



## **Barmherziger Gott**

Bericht zu Tagesordnungspunkt 1  
der Zweiten Tagung der 13. Landessynode  
vom 21. bis 24. November 2016

von Bischof Martin Hein

Herr Präses,  
verehrte Synodale, sehr geehrte Gäste,  
liebe Schwestern und Brüder!

## **A. Barmherziger Gott**

### **1. Begegnung der Religionen**

Religion ist wieder da. Natürlich war sie nie verschwunden, sondern immer lebendig. Aber spätestens seit dem 11. September 2001 ist sie auf dem politischen Parkett ein großes Thema. Religion, von vielen als vermeintlich reine Privatsache angesehen, gerät bis in den Alltag hinein zum Politikum. Sie polarisiert: Wird sie von den einen als Wurzel allen gegenwärtigen Übels angesehen, ist sie für die anderen eine Möglichkeit zur Befriedung der Welt. Die einen sehen ein hohes Aggressionspotenzial in den Religionen, die anderen betonen den Impuls zur Versöhnung und zum Frieden. Dabei ist vor allem das Verhältnis zum Islam ein großes Problem geworden.

Zugleich formiert sich nicht nur in Deutschland ein Antisemitismus, der zum Teil in bedenklicher Unkenntnis gegenüber dem Judentum begründet ist, zum Teil aber auch in einer bisher nicht gekannten Schamlosigkeit und Ignoranz alte Vorurteile aufgreift.

Und drittens haben wir es mit einem Säkularismus zu tun, der in seiner schwachen Form die Religion aus politischen und gesellschaftlichen Fragen ausklammern möchte, in einer kämpferischen Gestalt Religion grundsätzlich ablehnt und als schädlich ansieht.

Das ist eine komplizierte Situation und bedeutet für uns als Kirchen eine große Herausforderung. Wir müssen uns der Frage des interreligiösen Gesprächs stellen und aktiv daran mitarbeiten, dass die Religionen, vor allem die drei bei uns gesellschaftlich relevanten Religionen Christentum, Judentum und Islam, in der Gestaltung einer freiheitlichen Gesellschaft zueinander finden. Denn das sollte unsere gemeinsame Überzeugung sein: Nur in einer freiheitlichen Gesellschaft kann es zu einem friedlichen und darin auch friedensfördernden Miteinander der Religionen kommen. Und das darf nicht nur ein Nebeneinander der Duldung, also der passiven Toleranz sein, sondern es sollte zu einer wechselseitigen Begegnung führen, zu aktiver Toleranz.

Bei aller kulturellen und historischen Unterschiedlichkeit der drei monotheistischen Religionen sind sie sich in einem gleich: Sie beten zu einem Gott, der sich als barmherzig offenbart. Die Frage nach einer gemeinsamen Praxis der Barmherzigkeit und einer gemeinsamen Praxis der Anrufung Gottes als zentrale religiöse Handlungen steht daher für uns als Kirchen auf der Tagesordnung. Papst Franziskus hat schon kurze Zeit nach seinem Amtsantritt einen Akzent gesetzt, indem er ein „Jahr der Barmherzigkeit“ ausrief. Und wir alle erleben durchaus mit Spannung, welche Dynamik dieser Begriff auslöst.

Auch in der islamischen Diskussion ist „Barmherzigkeit“ in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt – als ein Versuch, den Ausbruch islamisch motivierter Gewalt einzudämmen und ein Gegengewicht gegen fundamentalistische Vereinnahmungen zu formulieren.

Evangelischen Christen gibt das Reformationsjubiläum Anlass, uns der Bedeutung von Gottes Barmherzigkeit, die ja unmittelbarer Ausdruck seiner freien Gnade ist, erneut zuzuwenden.

Es scheint zudem, als sei „Barmherzigkeit“ deswegen gegenwärtig so im Schwange, weil die Welt als unbarmherzig erfahren wird. Wir erleben nicht nur die zügellose Gewalt der Auseinandersetzungen in Syrien. Auch in unserem Land droht die Schwelle zur Anwendung verbaler oder handgreiflicher Gewalt stetig zu sinken. Wir erleben eine zunehmende Empathielosigkeit!

Um uns einem interreligiös vermittelbaren Verständnis von „Barmherzigkeit“ anzunähern, braucht es theologische Reflexion, denn sie öffnet uns wichtige Dimensionen.

## **2. Barmherzigkeit**

Barmherzigkeit ist einer der wesentlichen Begriffe, der das Handeln Gottes in den drei monotheistischen Religionen beschreibt, die sich auf die Abstammung von Abraham berufen.

Diese sind nicht nur geschichtlich auseinander hervorgegangen, sondern auch theologisch miteinander verwandt. Das macht es nicht einfach, der Spur des Begriffs zu folgen. Denn hier lösen sich nicht Konzepte von „Barmherzigkeit“ in historischer Abfolge

ab, sondern sie überlagern sich und verändern ihre Schwerpunkte, weil sie sich im Lauf der Geschichte durch Auseinandersetzung und Verweigerung gegenseitig beeinflusst haben. Wir sind heute in der Situation, dass wir in allen drei Religionen Ansätze zu einem Verständnis von Barmherzigkeit haben, die in vielem überraschend übereinstimmen.

