Ich glaube an den Gott, den Allherrscher, den Vater, den Schöpfer“ das tägliche Glaubensbekenntnis Israels „Höre Jißrael: Er unser Gott, Er, Einer“¹⁴⁵ aufgenommen, da sich sowohl das jüdische, als auch das christliche Bekenntnis gegen die Anbetung alles Weltlichen richten und beide Bekenntnisse eine Entscheidung der Existenz bedeuten. Es zeigt sich, so Ratzinger, dass ein Glaube nie aus dem Nichts entsteht, sondern dass Glaube immer aus der Auseinandersetzung mit bereits vorhandenen Glaubensvorstellungen und durch Interpretationen dieser Ansichten entsteht. Ratzinger verweist dazu auf die Religions- und Glaubensgeschichte, ohne jedoch näher auf diese These und seine oben erwähnte Aussage, das christliche Glaubensbekenntnis hätte das jüdische aufgenommen, einzugehen. Jedoch betont Ratzinger, dass das Christentum im Apostolischen Glaubensbekenntnis die Glaubenserfahrung Israels und sein ständiges Ringen mit und um Gott aufnahm.

Wie bereits erwähnt, weist Ratzinger darauf hin, dass das Bekenntnis Israels nicht als bloße Aussage gesehen wurde (und wird) oder als eine Glaubensmöglichkeit neben anderen, sondern als eine Entscheidung der Existenz. Es sagt nicht nur aus, dass der Glaube an andere Götter abgelehnt wird, sondern dieses Bekenntnis ist auch Absage an die Vergöttlichung irdischer Dinge im allgemeinen, weder politische Mächte noch anderes, was eben nicht das Absolute ist, soll zu diesem gemacht werden. Israels Bekenntnis ist somit eine Kampfansage gegen die Vergöttlichung des Eigenen, die, so Ratzinger, dem Polytheismus eigen ist.

Auch das frühchristliche Glaubensbekenntnis bedeutet eine Entscheidung der Existenz, die Anbetung der politischen Macht und der Lust sowie „der Kult der Angst und des Aberglaubens“¹⁴⁶ wurden abgelehnt und somit auch alle

¹⁴⁴ Ebd., Seite 99

¹⁴⁵ 5. Mose 6:4, in Trepp, Leo, Die Juden, Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006

¹⁴⁶ Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel-Verlag, München, 2007, Seite 103

Gesetzlichkeiten der damaligen Welt. Ratzinger betont die Bedeutung sich heute dieser Zusammenhänge bewusst zu sein, da er der Ansicht ist, dass man sich das Glaubensbekenntnis nur unter Rücksichtnahme auf dessen Entwicklung und Geschichte wirklich ernsthaft aneignen kann. Wenn man sich bewusst ist, was mit dem Glaubensbekenntnis ausgesagt wurde und nur dann, kann man verstehen, warum die oben genannten Weigerungen Politik, Lust oder ähnliches anzubeten die Welt nachhaltig verändert haben.

Das christliche Glaubensbekenntnis hatte seit seinen Anfängen eine ungeheuer große politische Bedeutung, gerade weil es selbst von keiner politischen Absicht getragen ist. Aus der Betonung der Einzigkeit und Einheit Gottes und der Ablehnung jeder Absolutstellung weltlicher Mächte folgt unweigerlich die Aufhebung jedes Ausschließlichkeitsdenkens, da aus christlicher Sicht einerseits jedem einzelnen Menschen von Gott her eine Absolutheit verliehen wird und andererseits alle weltlichen Größen oder Mächte Gott gegenüber relativiert werden. Dieser Idee entspricht die Vorstellung, dass man frei wird, wenn man sich völlig Gott übereignet, da man so nicht mehr an weltliche Mächte gebunden wirklich frei entscheiden kann, da Gott menschliche Freiheit nicht nur billigt, sondern gerade ermöglicht.

2.1. Gottesname

Sinn der Namensgebung ist, so Ratzinger, im Unterschied zur Begriffsbestimmung, die das Wesen der Dinge zu erkennen sucht, eine Beziehung herstellen zu können. Dies wird dadurch möglich, dass man eine Sache benennen und somit anrufen kann. Durch die Möglichkeit jemanden mit Namen rufen zu können, werden die soziale Einordnung und die Einbeziehung in das soziale Relationsgefüge ermöglicht. Indem Gott mit Namen anrufbar wird, gibt er nicht sein inneres Wesen preis, sondern macht sich nennbar, das heißt, er gibt sich den Menschen so preis, dass sie eine Beziehung zu ihm aufbauen können, dass er für sie erreichbar wird.

Als zentralen alttestamentlichen Text in Bezug auf das Gottesverständnis sieht Ratzinger die Erzählung vom brennenden Dornbusch in Exodus 3, 13 - 15, die den Namen JHWH als DEN Gottesnamen begründet. Dies erfolgt einerseits indem der Name in die Geschichte Israels eingebunden wird, andererseits durch das Hinzufügen des Wortes „Sein“ (Ich- bin).¹⁴⁷ Dabei zeigt sich, dass weniger philologische Etymologie eine Rolle gespielt haben dürfte, sondern dass mit Hilfe

¹⁴⁷ Ratzinger spricht von der Zurückführung des Wortes JHWH auf die Wortwurzel Haja, die Sein bedeutet, vgl. Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel-Verlag, München, 2007, Seite 107

der Erforschung der ursprünglichen theologischen Bedeutung zu zeigen versucht wurde, dass es um das Hier und Jetzt geht, für das eine Sinnggebung gesucht wird. Bei der Bezeichnung Gottes als *Gott der Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs* geht es darum das Verständnis von *JHWH* zu erweitern und zu vertiefen, es wird so deutlich, dass *El, Elohim* und *JHWH* als derselbe Gott gesehen werden. Das wesentliche an dem Gott der Väter ist, laut Ratzinger, dass es sich bei diesem Gott um einen Personengott handelt, nicht um einen Ortsgott, also nicht um einen Gott, der an einen bestimmten Ort gebunden ist. Der Gott der Väter ist ein Gott von Menschen, der daher auch überall dort anwesend und mächtig ist, wo der Mensch ist. Dieses Verständnis von Gott ist nicht nur für die Väter und somit für die Religion Israels bedeutend, sondern ebenso für den christlichen Glauben, der auch den zweiten Aspekt des Gottesverständnisses der Väter, Gott als die allerhöchste Macht, die in sich alles fasst und über allem steht, als Glaubenselement trägt. Auch die Ansicht, dass dieser Gott *Gott der Verheißung* ist, zeigt sich im gesamten biblischen Glauben, dieser Gott verweist den Menschen auf das Zukünftige, „er gilt als der Gott der Hoffnung auf das Künftige, eine Richtung, die unumkehrbar ist“.¹⁴⁸

Da die griechische Philosophie davon ausgeht, dass hinter allem die umfassende Idee des Seins steckt, die auch bestmöglichster Ausdruck des Göttlichsten ist, sahen sich die von der griechischen Philosophie geprägten Kirchenväter in ihrem Denken bestätigt, da sie in dem Text Exodus 3, 13 - 15 diese umfassende Idee des Seins wieder zu entdecken meinten. So kamen sie zu dem Schluss, dass hier die tiefste Einheit von griechischem und biblischem Geist, von Platon und Moses vorhanden war. Sie zweifelten jedoch, dass Platon solch unglaubliche Erkenntnis aus seinem eigenen Geist hervorgebracht haben könnte und führten seine Philosophie zumindest indirekt auf die Offenbarung zurück, indem sie annahmen, Platon habe das Alte Testament gelesen.¹⁴⁹

Während Ratzinger betont, dass man den genauen Sinn der Formulierungen von Exodus 3, 13 - 15 nicht mehr ermitteln kann, weist er darauf hin, dass ein sorgfältiges Lesen des Textes erkennen lässt, dass der Gottesname in einer Art und Weise auslegt wird, die die Namensnennung eigentlich wieder aufhebt. Die Formel „Ich bin, der ich bin“, die auch mit „Ich bin, was ich bin“ übersetzt werden könnte, erscheint vielmehr als Namensverweigerung, denn als Namensnennung. Ratzinger führt die Textstellen Richter 13, 18 und Genesis 32, 20, in denen die

¹⁴⁸ Ebd., Seite 114

¹⁴⁹ Natürlich dürfte die Abhängigkeit umgekehrt vorliegen, vgl. die Übersetzung des Hebräischen „Ich bin, der ich bin“ ins Griechische „Ich bin der Seiende“. Ob das biblische Gottesbild mit dem der Philosophie zusammenpasst oder ob es sich hier um Gegensätze handelt, wird später noch zu klären sein, siehe folgendes Kapitel.

Kundgabe eines Namens verweigert wird, als vergleichbare Stellen an, die seiner Deutung zusätzliche Wahrscheinlichkeit geben.

Gerade weil JHWH, der Gott der Väter, der ganz Andere ist, der sich nicht mit den Göttern, die an einen Ort gebunden sind, die sich benennen lassen und vor allem benennbar sein müssen, damit man sie von den anderen gleichartigen Göttern unterscheiden kann, vergleichen lässt, kann JHWH seinen Namen nicht ebenso wie diese übrigen Götter bekannt geben. So erhält die Auslegung des JHWH-Namens mit dem Wort „Sein“ den Sinn einer Negativtheologie. All das, was Gott zu sein scheint, all das, was durch den Namen benennbar wurde, ist eben gerade nicht Gott. Dieses Verständnis erklärt auch, warum man dazu überging den Namen JHWH nicht mehr auszusprechen. Laut Ratzinger ist in dieser „Entwicklung das Geheimnis der Dornbuschszene in vieler Hinsicht genauer begriffen worden als in allerlei gelehrten philologischen Erklärungen.“¹⁵⁰

Trotz all dem darf nicht übersehen werden, dass Moses eine Antwort, auch wenn diese ein Rätsel ist, erhielt. Es wird deutlich, dass JHWH ein Gott ist, der für Israel, für die Menschen da ist, JHWH ist ein Gott, der nicht „wird“ oder „vergeht“, so wie alles Übrige, sondern er ist der Beständige, der zugleich sich Gewährende, eben nicht nur Gott in oder für sich, sondern der Gott der Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Jesu Christi.¹⁵¹

Der Evangelist Johannes knüpft an diesem Denken an, besonders an die Weisheitsliteratur und an Deuterjesaja, und erhebt das „Ich bin es“ (Deuterjesaja 48, 12) zu DER Formel seines Gottesglaubens, zum Zeugnis Jesu von Nazareth. So ist dieses Verständnis des Gottesnamens, das von den Vätern geprägt wurde, laut Ratzinger, auch Erklärung dafür, was der Evangelist Johannes meint, wenn er von dem Herrn Jesus Christus als dem „wirklichen, lebendigen Gottesnamen“ spricht. Denn während bisher Gott nur durch bloßes Wort anrufbar war, ist er in Jesus Christus wirklich der Rufbare geworden. „In ihm ist Gott für immer in die Mitexistenz mit uns eingetreten: Der Name ist nicht mehr bloß Wort, an das wir uns klammern, er ist nun Fleisch von unserem Fleisch, Gebein von unserem Gebein. Gott ist einer der unsrigen.“¹⁵² Das gesamte 17. Kapitel des Johannes Evangeliums, das so genannte „Hohepriesterliche Gebet“, ist das neutestamentliche Pendant zur Dornbuscherzählung in Exodus 3. Laut Ratzinger vereint Jesus in sich das „Ich bin es“ aus Exodus 3 und Jesaja 48 und zeigt so, dass er selbst die *Anrufbarkeit Gottes* ist.

¹⁵⁰ Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel-Verlag, München, 2007, Seite 118

¹⁵¹ Wichtig zu sehen ist, dass schon die Väter davon überzeugt waren, dass dieser Gott nicht ihr Eigengott ist, sondern der Gott aller und des Ganzen, daraus folgt aber auch, dass dieser Gott genauso der Gott aller anderen Menschen ist, wie er ihr Gott ist, da alle Menschen ihm gehören.

¹⁵² Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel-Verlag, München, 2007, Seite 124

2.2. Gotteserkenntnis - Entscheidung für die Philosophie

Das frühe Christentum, das, wie eben gezeigt, das Gottesbild Israels aufgenommen hatte, sah sich bereits in seinen Anfängen vor die Aufgabe gestellt, sein Gottesbild erneut zu definieren, um zu zeigen, zu welchem Gott Christen sich bekennen. Dabei entschied sich das Christentum, so Ratzinger, für den Gott der Philosophen, um zu zeigen, dass ihrem Gott kein anderer Gott entsprach. Der Gott, zu dem sich das Christentum bekennt, ist der Gott, zu dem die hellenistische Welt eben nicht betet, jener Gott, von dem die hellenistische Philosophie als das Höchste, als Grund allen Seins spricht. Die Bedeutung und Tragweite dieser Entscheidung kann verglichen werden mit jener, die die Entscheidung hatte, die Israel traf, als sie JHWH wählte. Sowohl die Entscheidung Israels gegen Götter wie Moloch und Baal als auch die Entscheidung des frühen Christentums war eine Entscheidung gegen die damalige Umwelt. Die Entscheidungsmöglichkeit, die das Christentum wählte, für den Logos und gegen den Mythos, hatte im Laufe der Zeit bereits im Hellenismus für Diskussionen gesorgt. So beschäftigten sich Philosophen wie Xenophanes, Platon und viele andere mit der Frage, ob der klassische homerische Mythos durch einen logosmäßigen Mythos ersetzt werden kann und soll. Dabei lässt sich eine sowohl zeitliche als auch sachliche Parallele zwischen dieser Mythenkritik in Griechenland und der prophetischen Götterkritik in Israel aufzeigen.

Im Folgenden geht Ratzinger auf die große Bedeutung, die Philosophie und Religion für einander haben, ein und betont damit, dass Religion und Philosophie nicht als Gegensätze betrachtet werden dürfen.

So sieht Ratzinger den Grund für den Zusammenbruch der antiken Religionen auch darin, dass diese die Kluft zwischen dem Gott des Glaubens und dem Gott der Philosophen nicht überwinden konnten, Grund für ihren Untergang war ihre Abtrennung von der Wahrheit, sodass die antiken Religionen nur mehr als Lebenseinrichtung und Lebensgestaltung angesehen wurden. Ratzinger führt Tertullians „Christus hat sich die Wahrheit genannt, nicht die Gewohnheit“¹⁵³ an und betont, dass dies deutlich macht, was der Kampf der frühen Kirche bedeutete und noch mehr, dass dies immerwährende Aufgabe des christlichen Glaubens sein muss, wenn er bleiben will, was er ist. In diesem Zusammenhange betont Ratzinger auch aktuelle Problematiken, denn während auf der einen Seite der christliche Glaube vielfach auf bloße Frömmigkeit beschränkt wird, lässt sich auf der anderen Seite häufig beobachten, dass durch die Methode der Interpretation biblischer Texte der Skandal des Christlichen aufgelöst wird.¹⁵⁴ Während das frühe

¹⁵³ Ebd., Seite 130

¹⁵⁴ vgl. Ebd., Seite 131

Christentum sich allein für die Wahrheit des Seins selbst entschied, scheint dies heute vielfach in Vergessenheit zu geraten, möglicherweise, weil der christliche Glaube erneut aufzeigen muss, dass er Wahrheit vermitteln kann.

Dadurch, dass sich das Christentum für den Gott der Philosophen entschied, wurde diesem eine völlig neue Bedeutung zuteil. Während er vorher rein im Akademischen, als Begriff gesehen wurde, als das reine Sein, als das stets in sich selbst kreisende ewige Dasein, das niemals zum Menschen in Beziehung tritt, wird dieser Gott nun zum Gott der Menschen, zur Agape, zur Macht schöpferischer Liebe.¹⁵⁵ Anhand der neutestamentlichen Texte lässt sich klar erkennen, dass dieser Gott, der auch der Gott der Philosophen, nicht nur Gott des Glaubens ist, dieselben Merkmale aufweist, wie der Gott, von dem im Ersten Testament die Rede ist. Dieser Gott ist anthropomorph, er ist leidenschaftlich, er tritt auf als Liebender und er geht den Menschen immer wieder entgegen.

Ratzinger führt den Sinnspruch Hölderlins in seinem Hyperion an, um zu erklären, wie das Göttliche im christlichen Sinn zu verstehen ist: „Nicht umschlossen werden vom Größten, sich umschließen lassen vom Kleinsten- das ist göttlich.“¹⁵⁶ Gerade die sich darin zeigende Umwertung von Größtem und Kleinstem ist für das christliche Verständnis des Wirklichen kennzeichnend, ebenso die Ansicht, dass das absolute Denken nur als ein Lieben zu denken ist.

Besonders gut zeigt sich diese Einheit von Gott des Glaubens und Gott der Philosophen im apostolischen Glaubensbekenntnis, da Gott sowohl als „Vater“ als auch als „Allherrscher“ bezeichnet wird. Dabei wird durch die Bezeichnung „Vater“ ein Beziehungspunkt zur Christologie hergestellt, der deutlich zeigt, dass, nach christlichem Verständnis, alle Aussagen über Gott erst durch den Sohn wirklich deutlich werden. Das spezifisch christliche an diesem Gottesbild soll in folgendem Kapitel besprochen werden.

2.3. Gotteserkenntnis - Das Bekenntnis zum dreieinigen Gott

Während das Volk Israel sich zu Gott als dem Gott ihrer Väter, als Schöpfer der Welt, als ihrem Herrn und als Vater der Völker bekannte, sahen sich die Menschen mit dem Auftreten Jesu vor eine völlig neue Situation gestellt. Jesus bekannte und wusste sich selbst als Sohn Gottes, trat als sein Gesandter auf und sprach zu Gott als seinem Vater. Jesus, der ein anderer als Gott ist, ihn daher mit *Du* ansprechen konnte, ist doch zugleich selbst „die wirkliche, uns begegnende Nähe Gottes; die Vermittlung Gottes an uns und dies gerade dadurch, dass er selbst Gott als Mensch, in Menschengestalt und –wesen: der Gott- mit- uns

¹⁵⁵ vgl., Ebd. Seite 132

¹⁵⁶ Ebd., Seite 135

(„Emmanuel“) ist.“¹⁵⁷ Aus dieser Überlegung wird auch klar, dass Gott hier nicht mehr nur als Vater auftritt, sondern auch als Sohn, als Bruder, somit als Ich und Du in einem.¹⁵⁸ Zu dieser neuen Erfahrung Gottes trat noch die Erfahrung hinzu, dass Gott auch in einem selbst, also als so genannter *Geist* anwesend ist, wobei zugleich klar erkannt wurde, dass diese Anwesenheit, dass der *Geist* weder Vater und Sohn sein kann, noch ein Drittes, das völlig unabhängig zwischen Gott und dem Menschen steht. Der *Geist*, so Ratzinger, ist die Art und Weise, wie Gott „selbst sich uns gibt, wie er in uns eintritt, sodass er *im* Menschen und mitten im „Insein“ doch unendlich *über* ihm ist“.¹⁵⁹

Dabei gehörte es immer zur Grundeinstellung und -sicht des Christentums, dass ihr Bekenntnis nur dem *EINEN* Gott gilt, daher ist auch Ziel der Wahrheit verpflichteten Frömmigkeit nur der Gott, der Grund der Welt und der den Menschen nahe ist.

Bei all diesen Ansätzen, die versuchen etwas über Gott, die Erfahrung mit Gott und über das Bekenntnis zu ihm auszusagen, bleibt doch das Bewusstsein über das menschliche Nichtwissen in Bezug auf Gott präsent. Es gehört wesentlich zum christlichen Glauben, Gott als Geheimnis, als das Mysterium selbst anzuerkennen, das so notwendige Ringen um Gott, das zugleich immer auch ein Ringen mit sich selbst ist, ist Teil der Gottesbeziehung. Dabei kann man bei allem Nichtwissen doch sicher sein, so Ratzinger, dass Gott sich immer auf eine Art und Weise *zeigt*, wie er *ist*.¹⁶⁰ Diese Lehre, die Trinitätslehre, ist Grundstein der christlichen Gottesbeziehung. In diesem Zusammenhang wird auch klar, warum sich die Trinitätslehre vielfach als negative Theologie zeigt, sie ist Grenzaussage, verweisende Geste, da jeder Versuch, Gott in menschliche Begriffe fassen zu wollen, ins Absurde führt und führen muss.¹⁶¹ Trotz aller Negativität der trinitarischen Formeln sind ihre Aussagen als durchaus sinnvoll zu verstehen, als Hinweise auf das, was sie letztlich nicht aussagen können.

Die Trinitätslehre macht deutlich, dass nach christlichem Verständnis Gott jenseits der menschlichen Begriffe liegt. Während nach antikem Denken nur göttlich sein konnte, was Einheit ist, die Vielheit wurde als das Sekundäre gesehen, sahen die Christen kein Problem darin, dass ihr Gott Vielfalt und Einheit zugleich ist, da Gott

¹⁵⁷ Ebd., Seite 151

¹⁵⁸ Die Väter sahen sich in Ihrer Annahme, es gäbe ein Ich und ein Du in Gott, durch Texte der Bibel bestätigt, vgl. Gen 1, 26; Ps 110,1

¹⁵⁹ Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel-Verlag, München, 2007, Seite 152

¹⁶⁰ Dabei darf nicht übersehen werden, dass es lange Zeit umstritten war und noch heute teilweise bestritten wird, dass Gott sich zeigt, wie er ist und nicht, wie er nicht ist. Dazu gehört auch die Diskussion um den Weg des Glaubens und/oder um einen Weg, der eigentlich keiner ist, da angenommen wird, die Gottesbeziehung sei bloße Spiegelung des menschlichen Bewusstseins, ohne dass der Mensch tatsächlich je über sich selbst hinaus kommt.

¹⁶¹ In diesem Zusammenhang führt Ratzinger die Tatsache an, dass jeder der großen Grundbegriffe der Trinitätslehre einmal verurteilt worden ist, was er als weiteren Beweis dafür sieht, dass menschliche Begriffe Gott im Letzten nie fassen können.

von diesen Kategorien nicht betroffen ist. Nach diesem Verständnis bedeutet Fülle nicht den Zerfall der Einheit, da Gott, über diesen Begriffen stehend, diese sprengt. Die Einheit, die die Liebe schafft, gilt als höchste und radikalste Form von Einheit.

Darüber hinaus zeigt die Trinitätslehre, dass das Personsein Gottes jedes menschliche Personsein unendlich übersteigt. Die Dreiheit, in der Gott geglaubt wird, drückt nicht aus, dass Gott aus mehreren Substanzen oder Persönlichkeiten im heutigen Sinn besteht, Gott als Substanz ist *eins*, jedoch gibt es in diesem *einen und unteilbaren* Gott das „Phänomen des Dialogs, das Zueinander von Wort und Liebe“, ¹⁶² dieses löst die Einheit Gottes nicht auf, sondern macht sie gerade aus.

Durch die Trinitätslehre wird deutlich, dass „im Reden von Gott sichtbar wird, wer der Mensch ist; das Paradoxeste ist zugleich das Hellste und das Helfendste“. ¹⁶³

In der Offenbarung kommt es zur Berührung von göttlicher und menschlicher Ratio. Erwin Dirscherl stellt in seinem „Die Überlegungen Benedikts XVI. zum Verhältnis von Glaube und Vernunft“ ¹⁶⁴ klar heraus, dass Ratzinger sowohl Gott als auch den Menschen als Beziehungswesen sieht. „Beziehung aber setzt keine monistische Einheit, sondern Verschiedenheit voraus. Nur Unterschiedene können einander begegnen, es gibt hier auf keiner Ebene Identität.“ ¹⁶⁵

3. Menschenbild

Obwohl es zwischen Gott und dem Menschen, der als schauendes Wesen begriffen wird, dessen Raum durch sein begrenztes Sehfeld abgesteckt scheint, eine unendliche Kluft gibt, kann der Mensch zu Gott finden, da er neben dem Zugang zur Wirklichkeit durch das Hören, Sehen und Greifen noch einen anderen Zugang zur Wirklichkeit hat. In diesem anderen Zugang, dem Glauben, kann der Mensch nicht nur zur Wirklichkeit finden, sondern eben darin die Eröffnung seiner Weltsicht überhaupt. Das bedeutet, dass der Mensch über diesen Zugang zur Wirklichkeit nicht nur diese selbst findet, sondern dass er entdeckt, sich zu dieser in einer eigenen Art und Weise zu verhalten. So wird dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, dass das außerhalb seines Sehfeldes Liegende gerade zur Wirklichkeit wird. Der Mensch kann zur wahrhaft menschlichen Existenz finden, weil Glauben die Entscheidung dafür bedeutet, trotz des natürlichen Strebens zum

¹⁶² Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel-Verlag, München, 2007, Seite 170

¹⁶³ Ebd., Seite 177

¹⁶⁴ vgl. Dirscherl, Erwin, Die Überlegungen Benedikts XVI. zum Verhältnis von Glaube und Vernunft, in: Dohmen, Christoph (Hrsg.), Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2007

¹⁶⁵ Ebd., Seite 32

Sichtbaren wahrzunehmen, dass es einen Punkt im Inneren des Menschen gibt, der eben gerade nicht von diesem Sichtbaren getragen wird. Der Mensch muss sich von diesem Streben nach dem bloß Sichtbaren *umkehren, bekehren*, also eine Wende seiner Existenz zulassen. Ratzinger beschreibt den Glauben als eine *Wende des Seins* und betont, dass diese Wende jeden Tag aufs Neue vollzogen werden muss, da das Streben nach dem Sichtbaren und Greifbaren den Menschen stets in die entgegengesetzte Richtung weist.

Es lässt sich also klar erkennen, dass der Glaube nichts ist, was dem Menschen einfach zukommt. Er wird von Gott angesprochen und muss sich in der Form des bereits erwähnten Nach- Denkens sein Leben lang zu Gott hinwenden. Indem der Mensch mit Gott zu tun bekommt, zeichnet sich gerade in dieser dialogischen Struktur des Glaubens das christliche Menschenbild, das nun behandelt wird, ab.

3.1. Verhalten dem Nächsten und Gott gegenüber

Das christliche Denken geht ganz klar davon aus, dass der Glaube wesentlich auf ein Du und ein Wir hingeordnet ist, nur über seinen Mitmenschen bekommt der Mensch mit Gott zu tun. So lassen sich auch Gottesverhältnis und Mitmenschlichkeit nicht voneinander trennen. Schon die Schöpfungsberichte betonen die „komplexe Verbundenheit und das differenzierte Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpflichem.“¹⁶⁶

Für Ratzinger zeigt sich hier ganz klar, dass der Mensch einerseits ein Wesen ist, das nur im Empfangen und Weitertragen von Vergebung sich selbst finden kann, andererseits braucht der Mensch selbst in seinem Reinsten noch die Vergebung.¹⁶⁷

Der Mensch, der wesentlich unabgeschlossen und begrenzt ist, zugleich aber immer nach dem Unbegrenzten und Offenen strebt, wird in sich nie die Ruhe und Gelassenheit finden, die er sucht. Als wesentlich nach dem Anderen strebendes Wesen, als das der Mensch im christlichen Denken begriffen wird, fühlt er in sich eine Einsamkeit, die ihn in seiner gesamten Existenz zum Du hin zieht. Diese Einsamkeit kann sich dem Menschen, nach Ratzinger, in verschiedenen Tiefen zeigen, im Ersten kann sie durch ein menschliches Du gestillt werden. Dieses erste Finden eines Du, das jedoch, weil auch menschlich und somit ebenso unabgeschlossen und begrenzt, kein absolutes Du sein kann, wird den Menschen wieder zurück auf seine Einsamkeit verweisen. Letztlich kann diese Einsamkeit, die aus dem Innersten des Menschen kommt, nur durch den Glauben, durch ein

¹⁶⁶ Welker, Michael, Schöpfung, Gottesbegriff und Menschenbild im Christentum, in: Koslowski, Peter [Hrsg.], Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen, Diskurs der Weltreligionen, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000, Seite 99

¹⁶⁷ Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel-Verlag, München, 2007, Seite 78

absolutes Du gestillt werden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass reine Gottesbeziehung reicht, um die Erfahrung des Gefundenseins, des Angenommenwerdens machen zu können, da diese Erfahrung die Beziehung zu den Mitmenschen genauso wie die Gottesbeziehung braucht.

