

Die Israeltheologie als Wegbereiterin einer Theologie der Religionen

Reinhold Bernhardt

Am 10. März 2013 hielt der Imam Benjamin Idriz (aus Penzberg/Oberbayern) in der Münchner St. Lukas-Kirche in einem evangelischen Gottesdienst statt der Predigt eine „Kanzelrede“. Zu Beginn des Gottesdienstes wurde eine Sure aus dem Koran als „Gebet des Tages“ verlesen. Während der Rede zitierte Idriz mehrmals Koran-Suren in arabischer Sprache. Die Aufregung danach war sowohl innerhalb wie außerhalb der Lutherischen Landeskirche Bayerns enorm.

Man stelle sich nun vor, anstelle des Imam hätte ein Rabbiner die Kanzelrede gehalten, er hätte in hebräischer Sprache aus dem Talmud zitiert, ein Gebet aus seiner Tradition gesprochen und dabei keinen Bezug zum Neuen Testament oder zu Jesus Christus hergestellt. Ich vermute, es hätte sich niemand darüber aufgeregt. Man hätte dem von der Kanzel redenden Juden zugute gehalten, dass er als Vertreter der „jüdisch-christlichen Tradition“ im Namen des gleichen Gottes, den Jesus Christus seinen Vater genannt hat, gesprochen habe, wenn auch nicht explizit im Namen Jesu Christi.

Im Hintergrund dieser imaginierten Reaktion auf den Rabbiner steht sicher auch ein aus historischem Schuldbewusstsein hervorgegangenes Streben nach Nähe zum Judentum. Aber es gibt auch starke theologische Gründe dafür, die in der Herkunftsverwandtschaft der beiden Religionen liegen. Walter Kasper nennt die folgenden Verwurzelungen der christlichen in der jüdischen Tradition:

Jesus, seine Mutter Maria, die Apostel waren Juden. Die allermeisten Schriften des Alten Testaments bzw. des Tanach sind uns gemeinsam. Gemeinsam ist uns der Glaube an den einen Gott, das Verständnis der Welt als Gottes Schöpfung, die Heiligkeit des Lebens und die Würde der menschlichen Person, die Zehn Gebote, die messianische Hoffnung und vieles andere.¹

Diese Gemeinsamkeiten sind hoch zu schätzen. Man könnte ihnen allerdings auch Gemeinsamkeiten im Verhältnis des christlichen Glaubens zum *Islam*

1 Kasper: *Nostra Aetate* (2006), 5. Abschnitt.

gegenüberstellen. Immerhin ist dieser die einzige der Weltreligionen, die das Identitätszentrum des Christentums würdigt. In keiner anderen Offenbarungsschrift der Religionsgeschichte als dem Koran spielt Jesus eine so wichtige Rolle.² Er wird dort nicht nur als Prophet, Gottesknecht und Gesandter Gottes bezeichnet, sondern auch als Messias und Heiler, ja als Wort und Geist Gottes. Er ist das „Wort der Wahrheit“ (Sure 19:34) und „Zeichen Gottes“ (Sure 19:21 u.ö.). Dass der Koran dabei das christliche Christusverständnis an entscheidenden Stellen – etwa in Bezug auf die Gottessohnschaft, hinsichtlich der Überzeugung, Jesus Christus sei das *eine*, eschatologisch definitive Wort Gottes und im Blick auf die Behauptung, er sei am Kreuz gestorben – kritisiert und korrigieren will, ändert nichts an der Wertschätzung, die er Jesus entgegenbringt. Im rabbinischen und talmudischen Judentum ist nichts Vergleichbares zu finden. Erst in der jüngeren Vergangenheit haben jüdische Religionsgelehrte – wie David Flusser – dieses Thema aufgegriffen.

Neben der Trinitätslehre gilt die damit eng verbundene Christologie als theologischer Grunddissens zwischen Christentum und Islam. Im Blick auf das Judentum würde sich diese Abgrenzung mindestens ebenso nahelegen, wird aber in der zeitgenössischen Theologie kaum bzw. nur sehr zurückhaltend vorgenommen.

Ich nehme diese Beobachtung(en) zum Anlass, um nach der Beziehung der Israeltheologie³ zur Islamtheologie bzw. generell zur Religionstheologie zu fragen, präziser: Ich will nach den *theologischen Begründungsmustern* der *unterschiedlichen* Bestimmungen des jüdisch-christlichen und des islamisch-christlichen Verhältnisses fragen, nach dem Unterschied in der theologischen Sicht des Judentums und des Islam und der Religionen überhaupt.⁴

Schon darin drückt sich ja die beobachtete Asymmetrie aus, dass die Islamtheologie mit Selbstverständlichkeit in die Religionstheologie eingeordnet wird, während man die Israeltheologie davon separiert behandelt. Das spiegelt sich auch in der kirchenpolitischen und -organisatorischen Einordnung der mit diesen Dialogen befassten Abteilungen in der römischen Kurie wieder: Der jüdisch-christliche Dialog ist nicht dem *Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog*, sondern dem *Päpstlichen Rat für die Förderung der Einheit der Christen* zuge-

2 Vgl. Bauschke: Sohn Marias (2013); ders.: Jesus im Koran (2001); ders.: Jesus – Stein des Anstoßes (2000); Leirvik: Images (2010); Gerigk: Der andere Jesus (2014); Stosch: Jesus im Koran (2014; im Druck).

3 Der Begriff „Israeltheologie“ ist nicht unproblematisch, sofern mit „Israel“ nicht nur auf eine theologische, sondern auch eine politische Größe – der heutige Staat Israel – gemeint ist. Ich gebrauche ihn im rein theologischen Sinn zur Bezeichnung der theologischen Reflexion auf die Geschichte Gottes mit dem von ihm ersterwählten Volk.

4 Ich nehme dabei Überlegungen auf, die ich in Israeltheologie (2012) entfaltet habe und führe sie weiter.

ordnet. Das hat zunächst historisch-pragmatische Gründe, denn Johannes XXIII. hatte Augustin Bea, den damaligen Leiter des *Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen* aufgrund seiner persönlichen Kompetenz dazu mit der Ausarbeitung von *Nostra Aetate* (NA) beauftragt.⁵ Doch wurde diese Zuordnung auch dann noch beibehalten, als der genannte Grund nicht mehr bestand. Als Papst Paul VI. am 22. Oktober 1974 die *Päpstliche Kommission für religiöse Beziehungen zum Judentum* einsetzte, wies er sie wiederum dem Einheitsrat zu. Dabei ist es bis heute geblieben. Die Verlagerung dieser Aufgabe hin zum *Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog* war und ist nahezu undenkbar.

Ich entfalte meine Überlegungen in drei Teilen: Zunächst frage ich nach Grundmustern der Beziehungsbestimmung zwischen Judentum und Christentum (1. Teil), ziehe theologische Linien von der Israeltheologie zur Islamtheologie (2. Teil) und skizziere Konturen einer Religionstheologie, die – wie NA – die Israeltheologie einschließt, ohne ihre Sonderstellung preiszugeben (3. Teil).

Man kann die Bezeichnung der Israeltheologie als „Wegbereiterin einer Theologie der Religionen“ historisch-deskriptiv oder systematisch-präskriptiv verstehen. Versteht man sie *historisch-deskriptiv*, dann geht es dabei um die Geburt der Religionstheologie aus dem Geiste der Israeltheologie (um Nietzsches bekannte Formulierung abgewandelt aufzunehmen), wie sie sich an der Entstehungsgeschichte von NA zeigen lässt. Bekanntlich sollte die Erklärung ursprünglich nur auf das Judentum bezogen sein. Doch nach heftigen Auseinandersetzungen um den Entwurf der „Erklärung über die Juden“ wurde eine Erklärung „über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ (so der Untertitel von NA) daraus.

In seinem Vortrag bei der ersten Begegnung *Kirchen und Rabbinerkonferenzen* am 9. März 2006 in Berlin sagte Kardinal Walter Kasper zu den damit einhergehenden Turbulenzen:

Um wenigstens die Möbel aus dem brennenden Haus zu retten, wurde schließlich entschieden, das Dokument als ein Kapitel in eine neu zu schaffende ‚Erklärung über die nicht-christlichen Religionen‘ einzufügen, die dann als *Nostra Aetate* bekannt wurde.⁶

Die grundlegende Bedeutung dieser „Zeitansage“ („*Nostra Aetate*“ heißt ja: „In unserer Zeit“) für die Beziehungsbestimmung der römisch-katholischen Kirche zum Judentum und den anderen sogenannten Weltreligionen ist immer wieder – und besonders zum fünfzigjährigen Jubiläum des Konzils – gewürdigt worden. Kardinal Kurt Koch, in dessen Ressort der jüdisch-christliche

5 Vgl. Bea: *Kirche* (1966), bes. S. 21–25.

6 Kasper: *Nostra Aetate* (2006), 2. Abschnitt.

Dialog fällt, hat NA als „crucial compass of all endeavours towards Jewish-Catholic dialogue“ bezeichnet.⁷

Bei der im Ausarbeitungsprozess von NA vollzogenen Geburt der Religionstheologie aus dem Geiste der Israeltheologie handelt es sich sicher nicht um eine einlinige und eindimensionale Kausalität; nicht einlinig, weil es Wechselwirkungen gab, und nicht eindimensional, weil auch andere Faktoren bei der Entwicklung der Religionstheologie eine wichtige Rolle gespielt haben. Aber es ist doch unverkennbar, dass die Revision der Beziehungsbestimmung zwischen der Kirche und Israel eine Schubkraft freigesetzt hat, die auch die Beziehungsbestimmung zu anderen Religionen zum Gegenstand intensiver Diskussionen werden ließ.