„Barmherzigkeit“ zielt immer auf eine Handlung. Es ist die konkrete Tat der wohlwollenden und wertschätzenden Zuwendung zu einem Menschen oder zu einem Geschöpf. Schon darum bietet sich „Barmherzigkeit“ als Brückenbegriff für die drei verwandten Religionen in besonderer Weise an. Anders als die abstrakten Gottesprädikate wie Allwissenheit, Allgegenwart und Allmächtigkeit beschreibt Barmherzigkeit die wesentliche schöpferische Tat Gottes und davon abhängig – in je eigener Weise – auch des Menschen. „Barmherzigkeit“ stellt neben „Gerechtigkeit“ den Grundpfeiler religiöser Ethik der drei Religionen dar.

Zugleich ist aber „Barmherzigkeit“ nicht auf den Bereich der Religion beschränkt. Barmherzigkeit meint keine spezifisch religiöse Handlungsweise – anders als zum Beispiel das Gebet, das schon von der Definition her ein ausschließlich religiöses Handeln ist. Darum öffnet der Bezug auf „Barmherzigkeit“ den weiteren Horizont. Sie kann auch die Grundlage einer dezidiert säkularen Ethik sein.

### **3. Barmherzigkeit in der biblischen Tradition**

#### **3.1 Hebräische Bibel**

Die hebräische Bibel verwendet für „Barmherzigkeit“ hauptsächlich das Wort „*rähäm*“. In ihm schwingt eine sprachgeschichtlich hochinteressante Nebenbedeutung mit: Es meint im Hebräischen auch den Mutterleib, den Uterus. Barmherzigkeit erscheint als etwas geradezu Natürliches und Kreatürliches, als etwas, das dem werdenden Leben Nahrung, Wärme und Schutz gibt, also mehr umfasst als einen bloßen Affekt etwa des Mitleids.

Barmherzigkeit wird im Alten Testament als grundlegende Haltung der Solidarität verstanden, die sich vor allem gegenüber Notleidenden zeigt. Sie richtet sich auf die Nöte des Leibes, auf körperlichen Schmerz, Krankheit, Hunger und Durst, auf soziale Not durch Verfolgung, Unterdrückung, Isolation und Gefangenschaft und schließlich auf die

seelische Not infolge von Angst, Gewissensqual und Ausgestoßensein. Hinter allem steht nach biblischer Auffassung die Not der Gottesferne, die den Menschen in seiner Integrität als Leib, Seele und soziales Wesen umfasst. Darum betrifft das Erbarmen Gottes den ganzen Menschen – selbst dann, wenn der sich subjektiv gar nicht in einer konkreten Notlage zu befinden meint! Indem sich der erbarmende Gott dem Menschen zuwendet, deckt er die menschliche Not oft erst auf.

So meint Barmherzigkeit letztlich die Aufhebung der Gottesferne durch eine Erfahrung der freien, helfenden Zuwendung Gottes. Barmherzigkeit impliziert Nähe. Deshalb wird so oft von Gott ausgesagt: Seine Barmherzigkeit zeigt sich als Vergebung, als Befreiung aus der Gefangenschaft, als Möglichkeit der Heimkehr aus der Fremde, als bleibende und erneuerte Gnade im kultischen Zusammenhang, als Ablassen vom Zorn und als Akt der Schaffung von Recht für sein Volk.

Vor allem mit den beiden letzteren Dimensionen gerät Barmherzigkeit scheinbar in Konkurrenz mit dem anderen elementaren Prädikat Gottes, mit seiner Gerechtigkeit. So ist die Frage, wie Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zueinander stehen, eine der Grundfragen biblischer Frömmigkeit, die alle drei Religionen in sich tragen und mit unterschiedlichen Akzenten beantworten. In einem sind sie sich allerdings einig: Barmherzigkeit kann nicht als Vorleistung eines Menschen verstanden werden, um nun seinerseits Gottes Barmherzigkeit zu erlangen. Solche Barmherzigkeit würde entweder dem religiösen Geltungsbedürfnis oder der Angst vor Gottes Zorn entspringen. Das bedeutet: Gottes freies Erbarmen bleibt allem menschlichen Tun vorgeordnet. Eine Religion, die Barmherzigkeit an Bedingungen knüpft, verfehlt sie gerade darin. Diese Spannung ist – in verschiedenen Ausprägungen – für alle drei „abrahamitischen“ Religionen bestimmend. Die prophetische Kritik bringt es auf den Punkt: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“ (Matthäus 9,13 in Aufnahme von Hosea 6,6). In der menschlichen Zuwendung, die hier gemeint ist, spiegelt sich die Zuwendung Gottes.

Barmherzigkeit ist also der Maßstab, an dem sich eine Religion messen lassen muss – und zwar sowohl von innen als theologische Religionskritik als auch von außen als ethische oder philosophische Religionskritik.