Die besondere Bedeutung, die der Beziehung der Menschen zueinander im christlichen Denken zukommt, zeigt sich auch daran, dass der Gott des (christlichen) Glaubens nicht in sich geschlossene Unabhängigkeit ist, sondern Bezogenheit, schöpferische Macht.

Jenes schöpferische Denken, das als Voraussetzung und Grund allen Seins gesehen wird, dabei jedoch nicht nur bloßes Wissen, sondern einerseits um sich selbst wissendes Denken und andererseits Liebe ist, setzte gerade dadurch, dass es Liebe ist, seinen Gedanken frei und entließ ihn somit ins Selbersein. Dies bedeutet weiter, dass der Logos allen Seins, zu dem sich das Christentum bekennt, Bewusstsein, Freiheit und Liebe ist und somit ist auch das Oberste der Welt nicht bloße Notwendigkeit, sondern Freiheit.

Aus diesen Überlegungen folgt, so Ratzinger, dass sich in so einer Weltsicht die Kategorien von Minimum, Maximum, von kleinstem und Größtem wandeln, ebenso ist „die Person in einer solchen Weitsicht nicht bloß Individuum, ein durch die Zerteilung der Idee in die Materie entstandenes Vervielfältigungsexemplar, sondern eben *Person*“.¹⁶⁸

Wenn jedoch jeder Mensch als *Person* gesehen wird, ergibt sich daraus, dass jeder Mensch, trotz der eigentlichen Niedrigkeit des Menschlichen, als das Einmalige, Unwiederholbare, Höchste und Eigentliche gesehen werden muss. Dies hat natürlich auch enorme Auswirkungen auf den Umgang der Menschen mit einander, aber auch auf das Verhältnis des Einzelnen zu sich selbst.

Als Maß aller Menschlichkeit gilt dem Christentum Jesus Christus, er wird als der „ganz über sich hinausgekommene und so wahrhaft zu sich gekommene Mensch“¹⁶⁹ gesehen, der nicht nur in Berührung mit dem Unendlichen kommt, sondern eins mit ihm ist. Da Jesus Christus jedoch nicht nur *Mensch für sich*, sondern wesentlich *Mensch für die Anderen* ist, sind alle Menschen von Jesu Dasein betroffen. Diese Annahme wird auch dadurch gestärkt, dass der christliche Glaube davon ausgeht, dass es den einzelnen Menschen als bloß Einzelnen nicht gibt, da jeder Mensch immer schon zu dem Ganzen, der Menschheit, der Geschichte, dem Kosmos gehört. Obwohl das Christentum wesentlich vom *Einzelnen* her und auf den *Einzelnen* hin lebt, sieht es die kollektive Verflechtung aller Menschen, die die Existenz von Erbsünde, Erlösung und Weltgericht erst

¹⁶⁸ Ebd., Seite 148

¹⁶⁹ Ebd., Seite 221

möglich macht, ebenso zu seiner Wirklichkeitsebene gehörig. Eben weil das Christentum den Einzelnen für das Ganze will, ist es dieses *Für*, das das Grundgesetz der christlichen Existenz wohl am besten erklärt. Laut Ratzinger erklärt sich aus diesem Verständnis auch der Begriff der Erwählung (Auserwählung) und jener der Kreuzesnachfolge. Christsein bedeutet demnach „die Trennung von der Zentrierung auf das Ich und den Anschluss an die dem Ganzen zugewandte Existenz Jesu Christi“.¹⁷⁰ So gilt es also das richtige Maß zwischen der Selbstüberschreitung für den anderen und der Bereitschaft, von dem anderen zu empfangen, zu finden, um so den wahren Sinn des Füreinander zu leben.

In der Enzyklika „Deus Caritas Est“ betont Ratzinger, dass Gottes- und Nächstenliebe ein und dasselbe Gebot sind, dadurch, dass beides von der dem Menschen zuvorkommenden Liebe Gottes lebt, wird es von einem „Gebot“ zur geschenkten Erfahrung „der Liebe von innen her, die ihrem Wesen nach sich weiter mitteilen muss“.¹⁷¹

Im Folgenden möchte ich, um das Menschenbild noch klarer darstellen zu können, auch auf die Frage nach der Stellung der Frau im Christentum eingehen. Obwohl oder vielleicht gerade weil die Frage nach einem christlichen Frauenbild mit ebenso vielen Missverständnissen wie Problemen behaftet ist, geht Ratzinger in seinem Buch „Einführung in das Christentum“ nicht näher auf dieses Thema ein. Da ich die Frage nach der Stellung der Frau im Christentum gerade in einer Arbeit wie dieser nicht aussparen möchte, werde ich für das folgende Kapitel ein Werk von Hans Küng heranziehen sowie einige Aussagen Ratzingers in Bezug auf die „Frauenfrage“.

3.2. Die Stellung der Frau¹⁷²

Nach dem Stand heutiger Forschung ist eindeutig, dass Frauen unter den Jüngern Jesu waren, dass ihnen im frühen Christentum eine große Bedeutung zukam und dass ihre Rolle weit wichtiger war, als die neutestamentlichen Quellen dies zunächst zeigen.

Anhand der Texte Paulus´ lässt sich erkennen, dass es auf der einen Seite Frauen gab, die missionarisch tätig waren, aber auch solche, die im Bereich der Gemeindeleitung arbeiteten. Aus seiner Forderung, prophetisch redende Frauen

¹⁷⁰ Ebd., Seite 237

¹⁷¹ Papst Benedikt XVI, Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Enzyklika Deus Caritas Est an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 171, Libreria Editrice Vaticana, Bonn, 2006, Seite 27

¹⁷² vgl. Küng, Hans, Die Frau im Christentum, Piper Verlag GmbH, München, 2005

sollten ihr Haupt während des Gottesdienstes bedecken, geht hervor, dass Paulus auch weibliche Propheten gekannt haben dürfte.

Doch schon zu dieser Zeit kamen Konflikte um die Rolle der Frau im Christentum auf. Paulus, der zwar das Recht der Frauen vor der Gemeinde zu sprechen verteidigt, engagiert sich jedoch auch dafür, dass Frauen während des Gottesdienstes einen Schleier tragen. Die antifeministische Polemik des Frühjudentums wird bei Paulus durch christologische Argumente, der Mann, dessen Haupt Christus ist, sei Haupt der Frau, verstärkt.

Einige Jahre später wird der Frau, mit (fälschlicher) Berufung auf Paulus das Reden in der Gemeinde gänzlich untersagt.

Küng weist darauf hin, dass, obwohl es noch bei den Kirchenvätern einige Aussagen zur Gleichwertigkeit von Mann und Frau vor Gott gab, sich immer mehr jene Tendenzen durchsetzten, die dazu betrogen, dass die Frauen abgewertet wurden. Unzählige Bischöfe und Theologen, wie zum Beispiel Klemens von Alexandrien,¹⁷³ wiesen regelmäßig auf die Minderwertigkeit des Weiblichen hin und plädierten somit nicht nur für den Ausschluss der Frau von kirchlichen Ämtern, sondern auch für eine prinzipielle Unterordnung der Frau unter den Mann.

Küng führt vertikale Hierarchien als Grund für die sich durchsetzende Zurückdrängung der Frau, im Gegensatz zur ursprünglichen Lehre Jesu von Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit, an, betont aber auch, dass die Kirche sich mehr für die Frauen hätte engagieren müssen, anstatt nur alternative Lebensmodelle für sie anzubieten.

Im Mittelalter kam es durch die Verbreitung einer Sexualmoral, die sich in vielen Punkten auf Augustinus bezog, und durch das neu aufkommende und sich mit der Zeit durchsetzende Ideal der Rom-zentrierten Kirche, die von zölibatär lebenden Männern geleitet wird, zur weiteren Zurückdrängung der Frau.¹⁷⁴ Thomas von Aquin bezeichnet die Frau in seiner „Summa theologiae“ als mangelhafter und misslungener Mann und lehnt die Priesterweihe von Frauen sowie die Predigt von Frauen ab.¹⁷⁵ Es darf dabei jedoch nicht übersehen werden, dass die Lehre Thomas von Aquins dem Denken seiner Zeit entsprach, auch Aristoteles, die größte Autorität zur Lebzeiten Thomas von Aquins in naturwissenschaftlichen und philosophischen Fragen, sah die Frau als misslungenen Mann an.¹⁷⁶ So war Thomas von Aquin trotz dieser frauenfeindlichen Aussagen der Meinung, dass sowohl der Mann als auch die Frau nach Gottes Ebenbild geschaffen sind, daher

¹⁷³ Zugleich war Klemens von Alexandrien, vom Geist der Stoa geprägt, von der Gleichheit von Mann und Frau überzeugt.

¹⁷⁴ Dass dieses Bild von Kirche auch für viele Männer Probleme mit sich brachte, darf nicht übersehen werden, kann aber hier aufgrund des begrenzten Umfangs der Arbeit nicht näher besprochen werden.

¹⁷⁵ Küng, Hans, Die Frau im Christentum, Piper Verlag GmbH, München, 2005, Seite 55

¹⁷⁶ vgl. Aristoteles, Metaphysik, Schriften zur 1. Philosophie, Übers. und Hrsg. von Franz F. Schwarz, Reclam-Verlag, Stuttgart, 1970

dieselbe Würde und Zielbestimmung haben und die Frau nicht nur zur Fortpflanzung bestünde, sondern „um des gemeinsamen Lebens willen von Gott geschaffen wurde“.¹⁷⁷

Während die Kirche im 12. Jahrhundert die Rolle der Frau einerseits durch die Aufwertung der Ehe, die Betonung des *beiderseitigen Konsens* zur Eheschließung sowie durch die Zurückdrängung der klandestinen Eheschließung verbesserte, verstärkte sie andererseits die Patriarchalisierung der Machtstrukturen. Dadurch kommt es zu einer erneuten Zurückdrängung der Frau.

Kirchenrechtlich wird die Unterwerfung der Frau unter den Mann naturrechtlich begründet, außerdem wird erneut darauf hingewiesen, dass der Frau das Predigen untersagt ist. Allein im weltlichen Bereich entwickelt sich, neben dem kirchlichen Ideal der Frau als Nonne, ein neues Frauenideal, das in der Minne Ausdruck findet.

Die weibliche Parallelgründung von Orden wurde vor allem von den Mönchsorden selbst behindert, gegründete religiöse Frauengemeinschaften wurden den entsprechenden Männerorden unterstellt. Allein in den Bereichen der Dichtung, des Kunsthandwerkes, vor allem aber im Bereich der Mystik waren Frauen den Männern gleichgestellt, zum Teil ihnen sogar überlegen.

Durch die Reformation kam es im 16. Jahrhundert nicht nur zu einer theoretischen, sondern vor allem zu einer praktischen Aufwertung der Frau, wobei die Gesellschaftsstruktur weiterhin patriarchalisch blieb, sodass die Frau unverändert dem Mann unterstellt war.

Anders als Thomas von Aquin oder Augustinus führte Calvin zwar nicht mehr biologische Gründe gegen die Ordination der Frau an, jedoch sah er die Unmöglichkeit weiblicher Ordination weiterhin aufgrund kirchlicher, menschlicher oder staatlicher Rechtsordnung gegeben, sodass das Ergebnis für die Frau zunächst weiterhin dasselbe war.

Das Aufkommen des Hexenwahns hat, nach Küng, mehrere fatale Folgen, so kommt es „zur Zerstörung der selbstverständlichen weiblichen Kultur und Solidargemeinschaft, zur Zersetzung der Weitergabe von spezifisch weiblichem Wissen über den eigenen Körper und zu einer totalen Unterordnung unter patriarchale Dominanz“.¹⁷⁸ Als verantwortlich für das Aufkommen des Hexenwahns sowie die dramatischen Folgen, die dieser nach sich zog, sieht Küng sowohl Theologen, Bettelorden, den Papst, die Kurie als auch den Kaiser, die staatliche Macht und das Kirchenvolk.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Küng, Hans, Die Frau im Christentum, Piper Verlag GmbH, München, 2005, Seite 54

¹⁷⁸ Ebd., Seite 90

¹⁷⁹ Da es den Umfang dieser Arbeit weit übersteigen würde, näher auf die Hexenverfolgung einzugehen, sei verwiesen auf: Baschwitz, Kurt, Hexen und Hexenprozesse: die Geschichte eines Massenwahns, Dt.

Im Zuge der Moderne, in der es zu erheblichen Fortschritten im Bereich der Wissenschaften kam, zu einer völlig neuen Gesellschaftsordnung und zu einer Aufwertung des Individuums, fanden die Frauenbewegungen von kirchlicher Seite anfänglich kaum Unterstützung. Eines der ersten Frauenbilder, das alternativ zu dem kirchlichen Ideal einer Frau (liebende Mutter und Ehefrau oder Jungfrau) aufkam, war das Bild der arbeitenden Frau, wie es im Kommunistischen Manifest 1848 gezeichnet wurde. Doch gerade der Umstand, dass mit diesem neuen Ideal ein krasser Gegensatz zu den bisherigen Vorstellungen, die zumindest teilweise Frauen auch von sich selbst hatten, gezeichnet wurde und eine Vereinbarung anfänglich unmöglich schien, bildete für viele Frauen ein neues Problem.

Mit der Zeit begann sich die Kirche jedoch für die Emanzipationsbewegungen der Frauen zu interessieren, dabei beschränkte sie ihre Bemühungen jedoch zunächst, laut Küng, nur auf das bürgerliche Milieu.¹⁸⁰

Papst Leo XIII. erklärte in der Enzyklika „Immortale Dei“ 1885, dass der Mann der Vorgesetzte der Frau, die vor allem zur Hausarbeit und zur Erziehung der Kinder geboren wurde, sei.

Die große Wende, erreicht durch Papst Johannes XXIII., seine Enzyklika „Pacem in terris“ (1963) und das Zweite Vatikanische Konzil (1962- 1965), hielt, so Küng, jedoch nicht allzu lange an, da die Lehren Papst Johannes Paul II. eher eine Stagnation der Emanzipationsbewegungen der Frauen bewirkten. Papst Johannes Paul II. beschäftigte sich zwar mit der Frage der Gleichberechtigung und der Würde der Frauen, jedoch führte er die großen Fortschritte, die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erreicht wurden, nicht weiter. In dem Apostolischen Schreiben „Mulieris Dignitatem“ anlässlich des Marianischen Jahres verwies Papst Johannes Paul II. auf die Aussage Paul VI.: „Im Christentum besaß die Frau mehr als in jeder anderen Religion schon von den Anfängen an eine besondere Würdestellung, wofür uns das Neue Testament nicht wenige und nicht geringe Beweise bietet...; es erscheint ganz offenkundig, dass die Frau dazu bestimmt ist, an der lebendigen, tätigen Struktur des Christentums so stark teilzunehmen, dass vielleicht noch nicht alle Kräfte und Möglichkeiten dafür freigelegt worden sind.“¹⁸¹

Diese hier erwähnten Kräfte und Möglichkeiten wurden jedoch auch während der kommenden Jahre nicht freigelegt. Küng wirft Papst Johannes Paul II. vor, seine Lehren hätten viel mehr zu einem Rückschritt der Emanzipation der Frau geführt.¹⁸² Vor allem seine Aussagen in Bezug auf die Empfängnisverhütung, die

Taschenbuch-Verlag, München, 1966; Dillinger, Johannes [Hrsg.], Hexenprozess und Staatsbildung, Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld, 2008

¹⁸⁰ vgl. Küng, Hans, Die Frau im Christentum, Piper Verlag GmbH, München, 2005, Seite 107

¹⁸¹ Johannes Paul II, Apostolisches Schreiben Mulieris Dignitatem. Über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres, Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Bonn, 1988, 1. Absatz (7)

¹⁸² Küng, Hans, Die Frau im Christentum, Piper Verlag GmbH, München, 2005

Behauptung der Unmöglichkeit von Frauenordination sowie seine Position zur Abtreibung führten zu einem bis heute schwierigen Verhältnis zwischen vielen Emanzipationsbewegungen und Rom, vor allem weil die Leidtragenden die Frauen waren.

Auch das „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“¹⁸³ von 2004 scheint wieder alte Positionen aufzunehmen. So wird in Bezug auf jene Menschen, die zölibatär leben, festgestellt, dass „jene eine Wirklichkeit des Daseins vorwegnehmen, die jene eines Mannes bzw. einer Frau bleibt, aber nicht mehr den gegenwärtigen Begrenzungen der ehelichen Beziehung unterworfen sein wird.“¹⁸⁴ Obwohl anfänglich noch die gleiche Würde von Mann und Frau betont wird, zeigt sich sehr bald, dass auch der damalige Kardinal Joseph Ratzinger in diesem Schreiben die Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht weiter ausbaut: „Sich für das Wohl anderer einzusetzen“ wird als „das Beste des weiblichen Lebens“ genannt, weil Frauen aufgrund ihrer Fähigkeit Kinder zu gebären dies am Besten können, als Alternative zur Mutterschaft wird ausschließlich die „christliche Berufung zur Jungfräulichkeit“ angeführt und erneut wird festgestellt, dass die Ordination ausschließlich Männern vorbehalten ist.

Andrea Günter kritisiert, dass die „Liebes- und Brautmystik“, die Ratzinger in dem Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche „über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“ anwendet, höchstens in Form einer Analogiebildung etwas mit der Beziehung zwischen Mann und Frau und ihrer Zusammenarbeit zu tun hat. „Die Liebes- und Brautidee bezieht sich auf das Verhältnis zur Kirche, nicht aber auf die Zusammenarbeit zwischen Frauen und Männern.“¹⁸⁵ Außerdem kritisiert Günter, dass die „Liebes- und Brautmystik“ selbst in Bezug auf die Kirche nicht ernst genommen wird, da diese eine Gleichstellung der Frau ergeben würde, die faktisch aber nicht gegeben ist.

Für Andrea Günter zeigt sich anhand solcher Positionen, wie sehr die Naturrechtslogik des Aristoteles in unserem Denken verankert ist, dabei wird übersehen oder sogar ignoriert, dass es sowohl in einer Gesellschaft als auch in einer Kirche unterschiedliche Wirklichkeiten gibt. Obwohl sich gerade in den letzten Jahren die Geschlechterbilder, Vorstellungen über Sexualität, so wie die Bilder über das Eheleben radikal verändert haben und sich sicher auch noch weiter verändern werden, behauptet die Kirche, so Günter, immer noch ihre

¹⁸³ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt, Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Bonn, 2004, II. Kapitel (12)

¹⁸⁴ Ebd.

¹⁸⁵ Günter, Andrea, Die logische Versuchung des Vatikans und die Frauenfrage, in: Sommer, Norbert, Seiterich, Thomas (Hrsg.), Rolle rückwärts mit Benedikt, Wie ein Papst die Zukunft der Kirche verbaut, Publik-Forum Edition, Oberursel, 2009, Seite 85

Unveränderbarkeit. Dies kommt, wie gesagt, laut Günter, durch das Verständnis der Naturrechtslogik, das besagt, dass etwas, das geworden ist, weil es eben so geworden ist, wie es ist, der Logik der Natur entspricht und daher auch gar nicht anders sein und werden kann.¹⁸⁶

„Falls Unterschiede wahrgenommen werden, müssen sie ausgehebelt werden, statt eines Umgangs mit unterschiedlichen Wirklichkeiten wird eine Vereinheitlichung angestrebt, in der Regel gebunden an verbohrt geistlose Formen von Hierarchisierung wie an die zwischen Männern und Frauen, Klerikern und Laien.“¹⁸⁷ Dabei betont Andrea Günter, dass ein Vorbild einer heute so notwendigen Idee der Pluralität bereits in der Bibel bei der Erschaffung der Geschlechter zu finden ist und dass große Denker wie Hannah Arendt oder Jacques Derrida diese Idee bereits aufgegriffen haben. „Die beiden [Arendt und Derrida], die den Sinn der Pluralität für unsere Zeit gerade als Gegenkraft gegen Fundamentalismus und Totalitarismus neu entwickelt haben und sich dabei explizit auf die jüdische und die christliche Denktradition beziehen“,¹⁸⁸ sollten als Vorbilder gesehen werden.

Doch nicht nur Aussagen Ratzingers, seit seiner Wahl zum Papst 2005, bezüglich der Stellung der Frau in der Kirche, speziell Aussagen zur Frauenordination, sondern auch die Wiedereinführung des tridentinischen Ritus, die Rehabilitierung der vier exkommunizierten Bischöfe der Piusbruderschaft sowie Aussagen zur Befreiungstheologie und zur Ökumene haben für große Kritik gesorgt. Im Bereich der Ökumene haben vor allem die „Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte als Bitte um die Erleuchtung der Juden“¹⁸⁹ und die Formulierungen der so genannten Regensburger Rede, die von vielen Vertretern des Islam „als direkter Angriff und als Beleidigung“¹⁹⁰ aufgefasst wurde, dem interreligiösen Dialog großen Schaden zugefügt. Aus diesem Grund werde ich im vierten Teil näher auf die so genannte Regensburger Rede sowie auf die problematische Formulierung der Karfreitagsfürbitte eingehen.

Zunächst soll jedoch geklärt werden, was eine vergleichbar wichtige Position wie der Sabbat im Judentum im Christentum einnimmt und was das Christentum am besten charakterisiert. Erwin Bader versucht eine solche Analogie über die

¹⁸⁶ Dass jedoch auch diese Logik der Natur nicht streng durchgehalten wird, zeigt sich in Bezug auf die Tatsache, dass es auch in der Natur Homosexualität gibt, diese jedoch vielfach immer noch als wider die Natur gesehen wird.

¹⁸⁷ Günter, Andrea, Die logische Versuchung des Vatikans und die Frauenfrage, in: Sommer, Norbert, Seiterich, Thomas (Hrsg.), Rolle rückwärts mit Benedikt, Wie ein Papst die Zukunft der Kirche verbaut, Publik-Forum Edition, Oberursel, 2009, Seite 88

¹⁸⁸ Ebd., Seite 92

¹⁸⁹ Weckel, Ludger, Griechisch-römisch, Joseph Ratzingers Kampf gegen das Gespenst der Befreiungstheologie, in: Sommer, Norbert, Seiterich, Thomas (Hrsg.), Rolle rückwärts mit Benedikt, Wie ein Papst die Zukunft der Kirche verbaut, Publik- Forum Edition, Oberursel, 2009, Seite 166

¹⁹⁰ Ebd.

Offenbarung zu finden, indem er feststellt: „Im Judentum gilt das Verständnis: ‘Gott wird Wort’, im Christentum, ‘Gottes Wort wird Fleisch’, und im Islam, ‘Gottes Wort wird Buch’.“¹⁹¹

Auch Ratzinger stellt fest, dass in dem zweiten Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses die Verbindung von Logos und Fleisch hervorgehoben wird. „Der Sinn, der alles Sein trägt, ist Fleisch geworden, das heißt: er ist in die Geschichte eingetreten und einer in ihr geworden; er ist nicht mehr bloß das, was sie umgreift und trägt, sondern ein Punkt in ihr selbst.“¹⁹²

In Anlehnung an diese Überlegungen soll im Folgenden über den, wie Ratzinger es nennt, „Anstoß des Christlichen“¹⁹³ nachgedacht werden, also über das Bekenntnis dazu, dass der Mensch Jesus „Gottes eigener Sohn, die Mitte und die Entscheidung aller menschlichen Geschichte sei“.¹⁹⁴

4. Jesus Christus

Ratzinger selbst stellt fest, dass das Bekenntnis, ein Mensch sei Gottes eigener Sohn, der geschichtliche Mensch Jesus sei die Verbindung von Logos und Fleisch, zunächst einen Skandal für das menschliche Denken darstellt, dass es als Anmaßung und Torheit in einem erscheint, einen einzelnen Menschen als Mitte jeder Geschichte zu erklären.¹⁹⁵ Dabei verweist er jedoch auf den häufig auftretenden Fehlschluss, dass Glaube in den Bereich gehöre, in dem nur Belegbares Richtigkeit beanspruchen kann. Es ist wichtig zu sehen, dass Christologie niemals bloß auf Geschichte reduziert werden darf, genauso wenig, wie Geschichtlichkeit für den Glauben ignoriert werden kann, da sowohl die Geschichtlichkeit zu Jesus Christus gehört als auch der Umstand, dass Glaube letztlich nicht gänzlich von Geschichte gefasst werden kann.¹⁹⁶ Wesentlich scheint vor allem die Kenntnis davon zu sein, was dieser Glaube zu sagen versucht. Laut Ratzinger ist der Glaube an Jesus Christus in seinem Wesen nichts anderes als ein „Verstehen dessen, wer und was dieser Jesus eigentlich war“, ¹⁹⁷ wobei dies insbesondere deshalb von Bedeutung ist, da die Lehre, die Jesus hinterließ, nicht unabhängig von seiner Person gesehen werden kann. Jesus Christus hat sich so

¹⁹¹ Bader, Erwin, Weltethos, Philosophie und Religion, in: Bader, Erwin (Hrsg.), Weltethos – Weltfrieden - Weltreligionen, LIT Verlag GmbH, Wien, 2007, Seite 88

¹⁹² Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel-Verlag, München, 2007, Seite 181

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ vgl. Ebd.

¹⁹⁶ Da es den Umfang dieser Arbeit sprengen würde, näher auf die Wortverbindung „Jesus Christus“ einzugehen, sei verwiesen auf:

Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel-Verlag, München, 2007

¹⁹⁷ Ebd., Seite 189

sehr mit seinem Wort identifiziert, dass er gleichsam selbst das Wort ist, dass sein Werk seine Hingabe, das Geben seiner selbst ist.¹⁹⁸

Durch diese untrennbare Verbindung ergibt sich, laut Ratzinger, die unbedingte Verbindung von Glaube und Liebe, da Jesus nicht nur sein Wort, sondern auch Liebe ist, daher muss auch wahrhaft christlicher Glaube mit Liebe identisch sein.

Ratzinger versucht das Ganze mit Hilfe einer Formel verständlich zusammenzufassen: „Christlicher Glaube ist nicht auf Ideen, sondern auf eine Person, ein Ich bezogen, und zwar auf ein solches, das als Wort und Sohn, das heißt als totale Offenheit, definiert ist.“¹⁹⁹ Wenn diese totale Offenheit so geglaubt wird, dass Jesus sein ganzes Sein vom Vater her hat, dass er selbst sein Wort und Liebe ist und sein Sein für Andere gibt, folgt daraus die Frage, ob Jesus mit Gott, der als die Liebe schlechthin begriffen wird, identisch ist. Gleichzeitig stellt sich, anhand des Bekenntnisses zu Jesus als dem „Christus“ die Frage, ob Jesus der humanste Mensch ist, da er so sehr für sein Wort und seine Taten einsteht, sich für andere hingibt und doch immer bei sich selbst ist. Ratzinger stellt fest, dass mit dem christlichen Bekenntnis beide Fragen bejaht werden, da Jesus als der „Christus“ geglaubt wird, dessen Sohnsein das Gottsein mit einschließt, und nichts desto trotz als der wahre Mensch verstanden wird.

Im Folgenden versucht Ratzinger, indem er näher auf die Begriffe „Sohn Gottes“ und „Der Sohn“ eingeht, das Recht des christologischen Dogmas aufzuzeigen.