Meine Überlegungen zielen aber nicht auf eine *historische* Aufarbeitung der Beziehungsgeschichte zwischen Israeltheologie und Religionstheologie, sondern auf das Plädoyer, die in der Israeltheologie gewonnenen Einsichten noch stärker für die Islamtheologie und die Religionstheologie insgesamt fruchtbar zu machen. Die Rede von der „Wegbereitung der Religionstheologie durch die Israeltheologie“ ist also eher *systematisch-präskriptiv* zu verstehen. Ich frage weniger, wie die Israeltheologie im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Wegbereiterin der Religionstheologie geworden *ist* und mehr, wie sie systematisch-theologisch zur Wegbereiterin werden *kann* und *soll*.

Um nicht missverstanden zu werden, sei es gleich zu Beginn in aller Deutlichkeit gesagt, dass es mir dabei nicht um die Einebnung dieser Differenz geht und schon gar nicht um einen Rückfall hinter die Neubestimmung der jüdisch-christlichen Beziehungen, wie sie in den letzten 50 oder 60 Jahren vorgenommen worden ist. Es geht mir darum zu fragen, inwiefern die bei mit dieser Neubestimmung vorgenommenen theologischen Weichenstellungen auch für die Islamtheologie und für die Religionstheologie insgesamt von Bedeutung sein könnten oder müssten. Ich will also in der Israeltheologie nicht zurück, sondern gewissermaßen von ihr aus nach vorne gehen, ihrer Logik folgend Extrapolationen aus ihr vornehmen. Das Ziel ist dabei, Tendenzen zu exklusivistischen Beziehungsbestimmungen gegenüber dem Islam (wie auch gegenüber anderen Religionen) zu problematisieren, ohne dabei die Einzigartigkeit des jüdisch-christlichen Verhältnisses zu bestreiten.

7 Koch: Building (2012), 1. Abschnitt.

1. Judentum und Christentum

In NA und in der darauf folgenden, bis heute andauernden Diskussion um die Beziehungsbestimmung und -gestaltung der römisch-katholischen Kirche zu Israel und zu den anderen Religionen ist immer wieder die Einzigartigkeit der jüdisch-christlichen Beziehung gegenüber anderen interreligiösen Beziehungen des Christentums betont worden. Und doch haben sich die Konzilsteilnehmer dazu entschlossen, diese Beziehungsbestimmungen insgesamt im Rahmen dieses *einen* Dokuments zu verhandeln und haben sie damit in einen engen Zusammenhang zu anderen interreligiösen Beziehungen gestellt. Diskontinuität und Kontinuität zwischen Israel- und Religionstheologie stehen in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander.

Die *evangelische* Theologie, die Stellungnahmen der EKD und der evangelischen Landeskirchen zu diesem Thema betonen demgegenüber stärker die Kontinuität zum Judentum und die Diskontinuität zu anderen Religionen, vor allem zum Islam. Die Generation meiner theologischen Lehrer – ich nenne nur Dietrich Ritschl, Jürgen Moltmann, Peter von der Osten Sacken, Friedrich-Wilhelm Marquardt, die wiederum auf ihre je eigene Weise von Barth und Bonhoeffer beeinflusst waren –, betonte die Einheit des aus Juden und Christen bestehenden Volkes Gottes, lehnte es aber ab, das Verständnis des Volkes Gottes darüber hinaus auszudehnen, so dass auch dem Islam oder anderen Religionen darin ein Platz zugewiesen werden könnte. Man konnte den Eindruck gewinnen, die *muros ecclesiae*, die in Zeiten des Konfessionalismus um die eigene Konfession und in Zeiten des Ökumenismus um das Christentum als Ganzes gezogen worden waren, seien nun so weit verschoben worden, dass sie jetzt auch noch das Judentum einschließen, dass dieser Mauerring dabei aber auch erhöht worden sei, so dass man umso schärfer die Unterschiedenheit des jüdisch-christlichen Gottesvolkes von anderen Völkern betonte, oder zumindest keine positive theologische Beziehungsbestimmung zu ihnen ins Auge fasste.

Das hatte seinen Grund nicht zuletzt in der theologischen Überzeugung, dass es sich bei der Trennung von Judentum und Christentum um das erste Schisma in der Geschichte des Gottesvolkes handele, aus dem dann die weiteren Schismen hervorgegangen seien. Schon Erich Przywara hatte diese Trennung als „Ur-Riss“ bezeichnet, der die Ganzheit der Catholica zerrissen habe.⁸ Karl Barth hatte 1966 vor den Mitgliedern des Vatikanischen *Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen* gemahnt: „[W]ir sollen nicht vergessen, dass es schließlich nur eine tatsächliche große ökumenische Frage gibt: unsere Bezie-

8 Vgl. Przywara: Römische Katholizität (1964), S. 526.

hung zum Judentum“.⁹ Dieser Sicht haben sich viele evangelische Theologen angeschlossen. So bezeichnet Dietrich Ritschl die Trennung zwischen Judentum und Christentum als das „eigentlich ökumenische Problem“ und postulierte: „Zur Ökumene gehören Israel und die christliche Kirche“.¹⁰

Immer wieder wurde die besondere Beziehung zwischen Judentum und Christentum im familialen Bild von Mutter und Tochter beschrieben. So etwa von Kardinal Joseph Ratzinger, als er die schmerzliche Trennungsgeschichte von Judentum und Christentum resümierte: „Die Kirche wurde von ihrer Mutter als entartete Tochter betrachtet, während die Christen die Mutter als blind und verstockt betrachteten.“¹¹ Vergegenwärtigt man sich, dass von Beginn der Kirchengeschichte an die *Kirche* als Mutter der Glaubenden bezeichnet wurde, so lässt sich ermesen, was die Übertragung dieses Titels auf das Judentum (augenzwinkernd könnte man sagen: als „Großmutter“ der Glaubenden) bedeutet. Die in Gal 4,26 auf das himmlische Jerusalem bezogene Rede von der „Mutter“ wurde von den Kirchenvätern und in der Reformationszeit von Calvin auf die Kirche angewandt, von Papst Johannes XXIII. in seiner lateinischen Ansprache zur Eröffnung des Konzils „Gaudet Mater Ecclesia“ aufgenommen und fand Eingang in die Konzilsdokumente (etwa in *Lumen gentium*).

Im Metaphernfeld familialer Beziehungen bleibt auch die Bezeichnung der Juden als (ältere) Brüder (oder in inklusiver Sprache: Geschwister) der Christen. So hatte Papst Johannes XXIII. eine Delegation von jüdischen Führern

9 Zitiert nach Henrix: Schweigen (2009), S. 273. – Bei der Würdigung dieser oft zitierten Aussage dürfen aber die tiefen Ambivalenzen in Barths Israeltheologie nicht vergessen werden. So schreibt er etwa in KD I/2, 360f (im Jahre 1938): „Es bleibt ja das Wort und es bleibt der Bund Jahves, oft gebrochen und geschändet, beständig, und so bleibt Israel das Volk und es bleibt seine Religion die Religion der Offenbarung“. Mit der Verwerfung Jesus Christi habe Israel aber den Bund in seiner Substanz preisgegeben. Und so sei das Judentum jetzt nur noch „eine menschliche Religion, einst die von Gott geforderte und geordnete menschliche Antwort auf seine Offenbarung, in ihrem Vollzug als Unglaube verklagt und verurteilt und doch immer wieder in Gnaden angenommen, jetzt aber – auch dieses Exempel musste statuiert werden – eine verworfene, eine entleerte, weil ihres Grundes und Gegenstandes beraubte Religion, jetzt die jüdische Religion, von der Gott sein Angesicht abgewendet hat, eine unter vielen anderen und nicht mehr als sie! Nur gerade Eines hat sie vor ihnen voraus, und das ist etwas Furchtbares: daß sie einst mehr als sie gewesen, aber eben *endgültig* gewesen ist.“ (Hervorheb. K.B). Später – etwa in KD II/2 §34 – tritt der Verwerfungsgedanke zurück. – Aufschlussreich ist das folgende Bekenntnis: „Ich bin insofern entschieden kein ‚Philosemit‘, als ich in der persönlichen Begegnung mit dem lebendigen Juden (auch Judenchristen!), solange ich denken kann, immer so etwas wie eine völlig irrationale Aversion herunterzuschlucken hatte“ (Brief Karl Barths an F. W. Marquardt vom 5.9.1967, in Barth: Briefe 1961–1968 (1975), Nr. 260, S. 420f).