So wird die Rede vom „barmherzigen und gnädigen Gott“ geradezu zu einem Gottesnamen, der Gottes Handeln beschreibt, und 2. Mose 34,6-7 ist eine Schlüsselstelle – auch für die spätere rabbinische Auslegung:

*HERR, HERR, Gott, barmherzig und gnädig und geduldig und von großer Gnade und Treue, der da Tausenden Gnade bewahrt und vergibt Missetat, Übertretung und Sünde, aber ungestraft lässt er niemand, sondern sucht die Missetat der Väter heim an Kindern und Kindeskindern bis ins dritte und vierte Glied.*

Gott erweist sich als der Tätige, der das Recht aufrichtet und wiederherstellt und sich genau darin als der Barmherzige erweist. Er tut dies im Unterschied zu seinem strafenden Handeln, das zeitlich begrenzt wird, in überschwänglichem Maß. Barmherzigkeit schließt Strafe nicht aus, beschränkt sie aber, so dass sie die Möglichkeit der Umkehr, der Besinnung und des Neuanfangs eröffnet – und zwar für alle Geschöpfe, wie die Noah-Erzählung und die Jona-Geschichte eindrücklich belegen.

Freilich bleiben göttliche Barmherzigkeit und die menschliche Bereitschaft zur Umkehr miteinander verbunden. Der Erweis menschlicher Barmherzigkeit ist ethische Pflicht im Sinne einer Bundeserfüllung, deren Nichtbeachtung Konsequenzen hat. Das hat immer wieder zu jenen Verengungen geführt, mit denen sich Jesus und später Paulus auseinandergesetzt haben, um – in Aufnahme entsprechender jüdischer Traditionen – das Verhältnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit fundamental neu zu bestimmen. Doch auch das spätere Judentum hat daran gearbeitet und seine historischen Erfahrungen der Verfolgung und versuchten Vernichtung in seine Reflexion aufgenommen.

### **3.2 Judentum**

Das Judentum denkt in der rabbinischen Exegese, die uns im Talmud begegnet, Barmherzigkeit immer enger mit der Gerechtigkeit zusammen, bis dahin, dass der Titel „*ha raham*“, der Barmherzige, als Ersatz für den Gottesnamen verwendet werden kann – eine erstaunliche Parallele zum Islam.

In einer prominenten Auslegung wird beschrieben, wie Gott vom Thron der Gerechtigkeit auf den Thron der Barmherzigkeit wechselt und von dort allen Geschöpfen Erlösung verheißt, wenn sie in den Spuren der Tora wandeln. Das wird im Lauf der Entwicklung immer universaler gedacht. Der Mensch soll zur Annahme der Barmherzigkeit geführt werden und sich in Buße neu orientieren.

Gottes Barmherzigkeit kommt vor allem darin zum Ausdruck, dass er die Gerechten zur Barmherzigkeit führt, denn der Mensch hat von sich aus keine verdienstvollen Werke vorzuweisen.

Barmherzigkeit wird zum Ziel des Glaubens angesichts der radikalen Unbarmherzigkeit der Welt. Aber sie darf nicht nur als ethisches Ideal verstanden werden. Wenn Barmherzigkeit mehr sein soll als ein Lückenfüller für die menschliche Unzulänglichkeit, muss sie als eine Neuschöpfung gedacht werden, die selbst im Menschen wirkt. Der Begriff der „Werkgerechtigkeit“ jedenfalls, der unsere protestantische Wahrnehmung des Judentums lange unheilvoll geprägt hat, erweist sich daher einmal mehr als untauglich.

Der in weiten Kreisen lange herrschende Eindruck, das jüdische Verständnis von Barmherzigkeit sei nur auf Angehörige des eigenen Volkes beschränkt, hat eine seiner Ursachen darin, dass dem Judentum niemals die Errichtung einer eigenen Kultur der universalen und öffentlich ausgeübten Barmherzigkeit zugestanden wurde.

Erst im Jahr 1917 konnte sich unter dem Namen „Zedaka“ – deutsch: „Gerechtigkeit“ – ein Dachverband der jüdischen Wohlfahrtspflege gründen, der im kommenden Jahr sein hundertjähriges Jubiläum feiert und eindrücklich belegt, dass der Impuls der Barmherzigkeit im Judentum sich konkret als soziale Verpflichtung gegenüber dem Gemeinwesen ausdrückt.

In seinem aktuellen Leitbild rekurriert dieser Wohlfahrtsverband darauf, dass die Wohltätigkeit tief in der jüdischen Sozialethik verankert ist, die ihrerseits als eine tätige Ausübung des Gebotes Gottes verstanden wird, und zwar in einem rechtsstaatlichen Kontext: „Wohltätig zu sein heißt, Hilfe nicht nur in Form von Almosen zu leisten, sondern im Sinne einer ausgleichenden Rechtsordnung. Jüdische Sozialarbeit wurzelt in der Jahrtausend alten Sozialethik des Judentums und hat sich auf der Basis dieser religionsgesetzlich verankerten Wohltätigkeit entwickelt.“<sup>1</sup>

Auch hier haben wir als Menschen unterschiedlicher Religionen einen gemeinsamen Anknüpfungspunkt, der uns über die Praxis näherbringt und helfen kann, alte Wunden zu heilen. Einmal mehr zeigt sich „Barmherzigkeit“ als ein „Brückenbegriff“.