Der Begriff „Sohn Gottes“, der der altorientalischen Königstheologie entstammt und ursprünglich mit der Vorstellung einer physischen Zeugung verbunden war, wurde bereits im Judentum umgedeutet und mit der Vorstellung verbunden, dass der Zeugungsakt im Akt der Erwählung durch Gott bestünde.²⁰⁰ Ratzinger weist darauf hin, dass die so entstandene Erwählungstheologie im Laufe der Zeit noch weiter, zu einer Theologie der Hoffnung auf einen kommenden König, entwickelt wurde, er führt den Psalm 2 als Beleg dafür an und erklärt, dass die Neuverwendung dieses Textes durch die christliche Urgemeinde genau hier ansetzt.²⁰¹ Laut Ratzinger zeigte sich der christlichen Urgemeinde hier, wie diese Erwählung verstanden werden sollte, der Sinn des Königtums war die Repräsentation, wobei dies aufgrund der Kreuzigung noch einmal eine völlig neue Bedeutung gewann. „Ihm, dem völlig Gescheiterten, der am Galgen hängend kein Stück Boden mehr unter den Füßen hat,..., gerade ihm gilt das Orakel: 'Mein

¹⁹⁸ vgl. Ebd.

¹⁹⁹ Ebd., Seite 197

²⁰⁰ vgl. Ebd.

²⁰¹ vgl. Ebd. Ratzinger verweist hier vor allem auf Ps 2,7b- 8: „Mein Sohn bist du. Heute habe ich dich gezeugt, Fordre von mir und ich gebe dir die Völker zum Erbe, die Enden der Erde zum Eigentum.“

Sohn bist du, heute- an *dieser* Stelle- habe ich dich gezeugt. Fordere von mir und ich gebe dir Völker zum Erbe und die Welt zum Besitztum.“²⁰²

Der Begriff des „Sohnes“ dürfte aus dem Gebetsleben Jesu stammen, laut Ratzinger, bildet er die innere Entsprechung zu der Gottesanrede „Abba“, die sich von der Vateranrede des Ersten Testaments insofern unterscheidet, als sie bei Jesu ein intimes Zueinander ausdrückt, das in dieser Form, so Ratzinger, im Judentum nicht möglich war.²⁰³

Im Johannesevangelium, das die Bezeichnung Jesu als „der Sohn“ als Leitfaden zur Darstellung des Herrn verwendet, zeigt sich, dass die Existenz Jesu als relative ausgelegt wird, da Jesus, wie schon erwähnt, als Repräsentant verstanden wird, als derjenige, dessen Sein für die anderen und von einem anderen her zu verstehen ist. Es ist genau dieses „Von“ und „Für“, die das Sein Jesu wesentlich ausmachen, Ratzinger umschreibt dies, indem er sagt, dass Jesu Sein reine actualitas²⁰⁴ des „Von“ und „Für“ ist. „Eben darin aber, dass dieses Sein nicht mehr trennbar ist von seiner actualitas, fällt er mit Gott zusammen und ist zugleich der exemplarische Mensch, der Mensch der Zukunft.“²⁰⁵

Auch Küng stellt bei der Frage, was das unterscheidend Christliche, die Seele der Kirche darstellt, fest, dass dies keine Idee, kein Prinzip und kein Grundsatz ist, sondern die Person Jesus Christus.²⁰⁶ Daraus ergibt sich, dass Christ nur ein solcher Mensch genannt werden darf, „für dessen Leben und Sterben dieser Christus das letztlich Entscheidende bedeutet“.²⁰⁷ Daher muss man wissen, von welchem Jesus man spricht, wenn man etwas über die Grundsätze der Kirche, des Christsein oder ähnliches aussagen will. Für Küng zeigt sich klar, dass dies nur der historische Jesus sein kann, der jedoch nicht zu streng eingeteilt werden sollte, da Jesus alle Schemata sprengt. Nichts desto trotz ist es möglich, Jesus zumindest in Umrissen klar und unverwechselbar zu erkennen und auch seine Botschaft zeigt sich für Küng um einiges unkomplizierter als einige daraus später entwickelte Lehren der Kirche.

Kurz gesagt verkündete Jesus, für den die oberste Norm der Wille Gottes ist, das *kommende Gottesreich*. Der Wille Gottes ist dabei nicht nur die Norm, nach der Jesus selbst lebt, sondern auch diejenige die er für das Handeln aller Menschen fordert, dabei zeigt sich an seinem Tun und Reden ganz deutlich, dass der Wille

²⁰² Ebd., Seite 207

²⁰³ vgl. Ebd.

²⁰⁴ Ratzinger verwendet den Begriff „actualitas“, um das Sein Jesu zu beschreiben, „actualitas“ meint hier das Überschreiten von sich selbst weg, den Akt des Gesandtheits, des Sohneins, des Dienens, vgl. Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel-Verlag, München, 2007

²⁰⁵ Ebd., Seite 214

²⁰⁶ vgl. Küng, Hans, Wegzeichen in die Zukunft. Programmatisches für eine christlichere Kirche, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 1980

²⁰⁷ Ebd., Seite 28

Gottes identisch mit dem *Wohl der Menschen* ist.²⁰⁸ Das ist, laut Küng, auch der Grund, warum Jesus im Einzelfall gesetzeswidrig handelt, warum er geheiligte Traditionen und Institutionen relativiert, sich mit den Armen, den Unmoralischen, den Ausgestoßenen solidarisiert und für eine Liebe eintritt, die „zugleich fromm und vernünftig sein lässt, die sich aber darin bewährt, dass sie niemanden, auch nicht den Gegner, ausschließt“.²⁰⁹ Das besondere an dieser Liebe ist darüber hinaus, dass sie in jeder Situation dazu bereit macht, bis zum Letzten zu gehen, der Umstand, dass sie die gesamte Gesellschaft verändert, indem sie den Einzelnen verändert.

Für Küng zeigt sich ganz klar, dass Jesus die Seele der Kirche ist, dass er selbst auch dasjenige ist, das unbedingt in der Kirche bleiben muss, dass man sich heute erneut die Frage stellen muss, was dieses Bekenntnis für die Gesellschaft, für die Kirche, für den Einzelnen bedeutet, da die gleiche Botschaft von Jesus Christus immer wieder neu in jede Zeit hinein übersetzt werden muss, sowohl in die Theorie als auch in die Praxis.

Als Beispiel nennt Küng das Problem von Krieg und Frieden und betont dabei, dass, auch wenn die christliche Botschaft keine detaillierten Anweisungen zu politischen oder kulturellen Themen gibt, sie doch gewisse Dinge lehrt, die gerade in der heutigen Zeit von großem Nutzen sein können, „dass nämlich *Verzicht auf Recht ohne Gegenleistung* nicht unbedingt eine Schande sein muss [...], dass in ganz bestimmten Fällen - nicht als ein neues Gesetz! - ein Verzicht auf Rechte ohne Gegenleistung die große Freiheit des Christen ausmachen kann“.²¹⁰ Es ist dabei klar zu sehen, dass es nicht darum geht ein neues Gesetz zu schaffen, sondern darum das Recht radikal zu relativieren, damit es den Menschen dient und nicht nur der Mensch dem Recht.

Einen Schritt hinter die eigenen Erwartungen, hinter das eigene Recht, auf die Andern zu, zu gehen hätte gerade im interkulturellen Dialog eine unglaublich große Bedeutung, dass dies natürlich nur funktionieren kann, wenn sich alle Seiten produktiv an einem Dialog beteiligen wollen, ist klar, jedoch wäre es hier im Namen Jesu- vielleicht die Aufgabe der Christen einen ersten Schritt zu tun.

Wie bereits mehrfach erwähnt ist es jedoch auch von Bedeutung die andere Seite und deren Selbstverständnis kennen zu lernen, um in einen Dialog treten zu können, daher soll im Folgenden näher auf einige Grundbegriffe des Islam eingegangen werden.

²⁰⁸ vgl. Ebd.

²⁰⁹ Ebd., Seite 31

²¹⁰ Ebd., Seite 34

Der Islam, Annäherung an eine Religion nach Mohammed Arkoun²¹¹

Analog zu den vorherigen Kapiteln, deren Ziel es war zuerst einige Vorstellungen und Richtlinien des Judentums, dann des Christentums darzustellen, soll in diesem Kapitel der Islam anhand von Mohammed Arkouns Werk „Der Islam. Annäherung an eine Religion“²¹² vorgestellt werden. Parallel zu den Abhandlungen über Judentum und Christentum werden auch hier die großen Themengebiete der Urquellen, des Gottesbildes und des Menschenbildes angesprochen werden. Zunächst ist es jedoch von Bedeutung klarzustellen, was die Wörter „Islam“ und „Muslime“ bedeuten, da sich laut Arkoun die Frage stellt, ob es im Westen ein gültiges und objektives Verständnis des Islam gibt. So stellt Arkoun am Anfang seines oben genannten Werkes die Frage: „Gibt es im Westen ein wissenschaftliches Verständnis des Islam, oder muss man statt dessen von einem westlichen „Imaginären“ des Islam sprechen?“²¹³

Für Arkoun stellt das *Imaginäre* einer Person, Gruppe oder gar einer Nation jene Ansammlung von Bildern dar, die sich die jeweilige Kultur von sich selbst oder einer anderen macht.²¹⁴ Während früher das *Imaginäre* vor allem durch Epik und Poesie Ausdruck fand, geschieht dies heute in erster Linie durch die Medien, aber auch durch Schulen und Universitäten. Arkoun betont, dass daher nicht nur jeder Einzelne sein eigenes *Imaginäres* hat, sondern, dass dieses auch wesentlich mit der jeweiligen Sprache verbunden ist. „Es gibt demzufolge ein französisches, englisches und deutsches *Imaginäres* hinsichtlich des Islam, genau wie es ein algerisches, ägyptisches, iranisches und indisches *Imaginäre* des Westens gibt.“²¹⁵

Das *Imaginäre* bezüglich des Islam und damit verbundene Fehleinschätzungen kommen daher, dass einerseits alle Schwierigkeiten, seien sie politischer, sozialer, ökonomischer oder kultureller Art, der muslimischen Gesellschaften ausschließlich mit dem Islam in Verbindung gebracht werden, andererseits übernimmt der Westen allzu oft die starre, fundamentalistische Sicht des Islam, die von einigen muslimischen Gruppierungen vertreten wird, ohne dieses Bild kritisch zu hinterfragen. Dabei muss jedoch beachtet werden, dass dieses Bild „eines einzigen, ewigen Islam“, dessen Ziel es ist, die Welt vom imperialistischen, materialistischen Modell des westlichen Lebens zu befreien, keineswegs das

²¹¹ Arkoun, Mohammed, Der Islam, Annäherung an eine Religion, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999, Die Übersetzung der Koranverse stammen, wenn nicht anders angeführt, aus: Der Koran, aus dem Arabischen übersetzt von Max Henning, Reclam, Stuttgart, 2005

²¹² Arkoun, Mohammed, Der Islam, Annäherung an eine Religion, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999

²¹³ Ebd., Seite 17

²¹⁴ vgl. Ebd., Seite 18

²¹⁵ Ebd.

einziges Bild des Islam darstellt, und so auch nicht das einzige Bild sein darf, das in einem Diskurs zwischen dem so genannten Westen²¹⁶ und dem Islam vorherrscht. Als weiteren Grund für das gespannte Verhältnis zwischen dem Westen und dem Islam führt Arkoun zahlreiche historische Gegebenheiten, wie unter anderen den algerischen Unabhängigkeitskrieg (1954 - 1962), den zionistischen Kampf um die Begründung des Staates Israel, die zahlreichen Kämpfe um die Region des Mittelmeeres, sowie die kolonialen Befreiungskriege des 19. Jahrhunderts, an. Gerade angesichts dieser Problematik ist es wichtig zwischen dem Islam als „die von Muhammad begründete Religion“ und dem Islam als „historischen Rahmen für die Entfaltung einer Kultur und Zivilisation“²¹⁷ zu differenzieren.

Da dieser Unterscheidung so große Bedeutung zukommt, soll nun geklärt werden, was die Wörter *Islam* und *Muslim* bedeuten.

Etymologisch gesehen bedeutet das arabische Wort *islam* „jemandem etwas übergeben“, Arkoun betont, dass es hierbei darum geht, „sich selbst Gott zu übergeben“, „sich ganz und gar Gott anzuvertrauen“.²¹⁸ Eine weitere Bedeutung von *islam* ist „den Tod missachten“, diese Bedeutung passt, laut Arkoun, besonders auf die ursprüngliche Anwendung im Koran, bei der es vor allem darum geht, seine Seele, also sein Leben Gott vorbehaltlos zu geben. Mit dem Wort *islam* wird auch angedeutet, dass die Gläubigen sich ganz und gar an Gott ausrichten, dass sie seine Gebote ohne weiteres akzeptieren und, dass dieses „sich Gott zuwenden“ bei den Gläubigen das Gefühl auslöst, auf eine höhere Ebene gehoben zu werden. Muhammad U. Malik definiert den Islam als „die Praxis, die auf die Realisierung von Frieden gerichtet ist“,²¹⁹ wobei nach seinem Verständnis Frieden immer einen Zustand der Identität bedeutet.

Als *muslim* werden im Koran jene Menschen bezeichnet, die „in liebendem Gehorsam zu Gott“²²⁰ handeln. Als Beispiel kann man Abraham nennen, der bereit war seinen Sohn zu opfern, als Gott dies von ihm verlangte, wobei hier nicht gemeint ist, dass Abraham ein Muslim im Sinne des religiösen Bekenntnis zu der, von Muhammad begründeten Religion ist, sondern *muslim* meint in Bezug auf Abraham eine ideale religiöse Einstellung.

Diese ursprüngliche religiöse Haltung, die unabhängig von jeder Sprache, Zeit oder Raum steht, ist gemeint, wenn im Arabischen oder im Koran von *islam* die Rede ist.

²¹⁶ Den es natürlich genau so wenig gibt, wie DEN Islam, DAS Judentum oder DAS Christentum. Aufgrund des begrenzten Umfangs dieser Arbeit ist es mir jedoch leider nicht möglich im weiteren Verlauf genauer zu differenzieren.

²¹⁷ Arkoun, Mohammed, *Der Islam, Annäherung an eine Religion*, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999, Seite 23

²¹⁸ Ebd., Seite 34

²¹⁹ Malik, Muhammad Usman, *Mensch und Gesellschaft im Islam, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln*, Köln, 1969, Seite 144

²²⁰ Arkoun, Mohammed, *Der Islam, Annäherung an eine Religion*, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999, Seite 35

Die muslimische Religion wird *Islām* genannt, weist aber, neben einigen Parallelen zu dem *islam* Abrahams, auch einige Unterschiede auf, die nicht übersehen werden dürfen.

Diese Unterschiede liegen unter anderem darin, dass der Islam, als muslimische Religion, legislative, semantische und rituelle Merkmale (auf die im Laufe der Arbeit zum Teil noch näher eingegangen wird) besitzt, die zur Zeit Abrahams so noch nicht vorhanden waren. Natürlich nahm das Wort *islam* schon im Koran einige dieser eben genannten Merkmale an, die im Laufe der Zeit vervollständigt und systematisiert wurden, jedoch war dies erst der Anfang eines langen Prozesses, der den muslimischen Glauben, wie man ihn heute kennt, hervorbringen sollte.

Heute muss vor allem darauf hingewiesen werden, dass der Begriff *islamisch* nicht verwendet werden darf, um sehr unterschiedliche und in sich differenzierte Gesellschaften vereinheitlichend zu bezeichnen. Arkoun betont, dass dies nicht nur Anforderung an den „Westen“ ist, sondern, dass vor allem die „muslimische“ Gesellschaft selbst engagiert für eine kritische, wissenschaftliche Betrachtung ihrer selbst eintreten sollte.

„Auf diese Weise würde der Islam als Religion von Problemen und Verantwortlichkeiten befreit werden, wodurch ausschließlich die gesellschaftlichen Akteure an Ansehen gewinnen würden, was aber nicht Sache „Gottes“ wäre.“²²¹ Dadurch wäre, laut Arkoun, die Möglichkeit gegeben die Gesellschaft von falschen Göttern zu befreien, sodass das wahre Göttliche an neuer Kraft gewinnen würde.²²²

1. Urquellen

Der Koran, auf dem der Islam basiert, ist ein Buch der Offenbarung. Bevor näher auf den Koran, exegetische Fragen und die Hadithe (siehe unten) eingegangen wird, ist es wichtig zu klären, was mit Offenbarung gemeint ist.

1.1 Die Frage nach der Bedeutung von Offenbarung

Die Offenbarung betrifft die menschliche Existenz zutiefst, da sie, nach islamischem Verständnis, den Zugang zum Inneren des Menschen, zum *qalb*, wie der Koran es nennt, darstellt.

²²¹ Ebd., Seite 38

²²² Im Folgenden werde ich der Einfachheit halber das Wort Islam für die, von Muhammad begründete Religion, ohne weitere Differenzierungen verwenden, obwohl mir klar ist, dass dies eine Verkürzung darstellt.

In der islamischen Konzeption wird Offenbarung mit dem Wort *tanzil*, das soviel wie „Herabkunft“ bedeutet, bezeichnet, dabei ist damit eine grundlegende Metapher verbunden: „für den senkrecht nach oben gerichteten Blick des Menschen, der eingeladen ist, sich zu Gott, zur Transzendenz, zu erheben“.²²³ Während *tanzil* sich auf den Gegenstand einer Offenbarung bezieht, meint *wahy* den Akt der Offenbarung, wobei klar ist, dass dieser von Gott ausgeht.

Laut Arkoun stellt *wahy* einen Schlüsselbegriff dar, der sich nicht in die semitischen Sprachen übersetzen lässt. Bei diesem so genannten Akt der Offenbarung handelt es sich um eine sich selbst darstellende Inspiration, die sich dem Menschen auf unterschiedliche Arten verständlich machen kann. Sei es, dass Gott den menschlichen Geist direkt beeinflusst, oder, dass die Inspiration dem Menschen auf indirekte (durch einen Engel) oder direkte (durch Gott selbst) Weise, als in menschlicher Sprache artikuliert Äußerung, mitgeteilt wird. Aufgrund dessen hat der Begriff *qur'an* (Koran) auch die Bedeutung einer Rezitation. Dem Wort *ruh*, Lebensatem, wird die Bedeutung eines Engels zuteil, der die Offenbarung überbringt beziehungsweise die Bedeutung des von der Offenbarung beförderten Geistes.²²⁴ Es ist wichtig zu sehen, dass Muhammad, der Gottes Wort, also den Koran, seinen Zeitgenossen vortrug, ausschließlich als Mensch zu betrachten ist, weshalb die meisten Muslime die Bezeichnung „Mohammedanismus“ statt Islam ablehnen. Der Umstand, dass Muhammad ganz und gar Mensch war, ist von so großer Bedeutung, dass auch im islamischen Glaubensbekenntnis auf seine Rolle als „Gesandter“ hingewiesen wird:

„Es gibt keine Gottheit ['ilāh] außer Gott [Allāh],
und Mohammed ist der Gesandte Gottes [rasūl Allāh].“²²⁵

Arkoun weist darauf hin, dass die Offenbarung, genau wie im Judentum und im Christentum, zunächst mündlich überliefert, im Laufe der Zeit niedergeschrieben wurde und so den Gläubigen nur mehr „auf Basis des geschlossenen offiziellen Werkes, das im allgemeinen Heilige Schrift oder Wort Gottes genannt wird, zugänglich“²²⁶ ist.

1.2. Der Koran

Das Wort Koran, *qur'an* im Arabischen, kommt von dem Wort *qara'a*, das soviel wie „lesen“ bedeutet, jedoch hat das Wort *qur'an* in der Heiligen Schrift des Islam, dem Koran, wie schon erwähnt, eher die Bedeutung des Rezitierens als des Lesens. Diese Bedeutung erhält ihre Begründung unter anderem daher, dass

²²³ Arkoun, Mohammed, Der Islam, Annäherung an eine Religion, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999, Seite 65

²²⁴ vgl. Ebd.

²²⁵ Bobzin, Hartmut, Mohammed, Verlag C.H. Beck, München, 2002, Seite 22

²²⁶ Arkoun, Mohammed, Der Islam, Annäherung an eine Religion, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999, Seite 69

mehrere Verse des Korans die Pflicht des Propheten betonen, sich während des Aussprechens der Verse, an die *Rezitation*, die er vernommen hat, zu halten. Daher ist es, laut Arkoun, auch sinnvoller am Anfang der Verkündigung der Offenbarung durch Muhammad von dem *koranischen Diskurs* zu sprechen, anstatt bereits von einem Text.

Die Zusammenstellung des Korans, entstand, nach muslimischer Überlieferung, sofort nach dem Tod des Propheten Muhammad im Jahre 632, allerdings scheint es, dass manche Verse des Korans noch zu Lebzeiten Muhammads niedergeschrieben wurden, sodass spätestens ab 632 eine Reihe von Teilkompilationen entstanden.

Nachdem immer mehr Gefährten des Propheten starben und der Streit zwischen den Muslimen, um die wahre Lehre Muhammads, sowie um seine Nachfolge, immer heftiger wurde, ließ der dritte Kalif Uthman die Offenbarung zwischen 645 und 656 in einem *Geschlossenen Offiziellen Korpus* niederschreiben. Das gebundene Buch, in dem der so genannte *koranische Diskurs* niedergeschrieben ist, wird *mushaf* genannt, die darin vollzogene Sammlung wird seit jeher als *nicht veränderbar* angesehen. Um Diskussionen über die Authentizität des so entstandenen Textes zu vermeiden, wurden alle nicht in diese Sammlung übernommenen Teilkompilationen vernichtet.

Lawrence bemerkt dazu, dass „wenn der Koran Gottes unveränderliches Wort war, dann war die in den *Hadith* (siehe unten) eingefügte *sunna* (Tradition des Propheten) seine Ergänzung und Erweiterung.“²²⁷

„Der Korantext in seiner heutigen gedruckten Form stützt sich auf die Fassung, die in Ägypten an der al- Ashar- Universität im 20. Jahrhundert definiert wurde.“²²⁸

Da unter anderen Arkoun betont, dass man, sobald man versucht, den Inhalt des Korans zu beschreiben, sich in Gefahr begibt den Text zu interpretieren und so anstatt beim eigentlichen Text beim *Imaginären* ankommt, werde ich im Folgenden, anstatt auf die Texte einzugehen, mich näher mit formalen Aspekten des Korans beschäftigen.

Zunächst scheint es wichtig zu sehen, dass die nach „westlichem Denken“ erscheinende „Unordnung“ des *mushaf* daher rührt, dass er einer semiotischen Ordnung folgt, nicht einer chronologischen, rationalen oder formalen. Aufgrund dieser semiotischen Ordnung folgt die Notwendigkeit sich mit den Redetypen auseinander zusetzen, die im Koran verwendet werden. Arkoun unterscheidet

²²⁷ Lawrence, Bruce, Bruce Lawrence über den Koran, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2007, Seite 46

²²⁸ Lohlker, Rüdiger, Islam - Eine Ideengeschichte, Facultas Verlags-und Buchhandels AG, Wien, 2008, Seite 31

den prophetischen Diskurs, den gesetzgeberischen Diskurs, den erzählenden Diskurs, den Diskurs der Weisheit und die Hymne.²²⁹

Der Koran besteht aus 114 Suren, Abschnitten, die von gänzlich unterschiedlicher Länge sind, während die längste Sure (Die Kuh) aus mehreren Seiten besteht, ist die 108. Sure (Der Überfluss) gerade einmal eine Textzeile lang. „Die hervorstechende Ausnahme aus dieser Reihenfolge ist die erste Sure, die „Eröffnende“ (fātiḥa), die, genau betrachtet, eher als Gebet gelten kann und auch als solches benutzt wird.“²³⁰ Die Suren bestehen aus Versen, aja (āya), von denen es insgesamt ungefähr 6.200 gibt.

Da es noch keine ausreichende Geschichte der Koranexegese gibt, weist Arkoun darauf hin, dass viele Muslime sich lieber „dem ‘Konsum’ des Korans im Alltagsleben widmen, als ihn modernen wissenschaftlichen Untersuchungen zu unterziehen“.²³¹ Andererseits betont er, dass die klassischen Exegeten, wie zum Beispiel Dscha’far as-Sadiq (760 n. Chr.) oder Abu Dscha’far at-Tabari (913 n. Chr.) das, was ihnen durch „die Mängel ihrer Exegese entging, durch die Echtheit ihrer religiösen Erfahrung ausglich“.²³² Es muss dabei klar gesagt werden, dass es im Islam keine exegetische Arbeit, so wie diese im Christentum verstanden wird, gibt, da viele islamische Denker eine solche Exegese als völlig unakzeptablen Eingriff in das unmittelbare Wort Gottes sehen. Wenn Muslime von Koranexegese (*tafsîr*) sprechen beziehen sie sich damit auf die unglaublich umfangreichen Werke der klassischen Korankommentatoren, die, neben inhaltlichen Verständnishilfen, sprachliche Fragen zu schwierigen Ausdrücken und Wendungen behandeln.²³³ Da ich das Verständnis des Korans als „Wort Gottes“ in dem letzten Teil dieses Kapitels über den Islam behandeln werde, müssen diese wenigen Hinweise zu formalen Aspekten des Korans zunächst genügen.

Neben dem Koran gibt es noch andere grundlegende Texte, die im Islam zu den Urquellen gerechnet werden können, wie zum Beispiel die *prophetische Tradition*, die *sunna*, die im folgenden Kapitel näher behandelt werden soll.

1.3. Die Hadithe

Neben dem Koran stellen die *Hadithe*, das sind „die Äußerungen, die der Prophet in seiner Rolle als Führer der Gemeinschaft der Gläubigen und nicht als Werkzeug des göttlichen Willens und Mittler des Wortes Gottes getan hat“,²³⁴ eine wichtige Quelle der islamischen Religion dar. Diese Äußerungen Muhammads, die in den

²²⁹ vgl. Arkoun, Mohammed, Der Islam, Annäherung an eine Religion, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999, Seite 80

²³⁰ Lohiker, Rüdiger, Islam - Eine Ideengeschichte, Facultas Verlags- und Buchhandels AG, Wien, 2008, Seite 31

²³¹ Arkoun, Mohammed, Der Islam, Annäherung an eine Religion, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999, Seite 83

²³² Ebd., Seite 85

²³³ vgl. Leimgruber, Stephan, Wimmer, Stefan Jakob, Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2005

²³⁴ Arkoun, Mohammed, Der Islam, Annäherung an eine Religion, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999, Seite 90

Hadithen überliefert werden, sind auch unter der Bezeichnung *sunna*, *prophetische Tradition* bekannt. Der Glaube, dass der Prophet stets von göttlicher Inspiration geleitet war, erklärt die große Bedeutung, die all seinen Aussagen zugesprochen wurde, sodass diese nicht nur zu Lebzeiten Muhammads befolgt, sondern auch für die folgenden Generationen gesammelt und überliefert wurden. Die Echtheit der überlieferten Reden wurde garantiert, indem zu jeder Aussage eine Kette von Zeugen, *isnad*, gesammelt wurde, die die wahrhaftige „Abstammung“ der Äußerungen von Muhammad garantierte.

Der Text, der von dem Propheten berichtet, wird als *matn*, was soviel wie „Inhalt“ bedeutet, bezeichnet. Da man innerhalb der *Hadithkunde* schon früh feststellte, dass der *isnad*, also die Kette der Überlieferer, oft gefälscht oder zumindest teilweise verändert wurde, entwickelte man Methoden, um echte *Hadithe* von unechten unterscheiden zu können. Dabei spielen die moralische Integrität, sowie die Zuverlässigkeit der Überlieferer eine große Rolle, ebenso die Themenwahl beziehungsweise die Art und Weise wie genau auf ein Thema eingegangen wird.

Für ein besseres Verständnis soll hier ein Beispiel genannt werden: „Es berichtete uns Kutaiba ibn Sa'id nach Malik nach Abu `s-Sinnad nach al-A'radsch nach Abu Huraira, dass der Gottesgesandte, Gott segne ihn und spende ihm Heil, sagte: Wenn der Hund aus dem Gefäß eines von euch trinkt, so soll er es sieben Mal auswaschen.“²³⁵

Es zeigt sich also, dass die *Hadithe* Szenen darstellen und erklären, die beschreiben, wie man sich in bestimmten Situation zu verhalten hat, dabei geht es weniger um historische Genauigkeit, sondern vielmehr um das vorbildliche Verhalten, das nachgeahmt werden soll.

