

Zum Verhältnis des Christentums zum Islam

Impulse für eine theologische Orientierung



Impressum

Herausgegeben



ZENTRUM OEKUMENE

Evangelische Kirche in Hessen und Nassau
Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck

Praunheimer Landstraße 206
60488 Frankfurt am Main
Tel. 069 976518-11
Fax. 069 976518-19
E-Mail: redaktion@zentrum-oekumene.de
www.zentrum-oekumene.de

V.i.S.d.P: OKR Pfarrer Detlev Knoche
Titelbild: geralt via pixabay (CCO Creative Commons)
Auflage: 500 Stück
Frankfurt am Main, März/2022
Satz: Ulrike Bohländer



Mitglieder der Arbeitsgruppe

- Oberkirchenrätin Dr. Melanie Beiner, Darmstadt
- Pfarrerin Margit Binz, Groß-Umstadt
- Pfarrer Andreas Günther, Wiesbaden
- Pfarrer Dr. Andreas Herrmann, Frankfurt am Main
- Pfarrer i. R. Friedhelm Pieper, Bad Nauheim
- Propst Matthias Schmidt, Gießen
- Dekan Dr. Axel Wengenroth, Westerburg

Inhalt

Einleitung	6
1. Warum braucht die evangelische Kirche eine theologische Verhältnisbestimmung zum Islam? Volker Jung	8
2. Biblische Einsichten nach Apostelgeschichte 10 Friedhelm Pieper	10
3. Herausforderungen durch den Islam – eine deskriptive Betrachtung Andreas Herrmann	14
4. „Gott ist nur ein einziger.“ – Gotteserkenntnis, Offenbarung und Wahrheit im interreligiösen Dialog Melanie Beiner	22
5. Christologie und Trinitätslehre im Gespräch zwischen Christentum und Islam – „Es ist ein Gott und ein Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen.“ (Eph 4,6) Matthias Schmidt	26
6. Dialog ist Wagnis Matthias Schmidt	30
Ansprechpartner*innen im Zentrum Oekumene und in den Regionen	34

Einleitung

Wir leben in einer Gesellschaft, in der es Religion nur im Plural gibt. Neben den christlichen Kirchen haben längst andere Religionen und viele religiöse Gemeinschaften, Verbände oder Organisationen an Bedeutung gewonnen. Das bringt Verunsicherungen und Herausforderungen mit sich, weil vermeintlich Selbstverständliches plötzlich in Frage gestellt ist. Als Kirche(n) sind wir dazu herausgefordert, die eigene gesellschaftliche und theologische Verortung neu zu überdenken. Dazu gehört, dass wir uns mit anderen religiösen Gemeinschaften respektvoll auseinander- und in Beziehung setzen. Der Islam und muslimische Gemeinschaften spielen für religiöse Fragen in der Gesellschaft heute eine besondere Rolle: Musliminnen und Muslime stellen mit ca. 5-6 % in Deutschland die zahlenmäßig größte religiöse Gruppe nach den Kirchen dar. Ihre öffentliche Wahrnehmung ist allerdings oft geprägt von Verallgemeinerungen und einem plakativen Verständnis von „dem Islam“. Darüber hinaus lässt sich eine spezifische Islamfeindlichkeit in unserer Gesellschaft feststellen, oft verbunden mit rassistischer Diskriminierung. Auch das Christentum stand in seiner Geschichte dem Islam immer wieder abwertend gegenüber. Luthers Bild von „den Türken“ bzw. „den Mohammedanern“ etwa war von wenig Wissen aber viel Feindseligkeit geprägt und hat noch lange nachgewirkt. Umso wichtiger ist es, das Verhältnis des Christentums zum Islam immer wieder neu zu bedenken. Dies ist nicht nur eine gesellschaftspolitische, sondern auch eine theologische Aufgabe, wobei sich theologische Positionen ohne Zweifel auf andere „Islam-Debatten“ auswirken dürften. Neben dem selbstverständlichen respektvollen Miteinander mit Muslimen und Musliminnen und ihrer Religion gilt es zu fragen: Wie können wir von einem christlichen Standpunkt aus theologische Positionen so formulieren, dass nicht nur lange tradierte Feindbilder überwunden werden, sondern daraus ein konstruktiver Gesprächsrahmen entsteht, innerhalb dessen die interreligiösen Herausforderungen im 21. Jahrhundert konstruktiv diskutiert werden können. Dass der Islam umgekehrt vor einer vergleichbaren Aufgabe steht, sei hier nur erwähnt.

Bei der Beschäftigung mit dieser Thematik wird schnell deutlich, dass es kaum möglich ist, eine christliche Positionierung zum Islam auf wenigen Seiten zu formulieren. Das ist vermutlich auch gar nicht nötig. Aus dieser Einsicht ergibt sich die Funktion für die vorliegenden Texte, die aus unterschiedlicher Feder stammen. Die Texte sind keinesfalls als abschließende Position zu verstehen, sondern vielmehr in ihrer Gesamtheit als Impulse für eine theologische Orientierung zu begreifen. Sie sind als Auftakt für einen interreligiösen Prozess zu lesen, der in seinen wesentlichen Inhalten noch vor uns liegt. Die Zielgruppe des Papiers ist primär das theologische Personal der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau, also neben Pfarrer und Pfarrerinnen, Religionslehrer und Religionslehrerinnen auch die Fach- und Profilstellen Ökumene, sowie Gemeindepädagogen und Gemeindepädagoginnen. Wenn darüber hinaus interessierte Gemeindeglieder Anregungen bei der Lektüre finden, freut es uns umso mehr. Die Texte sind aus einer evangelischen Perspektive geschrieben. Sie sind angeregt durch respektvolle Neugier und durch die Wahrnehmung von Ähnlichkeiten und Unterschieden in Bibel und Koran. Damit ist der erste, wichtige Schritt für den vor uns liegenden interreligiösen Prozess benannt: Dieser gelingt nur, wenn sich keine, auch nicht die eigene, Religion in ihrer jeweiligen Reflexion absolut setzt. Unter dieser Voraussetzung kann der Dialog mit dem Islam zu spannenden Diskursen und weiterführenden Einsichten führen.

Die vorliegenden Texte setzen unterschiedliche Akzente. Zunächst (1.) wird über die Notwendigkeit einer Positionsbestimmung zum Islam grundsätzlich nachgedacht. Dann (2.) werden anhand von Apostelgeschichte 10 die interreligiösen Lernprozesse der Urgemeinde vor Augen geführt. Daran schließt sich (3.) die Beschreibung des Islam an, wie er sich in der Tradition der ihm vorausgehenden Religionen Judentum und Christentum versteht. Es folgen religionstheologische Überlegungen zu (4.) Gotteserkenntnis, Offenbarung und Wahrheit sowie (5.) zu Christologie und Trinitätslehre. Damit werden Punkte benannt, die bei der Suche nach einer theologischen Selbstbestimmung in der Beziehung zum Islam Anknüpfungen, Abgrenzungen, Ähnlichkeiten und Unterschiede mit christlichen Motiven, Traditionen und systematischen Reflexionen sichtbar werden lassen. Und schließlich werden in einem Kapitel „Dialog ist Wagnis“ (6.) die Impulse für ein theologisches Gespräch mit dem Islam abgeschlossen.

Am Ende eines jeden Kapitels bzw. Abschnittes sind die Impulse als Thesen kursiv zusammengefasst. Mögen sie zu anregenden Gesprächen führen.

1. Warum braucht die evangelische Kirche eine theologische Verhältnisbestimmung zum Islam?

Volker Jung

Die hier vorgelegten Texte haben eine Vorgeschichte. Zum Reformationsjubiläum 2017 hatte die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) eine Komposition in Auftrag gegeben. Der Frankfurter Komponist Gerhard Müller-Hornbach hat sich dazu mit Martin Luther beschäftigt. Sein Werk trägt den Titel „Im Spiegel der Angst – Auf der Suche nach Entängstigung“. Das ist ein besonderer Zugang zu Martin Luther. Müller-Hornbachs Deutung dabei war: Martin Luthers hetzerische Äußerungen über Juden und Muslime dienen seiner Angstbewältigung. Im Reformationsjahr folgte eine Auseinandersetzung mit Luthers antijüdischen Schriften, nicht aber mit den antimuslimischen Texten. Hetze als Angstabwehr – das wurde uns damals klar – ist auch zugleich eine Brücke in die Gegenwart. Ohne Erklärung kann man Luthers Äußerungen nicht stehen lassen, zumal dann, wenn sie musikalisch eindrücklich vorgetragen werden. Das Verhältnis zum Islam muss erläutert werden. Können wir dazu auf einen kirchlichen Text verweisen? Das war damals unsere Frage. Einfach auf EKD-Texte zu verweisen, erschien uns nicht genug – zumal es auch Anfragen an die Texte gab. Die Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“¹ aus dem Jahr 2006 wurde sehr kritisch aufgenommen. Deshalb fragten wir: Ist es nicht nötig, an diesem Thema auch in der EKHN zu arbeiten? Die Herausforderung war natürlich nicht neu. 2011 war in der EKHN bereits der Text „Lobet und preiset, ihr Völker! Religiöse Feiern mit Menschen muslimischen Glaubens“² erschienen. Darin sind Anregungen, Hilfestellungen und Informationen zu muslimischen Bestattungen, zur islamischen Frömmigkeit im Krankenhaus, zu multireligiösen Gebeten im Gefängnis, aber auch zu religiösen Feiern zu öffentlichen Anlässen und zu Friedensgebeten zu finden. Das beschreibt schon einige Felder, die sich aus der veränderten gesellschaftlichen Situation ergeben, die von größerer religiöser Pluralität und auch von einer deutlich gestiegenen Bedeutung des Islam gekennzeichnet ist. Für mich persönlich, aber ich denke nicht nur für mich, war das Jahr 2001 ein Schlüsseljahr. In der Folge von 9/11 hat sich das Verhältnis zu Musliminnen und Muslimen in Deutschland verändert. In der Gemeinde, in der ich damals Pfarrer war, gab es nach dem 11. September erstmals Kontaktaufnahme zwischen der Kirchengemeinde vor Ort und der Moscheegemeinde. Begegnungen wurden intensiviert und zugleich entwickelte sich auch in der allgemeinen gesellschaftlichen Debatte eine zunehmend kritische, bis aggressive Sicht auf „den Islam“, verstärkt durch islamistisch-terroristische Aktivitäten. In den ersten Begegnungen auf Gemeindeebene war erkennbar, dass die Kenntnis voneinander nicht sehr groß war. Und ich weiß nicht, ob hier auch auf Gemeindeebene wirklich eine Verbesserung erreicht wurde.

Die Diskussion um den Islam ist mittlerweile politisch fast unauflöslich mit der Migrationsthematik verbunden. Immer wieder gibt es Mails oder Briefe an die Kirchenleitung oder mich persönlich, die vor dem Islam warnen und eine sehr viel schärfere Auseinandersetzung mit dem Islam fordern. Das Spektrum dieser Kritik an den Kirchen reicht vom aggressiven christlichen Fundamentalismus bis hin zu der auch von wissenschaftlicher Seite, wie beispielsweise von Susanne Schröter, formulierten Kritik, dass die Kirchen nur mit konservativen muslimischen Verbänden Kontakt hätten und die kritischen liberalen muslimischen Stimmen nicht angemessen hören würden.

Was geschieht wirklich? Wie ist unsere Linie? Ich will – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – ein paar Punkte benennen. Wir führen gemeinsam mit der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (EKKW) einen Dialog mit verschiedenen muslimischen Verbänden – auf der Fachebene, aber auch in Kontakten der Kirchenleitung. In den letzten Jahren haben wir versucht, in Zusammenarbeit mit der Goethe-Universität Frankfurt und Justus-Liebig-Universität Gießen

¹ EKD (Hg.): Klarheit und gute Nachbarschaft – Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD, Hannover 2006.

² Zentrum Ökumene (Hg.): Lobet und preiset ihr Völker! Religiöse Feiern mit Menschen muslimischen Glaubens, 2. Auflage, Gießen 2014.

thematisch ausgerichtete Dialogtage zu veranstalten, zu denen unterschiedliche Verbände eingeladen werden – alle, von denen wir wissen, dass sie an einem Dialog interessiert sind. Über diese interreligiöse Fachtagung hinaus gibt es gemeinsame Aktivitäten bei den Internationalen Wochen gegen Rassismus. Es gibt wechselseitige Einladungen zu Festtagen (Reformationstag, Adventsfeier, Ramadan) und den Austausch von Festgrüßen. Sehr auf die praktische Arbeit bezogen sind die Kontakte im muslimischen Engagement in der Notfall- und auch der Gefängnisseelsorge. Von muslimischer Seite bestand und besteht auch ein großes Interesse, an den Erfahrungen des christlichen Religionsunterrichtes an den Schulen zu partizipieren. Dort, wo es an Schulen islamischen und konfessionellen christlichen Religionsunterricht gibt, hat sich hier und da Zusammenarbeit – auch in gemeinsamen Projekten – entwickelt.

An diesen Beispielen wird deutlich, wie sich unser Verhältnis zu den muslimischen Verbänden gestaltet. Wir sehen den Islam als eine Religion, die wie wir auf dem Grund des deutschen Religionsverfassungsrechtes steht. Auch wenn die einschlägigen Artikel der Weimarer Verfassung mit Rechten und Pflichten vor allem im Blick auf die Kirchen konzipiert wurden, war es doch damals schon sehr klug, kein exklusives Staatskirchenrecht zu etablieren, sondern ein Religionsverfassungsrecht. Hier stellt sich natürlich immer die Frage einer Neujustierung. Dies gilt insbesondere hinsichtlich der muslimischen Verbände. Aber es braucht keine grundsätzliche Neukonzeption. Wir legen Wert darauf: Wir stehen als gleichberechtigte und gleichverpflichtete Religionen auf diesem Boden. Das schließt natürlich ein, dass Religionen innerhalb der vom Grundgesetz gesetzten Schranken zu handeln haben. Das verlangt von allen Religionen eine Abgrenzung etwa gegenüber Fundamentalismen, die in irgendeiner Form die Gleichberechtigung von Menschen bestreiten, Religionsfreiheit einschränken oder die Menschenwürde verletzen. In diesem Sinn beantworten wir auch die kritischen Schreiben. Wir fordern differenzierte Wahrnehmung ein und weisen Pauschalisierungen zurück, die gegen „den Islam“ oder „die Muslime“ gerichtet sind. Vor allen Dingen beim Thema „Gewalt“ treten wir jeder Form von christlicher Überheblichkeit entgegen.