10 Ritschl: Logik der Theologie (1984), S. 73, vgl. 151.

11 Ratzinger: Erbe Abrahams (2002), S. 237.

aus den USA mit den Worten begrüßt: „Ich bin euer Bruder Josef“. In seiner Rede in der Synagoge von Rom sagte Papst Johannes Paul II.: „Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder“. ¹² Papst Benedikt XVI. wandte sich in seiner Amtseinführung am 24. April 2005 auch an die „Brüder aus dem jüdischen Volk“. ¹³

Andere Formulierungen, wie die des „jüdischen Erbes“ ¹⁴ oder des jüdischen „Mutterbodens“ des Evangeliums weisen in die gleiche Richtung, verlassen aber die soziale Metaphorik. Die Aussageintention solcher Bilder liegt in der Hervorhebung der genetischen Abhängigkeit des Christentums vom Judentum und daraus folgend in der Betonung der unlösbaren Zusammengehörigkeit beider: „Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Innern‘ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wir zu keiner anderen Religion.“ ¹⁵

Oft wurde in der neueren Israeltheologie das von Paulus eingeführte naturale Bild der Wurzel des Ölbaumes und des eingefropften Zweiges (Röm 11,17–24) zur Beziehungsbestimmung herangezogen. In Umkehrung früherer Superioritätsansprüche gegenüber dem Judentum konnte es so ausgelegt werden, dass es sich beim Christentum nicht um einen natürlich gewachsenen, sondern um einen künstlich eingefropften Zweig handelt, der seine Legitimität durch Ehrerbietung gegenüber dem Stamm erweisen müsse. Damit ist das Judentum dem Christentum nicht nur zeitlich, sondern auch theologisch vorgeordnet und der Bezug auf die jüdische Tradition für unverzichtbar erklärt.

Solche Beziehungsbestimmungen sind theologisch motiviert, vom Interesse an Versöhnung getragen und auf die Hervorhebung von Gemeinsamkeiten ausgerichtet. Darin liegt ihr großes Recht, aber auch ihre Problematik. Diese besteht – so meine These – zum einen darin, dass sie mit ihrer Tendenz, die exklusive Einzigartigkeit der Beziehung zum Judentum zu betonen, den Islam zurückdrängen, zum zweiten darin, dass sie dem Selbstverständnis des heutigen Judentums nicht gerecht werden, und zum dritten darin, dass sie die religionsgeschichtliche Entwicklung des Judentums weitgehend ausblenden. Ich erläutere diese miteinander zusammenhängenden Punkte.

(a) Die Betonung der engen historischen und theologischen Verwandtschaft des Christentums mit dem Judentum führt mit einer gewissen inneren Logik

12 Zit. aus Furlinger (Hg.): *Dokumente* (2008), S. 175.

13 Zit. aus ebd., S. 327.

14 Vgl. die Formulierung aus NA 4: „das Christen und Juden gemeinsame [reiche; R.B.] geistliche Erbe“.

15 Johannes Paul II.: *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge in Rom am 13.4.1986*, zit. aus Furlinger (Hg.): *Dokumente* (2008), S. 175.

zu einem inklusivistischen Exklusivismus, wobei sich der Inklusivismus auf das Judentum und der Exklusivismus auf den Islam und die anderen Religionen bezieht. In der Beziehung des christlichen Glaubens zum Judentum wird die Kontinuität überbetont, in der Beziehung zum Islam die Diskontinuität. Diese Asymmetrie erzeugt nicht selten auf beiden Seiten Irritationen. Die christlichen Versuche, gegenüber dem Judentum einseitig die Gemeinsamkeit und gegenüber dem Islam vor allem die Differenzen zu betonen, erscheinen Juden zuweilen als Umarmungsstrategie und Muslimen als verletzende Zurückweisung.

In zwei Diskussionsfeldern wird diese Asymmetrie in der Gegenwart besonders deutlich: An der Frage nach gemeinsamen gottesdienstlichen Feiern¹⁶ und an der ebenso schlichten, wie für die theologische Beziehungsbestimmung zentralen Frage, ob Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott glauben bzw. zum gleichen Gott beten.¹⁷ Während in (evangelischen) kirchlichen Stellungnahmen in Auseinandersetzung mit dem Islam oft christozentrisch (zuweilen im weiteren Rahmen der Trinitätstheologie) argumentiert und dabei die Differenz der Gottesauffassungen betont wird, treten in der Würdigung des Judentums eher theozentrische Argumentationsfiguren in den Vordergrund.

Die Bestreitung der Annahme, dass sich Christen und Muslime auf denselben Gott beziehen, wenn sie doxologische oder diskursive Formen der Gottesrede gebrauchen, wird zumeist damit begründet, dass der Gott des christlichen Glaubens kein abstraktes Numinosum sei, sich vielmehr in Christus – in seinem Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen – identifiziert habe als der, der er wesenhaft ist. Der Gott des Koran habe aber eine andere Identität. – Doch kann man auch von dem Gott, von dem im Talmud die Rede ist, nicht sagen, er habe sich in Christus identifiziert. Und trotzdem wird die Selbigkeit mit dem Gott Jesu Christi nicht in Zweifel gezogen. Zu Recht! Doch wenn hier die nicht vorgenommene Identifikation Gottes in Christus nicht als Argument gegen die Selbigkeit Gottes ins Feld geführt wird, warum dann dort? Immerhin bekennt sich nach der Koran-Sure 29:46 der Islam explizit zu dem Gott, den auch Juden und Christen verehren. Auch hier geht es wiederum um die Frage, inwieweit das Selbstverständnis der jeweils anderen Tradition theologisch in Rechnung gestellt wird.

Von der Möglichkeit, inhaltlich zu argumentieren und die Selbigkeit Gottes in der im Judentum¹⁸, Christentum¹⁹ und Islam²⁰ bezeugten Eigenschaft der

16 Vgl. Bernhardt: *Legitimität* (2007); ders.: *Theologische Grundlagen* (2011).

17 Vgl. Bernhardt: *Gottesverständnis* (2011).

18 Vgl. Neusner: *Judaism* (2006), Kap. 7.

19 Vgl. Kasper: *Barmherzigkeit* (2012).

Barmherzigkeit begründet zu sehen, wird kaum Gebrauch gemacht. Immerhin weist Sure 6:12 die Selbstverpflichtung zur Gnade als zentralen Wesenszug Gottes aus. In NA 3 ist dieser Zeugnisinhalt eigens gewürdigt worden.

(b) Die Rede von einer durchgehenden jüdisch-christlichen Tradition wird dem Selbstverständnis des Judentums nicht gerecht und gerät damit in die Gefahr, gegen eine der Grundregeln des interreligiösen Dialogs zu verstoßen: gegen die Regel, die Andersheit des Anderen zu wahren und ihn soweit wie möglich so zu verstehen, wie er sich selbst versteht. Auch die Rede von einer intrinsischen Verbindung der beiden Religionen, wie sie in der Metaphorik familiärer Abstammungsverhältnisse zum Ausdruck kommt, tendiert zu einer Vereinnahmung des Judentums. Daran ändert auch der hermeneutische Hinweis nichts, dass es sich dabei um eine einseitig vom Christentum aus vorgenommene, asymmetrische Beziehungsbestimmung handelt, nicht um ein allgemeingültiges, in der Perspektive der Dritten Person gefälltes Feststellungsurteil.

Das weitgehend geteilte Selbstverständnis des heutigen Judentums bestimmt sich gänzlich unabhängig vom Christentum. Judentum und Christentum werden als „two religions“ nebeneinandergestellt. Nach *Dabru emet* ist das Christentum wohl historisch aus dem Judentum entstanden und theologisch mit ihm verbunden, es darf aber nicht als dessen Erweiterung angesehen werden. Die „jüdische Erklärung über Christen und Christentum“, so der Untertitel, fordert, die Würde der Differenz zu wahren, die immer auch die Würde der Auseinandersetzung einschließt: „Nur wenn wir unsere eigenen Traditionen hegen und pflegen, können wir diese Beziehung mit Integrität gestalten“.²¹

Im Erscheinungsjahr von *Dabru emet* hatte Kardinal Josef Ratzinger demgegenüber in einem Interview gesagt: „Das Christentum ist ja keine andere Religion gegenüber der Religion Israels, sondern es ist das mit Christus neu gelesene Alte Testament.“²² Wo die Israeltheologie eine solche Auffassung vertritt, muss sie sich fragen lassen, ob sie dem jüdisch-christlichen Dialog dient, oder ob sie nicht ganz monologisch die für die Selbstidentität des Christentums konstitutive Angewiesenheit auf Israel zum Ausdruck bringt. Wo demgegenüber das Selbstverständnis des Judentums in der Israeltheologie stärker gewichtet wird, müsste das dazu führen, im Versuch, den Anderen zum Teil eigener offenbarungs- und heilgeschichtlicher Konstruktionen zu

20 Vgl. Khorchide: Islam (2012).

21 National Jewish Scholars Project: *Dabru Emet* (2000), Abschnitt 7. – Siehe dazu aber kritische jüdische Stimmen, wie Levenson: Jüdisch-christlicher Dialog (2002), S. 163–174.

