

CHRISTEN UND MUSLIME

Gesprächspapier
zu einer theologischen Wegbestimmung
der Evangelischen Landeskirche in Baden



EVANGELISCHE
LANDESKIRCHE
IN BADEN

IMPRESSUM

Herausgeber:
Kollegium des Evangelischen Oberkirchenrats Karlsruhe

2. um Druckfehler bereinigte Auflage
September 2018

Gestaltung und Satz:
Claudia Kolb, bilderfachwerk atelier

INHALTSVERZEICHNIS

Überblick	04
I Einleitung	06
II Wegmarken im christlich-islamischen Gespräch für die Evangelische Landeskirche in Baden	
01 Einander Wahrheit zutrauen: Von der Dialogfähigkeit der christlichen Glaubensüberzeugung	10
02 Themenfelder des christlich-islamischen Dialogs	16
Gottes Kundgabe	
(1) Offenbarung: Gott spricht	17
(2) Bibel im Koran: Gotteswort und Menschenwort	19
(3) Gott und Allah: Von der Einzigkeit Gottes	22
(4) Jesus im Koran: Gottes Barmherzigkeit in Person	26
Herkunft und Zukunft des Menschen	
(5) Schöpfung und Würde des Menschen	29
(6) Tod, Gericht und Ewiges Leben	32
Vom rechten Weg	
(7) Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als Summe der Gebote	34
(8) Vom Umgang mit der Gewalt	36
(9) Religionsfreiheit im Kontext des säkularen Rechtsstaates	38
III Zwischenstand und Ausblick	41
IV Blick auf die wichtigsten Handlungsfelder	
01 Gottesdienst und religiöse Feiern	43
02 Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen	46
03 Christen und Muslime im Religionsunterricht und in der außerschulischen Bildungsarbeit	49
04 Sozialdiakonische Arbeit und Beratung	54
05 Religiöse Präsenz in der Zivilgesellschaft.....	55
V Schlusswort	61
Hinweise	62
Kontakt/Weitere Materialien und Literatur	63

ÜBERBLICK

Vielfalt und Verschiedenheit prägen unsere Welt. Das Zusammenleben in unserer Gesellschaft und Kirche wird nur gelingen, wenn sich die Religionen miteinander verständigen.

In vielen Gemeinden der evangelischen Landeskirche gibt es Begegnungen und Gespräche zwischen christlichen und muslimischen Gläubigen; das bereichert unser Zusammenleben - gleichzeitig fordern uns die Ähnlichkeiten und Unterschiede auch heraus und können verunsichern. Eine sorgfältige Auseinandersetzung mit dem Islam ist notwendig, und sie ermutigt, uns gründlich mit unserem eigenen Glauben zu beschäftigen und zu klären, auf welcher Grundlage wir Christinnen und Christen mit Musliminnen und Muslimen leben und reden.

Aufgrund der Charta Oecumenica (Art. 11) hat sich die Evangelische Landeskirche in Baden in ökumenischer Gemeinschaft mit anderen europäischen Kirchen verpflichtet, „den Muslimen mit Wertschätzung zu begegnen und bei gemeinsamen Anliegen mit Muslimen zusammenzuarbeiten.“

Dass wir uns um eine gute Beziehung zu muslimischen Gläubigen bemühen, lässt die einzigartige und grundlegende Gemeinschaft der Kirche mit dem Judentum unangetastet. Vielmehr fällt von der Beziehung der Kirche zum Judentum auch Licht auf das Verhältnis zum Islam.