Auch in „milden“ Formen der Kritik zeigt sich allerdings oft implizit ein Verständnis des christlichen Glaubens, das von einer dogmatischen und ethischen Höherwertigkeit des Christentums ausgeht. Und deshalb ist meine Antwort auf die Ausgangsfrage: Wir müssen an der Verhältnisbestimmung zum Islam und zu anderen Religionen arbeiten, um begegnungsfähig zu bleiben oder zu werden. Dazu gehören verschiedene Aspekte.

Erstens geht es nicht darum, eine innere Wahrheitsgewissheit aufzugeben, die zu jeder Religion gehört. Es geht aber sehr wohl darum, anderen auch eine Wahrheitsgewissheit zuzugestehen. Das bedeutet zu lernen, einander als religiöse Menschen auf Augenhöhe zu begegnen. Zweitens ist es in dieser Grundhaltung möglich, Verbindendes in der religiösen Erfahrung, den Traditionen und auch in den gemeinsamen Herausforderungen zu sehen und dem auch nachzugehen. In dieser Grundhaltung können dann auch drittens Unterschiede und Differenzen benannt werden. Es geht dabei im Dialog der monotheistischen Religionen nicht um die Frage, ob wir an denselben Gott glauben. Es geht um das Gespräch über unseren jeweiligen Glauben an den einen Gott. Dazu gehört auch die Frage, ob und wie die Fragen unterschiedlicher Religionen in unserem Gottesverständnis verankert sind. Gerade die Begegnung mit anderen und die Sicht anderer sind immer auch mit der Aufgabe verknüpft, die eigenen Glaubensvorstellungen zu reflektieren und sie dadurch auch neu zu sehen und gegebenenfalls auch zu verändern. Und schließlich mündet eine Verhältnisbestimmung viertens in die Frage, wie wir gemeinsam als Kinder Gottes in dieser Welt verantwortlich handeln können.

nicht berichtet, so dass trotz des anzunehmenden Austausches mit dem jüdischen Glauben die Glaubenshaltung bei Kornelius offenbar doch als eigenständige Ausdrucksform gedacht wird. Eine Beziehung zu den christlichen Gemeinden ist auf jeden Fall auszuschließen, eine derartige Verbindung hätte Lukas nicht unerwähnt gelassen. Die Geschichte scheint eher eine Art „Patchwork“-Glauben nahezulegen, den Kornelius mit seiner Hausgemeinde lebt und der seine zentralen Elemente möglicherweise in der Begegnung mit dem Judentum entwickelt, eventuell aber auch Traditionen anderen Ursprungs aufgenommen hat. Im Verlauf der Geschichte wird nun deutlich, dass in der jungen Kirche dies erst gelernt und verstanden werden musste: dass Gott möglicherweise eigene Beziehungen auch zu Menschen außerhalb der Kirche und außerhalb Israels unterhält. Lukas erzählt, dass es für die junge Christengemeinde in Jerusalem, für die hier stellvertretend deren führende Figur Petrus steht, anfangs nicht vorstellbar war, außerhalb des Bundesvolkes Israel ernstzunehmenden Glauben und eine legitime Gottesbeziehung anzunehmen.

Die Erzählung in Apg 10 beginnt damit, dass dem Hauptmann Kornelius in Cäsarea ein Engel begegnet. Auf dessen Rat hin schickt Kornelius Diener nach Joppe, um den Apostel Petrus nach Cäsarea zu holen. In Joppe ist Petrus zu Gast bei einem Gerber Simon. Allerdings muss Petrus selbst erst noch auf die Begegnung mit dem Römer Kornelius vorbereitet werden. Während eines Gebets auf dem Dach des Hauses, das am Meer liegt, widerfährt Petrus eine Vision. Dreimal hintereinander sieht er ein Tuch sich aus dem Himmel niedersenken, in dem sich ganz und gar unreine, unkoschere Tiere befinden. Wörtlich werden hier solche Tiere aufgezählt, deren Verzehr für Juden nach den Speisegeboten über reine und unreine Tiere in 3. Mose 11 allesamt klar verboten war (vgl. 3. Mose 11,23.42.46). Folglich reagiert Petrus als guter Jude mit Ablehnung; aber er bekommt zu hören: *„Was Gott rein gemacht hat, das nenne du nicht verboten.“* (Apg 10,15) Das Ganze ist so weit entfernt von aller traditionellen Vorstellung innerhalb des Judentums, dass die Vision dreimal wiederholt werden muss, damit jede Verdrängung ausgeschlossen wird. Die Vision ist für einen in der jüdischen Tradition beheimateten Menschen wie Petrus sehr irritierend. Die Irritation ergibt sich dadurch, dass für Petrus die Aufhebung des Gesetzes mit seinen Bestimmungen über „rein und unrein“ nicht gemeint sein kann. Dies steht für ihn als jüdischem Nachfolger Jesu außer Zweifel. Wenn aber die Aufhebung des Gesetzes nicht gemeint ist, was dann? In dieses Nachdenken und Grübeln des Petrus hinein treffen nun die Abgesandten des Kornelius bei seinem Haus in Joppe ein.

Neben dieser noch ungeklärten Vision erfolgt als zweite Stufe der Vorbereitung eine Audition. Der Geist spricht zu Petrus, er solle mit den gerade beim Haus des Gerbers Simon eintreffenden Personen mitgehen und nicht zweifeln, *„denn ich habe sie gesandt.“* (Apg 10,20) Für die Begegnung mit diesen fremden Nichtjuden also noch einmal eigens durch den Geist vorbereitet, zögert Petrus auch nicht, die Eintreffenden zu empfangen (Apg 10,21-23), obwohl das Zusammensein von Juden und Nichtjuden unter einem Dach und ein gemeinsames Essen nach jüdischer Tradition erheblich erschwert war.⁵ Durch den Geist und die Vision auf die Begegnung und die gemeinsame Reise nach Cäsarea vorbereitet, macht sich Petrus schließlich mit den Gesandten auf den Weg zum Hause des Kornelius. Dort angekommen, hören wir von Petrus, was er inzwischen – vielleicht auf dem langen Weg von Joppe nach Cäsarea – aus der Vision auf dem Dach des Gerberhauses gelernt hat: *„Ihr wisst, dass einem jüdischen Mann nicht erlaubt ist, mit einem Fremden umzugehen oder*

⁵ Es gab allerdings auch rabbinische Urteile, die solches Zusammensein zuließen. Hermann Strack und Paul Billerbeck sichten das Material der trennenden Bestimmungen und kommen dann zu dem Schluss: „Immerhin muss die Tischgemeinschaft mit den Goyim (i.e. Menschen aus nichtjüdischen Völkern) häufiger vorgekommen sein, als nach dem Gesagten zu erwarten war. Das beweisen nicht bloß einige Erzählungen, die uns Israeliten an nichtjüdischer Tafel zeigen, sondern vor allem jene Mischnastellen, die für die Speisen eines Juden in Gemeinschaft mit Nichtjuden besondere Bestimmungen festsetzen.“ (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd IV,1 1928, S. 374.)

zu ihm zu kommen; aber Gott hat mir gezeigt, dass ich keinen Menschen meiden oder unrein nennen soll.“ (Apg 10,28)

Hier benennt nun Petrus stellvertretend für die junge Kirche seine Erkenntnis, die er aufgrund der Vision, der Belehrung durch den Geist und der Begegnung mit den Gesandten gewonnen hat. Im Kontext der christlichen Gemeinde, die an ihrem Anfang eine der unterschiedlichen Strömungen innerhalb des Judentums darstellt, werden die traditionellen Reinheitsvorschriften neu bewertet, insbesondere diejenigen, die die Begegnungen und die Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden betreffen. Der Lernprozess geht aber noch weiter. Zunächst fragt Petrus nach dem Grund, der zu seinem Herbeiholen geführt hat. Und Kornelius erzählt dann die dem Leser bereits bekannte Geschichte, die nun aber noch einmal vor Petrus und das heißt vor der jungen Kirche wiedergegeben wird. In dieser konkreten Begegnung zwischen dem glaubenden „Heiden“ und dem Vertreter der Urgemeinde bekommt die noch junge Kirche zu hören, dass es da Gott-Mensch-Beziehungen gibt, die sie sich bisher nicht vorstellen konnte. Und da formuliert Petrus nun den entscheidenden Satz seines Lernens: „Nun erfahre ich in Wahrheit, dass Gott die Person nicht ansieht; sondern in jedem Volk, wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm.“ (Apg 10,34)

Oben wurden drei Merkmale eines Menschen benannt, dessen Gebet und Handeln von Gott gewürdigt wird: Ehrfurcht vor Gott, regelmäßiges Gebet und Wohltätigkeit. Petrus reduziert diese auf zwei Merkmale: Ehrfurcht vor Gott und Tun des Gerechten. Das erinnert an das Doppelgebot der Liebe, das nach den Evangelien von Jesus so zusammengefasst wird: Du sollst deinen Gott lieben von ganzem Herzen und deinen Nächsten lieben wie dich selbst (vgl. Mt. 22, 34-40 par.). Auch auf Dietrich Bonhoeffer kann hier verwiesen werden, der das „Beten und Tun des Gerechten“ als die entscheidenden beiden Ausdrucksformen des christlichen Handelns in der „mündig“ gewordenen Welt benennt.

Nachdem Petrus seine Erkenntnis festgehalten hat, beginnt er nun seinerseits in dieser Begegnung die Erfahrungen zu erzählen, die den Grund seines Glaubens ausmachen: das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi (Apg 10,36-43). Während dieser Predigt fällt der Heilige Geist auf die Zuhörer, es kommt also zu einem zweiten Pfingsten (vgl. Apg 2), diesmal allerdings unter den Nichtjuden im Hause des Hauptmanns Kornelius. Die mit Petrus nach Cäsarea mitgereisten christgläubigen Juden entsetzen sich angesichts der unleugbaren Tatsache, dass offenbar auch auf nichtchristliche Menschen die Gabe des Heiligen Geistes ausgegossen wird (Apg 10, 45). Hier wird es also zur völligen Irritation der ersten Christen ganz heilig-chaotisch: keine ausgesprochene Bekehrung, kein Lernen des Glaubensbekenntnisses, keine Taufe, kein christlicher Gottesdienst – und doch schon weht der Geist wie er will. Das macht deutlich: Der Heilige Geist ist in dieser Zusammenkunft zwischen christ-gläubigen Juden und gottesfürchtigen Nichtjuden präsent. Diese Begegnung erhält den göttlichen Segen. Petrus, in mehreren Stufen vorbereitet und nun durch das Geschehen vollends überzeugt, ordnet schließlich die Taufe der Hausgemeinde des Kornelius an, wodurch diese in die Gemeinschaft der wachsenden Urgemeinde aufgenommen wird (Apg 10,47f). Mit diesem Schluss wird die Erzählung eindeutig in die Schilderung der Ausbreitung des christlichen Glaubens einbezogen. Sie ist nicht als Geschichte einer interreligiösen Begegnung angelegt. Dennoch ist festzuhalten, dass Lukas die Erkenntnisse, die der Apostel Petrus hier stellvertretend für die junge Kirche gewinnt, vor die Aufnahme der Hausgemeinde in die christliche Gemeinschaft stellt.

Lukas macht ebenfalls deutlich, dass es noch eine Zeit braucht, bis die frühe Kirche den hier behandelten Lernprozess mit vollzieht. Und so stellen wir in den folgenden Kapiteln der Apg fest, dass die beginnende und wachsende jüdisch-nichtjüdische Gemeinschaft in der Kirche noch

mehrfach in Frage gestellt wird – bis sie schließlich auf dem Apostelkonzil (Apg 15) in einer ersten kirchenweiten Grundsatzentscheidung geregelt wird. Juden und Nichtjuden haben auch in der Kirche ein unterschiedliches Verhältnis zur Tora, für Juden gilt die Tora nach wie vor – für Nichtjuden wird in klassischer jüdischer Tradition die Befolgung der so genannten „noachidischen Gebote“ zur Weisung bezüglich des Verhaltens gemacht: kein Götzendienst, keine Unzucht, kein Essen von erstickten Tieren oder von noch Blut enthaltendem Fleisch.⁶ Der jungen Kirche wird die Beziehungsdifferenz zugemutet; sie hat von Anfang an zu lernen, dass es sogar in ihren eigenen Reihen unterschiedlich ausgeformte Gottesverhältnisse gibt. Sie hätte dies auch für ihr Verhältnis zu anderen nichtchristlichen Glaubensgemeinschaften fruchtbar machen können. Jedoch hat sie sich in eine andere Richtung aufgemacht und dabei gleichzeitig die Fähigkeit zum Umgang mit Differenzen innerhalb der Kirche wie auch außerhalb verkümmern lassen oder aktiv zerstört. Heute stehen wir vor der Herausforderung, diese Fähigkeit neu zu entwickeln und zu stärken. Die Erzählung der Begegnung des Petrus mit dem Hauptmann Kornelius kann uns Impulse geben, die in der Begegnung auch mit der muslimischen Glaubensgemeinschaft konstruktive Gesprächsmöglichkeiten eröffnen.