22 Ratzinger: Gott und die Welt (2000), S. 127f.

machen, zurückhaltender zu sein, die Leitvorstellung der Beziehungsbestimmung nicht einseitig vorzugeben und die Unterschiedenheiten stärker zu gewichten.

Es müsste zumindest zu denken geben, dass prominente israelische Religionsphilosophen wie Jeschajahu Leibowitz Vorstellungen einer chronologischen Priorität und epochenübergreifenden Permanenz des Judentums zurückweisen und dem entgegenhalten, dass sich die für das Selbstverständnis des Judentums zentrale Auslegung des Religionsgesetzes (Halacha) nicht an einem Ursprungsideal, etwa dem vermeintlich originalen Schriftsinn, sondern an den jeweils neuesten Interpretationen orientiert.²³ Das „Judentum“, das die Christen als zum „Innern“ ihrer Religion gehörig betrachten, ist also nicht das Judentum, wie es die Juden verstehen.

Der Verweis auf die genetische Verwandtschaft des Christentums mit dem Judentum darf nicht zur Unterbestimmung der von Juden immer wieder angemahnten theologischen Eigenständigkeit ihrer Religion führen. Es sind zwei distinkte Religionen – und nimmt man den Islam noch hinzu, dann sind es drei.²⁴ Der von Johannes Paul II. in der Synagoge Roms artikulierte Grundsatz „Jede unserer Religionen will [...] in der eigenen Identität anerkannt und geachtet werden, ohne [...] jede zweideutige Vereinnahmung“²⁵ muss nicht nur im Dialog mit dem Judentum, sondern auch in der Israeltheologie zur Geltung gebracht werden! Wie dies geschehen kann, will ich zeigen, nachdem ich den dritten Teil meiner These entfaltet habe.

(c) Die meisten kirchlichen Stellungnahmen sprechen unter weitgehender Absehung von der religionsgeschichtlichen Entwicklung pauschal von *dem* Judentum. Die tiefe Zäsur durch die Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels, durch die Auflösung des Staatswesens und die Zerstreuung des Volkes, sowie durch die daraus hervorgehende Ausbildung der rabbinischen und talmudischen Tradition(en) wird dabei ebenso wenig in Rechnung gestellt wie die inneren Spannungen im Judentum und die Ablösungskämpfe mit dem sich verselbständigenden Christentum.

In einer weniger theologischen als historischen Perspektive wurde zwischen dem biblischen Israel (bis 70 bzw. 135 n. Chr.) einerseits und dem nachbiblischen, rabbinisch-talmudischen „Neu“-Judentum andererseits unterschieden und die These von der Abstammung des Christentums aus „dem“

23 Diesen Hinweis entnehme ich Morgenstern: Beobachtungen (2004).

24 Hier stimme ich überein mit Karl-Josef Kuschels Votum: „Judentum, Christentum und Islam bilden nun einmal drei unterschiedliche Religionen“ (Kuschel: Streit (2013), S. 240).

25 Johannes Paul II.: Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge in Rom am 13.4.1986, zit. aus Fürlinger (Hg.): Dokumente (2008), S. 176.

Judentum im Blick auf das nach-biblische Judentum umgekehrt: Dieses sei eine Frucht vom Baume des Christentums.²⁶

Der (jüdische) Historiker und Publizist Michael Wolffsohn bringt diese Position auf den Punkt:

Das alte weitgehend auf [...] der ‚Hebräischen Bibel‘ basierende Tempel-Judentum ist unsere gemeinsame, jüdisch-christliche Mutter. Sowohl Christentum als auch Neu-Judentum bzw. talmudisches Judentum sind Kinder dieser altjüdischen Mutter. Sie selbst, Christentum und Neu-Judentum bzw. das heutige Judentum, sind, weil fast gleichzeitig entstanden, Geschwister. Geschwätz ist die These vom Judentum als ‚Mutterreligion des Christentums‘.²⁷

Seit Beginn der 1990er Jahre hat man den schmerzlichen Trennungsprozess zwischen den sich bildenden Religionsgemeinschaften des Christentum und des rabbinischen Judentums als „parting of the ways“ beschrieben.²⁸ Im Resultat deckt sich diese religionsgeschichtliche Aufarbeitung mit dem oben skizzierten Selbstverständnis des Judentums: Das nachbiblisch-rabbinische Judentum und das Christentum sind historisch verwandte, seit ihrer Entfremdung voneinander aber getrennte und je für sich selbständige Religionen. Für beide ist der Rückbezug auf die Hebräische Bibel konstitutiv. Beide haben sich aus der Wurzel des biblischen Judentums *heraus*, aber auch über diese Wurzel *hinaus* entwickelt.

Das Bild der Stimmgabel bietet eine Veranschaulichung dafür. Aus der gleichen Ursprungstradition sind zwei eigenständige Zweige hervorgegangen. Die Beziehung zwischen ihnen ist nicht die zwischen Mutter und Tochter, sondern zwischen zwei erwachsenen Töchtern, die eine lange Konfliktgeschichte hinter sich haben. In der gegenseitigen Wahrnehmung der beiden Töchter gilt es – wie bei erwachsenen Kindern – die je eigene Prägung, die durch die Entwicklungsgeschichte entstanden ist, nicht zu verwischen. Dieser historische Befund und das damit weitgehend übereinstimmende Selbstverständnis des heutigen Judentums sind für die theologische Beziehungsbestimmung zwischen heutigem Judentum und Christentum stärker zu gewichten, als das in vielen kirchlichen und akademisch-theologischen Stellungnahmen der Fall war und ist.

Als Konsequenz für die Israeltheologie ergibt sich daraus die Forderung, auf die pauschale Rede von „dem“ Judentum zu verzichten und zumindest zwischen biblischem und nachbiblischem Judentum zu unterscheiden. Damit

26 Vgl. Schäfer: *Geburt* (2010); Neusner: *Judaism* (1986) und weitere Schriften vom gleichen Autor; Hilton: *Christlicher Einfluss* (2000).

27 Wolffsohn: *Religionsgeschichte* (2007), S. 559.

28 Siehe dazu Dunn: *Jews and Christians* (1992); Boyarin: *Dying for God* (1999); ders.: *Abgrenzungen* (2009). Siehe dazu auch Gühne: *Boyarins Thesen* (2006).

erübrigt sich auch die Behauptung einer Asymmetrie in der Beziehungsbestimmung zwischen beiden Religionen. Sie besagt, dass der Bezug auf „das“ Judentum für das Christentum theologisch konstitutiv sei, während dies umgekehrt nicht gelte. Demgegenüber ist festzuhalten, dass der Rückbezug auf das biblische Israel für das nachbiblische (und also auch das heutige) Judentum ebenso konstitutiv ist wie für das Christentum, so dass in dieser Hinsicht eine Symmetrie zwischen beiden besteht. Das gegenwärtige Judentum ist zwar insofern eine für das Christentum theologisch bedeutsame Partnerreligion, als es auch in der Tradition der Hebräischen Bibel steht, es kann ihm aber keine konstitutive Bedeutung für dieses zugesprochen werden. Man darf beides nicht miteinander verschmelzen: die Vergewisserung der eigenen religionsgeschichtlichen Herkunft und theologischen Prägung einerseits und die theologische Beziehungsbestimmung zur Schwesterreligion andererseits. Beides hängt natürlich miteinander zusammen, ist aber nicht identisch.