### **3.3 Neues Testament**

Das Neue Testament sieht den zentralen Erweis der Barmherzigkeit Gottes im Geschehen von Kreuz und Auferweckung gegeben – und damit in Jesus Christus. In ihm wird Gottes universale Barmherzigkeit geschichtlich erfahrbar. Von diesem Ausgangs-

---

<sup>1</sup> [http://zwst.org/cms/documents/110/de\\_DE/Zedaka%20-%20Leitbild.pdf](http://zwst.org/cms/documents/110/de_DE/Zedaka%20-%20Leitbild.pdf); Aufruf: 12.11.2016.

punkt her kann Paulus das eschatologische Heil als ultimative Barmherzigkeit verkünden und daraus seinen Begriff der Freiheit entwickeln (Römer 9,15-16):

*Denn er spricht zu Mose (2. Mose 33,19): »Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig; und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich.« So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen.*

Die radikal gedachte Sünde als Grundbedingung menschlicher Existenz erfordert geradezu ein universal gedachtes Verständnis von Barmherzigkeit, das auch den Ungehorsam der Menschen umfasst. Die Spitze ist, dass sich Barmherzigkeit eben nicht nur als – im Grunde selbstverständliche und auch in der Tora klar geforderte – Nächstenliebe, sondern als *Feindesliebe* zeigt! Das Ziel von Barmherzigkeit ist die Versöhnung der Feinde. Hier – und nicht in dem gern geäußerten Gedanken, das Christentum habe die Nächstenliebe universalisiert – liegt das, worin das Christentum neue Horizonte aufstößt.

Im Gleichnis vom großen Weltgericht in Matthäus 25 erzählt Jesus anschaulich, was Barmherzigkeit konkret bedeutet: das einfache Tun des naheliegenden Guten gegenüber allen Bedürftigen. Es sind die später so genannten sieben Werke der Barmherzigkeit: Hungrige speisen, Durstige tränken, Fremde beherbergen, Nackte kleiden, Kranke pflegen, Gefangene besuchen (und später von der Tradition ergänzt: Tote bestatten). Das alles sind elementare Handlungen. Sie werden nicht – wie es der Kontext der Geschichte zuerst nahelegen scheint – durch Androhung von Strafe motiviert, sondern es ist genau umgekehrt. Jesus unterläuft den Gedanken des Gerichts nach den Werken geradezu, indem er am Ende sagt: „Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“ (Matthäus 25,40) Im einfachen Tun barmherziger Werke kommt es zur Gottesbegegnung. So werden die Barmherzigen tatsächlich Barmherzigkeit erfahren: nicht als Lohn für ihre Gesetzeserfüllung, sondern als unmittelbare Folge eines an sich selbstverständlichen Handelns.

Das ist auch der Tenor der Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lukas 10,25-37): Das selbstverständliche Tun des Guten ist an keine Religion gebunden – weder auf der Seite des Ausführenden, der als Samaritaner ja kein Jude ist, noch auf Seiten dessen, der die barmherzige Tat erlebt. Denn dieser ist dem Barmherzigen zum Nächsten geworden, nicht etwa der Barmherzige dem Opfer.



Die Zuwendung wird also universal gedacht. Sie gilt nicht nur den Glaubensgeschwistern. Das ist der Grundgedanke, der letztlich zur Ausbildung des Gedankens der organisierten Armen- und Krankenpflege führte, die ein wesentlicher Teil der Erfolgsgeschichte des Christentums ist.

Damit ist die Frage, ob Juden und Christen gemeinsam auf Gottes Barmherzigkeit vertrauen und aus ihr leben, von unserer Seite aus klar zu bejahen, und auch von jüdischer Seite bestehen da keine Vorbehalte. Strittig ist, auf welche Weise diese Barmherzigkeit erfahren wird. Da können wir gelassen – das sage ich gerade angesichts der höchst fatalen Geschichte, die wir als Christen zu verantworten haben – auf das Gericht Gottes vertrauen, der dem jüdischen Volk die Tora gegeben hat und uns durch Jesus Christus in diesen Bund hineingenommen hat – mit demselben Ziel: dass wir ihn als den loben, dessen Barmherzigkeit kein Ende hat (Klagelieder 3,22). Dieser endzeitliche Zug im Verständnis von Barmherzigkeit ist entscheidend: Die allerletzte Wahrheit bleibt uns entzogen. Gott wird sich als der erweisen, der er ist.

### **3.4 Islam**

#### **3.4.1 Problemanzeigen**

Auch im Koran ist Barmherzigkeit die entscheidende Eigenschaft Gottes. Mit einer Ausnahme beginnen alle Suren des Koran mit der Anrufung des barmherzigen Gottes: „Im Namen Allahs, des Allerbarmers und des Barmherzigen“, der sogenannten Bismillah-Formel. Auch der Koran spricht sehr klar und deutlich von der Barmherzigkeit Gottes als des höchsten und wichtigsten Handelns Gottes – im Arabischen „*rahma*“. Es ist dieselbe Wurzel wie das hebräische *rāhām*. Und auch für den Mainstream des Islam – soweit man davon sprechen kann – gilt: Die Barmherzigkeit ist der Gerechtigkeit vorgeordnet.