Die Kirche wird an ihrem Anfang von dem Auferstandenen und vom göttlichen Geist mit einer universellen Sendung beauftragt. Diese Sendung geschieht im Kontext des Reiches Gottes (Apg 1,3), also der befreienden und heilenden Gegenwart Gottes. Die Kirche hat im Prozess dieser „Missio Dei“ vieles zu lernen. Sie lernt, dass Gott auch außerhalb der Kirche und des Judentums eigene Beziehungen zu Menschen eingeht. Auf ihrem Weg begegnen Christen und Christinnen Menschen, die Ehrfurcht vor Gott haben, regelmäßigen Gebeten nachgehen und Wohltätigkeit ausüben. Die Gemeinschaft der Christinnen und Christen muss in ihren Anfängen lernen, diese als eigene Form der Gottesbeziehung zu respektieren. Damit ist ein Grund gelegt, auf dem die Kirche auch heute ihr Verhältnis zu anderen Religionen gestalten kann. Die Apostelgeschichte liefert einen Beitrag zur Kriterienbildung, indem sie Gottesfurcht, Gebet und Wohltätigkeit als zentrale Erkennungsmerkmale einer zu respektierenden Glaubenshaltung benennt. Was bedeutet es für die christliche Wahrnehmung des Islam, dass diese drei Kriterien zu den zentralen Säulen des Islam zählen?

⁶ Vgl. Klaus Müller, Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum, 2., unveränd. Aufl., Institut Kirche und Judentum, Berlin 1998.

3. Herausforderungen durch den Islam – eine deskriptive Betrachtung

Andreas Herrmann

Der Islam stellt für eine theologische Positionierung im Vergleich mit anderen Religionen eine besondere Herausforderung dar, die pointiert in der im Jahre 2006 vom Rat der EKD herausgegebenen Handreichung zum Verhältnis der Christen und Muslime in Deutschland zum Ausdruck kommt. Darin wird der Islam als ein „Sonderfall einer nichtchristlichen Religion“⁷ bezeichnet. Der Islam sei eine „nach-christliche Religion, die häufig auf das Alte und Neue Testament Bezug nimmt und so eine Verwandtschaft mit dem christlichen Glauben anzuzeigen scheint.“⁸ In diesen wenigen Worten spiegelt sich die besondere Schwierigkeit wider, vor der eine christliche Deutung des Islams von ihren Anfängen an bis heute steht. Johannes von Damaskus (gest. ca. 754 n. Chr.) hat daraus schon früh den Schluss gezogen, der Islam sei keine eigenständige Religion, sondern eine christliche Sekte. Die Aufnahme biblischer Erzählungen und die Einordnung des Islam in die Tradition des Juden- und Christentums irritierte schon Johannes von Damaskus und wirkt bis heute nach. Nicht selten verleitet die Nähe des Islam zum Christentum zu einer polemischen Abgrenzung. Die Irritation darüber, wie diese „verwandtschaftlichen Beziehungen“ zu bewerten sind, schwingt auch im angeführten Zitat aus der EKD-Handreichung mit.

In einer religionsgeschichtlich vergleichbaren Position befindet sich das Judentum mit Blick auf das ihm nachfolgende Christentum, das im Neuen Testament vielfältige Bezugnahmen und Zitate zum Tanach herstellt und sogar das gesamte, dann sogenannte Alte Testament in seinen biblischen Kanon aufgenommen hat, also das heilige Buch einer anderen Religion. Fast zweitausend Jahre waren bestimmt durch Feindseligkeit und Entfremdung zwischen diesen beiden sich nahe stehenden Religionen. In einem Papier aus dem Jahr 2015 greifen über 50 jüdisch-orthodoxe Rabbiner aus aller Welt diese Situation auf und kommen zu einer bemerkenswerten Einschätzung über das Christentum, das „weder ein Zufall noch ein Irrtum ist, sondern göttlich gewollt und ein Geschenk an die Völker.“⁹ Ob wir aus einer christlichen Position heraus zu einer vergleichbaren Einschätzung zum Islam als einer nachchristlichen Religion kommen?¹⁰ Mit Blick auf den Islam bleibt die Herausforderung, wie die Ein- und Zuordnung des Islam in die jüdische beziehungsweise alttestamentliche und neutestamentliche Traditionskette theologisch zu beurteilen ist. Diese Einreihung, die mit der Bezeichnung „Islam als nachchristliche Religion“ angezeigt wird, lässt sich auf verschiedenen Ebenen feststellen und soll im Folgenden skizziert werden.

1. Prophetentum

Ein wesentlicher Bestandteil der koranischen Prophetenlehre besteht darin, dass Gott im Verlauf der Geschichte zu bestimmten Zeiten Propheten mit einer einheitlichen Botschaft zu verschiedenen Völkern gesandt hat. Ein wichtiger Inhalt der prophetischen Verkündigung liegt in der Mitteilung der Allmacht des einzigen und guten Schöpfergottes und der von den Menschen verlangte Dankbarkeit ihm gegenüber. Die Propheten übermitteln Gottes Gebote und geben damit den Gläubigen eine Rechtleitung für die Lebensführung an die Hand. Der Hauptinhalt aller prophetischen Verkündigung liegt im ersten Teil des muslimischen Glaubensbekenntnisses: *Vor dir*

7 EKD (Hg.): Klarheit und gute Nachbarschaft, Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD, EKD Texte 86, Hannover 2006, S. 18.

8 Ebd. Vgl. zu der Bezeichnung des Islam als einer „nachchristlichen Religion“ schon Karl Barth: „... wobei dem Islam wegen seines besonderen geschichtlichen Verhältnisses zum Alten und Neuen Testament noch einmal eine Sonderbehandlung zuteil werden müsste“. Karl Barth: Die kirchliche Dogmatik, I/2, 6. Aufl., Zürich 1975, S. 926. Aktueller in EKD (Hg.): Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2015, S. 65: „Im Islam begegnet uns das eindruckliche Faktum einer nachchristlichen Religion.“

9 http://jcha.de/beitraege/Den_Willen_unseres_Vaters_im_Himmel_tun.pdf (Aufruf am 12.5.2021)

10 Mit Blick auf das Judentum gibt es in der EKHN mit der Ergänzung der Grundartikel aus dem Jahre 1991 eine bemerkenswerte Zäsur, die eine neue theologische Sichtweise deutlich macht: „Aus Blindheit und Schuld zur Umkehr gerufen bezeugt sie (die EKHN) neu die bleibende Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen. Das Bekenntnis zu Jesus Christus schließt dieses Zeugnis ein.“

sandten wir keinen Gesandten, dem wir nicht offenbart hätten: „Kein Gott ist außer mir! So dienet mir!“ (Sure 21,25)¹¹ Die Besonderheit liegt nun darin, dass nach dem Koran Gott nicht nur lange vor Muhammad Propheten berufen hatte, sondern viele dieser islamischen Propheten mit biblischen Figuren und Propheten identifiziert werden. Schon in der zweiten mekkanischen Periode wird festgehalten: *Siehe, wir offenbarten dir, so wie wir Noah offenbarten und den Propheten nach ihm. Wir offenbarten Abraham und Ismael und Isaak und Jakob; den Stämmen, Jesus, Hiob, Jona, Aaron, Salomo. David gaben wir den Psalter* (Sure 4,163).

In mehreren Suren werden Listen aufgeführt, die die in Vorzeiten berufenen Propheten aufzählen. Insgesamt werden 25 mit Namen genannt. Viele dieser Namen sind – wie bereits angedeutet – aus der Bibel bekannt. Dabei ist zu beachten, dass im Koran mit „Prophet“ (*nabi*) einerseits und „Gesandter“ (*rasul*) andererseits zwei verschiedene Begriffe für die Prophetengestalten verwendet. Betrachtet man die Figuren genauer, die mit diesen Titeln bezeichnet werden, dann ergibt sich folgendes Bild.¹² Ausdrücklich als *rasul* werden bezeichnet: Noah, Lot, Ismael, Mose, Aaron, Elia, Jona, Hud, Salih, Suaib, Jesus und Muhammad. Explizit als *nabi* werden genannt: Idris, Noah, Abraham, Ismael, Isaak, Jakob, Mose, Aaron, David, Salomo, Jona, Hiob, Johannes der Täufer, Jesus und Muhammad. Über die namentlich genannten Propheten hinaus – auffällig ist, dass die großen Schriftpropheten wie etwa Jesaja oder Jeremia fehlen – verweist Gott im Koran auf solche, die nur er kennt (Sure 40,78). Es gibt keine Einigkeit über die Zahl, ein Hadith nennt die Zahl 124.000 Propheten.

Mit den genannten biblischen Figuren, die im Koran als *nabi* bezeichnet werden, wird bewusst an die biblische Tradition angeknüpft und damit der Horizont markiert, in dem die koranische Verkündigung zu verstehen ist. Alle *nabi*-Gestalten gehören zur jüdisch-christlichen Überlieferung. Es lässt sich festhalten, dass das koranische Konzept der Propheten mit der Geschichte des Volkes Israel und mit dem Neuen Testament verknüpft ist. Für den Titel *rasul*, der zunächst überwiegend für Muhammad verwendet wird, trifft dies nicht in gleichem Maße zu, denn die genannten arabischen Propheten werden ebenfalls als *rasul* bezeichnet. Bemerkenswert ist aber, dass der Terminus *nabi* in Medina dann auch für Muhammad übernommen wird. Damit ist der wichtigste Prophet des Islam in die jüdisch-christliche Propheten-Tradition eingeordnet. Der Glaube an alle Propheten sowie Muhammad als Siegel gehört zu den sechs Glaubensgrundsätzen des Islam.

Die Hochschätzung von Propheten, die in besonderer Weise Gottes Botschaft verkünden, gilt auch für das Christentum. Prophetie ist eine zentrale christliche Kategorie, die allerdings als nicht abgeschlossen gilt. Prophetie stellt bis in die Gegenwart auch eine gemeindliche Funktion dar (1. Thess 5,19-21; 1. Kor 14,26-32) und wird nicht immer mit einem konkreten Propheten beziehungsweise einer Prophetin verbunden. Hier deutet sich ein Unterschied zum islamischen Prophetenverständnis an. Damit ist ein Thema für zukünftige Dialoge benannt, nämlich in welcher Weise Christentum und Islam sich in ihren jeweiligen prophetischen Traditionen berühren beziehungsweise unterscheiden. Dabei wird auch die Frage eine Rolle spielen müssen, mit welchen Augen das Christentum auf den Propheten Muhammad blickt. In der Vergangenheit hat die Nähe, die viele koranische Texte zur Bibel haben, zu einer polemischen Abgrenzung geführt. Johannes von Damaskus hat den Islam nicht nur als eine christliche Sekte bezeichnet, sondern daraus auch den wirkungsgeschichtlich

¹¹ Zitate aus dem Koran sind entnommen aus: Hartmut Bobzin: Der Koran. Neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, München 2010.

¹² Vgl. Hartmut Bobzin: „Das Siegel der Propheten“. Anmerkungen zum Verständnis von Muhammads Prophetentum, S. 29, in: Anja Middelbeck-Varwick u.a. (Hg.): Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam, Regensburg 2013.

kaum zu überschätzenden Schluss gezogen, dass in dieser Strömung ein „falscher Prophet“ aufgetreten sei. Die Herausforderung liegt darin, wie wir aus einer christlichen Position auf die Erzähltradition im Koran schauen. In welcher Beziehung stehen sie zu unserer eigenen Erzähltradition? Was sagen sie einander? Lassen wir diese Bezugnahme der Erzählungen zu? Nehmen wir sie in unsere kirchlichen Erzählkontexte auf – ebenso wie der Koran die Erzählungen um die biblischen Propheten in ihre Erzähltraditionen aufgenommen hat?

2. Offenbarung

Propheten gelten als „Boten Gottes“. Damit ist der Grundzug der Prophetie charakterisiert, denn Propheten sprechen und handeln nicht in eigener Sache, sondern folgen einem Auftrag, den sie von Gott erhalten. Prophetie – als Übermittlung einer Botschaft Gottes interpretiert – hängt eng mit dem Offenbarungsverständnis zusammen (vgl. Sure 21,25). Islam und Christentum verstehen sich beide als sogenannte Offenbarungsreligionen in dem Sinn, dass von Gott eine Initiative ausgeht, um mit den Menschen in Kommunikation zu treten. Beide Religionen reihen sich in vorausgehende Traditionen ein. Die Aussage aus Hebräer 1,1f. liegt zunächst mit ihrer Anknüpfung an die alttestamentlichen Propheten im Duktus der koranischen Prophetologie, um dann mit dem Fokus auf „den Sohn“ eine spezifische Wende zu nehmen: *Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn.* Die Herausforderung für eine christliche Position liegt darin, wie mit dem Anspruch des Islam umzugehen ist, dass neben Gottes Offenbarungshandeln – das wesentlich mit Jesus Christus verbunden ist – im Koran eine weitere, durch den Propheten Muhammad offenbarte Heilige Schrift vorliegt. Wie sollen wir als Christen und Christinnen mit dem islamischen Anspruch umgehen, dass dieser für sich eine Offenbarung nach und neben Christus reklamiert? Betrachten wir zunächst etwas genauer das islamische Offenbarungsverständnis.

Der Islam als nachchristliche Religion hat – wie das Christentum – keine Schwierigkeiten, die vor ihm erfolgten Offenbarungen zu integrieren. Allerdings beansprucht der Islam, dass „Gottes letztes Wort“ nicht mit Jesus Christus erfolgt sei, sondern erst rund 600 Jahre später mit dem Koran. Nach koranischem Verständnis haben unterschiedliche Propheten vor Muhammad von Gott eine heilige Schrift erhalten. So wurden Abraham die ersten Schriftblätter übermittelt (Sure 87,18), Mose die Tora (Sure 19,51; Sure 23,49), David die Psalmen (Sure 17,55), Jesus das Evangelium (Sure 2,253; Sure 57,25) und Muhammad der Koran. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass es sich dabei im Kern um die gleiche Offenbarung handelt, nämlich: *Vor dir sandten wir keinen Gesandten, dem wir nicht offenbart hätten: „Kein Gott ist außer mir! So dienet mir!“* (Sure 21,25) Weil die Menschen das Wort Gottes vergessen, wurden immer wieder Propheten geschickt, um sie daran zu erinnern. Der Koran bestätigt zwar die früheren Offenbarungen, aber er nimmt auch eine kritische Funktion wahr und korrigiert die Kinder Israels in dem sie uneins sind (Sure 27,76). Der Koran ist – wie die früheren Offenbarungen – Bestandteil der himmlischen Urschrift, der Mutter des Buches (Sure 43,2-4), aber auch die letzte und entscheidende Schrift in der Traditionskette der offenbarten Bücher. Der Koran gilt als die Offenbarung für das arabische Volk.