„Die großen Sammlungen, die als authentisch betrachtet werden und in denen die prophetischen Überlieferungen zusammengefasst sind, wurden erst Ende des 9. Jahrhunderts bzw. im 3. Jahrhundert der *hedschra*,²³⁶ also lange nach dem Tod des Propheten, redigiert.“²³⁷ Die Sammlung, Zusammenstellung und Bearbeitung dieser Aussagen führte zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Sunniten, den Schiiten und den Kharidjiten, die bis heute andauern.²³⁸

Bereits in der Umayyadenzeit (661 - 750) bildete sich eine spezielle Gruppe, *ahl al- \square ad \square* , die so genannten *Hadithspezialisten*, die sich mit der *sunna* beschäftigten, um neben den Lebensgrundsätzen, die der Koran liefert, Normen zu entwickeln,

²³⁵ Lohlker, Rüdiger, *Islam - Eine Ideengeschichte*, Facultas Verlags-und Buchhandels AG, Wien, 2008, Seite 22

²³⁶ *Hedschra*, Ausgangspunkt der islamischen Zeitrechnung, bedeutet Auszug und bezeichnet die Auswanderung Muhammads von Mekka nach Medina im September 622.

²³⁷ Arkoun, Mohammed, *Der Islam, Annäherung an eine Religion*, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999, Seite 91

²³⁸ Leider lässt es der Umfang dieser Arbeit nicht zu, näher auf die drei großen muslimischen Gemeinden einzugehen, daher sei verwiesen auf: Arkoun, Mohammed, *Der Islam, Annäherung an eine Religion*, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999

Lohlker, Rüdiger, *Islam - Eine Ideengeschichte*, Facultas Verlags-und Buchhandels AG, Wien, 2008

die das alltägliche Leben der Muslime regeln sollten. Im Laufe der Zeit wurden die *Hadithe* immer öfter zur Beantwortung von Rechtsfragen herangezogen, wie man anhand einiger Rechtstexte der Abbasidenzeit (Ende des 8. Jahrhunderts) erkennen kann.²³⁹ „Die Rechtfertigung für die Einbeziehung der *Hadithe* (und des Korans) in das Rechtsdenken können wir in den Werken der Rechtsmethodik, der *usul al-fikh* (*uṣūl al-fikh*), finden.“²⁴⁰

Da es im Zusammenhang mit dem islamischen Recht und seiner Rechtsgeschichte immer wieder zu Missverständnissen, besonders rund um das Thema der Scharia, kommt, wird diese gegen Ende der Arbeit noch genauer behandelt werden. Vorerst muss jedoch geklärt werden, womit sich der Koran und die *Hadithe* beschäftigen. Während der Koran einerseits unveränderliches Wort Gottes ist, beschäftigt er sich andererseits auch mit Gott als seinem zentralen Thema. Aus diesem Grund stellt das folgende Kapitel die Frage nach dem Gottesbild des Islam.

2. Gottesbild

Gott, im Arabischen *Allah* (*allāh*), ist nach islamischen Verständnis, so Lohlker, allmächtig und allerbarmend, er schuf die Welt zum Nutzen seiner Geschöpfe und sandte diesen Botschaften, mit Hilfe derer er sie auf den rechten Pfad führen konnte. Seine Botschaften wurden in einem Gesetz formuliert, nach dem Allahs Geschöpfe leben sollten.²⁴¹

„Das genaue Wort Allah besteht aus dem Präfix „*al*“, das im Arabischen ein definitiver Artikel ist, verbunden mit dem Wort *lah*, das sowohl Arabisch als auch Hebräisch ist und der „verehrungswürdige Eine“ bedeutet.“²⁴²

Die transzendente Natur Gottes im Islam wird nicht nur von allen Muslimen anerkannt, sondern zeigt auch eine deutliche Parallele zu der Antwort, die Moses in Ex 3, 13-15 von Gott, auf die Frage nach seinem Namen, erhält. So wird die Transzendenz Gottes in Ex 3, 13-15 dadurch deutlich, dass der Name, der Moses von Gott genannt wird, wie bereits im vorigen Kapitel unter „Gottesname“ behandelt, eigentlich kein Name im strengen Sinn ist, sondern vielmehr die Namensnennung wieder aufhebt.

Laut Aminrazavi ist die Eigenschaft Gottes, die in der islamischen Offenbarung am meisten hervorsteht, jene der Einheit Gottes. Die Suren 37, 4f. (Die sich

²³⁹ vgl. Lohlker, Rüdiger, *Islam - Eine Ideengeschichte*, Facultas Verlags- und Buchhandels AG, Wien, 2008

²⁴⁰ Ebd., Seite 65

²⁴¹ vgl. Ebd.

²⁴² Aminrazavi, Mehdi, *Gott, Schöpfung und Menschenbild im Islam*, in: Koslowski, Peter [Hrsg.], *Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen*, Diskurs der Weltreligionen, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000, Seite 113

Reihenden) und 57, 3 (Das Eisen) zeigen deutlich, dass diese Einheit Gottes so verstanden wird, dass sie sich nicht nur auf Gott selbst bezieht, sondern, dass die Einheit die gesamte Schöpfung mit einschließt. Das Bekenntnis zur absoluten Einheit Gottes, zu einer Einheit, die alles mit einschließt, ohne dass Gott jedoch alles ist, bildet die erste Säule des Islam.²⁴³ „Er ist das *alpha* und das *omega*, der alles einschließt, aber nicht alles ist.“²⁴⁴ Das Bekenntnis zur Einheit Gottes, *shahadah*, findet Ausdruck in der 112. Sure (Die Reinigung): „Sprich: Er ist der eine Gott, Der ewige Gott; Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt, Und keiner ist Ihm gleich.“

Das hier angesprochene Verständnis von Einheit erklärt, laut Aminrazavi, auch die Quelle des Aspekts der Hingabe in der Beziehung zu Gott.²⁴⁵ Darüber hinaus wird auch die Geistesgeschichte des Islam wesentlich von diesem Verständnis der Einheit geprägt und auch die Überzeugung der ewigen Natur der islamischen Offenbarung findet ihre Bestätigung in diesem Einheitsverständnis.

Der Islam wird von muslimischen Gemeinschaften nicht als neue Religion begriffen, sondern als Fortsetzung des Monotheismus, wie er schon durch Noah, Moses, Jesus, die als Propheten anerkannt werden, sowie durch viele andere Propheten vor Muhammad offenbart wurde. „Die Versicherung der Einheit der Realität Gottes ist deswegen im Islam die Versicherung der Wahrheit des Islam und ermöglicht die Bestätigung des Platzes des Islam in der abrahamitischen Familie der Religionen.“²⁴⁶

2.1. Gottesname

Allah, der Eigenname, den sich Gott im Arabischen selbst gibt, kommt im Koran insgesamt 2685 Mal vor, er ist mit zahlreichen Attributen, wie zum Beispiel vollkommen (kamal), majestätisch (jalad), schön (jamal), reich (al-ghani), mitleidig (al-Rahim), verbunden. „Diese und zahlreiche andere Attribute Gottes im Islam sind vergebliche menschliche Versuche, sich der unerkennbaren Essenz Gottes über Seine Namen und Qualitäten anzunähern.“²⁴⁷ Dabei stammen die Namen Allahs und die Attribute, mit denen man versucht ihn zu umschreiben, alle aus dem Koran selbst und dienen dem Gläubigen zur Andacht. Zaynab Khomehi betont dabei in seinem Buch „Die 99 Namen Gottes“,²⁴⁸ dass den Gläubigen bei dieser Form der Andacht stets klar ist beziehungsweise klar sein muss, dass all

²⁴³ Insgesamt gibt es die fünf Säulen des Islam, bei Arkoun „die 5 Dogmen im Islam“, siehe unten.

²⁴⁴ Aminrazavi, Mehdi, Gott, Schöpfung und Menschenbild im Islam, in: Koslowski, Peter [Hrsg.], Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen, Diskurs der Weltreligionen, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000, Seite 114

²⁴⁵ Ebd.

²⁴⁶ Ebd.

²⁴⁷ Ebd.

²⁴⁸ Vgl. Khomehi, Zaynab (Hrsg.), Die 99 Namen Gottes, Zeugnisse aus Judentum, Christentum und Islam, Patmos Verlag GmbH & Co. KG., Düsseldorf, 2008

die Namen und Attribute Allah nicht beschreiben, denn sobald man versucht Gott durch Namen oder ähnliches greifbar zu machen, „vermenschlicht“ man ihn und macht Gott so zu etwas, was er gerade nicht ist, sodass man sich letztlich von Gott entfernt, anstatt sich ihm zu nähern. Aminrazavi beschreibt diesen Umstand, indem er erklärt, dass „während die Kontemplation über die Namen und Qualitäten Gottes im Koran empfohlen wird, die Reflexion über sein Wesen (al-dhat) verboten ist, denn Gott ist jenseits aller Beschreibungen und Definitionen. Das göttliche Wesen bleibt ein Mysterium, eines, das einzig Gott selbst bekannt ist.“²⁴⁹

Die schönsten 99 Namen Gottes, die als die „99 Perlen des islamischen Rosenkranzes“²⁵⁰ zusammengestellt wurden, werden häufig innerhalb ritueller Zeremonien verwendet, zum Beispiel beim Rezitieren während der Meditation.

Im Koran selbst wird die Schönheit der Gottesnamen und deren Vielzahl in Sure 20, 8: „Allah! Es gibt keinen Gott außer Ihm, Er hat die schönsten Namen“ beschrieben.

Auch, wenn das Rezitieren der Gottesnamen im Islam als besonders verdienstvoll angesehen wird, ist dies nicht die einzige Möglichkeit sich Gott zuzuwenden.

Um das islamische Gottesbild besser verstehen zu können, sollen im Folgenden, neben dem bereits angesprochenen Glaubensbekenntnis, *shahadah*, einige weitere „Standpunkte, welche die Zustimmung des Glaubens, *iman*, verlangen“²⁵¹ erläutert werden.

2.2. Gebote Gottes - Die Frage nach islamischen Dogmen

Innerhalb des Islam gibt es fünf Säulen beziehungsweise fünf Dogmen, auf die, auch wenn alle Aussagen des gesamten Korans als Dogmen, also als unantastbare Wahrheiten, angesehen werden, besonderer Wert gelegt wird. Es sind dies das Glaubensbekenntnis, *shahadah*, das Gebet, *salat*, die gesetzlich festgelegte Almosensteuer, *zakat*, das Fasten, *saum*, während des Ramadan und die Pilgerfahrt nach Mekka, *hadsch*.

Die erste Säule des Islam bildet, wie bereits erwähnt, das Glaubensbekenntnis, *shahadah*, das in der 112. Sure definiert ist.

Das islamische Glaubensbekenntnis setzt sich aus zwei Teilen zusammen: „Es gibt keine Gottheit außer Allah, und Muhammad ist der Botschafter Allahs.“²⁵²

Nach islamischem Verständnis hat Gott die Schöpfung mit den Worten „Sei! und sie ist.“ (Sure 2,117) erschaffen, sie dient seinen Geschöpfen zu ihrem Nutzen,

²⁴⁹ Aminrazavi, Mehdi, Gott, Schöpfung und Menschenbild im Islam, in: Koslowski, Peter [Hrsg.], Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen, Diskurs der Weltreligionen, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000, Seite 115

²⁵⁰ vgl. http://www.focus.de/wissen/bildung/Islamlexikon_A-J/allah_aid_12252.html - 31.3.2010

²⁵¹ Arkoun, Mohammed, Der Islam, Annäherung an eine Religion, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999, Seite 126

²⁵² Ebd.

zugleich gehört es jedoch zu diesem Verständnis sich im Bewusstsein zu halten, dass es auch Gott ist, der das Ende der Schöpfung, der Welt und aller Geschöpfe bringen wird. Lohlker betont, dass die Botschaft des Gerichtstages klar und deutlich ist: „Alle Menschen werden zu der ihnen bestimmten Zeit sterben und dann zu einer Zeit, die Gott allein kennt, wieder erweckt werden und entsprechend ihren Taten, die sie auf Erden begangen haben, beurteilt werden.“²⁵³ Die Sure 50, die vom Tod und vom Tag des Todes spricht, erinnert aufgrund der Erwähnung der eschatologischen Posaunen stark an die Apokalypse des Johannes. Das Gericht wird sehr anschaulich beschrieben, ebenso wie die Hölle und das Paradies, die die Orte des endgültigen Schicksals der Menschen darstellen.

Gerade bei diesem Thema des Gerichtstages zeigt sich die Spannung zwischen der Vorstellung des allmächtigen Gottes, der das Schicksal seiner Schöpfung völlig in der Hand hat und der Vorstellung der Eigenverantwortlichkeit der Menschen. Diese Spannung war, laut Lohlker, eine der wichtigsten Anregungen für das theologische Denken im Islam.²⁵⁴

Das Böse in der Welt wird im Islam mit Hilfe des gefallenen Engels erklärt. Die Einflüsterungen des Satans bringen Menschen dazu Böses zu tun beziehungsweise in die Irre zu gehen, jedoch können sie sich immer auch gegen ihn entscheiden, wenn sie dem Gesetz Gottes folgen.

Eine Möglichkeit Gott zu folgen ist das muslimische Ritualgebet, das eine zentrale gottesdienstliche Handlung darstellt. Dieses Gebet wird, wie oben schon erwähnt, *salat* (□ *alāt*) genannt, aber auch *namas*. Dabei handelt es sich um fünf Pflichtgebete, die jeden Tag zu festgelegten Zeiten verrichtet werden müssen, vor dem Gebet muss eine rituelle Waschung durchgeführt werden, damit Körper und Geist in rechter Weise auf Gott vorbereitet sind.

Die ursprüngliche Gebetsrichtung, die *kibla* (*qibla*), war Jerusalem, nach der großen Auswanderung nach Medina im Jahr 622, erfolgte die Umorientierung nach Mekka.²⁵⁵

Die festgelegten Gebetszeiten sind: „1. *fadschr* (*fağr*), zwischen Morgendämmerung und Sonnenaufgang; 2. *suhr* (□ *uhr*), nachdem die Sonne den Zenit überschritten hat; 3. `asr (□ *ar*), Nachmittagsgebet, sobald der Schatten eines Gegenstandes doppelt so lang wie der Gegenstand selbst ist, bis vierzig Minuten vor Sonnenuntergang; 4. *maghrib* (*magrib*), Abendgebet, ab dem

²⁵³ Lohlker, Rüdiger, Islam - Eine Ideengeschichte, Facultas Verlags- und Buchhandels AG, Wien, 2008, Seite 32

²⁵⁴ vgl. Ebd.

²⁵⁵ Die Religionsgemeinschaft der Aleviten, die kein Pflichtgebet kennt, kennt natürlich auch keine Regelung der Gebetsrichtung. Es gibt weit mehr als diese fünf Pflichtgebete, allerdings kann im Laufe dieser Arbeit nicht weiter auf die islamische Gebetspraxis eingegangen werden.

Sonnenuntergang bis ca. achtzig Minuten danach; 5. *'ischa'* (*'išā*), Nachtgebet, ab Ende des Abendgebetes bis zur Morgendämmerung.²⁵⁶

Diese genaue Regelung der Gebetszeiten, sowie die Notwendigkeit die Gebetsrichtung immer genau bestimmen zu können, sind Grund für den Aufschwung der Wissenschaften wie zum Beispiel der Astronomie, in der islamischen Welt gewesen.

Darüber hinaus muss bei diesen fünf Gebeten eine bestimmte Bewegungsfolge (Stehen, Verbeugen, Niederwerfen) beachtet werden, sowie das Sprechen bestimmter festgeschriebener Formeln, *rak'as* (*rak'a*).

Das gemeinschaftliche Gebet wird in der Moschee, *masdschid* (*masğid*), was so viel bedeutet wie „Ort der Niederwerdung“,²⁵⁷ verrichtet, dabei hat die Moschee jedoch nicht nur religiöse, sondern immer auch soziale Funktionen, da sie häufig als Ort für den Unterricht genutzt wird.

Lohlker betont im Zusammenhang mit der Moschee die Debatten um und über den Islam, die sich in Europa immer wieder anhand der Frage, ob Moscheen in Europa gebaut werden sollen, entzünden. Er betont dabei, dass die „Errichtung von Moscheen dabei zunehmend von den Gegnern als Gefährdung der europäischen Kultur codiert wird, wobei baurechtliche, verkehrstechnische u. a. Probleme die Kulturalisierung der gesellschaftlichen Konflikte häufig verdecken, die aus dem zunehmenden Sichtbarwerden eines zuvor als marginal angesehenen Bevölkerungsteiles entstehen.“²⁵⁸

Um sich, nach islamischem Verständnis wahrhaftig an die Gebote Gottes zu halten, reicht es jedoch nicht aus, die Moschee regelmäßig zu besuchen, zu fasten, die Almosensteuer zu bezahlen, nach Mekka zu pilgern und den Glauben in rechter Weise zu bekennen, sondern es wird gefordert das rechte Bekenntnis zu all den Dogmen in guten Werken, *a'mal*, zu äußern.²⁵⁹ Was genau das bedeutet soll im Zusammenhang mit dem Menschenbild im Islam, unter Berücksichtigung des Verständnisses von Gemeinschaft und der Frage nach Toleranz, sowie der Frage nach der Rolle der Frau im Islam, im folgenden Kapitel besprochen werden.

Dabei wird sich ein Unterschied zeigen im Vergleich mit der Art und Weise der Behandlung des Themas des Menschenbildes in den vorherigen Kapiteln, der sich dadurch erklärt, dass Arkoun dieses Thema mit anderen Schwerpunkten

²⁵⁶ Lohlker, Rüdiger, Islam - Eine Ideengeschichte, Facultas Verlags-und Buchhandels AG, Wien, 2008, Seite 41

²⁵⁷ vgl. Ebd., Seite 42

²⁵⁸ Hüttermann, J. Das Minarett. Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole, Weinheim, 2006, in: Lohlker, Rüdiger, Islam - Eine Ideengeschichte, Facultas Verlags-und Buchhandel AG, Wien, 2008, Seite 43
Ich betone dieses Problem hier besonders deshalb, weil ich glaube, dass gerade an solchen Themen die unbedingte Notwendigkeit eines kulturellen, ökumenischen Dialogs sichtbar wird.

²⁵⁹ Für bestimmte theologische Schulen sind die Dogmen bloß Gegenstand reiner Spekulation, z.B. für die Mutasiliten, vgl. Arkoun, Mohammed, Der Islam, Annäherung an eine Religion, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999

behandelt, als Trepp und Ratzinger. Eine Begründung dafür führt Arkoun selbst an: „Die Formulierung *Recht des Geistes auf die Wahrheit* mag einem westlichen Leser, der daran gewöhnt ist, intellektuell und kulturell alle Freiheiten zu genießen, hochtrabend oder lächerlich erscheinen. Aber ein Muslim muss den Kampf für das *Recht des Geistes auf die Wahrheit* immer aus dem Innern der dogmatischen Abgeschlossenheit heraus führen.“²⁶⁰ Aufgrund dieses Umstandes und der damit verbundenen Kritik Arkouns zeigt sich klar, dass es bei der Behandlung des Themas Menschenbild im Islam nicht sinnvoll wäre genau dieselben Schwerpunkte zu setzen, wie in den vorherigen Kapiteln, die das Menschenbild im Judentum und im Christentum behandelt haben beziehungsweise, dass ein anderer Schwerpunkt zu setzen ist, da in dieser Arbeit nicht auf alle Umstände eingegangen werden kann, die zu einem vollständigen Menschenbild gehören.

3. Menschenbild

Arkoun geht in seinem Buch „Der Islam. Eine Annäherung an eine Religion“ näher auf die Frage nach dem Menschenbild im Islam ein, indem er der Frage nach dem Begriff der Person im islamischen Denken nachzugehen versucht.²⁶¹ Dabei betont er, dass nicht nur die westlichen Vorstellungen des islamischen Verständnisses der Person von Vorurteilen geprägt sind, sondern dass auch in den muslimischen Gesellschaften selbst eine objektive Behandlung des Themas fehlt. Anstatt zu versuchen ein wertfreies Bild des Personenverständnisses zu zeichnen, um so zu zeigen, wie zum Beispiel der Koran den Begriff der Person versteht, wird, so Arkoun, von einigen arabischen Staaten kontrolliert, welches Verständnis sich in der Gesellschaft durchsetzt und hält. Arkoun verweist in diesem Zusammenhang zwar nicht auf konkrete Staaten, jedoch auf Führerpersönlichkeiten wie zum Beispiel Hassan II., Nasser, Gadafi, Saddam Hussein und Khomeini und hinterfragt, welche Philosophie der Person ihnen zugrunde liegt. Es zeigt sich für Arkoun klar, dass es den Führerpersönlichkeiten bei dem von ihnen verbreiteten Menschenbild sowohl um die Sicherung ihrer Dauerhaftigkeit, als auch um ihre Legitimität geht und dass sie den Islam als ideologischen Hebel benutzen, um ihre Werte und Vorstellungen durchsetzen zu können.²⁶² Dabei wird der Islam „höchst selten wirklich studiert oder zur Quelle positiver Werte gemacht, die dem Kampf gegen Faktoren der Unterentwicklung, wie Unwissenheit, gewaltsame

²⁶⁰ Arkoun, Mohammed, Der Islam, Annäherung an eine Religion, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999, Seite 184

²⁶¹ vgl. Ebd.

²⁶² Dass ein solches Verhalten auch in christlichen Kreisen vorkommt, zeigt sich nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch anhand einiger Aussagen im Wahlkampf um die Bundespräsidentschaft 2010.

Auseinandersetzungen, Korruption und Intoleranz dienen könnten“.²⁶³ Es ist dies ein eindeutiger Hinweis darauf, dass die so entstehende Korruption ein höchst politisches Problem ist, dessen Ursprung nicht im Islam liegt.

Sowohl Arkoun als auch Aminrazavi betonen, dass es unterschiedliche Perspektiven gibt von denen aus man das islamische Menschenbild betrachten kann. Während Aminrazavi dabei ein volkstümliches Verständnis anführt, sowie eine theologisch-philosophische und eine mystische Annäherung, verweist Arkoun auf die klassische Islamwissenschaft und auf die angewandte Islamwissenschaft.²⁶⁴

Das volkstümliche Verständnis des Menschenbildes im Islam sieht das Ziel des Menschen darin, als gehorsames Geschöpf zu leben, die Gebote Gottes zu befolgen und dadurch von Gott gerettet zu werden. Dieses Verständnis erklärt, warum die volkstümliche Sicht des Islam den Islam hauptsächlich als „eine Sammlung von Gesetzen, nach denen der Mensch leben und sterben muss“²⁶⁵ sieht.

Dem gegenüber ist das wohl auffälligste Merkmal des theologisch-philosophischen Verständnisses des Menschenbildes im Islam, die Vorstellung, dass der Mensch das einzige Wesen ist, das Gott durch seine von Gott geschenkte intellektuelle Fähigkeit kennen kann.²⁶⁶

Auch das mystische Verständnis des Menschenbildes im Islam betont die besondere Stellung, die der Mensch, durch Gott, innehat, jedoch wird diese nicht durch die intellektuelle Fähigkeit des Menschen erklärt. Die mystische Dimension des Islam, *Sufismus*, sieht den Menschen als „eine Verlängerung Gottes, in der die göttlichen Namen und Qualitäten gespiegelt werden“,²⁶⁷ dessen Ziel es ist *fana*, Auslöschung, zu erreichen. Das bedeutet, dass ein „Stand der Selbstlosigkeit erreicht wird, in dem das Ego verschwunden und durch Gott ersetzt ist.“²⁶⁸

Wie oben bereits erwähnt, betont auch Arkoun, dass es, um sich dem Begriff der Person und des Menschenbildes im Islam nähern zu können, notwendig ist, sich mit unterschiedlichen Disziplinen auseinander zu setzen. Vor allem betont Arkoun die große Bedeutung der Sozial- und Rechtsgeschichte im Zusammenhang mit der Frage nach dem Personenverständnis im Islam, da die Person, so Arkoun, nur

²⁶³ Arkoun, Mohammed, *Der Islam, Annäherung an eine Religion*, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999, Seite 167

²⁶⁴ Auch wenn der Umfang dieser Arbeit zu kurz ist, um auf jedes oben genannte Verständnis eingehen zu können, so soll doch im Folgenden kurz erklärt werden, welche Sichtweisen des Menschenbildes mit diesen unterschiedlichen Vorstellungen verbunden sind.

²⁶⁵ Aminrazavi, Mehdi, *Gott, Schöpfung und Menschenbild im Islam*, in: Koslowski, Peter [Hrsg.], *Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen, Diskurs der Weltreligionen*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000, Seite 126

²⁶⁶ vgl. Ebd.

²⁶⁷ Ebd., Seite 129

²⁶⁸ Ebd., Seite 130

durch die Gesellschaftsordnung und das Recht zu *der* Person wird, die sie ist.²⁶⁹ Arkoun kritisiert, dass die klassische Islamwissenschaft diesem Umstand zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat und sieht daher auch die unbedingte Notwendigkeit der Zusammenarbeit von klassischer und angewandter Islamwissenschaft gegeben. Als Begründung für diese Forderung führt Arkoun auch den Umstand an, dass selbst innerhalb ein und derselben Gesellschaft Person nicht gleich Person ist, da Stellung und Funktion einer Person wesentlich von ihrer rechtlichen Stellung abhängen.

Abgesehen von allen Unterschieden zwischen einzelnen Menschen innerhalb einer muslimischen Gesellschaft und allen Schwierigkeiten, die sich mit einer Definition des Begriffs der Person im Islam ergeben,²⁷⁰ lässt sich, laut Arkoun, doch festhalten, dass „das spezifische *Ethos* des islamischen Bewusstseins das Verhältnis zur Absolutheit Gottes ist“.²⁷¹

Da es, wie oben bereits erwähnt, wesentlich zum Verhalten Gott gegenüber gehört, gute Werke, *a'mal*, zu tun, soll im folgenden Abschnitt das Verhalten den Nächsten gegenüber besprochen werden.

3.1. Verhalten dem Nächsten gegenüber - Die ideale Gemeinschaft und die Menschenrechte

Arkoun, der die Frage nach der idealen Gemeinschaft eng mit der Frage nach der Toleranz verbunden sieht, betont, dass zu diesem Fragenkomplex auch jene nach der religiösen Freiheit und nach den Menschenrechten gehört. Arkoun beginnt damit, die Frage nach der idealen Gemeinschaft und nach der Toleranz mit Hilfe des Korans und der Tradition zu beantworten und bringt zu Beginn die folgende Definition: „Die ideale menschliche Gemeinschaft ist die *umma muhammadiyah*, die anfangs sehr kleine, schwache und bedrohte Schar der Schüler, die dann aufgrund der direkten Hilfe Gottes und des Handelns des beständig durch den *wahy* (siehe oben) erleuchteten Propheten immer größer wurde.“²⁷² Nach dem Tod Muhammads wurde die *umma*, also die Gemeinschaft der Muslime, die im Glauben an Gott verbunden sind, durch die Kalifen geschützt und weiter gefestigt. Aufgabe der Mitglieder der *umma* ist es, sämtliche Wesenszüge, die die koranische Anthropologie ausmachen, in idealer Form zu reproduzieren.²⁷³ In dieser Anthropologie gilt der Mensch als jenes Geschöpf, das ständig

²⁶⁹ vgl. Arkoun, Mohammed, Der Islam, Annäherung an eine Religion, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999, Seite 170

²⁷⁰ Arkoun verweist auf Festnahmen zahlreicher Intellektueller aufgrund ihrer Äußerungen zu Themen wie Menschenrechte u. ä. und den damit verbundenen Menschenbildern, vgl. Ebd.