2. Israeltheologie und Islamtheologie

Die Beziehungsbestimmung zwischen biblischem Judentum, nachbiblischen Judentum und Christentum nach dem Modell der Stimmgabel²⁹ stellt ohne Zweifel einen Fortschritt in der Israeltheologie dar: erstens gegenüber einem Substitutionsmodell (der neue Bund ersetzt den alten), zweitens gegenüber einem superioristischen Erfüllungsmodell (der neue Bund überbietet den alten), drittens gegenüber dem potentiell inklusivistischen Modell der Mutter-Tochter-Beziehung (Herkunft des Christentums aus „dem“ Judentum) und viertens gegenüber einer religionsgeschichtlich (das Christentum als jüdische Sekte) oder erwählungstheologisch (das Christentum partizipiert an der Erwählung Israel) begründeten Vorordnung des Judentums gegenüber dem Christentum. Für die Beziehungsbestimmung zum Islam (und anderen Religionen) erweist sie sich aber als problematisch, denn indem sie die in der gemeinsamen Abstammung verwurzelte exklusive Einzigartigkeit der Beziehung zwischen Judentum und Christentum abbildet, gewährt sie dem Islam und anderen Religionen keinen Raum. Eine Stimmgabel hat eben nur zwei Arme und nicht drei oder mehr. Wie kann die Islamtheologie in Beziehung zur Israeltheologie gesetzt werden? Und zwar so, dass nicht in die *eine* Richtung anders argumentiert wird als in die *andere*?

Um eine solche Inkongruenz zu vermeiden, schlage ich vor, erstens die beiden für die Israeltheologie in Anschlag gebrachten methodischen Prinzi-

29 Vgl. Bernhardt: Überlegungen zur Israel-Theologie (2009).

prien – die Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Entwicklung und des theologischen Selbstverständnisses des „anderen“ – auch auf die Islamtheologie anzuwenden, zweitens, Kontinuitäten nicht nur retrospektiv, im Blick auf Abstammungsbeziehungen des Christentums, sondern auch prospektiv, im Blick auf die Wirkungsgeschichte, aufzuweisen, und drittens, theologische Resonanzen stärker zu gewichten.

Ich spreche lieber von „Resonanzen“ als von „Gemeinsamkeiten“, weil sich das vermeintlich Gemeinsame nur bei isolierter Betrachtung als solches erweist. Sieht man es dagegen in seiner Einbindung in den Kontext der jeweiligen Religionstradition, dann zeigt sich seine charakteristische Verschiedenheit vom scheinbar „gleichen“ Phänomen der anderen Religion. Das betrifft viele der „Gemeinsamkeiten“ zwischen Judentum und Christentum (und selbstverständlich auch Islam).

Die Besonderheit des christlich-jüdischen Gesprächs im Horizont interreligiöser Begegnung wird immer wieder in drei Punkten zusammengefasst: Die gemeinsame Bibel, das Judesein Jesu und die Verwurzelung der Kirche in Israel.³⁰ Ich greife nur den ersten dieser drei Punkte, das kanontheologische Argument, auf:

Der fundamentale Unterschied zwischen der Begegnung von Juden und Christen einerseits und der Begegnung beider mit dem Islam sowie anderen Religionen und Weltanschauungen andererseits liegt darin begründet, dass beide ein gemeinsames Buch, ein gemeinsames Wort als Grundlage ihrer Glaubenserfahrungen mit dem Gott Israels teilen.³¹

Das ist unbestreitbar, aber beim Hinweis auf den biblischen Gemeinsamkeitsgrund ist zu bedenken, dass dieses gemeinsame Buch zumindest in den ersten 15 Jahrhunderten der Christentumsgeschichte nicht einfach der hebräische Tanach, sondern dessen Übersetzung ins Griechische (Septuaginta) und Lateinische (Vulgata) war. Für die Trennung zwischen Judentum und Christentum spielt die Septuaginta, die schon Paulus als Heilige Schrift benutzte, eine kaum zu überschätzende Rolle. Damit zog ein anderes Sprachdenken in die Texte ein und die theologische Rezeption ging ihren eigenen Weg. Die gleichen Texte wurden verschieden aufgefasst. Ein Beispiel ist die dem Judentum fremde Lektüre von Gen 3 im Sinne der Erbsündenvorstellung. Welchen Sinn macht es dann aber, auf den (weitgehend) gleichen Schriftenbestand zu verweisen, wenn die Aneignungen bzw. Lesarten auseinanderdriften? Das gilt auch für die Zeit nach der „Rückkehr zu den Quellen“ in der Epoche der Renaissance, des Humanismus und der Reformation, als man christlicherseits

30 Exemplarisch Dörrfuß: *Treue Gottes* (2004/2005).

31 Brandau: *Metareligion* (2011), S. 244. Siehe dazu auch Zenger: *Bibel Israels* (2009).

wieder auf den hebräischen Urtext zurückgriff. Es gibt den Gemeinsamkeitsgrund nicht in Reinform, sondern nur im Modus seiner Rezeptionen und die sind so verschieden, dass man mit René Buchholz fragen kann, „ob angesichts der späteren höchst unterschiedlichen Rezeptionsgeschichte ohne Abstriche hermeneutisch noch von den gleichen Basistexten gesprochen werden kann.“³² – Dass es die vermeintlichen Gemeinsamkeiten nur im Modus verschiedener Rezeptionen gibt, ließe sich auch an all den Punkten zeigen, die in der eingangs zitierten Aufzählung von Walter Kasper genannt sind.

Sinnvoller als der Aufweis von „Gemeinsamkeiten“ zwischen dem pauschal gegenüber gestellten Judentum und dem Christentum ist die Benennung der theologischen Brücken, die das Alte Testament mit dem Neuen und darüber hinaus mit der christlichen Tradition verbinden. So kann man im Alten Testament Modi der Vergegenwärtigung Gottes identifizieren (das Wort, den Geist, die Weisheit, die Kraft usw.), an deren „inkarnatorische Potenz“ man im Neuen Testament und darüber hinaus die Christologie anschließen konnte. Das Bild der theologischen „Brücke“ wahrt die Differenz zwischen Altem und Neuem Testament (etwa gegenüber christologischen Vereinnahmungen des Alten Testaments) wie auch gegenüber dem Christentum und dem nachbiblischen Judentum.

So wie man die Unterschiede zwischen nachbiblischem Judentum und Christentum nicht minimieren darf, so darf man in der Beziehung zum Islam die inhaltlichen Resonanzen zwischen christlichem Glauben und islamischem Gottes-, Welt- und Menschenverständnis nicht unterschätzen. Ich wiederhole nur die beiden schon genannten Punkte, denen weitere hinzuzufügen wären: die Wertschätzung Jesu im Islam und den Glauben an die Barmherzigkeit Gottes. Wenn man das theologische Zentrum des Tanach in der Bezeugung des Segens- und Bundeswillens Gottes mit Israel und den Völkern bestehen sieht (Gen 12,3 u.a.), dann bietet der christliche Glaube wie auch das koranische Gottesverständnis eine je eigene Resonanz auf dieses Zeugnis. Sollte darin nicht ein Grund liegen, den islamischen Gottesglauben in die Solidargemeinschaft der Zeugen von Gottes All-Barmherzigkeit aufzunehmen?

Religionsgeschichtlich betrachtet ist der Koran im Einflussbereich jüdischer und christlicher Traditionen entstanden, auf die er explizit, wenn auch in eigener Interpretation Bezug nimmt. Theologisch versteht er sich als Fortsetzung, Reinigung, Überbietung und Vollendung der jüdischen und christlichen Offenbarungsgeschichte. Er setzt sich also in ein Verhältnis der Kontinuität und Diskontinuität zur jüdischen und christlichen Religion. Ein direkter Rückbezug auf die Schriften der Hebräischen Bibel – wie er im Neuen Testament und dann in der gesamten Geschichte des Christentums hergestellt wird,

32 Buchholz: Gottes Michpoche(n) (2006).

besteht im Koran und im Islam nicht. Der Islam betrachtet die Hebräische Bibel nicht als Teil seiner Heiligen Schrift. Zahlreiche Überlieferungsstränge der Hebräischen Bibel und des christlichen Testaments werden im Koran aber aufgenommen – und zwar in der Rezeptionsgestalt der in Mekka und Medina ansässigen jüdischen und christlichen Gruppen.

In meinen weiteren Überlegungen will ich nun mögliche theologische Konsequenzen der Israeltheologie für die Islamtheologie und die Religions-theologie insgesamt in fünf Punkten benennen und diskutieren.