Nach islamischem Verständnis hat der Engel Gabriel Muhammad bestimmte Wörter und Sätze in sein Herz geschrieben: *So gaben wir dir Geist ein, auf unser Geheiß. Du wusstest weder, was das Buch ist noch der Glaube. Wir aber machten es zu einem Licht, mit dem wir die von unseren Knechten leiten, die wir leiten wollen.* (Sure 42,52) Im Islam lautet das arabische Wort für Offenbarung *wahy*. Was in etwa bedeutet: Ein Mensch nimmt zwar eine Kommunikation wahr, kann sie aber nicht verstehen. *wahy* lässt sich als eine „geheimnisvolle Kommunikation“

charakterisieren. Es ist eine Kommunikation zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen, auch in Zeichen, Träumen, Visionen. *Tanzil* ist ein anderes Wort für Offenbarung und bedeutet Herabsendung. Hervorzuheben ist, dass nach koranischem Verständnis Offenbarung – als *tanzil* verstanden – immer kontextuell zu verstehen ist. Jedenfalls ist die Relevanz der sogenannten Offenbarungsanlässe ein deutliches Indiz dafür, denn für die islamische Theologie war von Anfang an die Frage nach Ort und Zeit leitend, in die hinein ein Vers ursprünglich gesprochen wurde. Offenbarung geschieht nach koranischem Verständnis demnach nicht abstrakt, sondern ist Verstehen in einer konkreten Situation. Eine spannende Frage bleibt, ob nach islamischem Verständnis, die Offenbarung mit dem Koran abgeschlossen ist. Eine innerislamische Diskussion um eine spezifische Offenbarung (*wahy*) einerseits, die sich auf Mitteilungen an die Propheten bezieht und mit Muhammad zum Abschluss gekommen ist, und einem allgemeinen Verständnis von Offenbarung (*ilham*) andererseits, die Menschen auch heute noch erfahren können, spiegelt ein Ringen um diese Frage wider. Unabhängig von den Antworten, die islamische Gelehrte in dieser Sache gegeben haben, könnte sich über die Ästhetik auch für Christen und Christinnen ein Zugang zum Koran und einer islamischen Auffassung von Offenbarung eröffnen. Dabei wird von dem theologischen Argument der „Unnachahmlichkeit“ des Korans ausgegangen, die in seiner sprachlich-stilistischen Gestalt zu sehen ist. Etwa seit der Mitte des zehnten nachchristlichen Jahrhunderts gehört es zu der Überzeugung der muslimischen Gemeinschaft, dass es niemandem gelungen ist, etwas Schöneres und Mitreißenderes als den Koran hervorzubringen. Eine Vielzahl von Bekehrungsberichten belegt das. Der Duktus all dieser Erzählungen liegt darin, dass das Rezitieren des Wortes Gottes zur Konversion führte. Das religiöse Erkennen im Islam ist von den Anfängen an ästhetisch vermittelt (Navid Kermani). Der Modus der Offenbarung liegt primär im Hören und kommt somit nicht ohne ästhetische Elemente aus. Schon Muhammad wird kein Buch überreicht, sondern hört die Worte des Engels Gabriel. Bis heute ist der Koran ein Vortragstext. Mit dem Rezitieren des Korans wird Gott selbst sinnlich wahrnehmbar. Im Vortrag ereignet sich Gottes Gegenwart. Auch wenn diese Position auf muslimischer Seite aktuell (noch) keine breite Zustimmung erfährt, liegt hier eine Möglichkeit, das islamische Offenbarungsverständnis mit den Methoden einer modernen Hermeneutik zu begreifen.

Spricht – aus christlicher Perspektive – der eine Gott zu den Muslimen und Musliminnen? Können die Christen und Christinnen dem Koran Offenbarungscharakter zuschreiben? Auch mancher christliche Hörer und manche christliche Hörerin wird bei einer feierlich vorgetragenen Koran-Rezitation nicht ganz unberührt bleiben. Ob der Koran auch ein Wort Gottes für Christen und Christinnen sein kann?

3. Jesus als Prophet

Eine besondere Note im Verhältnis des Christentums zum Islam liegt in der Tatsache, dass Jesus im Koran eine herausragende Rolle zukommt. Nur in diesen beiden Religionen nimmt Jesus eine außergewöhnliche Position ein. Insofern kann man sagen, dass der Bezug des Korans auf die biblische Jesusgestalt ein Verbindungselement zwischen Christentum und Islam ist. Wie im Verhältnis des Christentums zum Islam insgesamt liegt die besondere Herausforderung mit Blick auf den koranischen Jesus darin, mit der im Koran beschriebenen Nähe, Differenz, teilweise auch Polemik gegenüber der christlichen Vorstellung von Jesus als der zentralen Gestalt des Christentums angemessen umzugehen. Ein erstes Themenfeld, in dem sich biblische und koranische Texte überlappen, bilden die aus den Evangelien bekannten Erzählungen vom Beginn des Lebens Jesu.

So ist in Sure 19, die nach Maria benannt ist, in den Versen 16-23 von der Ankündigung von Jesu Geburt, seiner wunderbaren Empfängnis und von der Geburt selbst zu lesen. Unmittelbar nach der Geburt wird im Koran das sog. Wiegenwunder berichtet. Der Neugeborene spricht zu seiner verzweifelten Mutter und macht ihr Mut. Nachdem Maria mit ihrem Sohn zu ihrer Familie zurückkehrte und diese ihr vorwirft, sie habe etwas Schändliches getan, berichtet der Koran in Sure 19, 29-31: *Da deutete sie auf ihn. Sie sprachen: „Wie sollen wir zu einem sprechen, der noch ein Kind in der Wiege ist?“ Er sprach: „Ich bin der Knecht Gottes! Er gab mir das Buch und machte mich zum Propheten. Er verlieh mir Segen, wo immer ich auch war, und trug mir das Gebet und die Armensteuer auf, solange ich am Leben bin.“* Muhammad hat diesem Wunder offenbar große Bedeutung beigemessen, denn an zwei weiteren Stellen (Sure 3,46f. und Sure 5,110) wird davon berichtet. Das Wiegenwunder findet sich nicht in der Bibel, aber man geht davon aus, dass diese Erzählung unter arabischen Christen verbreitet war. Muhammad hat Traditionsmaterial verarbeitet und sie in den Rahmen seiner eigenen Verkündigung eingepasst.

Neben den Erzählsträngen über die Geburt Jesu ist ein zweiter Aspekt bemerkenswert. Viele christliche Titel für Jesus finden auch im Koran Verwendung. So wird Jesus zum Beispiel „Geist von Gott“ genannt (Sure 4,171; 21,91; 66,12). Er wird als das „Wort der Wahrheit“ (Sure 19,34) und als „Wort Gottes“ (Sure 3,45; 4,171) bezeichnet und als „Zeichen der Barmherzigkeit“ Gottes für die Menschen begriffen (Sure 19,21). Der Titel Messias kommt insgesamt 11 Mal im Koran vor. Zentral ist auch der Titel „Knecht Gottes“, mit dem Jesus sich selbst bezeichnet (Sure 19,30; 4,172). Über die Würdetitel hinaus erinnern auch die Wunder des koranischen Jesus an biblische Zusammenhänge. Das bereits erwähnte Wiegenwunder geschieht an Jesus selbst. Aber im Koran wird auch von Wundern berichtet, die Jesus selbst vollbringt. Jesus heilt Blinde und Aussätzige, wovon in Sure 5,110 knapp berichtet wird. Bemerkenswert ist das Vogelwunder, dessen Quelle im Thomasevangelium liegt. *„Ich kam zu euch mit einem Zeichen von eurem Herrn, dass ich für euch aus Ton schaffe, was die Gestalt von Vögeln hat. Dann hauche ich es an, so dass es wirklich Vögel werden, mit Erlaubnis Gottes. Ich werde Blinde heilen und Aussätzige und werde Tote lebendig machen, mit Erlaubnis Gottes.“* (Sure 3,49) Keinen anderen Propheten hat der Koran so nah an die Schöpfungsmacht Gottes herangerückt wie Jesus. Und doch wird er eindeutig auf die menschliche Seite gestellt. Er ist nicht „Sohn Gottes“, sondern „Sohn der Maria“. Der Koran findet deutliche Worte gegenüber der christlichen Vorstellung Jesus sei wahrer Mensch und wahrer Gott.

Ihr Buchbesitzer! Geht nicht zu weit in eurer Religion, und sagt nur die Wahrheit über Gott! Siehe, Christus Jesus, Marias Sohn, ist der Gesandte Gottes und sein Wort, das er an Maria richtete, und ist Geist von ihm. So glaubt an Gott und seinen Gesandten und sagt nicht: „Drei!“ (Sure 4,171)

Neben der Ablehnung der trinitarischen Gotteslehre liegt eine weitere Differenz zwischen Christentum und Islam in der Bestreitung der Kreuzigung Jesu, die für das Christentum das zentrale Ereignis darstellt: *und weil sie sprachen: „Wir haben Christus Jesus, den Sohn Marias, den Gesandten Gottes, getötet!“ Aber sie haben ihn nicht getötet und haben ihn auch nicht gekreuzigt.* Sondern es kam ihnen nur so vor. (Sure 4,157).

Schon diese kurze Skizze zu Jesus im Koran zeigt, dass hier eine eigene koranische Christologie zu Wort kommt. Es wäre sicher einerseits voreilig, in der Ähnlichkeit der Texte oder der gemeinsamen Verwendung der christologischen Titel eine Übereinstimmung zwischen Christentum und Islam zu sehen. Andererseits ermöglichen die Titel aufgrund ihrer Offenheit und die sich überlagernden Texte in Koran und Bibel ein Spiel der Bedeutungen und laden zum Dialog über deren Interpretation ein. Mit Blick auf die Kreuzigung ist eine zentrale Differenz zwischen Christentum und Islam markiert.

4. Der eine Gott

In der Diskussion um die Gottesvorstellungen wird nach wie vor die Frage diskutiert, ob Christen und Muslime zum demselben Gott beten. Eine Verneinung dieser Frage weist auf die Textstellen im Koran hin, in denen die Trinität abgelehnt wird. Wir beschränken uns auf die Abschnitte, die explizit die Dreizahl kritisieren. Neben der bereits zitierten Sure 4,171 sind in diesem Zusammenhang zu nennen: *Ungläubig sind, die sagen: „Siehe, Gott ist der Dritte von dreien.“ Kein Gott ist außer einem Gott! Und wenn sie nicht mit dem aufhören, was sie sagen, so wird die Leugner unter ihnen schmerzhaft Strafe treffen.* (Sure 5,73)

Und damals, als Gott sprach: „O Jesus, Sohn Marias, hast du den Menschen denn gesagt: ‚Nehmt mich und meine Mutter zu Göttern neben Gott?‘“ Er sprach: „Gepriesen seist du! Mir steht nicht zu, dass ich etwas sage, wozu ich nicht berechtigt bin.“ (Sure 5,116) Trotz der Ablehnung der Trinität und der Kreuzigung Jesu, dem zentralen Ereignis des christlichen Glaubens, kommt der Koran zu dem eindeutigen Schluss: *Streitet mit den Buchbesitzern nur auf schöne Art, doch nicht mit denen die freveln. Sprechet: „Wir glauben an das, was auf uns herabgesandt und was auf euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer Gott sind einer. Ihm sind wir ergeben.“* (Sure 29,46)

In der katholischen Tradition scheint die Frage nach dem einen Gott schon früh durch das Zweite Vatikanische Konzil eindeutig beantwortet worden zu sein: „Die Heilsabsicht umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die, indem sie bekennen, dass sie den Glauben Abrahams festhalten, mit uns den einzigen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“ (Lumen Gentium 16) Doch auf evangelischer Seite ist die Klarheit des Vatikanum II hinsichtlich des Islam nie erreicht worden. Christian Danz bringt die Debatte auf den Punkt: „Von einem Konsens im Hinblick auf die Frage, ob alle an denselben Gott glauben, kann somit keine Rede sein.“¹³ Diese Irritation könnte für den aktuellen christlich-islamischen Dialog dann heilsam sein, wenn sie dazu führt, die Frage nach dem einen Gott in Frage zu stellen. Das Problem der gern gestellten Frage nach demselben Gott liegt darin, dass sie nicht unter Absehung der Verwendungszusammenhänge sinnvoll beantwortet werden kann. Klaus von Stosch schlägt eine andere Vorgehensweise vor, wenn er schreibt: „Wahrscheinlich ist also besser, nicht zu fragen, ob wir an denselben Gott glauben, sondern wie sich unsere Gottesbilder zueinander verhalten.“¹⁴ So gesehen würde sich der Blick nicht primär auf den einen Gott richten, sondern auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch und die unzähligen Erzählungen der Wirkweisen Gottes, die in den unterschiedlichen Gottesbildern zum Ausdruck kommen und durch die das religiöse Leben geprägt wird. Wenn zum Beispiel ein Mensch die Erde als Schöpfung betrachtet, dann wird das nicht ohne Auswirkung auf seine Lebensführung und seine Haltung gegenüber der Natur bleiben. Ähnlich wären die Konsequenzen zu verstehen, die sich dem Bild eines Gerichts am Ende der Zeiten verdanken. Es gilt, die pragmatische Dimension zu berücksichtigen. Im interreligiösen Dialog können wir gut über diese und andere Gottesbilder und ihre Konsequenzen für die Lebensform reden.