²⁷¹ Ebd., Seite 181

²⁷² Ebd., Seite 103

²⁷³ vgl. Ebd.

angesprochen wird, nicht nur von Engeln, die sowohl *dschinn*,²⁷⁴ als auch Teufel sein können, sondern in erster Linie von Gott.

Für Arkoun zeigt sich anhand des koranischen Diskurs' deutlich, dass der Mensch als Partner Gottes gesehen wird, wobei ein ewiger Vertrag sie verbindet, dem Menschen, der als freie Person gilt, sind Leben, Eigentum, Familie und privates Heim garantiert. Auch Malik betont, dass der Mensch aufgrund seiner Eigenverantwortung für sein Tun verantwortlich ist, daher liegt es auch an ihm, „die Welt nach seinem Willen zu gestalten“.²⁷⁵

Die Mitglieder der *umma* gelten deshalb als besondere Vorbilder, weil sie den ständigen Diskurs mit Gott am Besten verwirklichen können. Ihr Herz gilt ihnen als absolutes Zentrum ihres gesamten Daseins, hier wird das Wort Gottes festgehalten, ihr Sinn für das Spirituelle gilt als so geschärft, dass sie jede religiöse Bedeutung, die in den Versen festgehalten ist, in rechter Weise erkennen können. Aufgrund dieser besonderen „Fähigkeiten“ können die Mitglieder der *umma* die Kluft zwischen dem Akt der Schöpfung und der geschaffenen Welt überbrücken.²⁷⁶

Das Besondere an der Gemeinschaft der *umma* ist also nicht nur, dass sich jeder Einzelne völlig auf Gott konzentriert und seinen Geboten folgt, sondern, dass die Gemeinschaft wesentlich von den Vorbildern aus der Gründerzeit getragen wird. Die Ereignisse von der Gründungsphase bis zur aktuellen Zeit werden von Generation zu Generation weiter getragen, sodass jede Generation sie aufs Neue für sich selbst nachvollziehen und miterleben kann, sodass der Fortbestand und die spirituelle Qualität der *umma* ermöglicht wird. Arkoun betont, dass dieses Verständnis von Gemeinschaft, anhand von Vorbildern und Definitionen koranischer Anthropologie, stark an den Gemeinschaftsbegriff der Kirchenväter der Ostkirche erinnert, denen auch eine große Vorbildfunktion zugeschrieben wird. Den Gelehrten, die die Bedeutung des Wortes Gottes darlegten und artikulierten, wird eine hervorragende intellektuelle Fähigkeit zugesprochen, durch die ihnen die mythische Bezugsnahme zur Gründerzeit gelingen konnte.

In diesem Zusammenhang wirft Arkoun dem militanten Islamismus vor, sich von der Gründungszeit zu entfernen, da seine Anhänger die spezifische Funktion des Mythos, die dem Bewusstsein einer handelnden Person Spannkraft geben mag, mit den konkreten historischen Produkten dieses Bewusstseins verwechseln.²⁷⁷

Von diesem Hintergrund ausgehend wendet sich Arkoun der Frage nach der Toleranz zu, wobei er betont, dass „das Konzept der Toleranz eine moderne

²⁷⁴ Dämonen, die sowohl helfend als auch schädend in das menschliche Leben eingreifen können.

²⁷⁵ Malik, Muhammad Usman, Mensch und Gesellschaft im Islam, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln, Köln, 1969, Seite 172

²⁷⁶ vgl. Arkoun, Mohammed, Der Islam, Annäherung an eine Religion, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999

²⁷⁷ vgl. Ebd.

Errungenschaft ist, die untrennbar mit der philosophischen Kritik der Wahrheit verbunden ist“.²⁷⁸

Auch die Idee des Nächsten ist nicht identisch mit der modernen Idee des Nächsten, im Sinn der Idee des Bürgers. Die in der Offenbarung definierten Rechte des so genannten Nächsten sind vielmehr als Pflichten integriert worden, vor allem, weil „jeder Gläubige zunächst die Rechte Gottes respektieren muss“.²⁷⁹ Darüber hinaus muss in Bezug auf dieses System von Pflichten und Rechten klar unterschieden werden, ob man von seinem spirituellen Gehalt oder seiner soziologischen Ausbreitung spricht. Da es einen gravierenden Unterschied macht, welche Menschen mit „Menschen in einer bestimmten Gesellschaft“ angesprochen werden, Gläubige unter sich, Gläubige und Nichtgläubige oder Gläubige und *ahl al-kitab*, Völker des Buches, also Juden und Christen.²⁸⁰

Islamwissenschaftler beschäftigen sich im Zusammenhang mit der Frage nach einem friedlichen Zusammenleben häufig auch mit der Frage der Menschenrechte, wobei zu zeigen versucht wird, dass Grundlagen der Menschenrechte schon im Koran und in der ursprünglichen Lehre Muhammads zu finden sind. Im Folgenden soll daher näher auf die Frage nach den islamischen Ursprüngen der Menschenrechte eingegangen werden.²⁸¹

Arkoun kommt in diesem Zusammenhang auf die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam*²⁸² (*Universale Islamische Erklärung der Menschenrechte*) zu sprechen, die auf der UNESCO-Tagung am 19. September 1981 vorgestellt wurde. Dabei betont Arkoun, dass der apologetische Text der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam* die Reaktion auf die im Westen häufig vorherrschende Tendenz war, den Islam aus der kulturellen Sphäre auszuschließen, in der die westliche Menschenrechtserklärung verfasst und verkündet wurde.²⁸³

Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam* besteht aus 23 Abschnitten, die sich alle auf Verse des Korans gründen, sowie auf einige *Hadithe*. Gleich zu Beginn wird betont, dass Gott die Quelle der Menschenrechte sei, sowie auch Schöpfer aller anderen Gesetze, daher sei es auch unmöglich, dass die

²⁷⁸ Ebd., Seite 106

²⁷⁹ Ebd., Seite 108

²⁸⁰ Aufgrund des begrenzten Umfangs dieser Arbeit ist es mir leider nicht möglich genauer auf die Geschichte der Muslime mit Anders- oder Nichtgläubigen einzugehen, vor allem, da sie je nach Ort und Zeit eine andere ist und so sehr umfangreich, verwiesen sei auf: Epalza, Mikel, *Jesus zwischen Juden, Christen und Muslimen, Interreligiöses Zusammenleben auf der iberischen Halbinsel (6.- 17. Jhdt.)*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2002; sowie: Arkoun, Mohammed, *Der Islam*

²⁸¹ vgl. Arkoun, Mohammed, *Der Islam, Annäherung an eine Religion*, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999

Einige islamische Länder haben die Menschenrechtserklärung der UNO nicht bzw. nur teilweise unterschrieben: Kuwait, Pakistan, Saudi-Arabien, die Türkei und die Vereinigten Arabischen Emirate.

²⁸² vgl. http://www.dadalos.org/deutsch/Menschenrechte/Grundkurs_MR2/Materialien/dokument_8.htm - 8.4.2010

²⁸³ vgl. Arkoun, Mohammed, *Der Islam, Annäherung an eine Religion*, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999, Seite 208 Da es zu umfangreich wäre, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam detailliert zu analysieren, wird im Folgenden zumindest kurz auf einige Punkte hingewiesen, die im Zusammenhang mit einer Abrahamitischen Ökumene von größerer Bedeutung sein könnten.

Menschenrechte jemals von irgendeiner Regierung, Versammlung oder durch eine andere Autorität beschränkt, abgeschafft oder verletzt werden. Auch, wenn diese Erklärung, laut Arkoun, viele Überzeugungen, Denkweisen und Ansprüche zum Ausdruck bringt, die bei vielen Muslimen von größter Bedeutung sind, so bringt die Annahme des göttlichen Ursprungs der Menschenrechte doch Probleme mit sich. Vor allem deshalb, weil durch die Absolutstellung dieser Annahme jede weitere Fragestellung nach einer anderen Begründung der Menschenrechte oder nach dem Ursprung der Schöpfung unmöglich wird. Ein weiteres Problem stellt die Tatsache dar, dass, wie bereits erwähnt, ursprünglich die Rechte, die nach islamischem Denken durch den Vertrag zwischen Gott und dem Gläubigen festgelegt sind, sich zunächst eben nur auf die Gläubigen beziehen, nicht jedoch auf Menschen, die außerhalb der *umma* stehen.

Laut Arkoun hat die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam* vor allem ideologische und psychologische Bedeutung, indem sie einerseits die gläubigen Bürger beruhigt, da sie die Gesetze Gottes verkündet sehen, andererseits die Forderungen der westlichen Welt disqualifiziert. Vor allem Vorwürfe gegen die islamische Gesetzgebung, die vom Westen oft als veraltet hingestellt wird, sollen durch die Zurückführung der Menschenrechte auf islamisches Denken entkräftet werden. So ist es, laut Arkoun, unter anderem Ziel der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam*, die auf die Ursprünge der Menschenrechte im islamischen Denken verweist, dadurch das Vertrauen in das islamische Gesetz und dessen universalen und unantastbaren Charakter wieder herzustellen. Dadurch soll auch die „Modernität“ des islamischen Gesetzes hervorgehoben werden, mit der Begründung, dass es mit der neuzeitlichen Idee des Menschenbildes gleichgesetzt werden kann.²⁸⁴

Umgekehrt darf bei der Frage nach dem Ursprung der Menschenrechte nicht übersehen werden, welche Schwierigkeiten sich für viele Muslime angesichts der Kolonialisierung der arabischen Länder im 19. Jahrhundert mit dem Gedanken des „westlichen Ursprungs der Menschenrechte“ verbinden.

Um die Fragen rund um die Menschenrechte, also über ihren Ursprung und ihre Durchsetzbarkeit klären zu können, muss eine ganze Reihe an Überlegungen angestellt werden, dazu gehört die Frage nach einer Definition der „Person“ und die Entwicklung des Begriffs „Recht“. Darüber hinaus muss die Debatte um die Menschenrechte in allen Dimensionen, also philosophisch, theologisch, historisch, sowie politisch und kulturell, geführt werden. Es gilt einen Weg zu finden, mit dem sich die positiven Beiträge der weltlich orientierten Kulturen und die bleibenden Werte der Religionen verbinden lassen, dabei ist zu beachten, dass in sämtlichen

²⁸⁴ vgl. Ebd., Seite 217

Gesellschaften noch viel zu tun ist, damit die Menschenrechte überall und von allen geachtet werden.

Auch die Frage nach der Rolle der Frau im Islam spielt im Zusammenhang mit der Diskussion rund um die Menschenrechte eine große Rolle, daher soll im Folgenden näher auf die Stellung der Frau eingegangen werden.

3.2. Die Stellung der Frau

Für Wiebke Walther zeigt sich anhand des Aufkommens einiger Gegenbewegungen gegen den sich gerade erst etablierenden Islam, noch zu Lebzeiten Muhammads, dass Frauen auf der arabischen Halbinsel teilweise großen Einfluss hatten, so ist unter anderem die Rede von zwei Gegenprophetinnen, die gemeinsam mit anderen Frauen gegen den Islam kämpften.²⁸⁵ Ebenso weist die Geschichte der ersten Frau Muhammads, Chadīdscha Bint Chuweilid, darauf hin, dass es nicht unüblich war, dass Frauen Geschäfte führten und durch das dadurch angereicherte Vermögen auch einen gewissen Einfluss hatten. Die dritte Frau Muhammads, Ā'ischa, gilt als gefragte Autorität für Muhammads *sunna*, „man schrieb ihr über 1200 Traditionen zu“,²⁸⁶ auch wenn letztlich nur 300 übernommen wurden. Der große Einfluss Ā'ischas zeigt sich auch anhand der Schlacht von Basra, der so genannten „Kamelschlacht“, zu der sie im Jahr 656 aufrief, um gegen den neu gewählten Kalifen Alī zu kämpfen.²⁸⁷

Doch nicht nur im Zusammenhang mit der Hadithkunde, sondern auch im Bereich der islamischen Mystik spielen Frauen eine große Rolle, wobei man zu Lebzeiten Muhammads davon überzeugt war, dass Frauen leichter in Versuchung geführt werden können, als Männer.²⁸⁸

Als besonderes Beispiel nennt Walther Rābi'a al-Adawiyya, die um 713/717 in Basra geboren, vor allem aufgrund ihres asketischen Lebens und ihrer hervorragenden Gottesliebe bekannt wurde.

Die frühe Geschichtsschreibung berichtet davon, dass es auch Frauen gestatten war, vor einer Gemeinde zu beten. Umm Waraka Bint Abdallāh aus Medina gilt als eine der wenigen Frauen, die Koranabschnitte sammelte, bevor die endgültige Fassung zusammengestellt wurde, sie wurde während der Regierungszeit des

²⁸⁵ vgl. Walther, Wiebke, Die Frau im Islam, Die Deutsche Bibliothek-CIP-Einheitsaufnahme, Edition Leipzig, Leipzig, 1997

²⁸⁶ Ebd., Seite 94

²⁸⁷ Für die Schi'iten, die Alī als einzig rechtmäßigen Kalifen ansehen, gilt Ā'ischa nicht als weibliches Vorbild. Eine besondere Rolle trägt bei ihnen Fātima, eine der Töchter Muhammads und spätere Frau Alīs.

²⁸⁸ Zum Teil wird diese Ansicht bis heute vertreten.

Kalifen Umar (634 - 644) umgebracht, während sie in der Rolle einer Vorbeterin vor einer Gemeinde sprach.²⁸⁹

Walther führt noch zahlreiche Geschichten, wie die Erzählungen über Ā'ischa Bint Talcha und Umm Salama, an, um zu zeigen, dass es in der Frühzeit des Islam durchaus üblich war, dass Frauen der sozial höher gestellten Schichten ihren Männern gleichberechtigt gegenüberstanden und sie dies auch spüren ließen.²⁹⁰

Auch von häufiger Einflussnahme von Frauen in Fragen der Politik über ihre Männer oder Söhne wird in der frühen Geschichtsschreibung berichtet, hingegen scheint es eher die Ausnahme gewesen zu sein, dass Frauen selbst den Herrscherthron bestiegen.

Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass der Islam in einer Zeit entstand, in der die Herrschaft von Frauen, sowohl in Europa als auch im Vorderen Orient, dem vorherrschenden sozialen Rollenverständnis widersprach. Auch Arkoun betont, dass gewisse Situationen bereits zu Lebzeiten Muhammads so sehr etabliert waren, dass sie nicht mehr zu ändern waren, als Beispiele führt er die elementaren Verwandtschaftsbeziehungen und die Kontrolle der Sexualität an.²⁹¹

So üben die Bestimmungen des Korans, laut Arkoun, ihren Einfluss stärker auf der Ebene der Würde der Person, als auf der Ebene der Strukturen aus.²⁹²

Die ersten Frauenbewegungen erhielten ihre Ideen aus Europa und den USA, Walther nennt die aus Aleppo stammende Christin Maryāna Marrāsch (1848 - 1919) als die erste Araberin, die sich zur Frauenfrage öffentlich äußerte. „Seit den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts kämpften arabische Christinnen, Jüdinnen und Musliminnen aus Bildungsfamilien gemeinsam für die Verbesserung der Lage der Frauen in ihren Ländern.“²⁹³

Schon früh gab es auch vereinzelt immer wieder Männer, die sich für die Frauenemanzipation einsetzten, Kāssim Amīn (1908 gestorben) gilt als einer der leidenschaftlichen Kämpfer für die Frauenemanzipation in Ägypten. Er war der Meinung, dass Muslime endlich lernen sollten, zwischen den realen Forderungen des Islam und den bloß ererbten Bräuchen zu unterscheiden, außerdem rief er die Muslime dazu auf, sich der Gegenwart zu stellen. „Amīn betont, die Gleichheit der Geschlechter und die Verehrung der Frau gehörten zu den Grundprinzipien des Islam.“²⁹⁴ Als Ursache für die gewachsene Degradierung der Frau führt er politischen Despotismus, Machtmissbrauch und die Korrumpierung des

²⁸⁹ vgl. Walther, Wiebke, Die Frau im Islam, Die Deutsche Bibliothek-CIP-Einheitsaufnahme, Edition Leipzig, Leipzig, 1997

²⁹⁰ vgl. Ebd.

²⁹¹ vgl. Arkoun, Mohammed, Der Islam, Annäherung an eine Religion, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999

²⁹² Ebd.

²⁹³ Walther, Wiebke, Die Frau im Islam, Die Deutsche Bibliothek-CIP-Einheitsaufnahme, Edition Leipzig, Leipzig, 1997, Seite 194

²⁹⁴ Ebd., Seite 196

Individuums an, wobei er betont, dass nichts den Fortbestand dieser Situation rechtfertige. Darüber hinaus kritisierte Amīn auch den Umstand, dass die Eltern ihren Kindern den Ehepartner aussuchen, für ihn zeigt sich deutlich, dass „glückliche Ehen und Familien als Basis eines gesunden Gemeinwesens nur bei geistig gleichwertiger Partnerschaft möglich sei“.²⁹⁵ Auch, wenn Amīn die schlechtere Bildung der Frauen kritisierte, forderte er selbst eine identische Ausbildung von Frauen und Männern nur für die Primärstufe.

Eine bedeutende Frau der Emanzipationsbewegung in Ägypten war Malak Hifni Nāṣif (1886 - 1918), beeinflusst unter anderem von den Werken Amīns setzte sie sich als Hauslehrerin für eine staatliche Mädchenschulbildung ein. „Sie rief die ersten privaten ägyptischen Frauenvereinigungen ins Leben und hielt Hunderten von Frauen in Kairo lange Vorträge, um ihnen ihre Situation und deren notwendige Änderung bewusst zu machen.“²⁹⁶

Seit dem hat sich viel geändert, die Zahl der Studentinnen wächst, es ist in den meisten islamischen Ländern zum Normalfall geworden, dass Frauen und Männer gemeinsam unterrichtet werden und, dass sowohl Männer, als auch Frauen zum Lehrpersonal gehören. In den meisten arabischen Ländern erhielten die Frauen die Wahlberechtigung in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts.²⁹⁷ Die erste arabische Ministerin wurde 1959 im Irak für den Bereich der Landwirtschaft eingesetzt.

Die Liste der Frauen und Männer, die bis heute für eine stärkere Emanzipation der Frauen kämpfen ist lang und in ihren Erfolgen je nach Land sehr unterschiedlich, der Umfang dieser Arbeit ist leider zu kurz, um sie alle aufzuzählen, auch eine genaue Untersuchung der Koranverse zum Thema der Stellung der Frau im Islam kann hier nicht vorgenommen werden.²⁹⁸

Im folgenden Kapitel möchte ich näher auf den Charakter des islamischen Rechts eingehen und im Zusammenhang damit auch auf einige Punkte, die die Stellung der Frau im islamischen Recht näher beleuchten, da es gerade bei diesem Thema häufig zu Missverständnissen kommt und das Wissen um eine andere Kultur, Religion oder Gemeinschaft von großer Bedeutung ist, um einen produktiven Dialog führen zu können.

²⁹⁵ Ebd., Seite 197

²⁹⁶ Ebd., Seite 200

²⁹⁷ Als Beispiele: 1930 in der Türkei, 1949 in Syrien, 1956 in Tunesien und Ägypten, 1962 in Algerien, zum Vergleich sei hier darauf hingewiesen, dass in Österreich Frauen seit 1918 wahlberechtigt sind, in der Schweiz seit 1971

²⁹⁸ Verwiesen sei auf einschlägige Fachliteratur, z.B.: Arkoun, Mohammed, Lectures du Coran, Paris, 1982, 2. erw. Auflage, Tunis, 1991

3.3. Das islamische Recht²⁹⁹

Als erster Rechtssprecher, im Sinn des islamischen Rechts, gilt den muslimischen Gemeinschaften der Prophet Muhammad, sowie der Koran als erste Quelle des islamischen Rechts, auch wenn es, aufgrund der unsicheren Quellenlage, schwierig ist, fundierte Aussagen zu der genauen Art und Weise der Rechtsprechung zu Lebzeiten Muhammads zu machen.

Aufgebaut wurde das islamische Staatswesen hauptsächlich von den Umayyaden, der ersten Kalifendynastie, die es als ihre Aufgabe sahen, die Vision und somit den Auftrag Muhammads durchzusetzen. „Im Bereich des Rechts war die größte Schöpfung der Umayyaden die Etablierung eines neuen Rechtssystems, in diesem wurde den Richtern der Titel *kadi* (*qāḍī*) verliehen, der sie als Träger der kalifalen Autorität im Bereich des Rechts auszeichnete.“³⁰⁰ Lohlker beschreibt die *kadis* als Delegierte des Kalifen beziehungsweise der Provinzgouverneure. Ihnen kommt deshalb eine so große Bedeutung zu, weil sie wichtige Grundlagen für die spätere Entwicklung des islamischen Rechts schufen, dies verdient vor allem deshalb Beachtung, weil ihnen noch kein islamisches Recht vorlag, auf das sie bei ihren Entscheidungen zurückgreifen hätten können. Die Rechtsprechung der *kadis* erfolgte aufgrund ihrer persönlichen Vorstellung von Recht und Gerechtigkeit, wobei ihnen verschiedene Quellen zur Orientierung zu Verfügung standen: das römisch- byzantinische Recht, die älteren lokalen Rechtsvorstellungen und andere nahöstliche Rechtsformen.³⁰¹

Noch während der Umayyadenzeit entwickelten sich Gemeinschaften von Religionsgelehrten, die ebenso, wie die Kalifen und *kadis*, versuchten dem islamischen Recht Gestalt zu geben, wobei sie ältere Urteilssprüche der *kadis* als Ausgangspunkt für ihre Überlegungen nahmen. Dabei waren sowohl die Gelehrten, als auch große Teile der Gemeinschaft davon überzeugt, dass sie diejenigen seien, „die die Vorstellungen Gottes in Hinblick auf das Recht und das tägliche Verhalten zum Ausdruck bringen. Die Idee, dass die göttliche Gerechtigkeit im Wesentlichen übereinstimmt mit einem unkorruptierten menschlichen Sinn für Gerechtigkeit hatte ihre Wurzeln in dieser frühen Periode.“³⁰²

Neben den bereits erwähnten *Hadithen*, die seit Ende des 8. Jahrhunderts immer häufiger zur Begründung der Rechtsprechung herangezogen wurden, entwickelten die Gelehrten den so genannten *Analogieschluss*, *kijas* (*qiyās*), um aufkommende

²⁹⁹ Da auf die Entwicklung des islamischen Rechts, aufgrund des begrenzten Umfangs dieser Arbeit, nicht genau eingegangen werden kann, sei verwiesen auf Lohlker, Rüdiger, Islam - Eine Ideengeschichte, Facultas Verlags- und Buchhandels AG, Wien, 2008

³⁰⁰ Lohlker, Rüdiger, Islam - Eine Ideengeschichte, Facultas Verlags- und Buchhandels AG, Wien, 2008, Seite 58
³⁰¹ vgl. Ebd.

³⁰² Ebd., Seite 62

Probleme, die in den alten autoritativen Texten, nicht bedacht wurden, klären zu können.³⁰³

Ein *Analogieschluss* wird gebildet, indem man die Ursache eines Verbotes feststellt, die dann versucht wird, auf das neue Ereignis umzulegen, wobei die „Ursache“, laut Lohlker, nicht als „in einem strikten Sinne notwendige, determinierende Ursache zu verstehen“³⁰⁴ ist, vielmehr ist in den meisten Fällen der Wille Gottes Grund für ein Verbot.

So wurde von den Gelehrten analog zum Verbot Wein, *chamr* (خمر), zu trinken, weil er betrunken macht und dieser Zustand der Berauschtigkeit dem Willen Gottes widerspricht, das Verbot gebildet *nabidh* (نابذ), gegärten Traubensaft, zu trinken, da dessen Genuss ebenso zu einem Zustand der Betrunkenheit führt. Jedoch vermieden die älteren Gelehrten in solchen Fällen allgemeine Regeln aufzustellen, in dem Sinn, dass von nun an alle Stoffe verboten seien, die einen solchen Zustand hervorrufen, vielmehr entschieden sie außertextliche Fälle je nach Einzelfall.

Mit der Zeit führte der „Gebrauch der Analogie zu Verallgemeinerungen und war so Teil des Prozesses der Systematisierung des Rechts“.³⁰⁵

Auch der Konsens, vor allem zwischen den Gelehrten, *idschma* (إجماع)³⁰⁶ genannt, spielt eine große Rolle bezüglich der Gültigkeit von Urteilsprüchen.

Die Ansichten über Einzelfälle werden häufig in so genannten *fatwas*, das sind Rechtsgutachten, formuliert, wobei diese Gutachten auf Anfragen von einer Person erstellt werden können. „Zuweilen wurden aber auch die Meinungen eines Rechtsgelehrten in Form einer fiktiven *fatwa* gefasst, damit er [der Gelehrte, *mufiti*] so einen Beitrag zu einer gelehrten Diskussion liefern konnte - auch wenn er von keinem Gläubigen gefragt wurde.“³⁰⁷ Dabei können *fatwas* zu ein und demselben Thema sehr unterschiedlich ausfallen, besonders deutlich zeigt sich das bei der Beurteilung hinsichtlich der Fragestellung nach dem „Recht der Minderheiten“, das sich auf muslimische Minderheiten in nicht muslimischen Umfeld bezieht.

Bei all dem darf jedoch nicht übersehen werden, dass sich das staatliche Recht häufig von dem Recht der Gelehrten unterscheidet, Lohlker betont, dass man hierbei jedoch nicht von „Abweichungen“ sprechen sollte, da auch das angewandte Recht im islamischen Kontext agiert und somit ebenso „islamisch“ ist, wie andere Rechtsformen.³⁰⁸

³⁰³ Es scheint grundlegende Forderung gewesen zu sein, dass eine Regel ihre Grundlage in den autoritativen Texten haben muss, daher war der Analogieschluss in solchen Fällen die bestmögliche Form der Rechtsfindung. Die Zwölferschiiten sehen den Analogieschluss nicht als rechtmäßige Form zur Rechtsfindung an.

³⁰⁴ Lohlker, Rüdiger, Islam - Eine Ideengeschichte, Facultas Verlags- und Buchhandels AG, Wien, 2008, Seite 69

³⁰⁵ Ebd.

³⁰⁶ Dabei geht es um die übereinstimmende Meinung der Gelehrten, die in derselben Periode leben und lehren

³⁰⁷ Lohlker, Rüdiger, Islam - Eine Ideengeschichte, Facultas Verlags- und Buchhandels AG, Wien, 2008, Seite 70

³⁰⁸ vgl. Ebd.

Der fälschlicherweise häufig mit Recht gleichgesetzte Begriff der *Scharia* ist im Koran nur in Sure 45, 18 bezeugt: „haben wir dich [...] auf einen Weg [*scharia*, zur Errettung] festgelegt“.³⁰⁹ Lohlker weist darauf hin, dass hier die ursprüngliche Bedeutung des Wortes zu finden ist und erläutert die Sure 45, 18 mit folgenden Worten: „Das Heil, zu dessen Erwerb Gott die Gelegenheit bietet, gleicht einer Tränke in der Wüste.“³¹⁰ Im Laufe der Zeit kommt dem Begriff der *Scharia* juristische Bedeutung zu, sodass er heute wohl am Besten als „die Gesamtheit der göttlichen Kategorisierungen menschlicher Handlungen“³¹¹ zu verstehen ist. Eine solche Kategorisierung lässt sich in fünf Kategorien unterteilen, diese sind obligatorisch beziehungsweise verpflichtend, empfehlenswert, neutral, indifferent, ablehnenswert und verboten, eine Bestrafung zieht jedoch nur das Unterlassen der obligatorischen Handlungen und das Tun einer verbotenen Handlung nach sich.³¹² Daraus ergibt sich deutlich der Umstand, dass gewisse Teile der *Scharia* durchaus mit so etwas wie Recht zu vergleichen sind, die *Scharia* insgesamt jedoch nicht einfach mit „Recht“ gleichgesetzt werden kann.