Das macht vor allem eines deutlich: Das Gespräch zwischen Christen und Muslimen (und unter noch einmal anderen Voraussetzungen zwischen Juden und Muslimen) ist vor allem eine hermeneutische Herausforderung! Denn Islam und Christentum sind Geschwister, die sich näher sind, als ihnen oft bewusst und auch lieb ist. Wie wir aus eigener Erfahrung wissen, ist Streit unter Geschwistern eine konflikthaltige Situation, dessen Bearbeitung besonderer Sorgfalt bedarf. Der allzu einfache Rekurs auf die Abrahamskindschaft führt darum nicht wirklich weiter: Was uns eint, ist zugleich das, was zwischen uns umstritten ist und uns letztlich trennt.

Das einzugestehen und daraus die nötige Gelassenheit und Offenheit im Dialog zu gewinnen, erscheint mir als eine echte Herausforderung. Denn es zeigen sich einige Erschwernisse, die man aber auch als Chancen begreifen kann.

Es gibt kein islamisches Lehramt, keine verbindliche Lehrautorität etwa im Sinne einer geltenden Schule, es gibt auch kein kanonisches Corpus der Auslegungstradition und vor allem keine klerikale Großorganisation. Die Koran-Auslegung, die islamische Rechtsgelehrsamkeit, die arabische Sprachwissenschaft sowie die – zur Religion immer auch kritisch positionierte – arabische Philosophie sind von einer beeindruckenden Weite und Vielfalt, die vielerlei historische und systematische Anknüpfungspunkte für das interreligiöse Gespräch bieten.

Der Islam ist bis zum Aufkommen des modernen Fundamentalismus vor rund zweihundert Jahren immer mit einem schwebenden Wahrheitsbegriff umgegangen. Es ist ein Wesenszug des islamischen Fundamentalismus, der auch in der orientalischen Welt mit großer Besorgnis wahrgenommen wird, diese Vielfalt zu ersticken und eine Eindeutigkeit im Verständnis des Koran zu behaupten, die dem traditionellen Islam eher fremd war. Das ist für mich eine durchaus überraschende Erkenntnis! Doch sie hat eine einfache Einsicht zur Folge: Wenn wir diese Vielfalt im Islam stärken, indem wir sie ernst nehmen, stehen wir den innerislamischen Bemühungen bei, unter Rückgriff auf die eigene Tradition den Fundamentalismus in die Schranken zu weisen.

Zugleich muss gesagt werden: Der Koran ist institutionenkritisch, wenn es um Religion geht – deshalb gibt es eben kein einheitliches Lehramt, keinen Priesterstand, keine Organisation, die mit einer Kirche vergleichbar wäre, und auch das Verhältnis zum Staat ist – anders als wir es derzeit wahrzunehmen meinen – keineswegs eindeutig geklärt.

Die Vielfalt ist beachtlich, und nur unter dieser Perspektive können wir verhindern, dass uns eine eher kleine, aber momentan sehr einflussreiche Minderheit in der islamischen Community die Wahrnehmung dessen verstellt, was wirklich der Fall ist. Wir können auf diese Weise die dem Leben zugewandten Kräfte des Islam stärken, indem wir Wege zu einer gemeinsamen Praxis der Barmherzigkeit suchen!

### 3.4.2 Allahs Barmherzigkeit

Denn im Begriff der Barmherzigkeit sind wir uns tatsächlich sehr nahe. In der bereits erwähnten „Bismallah-Formel“ ist die Rede vom Allerbarmer (*ar rahman*) und vom Barmherzigen (*ar rahim*). Das gab islamischen Gelehrten Anlass zu weitreichenden Diskursen darüber, was mit diesen unterschiedlichen Wortbildungen desselben Stammes *raham* gemeint sein könnte.

Eine Art Minimalkonsens ist, dass Allah auf zweierlei Weise barmherzig ist: Er ist es als „Allerbarmer“ für die ganze Schöpfung, schon allein dadurch, dass er sie geschaffen hat, und er ist als Barmherziger gnädig zu den Glaubenden, denen er genau deswegen den Koran als Möglichkeit gesandt hat, den rechten Weg zu gehen.

Muslim ist, wer sich aus freien Stücken und aus vernünftiger Einsicht unter die Barmherzigkeit Gottes stellt. Dieser Gedanke durchzieht den gesamten Koran. Er hat eine doppelte Konsequenz: Die Barmherzigkeit Gottes realisiert sich durch das barmherzige Tun des Menschen, der sich auf diese Weise der antwortenden Barmherzigkeit Gottes versichert, sie so aber auch verfehlen kann.