Ähnliches ließe sich zu den vielen Namen Gottes sagen, mit denen Gott im Christentum und Islam benannt und angerufen wird. Im Islam gibt es die Tradition der sogenannten 99 schönsten Namen Gottes. Diese Vielstimmigkeit auf den einen Gottesbegriff reduzieren zu wollen, würde zu einer sprachlichen Verarmung führen. Die Namen Gottes sind zum (rechten) Gebrauch da.¹⁵ Und in jedem Verwendungszusammenhang kommt die persönliche Stimme im Reden von und zu Gott zur

¹³ Christian Danz: Einführung in die Theologie der Religionen, Wien 2005, S. 192.

¹⁴ Klaus von Stosch: Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen, Paderborn 2016, S. 79.

¹⁵ Vgl. Philipp Stoellger: „Im Namen Gottes“. Der Name als Figur des Dritten zwischen Metapher und Begriff, S. 258, in: Ingolf Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.): Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name, Tübingen 2008.

Sprache. Diese Stimme ist nicht primär verallgemeinernd und abstrakt, sondern individuell und konkret. Die Berücksichtigung der vielen Namen führt zu einem Sprachgewinn. Wenn Christinnen und Christen, Musliminnen und Muslime gegebenenfalls Gott gemeinsam mit seinen Namen wie etwa Schöpfer der Welt, der Barmherzige, der König, der Friedensstifter und viele andere anrufen sollten, dann gibt es die berechtigte Hoffnung, dass der so Benannte nicht ganz abwesend ist.

Die Frage, ob Muslime und Musliminnen, Christen und Christinnen an denselben Gott glauben, ist zu allgemein und abstrakt gestellt. Sie ist nicht geeignet, die Gottesfrage im interreligiösen Kontext zu diskutieren, weil dadurch die vielen Namen Gottes auf einen Gottesbegriff reduziert werden. Die Verwendung von sprachlichen Gottesbildern und die Berücksichtigung der vielen Namen Gottes führten zu einem Sprachgewinn im Reden über und im gemeinsamen Reden zu Gott.

4. „Gott ist nur ein einziger.“ – Gotteserkenntnis, Offenbarung und Wahrheit im interreligiösen Dialog

Melanie Beiner

1. „Ein Gott“ – Gott verstehen

Im Dialog mit dem Islam spielt die Frage nach dem Gottesverständnis eine wichtige Rolle. Auch wenn sich ähnliche Erzählungen und Gestalten in beiden Religionen finden und aufeinander beziehen lassen, so scheint es vor allem in Bezug auf das Gottesverständnis so deutliche Unterschiede zu geben, dass die Kritik am christlichen Gottesbild selbst schon in der Tradition des Islam verankert ist. Das hat Auswirkungen auf die Frage, inwiefern sich der Islam als nachchristliche Religion verstehen kann. Denn wenn dies nicht nur in einem (historisch unstrittigen) zeitlichen Sinn gemeint ist, ist dies auch mit einer für das Selbstverständnis des Islam wichtigen sachlichen Beziehung zum Christentum verbunden und mit der Frage, wie sich der Islam selbst in Aufnahme und Weiterführung der christlichen Tradition begreifen kann. Die Rede von der nachchristlichen Religion fordert darum unter anderem zum Dialog darüber heraus, welche Bedeutung das schon im Koran kritisch rezipierte trinitarische Gottesverständnis und die damit möglicherweise implizierte Korrektur oder zumindest Veränderung dieses Gottesverständnisses sowohl für den christlichen als auch für den islamischen Gottesbegriff hat.

Für eine christliche Positionsbestimmung im Verhältnis zum Islam geht es umgekehrt um die Frage, ob der Islam als Religion gesehen werden kann, in dem sich der von Christinnen und Christen geglaubte Gott zu verstehen gibt. Dazu scheinen mir der Dialog und das Schärfen der eigenen Vorstellung und ihrer Begrenzungen wichtig. Außerdem scheint mir wichtig, bewusst zu halten, dass es ebenso wenig wie „den Islam“ „das Christentum“ gibt, sondern dass sich beide Religionen durch die Jahrhunderte hindurch in einer Vielzahl von Deutungen und Selbstbeschreibungen entwickelt und verändert haben. Dies macht die Bezugnahme aufeinander zwar nicht einfacher; aber es ermöglicht, immer wieder gegenwärtige Auslegungen und Deutungen der je eigenen Religion und ihres Selbstverständnisses vorzunehmen und ihr jeweiliges Verstehen von Gott als Grund und Ziel menschlicher Existenz im Dialog miteinander und füreinander plausibel zu machen. Eine solche Selbstverständigung des Christentums, die ihm durch den Islam und seine unmittelbare Bezugnahme auf das Christentum aufgegeben wird, soll zu einer Klärung darüber führen, ob und inwieweit das Christentum den Islam als eine Religion anerkennen kann, in der sich Gott offenbart und also als „der eine Gott“ zu verstehen gibt. Für diese Verständigung braucht es zum einen die Auseinandersetzung mit gemeinsamen Erzählungen oder Glaubensfiguren. Zum anderen braucht es darüber hinaus geteilte Gewissheiten, eine gemeinsam verantwortete Glaubensüberzeugung und damit auch geteilte Erfahrung und gemeinsam gelebte Praxis.

2. Gottes Einzigkeit und die Trinität als Beziehungsgeschehen

Ebenso wie im Koran ist auch das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes im Judentum ein fundamental wichtiges Kriterium und Erkennungszeichen des Gottes, der Israel aus der Knechtschaft geführt hat. Es verweist alles nicht göttliche Handeln deutlich in den Bereich des Geschöpflichen, das darum keine im Letzten lebensbestimmende und lebensbedrohende Macht hat. Es adressiert alles Geschehen an den einen Gott. Auch in allem Bösen, Zerstörerischen oder Unverstehbaren wirkt Gott, der in die Freiheit führt, seinem Volk die Treue hält, Leben schafft, erhält, das Chaos vernichtet, alles Irdische wieder neu erschaffen kann und Welt und Mensch in eine Wohlordnung führen möchte.

Das Christentum hat dieser Einzigkeit Gottes nichts hinzugefügt und nichts genommen. Es hat aber in der Trinitätslehre zu fassen versucht, wie das Handeln Gottes im Menschen wirksam und glaubhaft wird. Es hat dafür zum einen zu verstehen gegeben, dass sich Gott als Heiliger Geist im Menschen Raum schafft und Herzen und Sinne verwandelt. Und es hat zu verstehen gegeben,

dass Leben im Glauben an den einzigen Gott sich nicht nur in einer biologischen oder sozialen Welt verortet, sondern Leben bedeutet durch Gott und mit Gott in Beziehung zu sein. Und dieses Bezogensein Gottes auf den Menschen als Wesensbeschreibung Gottes wird in der Person Jesus Christus dem Menschen ansichtig. Um die Treue Gottes allen Menschen gegenüber gewiss werden zu lassen, hat Gott sich selbst allen lebensbedrohlichen Erfahrungen, Endlichkeit, Tod und Zerstörung ausgesetzt und alles das, was Beziehung irdisch und sozial beendet, in seiner Gegenwart aufgehoben. Diese Wirksamkeit Gottes ist uns Menschen in der Person Jesus Christus zur Anschauung und zur Erfahrung geworden.

Kann es Gott sein, der sich in Jesus Christus offenbart und leidensfähig wird? Genau daran entzündet sich aber die Zweifel im islamischen Verstehen der Einzigkeit Gottes. Genau besehen sind es von Seiten des Islam Fragen der Inkarnation Gottes, also dem Glauben an einen Gott, der sich in einem leidensfähigen Menschen zeigt, die eine Grenze der Gemeinsamkeit markieren. Diese Infragestellung kann durch die Reflexion auf den christlichen Glauben nicht einfach aufgehoben werden. Aber eine Selbstverständigung des christlichen Glaubens fragt gleichwohl, wie sich diese Gegenwart Gottes bei den Menschen aus Sicht anderer Religionen zeigt und welche Vorstellungs- und Erfahrungswelten mit diesen Deutungen verbunden sind. Und sie bringt sie mit den eigenen Vorstellungs- und Erfahrungswelten ins Gespräch.

„Glauben wir alle an einen Gott?“ – Diese Frage lässt sich, wenn man daran glaubt und festhält, dass Gott ein einziger ist, nur mit „Ja“ beantworten. Allerdings scheint es so zu sein, dass Gott unterschiedlich erkennbar wird. Wenn wir als Christinnen und Christen am Glauben an die bleibende Erwählung Israels festhalten, dann bedeutet dies ja nichts anderes, als dass wir davon ausgehen, dass Gott sich auch in den im Volk Israel und weiterhin im Judentum erzählten, bewahrten und gelebten Gewissheiten zu erkennen gibt. Und weiter können wir davon ausgehen, dass sich Gotteserkenntnis in und neben der christlichen Offenbarung vielfältig ereignen kann und daraus unterschiedliche Weisen entstehen, die Beziehung Gottes zum Menschen zu verstehen. Eine Selbstverständigung des christlichen Glaubens steht darum vor der Aufgabe, das Geschehen der Offenbarung als der Selbsterschließung Gottes zu beschreiben und zu fragen, inwieweit dieses Verständnis andere Verstehensweisen ermöglicht.

3. Offenbarung – die Selbsterschließung Gottes im Menschen als Gewissheit

Offenbarung meint die Selbsterschließung Gottes für die Menschen. Als Christinnen und Christen gehen wir davon aus, dass es der dreieinige Gott ist, der sich selbst erschließt. Das bedeutet, dass diese Gotteserkenntnis nicht durch den Menschen selbst zu machen ist, sondern dass sie ein Geschehen ist, das von Gott ausgeht und im Menschen durch den Geist Erkenntnis Gottes wirkt. In dieser Erkenntnis erschließt sich Gott als der, der Leben schafft, bewahrt und vollendet. Gottesbegegnungen, wie sie in der Bibel und in der muslimischen Überlieferung, in Koran und Sunna beschrieben werden, verdanken sich nicht menschlicher Anstrengung und vernünftiger Überlegung. Sie verdanken sich Begegnungen, in denen Menschen eine lebensbestimmende Macht zur Erfahrung wird, die sich ihnen als Erkenntnis Gottes zu verstehen gibt.

Dieses Verständnis von Offenbarung beinhaltet auch, dass wir diese Offenbarung als Geschehen der Selbsterschließung Gottes nicht selbst und nicht endgültig „in der Hand“ haben. Wir werden ihrer nicht sicher (so dass sie uns nicht auch schwinden könnte), sondern gewiss. Wie verstehen wir Gott und Gottes Beziehung zum Menschen? – Diese Frage bedarf darum immer

wieder eines Diskurses, eines „Erfahrungsaustauschs“ des Glaubens und der Glaubenden und der Beschreibung und Erzählung von geteilten und (einander auch) befremdenden Gewissheiten.

Wenn wir die Selbsterschließung Gottes nicht selbst herstellen können, sondern sie uns unverfügbar zukommt und sich ereignet, wie wird sie dann zu einem solchen Ereignis, das mir Grund und Ziel meines Daseins erkennbar werden lässt? Die Selbsterschließung Gottes geschieht als ein Gewiss-Werden. Ich verstehe mich und mein Leben im Licht der Gottesbeziehung. Dieses Geschehen der Erschließung geschieht so, dass der Mensch gewiss gemacht wird darüber, dass Gott selbst Grund und Ziel menschlichen Daseins ist. Dieses Gewiss-Sein wird als Glauben bezeichnet. Der Mensch versteht sich selbst so – als Geschöpf Gottes. Gewissheit ist insofern die Gott als Grund und Ziel des Daseins entsprechende und von Gott selbst geschaffene Erkenntnisweise meiner Selbst, indem ich mich als von einem Grund geschaffen und getragen erfahre. Gewissheit ist insofern eine Form der Selbsthabe oder des Selbstverstehens, zu dem grundlegend ein Gegenüber gehört, das mir in meiner Verfügbarkeit entzogen ist; außerdem ist für Gewissheit charakteristisch, dass dieses Gegenüber Aussagen über mich selbst trifft, die sich mir als so lebensbestimmend erschließen, dass ich mein Selbst nicht davon distanzieren oder mein Selbstverstehen davon ablösen kann. Eine solche Gotteserkenntnis, die sich gleichzeitig als Selbsterkenntnis vollzieht, hat darum einen anderen Stellenwert als eine Einsicht, die durch logisches Verstehen, durch argumentatives Plausibilisieren oder durch sprachliche Setzungen entsteht.

4. Sich gegenseitig in die Wahrheit führen

Gotteserkenntnis vollzieht sich als ein Gewiss-Werden über den Grund und das Ziel der eigenen Existenz. Mit dieser Bestimmung von Gotteserkenntnis ist auch die Frage nach der Wahrheit berührt. Verstehen wir Gott als Grund und Ziel menschlicher Existenz, dann muss aus theologischer Perspektive ein Wahrheitsbegriff eingebracht werden, der eine existentiell bedeutsame Dimension hat. Denn es geht dann nicht nur darum, innerweltliche Phänomene zu plausibilisieren, sondern die Tiefe des Daseins wahrzunehmen. Es geht dann auch nicht nur um ein denkerisches Fürwahrhalten (auch nicht von biblischen Aussagen), auch nicht um ein in einer Gemeinschaft ethisch verpflichtendes Anerkennen von Glaubensaussagen, sondern Wahrheit im theologischen Kontext, die eine Aussage über Grund und Ziel allen Daseins enthält, hat immer lebensbedeutsame und lebensbestimmende Kraft.¹⁶

Ein so verstandener Wahrheitsbegriff erkennt die Unhintergebarkeit von Erfahrung und ebenso die Bedingtheit menschlichen Erkennens in Zeit und Raum an. Wahrheit im christlichen Sinn zielt auf Lebensgewinn. Wahrheit ist darum ein je individuelles Verstehen des alle Wirklichkeit bestimmenden Grundes geschöpflicher Existenz. Gleichzeitig ist dieses Verstehen nicht beliebig, sondern geht davon aus, dass sich ein und derselbe Grund des Daseins in verschiedenen Weisen verstehbar macht. Eine Selbstverständigung des christlichen Glaubens geht davon aus, dass sich das individuelle Verstehen von Gott als Grund und Ziel des Daseins in einem dialogischen Geschehen entwickelt und vertieft. Denn dann bekomme ich am Verstehen Gottes durch die existentielle Tiefe, die andere mir sichtbar und erzählbar machen, Anteil an der Beziehung Gottes zum Menschen. In gewisser Weise ist genau dieses Verständnis von Wahrheit in einem trinitarischen Gottesverständnis, das zu seinem Wesenskern die Beziehung macht, enthalten.