Arkoun betont, dass *Scharia*, er übersetzt diesen Begriff mit „Weg zur Tränke“, die Pflichtenlehre und das religiös begründete Recht des Islam darstellt, wobei sie alle fünf Grundpflichten³¹³ der Muslime, alle ethischen Normen, sowie verschiedene Rechtszweige, wie Familien- und Strafrecht, umfasst.³¹⁴

Hinsichtlich der ethischen Normen spricht der Koran häufig von Männern und Frauen in gleicher Wertigkeit, wobei die Männer immer zuerst genannt werden. Ebenso gelten die religiösen Pflichten des Islam, mit Ausnahmen, die die biologischen Besonderheiten der Frauen betreffen, sowohl für Frauen, als auch für Männer. Die in der Tradition schon früh auftretende Ermahnung, Männer sollen ihre Frauen nicht am Gebet in der Moschee hindern, deutet darauf hin, dass es jedoch Tendenzen gab, die der Frau die eben genannte Gleichberechtigung hinsichtlich religiöser Pflichten, verwehren wollten.

Während es, laut Eherecht, zu den Pflichten des Mannes gehört, seiner Frau beziehungsweise seinen Frauen Unterkunft, Nahrung, Kleidung, sowie einen Diener, wenn sie dies gewohnt war, zu geben, umfassen die Pflichten der Frau Gehorsam ihrem Ehemann gegenüber, sowie Verantwortungsgefühl gegenüber dessen Haushalt und denen, die zu diesem gehören. Walther weist darauf hin, dass einige Traditionenwerke späterer Zeit dem Mann die oberste Autorität über

³⁰⁹ Ebd., Seite 66

³¹⁰ Ebd.

³¹¹ Ebd.

³¹² Da der Umfang dieser Arbeit zu kurz ist, um auf die Kategorien näher einzugehen muss hier der Hinweis auf Lohlkers Werk (siehe oben) genügen.

³¹³ Glaubensbekenntnis, Gebet, Almosensteuer, Fasten während des Ramadan, Pilgerfahrt nach Mekka, vgl.

oben

³¹⁴ vgl. Arkoun, Mohammed, Der Islam, Annäherung an eine Religion, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999

das Eigentum und die Sexualität der Frau zusprechen, genauso über die Entscheidungen der Frau, die religiösen Pflichten zu erfüllen und aus dem Haus zu gehen, sie betont, dass diese Bestimmungen, obwohl sie der *Scharia* widersprechen, wohl die Bräuche späterer Jahrhunderte widerspiegeln.³¹⁵

Die *Scharia* selbst sieht keine Gütergemeinschaft für Mann und Frau vor, es ist der Frau gestattet Eigentum zu besitzen, ohne dass sie gleichzeitig dazu verpflichtet wäre, zum Unterhalt der Familie beizutragen, da das, nach den Bestimmungen der *Scharia*, alleinige Pflicht des Mannes ist. In der Praxis kam und kommt es jedoch bei dieser Regelung, ebenso wie bei den Bestimmungen zur Scheidung, häufig zu Missachtung solcher Bestimmungen, dies hängt, laut Walther, sicherlich auch damit zusammen, dass gerade Frauen aus den Unterschichten oft nicht über ihre Rechte informiert sind.

Gerade anhand des islamischen Rechts zeigt sich deutlich, dass es häufig große Unterschiede zwischen Theorie und Praxis gibt, ebenso muss man sehr genau unterscheiden von welcher Zeit, von welchem Land, von welchem Umfeld und Selbstverständnis man ausgeht, wenn man versucht Aussagen hinsichtlich des islamischen Rechtsverständnisses zu machen. Es ist mir klar, dass mein Kapitel zu „dem Islam“ weder den Anspruch auf Vollständigkeit beanspruchen kann, noch dem Selbstverständnis islamischer Gemeinschaften entsprechen wird, ebenso wenig, wie dies im Kapitel zu „dem Judentum“ der Fall ist. Es soll vielmehr Anregung sein, einerseits für Christen sich näher mit Judentum und Islam auseinander zu setzen, andererseits für jüdische und muslimische Gemeinschaften ihr Selbstverständnis zu erläutern, damit Missverständnisse ebenso wie Fragen geklärt werden können.

Gleichzeitig bleibt es natürlich immerwährende Aufgabe des Christentums ihr Selbstverständnis darzulegen, um den Dialog produktiv zu fördern, denn nur, aus dem Selbstverständnis der anderen heraus kann man versuchen diese zu verstehen.

Analog zu der Darstellung des Sabbats als besonderes Merkmal des Judentums, sowie zu dem Bekenntnis zu Jesus Christus als spezielles Merkmal des Christentums, möchte ich im Folgenden noch einmal kurz auf den Koran eingehen, dieses Mal jedoch nicht in Bezug auf sein formales Verständnis, sondern in Hinblick auf sein Verständnis als Wort Gottes.

³¹⁵ vgl. Walther, Wiebke, Die Frau im Islam, Die Deutsche Bibliothek-CIP-Einheitsaufnahme, Edition Leipzig, Leipzig, 1997

4. Der Koran als Wort Gottes

Um in angemessener Weise vom Koran sprechen zu können, ist es zunächst wichtig zu sehen, dass es erhebliche Unterschiede zwischen dem Zugang von Muslimen zum Koran und dem Zugang von Juden zur Tora (schriftlich als auch mündlich) sowie von Christen zur Bibel gibt.

So ist der Koran nach Ansicht gläubiger Muslime „Buch gewordenes und unter die Menschen gesandtes Wort, als Sprache gewordener Geist Gottes“,³¹⁶ daher also nicht mit der Tora oder der Bibel gleichzusetzen. Vielmehr wäre ein Vergleich zwischen dem Verständnis der Menschwerdung Gottes (Inkarnation) im Christentum und der Buchwerdung (Inlibration) von Gottes Offenbarung im Koran möglich.³¹⁷

Im Mittelpunkt dieses Verständnisses steht dabei weniger der Textinhalt als wichtigste Dimension der Offenbarung, sondern das richtige Nachsprechen, da schon die Sprache des Korans als Wunderzeichen Gottes gilt. So hat sich seit der Verschriftlichung des Korans bis heute ein unglaublich umfassendes und kompliziertes Regelwerk entwickelt, das bis ins kleinste Details festlegt, wie die koranische Sprache ausgesprochen und betont wird, ohne jedoch das individuelle Vermögen des einzelnen Interpreten zu beschränken. Dadurch zeigt sich auch, dass nach islamischem Verständnis dem ausgesprochenen Wort eine größere Bedeutung zukommt als dem bloß niedergeschriebenen.

Der Umstand, dass sich in der Sprache des Korans göttliches Wirken zeigt, wird vom Koran selbst angesprochen, indem er immer wieder *Zeichen* Gottes (*âyat*) anführt. Mit *âyat* ist einerseits das Wirken Gottes in der Schöpfung gemeint, das gläubige Menschen unmittelbar erkennen können, andererseits bezeichnet es die Koranverse selbst, sodass jeder einzelne Vers selbst als ein „Wunderzeichen“ erkennbar wird.³¹⁸ Dieser so genannte „Wundercharakter“ der koranischen Sprache sowie der Umstand, dass die koranische Sprache für Menschen letztlich unerreichbar ist, werden als Gottesbeweis angesehen.

Anhand dieser wenigen Bemerkungen, sowie aufgrund der Tatsache, dass das kunstvolle Vortragen des koranischen Textes als Voraussetzung für den richtigen und aufrichtigen Zugang zum Text betrachtet wird, mag verständlich werden, weshalb viele Muslime dem Koran nur in der arabischen Originalfassung begegnen. Tatsächlich zeigt sich beim Versuch arabische Texte zu übersetzen häufig das Problem, dass gerade die arabische Sprache über einen solch

³¹⁶ Leimgruber, Stephan, Wimmer, Stefan J., Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2005, Seite 22

³¹⁷ vgl. Ebd.

³¹⁸ vgl. Ebd.

enormen Wortschatz verfügt, der quantitativ über den vieler anderer Sprachen hinausgeht, sodass sich eine getreue Übersetzung als schwierig erweist. Trotz dieser Schwierigkeiten und trotz der zum Teil scharfen Kritik an Koranübersetzung im Allgemeinen wird es im islamischen Denken heute doch von einer großen Mehrheit als legitim und sinnvoll angesehen den Koran zu übersetzen. Dabei ergeht jedoch immer wieder der Hinweis an die Benutzer solcher Übersetzungen, dass man sich bewusst sein müsse, „dass man sich damit nicht mit dem Koran selbst auseinandersetzt, sondern höchstens mit einer unscharfen Annäherung in schwarz-weiß, hinter der sich in Wirklichkeit eine grandiose Farbkomposition verbirgt“.³¹⁹ Aus diesem Grund erschien die von Abu-r-Rida' Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rassoul herausgegebene Koranübersetzung, die ausdrücklich von muslimischer Seite als autorisierte Version gilt, unter dem Titel *Die ungefähre Bedeutung des Al-Qur'ân Al-Karîm in deutscher Sprache*.³²⁰ Aufgrund des besonderen Verständnisses des Korans als *Sprache gewordener Geist Gottes* ergeben sich auch Eigenheiten im Umgang mit dem Koran, die seine Würde garantieren und jeglicher Form von Entweihung vorbeugen sollen. Daraus folgt auch die Forderung, dass der Koran nicht wie irgendein anderes Buch behandelt werden soll, jede Koran Ausgabe muss gesondert von anderen Büchern aufbewahrt werden und es darf niemals ein anderes Buch auf eine Koran Ausgabe gelegt werden. Darüber hinaus sollten beim Öffnen und Schließen des Korans bestimmte Segensformeln gesprochen werden und der Einband als besonderes Zeichen der Verehrung geküsst werden. Leimgruber und Wimmer betonen, dass dieser Zugang zum Koran ansatzweise mit dem liturgischen Verständnis des Evangeliums, vielmehr noch mit den geweihten Gaben von Brot und Wein in der Eucharistiefeyer vergleichbar ist, nicht jedoch, wie schon erwähnt, mit dem Zugang zur Bibel. Denn auch wenn die Bibel als Wort Gottes verstanden wird, ist der wesentliche Unterschied doch, dass sie heiliges und profanes Buch zugleich ist, so wird in Bezug auf die Bibel von *Gott geoffenbartem Wort im Menschenwort* gesprochen. Vergleichbar wären Bibel und Koran insofern, als sowohl Christen als auch Muslime glauben, dass „Gott im Vortrag aus beiden präsent ist und durch beide Schriften spricht“.³²¹ So ist für Christen die Bibel eben *Zeugnis der Offenbarung Gottes*, der Koran für Muslime *Gottes Offenbarung* selbst, die von Gott durch den Engel Gabriel Muhammad eröffnet wurde. Muhammad gilt nach diesem Verständnis als bloßer Vermittler, er erläutert den Koran nicht, sondern rezitiert die Offenbarung, die er selbst erhalten hat. So ist der Koran als absolutes

³¹⁹ Ebd., Seite 67

³²⁰ Da es den Umfang der Arbeit übersteigen würde näher auf die unterschiedlichen Koranübersetzungen einzugehen sei hier verwiesen auf: Leimgruber, Stephan, Wimmer, Stefan J., Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2005

³²¹ Ebd., Seite 34

Wort Gottes bei schwer verständlichen Stellen selbst nach Hinweisen zu einem besseren Verständnis zu befragen. Nach diesem Verständnis arbeiten auch die bereits erwähnten klassischen Kommentatoren, die sich vor allem mit sprachlichen Fragen auseinandersetzen und inhaltliche Verständnishilfen liefern, die sie abgesehen vom Koran selbst anhand von Werken anderer Kommentatoren erarbeiten. Dabei gilt jedoch immer das Prinzip: „Die Auslegung des Koran ist im Koran“.³²²

Im Ramadân, dem Monat der Fastenzeit, wird die Herabkunft des Korans als besondere, heilige Zeit gewürdigt. In dieser Zeit, in der die Routine des Alltags unterbrochen wird, sollen die Menschen ihren Bezug zu Gott „mittels guter Werke und vertiefter Beschäftigung mit dem Koran festigen“.³²³ Vor allem die so genannte *Nacht der Macht* (oder *der Bestimmung, lailat ul-Qadr*) gilt als Höhepunkt innerhalb des Ramadân, da in ihr der Offenbarung an Muhammad gedacht wird, also an das „zeitenwendende Ereignis, seit dem Gott selbst in seinem Wort unter den Menschen präsent ist“.³²⁴

Der Koran bestätigt sowohl das Erste als auch das Zweite Testament, überbietet jedoch beide, da er das letzte, definitive Wort Gottes ist. Nach islamischem Verständnis entspricht der Koran „der im Himmel aufbewahrten Uroffenbarung und reflektiert die allgemeine, vorverbale Offenbarung Gottes in der Schöpfung, die durch ‚Zeichen‘ erkennbar ist“.³²⁵

Im folgenden Kapitel werde ich versuchen zu zeigen, dass sich die Schwierigkeiten auf dem Weg zu einer Abrahamitischen Ökumene an ganz konkreten Orten zeigen und dass diese Orte in unserem Jahrhundert aufgrund der Globalisierung nicht mehr nur für gewisse Gruppen von Bedeutung sind, sondern für alle Menschen weltweit. Daher ist es umso wichtiger, positive Orte zu ermöglichen und die Ursache der negativen Begegnungen zu ergründen, um diese vermeiden zu können.

Deshalb werde ich zunächst auf die so genannte Regensburger Rede und die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte als Beispiele für negative Orte eingehen, um mich anschließend noch einmal dem „Projekt Weltethos“ als Beispiel eines positiven Orts zuzuwenden.

³²² Ebd., Seite 42

³²³ Ebd., Seite 23

³²⁴ Ebd.

³²⁵ Ebd., Seite 32

Konkrete Orte der Begegnung

1. Die Papstrede in Regensburg

Die Vorlesung „Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen“,³²⁶ die Ratzinger (als Papst Benedikt XVI.) am 12. September 2006 an der Universität in Regensburg hielt, löste eine Welle der Kritik und Empörung aus, die, so Ratzinger, in erster Linie auf die missverständliche Wortwahl zurückzuführen ist. Es war vor allem das mittelalterliche Zitat: „Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten“,³²⁷ das ausschlaggebend für die darauf folgenden Proteste war. Fischer betont, dass sich schon während der Vorlesung klar zeigte, dass Ratzinger weniger in seiner Funktion als Papst sprach, sondern als historisch zitierender Theologe.³²⁸

Sinn des mittelalterlichen Zitates von Kaiser Manuel II Palaeologos war, so Ratzinger, zu zeigen, dass schon damals der wesentliche Zusammenhang von Glaube und Vernunft gesehen wurde, Ratzinger beteuerte, dass die Aussage, Muhammad habe nur Schlechtes und Inhumanes hervorgebracht, keinesfalls seiner persönlichen Meinung oder Haltung entspreche. Er wies darauf hin, dass er erklären wollte, dass Religion und Vernunft zusammengehören, im Gegensatz zu Religion und Gewalt: „Ein besonderes Anliegen war es mir, das Verhältnis von Glaube und Vernunft und die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs zwischen Wissenschaft und Religion aufzuzeigen. Hier bedarf es der Selbstkritik und, wie ich in München hervorgehoben habe, der Toleranz, die 'die Ehrfurcht vor dem, was dem anderen heilig ist', einschließt.“³²⁹

Erwin Koller weist darauf hin, wie brisant Ratzingers Aussage, Gott habe keinen Gefallen an Blut und unvernünftig handeln sei dem Wesen Gottes zuwider, angesichts der weltpolitischen Gegenwarts Konflikte ist.³³⁰ „Hätte Benedikt XVI. sie mit einem Schuldbekenntnis verbunden statt mit dem Unfrieden stiftenden Zitat über Gewalt bei Mohammed, wäre sein Wahrheitsverständnis zur epochalen Herausforderung aller Religionen geworden.“³³¹ Auch Hans Küng sieht eine Vielzahl von Möglichkeiten, um eine Kursänderung vorzunehmen, die Ratzinger

³²⁶ <http://www.radiovatican.org/te/Articolo.asp?c=94864> – 24.11.2009

³²⁷ Ebd.

³²⁸ Fischer, Heinz - Joachim, Zwischen Rom und Mekka. Die Päpste und der Islam, C. Bertelsmann Verlag, München, 2009, Seite 172

³²⁹ Ebd., Seite 198

³³⁰ Koller, Erwin, Wahrheit ohne Wenn und Aber, in: Sommer, Norbert, Seiterich, Thomas (Hrsg.), Rolle rückwärts mit Benedikt, Wie ein Papst die Zukunft der Kirche verbaut, Publik-Forum Edition, Oberursel, 2009, Seite 49

³³¹ Ebd.

ergreifen hätte können und spricht dabei von einem „im Geist Obamas handeln“,³³² das, so Küng, notwendig wäre, um im Bereich der Ökumene Fortschritte zu erzielen. Laut Küng müsste Ratzinger klar aussprechen, dass sich die katholische Kirche in einer Krise befindet, die Krisenherde aufzeigen, „die Hoffnungsvision von einer neuen erneuerten Kirche, einer revitalisierten Ökumene, einer Verständigung mit den Juden, den Muslimen und den anderen Weltreligionen und einer positiven Wertung der modernen Wissenschaften verkünden“³³³ und kompetente, fähige Mitarbeiter um sich sammeln. Darüber hinaus würde es zu einem „im Geist Obamas handeln“ gehören, die wichtigsten Reformmaßnahmen sofort durch Dekrete einzuführen und „ein Ökumenisches Konzil zur Beförderung des Kurswechsels einzuberufen“.³³⁴ All dies ist jedoch nur möglich, wenn man sich vertrauensvoll in Richtung Zukunft wendet. Küng kritisiert, dass Ratzinger genau dies jedoch nicht tut, vielmehr „orientiert sich dieser Papst vor allem nach rückwärts, inspiriert vom Ideal der mittelalterlichen Kirche, skeptisch gegenüber der Reformation, zwiespältig gegenüber den Freiheitsrechten der Moderne.“³³⁵

Im Oktober 2006 erschien als Reaktion auf die Vorlesung, die Ratzinger am 12. September 2006 gehalten hatte, der „Offene Brief hochrangiger Vertreter des Islam an Papst Benedikt XVI. - *Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen*“.³³⁶ Fischer betont, dass sich mit diesem offenen Brief der 38 muslimische Autoritäten etwas Neues zeigt, „im Gegensatz zu den bisherigen bloßen Protesten: Erfolg versprechend und hoffnungsvoll, ein ernsthafter und offener Dialog auch über kontroverse Fragen“.³³⁷

Anliegen der 38 muslimischen Autoritäten war es mit dem Brief, eingeleitet durch das Zitat „Mit den Schriftbesitzern streitet nicht, außer auf die anständigste Weise...“,³³⁸ einen *offenen Austausch* zu beginnen. In dem Brief betonen sie, dass sie die Bemühungen Ratzingers „einer Vorherrschaft des Positivismus und des Materialismus im menschlichen Leben entgegenzutreten“³³⁹ begrüßen. Allerdings ist es ihnen auch ein Anliegen auf einige Irrtümer und Fehler des Papstes in Bezug auf sein Verständnis des Islam beziehungsweise in Bezug auf einige

³³² Küng, Hans, Wenn ein Obama Papst wäre, in: Sommer, Norbert, Seiterich, Thomas (Hrsg.), Rolle rückwärts mit Benedikt, Wie ein Papst die Zukunft der Kirche verbaut, Publik-Forum Edition, Oberursel, 2009

³³³ Ebd., Seite 211

³³⁴ Ebd.

³³⁵ Ebd.

³³⁶ <http://www.zenit.org/article-11117?l=german> – 24.11.2009, aufgrund der einfacheren Leseweise ist es mir im Folgenden nicht möglich alle 38 muslimischen Autoritäten beim Namen zu nennen, daher sei auf eben genannte Seite verwiesen.

³³⁷ Fischer, Heinz - Joachim, Zwischen Rom und Mekka. Die Päpste und der Islam, C. Bertelsmann Verlag, München, 2009, Seite 205

³³⁸ Der Heilige Koran, Al-Ankabut, 29:46, in: <http://www.zenit.org/article-11117?l=german> – 24.11.2009

³³⁹ <http://www.zenit.org/article-11117?l=german> – 24.11.2009

Argumentationen hinzuweisen. Diese Irrtümer beziehungsweise Fehler sollen im Folgenden näher besprochen werden.

Das erste korrekturbedürftige Thema ist die Aussage Ratzingers, die Sure (Al-Baqarah 2:256 [Die Kuh]), die besagt in Glaubenssachen dürfe kein Zwang bestehen, stamme aus einer Zeit, in der Muhammad selbst noch machtlos war. Dem widersprechend weisen die 38 muslimischen Autoritäten darauf hin, dass diese Sure in einer Zeit offenbart wurde, da die junge muslimische Gemeinde bereits politisch und militärisch eine Vormachtstellung innehatte. Darüber hinaus verweisen sie auf andere Verse,³⁴⁰ die klar aussagen, dass Muslime weder Andersgläubige noch Ungläubige verurteilen dürfen oder gar versuchen sollten, diese zur Annahme des muslimischen Glaubens zu zwingen.

Weiters kritisieren die 38 muslimischen Autoritäten die Aussage, Gott sei nach muslimischer Lehre absolut transzendent, da dies eine Vereinfachung darstellt. Auch kann der Denker Ibn Hazm, auf den Ratzinger sich in Bezug auf die Transzendenzaussage beruft, nicht als Autorität bezüglich solcher Fragen gesehen werden.

In dem Brief wird betont, dass Gott im Islam viele Namen hat und, dass es ebenfalls eine Vereinfachung darstellt, zu sagen, „dass für die Muslime Gottes Wille ‘an keine unserer Kategorien gebunden’ ist.“³⁴¹

In Bezug auf den Gebrauch der Vernunft steht fest, dass es keine derart starke Trennung von Vernunft und Glaube gibt, dass sie einander gegenübergestellt werden könnten. Vielmehr werden die Leistungen, genau wie die Grenzen der menschlichen Vernunft akzeptiert und es wird anerkannt, dass es eine Hierarchie des Wissens gibt, in welcher die Vernunft eine bedeutende Rolle einnimmt. Die 38 muslimischen Autoritäten betonen, dass im muslimischen Denken stets darauf geachtet wurde, die Wahrheiten der Koran-Offenbarung sowie die Forderungen des menschlichen Verstandes in Übereinstimmung zu halten.

Eine ungeheuer brisante Frage ist auch jene nach der Legitimation von Gewalt oder gar der religiösen Begründung oder Rechtfertigung von gewaltsamen Handlungen. Da von Ratzingers Seite in diesem Zusammenhang vom *Dschihad*, was fälschlicher Weise meist mit „Heiliger Krieg“ übersetzt wird, die Rede ist, versuchen die 38 muslimischen Autoritäten einerseits zu erklären, was genau *Dschihad* bedeutet, andererseits hinterfragen sie die Aussage, Gewalt stehe im Widerspruch zu Gottes Wesen.³⁴² Sie stellen die Überlegung an, dass mit der Aussage des Kaisers Manuel II. Palaeologos, Gewalt stehe im Widerspruch zu Gottes Wesen, vielleicht gemeint war, dass „Grausamkeit, Brutalität und

³⁴⁰ Al-Kahf 18:29 [Die Höhle], Al-Káferun 109: 1-6 [Glaubensverweigerer]

³⁴¹ <http://www.zenit.org/article-11117?l=german> – 24.11.2009

³⁴² Mit dem Verweis auf Mt 10, 34-36 und Exodus 14, 27-28

Aggressivität gegen Gottes Willen sind. In diesem Fall würde dem Kaiser das klassische und traditionelle Gesetz des *Dschihad* voll und ganz zustimmen.“³⁴³

Dschihad bedeutet, so die 38 muslimischen Autoritäten, zunächst einmal *Kampf*, besonders *Kampf auf dem Wege Gottes*, wobei hiermit noch nicht ausgesagt wird, dass dies Gewalt mit einschließen muss. „Obwohl ein *Dschihad* 'heilig' sein kann, in dem Sinne, dass er auf ein heiliges Ideal ausgerichtet ist, ist er nicht notwendigerweise ein 'Krieg' “. ³⁴⁴ Zu maßgeblichen und traditionellen islamischen Vorschriften in Bezug auf einen Krieg gehören Prinzipien, wie jene, dass nicht am Kampf beteiligte Personen nicht zu einem Ziel kämpferischer Aktionen werden dürfen, dass der religiöse Glaube allein niemanden zu einem Angriffsziel machen darf und dass Muslime friedlich mit ihren Nachbarn zusammenleben sollten. ³⁴⁵

Daher betonen die 38 muslimischen Autoritäten auch, dass die Akte mutwilliger individueller Gewalt, wie die Ermordung der unschuldigen katholischen Ordensfrau in Somalia am 17. September 2006, vollkommen unislamisch sind und von ihrer Seite streng verurteilt werden. Weiter heben sie hervor, dass der Glaube an den EINEN Gott nicht das Eigentum einer religiösen Gemeinschaft ist. „Entsprechend dem islamischen Glauben haben alle wahren Propheten die gleiche Wahrheit verschiedenen Menschen zu verschiedenen Zeiten gepredigt. Die Vorschriften mögen verschieden sein, doch die Wahrheit bleibt immer gleich.“³⁴⁶

Ein besonderer Akzent wird zum Schluss des Briefes auf die Notwendigkeit des Dialogs zwischen Christen und Muslimen gelegt. Schon allein die Tatsache, dass Christen und Muslime gemeinsam 55 Prozent der Weltbevölkerung ausmachen, sehen die 38 muslimischen Autoritäten als bedeutenden Grund dafür an, dass großer Wert auf die Beziehung zwischen ihnen gelegt werden muss. Daher sprechen sie ihre Hoffnung auf einen friedlichen, ehrlichen, respektvollen und vor allem aufrichtigen Dialog aus, verweisen auf die gemeinsame abrahamitische Tradition und auf die Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe, die wesentlich für beide Religionen sind.

„Wir hoffen, dass wir alle die Fehler der Vergangenheit vermeiden werden und in Zukunft in Frieden, in gegenseitiger Anerkennung und gegenseitigem Respekt zusammenleben.“³⁴⁷

³⁴³ <http://www.zenit.org/article-11117?l=german> – 24.11.2009

³⁴⁴ Ebd.

³⁴⁵ vgl. Ebd.

³⁴⁶ Ebd.

³⁴⁷ Ebd.

2. Die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für die Juden

Während sich einige Stimmen bezüglich der Regensburger Rede 2006 noch in Richtung eines „Ausrutschers“ des Papstes äußerten oder auf hermeneutische Schwierigkeiten verwiesen, verstärkte sich die Kritik an Ratzinger anlässlich der Wiedezulassung des tridentinischen Missale Romanum von 1570 in der geänderten Fassung von 1962 als außerordentliche Form des Römischen Ritus. Obwohl schon das Motu proprio „Summorum pontificum“ an sich für zahlreiche Diskussionen sorgte, unter anderem mit dem ehemaligen Zeremoniar des Papstes Piero Marini, möchte ich im Folgenden nicht näher darauf eingehen, da dies den Umfang dieser Arbeit übersteigen würde, sondern mich der darin enthaltenen Fürbitte für die Juden widmen.