(a) In der Israeltheologie wurde die *Theozentrik* der Verkündigung Jesu herausgearbeitet.³³ Der Jude Jesus ist auf Gott und auf die im Anbrechen begriffene Gottesherrschaft ausgerichtet. Inwieweit er das Anbrechen der Gottesherrschaft an seine eigene Person gebunden hat, inwiefern er also für sich selbst messianische Würde in Anspruch genommen hat, ist umstritten. Doch ändert die Antwort auf diese Frage nichts daran, dass es die *Gottesherrschaft* ist, die er proklamierte. Diese Theozentrik ist von eminenter Bedeutung auch für die Islamtheologie und darüber hinaus für die Religionstheologie insgesamt. Wo sie in der *Christologie* ernst genommen wird, muss das zu einer Auslegung des Inkarnationsmotivs führen, die diese Verweisstruktur in Rechnung stellt. Ich habe das versucht und werde es weiterhin versuchen, indem ich eine Repräsentationschristologie vorschlage, welche die trinitätstheologischen Relationen zwischen Gott-Vater, Gott-Logos und Gott-Geist sowie die christologischen Relationen zwischen den beiden „Naturen“ Christi im Sinne einer Einheit *in Differenz* konzipiert. Jesus Christus repräsentiert einerseits die Gegenwart Gottes in seinem Wort und seinem Geist gegenüber den Menschen und andererseits das Menschsein gegenüber Gott.³⁴ Eine solche Christologie ist anschlussfähig an das koranische Verständnis Jesu, wie ich es oben angedeutet habe, wenn sie sich auch darauf nicht reduzieren lässt. Aber es kann ja auch nicht darum gehen, die Kompatibilität mit dem koranischen Jesus-Verständnis zur Norm der Christologie zu machen.

Wo man die sich in der Israeltheologie nahlegende Erkenntnis der theozentrischen Ausrichtung der Verkündigung und Praxis Jesu für die Islamtheologie fruchtbar macht, müsste Jesus Christus gegenüber dem Islam nicht einseitig als Differenzkriterium geltend gemacht werden, sondern könnte – wie gegenüber dem Judentum – als ebenso verbindendes wie unterscheidendes Identitätsmerkmal des christlichen Glaubens dargestellt werden. Damit wäre die oben kritisierte Inkongruenz in der systematisch-theologischen Argumentation gegenüber dem Judentum und gegenüber dem Islam behoben.

33 Vgl. Bernhardt: *Theozentrische Christologie* (1995).

34 Vgl. Bernhardt: *Ende des Dialogs* (2006), S. 226–237.

(b) In einer vom jüdisch-christlichen Dialog bzw. von der Israeltheologie beeinflussten *Eschatologie* ist (etwa bei Jürgen Moltmann) sowohl epistemologisch als auch soteriologisch, also sowohl im Blick auf die Gotteserkenntnis als auch im Blick auf die Realisierung des göttlichen Heils, das „Noch-Nicht“ gegenüber dem in Christus verwirklichten „Schon“ stärker akzentuiert worden. Die Vollendung der Erkenntnis und des Heils steht noch aus. Das Judentum erinnert die Christen an die Unvollendetheit der Zeit und bewahrt den christlichen Glauben damit vor eschatologischem Triumphalismus.

Damit einher geht die Betonung der Verborgenheit Gottes in seiner Offenbarung. Gegenüber definitiven Bestimmtheiten der Gottesrede ist der eschatologische Vorbehalt geltend zu machen. Auch diese Einsicht ist von eminenter Bedeutung für die Islamtheologie und die Religionstheologie.³⁵ Denn sie nötigt zur Unterscheidung zwischen der in Christus erschienenen *Fülle* der Gotteswahrheit (Kol 2,9) und ihrer *Vollendung*, die mit der endzeitlichen Selbstübergabe des Sohnes an den Vater einhergeht, „damit Gott alles in allem“ sei (1 Kor 15,28). Das (nicht zeitlich, sondern sachlich zu verstehende) „Zwischen“ zwischen „Schon“ und „Noch-Nicht“ hält einen theologischen Raum für die Annahme der Selbstmitteilung Gottes in den Offenbarungen und Traditionen anderer Religionen frei. „Gott kann sich in der Anonymität offenbaren“.³⁶ Der epistemischen Verborgenheit Gottes entspricht auf Seiten der Soteriologie die Unverfügbarkeit des Heilswillens Gottes: Gott schafft Heil auf Wegen, die nur er kennt.³⁷

In anderer Weise wird das eschatologische „Noch-Nicht“ von der „Evangelischen Kirche im Rheinland“ in der Israeltheologie zur Geltung gebracht. Im Beschluss der EKIR-Kirchenleitung vom 12./13. Dezember 2008 heißt es, die Rettung Israels geschehe zwar an der Kirche vorbei, nicht aber vorbei an Christus. Mit „Christus“ ist aber weniger der Gekommene als der Kommende gemeint. Christinnen und Christen blieben wie das Judentum auf den Selbsterweis des kommenden Retters vom Zion angewiesen. Von daher hätten sie dem Judentum nichts voraus.³⁸ Wenn man auf diese Weise eine messianische Christologie zur Grundlage der Beziehungsbestimmung zum Judentum macht, kann man sie aber kaum auf Juden und Christen beschränken. Sie

35 Vgl. auch NA 2, wo es heißt, in den Religionen finde sich „eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist“.

36 Vgl. Hoff: *Der unerwartete Gott* (2010), S. 64.

37 Vgl. *Ad gentes* 7.

38 So etwa Evangelische Kirche im Rheinland: *Absage* (2008), Kap. 3.1.3. Zur Diskussion in den lutherischen Kirchen siehe Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands: *Verhältnisbestimmung* (2012); Siegert (Hg.): *Kirche und Synagoge* (2012), bes. S. 253–330.

drängt über sich hinaus. Der wiederkommende Christus wird nach Offb 20,1–6 ein schöpfungsumspannendes Friedensreich heraufführen.

(c) In der Israeltheologie ist die Vorstellung einer linearen *Heilsgeschichte*, die mit der Geschichte Israels beginnt, in die Christentumsgeschichte übergeht, als die sie sich dann durch Mission universalisiert, mit der Verabschiedung des Substitutions- und des christo- und ekklesiozentrischen Erfüllungsmodells aufgebrochen worden. Mit der Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels wurde das Konzept der Heilsgeschichte pluralisiert, wie es etwa im Bild der Stimmgabel dargestellt ist. Auch wenn man nicht von mehreren Heilsgeschichten sprechen will, sondern von *einer* in sich verzweigten, so wurde damit doch anerkannt, dass die Heilsgeschichte in sich differenziert ist. Auch diese Einsicht lässt sich über die Israeltheologie hinaus extrapolieren, wenn man die Heilsgeschichte in den Kontext der Religionsgeschichte stellt. Als Heilsgeschichte wäre dann die Geschichte heilshafter Gottesbegegnungen der Menschheit im Rahmen der Religionsgeschichte zu verstehen, zu der auch der Islam gehört. Klaus-Peter Jörns vollzieht eine solche Weitung, wenn er einräumt: „[...] ich verstehe die Religionsgeschichte als universale Wahrnehmungsgeschichte des Einen Gottes und die darin erkennbaren Kanonsfamilien als Gedächtnisspuren, die an differente Kulturen gebunden sind“³⁹

(d) Die *Bundestheologie* kann eine wichtige Brücke zwischen der Israeltheologie und der Religionstheologie darstellen. Die Einsicht in die bleibende Gültigkeit des Sinaibundes hat zu einem Verständnis der Bundesgeschichte geführt, das davon ausgeht, dass die späteren Bünde die früheren nicht außer Kraft setzen, sondern bestätigen und spezifizieren. Warum aber soll das nur für den Sinaibund gelten und nicht auch für den Abraham- und den Noahbund? Die für die Israeltheologie so zentrale Anerkennung der bleibenden Gültigkeit des Mose-Bundes kann und muss gewissermaßen nach hinten fortgesetzt werden: zum Abrahambund, in den man auch die Muslime eingeschlossen sehen kann, und zum Noahbund mit der ganzen Schöpfung. Der Mose-Bund hebt den Schöpfungsbund nicht auf, sondern wendet ihn an auf ein bestimmtes Volk, das Gott sein eigen nennt. Die Bünde sind nicht nach Qualität, sondern nach Extension, d.h. im Schema von Universalität und Partikularität einander zuzuordnen. In der Geschichte dieser Bünde dokumentiert sich die immer neue Zuwendung Gottes.

In diesem Zusammenhang darf man auch an die in der Israeltheologie gelegentlich verschwiegene Einsicht erinnern, dass nach Paulus der Sinaibund

39 Jörns: Warum musste Jesus sterben (2010), S. 146.

durch den in Christus wiederhergestellten Abrahamsbund rückwärts überholt ist (2. Kor 3.6ff).

(e) Die Israeltheologie hat die Frage aufgeworfen, was es bedeutet, von der „Erfüllung“ der Thora durch Jesus Christus zu sprechen. Es wurden Denkformen herausgearbeitet, die es erlauben, Erfüllung nicht als Überbietung, sondern als Bestätigung durch personale Repräsentation aufzufassen. Jesus ist demnach die Personifizierung der Thora. Das aber heißt im Blick auf die *Offenbarungsgeschichte*: Es gibt das Wort Gottes damit in verschiedenen Gegebenheitsweisen. Wenn man nun in dieser Weise zwischen dem einen Wort Gottes und seinen unterschiedlichen Gegebenheitsweisen unterscheidet, ist nicht einzusehen, dass es über die Gegebenheitsweisen in der Thora und in Christus hinaus nicht noch weitere geben kann.