¹⁶ Martin Luther hat dies mit der Unterscheidung der inneren und äußeren Klarheit der Schrift deutlich gemacht. Es gibt ein Verstehen der Schrift, das sich im Sinne einer äußeren Klarheit auf das Nachvollziehen von Sachverhalten, Zusammenhängen etc. bezieht. Nur eine innere Klarheit, bei der ich mich selbst angesprochen, gemeint und verstanden weiß, ermöglicht ein Verstehen der Wahrheit im theologischen Sinn.

Versteht man Wahrheit in diesem Sinn, dann ist das Sich-Erschließen von Wahrheit nicht an die Zugehörigkeit eines Menschen zu einer bestimmten Religion gebunden. Sie kann sich auch dort erschließen, wo Menschen andere Gottesnamen sprechen, andere Riten pflegen, andere Erzählungen tradieren, auch andere Selbstgewissheiten über Grund und Ziel ihrer Existenz in sich tragen. Es geht dann darum, auch mit anderen auf Lebensgewinn in einem natürlichen, seelischen und sozialen Sinn zielenden Selbstgewissheiten im Dialog zu sein und sie anzuerkennen, auch wenn sie sich durch religiöse und kulturelle Praxen anderer Religionen im Selbstverstehen einer Person als wahr zur Erfahrung geben. Darum kann der christliche Glaube aus seinem Selbstverständnis heraus plurale Vorstellungen und Gewissheiten über die Beziehung Gottes zum Menschen anerkennen und pflegen. Ein interreligiöser Dialog ist dann nicht nur eine ethische Verpflichtung im Sinne einer Sorge um das Fremde oder das Andere zum Friedenserhalt. Es ist eine dem christlichen Glauben selbst inhärente Bewegung in der Suche nach Wahrheit und Lebensgewinn.

5. Glaubensgewissheit und die Praxis des Dialogs

Alle Religionen, auch das Christentum, sind darum aus Sicht des christlichen Glaubens auch gleichermaßen daraufhin zu befragen, inwiefern sie ihre religiöse Praxis so gestalten, dass Glaube im Sinne einer Selbstgewissheit über Gott als Grund und Ziel menschlicher Existenz wachsen und reifen kann. Wir Menschen leben heute alle in kulturell und religiös vielfältigen und globalen Zusammenhängen; ein Zurückziehen auf eine je eigene Position einer vermeintlichen objektiven Wahrheit, einer ganz bestimmten Deutung, eines ganz bestimmten Gottesbildes oder einer ganz bestimmten religiösen Praxis kann möglicherweise gar keine Glaubensgewissheit mehr in dem oben genannten Sinne befördern, sondern gerade im Gegenteil eher verunklaren. Darum gehört es zu einer Förderung der Glaubensgewissheit heute dazu, die Wahrheitserfahrungen anderer Menschen, der gleichen Religion ebenso wie anderer Konfessionen oder Religionen nicht nur gelten zu lassen, sondern sie in Beziehung zu setzen zu eigenen Wahrheitsgewissheiten, sich gegenseitig befragen und gegenseitig bereichern und verändern zu lassen. Glaubensgewissheiten, die diese Möglichkeit, sich befragen und verändern zu lassen, nicht implizieren – sei es im Christentum oder in anderen Religionen – werden um der bleibenden Suche nach der Wahrheit willen gleichwohl ausgehalten. Inwiefern sie in konkreten Diskursen beteiligt werden können und wollen – das steht wiederum nur begrenzt in der je eigenen Macht derer, die den Dialog suchen und fördern wollen.

Zwischen manchen Strömungen des Islam und denen des Christentums und vor allem der politischen Bedeutung der Religionen gibt es große Unterschiede, die auch in unterschiedlichem Maße Einfluss auf das weltweite politische Geschehen haben. Christinnen und Christen sollten die existentielle Bedeutung von Religion im Sinne einer lebensstiftenden Gewissheit über die Religionsgrenzen hinweg stärken. Sie können und sollten außerdem in einen steten Diskurs mit Vertreterinnen und Vertretern der eigenen und anderer Religionen treten, wo sie begründet Befürchtungen haben, dass gelebte Frömmigkeit und religiöse Praxis des Christentums oder anderer Religionen die lebensfördernde, Destruktion überwindende und befriedende Kraft christlicher Glaubensgewissheit beschränken oder gar verschließen.

5. Christologie und Trinitätslehre im Gespräch zwischen Christentum und Islam – „Es ist ein Gott und ein Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen.“ (Eph 4,6)

Matthias Schmidt

(1) Dogmatik ist geronnene, verfestigte, zu Buchstaben, Begriffen und Denkmodellen gewordene religiöse Erfahrung im Kontext und in der Sprache ihrer Zeit. Deshalb ist es wichtig zu fragen, welche Gotteserfahrungen in welchen Zusammenhängen zu dogmatischen Formulierungen geführt haben. Was haben Menschen darin über Gott und ihre Glaubenserfahrungen erzählt? Welche Interessen und Konflikte haben sie dabei geleitet? Diese Fragen helfen uns, die Erfahrungen zu verstehen, die Dogmen wieder zu verflüssigen und zu schauen, wohin sie heute strömen. Der Blick auf die Entstehung der christologischen und trinitarischen Dogmen beinhaltet die Aufforderung an die Kirche, die von unseren Vätern und Müttern im Glauben formulierten Denkmodelle zu „verflüssigen“, also zu „re-metaphorisieren“ und die (scheinbare) Enge dogmatischer Erkenntnisse zu überführen in Erzählungen und Metaphern und damit in die Weite.

(2) Muss nicht vor dem Gespräch über Trinität geklärt werden, ob Christinnen und Christen, Musliminnen und Muslime überhaupt von demselben Gott reden? Diese Anfrage wird auch innerkirchlich an interreligiöse Gespräche gestellt. Die folgenden Überlegungen ermutigen aber zu einem anderen, ebenfalls theologisch verantworteten Weg jenseits dieser Frage. Sie fordern heraus, zuerst die verschiedenen Gottesbilder und -erfahrungen miteinander ins Gespräch zu bringen. Erst danach kann gefragt werden, welche Spuren Gottes ich im Gottesbild des Anderen erkenne. Das Verbot der Gottesbilder in jüdischer, christlicher und muslimischer Tradition betont, dass unsere Gottesbilder nicht mit Gott identisch sind. „Zwischen den drei Glaubensstraditionen gibt es tiefe Differenzen. Aber man kann nicht von diesen Differenzen im Glaubensdenken der Religionen auf die Differenz des göttlichen Grundes schließen, auf den sie sich beziehen.“¹⁷ Martin Buber hat es für den Dialog von Juden und Christen so formuliert, wie es auch für den Dialog zwischen Christen und Muslimen gilt: „Sobald es uns, Christen und Juden, wirklich um Gott selber und nicht bloß um unsre Gottesbilder zu tun ist, sind wir, Juden und Christen, in der Ahnung verbunden, daß das Haus unsres Vaters anders beschaffen ist, als unsre menschlichen Grundrisse meinen.“¹⁸ Von mancher christlichen Seite mag der Verdacht geäußert werden, dass die Kirche damit ihren Missionsauftrag aufgibt. Aber gerade das respektvolle und unvoreingenommene Gespräch ist Grundlage dafür, dass wir glaubwürdig „Zeugnis ablegen von der Hoffnung, die in uns ist“ (1. Petr 3,15).

(3) In seiner Entstehungszeit begegnete der Islam einem Christentum, das dabei war, sein Gottesbild in einem schmerzhaften und konfliktreichen Prozess zu entfalten, einerseits gegenüber dem Judentum und andererseits gegenüber einer polytheistischen Umwelt. In den Korantexten selbst sind Spuren dieser Begegnung zu finden. Dies soll in einem ersten Gedankengang kurz entfaltet werden. Danach geht es darum, ob es Anknüpfungspunkte für ein weiterführendes Gespräch zu Trinität und Christologie zwischen Christentum und Islam gibt.

1. Spuren der dogmatischen Streitigkeiten im Koran

Die Zeit zwischen dem Konzil von Nicäa (325 n. Chr.) und dem Konzil von Toledo (675 n. Chr.) wird in der Kirchengeschichte als die Zeit der Verfestigung der christologischen und trinitarischen Bekenntnisse angesehen (Mohammed starb 632 n. Chr.). Da die neutestamentlichen Zeugnisse zwar erste trinitarische, vor allem liturgische Formeln anbieten und das Verhältnis von Gott, Christus und Geist in Ansätzen beschreiben, war es die Aufgabe der frühen Kirche, dies in Bekenntnissen auszuformulieren.

¹⁷ Reinhold Bernhardt: Theologische Grundlagen, S. 18, in: Religionspädagogisches Institut der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (Hg.): Wenn Christen und Muslime in der Schule beten, Dietzenbach 2014.

¹⁸ Zitiert nach: Karl-Josef Kuschel: Martin Buber. Seine Herausforderung an das Christentum, Gütersloh 2015, S. 5.

Christologie und Trinitätslehre waren für die Kirche ein notwendiger Versuch, den Glauben gesprächsfähig zu machen in der philosophischen und religiösen Umwelt des römischen Imperiums. Und gleichzeitig waren sie wichtig, um Fehlentwicklungen in der Kirche abzuwehren (z.B. Marcion). Die in den Konzilien entwickelten Formeln waren einerseits Kompromisse, die weitgehend verschiedene Traditionen umfassten und versöhnten. Andererseits führten sie zu Ausgrenzungen, die andere Lehrmeinungen als Häresie verdammt. Als die Kirche im 4. Jahrhundert Teil des politischen Systems des Römischen Reiches wurde, bekam dadurch jeder theologische Konflikt eine politische Sprengkraft, die die Einheit des Reiches gefährdete. Das Imperium mischte sich in solche Konflikte ein und setzte die Einheit gewaltsam durch. Dies bedeutete, dass vor allem an den syrischen und ägyptischen Rändern des Reiches „häretische“ Kirchen entstanden und überlebten, die im permanenten Konflikt mit der Reichskirche und gleichzeitig dem Kaiser standen. Manche Historiker vermuten hier auch einen „Kulturkampf“ zwischen den abendländischen lateinisch/griechisch geprägten Kirchen einerseits und den orientalischen Kirchen und ihrer Theologie andererseits. Dadurch wurde der kirchliche, wirtschaftliche und militärische Einfluss des oströmischen Reiches in diesen Regionen entscheidend geschwächt, was sich in der politischen Expansion des Islam dann deutlich bemerkbar machte. Es ist ebenso gut denkbar, dass diese „häretischen“ Kirchen die Eroberung durch den arabischen Islam als Befreiung erlebten von der gewaltsamen Unterdrückung durch Ostrom. Der Islam entsteht also mitten in diesen Auseinandersetzungen des jungen Christentums um die Einheit der Kirche und ihres Gottesbegriffs. Im Koran finden sich die unterschiedlichen christlichen Theologien jener Zeit als Verbündete im Ringen um den einen Gott in einer polytheistischen Umgebung, aber auch als die von Vielgötterei Gefährdeten. Die Texte des Korans zu trinitarischen und christologischen Fragen sind also in gewisser Weise immer auch Kommentare zu diesen Konflikten.

Protestantinnen und Protestanten im 21. Jahrhundert erscheinen jene Konflikte der Antike manchmal fremd. Umso mehr also drängt sich die Frage auf, ob nicht ein Gespräch mit dem Islam dringend notwendig ist, um zu sehen, ob die Kritik alter Zeit heute noch trifft. Welche Gottes- und Christuserfahrungen der Gegenwart spiegeln sich in Vorstellungen der Christologie und Trinität wider und verfestigen sich in gegenwärtiger protestantischer Theologie? Welchem (protestantischen) Christentum und seinem Gottesbild begegnet der Koran heute?

Der katholische Theologe Karl Rahner schreibt in „De Trinitate“: „Wir müssen zugeben: Sollte die Lehre von der Dreieinigkeit aus irgendeinem Grund als falsch fallen gelassen werden, könnte der größte Teil der religiösen Literatur gut und gern unverändert bleiben.“¹⁹ Rahner stellt damit fest, dass in der „Alltagstheologie“ die Dreieinigkeit eine untergeordnete Rolle spielt. Sie ist entstanden im zweiten Testament als liturgische Formel und hat sich anscheinend heute wieder auf diese Funktion zurückgezogen. Demgegenüber betonen aber zeitgenössische Theologinnen und Theologen die Notwendigkeit, an der Trinitätslehre festzuhalten.²⁰ Sie ist zwar Provokation in jedem interreligiösen Gespräch, aber gleichzeitig hat sie enorme integrative und gesprächsfördernde Kraft, weil in ihr Schöpfung, Erlösung und Vollendung als religiöse Grundthemen zur Sprache gebracht werden. Im Gespräch mit dem Islam muss und kann das Christentum sich neu der Bedeutung dieses Fundaments vergewissern. Die verstärkte Begegnung mit anderen Religionen und Weltanschauungen seit der Mitte des 20. Jahrhunderts fordert das (europäische) Christentum heraus, Rechenschaft über seine Rede von Gott abzulegen. Christologie und Trinitätslehre sind wichtige theologische Grundlagen, die gut gepflegt werden müssen.