Ratzinger selbst wies in seinem Buch „Der Geist der Liturgie“³⁴⁸ auf die große Bedeutung der Liturgie hin, da sie Ausdruck der göttlichen Vorenthaltung und so Hinweis auf die Gottesrede selbst ist. Wesensgrund der Liturgie ist somit „das Nicht-Selbstgemachte, das mit Funktionalismen nicht Verwechselbare“.³⁴⁹ So wird aufgrund der Bedeutung der Liturgie sowie angesichts der jüdisch- christlichen Geschichte klar, warum viele Juden und Christen im Hinblick auf die Karfreitagsfürbitte von 1962 ebenso wie hinsichtlich der Neuformulierung Ratzingers, auch das Argument, Ratzinger würde in einem anderen historischen Kontext denken als Papst Johannes Paul II. bei seinen Aussagen zum jüdisch- christlichen Verhältnis, nicht gelten lassen wollen. Dabei bezieht sich dieses Argument auf den Vorwurf, Ratzinger würde in seinen Überlegungen weniger den historischen Jesus als seine christologische „Seite“ beachten und so auch anderen historischen Gegebenheiten weniger Beachtung schenken.

Das Gebet von 1962, das im Zuge der Gebetsreform 1970 ersetzt wurde, hat folgenden Wortlaut:

„Lasst uns auch beten für die (1570: treulosen) Juden: Gott, unser Herr, möge den Schleier von ihren Herzen wegnehmen, auf dass auch sie unseren Herrn Jesus Christus erkennen [...]. Allmächtiger, ewiger Gott, der du auch die Juden (1570: anstatt ‘die Juden’: die jüdische Untreue) nicht von deiner Erbarmung ausschließt, erhöre unsere Gebete, die wir ob der Verblendung jenes Volkes vor dich bringen. Mögen sie das Licht deiner

³⁴⁸ vgl. Ratzinger, Joseph, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau; Wien [u. a.], 2000

³⁴⁹ Nordhofen, Eckhard, Einleitung: How to do things without words, Das Missverständnis der Formlosigkeit, in: Nordhofen, Eckhard (Hrsg.), Tridentinische Messe - ein Streitfall. Reaktionen auf das Motu proprio „Summorum pontificum“ Benedikts XVI., Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer, 2009, Seite 31

Wahrheit, das Christus ist, erkennen und ihrer Finsternis entrissen werden, durch ihn,
unseren Herrn...³⁵⁰

Bereits vor der Wiedezulassung des Missale Romanum von 1962 warnten viele Christen und Juden vor einer dadurch zustande kommenden Störung des jüdisch-christlichen Verhältnisses. Vor allem der ehemalige Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz Kardinal Lehmann setzte sich dafür ein, dass die alte Fürbitte für die Juden von 1962 durch die Neufassung im Missale Romanum von 1970 (im Deutschen Messbuch 1975) ausgetauscht werden sollte,³⁵¹ deren Wortlaut ich zum besseren Verständnis hier auch anführen möchte:

„Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will.

Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Kindern deine Verheißung gegeben. Erhöre das Gebet deiner Kirche für das Volk, das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast: Gib, dass es zur Fülle der Erlösung gelangt.“³⁵²

Obwohl Ratzinger in seinem Brief an die Bischöfe anlässlich des Motu proprio „Summorum pontificum“ am 7. Juli 2007 betonte, dass dieses Dokument nach langem Nachdenken und vielfacher Beratung entstanden sei, scheint er die Hinweise bezüglich der Karfreitagsfürbitte für die Juden nicht beachtet zu haben.³⁵³ So promulgierte er am 4. Februar 2008 eine neue Karfreitagsfürbitte, die ich im Folgenden, aufgrund der starken Proteste, die sie hervorrief, ganz zitieren möchte:

„Lasst uns auch beten für die Juden. Dass unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus erkennen, den Heiland aller Menschen.

(Beugtet die Knie. - Stille- Erhebet euch.)

Allmächtiger ewiger Gott, der du willst, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen [vgl. 1 Tim 2,4], gewähre gnädig, dass beim Eintritt der Fülle aller Völker in deine Kirche ganz Israel gerettet wird [vgl. Röm 11,25f]. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.“³⁵⁴

³⁵⁰ Brosseder, Johannes, Schlimmer Rückfall. Benedikt XVI. und das neue Karfreitagsgebet für die Juden, in: Sommer, Norbert, Seiterich, Thomas (Hrsg.), Rolle rückwärts mit Benedikt, Wie ein Papst die Zukunft der Kirche verbaut, Publik-Forum Edition, Oberursel, 2009, Seite 172

³⁵¹ vgl. Schöttler, Heinz - Günther, Von Heilswegen und Holzwegen. Die Karfreitagsfürbitte für die Juden und ihre Theologien, in: Homolka, Walter, Zenger, Erich (Hrsg.), „damit sie Jesus Christus erkennen“, Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Verlag Herder GmbH. Freiburg im Breisgau, 2008

³⁵² Heinz, Hanspeter, So darf die Kirche nicht beten!, in: Homolka, Walter, Zenger, Erich (Hrsg.), „damit sie Jesus Christus erkennen“, Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Verlag Herder GmbH. Freiburg im Breisgau, 2008, Seite 129

³⁵³ vgl. Nordhofen, Eckhard (Hrsg.), Tridentinische Messe- ein Streitfall. Reaktionen auf das Motu proprio „Summorum pontificum“ Benedikts XVI., Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer, 2009

³⁵⁴ Heinz, Hanspeter, Brandt, Henry G. im Namen des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Neue Belastung der christlich-jüdischen Beziehungen, Bonn 2008, in: Homolka, Walter, Zenger, Erich (Hrsg.), „damit sie Jesus Christus erkennen“, Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Verlag Herder GmbH. Freiburg im Breisgau, 2008, Seite 11

Es ist vor allem auf die leidvollen Erfahrungen der Juden im Zusammenhang mit der Geschichte des Karfreitags beziehungsweise der Karwoche als ganzer hinzuweisen, um die Entrüstung vieler Juden und Christen angesichts dieser Neuformulierung zu verstehen. Dem gegenüber erscheint vor allem angesichts der positiven Entwicklungen, die die jüdisch-christliche Geschichte ab dem Zweiten Vatikanum nahm, vielen Juden und Christen die Entwicklung mit Ratzinger als dramatischer Rückschritt.

Sowohl Homolka als auch Zenger betonen, dass gerade angesichts dieser Neuformulierung die Bedeutung der Aussagen Papst Johannes Pauls II. zum Miteinander der Juden und Christen erneut hervorgehoben werden muss und der Dialog unter keinen Umständen abgebrochen werden darf. Dabei beziehen sie sich vor allem auf Äußerungen Papst Johannes Pauls II. bei der Begegnung mit den Rabbinern in Mainz 1980: „Gemeinsam sind Juden und Christen als Söhne Abrahams berufen, Segen für die Welt zu sein“ und auf seine Ansprache in der Großen Synagoge in Rom 1986.

Denn auch die historisch unglaublich bedeutende Erklärung „Nostra aetate“, der Grundlagenvertrag zwischen Heiligem Stuhl und dem Staat Israel sowie die umfassende Vergebungsbitte an das jüdische Volk, die Papst Johannes Paul II. 2000 aussprach, gehören zur jüdisch-christlichen Geschichte. Für Homolka zeigt sich ganz klar, dass sich angesichts der Neuformulierung der Karfreitagsgebet viele Fragen stellen, dass die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und der jüdischen Gemeinschaft stark gefährdet sind, aber auch, dass die aufkommenden Fragen gerade mit Hilfe des jüdisch-christlichen Dialogs geklärt werden müssen. Dabei darf nicht vergessen werden, dass die Schwierigkeiten im jüdisch-christlichen Dialog auch in den Jahren vor dieser Neuformulierung vorhanden waren, also der Dialog nicht erst mit Ratzinger gefährdet war und keineswegs als gesichert betrachtet werden kann. In diesem Zusammenhang verweist Homolka unter anderem auf die Heiligsprechung Edith Steins 1987, auf die Papstaudienz Kurt Waldheims 1986 sowie auf die Errichtung eines Konvents der Karmeliterinnen in Auschwitz.³⁵⁵

„Es obliegt der weiteren theologischen Diskussion, im jüdischen Nein zu Jesus Christus den Ausdruck jüdischer Treue zur eigenen Berufung und eine Voraussetzung für das Werden der Kirche zu bedenken.“³⁵⁶

Ich möchte im Folgenden nicht auf das Thema der „angestrebten Versöhnung mit den Erzkonservativen“³⁵⁷ oder auf die Geschichte, die Ratzinger mit der

³⁵⁵ vgl. Homolka, Walter, Respekt braucht Anerkennung. Katholische Kirche und Judentum entzweien sich über den Anspruch, dass Jesus der Heilsbringer für alle Menschen sei, in: Homolka, Walter, Zenger, Erich (Hrsg.), „damit sie Jesus Christus erkennen“, Die neue Karfreitagsgebet für die Juden, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2008

³⁵⁶ Ebd., Seite 63

Piusbruderschaft verbindet, eingehen, obwohl diese beiden Punkte häufig als Grund für die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für die Juden angeführt werden, da dies den Umfang dieser Arbeit überschreiten würde. Vielmehr möchte ich der Frage nachgehen, inwiefern die Kritik an der Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte berechtigt ist und welche Probleme sich angesichts der Neuformulierung ergeben.

Kurienkardinal Walter Kasper, der auf die hervorgerufene Kritik in seiner Rolle als Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen reagierte, betonte vor allem, dass Ratzinger mit dem neuen Gebetstext nicht den Eindruck hervorrufen wollte, dass Judenmission geplant sei, sondern dass Ratzinger lediglich den Römerbrief des Apostel Paulus zitiert hätte. Brosseder, der mehrfach zu der Diskussion um die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte Stellung nahm, kritisierte in diesem Zusammenhang einerseits, dass im Römerbrief nicht Rede davon ist, dass „die Fülle der Völker in die Kirche eintreten werde“, ³⁵⁸ andererseits weist er darauf hin, dass gerade die Neuformulierung der Denkweise Paulus nicht entspricht. Brosseder führt als Beleg dafür Röm 11, 11-28 an, insbesondere die paulinische Mahnung: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11, 18), der seiner Meinung nach die Fürbitte von 2008 nicht standhält. Ganz im Gegensatz zur Formulierung der Karfreitagsfürbitte von 1970, in der die Kirche zuallererst ihre Wertschätzung für die Würde der Juden, des von Gott erwählten Volks, aussprach (vgl. *Nostra aetate* 4, Röm 9,4 und 11,29).

Auch Micha Brumlik kritisiert die verkürzte Verwendung des paulinischen Textes und weist darauf hin, dass Paulus selbst in Bezug auf sein eigenes eschatologisches Hoffen vorsichtig bleibt und die Unergründlichkeit der Wege Gottes immer wieder betont. Brumlik sah die Schwierigkeit der Diskussion vor allem aber darin gegeben, dass Kardinal Walter Kasper die ersten Reaktionen vieler Rabbiner auf die neu formulierte Karfreitagsfürbitte Ratzingers als „weithin nicht rational, sondern emotional begründet“ ³⁵⁹ bezeichnete.

Unabhängig nun davon, ob Paulus Judenmission abgelehnt hätte und ob die Ursache der Neuformulierung Ratzingers eventueller Wunsch zur Versöhnung mit der Piusbruderschaft war oder nicht, anhand der neuen Karfreitagsfürbitte für die Juden und der daraus folgenden Diskussion wird mehr als deutlich, dass es weder

³⁵⁷ Heinz, Hanspeter, Brandt, Henry G. im Namen des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, *Neue Belastung der christlich-jüdischen Beziehungen*, Bonn 2008, in: Homolka, Walter, Zenger, Erich (Hrsg.), „damit sie Jesus Christus erkennen“, *Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden*, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2008, Seite 11

³⁵⁸ vgl. Brosseder, Johannes, *Die Juden in der christlichen Karfreitagsfürbitte*, in: Homolka, Walter, Zenger, Erich (Hrsg.), „damit sie Jesus Christus erkennen“, *Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden*, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2008, Seite 102

³⁵⁹ Brumlik, Micha, *Zur Rationalität der erneuerten, lateinischen Karfreitagsliturgie*, in: Homolka, Walter, Zenger, Erich (Hrsg.), „damit sie Jesus Christus erkennen“, *Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden*, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2008, Seite 28

ausreichend ist nur „vorsichtig mit der Wortwahl“³⁶⁰ zu sein, noch sich bloß auf die jüdischen Wurzeln des Christentums zu berufen.

Für Homolka zeigt sich klar, dass *Zeitgenossenschaft* unbedingte Voraussetzung für einen produktiven Dialog sein muss, eine solche ist jedoch nur möglich, wenn man sich alle Aspekte der Vergangenheit präsent hält, so dürfen vor allem Christen angesichts des christlichen Antijudaismus und Antisemitismus der Vergangenheit die tragischen Erinnerungen, die sich für Juden mit der Karwoche verbinden, niemals vergessen.

So wird auch das Argument Kaspers, Juden und Christen müssten, aufgrund ihrer Verschiedenheit, die Art und Weise der jeweils anderen zu beten respektieren, angesichts der jeweiligen Geschichte unverständlich.³⁶¹ Denn auch der historische Hintergrund gewisser Gebete ist zu beachten, so wurde das jüdische „Alenu“-Gebet, in dem Gott darum gebeten wird die Herzen aller Völker zu erleuchten, in der „Situation des Verfolgtseins als ein Bekenntnis des Glaubens gebetet“³⁶² und führte nicht zu Verfolgung und physischen Übergriffen wie die christliche Karfreitagsliturgie im ausgehenden Mittelalter und am Beginn der Neuzeit. Vor allem Brandt betont in diesem Zusammenhang auch, dass es nicht prinzipiell darum geht keine Wünsche mehr an Gott äußern zu dürfen, da es letztlich sowieso an Gott liegt Wünsche zu erhören oder auch nicht. Problematisch werden Wünsche jedoch dadurch, dass „sie Ausdruck der Einstellung des Betenden sind und sie zeitigen Wirkung auf ihn selbst und auf sein Umfeld; sie haben gesellschaftsrelevante Auswirkungen und Folgen“.³⁶³ So ist für Brandt auch der Wunsch nach Erleuchtung durchaus sinnvoll, solange man sich selbst nicht davon ausschließt, denn der Erleuchtung bedürfen alle Menschen, nicht nur die Juden.

Wichtig scheint mir in diesem Zusammenhang auch der Hinweis von John T. Pawlikowski, der klarstellt, dass ein Dialog immer von der Begegnung von Menschen lebt, nicht von rein akademischen Übungen, daher müssen sowohl Texte als auch Gebete leicht verständlich sein, damit alle Menschen sich an dem Dialog beteiligen können, damit einander Begegnen, im Sinn von einander Verstehen, möglich sein kann.³⁶⁴ Dazu ist es nicht nur wichtig dem Anderen mit

³⁶⁰ vgl. Brandt, Henry G., Zu leicht befunden, in: Homolka, Walter, Zenger, Erich (Hrsg.), „damit sie Jesus Christus erkennen“, Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2008

³⁶¹ vgl. Füllenbach, Elias H., Die Stellungnahme Kardinal Kaspers zur neuen Karfreitagsfürbitte, in: Homolka, Walter, Zenger, Erich (Hrsg.), „damit sie Jesus Christus erkennen“, Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2008

³⁶² Henrix, Hans Hermann, Bewahrung jüdischer Texte zum Bund und Liebe zum göttlichen Namen. Zum kirchlichen „Hauptgebet“ und zur Karfreitagsfürbitte 2008, in: Homolka, Walter, Zenger, Erich (Hrsg.), „damit sie Jesus Christus erkennen“, Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2008, Seite 136

³⁶³ Brandt, Henry G., Zu leicht befunden, in: Homolka, Walter, Zenger, Erich (Hrsg.), „damit sie Jesus Christus erkennen“, Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2008, Seite 27

³⁶⁴ Pawlikowski, John T., Wir müssen die Stagnation im katholisch-jüdischen Verhältnis überwinden, in: Homolka, Walter, Zenger, Erich (Hrsg.), „damit sie Jesus Christus erkennen“, Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2008

Respekt zu begegnen, sondern auch um seine eigene Identität Bescheid zu wissen. Aus diesem Grund ist die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für die Juden nicht nur für die jüdische Gemeinschaft problematisch, sondern auch für die Kirche selbst. „Es geht um Wesentliches, insofern die Kirche sich nur dann angemessen selbst versteht, wenn sie ihre Verbindung mit den Juden sieht, ‘dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes’ (Papst Johannes Paul II. 1980 in Mainz, vgl. Röm 11,29), und wenn die Kirche diese Beziehung in angemessener Weise artikuliert.“³⁶⁵

Durch die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte schadet sich die Kirche, laut Schöttler, selbst, da die Fürbitte eine Theologie ohne Erinnerung zeigt. Wenn die Kirche die Juden als „der Erleuchtung bedürftig, damit sie Jesus Christus erkennen“, beschreibt, spricht sie den Juden ab einen eigenständigen Heilsweg von Gott erhalten zu haben. Daraus folgt jedoch, dass sie an der Verheißung des Gottes, zu dem sich die Kirche ebenso wie die jüdische Gemeinschaft bekennt, zweifelt, schlimmer noch, dass sie „jenem Gott, auf den sie zugeht, seine Verheißung nicht glaubt“.³⁶⁶ Hier zeigt sich ganz gravierend, wie sehr die Formulierung einer Karfreitagsfürbitte für die Juden Bedeutung für die Kirche selbst hat.

Angesichts der so genannten Regensburger Rede sowie in Hinblick auf die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für die Juden wird deutlich, von welcher großen Bedeutung es ist, dass Juden, Christen und Muslime sich gegenseitig kennen und verstehen lernen, dass Vorurteile abgebaut werden und verhindert wird, dass neue entstehen. Die große Bedeutung eines jüdisch-christlich-muslimischen Dialogs zeigt sich vor allem daran, dass die konkreten Orte nicht nur in Aussagen und Bestimmungen der religiösen Autoritäten zu finden sind, sondern im alltäglichen Leben, wo Juden, Christen und Muslime nebeneinander leben und arbeiten, wo Diskussionen um die Kleidungsvorschriften, um den Bau von Moscheen und vieles mehr zum Alltag gehört.

Aufgrund der großen Bedeutung eine gemeinsame Sprache zu finden, damit das friedliche Zusammenleben ermöglicht wird, aber auch als Hinweis darauf, dass Zusammenarbeit nicht unbedingt den Anstoß der religiösen Autoritäten benötigt, auch wenn Unterstützung ihrerseits natürlich wünschenswert wäre, möchte ich im Folgenden noch einmal auf das „Projekt Weltethos“ zu sprechen kommen. Dabei möchte ich vor allem einige Stellvertreter des Judentums sowie des Islam zu dem

³⁶⁵ Schöttler, Heinz - Günther, Von Heilswegen und Holzwegen. Die Karfreitagsfürbitten für die Juden und ihre Theologien, in: Homolka, Walter, Zenger, Erich (Hrsg.), „damit sie Jesus Christus erkennen“, Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Verlag Herder GmbH. Freiburg im Breisgau, 2008, Seite 160

³⁶⁶ Ebd., Seite 171

Projekt Weltethos zu Wort kommen lassen, die wesentlich an den ersten Diskussionen rund um das Projekt beteiligt waren. Aufgrund des begrenzten Umfangs der Arbeit werde ich nur auf das Parlament der Weltreligionen 1993 eingehen, obwohl ich mir darüber im Klaren bin, dass alle fünf Parlamente der Weltreligionen, die bisher stattgefunden haben, von großer Bedeutung sind. Zumindest sei hier kurz erwähnt, wann und wo die Parlamente der Weltreligionen tagten: bereits 1893 fand in Chicago unter der Bezeichnung *The World's Congress of Religions* eine erste Vorform des Parlaments der Weltreligionen statt, ebenso ist die Zusammenkunft von 1988 in Chicago, die unter dem Namen *Formation of the Council for a Parliament of the World's Religions* bekannt ist, als eine Vorarbeit des Parlaments der Weltreligionen zu sehen. Das Parlament der Weltreligionen tagte in den folgenden Jahren in Chicago 1993, Ciudad de Cabo 1999, Barcelona 2004, Monterrey 2007, Melbourne 2009.³⁶⁷

Wichtig ist es mir auch zu betonen, dass diese Entwicklung unbedingt als positiver Ort in Bezug auf die Idee einer Abrahamitischen Ökumene zu sehen ist, denn auch, wenn man faktisch noch nicht von einer solchen Ökumene sprechen kann, so sind die gemeinsamen Überlegungen zwischen den Vertretern der jeweiligen Religionen zu einem Weltethos der erste Schritt zu einem friedlichen Miteinander.

3. „Projekt Weltethos“ – Vertiefung und Konfrontation

Da ich im Rahmen der Einleitung schon auf die Grundforderung, jeder Mensch muss menschlich behandelt werden und auf das Prinzip des neuen Weltethos, um eine neue Weltordnung zu ermöglichen, eingegangen bin, muss hier aufgrund des begrenzten Umfangs der Arbeit der Verweis auf die Einleitung genügen. Im Folgenden möchte ich kurz auf die so genannten *Vier unverrückbaren Weisungen* eingehen und mich anschließend einigen Hinweisen sowie Kritiken der am Dialog beteiligten Stellvertreter des Judentums, Christentums und des Islam zuwenden. Neben der eben genannten Grundforderung und dem Prinzip der Notwendigkeit eines Weltethos gehören die *Vier unverrückbaren Weisungen* sowie die Forderung nach einem Wandel des Bewusstseins zu den allgemeinen Prinzipien des Weltethos.

Das oberste Prinzip, das seit Jahrtausenden in den meisten religiösen und ethischen Traditionen aufzufinden ist, die so genannte *Goldene Regel*, lautet positiv formuliert: *Was du willst, das man dir tut, das tue auch den anderen*. Im Rahmen des Parlaments der Weltreligionen 1993 wurde betont, dass dieses

³⁶⁷ für mehr Informationen sei verwiesen auf: <http://www.parliamentofreligions.org>

Prinzip „die unverrückbare, unbedingte Norm für alle Lebensbereiche sein sollte, für Familie und Gemeinschaft, für Rassen, Nationen und Religionen“.³⁶⁸ Dabei schließt dieses Prinzip der Goldenen Regel ganz konkrete Maßstäbe, die so genannten *Vier unverrückbaren Weisungen*, ein, die ebenso wie die Goldene Regel in den meisten Religionen grundgelegt sind.

Die erste Weisung ist die *Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben*, die auf das Recht jedes Menschen auf Leben, körperliche Unversehrtheit und freie Entfaltung der Persönlichkeit zielt, soweit nicht die Rechte eines anderen Menschen verletzt werden.³⁶⁹ Es wird dabei betont, dass die Umsetzung der Forderung nach einer *Kultur der Gewaltlosigkeit* bereits in der Familie, also in der Erziehung ansetzen muss und dass sich diese Forderung nach Gewaltlosigkeit nicht nur auf die Menschen, sondern ebenso auf Tiere und Pflanzen bezieht. In dem Sinn, dass „hemmungslose Ausbeutung der natürlichen Lebensgrundlagen, rücksichtslose Zerstörung der Biosphäre, Militarisierung des Kosmos“³⁷⁰ unbedingt zu verurteilen sind.

Angesichts der großen Unterschiede zwischen Armen und Reichen wird der Sinn der zweiten Weisung deutlich, die *Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung*. In diesem Zusammenhang betonen die Mitglieder des Parlaments der Weltreligionen, dass Eigentum, unabhängig davon wie viel oder wie wenig es ist, verpflichtet. „Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohl der Allgemeinheit dienen“,³⁷¹ da nur so eine gerechte Wirtschaftsordnung aufgebaut werden kann. Dass die Forderung nach Maß und Bescheidenheit immer dringlicher wird, zeigt sich in den Jahren 2009/2010 anhand der wirtschaftlichen Probleme vieler Länder, wie Griechenland, mehr als deutlich.

Die *Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit* stellt die dritte unverrückbare Weisung dar, eine Forderung, die besonders an Massenmedien, Kunst, Literatur, Wissenschaft, Politiker und an die Repräsentanten der verschiedenen Religionen gerichtet wird. Die Verantwortung wird in Bezug auf diese Weisung vor allem deshalb den Repräsentanten der Politik, Religionen, Wissenschaften u. s. w. zugeschrieben, da das Parlament der Weltreligionen davon ausgeht, dass der Mensch das Recht auf Information und Bildung hat, da er nur so grundlegende Entscheidungen für sein Leben treffen kann.³⁷² Darüber hinaus weist das Parlament der Weltreligionen darauf hin, dass der Mensch nur dann ethisch korrekt handeln kann, wenn er über genügend

³⁶⁸ Parlament der Weltreligionen, Erklärung zum Weltethos, Küng, Hans (Hrsg.), Dokumentation zum Weltethos, Piper Verlag GmbH, München 2002, Seite 25

³⁶⁹ vgl. Ebd.

³⁷⁰ Ebd., Seite 27

³⁷¹ Ebd., Seite 28

³⁷² vgl. Ebd.

Informationen verfügt. Da das Parlament der Weltreligionen davon ausgeht, dass sich ethisches Bewusstsein entwickelt und daher der Mensch noch vor jeder Entscheidung genügend Information und Bildung benötigt, um überhaupt zu einer ethischen Grundorientierung kommen zu können, stellen die Mitglieder des Parlaments fest, dass der Mensch „ohne eine ethische Grundorientierung kaum das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden vermag“.³⁷³

Als vierte Weisung nennt das Parlament der Weltreligionen die *Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau*.

Die Mitglieder des Parlaments der Weltreligionen betonen in Bezug auf alle vier Weisungen, dass der Bildung eine ungeheuer große Verantwortung zukommt. Denn nur wenn jedem Einzelnen bewusst wird, dass er nicht nur eine unverletzliche Würde und unveräußerliche Rechte hat, sondern auch eine unabweisbare Verantwortung für das, was er tut und nicht tut, also nur, wenn es zu einem Wandel des Bewusstseins bei jedem Einzelnen *und* der Öffentlichkeit kommt, kann sich ein Weltethos durchsetzen. „Diese Verantwortung wach zu halten, zu vertiefen und an künftige Generationen weiterzugeben ist die besondere Aufgabe der Religionen.“³⁷⁴ Dabei wird die Bedeutung der Zusammenarbeit mit vielen verschiedenen Berufsklassen betont, da konkrete Richtlinien für die jeweiligen Berufsgruppen effektiver gefunden werden können, wenn Vertreter dieser Berufe auch an der Suche nach Lösungsvorschlägen beteiligt sind.

Wie im Vorwort erwähnt, fand bereits im Rahmen eines Kolloquiums in Paris 1989 eine erste Vorarbeit zu dem Parlament der Weltreligionen in Chicago im September 1993 [und der daraus folgenden Erklärung] statt. Hans Küng, der das Grundlagenpapier schrieb und Referenten vorschlug, veröffentlichte im Anschluss an das Kolloquium der UNESCO gemeinsam mit Karl Josef Kuschel die dort abgehaltenen Beiträge.³⁷⁵

Da bereits im Rahmen dieses Kolloquiums Anfragen an das „Projekt Weltethos“ herangetragen wurden, deren Beantwortung im Rahmen einer Abrahamitischen Ökumene an Bedeutung gewinnen wird, möchte ich im Folgenden näher auf die Beiträge der Stellvertreter des Islam und des Judentums eingehen.