Während der Bundesgedanke in der skizzierten Auslegung vom Prinzip der zunehmenden Spezifizierung geleitet ist, kommt im Blick auf die Selbstmitteilung Gottes eine zunehmende Universalisierung und Differenzierung zum Tragen. Ein zentrales Spezifikum der Gegebenheit des Wortes Gottes in Jesus Christus liegt nach christlichem Verständnis in seiner universalen Adressatenschaft. Während sich Jesus selbst nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt wusste (Mt 15,24), drängt schon der Inhalt seiner Verkündigung – die Unbedingtheit und Universalität der Gnade Gottes – mit innerer Folgerichtigkeit über die Grenzen des Judentums hinaus in die Völkerwelt hinein. Die johanneische Vorstellung, dass sich das ewige Wort Gottes in ihm personifiziert hat, gibt dieser Universalität Ausdruck. Dem Inhalt der Botschaft, dass Gottes Selbstmitteilung immer weitere Kreise zieht, entsprach ihre Ausbreitungsdynamik.

In diese Kreise lassen sich dann auch – wie es NA getan hat – die Muslime einbeziehen. Das muss nicht dazu führen, den Koran als *Gottesoffenbarung* anzusehen; er kann aber aus der Sicht des christlichen Glaubens m.E. durchaus als Dokument einer authentischen *Gotteserfahrung* – der Erfahrung der unbedingten und universalen Gnade Gottes – gewürdigt werden.

Die genannten fünf Punkte zeigen, wie die Israeltheologie Impulsgeber für die Christologie, die Eschatologie, die Theologie der Heilsgeschichte, die Bundes- und die Offenbarungstheologie war und sie führen vor die Frage, ob diese Impulse nicht auch über die Israeltheologie hinaus für die theologische Beziehungsbestimmung zum Islam und zu anderen Religionen fruchtbar gemacht werden könnten und müssten.

3. Auf dem Weg zur Religionstheologie

Es geht in einer Theologie der Religionen nicht darum, über „den Ewigkeitswert der Religionen“⁴⁰ zu befinden, sondern die Vielfalt der Religionen insgesamt und die je einzelnen außerchristlichen Religionen theologisch in Beziehung zum christlichen Glauben zu setzen. Die dafür immer wieder angebotenen Globalmodelle Exklusivismus – Inklusivismus – Pluralismus sind zu pauschal und werden der Verschiedenheit und der inneren Vielfalt der Religionen nicht gerecht. Es braucht theologisch differenziertere Beziehungsbestimmungen.

Die Israeltheologie hat grundlegende theologische Probleme offensichtlich gemacht, die sich in dieser Weise in Beziehung zu anderen Religionen nicht stellen. Das Grundproblem besteht im Konflikt zweier je für sich unaufgebbarer Postulate: der fortbestehenden Validität des Sinaibundes und der Universalität und Exklusivität des Heils in Christus. Wie ist die Anerkennung der Thora als vollgültiger Weg in die Gottesgemeinschaft vereinbar mit der Behauptung, dass es Heil nur in Christus gibt? Führt der Weg Gottes zu den Menschen und der Weg der Menschen zu Gott ausschließlich über diesen Mittler oder stellt die Thora eine Gottesvermittlung neben Christus dar? Wie ist die Unterstellung, dass der alte Bund weiter Gültigkeit hat, mit dem Anspruch zu verbinden, dass der neue Bund den alten erfüllt? Sind es zwei Bünde, die durch die Zeit hindurch ihre Gültigkeit haben, bis sie eschatologisch aufgehoben werden, wenn Gott alles in allem ist? Oder mündet der alte doch in den neuen, so dass die Juden über kurz oder lang zum Bekenntnis zu Christus kommen müssten? Die heikle Frage der Judenmission hängt unmittelbar mit diesen Überlegungen zusammen. Wo an der Behauptung der Universalität und Exklusivität des Heils in Christus festgehalten wird, kann man nicht gleichzeitig auf Judenmission verzichten, wie es etwa der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken⁴¹, die EKD⁴² und eine Anzahl evangelischer Landeskirchen aber mit mehr oder weniger Nachdruck tun.

In der Diskussion dieser Fragen, die spezifisch für die Israeltheologie sind, stehen Grundzüge des christlichen Glaubensverständnisses zur Debatte, etwa die Auffassung der Heilsbedeutung Jesu Christi. Die Klärungen, die in solchen Debatten herbeigeführt werden, sind wiederum für die theologische Beziehungsbestimmung zu anderen Religionen von Bedeutung. Der genannte Konflikt der beiden Postulate kehrt in der Religionstheologie wieder: als Spannung

40 Benedikt XVI.: *Glaube – Wahrheit – Toleranz* (2005), S. 16.

41 Vgl. Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim ZdK: *Nein zur Judenmission* (2009).

42 Vgl. *Evangelische Kirche in Deutschland: Denkschrift* (2000), Abschnitt 3.1.1.

zwischen dem universalen Heilswillen Gottes und dem partikularen Heilsweg in Christus.

Die theologischen Grundentscheidungen, die in der Ausarbeitung der Israeltheologie getroffen worden sind, müssen über diese hinaus weiter gedacht und auch in der Beziehungsbestimmung zu anderen Religionen zur Geltung gebracht werden. Es geht in der Religionstheologie darum, den Glaubensgrundsatz von der Universalität des Heilswillens Gottes im Blick auf die Vielfalt der Religionen zur Sprache zu bringen. Wenn Gott will, dass allen Menschen Heil widerfahren soll (1. Tim 2,4), dann braucht es eine Theologie, deren Horizont über das Christentum und das Judentum hinausreicht. Von dieser Einsicht aus hatte man auch im Zweiten Vatikanischen Konzil den Impuls zu einer theologischen Neubewertung der Beziehung zwischen der Kirche und Israel religionstheologisch fruchtbar gemacht.

Die Zuordnung der Israeltheologie zur Religionstheologie kann dabei m.E. nicht erwählungstheologisch vorgenommen werden, wie es Ulrich Winkler vorschlägt. Der universale Heilswille Gottes realisiert sich demnach *durch Israel* und *nur* durch Israel, das dazu erwählt und damit beauftragt ist, den Völkern vom Rettungs- und Segnungshandeln Gottes Zeugnis zu geben. „Israel ist Zeuge für die Liebe Gottes zu den Menschen unter allen Völkern“⁴³. Auf diese Weise begründet, wäre die Religionstheologie eine bloße Ableitung der Israeltheologie.

Demgegenüber plädiere ich dafür, die Israeltheologie im vollen Bewusstsein der besonderen Bedeutung des biblischen Israels (und des sich darauf beziehenden rabbinischen Judentums) für die Kirche in den Rahmen einer weiter gefassten Religionstheologie zu stellen (wie es in NA geschehen ist). Diese Religionstheologie hätte die Aufgabe, neben grundlegenden Reflexionen, die das Verhältnis des christlichen Wahrheitsanspruchs zu anderen Religionen und Weltanschauungen generell bedenken, die jeweiligen Besonderheiten der verschiedenen interreligiösen Beziehungen theologisch zu würdigen. Die Israeltheologie hätte darin ebenso ihren – und zwar einen bevorzugten – Platz wie eine abrahamische Theologie, welche die Beziehung zwischen den Geschwistern Judentum, Christentum, Islam thematisiert, und eine noachidische Religionstheologie, die auch die anderen Religionsfamilien unter den Regenbogen des universalen Heilswillens Gottes gestellt sieht.