19 Karl Rahner: „De Trinitate“, in: ders.: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, S. 105.

20 Vgl. Hans-Martin Barth: Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh 2008, S. 272ff.

2. Impulse für den Dialog

(1) Interreligiöser Dialog behandelt nicht nur Glaubenslehren, sondern auch Glaubenserfahrungen. Es ist die Grundlage eines solchen Dialogs, dass sich Religionen über die Glaubenserfahrungen verständigen, die hinter ihren Dogmen und ihren ethischen Regeln stehen. Im Gespräch zwischen Christentum und Islam (ebenso wie mit dem Judentum) ist dies auch ein Gespräch über die und mit den Heiligen Schriften. Trotz aller notwendigen theologischen Grundlegung darf dieses Gespräch aber nicht nur den theologischen „Profis“ vorbehalten sein. Nun haben aber zahlreiche Studien gezeigt, wie sehr in den vergangenen Jahrzehnten die religiöse Sprachfähigkeit in christlichen Gemeinden abgenommen hat. Ohne intensive Selbstvergewisserung über den eigenen Glauben lässt sich aber kein Dialog führen, weder mit einer säkularen/diffus religiösen Umwelt, noch im interreligiösen Gespräch. Inwieweit dieses Defizit an theologischer Sprachfähigkeit auch für die muslimische Seite gilt, wird von dort zu beantworten sein.

(2) Christentum und Islam haben neben Dogmatik (Lehre, Orthodoxie) und Ethik (Recht, Orthopraxis) eine weitere, gleichberechtigte Sprache: ihre spirituellen, ästhetischen und sinnlichen Gotteserfahrungen, die ich hier als Mystik bezeichne. Shahram Pazouki, muslimischer Religionsphilosoph aus Teheran, beschreibt seine Erfahrung dieser gemeinsamen Sprache: „Ich befasse mich oft mit der abendländischen Mystik, mit Meister Eckhart oder Theresa von Avila. Einer meiner Studenten hat jetzt zum Beispiel eine ausgezeichnete Doktorarbeit über den Vergleich zwischen Rumi und Theresa geschrieben. Es gibt so viele Gemeinsamkeiten zwischen dem Islam und dem Christentum, und die meisten Parallelen finden Sie in der Mystik.“²¹

Und Peter Zimmerling, Praktischer Theologe in Leipzig stellt (auch kritisch) fest: „In Vergangenheit und Gegenwart wurde immer wieder die Auffassung vertreten, Mystik sei eine Form von ‚Meta-Religiosität‘, die in allen Religionen gleichermaßen vorkomme, ohne in der jeweiligen Religion aufzugehen. Mystik wäre dann der gemeinsame spirituelle Kern aller Religionen – gewissermaßen das Herz, das übrigbleibt, wenn alle äußeren Einkleidungen der jeweiligen Religion abgeschält sind. Ich bin der Überzeugung, dass dieser Ansatz weder der Wirklichkeit der Religionen noch der der Mystik entspricht. Es gibt mystische Spiritualität nicht an sich, sondern nur als Intensivform der jeweiligen Religion, in der sie beheimatet ist. (...) Es gibt Mystik nur in der Gestalt einer christlichen, islamischen, hinduistischen, buddhistischen etc. Mystik. (...) Damit soll natürlich nicht bestritten werden, dass es zwischen den mystischen Spiritualitäten der unterschiedlichen Religionen mehr oder weniger große gemeinsame Schnittmengen gibt. Schnittmengen, die größer sein können als die zwischen den Theologien der Religionen. Schon die Tatsache, dass die mystische Erfahrung als Geschenk erlebt wird, deutet in diese Richtung. Auch die Betonung von Unmittelbarkeit und Individualität kann als Potential im Sinne einer Ökumene der Religionen wirksam werden. Wichtiger erscheinen mir im Hinblick auf das Potential der Mystik (...) aber folgende (...) Beobachtungen: Mystik entfaltet seine ökumenische Kraft heute darin, dass das Interesse an ihr Menschen unterschiedlicher konfessioneller und sogar religiöser Herkunft miteinander verbindet.“²²

Vielleicht liefert uns dieser Wort- und Erfahrungsschatz eine Chance, Glaubenserfahrungen auszutauschen. Hier kann das geschehen, was an anderer Stelle „Verflüssigung“ oder „Re-metaphorisierung“ des Dogmas genannt wurde. Mystik nutzt eine metaphorische, bildreiche Sprache, die genau das leisten kann. Natürlich gibt es auch einen Schwachpunkt. So wie das Dogma

21 Corinna Mühlstedt: Der Sufismus und die Mystik im Islam. https://www.deutschlandfunk.de/der-sufismus-und-die-mystik-im-islam.886.de.html?dram:article_id=127800 (aufgerufen am 20.7.2021).

22 Peter Zimmerling: Mystik ein Bollwerk gegen die Funktionalisierung des Glaubens, Interview in der Evangelischen Akademie Baden. https://www.ev-akademie-baden.de/service/presse/presse-aktuell/detail/nachricht-seite/id/6641-/?t=370678d68df85957a1f54ac-b2e1b7692&tto=697fb17b&cataktuell=36&stichwort_aktuell=&default=true (aufgerufen am 20.7.2021).

versucht, Glaubenserfahrungen zu verfestigen und in Formeln begreifbar zu machen, ist die mystische und bildhafte Sprache der Erfahrungen geprägt von Unschärfe.

(3) So wie ein „dritter Ort“ die Chance bietet, aus verfahrenen Diskussionsmustern auszubrechen, so kann auch ein Dialog die Chance eröffnen, eingefahrene Dialogwege zu verlassen. Jüdische Theologie bietet sich als dritte Gesprächspartnerin an. Dabei geht es um das jeweilige Ringen in den drei Religionen um den einen, sich offenbarenden Gott. Der jüdische Historiker Michael Wolfssohn aus München formuliert es so: „Traditionell orthodox interpretiert: ja, Judentum und Islam haben eine gemeinsame Distanz, teilweise sogar Polemik gegen die christliche Vorstellung der Trinität. Tatsächlich aber gibt es eine durchaus nachweisbare Nähe zwischen der Vorstellung der Trinität im Christentum und jüdischen Texten.“²³

Gleichzeitig gibt es eine Geschichte des Christentums in der Frage, wie das Bekenntnis zu Jesus Christus zum bleibenden Bund Gottes mit Israel vereinbar ist. Dies führte zum Beispiel in der EKHN dazu, dass im Grundartikel 1991 folgende Formulierung aufgenommen wurde: „Aus Blindheit und Schuld zur Umkehr berufen, bezeugt sie (die EKHN) neu die bleibende Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen. Das Bekenntnis zu Jesus Christus schließt dieses Zeugnis ein.“ Das Verhältnis von Christentum und Judentum bleibt ein Lernprozess. Die (auf besondere Weise singuläre) Geschichte dieses Verhältnisses kann dabei helfen, in das Gespräch mit dem Islam zu treten und sich ebenfalls auf einen Lernweg zu begeben.

(1) Interreligiöses Gespräch ist respektvolles Hören aufeinander und Entdecken der jeweiligen Glaubenserfahrungen in Geschichte und Gegenwart. Die in Dogma, Ethos und Heiligen Schriften verfestigten Erfahrungen müssen dabei in ein fließendes Gespräch gebracht werden, in dem Verbindendes und Trennendes ebenso entdeckt werden kann wie das Neue, das ich mir als Glaubensschatz aneigne oder das Fremde, das ich als befremdend erlebe. Dazu helfen die spirituellen, ästhetischen und sinnlichen Gotteserfahrungen, die ich hier als Mystik bezeichne.

Wo im Dialog dogmatische Sätze verflüssigt werden, zu einem lebendigen fließenden Strom werden, da können wir entdecken, dass vieles aus der gleichen Quelle entspringt und/oder in das gleiche Meer mündet.

(2) Natürlich steht damit die Frage im Raum, ob wir miteinander von dem einen Gott reden - oder alle von ihrem Gott. Es ist aber sinnvoller für eine offene Gesprächssituation zu fragen, wie sich unsere Gottesbilder zueinander verhalten. Das Bilderverbot, das in beiden Religionen (wie auch im Judentum) zentral ist, beinhaltet, dass Gott größer ist als unsere Bilder und unsere Rede von ihm. In dieser Demut sollte unser Gespräch begründet sein.

(3) Dieses Gespräch darf nicht nur den „theologischen Profis“ vorbehalten sein. Die religiöse Sprachfähigkeit der Gemeinde zu stärken angesichts einer mehr und mehr säkularen Gesellschaft ist genauso eine Aufgabe für Kirche wie die Befähigung zum interreligiösen Gespräch.

(4) Der Dialog mit dem Islam kann nicht abgetrennt werden vom Dialog mit dem Judentum. Einerseits ist das Jüdisch-Christliche Gespräch der letzten Jahrzehnte eine Blaupause für den respektvollen und konstruktiven Umgang miteinander. Andererseits kann der Dialog helfen, eingefahrene Dialogwege zu verlassen und wie an einem dritten Ort einen neuen Blick zu gewinnen.

²³ Michael Wolfssohn: Trinität als Politikum, Interview im Deutschlandfunk.
https://www.deutschlandfunk.de/dreifaltigkeit-gottes-trinitaet-als-politikum.886.de.html?dram:article_id=375988 (aufgerufen am 20.7.2021)

6. Dialog ist Wagnis

Matthias Schmidt

Zum christlichen Glauben gehört der Dialog. In einem theologischen Sinn, weil der liebende Gott zugleich der sich offenbarende Gott ist (vgl. Joh 1,1ff). Aber auch in einem ethischen Sinn. Paulus formuliert es so: „Lebt mit allen Menschen in Frieden – soweit das möglich ist und es an euch liegt.“ (Röm 12,18)²⁴. Im Frieden miteinander leben bedeutet auch, das Gespräch miteinander zu führen.

Wer zum Dialog mit dem Islam aufruft muss sich allerdings kritische Fragen gefallen lassen: Macht Fundamentalismus diese Art von Gespräch nicht obsolet? Können wir einander vertrauen? Dies wurde und wird an zahlreichen Stellen kontrovers diskutiert. Wir werden es an dieser Stelle nicht wiederholen. Antworten auf diese Fragen sind nicht einfach verfügbar. Sie müssen gefunden werden in der Begegnung. Und Begegnung birgt die Gefahr, sich zu enttäuschen oder zu verletzen. Sie birgt aber auch die Chance, einander als Schwester, als Bruder zu entdecken. Dialog ist deshalb Wagnis. Es ist ein Weg, den wir miteinander gehen und dessen Ziel wir nicht kennen. Ein christlicher indischer Theologe sagt zum interreligiösen Gespräch: „We are co-pilgrims“. „Wir sind Mit-Pilger“.²⁵

Wir möchten die Anfragen und Bedenken ernst nehmen in den folgenden Thesen. Aber wir glauben, dass es bei allen (berechtigten) Bedenken keine Alternative zum Dialog gibt. Wir brauchen dazu Spielregeln, damit der Dialog verantwortet werden kann. Diese Grundhaltungen sollen in einem zweiten Teil entfaltet werden.

Thesen zu den Bedenken²⁶

(1) Der Dialog zwischen Islam und Christentum findet nicht im akademischen Elfenbeinturm statt. Er ist eingebettet in eine Geschichte wechselseitiger persönlicher und gesellschaftlicher Gewalterfahrungen. Es gibt neben vielen guten Erfahrungen miteinander auch ein Narrativ von Misstrauen und Angst, von Unwissenheit und Vorurteilen, das nicht ohne weiteres neu erzählt werden kann. Vertrauen aufzubauen ist ein langer Prozess, der Menschen guten Willens braucht. Haben wir den guten Willen und den langen Atem dafür?

(2) 9/11, Anschläge in Europa und die Radikalisierung z.B. von Jugendlichen, die sich dem sog. Islamischen Staat angeschlossen haben, prägen die aktuelle Wahrnehmung des Islam in der deutschen Öffentlichkeit. Der Islamismus in seinen unterschiedlichen Ausprägungen scheint für viele die maßgebliche Stimme des Islam zu sein. Zur Wahrhaftigkeit im Gespräch gehört aber das Eingeständnis, dass jede Religion anfällig ist für die destruktive Kraft des Fundamentalismus. Dieser hat nicht nur eine religiöse Ebene, sondern Wurzeln in Ungerechtigkeit, Armut und Verführung. Wer den Fundamentalismus zu Recht beklagt, kann und darf nicht zu dessen wirtschaftlichen und geopolitischen Ursachen schweigen, die auch mit Globalisierung, Benachteiligung und kultureller Entfremdung zu tun haben. Ein Dialog, der sich diesen Fragen stellt, trägt zur Überwindung von Fundamentalismus bei.

(3) Christinnen und Christen in vielen überwiegend muslimisch geprägten Ländern erleben Benachteiligung und Verfolgung. Freie Religionsausübung oder gar Konversion sind mit Strafe bedroht. Viele engagieren sich dafür, dass diese Bedrückung aufhört.²⁷ Der Begriff „Christenverfolgung“ wird allerdings oft mit dem politischen Ziel missbraucht, Musliminnen und

²⁴ Dieses und die folgenden Bibelzitate sind entnommen aus: BasisBibel. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2021.

²⁵ Vgl. Sebastian Painadath: *We are co-pilgrims: towards a culture of inter religious harmony*, Dehli 2006.