Dieser „gesetzliche“ Zug des Koran ist offenkundig und seit jeher ein Punkt der deutlichen Abgrenzung seitens der christlichen Theologie, weil sie die freie Gnade Gottes durch dieses Bedingungsgefüge für eingeschränkt hält. Doch Gottes Barmherzigkeit steht für viele islamische Gelehrte keineswegs im Kontrast zu seiner Gerechtigkeit. Denn Gott hat sich von Ewigkeit festgelegt, barmherzig zu sein, und er ist darin der immer Größere, dass die Barmherzigkeit über der Gerechtigkeit steht. Der Zorn und die Strafe sind auch im Islam umfassen von der Barmherzigkeit. Moderne islamische Theologie kämpft in Aufnahme starker mittelalterlicher Traditionen sehr darum, die Werke der Barmherzigkeit eben gerade nicht aus der Angst heraus motiviert zu sehen.

Da gibt es leise Anknüpfungspunkte über alle bekannten und kontroversen theologischen Differenzen – etwa der Frage nach Jesus Christus und nach der Dreieinigkeit Gottes – hinweg. Eine gemeinsame Praxis der Barmherzigkeit kann uns am ehesten den Weg öffnen gegen die Unbarmherzigkeit eines sich ideologisch verhärtenden Monotheismus, der der islamischen Tradition letztlich nicht gerecht wird.

### **3.4.3 Praxis der Barmherzigkeit**

Zwei der „fünf Säulen“ des Islam sind in besonderer Weise als Werke der Barmherzigkeit von Muslimen gefordert: das Fastengebot und die Armensteuer. Sowohl das Fasten als auch die Armensteuer haben eine starke sozialetische Ausrichtung: Sie sind eine Form der gerechtigkeitsschaffenden Selbstzurücknahme, die für das Zusammenleben islamischer Menschen – auch mit Nichtmuslimen – stets eine bedeutende Rolle spielte. Freilich steht der Islam nun vor der Herausforderung, die geforderte Wohlfahrt gesamtgesellschaftlich und professionell zu organisieren. Die traditionellen Formen ehrenamtlicher Wohlfahrt werden den Ansprüchen der modernen Gesellschaft nicht mehr gerecht.

So bemühen sich die größeren islamischen Verbände oder Zusammenschlüsse von Moscheegemeinden in Deutschland, die „Fürsorge für die Armen“ im Kontext einer Industrie- und Dienstleistungsgesellschaft neu zu interpretieren und ihren Auftrag für das Gemeinwohl wahrzunehmen. Das alles befindet sich noch im Aufbau und ist innerislamisch nicht unumstritten. Dabei wäre eine organisierte und darum auch rechts- und sozialstaatlich eingebundene islamische Flüchtlingshilfe zum Beispiel sicher eine große Unterstützung sowohl bei der Integrationsarbeit als auch bei der Überbrückung der Zeit bis zu einer möglichen Heimkehr der Geflüchteten.

## **4. Beten wir zu demselben Gott?**

Barmherzigkeit ist eine Seite religiöser Praxis, aber nicht auf die Religion beschränkt. Anders verhält es sich mit dem Gebet.

Das Gebet ist die schlechthin religiöse Tat. An dieser Praxis ist Religion als Religion zu erkennen, und die Art und Weise, wie, von wem und zu welchem Anlass gebetet wird, gibt Auskunft, wie sich die betende Gemeinschaft und das betende Individuum religiös verstehen und verstanden werden wollen.

Daher ist die Frage nach der Möglichkeit eines gemeinsamen Gebets als gemeinsamer Praxis eben auch die Frage nach dem gemeinsamen Gott. Beten wir zu demselben Gott? Glauben wir an denselben Gott?

Meine Überlegungen zur Barmherzigkeit als einer Eigenschaft bzw. als einer Handlungsweise Gottes lassen eigentlich keine andere Antwort zu als ein klares Ja: Wir beten zu demselben Gott. Aber wir tun es auf verschiedene Weise. Das ist der Ansatzpunkt der folgenden Ausführungen.

Aus jüdischer Sicht ergibt sich dieses Ja aus der Verheißung, die der eine Gott auch den Völkern gegeben hat. Aus christlicher Perspektive lässt sich das aus der Vorstellung der Dreieinigkeit Gottes heraus begründen. Muslime anerkennen, dass Jesus der höchste Prophet vor Mohammed ist und dass die Tora und das Evangelium vollgültige, wenn auch unvollständig tradierte Erfahrungen der Offenbarung sind. Gemeinsam ist allen drei Religionen der Bezug auf den Stammvater Abraham, aus dem heraus sich das Problem überhaupt erst in aller Schärfe stellt.

Es geht nicht nur um die Frage nach Gott, sondern um die nach den Gottesbildern. Es geht nicht um den Glauben als persönliche Gottesbeziehung, sondern um die jeweilige konkrete Religion, also die kulturelle Gestalt des Glaubens.

Das bedeutet nicht, die Wahrheitsfrage, die hinter alledem steht, auszusetzen. Aber schon in der innerchristlichen Ökumene hat sich die Unterscheidung des Dialogs der Liebe, der einander Wahrhaftigkeit unterstellt, vom Dialog der Wahrheit, der nach Argumenten und Gründen fragt, sehr bewährt. Wir können über die Wahrheit nämlich nur streiten, wenn wir uns gegenseitig Wahrhaftigkeit zuerkennen. Es gibt eine Zeit für dieses und eine Zeit für jenes. Und es ist unbarmherzig, das nicht zu beherzigen.