43 Winkler: Wege (2010), S. 208.

Literaturverzeichnis

- Barth, Karl: *Die kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zürich 1938.
- Barth, Karl: *Briefe 1961–1968* (GA 5), hg. von Jürgen Fangmeier und Hinrich Stoevesandt, Zürich 1975.
- Bauschke, Martin: *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*, Köln 2000.
- Bauschke, Martin: *Jesus im Koran*, Köln 2001.
- Bauschke, Martin: *Der Sohn Marias. Jesus im Koran*, Darmstadt 2013.
- Bea, Augustin: *Die Kirche und das jüdische Volk*, Freiburg im Breisgau u.a. 1966.
- Benedikt XVI., Papst: *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 4. Aufl., Freiburg im Breisgau u.a. 2005.
- Bernhardt, Reinhold: „Theozentrische Christologie im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs“, in: *Deutsches Pfarrerbblatt* 95 (1995), S. 229–233.
- Bernhardt, Reinhold: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 2), Zürich 2006.
- Bernhardt, Reinhold: „Zur ‚Legitimität‘ gemeinsamen Betens von Christen und Muslimen“, in: Miksch, Jürgen (Hg.): *Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert* (Interkulturelle Beiträge 23), Frankfurt am Main 2007, S. 184–206.
- Bernhardt, Reinhold: „Das andere Ende der Stimmgabel. Überlegungen zur Israel-Theologie“, in: Enns, Fernando/Link-Wieczorek, Ulrike/Hailer, Martin (Hg.): *Bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches. Profilierte Ökumene* (Festschrift Dietrich Ritschl) (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 84), Frankfurt am Main 2009, S. 229–248.
- Bernhardt, Reinhold: „Glauben Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott? Konvergenzen und Divergenzen im Gottesverständnis der abrahamitischen Religionen“, in: *Deutsches Pfarrerbblatt* 111 (2011), S. 236–240.
- Bernhardt, Reinhold: „Theologische Grundlagen“, in: Zentrum Ökumene der EKH (Hg.): *„Lobet und preiset ihr Völker!“ Religiöse Feiern mit Menschen muslimischen Glaubens*, Frankfurt am Main 2011, S. 11–24.
- Bernhardt, Reinhold: „Die Israeltheologie als Katalysator der Religionstheologie“, in: *epd-Dokumentation* 27/2012 („Alle reden von Mission.“ Was bedeutet unser Nein zur Judenmission für den Umgang mit dem Islam?), S. 24–

33. URL: http://www.jcrelations.com/Die_Israeltheologie_als_Katalysator_der_Religionstheologie.4148.0.html?L=2 [10.01.2014].
- Boyarin, Daniel: *Dying for God. Martyrdom and the Making of Judaism an Christianity*, Stanford 1999.
- Boyarin, Daniel: *Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums*, Berlin 2009.
- Brandau, Robert: „Auf dem Weg zu einer abrahamitischen Megareligion? Irrtümer und Selbsttäuschungen im christlich-islamischen Dialog“, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 111 (2011), S. 241–245. URL: http://www.academia.edu/2761901/Gottes_Mischpoche_n._Zum_Familienverhaeltnis_von_Judentum_und_Christentum [10.01.2014].
- Buchholz, René: „Gottes Mischpoche(n). Zum Familienverhältnis von Judentum und Christentum“, in: *Pastoralblatt der Erzdiozesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück*, 58 (2006), S. 227–234. URL: http://www.academia.edu/2761901/Gottes_Mischpoche_n._Zum_Familienverhaeltnis_von_Judentum_und_Christentum [10.01.2014].
- Dörrfuß, Ernst Michael: „Von der Treue Gottes. Eine Erinnerung an Besonderheiten des christlich-jüdischen Gesprächs im Horizont interreligiöser Begegnung“, in: Hauschildt, Friedrich (Hg): *Dialog der Religionen. Grundlegende theologische Aspekte, praktische Erfahrungen und offene Fragen*. Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 131/132, Lfg. 2 (2004/2005), S. 89–103.
- Dunn, James D. G.: *Jews and Christians. The Parting of the Ways AD 70 to 135* (WUNT 66), Tübingen 1992.
- Evangelische Kirche im Rheinland: *Absage an Begriff und Sache christlicher Judenmission. Beschluss der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 12./13.12.2008*. URL: http://www.ekir.de/www/downloads/ekir2008absage_judenmission.pdf [10.01.2014].
- Evangelische Kirche in Deutschland: *Denkschrift „Christen und Juden III“* (Denkschrift Nr. 144), 2000. URL: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/44597.html> [10.01.2014].
- Fürlinger, Ernst (Hg.): *„Der Dialog muss weitergeben.“ Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog (1964-2008)*, Freiburg im Breisgau 2008.
- Gerigk, Eva-Maria: *Der andere Jesus. Hermeneutische Studie zum Koran als Dokument religiöser Identität am Beispiel der Gestalt Jesu*, Münster 2014.

Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken: *Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen*, 09.03.2009. URL: <http://www.zdk.de/organisation/gremien/gespraechskreise/gespraechskreis-juden-und-christen-beim-zdk/erklarungen> [10.01.2014].

Gühne, Jan: *„Kreuz und quer verlaufende Linien der Geschichte.“ Ein kritischer Blick auf Daniel Boyarins Thesen zur Entstehung von Judentum und Christentum*, Münster 2006.

Henrix, Hans Hermann: „Schweigen im Angesicht Israels? Zum Ort des Jüdischen in der ökumenischen Theologie“, in: Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria (Hg.): *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen 2009, S. 264–298.

Hilton, Michael: *„Wie es sich christelt, so jüdet es sich.“ 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben*, Berlin 2000.

Hoff, Gregor Maria: „Der unerwartete Gott. Die Bedeutung der religions-theologischen Differenzen im Anschluss an Nostra aetate“, in: ders. (Hg.): *Stichproben. Theologische Inversionen* (Salzburger Aufsätze), Innsbruck 2010.

Jörns, Klaus-Peter: „Warum musste Jesus sterben? Eine historische und theologische Antwort“, in: *Deutsches Pfarrerbblatt* 110 (2010), S. 145–153.

Kasper, Walter Kardinal: *Nostra Aetate und die Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs* (Kirchen und Rabbinerkonferenzen), Berlin, 09.03.2006. URL: <http://www.deutscher-koordinierungsrat.de/bischoefe-rabbiner-erste-begegnung-kardinal-walter-kasper-2006> [10.01.2014].

Kasper, Walter Kardinal: *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg im Breisgau 2012.

Khorchide, Mouhanad: *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg im Breisgau 2012.

Koch, Kurt Kardinal: *Building on „Nostra Aetate“: 50 Years of Christian-Jewish Dialogue* (Address delivered at the Angelicum University in Rome under the auspices of the John Paul II Center for Interreligious Dialogue), Rom, 16.05.2012. URL: http://www.jcrelations.net/Building_on__Nostra_Aetate.3813.0.html?searchAutor=Cardinal%2BKurt%2BKoch [10.01.2014].

Kuschel, Karl-Josef: *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, Düsseldorf 2013.

- Leirvik, Oddbjorn: *Images of Jesus Christ in Islam*, 2. Aufl., London/New York 2010.
- Levenson, Jon D.: „Wie man den jüdisch-christlichen Dialog nicht führen soll“, in: *Kirche und Israel* 17 (2002), S. 163 – 174.
- Morgenstern, Matthias: „Mutter-, Schwester- oder Tochterreligion. Religionswissenschaftliche Beobachtungen und Überlegungen zum Verhältnis von Judentum und Christentum“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (22.09.2004), S. 8. URL: http://www.compass-infodienst.de/Matthias_Morgenstern__Mutter_-_Schwester_oder_Tochterreligion.228.0.html [10.01.2014].
- National Jewish Scholars Project: *Dabru Emet. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum*. 10.09.2000. URL: http://www.jcrelations.net/Dabru_Emet_Redet_Wahrheit.2419.0.html?L=2 [10.01.2014].
- Neusner, Jacob: *Judaism in the matrix of Christianity*, Philadelphia 1986.
- Neusner, Jacob: *Judaism. The basics*, Abingdon 2006.
- Przywara, Erich: „Römische Katholizität – All-christliche Ökumenizität“, in: Metz, Johann B. u.a. (Hg.): *Gott in Welt* (FS K. Rahner), Freiburg im Breisgau 1964, S. 524–528.
- Ratzinger, Joseph Kardinal: *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart/München 2000.
- Ratzinger, Joseph Kardinal: „Das Erbe Abrahams“, in: ders.: *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, S. 235–238.
- Ritschl, Dietrich: *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984.
- Schäfer, Peter: *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*, Tübingen 2010.
- Siegert, Folger (Hg.): *Kirche und Synagoge. Ein lutherisches Votum*, Göttingen 2012.
- Stosch, Klaus von: „Jesus im Koran. Ansatzpunkte und Stolpersteine einer koranischen Christologie“, in: ders./Tatari, Muna (Hg.): *Handeln Gottes – Antwort des Menschen* (Beiträge zur Komparativen Theologie 11), Paderborn u.a. 2014 (im Druck).
- Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands: *Zur Verhältnisbestimmung „Kirche – Judentum“: Dokumentation von Verfassungstexten und -diskussionen evangelischer Landeskirchen* (VELKD-Text 161), Januar 2012. URL: <http://velkd.ekd.de/2690.php> [10.01.2014].

Winkler, Ulrich: *Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie*, Innsbruck 2010.

Wolffsohn, Michael: „Wie die Christen Juden wurden ... und die Juden Christen wurden. 2000 Jahre Religionsgeschichte vom Kopf auf die Füße gestellt“, in: Stoklasa, Katarzyna/Strübind, Andrea (Hg.): *Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA* (FS Gerhard Besier), Göttingen 2007, S. 555–566.

Zenger, Erich: „Die Bibel Israels – Grundlage des jüdisch-christlichen Dialogs“, in: Kortzfleisch, Siegfried von (Hg.): *Wende-Zeit im Verhältnis von Juden und Christen*, Berlin 2009, S. 15–35.