²⁶ Zu der ausgezeichneten Einordnung der folgenden Gedanken vgl. Andreas Goetze: *Menschenrechte und Glaubensfreiheit*. Vortrag zur Frühjahrstagung 2019 der Synode der EKN. Zu finden unter: kirchenrecht-ekhn.de/synodals/43369.pdf (aufgerufen am 23.7.2021)

²⁷ Andreas Goetze, aaO, S. 5: „Diese Religionsfreiheit (und mitgemeint ist immer: der Weltanschauungsfreiheit) ist der Lackmestest der Menschenrechte, ein wichtiger Baustein zur Früherkennung einer Krisensituation. Denn dort, wo das Menschenrecht auf Religionsfreiheit eingeschränkt oder nicht gewährt wird, werden auch die anderen elementaren Menschenrechte wie Presse- und Meinungsfreiheit eingeschränkt und nicht gewährt. Nur dort, wo jeder Einzelne seinen Glauben frei leben kann, ist auch die Gesellschaft frei, kann sich gesellschaftlich ein sozialer Frieden entwickeln.“

Muslimen zu diffamieren. Freiheit für Religionsausübung der Kirchen kann nur erreicht werden im Einsatz für das grundsätzliche Menschenrecht auf Religionsfreiheit!²⁸ Diejenigen, die für die Rechte der Christinnen und Christen auf freie Religionsausübung kämpfen, müssen konsequenterweise auch die Stimme erheben für das Recht von Musliminnen und Muslimen und anderer Religionen auf freie Religionsausübung. Untrennbar sind damit dann auch die anderen Menschenrechte verbunden.²⁹

(4) Religionen sind Teil der Entstehung oben genannter Erfahrungen. Haben sie nicht auch die Pflicht, Teil der Lösung zu werden? Ihr Gespräch miteinander ist einer der großen Beiträge zum Frieden, den nur die Religionsgemeinschaften leisten können und leisten müssen. Dies stärkt die friedliebenden Kräfte auf allen Seiten. Das interreligiöse Gespräch muss neben anderen politischen und wirtschaftlichen Schritten zur Wahrung von Frieden und Gerechtigkeit stehen.

(5) Die Bibel sagt: „Ja, seine (Gottes) Hilfe ist denen nahe, die zu ihm gehören. Dann wohnt seine Herrlichkeit wieder in unserem Land: Güte und Treue finden zueinander. Gerechtigkeit und Frieden küssen sich. Treue wächst aus der Erde empor. Gerechtigkeit scheint vom Himmel herab.“ (Ps 85,10-12). Dies bedeutet, dass ein theologisch verantworteter Dialog der Religionen über Gott Fragen zu Gerechtigkeit und Frieden einschließt.

Thesen zum Dialog

Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier bringt es folgendermaßen auf den Punkt: „Wie anders als durch kluges Erklären und echtes Verstehenwollen soll in einer aufgeklärt-freiheitlichen Gesellschaft ein Dialog gelingen? Nur das beständige Fragen, Zweifeln und Anzweifeln-lassen bewahren Religionen vor sklerotischer Erstarrung und fanatischer Rechthaberei.“³⁰ Wie können Spielregeln dieses Dialogs aussehen? Catherine Cornille, katholische Theologin aus Boston, hat fünf Grundhaltungen für den interreligiösen Dialog benannt.³¹ In Deutschland hat dies vor allem Klaus von Stosch rezipiert³²:

(1) Demut

Glaubensüberzeugungen und -lehren sind grundsätzlich immer fragmentarisch und vorläufig. Das bedeutet, meine eigene Erkenntnis ist begrenzt und unterliegt der Historizität aller Ausdrucksformen des Glaubens. Paulus beschreibt dies so: „Denn was wir erkennen, sind nur Bruchstücke“ (1. Kor 13,9). Wenn ich im Dialog ernst nehme, dass meine Erkenntnis begrenzt ist, dann bin ich bereit, im Anderen das Eigene besser verstehen zu lernen. Mein Glauben kann in neue Horizonte gerückt werden. „Natürlich bergen solche Veränderungen auch verunsichernde Seiten in sich. Aber gerade dadurch, dass der christliche Glaube die Weisheiten fremder Traditionen

28 Andreas Goetze, aaO, S. 4f: „Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit bedeutet, sich zu einer Religion (immer mitgemeint: Weltanschauung) bekennen, sich von ihr abwenden und eine atheistische Position einzunehmen oder auch in eine Religion wechseln zu können. (...) Christen werden weltweit bedrängt und verfolgt. Das ist weder zu verharmlosen noch zu beschönigen, vielmehr Anlass zur Sorge, zu wachsender Aufmerksamkeit, zur Solidarität und Fürbitte. (...) Wo Christen verfolgt werden, sind in aller Regel auch viele andere betroffen. Und die Diskriminierung zeigt dabei von Land zu Land sehr verschiedene Gesichter. Eine typische Situation der Bedrängung und Verfolgung gegen Christen, die sich grundsätzlich von derjenigen gegenüber anderen Religionen unterscheiden ließe, lässt sich nicht eindeutig feststellen.“

29 Andreas Goetze, aaO, S. 6f: „Wir nehmen bei all dem bewusst nicht nur exklusiv die Christen in den Blick, sondern engagieren uns für alle bedrohten Minderheiten. Denn sonst verstärken wir die Wahrnehmung, als handele es sich bei dem Konflikt vor allem um einen religiösen Konflikt und unterstützen auf diese Weise die Sicht radikaler national-religiöser Gruppierungen. (...) Wir setzen uns mit allem Nachdruck und gleichermaßen engagiert für die Religionsfreiheit für Angehörige anderer Religionen und Weltanschauungen ein – gegenüber Vertretern der eigenen wie auch fremder Regierungen. Denn Religionsfreiheit ist wie alle universellen Menschenrechte unteilbar und darf auch nicht kurzfristigen wirtschaftlichen Interessen untergeordnet werden.“

30 Zitiert nach: <https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Frank-Walter-Steinmeier/Reden/2018/10/181019-40Jahre-CIBEDO.html> (aufgerufen am 23.7.2021)

31 Vgl. Catherine Cornille: *The im-possibility of interreligious dialogue*, New York 2008.

32 Vgl. Klaus von Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*. Paderborn 2012, S. 155ff.

verarbeitet und würdigt, gewinnt er an Glaubwürdigkeit...“³³ Diese Grundhaltung wird durch das Wort Demut beschrieben.

(2) Verbundenheit zur eigenen Tradition

„Bei aller berechtigten und notwendigen (...) Demut braucht der interreligiöse Dialog auch klare Standpunkte und (...) Treue zur eigenen Tradition. Wenn man nicht der eigenen Tradition verbunden ist und für sie Zeugnis gibt, ist das eigene dialogische Bemühen nur noch individuell bedeutsam und vermag nichts zur Aussöhnung der Religionen beizutragen.“³⁴ „Es ist dieses Engagement für die Wahrheit einer bestimmten religiösen Tradition, die den interreligiösen Dialog (...) von einem ‚New-Age-Synkretismus‘ unterscheidet.“³⁵

(3) Wahrnehmung von Unterschieden

„Vergleich bedeutet nicht Identität, und Verstehen der anderen bedeutet noch nicht ihre Anerkennung. (...) Es sollte aber auch umgekehrt nicht darum gehen, nur noch (...) auf Unterschiede zu verweisen und jede Einigkeit für unehrlich zu halten. Wichtig ist es (...) Unterschiede wahrzunehmen und fruchtbar zu machen für die Transformation des eigenen Denkens und für kreative Neuaufbrüche in der Suche nach der Wahrheit.“³⁶

(4) Liebevolle Aufmerksamkeit, auch für die Marginalisierten

Noch einmal zitiere ich den Bundespräsidenten: „‘Wer nicht liebt, kennt Gott nicht.’ Was für ein wichtiger, kraftvoller Satz! Das heißt doch: Liebe, oder etwas nüchterner ausgedrückt, Empathie und Geduld müssen Antrieb jedes interreligiösen Dialogs sein. Denn: Nur wer sich einfühlt, wer versteht, was dem anderen lieb und teuer ist, der kann auch verständlich machen, was er selbst glaubt.“³⁷

Dies schließt ein, den anderen nicht nur intellektuell zu verstehen, sondern auch in den religiösen Erfahrungen und Vollzügen. Religiöser Dialog will sich von den Erfahrungen berühren lassen. Dies wird hier als Empathie beschrieben. Religion umfasst Zusammenhänge, die sich nicht unbedingt sprachlich oder theologisch vermitteln lassen, z.B. Spiritualität, Ästhetik, soziale Dimensionen. Um diesen Zugang zu gewinnen, brauche ich Offenheit und Sensibilität. Die Haltung der Empathie fordert aber auch, darauf zu achten, wer aus sozialen oder religiösen Gründen vom Dialog ausgeschlossen wird. Es ist wichtig, in der Haltung der Achtsamkeit immer wieder liebevoll danach Ausschau zu halten, wer im Dialog an den Rand gedrängt, marginalisiert wird. Dialog darf nicht nur ein „Spielplatz der intellektuellen Eliten“ werden, sondern braucht immer den Blick von den und für die Marginalisierten. Hier berührt sich der interreligiöse Dialog mit der Befreiungstheologie.³⁸

(5) Spirituelle Gastfreundschaft

Spirituelle Gastfreundschaft bedeutet, dem anderen einen Platz im Haus meines Denkens und Lebens einzuräumen. Es ist die Bereitschaft sich in neue Zusammenhänge hineinzudenken und hineinzuleben. Denn Gastfreundschaft wird herausgefordert durch die Fremdheit des Gastes. Es kann sein, dass sich durch ihn mein Denk- und Lebensgebäude verändert.

„Gastfreundschaft bezeichnet eine Haltung, die keine Gegenleistung erwartet und die den Gast nicht bereits vor der Begegnung vorverurteilt - weder im positiven noch im negativen Sinn.“³⁹

³³ von Stosch, S. 157.

³⁴ von Stosch, S. 157.

³⁵ von Stosch, S. 158

³⁶ von Stosch, S. 160f.

³⁷ Zitiert nach: <https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Frank-Walter-Steinmeier/Reden/2018/10/181019-40Jahre-CIBEDO.html> (aufgerufen am 23.7.2021)

³⁸ von Stosch, S. 163.

³⁹ von Stosch, S. 166.

Gastfreundschaft zu gewähren und sie anzunehmen zeigt eine Haltung des Respekts vor dem anderen. Biblische Geschichten erzählen davon. Die Geschichte der Lydia zeigt: *„Danach bat Lydia »Wenn ihr überzeugt seid, dass ich wirklich an den Herrn glaube, dann kommt in mein Haus. Ihr könnt bei mir wohnen!“ (Apg 16,15).* Wenn der Hebräerbrief auffordert: *„Vergesst die Gastfreundschaft nicht. Denn auf diese Weise haben manche, ohne es zu wissen, Engel als Gäste aufgenommen.“ (Hebr 13,2)* und Jesus darauf hinweist: *„Ich war ein Fremder, und ihr habt mich als Gast aufgenommen“ (Mt 25,35)*, dann wird dort deutlich, dass Gastfreundschaft die Möglichkeit einer verändernden Gotteserfahrung birgt.

Ansprechpartner*innen im Zentrum Oekumene und in den Regionen

Zentrum Oekumene der EKHN und der EKKW

Pfarrer Dr. Andreas Herrmann,
Referent für interreligiöse Fragen mit dem Schwerpunkt Islam
herrmann@zentrum-oekumene.de

Fach- und Profilstellen Ökumene

- Pfarrer Bernd Apel, Dekanat Gießen und Gießener Land, bernd.apel@ekhn.de
- Pfarrerin Heike Beck, Dekanat Rheingau-Taunus, heike.beck@ekhn.de
- Pfarrerin Margit Binz, Dekanat Vorderer Odenwald, margit.binz@ekhn.de
- Pfarrer Clemens Bittlinger, Dekanat Darmstadt, clemens.bittlinger@ekhn.de
- Pfarrerin Susanna Faust-Kallenberg, Dekanat Frankfurt und Offenbach, susanna.faust-kallenberg@ek-ffm-of.de
- Pfarrerin Dorothea Gauland, Dekanat Mainz, dorothea.gauland@ekhn.de
- Pfarrer Andreas Günther, Dekanat Wiesbaden, andreas.guenther2@ekhn.de
- Pfarrerin Ulrike Hofmann, Dekanat Darmstadt, ulrike.hofmann@ekhn.de
- Pfarrerin Renate Köbler, Dekanat Odenwald, reate.koebler@ekhn.de
- Pfarrer Hartmut Lotz, Dekanat Ingelheim-Oppenheim, harmut.lotz@ekhn.de
- Pfarrer Michael Mehl, Dekanat Frankfurt und Offenbach, michael.mehl@ek-ffm-of.de
- Pfarrerin Dr. Erika Mohri, Dekanat Worms-Wonnegau, erika.mohri@ekhn.de
- Ralf Müller, Dekanat Vogelsberg, ralf.mueller@ekhn.de
- Pfarrerin Antje Müller, Dekanat Nassauer Land, antje.mueller@ekhn.de
- Pfarrer Tilman Pape, Dekanat Bergstraße, tilman.pape@ekhn.de
- Pfarrer Wolfgang Prawitz, Dekanat Groß-Gerau und Rüsselsheim, wolfgang.prawitz@ekhn.de
- Marion Schmidt-Biber, Dekanat Biedenkopf und Gladenbach, marion.schmidt-biber@ekhn.de
- Pfarrerin Sandra Scholz, Dekanat Dreieich-Rodgau, sandra.scholz@ekhn.de
- Dr. Uwe Seibert, Dekanat An der Dill, rolf-uwe.seibert@ekhn.de

[oder hier immer aktuell online](#)

Zentrum Oekumene

der Evangelischen Kirche
in Hessen und Nassau
und
der Evangelischen Kirche
von Kurhessen-Waldeck

Praunheimer Landstraße 206
60488 Frankfurt am Main
Tel. 069 976518-11
Fax. 069 976518-19
E-Mail: info@zentrum-oekumene.de

www.zentrum-oekumene.de