Jedenfalls stehen wir vor der Aufgabe, intensiv theologisch miteinander zu arbeiten. Es gibt viele Anknüpfungspunkte nicht nur für das interreligiöse Gespräch, sondern auch für die gemeinsame religiöse Praxis, die wir sorgfältig aufspüren müssen. Sorgfalt ist auch ein Kennzeichen von Barmherzigkeit!

Die Frage nach dem gemeinsamen Gebet stellt sich mit Dringlichkeit im Bereich der Schule, aber ebenso bei vielen öffentlichen Anlässen, bei denen vermehrt jüdische und muslimische Menschen teilnehmen, und zunehmend auch im Bereich der Kasualien. Unsere Landeskirche hat dazu etliche Handreichungen erarbeitet.

Meine eigene Auffassung möchte ich in aller Vorläufigkeit folgendermaßen skizzieren.

Im interreligiösen Diskurs haben sich drei mögliche Modelle des gemeinsamen Gebets entwickelt, die alle unter einem sofort einleuchtenden Motto stehen: „spirituelle Gastfreundschaft“.

Denn Gastfreundschaft beschreibt sehr präzise, worum es geht. Sie ist in allen drei Religionen und ihren kulturellen Traditionen ein hohes Gut: Höflichkeit, Takt, Entgegenkommen beider Seiten, Vermeidung von bekannten Konfliktthemen für einen klar definierten Zeitraum, Unterstellung von Friedfertigkeit und Wahrhaftigkeit sind ihre Elemente – und gemeinsames Essen und Trinken! Das Bemerkenswerte an der Gastfreundschaft ist, dass sie zeitlich begrenzt und situationsbezogen ist.

Das erste Modell auf dieser Basis ist die *liturgische Gastfreundschaft*: Angehörige anderer Religionen nehmen am Gottesdienst der einladenden Religion teil. Das setzt voraus, dass der Gastgeber davon ausgehen kann, dass den Gästen bewusst ist, wo sie sich befinden. Hier wird beispielsweise der evangelische Gottesdienst mit der Anrufung des dreieinigen Gottes gefeiert, denn man kann davon ausgehen, dass, wer daran Anstoß nimmt, gar nicht erst teilnimmt. Natürlich bedeutet es seitens des Gastgebers trotzdem das Erfordernis hoher Sensibilität und die Vermeidung von Ausgrenzung.

Das zweite Modell ist die *multireligiöse Feier*. Sie geht insofern einen Schritt weiter, als dass alle Teilnehmenden sie gestalten und auch zu Wort kommen. Das Modell hierfür ist das Assisi-Gebet, das auf Einladung von Papst Johannes Paul II. seit 1986 jährlich gefeiert wird: Es beten die einzelnen Teilnehmer nacheinander, jeder in seiner Tradition, freilich in enger, wertschätzender Aufnahme dessen, was die anderen tun. Gerade hier bietet sich der Rekurs auf den barmherzigen Gott für die Anrufung besonders an. Ein wichtiger Aspekt dieser Form des gemeinsamen Gebets ist das Lernen im Vollzug, das die intensivste Form des Lernens darstellt. Die multireligiöse Feier bedarf der intensiven Vorbereitung, in der die Texte recht genau darauf abgetastet sein müssen, inwieweit sie in die erhebliche gegenseitige Verletzungsgeschichte der Religionen eingewoben sind. Das geht über eine bloße Gastfreundschaft hinaus. Im Sinne dieses Verständnisses empfiehlt die Kammer für Mission und Ökumene unserer Landeskirche zum Beispiel im Blick auf christlich-muslimische Hochzeiten: „Für die Teilhabe der muslimischen Gäste an der Feier hilft die praktische Regel, dass man die Gebete der jeweils anderen Religion mit andächtiger Stille verfolgt.“<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Seelsorge und kirchliche Begleitung christlich-muslimischer Paare. Eine Handreichung der Kammer für Mission und Ökumene der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Kassel 2013, 19.

Die dritte Variante ist das *interreligiöse Gebet*, das ernst macht mit der Identität Gottes und gemeinsame Texte erarbeitet. Hier handelt es sich noch um eine Grenzerfahrung, und so haben sich solche interreligiösen Feiern bisher meist in Katastrophenfällen ergeben, wo das Bedürfnis nach Gemeinschaft, Nähe und gegenseitiger Unterstützung alle anderen Fragen in den Hintergrund drängt. Gerade hier zeigt sich aber Barmherzigkeit, die um der Liebe willen die Gemeinsamkeit des Lebens vor Gott Gestalt finden lässt und tatsächlich die Wahrheitsfrage als theoretische Frage für diesen Moment aussetzt – allerdings mit der Folge, dass sie sich dann unter Umständen ganz neu stellt. Die Kammer für Mission und Ökumene rät daher in ihrer Schrift „Ermutigung und Befähigung zur Begegnung von Christen und Muslimen“ aus dem Jahr 2008 davon noch ab: „Zu tiefgreifend sind die theologischen und kulturellen Unterschiede der Religionen, zu unterschiedlich das Gottesverständnis und Menschenbild. Die Versuche, gemeinsame Gebete zu formulieren, erzwingen sowohl die Vermischung religiöser Traditionen (Synkretismus) als auch das Fallenlassen konstitutiver Glaubensaussagen. Die Teilnehmenden laufen Gefahr, ihre religiöse Identität aufzugeben.“<sup>3</sup>

Das interreligiöse Gebet markiert eine Grenze, aber es mag geboten sein, sie in Ausnahmefällen zu überschreiten. Wir stehen mit der Frage nach dem einen Gott nicht nur im Gespräch der Religionen untereinander, sondern auch mit der säkularen Gesellschaft, die eine Antwort von uns erwartet.