Mohammed Arkoun, der als Stellvertreter des Islam an dem Kolloquium in Paris teilnahm, geht in seinem Beitrag vor allem auf das Thema der Menschenrechte und der Frage nach ihrem Ursprung beziehungsweise nach ihrer Grundlage ein. Dabei betont Arkoun, dass gerade in einem interreligiösen Dialog, bei Fragestellungen wie zum Beispiel der Umsetzung der Menschenrechte, auf die

³⁷³ Ebd., Seite 31

³⁷⁴ Ebd., Seite 34

³⁷⁵ vgl. Küng, Hans, Kuschel, Karl - Josef (Hrsg.), *Weltfrieden durch Religionsfrieden*, Antworten aus den Weltreligionen, Piper Verlag GmbH, München, 1993

Diskrepanz von Theorie und Praxis geachtet werden muss. Dabei müssen verallgemeinernde Aussagen ebenso vermieden werden wie die Vermischung religiöser und sozialer Probleme. Während sich für Arkoun die Frage stellt, wie viel Religionen innerhalb einer Diskussion für ein Weltethos und damit für den Weltfrieden leisten können, sah sich Eugene B. Borowitz, der als Vertreter des Judentums am Kolloquium 1989 in Paris teilnahm, vor das Problem gestellt, die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs begründen zu müssen. Borowitz betont, dass es seine persönlichen Erfahrungen anhand der zahlreichen negativen jüdischen Reaktionen anlässlich des Treffens einiger Vertretern der jüdischen Religionsgemeinschaft mit dem Papst 1986 waren, die ihn die Notwendigkeit eines Dialogs verstärkt bewusst werden ließen. So betont Borowitz den Erfolg des wachsenden Verständigungsprozesses zwischen Juden und Christen, aber auch die Erkenntnis, dass es weit wichtiger ist, die Fähigkeit zu erzielen, verschiedener Meinung sein zu können und dies auch äußern zu dürfen, als die bloße Beseitigung der gewohnten Verdächtigungen und Antipathien.³⁷⁶

In Bezug auf Küngs Hoffnung, dass der Weltfriede durch den Frieden zwischen den Religionen erreicht werden kann, äußert sich Borowitz eher zurückhaltend mit dem Hinweis, dass es zunächst wichtig ist, Friede innerhalb der eigenen Gemeinschaft zu stiften. „Der Frieden muss zu Hause beginnen, wo die wirklichen Probleme und Differenzen unter den Menschen unmittelbar erkannt und innerhalb einer gemeinsamen Glaubenswelt gelöst werden können.“³⁷⁷ Darüber hinaus hinterfragt Borowitz, ob in der vorsichtigen Argumentationsweise Küngs schlussendlich nicht das Humanum als eine Art „Supersystem“ über den Religionen steht.

Die Erfahrungen des Kolloquiums 1989 sowie weitere Diskussionen rund um ein Weltethos, nicht nur mit Vertretern der Weltreligionen, sondern auch der Wirtschaft, die in das 1990 veröffentlichte Buch „Projekt Weltethos“ einfließen, trugen zur Veröffentlichung des Aufrufs nach einem Weltethos bei.

Da der Umfang dieser Arbeit begrenzt ist, kann ich leider nicht näher auf die weiteren Kolloquien oder den genauen Ablauf des Parlaments der Weltreligionen 1993 eingehen, sondern möchte wie bereits erwähnt im Folgenden auf einige Reaktionen hinsichtlich des „Projekt Weltethos“ aus jüdischer und islamischer Sicht eingehen.³⁷⁸

³⁷⁶ vgl. Borowitz, Eugene B., Zur Problematik des interreligiösen Dialogs aus der Sicht des Judentums, in: Küng, Hans, Kuschel, Karl - Josef (Hrsg.), Weltfrieden durch Religionsfrieden, Antworten aus den Weltreligionen, Piper Verlag GmbH, München, 1993

³⁷⁷ Ebd., Seite 71

³⁷⁸ Verwiesen sei in Bezug auf den genauen Ablauf der Kolloquien und des Parlaments der Weltreligionen auf: Küng, Hans (Hrsg.), Dokumentation zum Weltethos, Piper Verlag GmbH, München 2002
Küng, Hans, Kuschel, Karl - Josef (Hrsg.), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, Piper Verlag GmbH, München 1993

Hans Küng, der selbst auf die während der Versammlungen vor der Unterzeichnung der Erklärung des Parlaments der Weltreligionen aufkommende Kritik hinweist und diese als wichtigen Schritt innerhalb eines interreligiösen Dialogs bezeichnet, betont den Umstand, dass die Notwendigkeit einer Erklärung zum Weltethos von keinem der Teilnehmer in Frage gestellt wurde. Ebenso wenig wurde die ethische Grundforderung *Jeder Mensch müsse menschlich behandelt werden* oder die so genannte Goldene Regel kritisiert.

Jedoch sorgte sowohl in christlichen als auch in muslimischen und hinduistischen Kreisen die geforderte Gleichstellung von Mann und Frau für heftige Diskussionen. Ebenso wurde die Forderung nach absoluter Gewaltlosigkeit kritisiert, da viele Teilnehmer die Frage nach dem Recht auf Selbstverteidigung als nicht ausreichend thematisiert empfanden.

Der dritte große Kritikpunkt war der „zu westliche Gesamtcharakter“ der Erklärung, zu dem Hans Küng ausführlich Stellung nahm. Dabei betont Küng, dass er sich zu jeder Zeit darüber im Klaren war, dass sein eigener Ansatz, sein Stil sowie seine kulturell-religiöse Grundfärbung in der Erklärung deutlich hervortritt, jedoch sollte „der interreligiöse und internationale Konsultationsprozess im Vorfeld gerade diese Relativität so erträglich wie möglich machen“.³⁷⁹

Dieses Bewusstsein um die Relativität der Erklärung war auch Grund dafür, dass Küng im Laufe seiner weiteren Arbeit immer den Dialog mit Vertretern aus den verschiedensten Bereichen wie Religion, Politik, Wirtschaft und Kultur suchte und auch deren Kritik an der Idee eines Weltethos in seinen Werken aufnahm.

Als Beispiel sei Küngs Werk „Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung“³⁸⁰ genannt, in dem sich auch sehr deutlich die Bedeutung, die der Dialog für Küng hat, zeigt.

In „Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung“ nehmen nicht nur Vertreter des Judentums, des Christentums, des Islam, sowie einige Vertreter von östlichen Religionen Stellung zum „Projekt Weltethos“, sondern ebenso Vertreter aus der Politik und der Kultur. Da im Rahmen einer Abrahamitischen Ökumene in erster Linie natürlich die Stellungnahmen aus Judentum, Christentum und Islam eine große Rolle spielen, möchte ich im Folgenden kurz auf einige dieser Beiträge eingehen.

Einer der absoluten Befürworter des „Projekt Weltethos“, Teddy Kollek, ehemaliger Bürgermeister von Jerusalem (1965 - 1993), betont als ein Stellvertreter des Judentums, dass man in Treue zu sich und seiner Identität den

³⁷⁹ Küng, Hans, Geschichte, Sinn und Methode der Erklärung zu einem Weltethos, in: Ders., Dokumentation zum Weltethos, Piper Verlag GmbH, München 2002, Seite 60

³⁸⁰ Küng, Hans (Hrsg.), Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung, Piper Verlag GmbH, München, 1995

anderen gegenüber Offenheit zeigen muss. Das bedeutet, die spirituelle Identität anderer Menschen ebenso zu achten, wie die Art und Weise, in der andere Menschen ihr Menschsein zum Ausdruck bringen, und darüber hinaus diese Ausdrucksform zu unterstützen. Zusammengefasst ist der Sinn des „Projekt Weltethos“ „alle Menschen an ihre menschlichen Bestimmungen [zu] erinnern und sie [zu] ermutigen, den höchsten Prinzipien in sich selbst treu zu bleiben“.³⁸¹ Ebenso zeigt sich für den Bibelwissenschaftler Jonathan Magonet, dass man, um ein Weltethos schaffen zu können, zunächst bei sich selbst und in den eigenen Reihen ansetzen muss. Er weist darauf hin, dass die Schwierigkeit nicht darin besteht eine gemeinsame Sprache mit Andersgläubigen oder Nichtgläubigen, die sich am Dialog zu einem Weltethos beteiligen, zu finden, sondern darin diese Sprache auch für jene verständlich zu machen, die an dem Dialog bisher nicht beteiligt waren oder sich möglicherweise auch nicht daran beteiligen wollen. Magonet weist darauf hin, dass der Erfolg des „Projekts Weltethos“ im Wesentlichen davon abhängt, in welchem Ausmaß es möglich sein wird „jene zu überzeugen, die nicht die gleichen Erfahrungen gemacht haben wie wir, die daher nicht wissen, was Dialog bedeutet und warum er wichtig ist“.³⁸²

Elie Wiesel, der in der Ethik die eigene Beziehung *zu anderen* ebenso impliziert sieht, wie die eigene Beziehung *zu dem Anderen*, betont, dass das Gemeinsame aller Religionen die Möglichkeit und Notwendigkeit ist, „sich auf ein und dieselbe Ethik zu einigen- nämlich auf eine Ethik, die der Menschheit Ehre macht und dadurch auch dem Schöpfer“.³⁸³

Während der direkte Bezug zu Gott vor allem für den Dialog mit den Vertretern des Buddhismus problematisch ist, zeigt sich in der Aussage Elie Wiesels und damit in einem Aspekt des „Projekt Weltethos“ jedoch auch ein Problem für den Dialog zwischen den drei monotheistischen Religionen. Obwohl zunächst gesagt werden muss, dass die Hervorhebung der Ethik und des Humanum auch im Judentum auf Kritik stößt, wie unter anderem in dem bereits erwähnten Einspruch von Eugene B. Borowitz sichtbar wird, zeigt sich von Seiten des Christentums und des Islam noch verstärkt der Vorwurf, das Humanum werde zu stark betont, während der Bezug zu Gott vernachlässigt werde.

Einer der Stellvertreter des Islam, Muhammad El- Ghazali, betont dabei vor allem auch sein Unbehagen darüber, dass das Parlament der Weltreligionen auch Atheisten offen steht, da sich für ihn klar zeigt, dass es von Muslimen nicht

³⁸¹ Kollek, Teddy, Eine Antwort aus Jerusalem zum Projekt eines Weltethos, in: Küng, Hans (Hrsg.), Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung, Piper Verlag GmbH, München, 1995, Seite 119

³⁸² Magonet, Jonathan, Judentum und Weltethos, in: Küng, Hans (Hrsg.), Ja zum Weltethos, Piper, München, 1995, Seite 129

³⁸³ Wiesel, Elie, Für eine Ethik zur Ehre der Menschheit und des Schöpfers, in: Küng, Hans (Hrsg.), Ja zum Weltethos, Piper, München, 1995, Seite 145

gutgeheißen werden kann, wenn Gott als zweitrangiges Thema behandelt wird beziehungsweise als ein Thema, das mit einem Weltethos nicht in Zusammenhang steht. El- Ghazali weist darauf hin, dass „wenn es sich nicht vermeiden lässt, dass wir [Muslime und Atheisten] beisammen sitzen, dann müssen wir eine besondere Strategie entwickeln, die unseren religiösen Glauben mit ihrem Lebensrecht in Einklang bringt“.³⁸⁴ Auch Muhammad Talbi kritisiert den Umstand, dass ein Parlament der Weltreligionen mit atheistischer Ausdrucksweise arbeitet. Obwohl auch Talbi betont, als Muslim nicht auf Gott verzichten zu wollen, befürwortet er jedoch im Gegensatz zu Muhammad El- Ghazali die Zusammenarbeit von Gläubigen und Nichtgläubigen. Allerdings weist Talbi dabei darauf hin, dass es sinnvoller wäre sich hinsichtlich des Parlaments der Weltreligionen für eine völlig andere Sichtweise zu entscheiden, „für ein pluralistisches Parlament, in dem die Religionen ihren Platz neben anderen Denk- und Lebensformen einnehmen würden“.³⁸⁵

Talbi betont darüber hinaus, ebenso wie einer der Stellvertreter des Christentums, Desmond Tutu, dass die Religionen, trotz allem Übel, das sie angerichtet oder zumindest nicht verhindert haben, das Potential besitzen das Gute zu fördern. Talbi beschreibt das von Tutu als *Potential der Religionen* Bezeichnete als die Fähigkeit *den Geist der Menschheit weiterzugeben*.³⁸⁶

Neben der Bedeutung der Religionen selbst betont Hassan Hanafi, der seinen Beitrag zu dem Buch „Ja zum Weltethos“ unter dem Titel „Die Religionen müssen zusammenarbeiten“ schrieb, die Bedeutung der gesellschaftspolitischen Realität und der Geschichtsschreibung, damit weist er auf die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen politischen und religiösen Konflikten hin. In diesem Zusammenhang betont Hanafi vor allem, dass die Konflikte zwischen Arabern und Israelis keine Konflikte zwischen Muslimen und Juden sind. „Das Judentum und der Islam haben die gleichen Wurzeln: die Religion Abrahams. Judentum und Christentum sind integraler Bestandteil des Islam.“³⁸⁷

In Bezug auf das Parlament der Weltreligionen 1993 kritisiert Hanafi, dass die Muslime bei der Erklärung zum Weltethos unterrepräsentiert waren und dass mehr islamisches Gedankengut in den Text der Erklärung kommen sollte.

Trotz der Kritik und mancher Einwände sind sich die am Dialog rund um die Frage nach einem Weltethos beteiligten Stellvertreter des Judentums, des Christentums sowie des Islam darüber einig, dass eine Reform der Gesinnung im Moment

³⁸⁴ El- Ghazali, Muhammad, Streben nach einem höheren Ethos, in: Küng, Hans (Hrsg.), Ja zum Weltethos, Piper, München, 1995, Seite 242

³⁸⁵ Talbi, Muhammad, Eine Charta der Pflichten und Aufgaben aller Menschen, in: Küng, Hans (Hrsg.), Ja zum Weltethos, Piper, München, 1995, Seite 263

³⁸⁶ Ebd., Seite 260

³⁸⁷ Hanafi, Hassan, Die Religionen müssen zusammenarbeiten, in: Küng, Hans (Hrsg.), Ja zum Weltethos, Piper, München, 1995, Seite 248

absolute Priorität haben muss und dass eine solche nur von allen Religionen gemeinsam bewirkt werden kann.

Hassan Bin Talal beschreibt die Erklärung des Parlaments der Weltreligionen als „die höchste Bestrebung der Menschheit“, die den Weg in ein neues Denken weist, das bis weit über das 21. Jahrhundert Gültigkeit haben wird.³⁸⁸

Dem zustimmend zitiert Franz König, der als einer der Stellvertreter des Christentums in „Ja zum Weltethos“ zu Wort kommt, Einstein, der 1945 feststellte: „Die entfesselte Kraft des Atoms hat alles verändert, nur nicht unser Denken; letzteres aber müsse sich ändern, wenn die Menschheit überleben will.“³⁸⁹

³⁸⁸ vgl. Kronprinz Hassan Bin Talal, Der Weg in ein neues Denken, in: Küng, Hans (Hrsg.), Ja zum Weltethos, Piper, München, 1995, Seite 235

³⁸⁹ König, Franz, Das Menschengeschlecht als Schicksalsgemeinschaft, in: Küng, Hans (Hrsg.), Ja zum Weltethos, Piper, München, 1995, Seite 151

Literaturverzeichnis

Weltethos

- Küng, Hans, Projekt Weltethos, Piper Verlag GmbH, München, 2006
- Kuschel, Karl - Josef, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint, Patmos Verlag GmbH & Co. KG, Düsseldorf, 2006
- Küng, Hans (Hrsg.), Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung, Piper Verlag GmbH, München, 1995
- Küng, Hans, Kuschel, Karl - Josef (Hrsg.), Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen, Piper Verlag GmbH, München, 1993
- Küng, Hans (Hrsg.), Dokumentation zum Weltethos, Piper Verlag GmbH, München 2002
- Küng, Hans, Kuschel, Karl - Josef (Hrsg.), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, Piper Verlag GmbH, München, 1993
- Bader, Erwin (Hrsg.), im Auftrag der Initiative Weltethos Österreich, Weltethos-Weltfrieden-Weltreligionen, LIT Verlag GmbH, Wien, 2007

Judentum

- Trepp, Leo, Die Juden - Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2006
- Heschel, Joshua Abraham, Gott sucht den Menschen, Eine Philosophie des Judentums, Information Judentum, Band 2 Hrsg. Aschkenasy, Yehuda, Ehrlich, Ernst Ludwig, Kremers, Heinz, Neunkirchener Verlag, Neunkirchen-Vluyn, 1980
- Lorberbaum, Yair, Imago Die im Judentum: Früh-Rabbinische Literatur, Philosophie und Kabbala. Die Lehre von Gott, vom Menschen und vom Anfang im talmudischen und kabbalistischen Judentum, in: Koslowski, Peter [Hrsg.], Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen, Diskurs der Weltreligionen, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000
- Navé Levinson, Pnina, Einblicke in das Judentum, Bonifatius GmbH Druck, Paderborn, 1991
- Vetter, Dieter, Die Wurzel des Ölbaums, Das Judentum, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, 1996

Christentum

- Ratzinger, Josef, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Mit einem neuen einleitenden Essay, 9.Auflage, Kösel-Verlag, München, 2007
- Küng, Hans, Die Frau im Christentum, Piper Verlag GmbH, München, 2005
- Welker, Michael, Schöpfung, Gottesbegriff und Menschenbild im Christentum, in: Koslowski, Peter [Hrsg.], Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen, Diskurs der Weltreligionen, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000
- Johannes Paul II, Apostolisches Schreiben Mulieris Dignitatem. Über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres, Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Bonn, 1988
- Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt, Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Bonn, 2004
- Fischer, Heinz- Joachim, Zwischen Rom und Mekka. Die Päpste und der Islam, C. Bertelsmann Verlag, München, 2009
- Dirscherl, Erwin, Die Überlegungen Benedikts XVI. zum Verhältnis von Glaube und Vernunft, Analogie und Korrelation als Ermöglichung von Beziehung, in: Dohmen, Christoph (Hrsg.), Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2007
- Küng, Hans, Wegzeichen in die Zukunft. Programmatisches für eine christlichere Kirche, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 1980
- Sommer, Norbert, Seiterich, Thomas (Hrsg.), Rolle rückwärts mit Benedikt, Wie ein Papst die Zukunft der Kirche verbaut, Publik-Forum Edition, Westermann Druck Zwickau GmbH, Oberursel, 2009
- Homolka, Walter, Zenger, Erich (Hrsg.), „damit sie Jesus Christus erkennen“, Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Verlag Herder GmbH. Freiburg im Breisgau, 2008

Islam

- Arkoun, Mohammed, Der Islam - Annäherung an eine Religion, aus dem Französischen von Michael Schiffmann, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999
- Der Koran, aus dem Arabischen übersetzt von Max Henning, Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel, Philipp Reclam jun. GmbH & Co, Reclam Universalbibliothek Nr. 4206, Stuttgart, 2005
- Aminrazavi, Mehdi, Gott, Schöpfung und Menschenbild im Islam, in: Koslowski, Peter [Hrsg.], Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen, Diskurs der Weltreligionen, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000
- Lohlker, Rüdiger, Islam - Eine Ideengeschichte, Facultas Verlags- und Buchhandels AG, Wien, 2008
- Lawrence, Bruce, Bruce Lawrence über den Koran, Aus dem Englischen von Hans-Georg Türistig, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2007
- Khomeini, Zaynab (Hrsg.), Die 99 Namen Gottes, Zeugnisse aus Judentum, Christentum und Islam, Patmos Verlag GmbH & Co. KG., Düsseldorf, 2008
- Walther, Wiebke, Die Frau im Islam, Die Deutsche Bibliothek-CIP-Einheitsaufnahme, Edition Leipzig, Leipzig, 1997
- Epalza, Mikel, Jesus zwischen Juden, Christen und Muslimen, Interreligiöses Zusammenleben auf der iberischen Halbinsel (6.- 17. Jhdt.), Hrsg. Im Auftrag der Interreligiösen Arbeitsstelle (INTRA) von Reinhard Kirste, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2002
- Malik, Muhammad Usman, Mensch und Gesellschaft im Islam. Eine Analyse unter besonderer Berücksichtigung der Religionskritik bei Karl Marx und der religionssoziologischen Untersuchungen Max Webers, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln, Köln, 1969
- Bobzin, Hartmut, Mohammed, Verlag C.H. Beck, München, 2002
- Leimgruber, Stephan, Wimmer, Stefan Jakob, Hrsg. vom Deutschen Katecheten-Verein e.V., Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2005
- <http://www.radiovatican.org/te/Articolo.asp?c=94864>
- <http://www.zenit.org/article-11117?l=german>
- http://www.focus.de/wissen/bildung/Islamlexikon_A-J/allah_aid_12252.html

Abstract

Ausgehend von dem „Projekt Weltethos“³⁹⁰ Hans Küngs wende ich mich in meiner Diplomarbeit einem Teilaspekt dieses Projekts, der so genannten Abrahamitischen Ökumene zu. Hauptbezugspunkt hinsichtlich der Darstellung der Idee der Abrahamitischen Ökumene innerhalb der Einleitung ist das Buch „Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint“³⁹¹ von Karl - Josef Kuschel.

Sowohl im Vorwort als auch in der Einleitung der Diplomarbeit geht es darum Sinn und Ziel des „Projekts Weltethos“ näher zu charakterisieren, sowie deutlich zu machen, dass das Ziel einer Abrahamitischen Ökumene nicht die Vereinheitlichung der drei monotheistischen Religionen ist, sondern dass die Pluralität sowohl innerhalb der eigenen Religion als auch unter den Religionen unbedingt gewahrt werden soll. So wird der Bezug zu Abraham nicht nur hergestellt, weil Abraham sowohl dem Judentum als auch dem Christentum und dem Islam als Stammvater gilt, sondern vor allem aufgrund seiner Vorbildfunktion hinsichtlich seines Glaubens. Dabei kann sowohl die besondere Gastfreundschaft Abrahams als auch der Umstand, dass Abraham immer wieder dazu bereit ist, alle Sicherheiten hinter sich zu lassen, um sich ganz auf Gott einzulassen für jeden Versuch eines friedlichen Miteinanders heute als Vorbild herangezogen werden.

Da eine Grundlagenforschung zu den einzelnen Religionen, wie sie von Küng für das Gelingen eines „Projekts Weltethos“ vorausgesetzt wird, im begrenzten Umfang dieser Arbeit nicht möglich ist, wende ich mich einzelnen Stellvertretern der Religionen zu, um ihre Werke nach den Themen Urquellen, Gottesbild, Menschenbild sowie nach einem spezifischen Thema innerhalb der jeweiligen Religion zu befragen.

Als Stellvertreter des Judentums lasse ich Leo Trepp mit seinem Buch „Die Juden. Volk, Geschichte, Religion“³⁹² zu Wort kommen, für das Christentum Josef Ratzinger mit seiner „Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis“³⁹³, und Mohammed Arkoun mit „Der Islam - Annäherung an eine Religion“³⁹⁴ als Stellvertreter des Islam.

In Bezug auf jene Themenbereiche, die von Leo Trepp, Josef Ratzinger und Mohammed Arkoun nicht behandelt werden, befrage ich Werke anderer

³⁹⁰ Küng, Hans, Projekt Weltethos, Piper Verlag GmbH, München, 2006

³⁹¹ vgl. dazu Kuschel, Karl - Josef, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint, Patmos Verlag, Düsseldorf, 2006

³⁹² Trepp, Leo, Die Juden - Volk, Geschichte, Religion, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden 2006

³⁹³ Ratzinger, Josef, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Kösel-Verlag, München, 2007

³⁹⁴ Arkoun, Mohammed, Der Islam - Annäherung an eine Religion, aus dem Französischen von Michael Schiffmann, Palmyra Verlag, Heidelberg, 1999

Stellvertreter. Dabei ist wichtig zu sehen, dass es bei den Kapiteln zu Judentum, Christentum und Islam nicht um einen direkten Vergleich der Religionen geht, sondern darum näher auf die oben genannten Fragestellungen zu einigen Grundthemen der Religionen einzugehen.

Ich habe für jede Religion einen Stellvertreter dieser Religion gewählt, um zu zeigen, dass eine Abrahamitische Ökumene nur funktionieren kann, wenn man sowohl die eigene Religion versteht als auch die jeweils andere Seite aus ihrem eigenen Grundverständnis. Dabei wird sich zeigen, dass die am Dialog rund um ein Weltethos beteiligten Stellvertreter des Judentums, des Christentums und des Islam davon ausgehen, dass Vorurteile und Missverständnisse geklärt werden, aber auch Differenzen produktiv aufgezeigt werden können, wenn man in Treue zur eigenen Identität größtmögliche Offenheit für die jeweils anderen Seiten zeigt. Aufgrund der aktuellen Diskussionen rund um das Verbot der Burka behandle ich innerhalb der Fragestellung nach dem Menschenbild auch die Frage nach der Stellung der Frau innerhalb der jeweiligen Religion, dabei geht es wesentlich darum zu zeigen, dass soziale Konflikte und Bestimmungen nicht mit religiösen verwechselt werden dürfen.

Erwin Baders Hinweis, dass Gott im Judentum Wort wird, im Christentum Gottes Wort zu Fleisch und im Islam zum Buch, war unter anderem für die Auswahl der spezifischen Themen innerhalb der jeweiligen Religion ausschlaggebend.³⁹⁵ So gilt die Fragestellung im Judentum dem Sabbat, hinsichtlich des Christentums Jesus Christus und in Bezug auf den Islam dem Koran.

Ziel des vierten Kapitels der Diplomarbeit ist es, die Bedeutung einer Abrahamitischen Ökumene anhand konkreter Orte aufzuzeigen, dabei werden zwei negative Orte, die so genannte Regensburger Rede von 2006 und die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für die Juden von 2008 zur Sprache kommen, sowie das „Projekt Weltethos“ und die Diskussionen rund um dieses als positiver Ort.

So kommen im Anschluss an die Beschreibung der wichtigsten Prinzipien des „Projekts Weltethos“ noch einmal Stellvertreter des Judentums, des Christentums und des Islam zu Wort, um aufzuzeigen hinsichtlich welcher Themenbereiche zwischen den unterschiedlichen Stellvertretern größtenteils Übereinstimmung herrscht und hinsichtlich welcher Punkte Fragen offen sind.

Dabei zeigt sich, dass es zukünftig eine der größten Herausforderungen sein wird in Bezug auf das Humanum als ökumenisches Grundkriterium zu klären, wie ein solches Verständnis mit dem Gottesverständnis des Judentums, des Christentums

³⁹⁵ Bader, Erwin, Weltethos, Philosophie und Religion, in: Ders. (Hrsg.), Weltethos, Weltfrieden, Weltreligionen, LIT Verlag, Wien, 2007

und des Islam vereinbar ist und, ob der häufig geäußerte Vorwurf des „zu westlichen Charakters“ der Erklärung, die im Sinn einer Aufforderung zu einem Weltethos vom Parlament der Weltreligionen 1993 unterzeichnet wurde, entkräftet werden kann oder wenn nicht, welche Maßnahmen man ergreifen kann, um dafür zu sorgen, dass der westliche Charakter der Erklärung dem Gelingen einer Abrahamitischen Ökumene nicht im Weg stehen wird.

Lebenslauf

Angaben zur Person:

Name: Irene Klissenbauer
Anschrift: 1040 Wien, Favoritenstraße 21/17
Telefon: 0650/5617264
E- Mail: irene_klissenbauer@gmx.at
Geburtsdatum: 06.05.1986
Nationalität: Österreich
Familienstand: ledig

Ausbildung:

1992- 1996 Volksschule am Elisabethplatz, 1040 Wien
1996- 2004 Akademisches Gymnasium, 1010 Wien
Ab 2004- 11.10 Studium der katholischen
Fachtheologie an der Universität
Wien
WS 2008/09 Studium Orientalistik an der Universität Wien
20. – 23. 09. 10 Teilnahme an der ersten Benediktakademie

Fremdsprachen: Englisch: sehr gut in Wort und Schrift
Spanisch: Maturaniveau
Türkisch: Grundkenntnisse

Formale Abschlüsse:

2004 Matura am Akademischen Gymnasium Wien

Berufliche Aktivitäten:

2001 Ferialjob bei Turek
2003 Servicehilfskraft im Café Meierei Restaurant

2004	freier Dienstnehmer bei der Hugo Portisch GmbH
2005 – 2009	ehrenamtliche Tätigkeit bei der Caritas, Flüchtlingsbetreuung
2007	Ferialjob bei Turek
Seit 2007	Publikumsdienst für Halle E und G im Museumsquartier
2008/09/10	Publikumsdienst für die Wiener Festwochen