So kann das gemeinsame, nacheinander stattfindende Gebet um Trost, Vergebung, Versöhnung und Frieden neben dem gemeinsamen Lob des Schöpfers, das allen drei Religionen gemeinsam ist, eine Praxis sein, gemeinsam Gott zu feiern und ihn so auch zu bezeugen. Das ist – als das schlechthin religiöse Tun – zugleich ein Werk der Barmherzigkeit. Denn das Gebet bleibt ja nicht bei uns selbst. Wir bitten für die Welt: Diakonia und Leiturgia sind zwei Seiten einer Medaille.

Das ändert sich allerdings, wenn die Anrede in abgrenzender Absicht gesprochen wird, wenn aus „mein Gott“ zugleich „nicht dein Gott“ wird und wenn das Gebet nicht um Ermöglichung und Erweiterung von Leben, sondern um Verengung oder gar Zerstörung von Leben bittet. Das ist ein sehr kraftvolles Kriterium, doch meine Erfahrung

---

([http://www.ekkw.de/media\\_ekkw/downloads/ekkw\\_140311\\_texte\\_seelsorge\\_begleitung\\_christlich\\_muslimischer\\_paare.pdf](http://www.ekkw.de/media_ekkw/downloads/ekkw_140311_texte_seelsorge_begleitung_christlich_muslimischer_paare.pdf); Aufruf: 12.11.2016)

<sup>3</sup> Ermutigung und Befähigung zur Begegnung von Christen und Muslimen. Eine Handreichung der Kammer für Mission und Ökumene für die Kirchenvorstände der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Kassel 2008, 28.

([http://www.ekkw.de/media\\_ekkw/downloads/ekkw\\_handreichung\\_christen\\_muslime.pdf](http://www.ekkw.de/media_ekkw/downloads/ekkw_handreichung_christen_muslime.pdf); Aufruf: 12.11.2016)

zeigt: In allen drei Religionen sind die Kräfte stärker, die darum wissen, als jene, die die Religion missbrauchen und in eine „babylonische Gefangenschaft“ der Barbarei führen, deren lebenszerstörende Potenz uns allen vor Augen steht.

Es geht bei solchen Begegnungen darum, einander in der Wahrhaftigkeit des eigenen Glaubens den Wahrheitsanspruch der eigenen Religion zuzumuten.

Für uns Christen zeigt sich die Wahrheit in Jesus Christus: In ihm hat Gottes Barmherzigkeit menschliche Gestalt angenommen und unsere Erkenntnis Gottes erweitert. Genau diese Erfahrung drückt unsere Tradition im Begriff des Dreieinigen Gottes aus, der in seiner Unanschaulichkeit zugleich das Geheimnis Gottes wahrt und doch geschichtlich begreifbar macht.

Freilich: Gerade im Gespräch mit dem Islam ist das der zentrale Streitpunkt. Der sehr strenge und – aus unserer Sicht auch sehr abstrakte – islamische Monotheismus lehnt das als vermeintlichen Tritheismus ab. Doch bietet sich hier nicht gerade auch eine Brücke an? Das würde allerdings voraussetzen, dass unsere muslimischen Gesprächspartner ihre Wahrnehmung der Trinitätslehre und ihre Wahrnehmung von Jesus Christus – der ja neben Mohammed im Koran der höchste Prophet ist – überprüfen. Diese Erwartung können wir durchaus formulieren – und es gibt dafür sogar historische Anknüpfungspunkte in der mittelalterlichen Theologie, die in der islamischen Diskussion der Gegenwart eine große Rolle spielen!

Neben der „spirituellen Gastfreundschaft“ haben wir die durch Jesus Christus geöffnete „trinitarische Weite“ unseres gerade nicht statischen, sondern dynamischen Gottesbegriffs für das interreligiöse Gespräch anzubieten. Sie erlaubt es, andere Religionen als legitime Äußerungen der einen Gottesehnsucht zu verstehen.

So hat das Gespräch über die Wahrheit eine Chance und so können wir die Gefahr eines Terrorismus der Wahrheit bannen, den uns der Fundamentalismus aufzwingen will. Der Weg dahin ist die Praxis der Barmherzigkeit in tätiger Nächstenliebe und im Gebet – und sei es füreinander.

So wird „spirituelle Gastfreundschaft“ Wirklichkeit: Zuletzt ist es immer Gott, der uns einlädt, und sich uns allen, ob Christen, Juden oder Muslime, gerade darin als der barmherzige Gott zeigt.