Unsere biblischen Glaubensüberlieferungen zeigen uns: religiöser Verschiedenheit können wir offen und gesprächsbereit begegnen. Dabei geht es nicht um Beliebigkeit oder Relativismus. Wir haben gute theologische Gründe, auch Anderen Wahrheit zuzutrauen. Das ist die Haltung, in der wir das Gespräch mit Muslimen führen. Denn in der christlichen Glaubensüberzeugung ist die innere Bereitschaft angelegt, voller Vertrauen und Hoffnung Gottes Geschichte mit Menschen nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb der Kirche anzuerkennen. Das begründen und entfalten wir im Blick auf die muslimischen Gläubigen in den folgenden neun Punkten:

Gott und Wort (1) Als Christen und Christinnen glauben wir: Gott hat seit Anbeginn der Welt zu den Menschen geredet, insbesondere durch die Botschaft der Propheten. Der Islam versteht sich grundsätzlich in der Linie der biblischen Prophetie. Aus dem christlichen Glauben heraus begegnen wir diesem Anspruch mit Offenheit und Respekt, sehen aber auch die Unterschiede: Für den christlichen Glauben ist Jesus Christus das fleischgewordene Wort Gottes.

Vom Verstehen der Heiligen Schriften (2) Christen und Christinnen glauben: Gottes Wort ergeht im Menschenwort. Genauso halten Muslime und Musliminnen daran fest: die von Ewigkeit her gültige Gottesbotschaft geschieht im Medium der begrenzten menschlichen Einsichten. Gottes Wort hat unbedingte Geltung, und es kann doch nicht anders als zeit- und situationsbedingt verstanden werden. Um das rechte Verhältnis zwischen diesen beiden Polen ringen christliche und muslimische Gläubige, wenn sie ihre Heiligen Schriften auslegen.

Von der Dreieinigkeit (3) Christinnen und Christen sprechen von ihrem Vertrauen in den dreieinigen Gott und meinen damit den einen Schöpfer von Himmel und Erde. Von Ewigkeit her spricht er sein Wort zur Erlösung und Vollendung Aller. Als christliche und als muslimische Gläubige verehren wir den einen Gott, den wir Christen als dreieinig bekennen und im Geheimnis der Dreifaltigkeit loben. Hierin liegen zugleich Nähe und Differenz zum jüdischen und muslimischen Glauben. Muslime und Musliminnen fragen, wie Christen die Einzigkeit Gottes im Bekenntnis zur Dreieinigkeit wahren – das fordert uns heraus, dieses Bekenntnis noch deutlicher und tiefer zum Ausdruck zu bringen. Bei alledem wird die Verehrung des einen Gottes im Glauben der drei Religionen nicht aufgehoben durch die jeweils unterschiedlichen Weisen von ihm zu reden.

Jesus (4) Im Koran gilt Jesus als Bote Gottes im Auftrag des Höchsten, begabt mit seinem Geist; als Person steht er für Gottes Segen und Barmherzigkeit für die Menschen. Diese Überzeugung öffnet christlichen und muslimischen Gläubigen Wege des Verständnisses, die wir weiter erkun-

den möchten. Weil Jesus Christus der Gekreuzigte und Auferstandene für uns Christinnen und Christen im Zentrum unseres Glaubens steht, sehen wir auch Grenzen des Gesprächsfeldes und offene Fragen. Bereit, uns selbst und die anderen tiefer und besser zu verstehen, möchten wir sie gemeinsam ausloten.

Schöpfung (5) Das eigene Leben in Verbindung mit Gott dem Schöpfer zu verstehen, verbindet christliche und muslimische Gläubige als festes Fundament und ist eine gute Basis, um über Unterschiede im Verständnis des Menschseins nachzudenken.

Rechtfertigung und Gerechtigkeit (6) Christen und Muslime erwarten, dass Gott in Gerechtigkeit und zugleich in Barmherzigkeit das Leben der Menschen beurteilt und nach ihren Taten fragt - das ist Teil der biblischen Botschaft und des Korans. Als evangelische Christinnen und Christen sind wir dankbar für die befreiende Botschaft der Rechtfertigung des Sünders allein durch Gottes Gnade, wie sie die reformatorische Theologie besonders zum Leuchten gebracht hat; zugleich achten wir die Ernsthaftigkeit, mit der Muslime auf die Pflicht zur Rechenschaft für unser Handeln vor Gott hinweisen.

Ethik (7) Die koranische Beschreibung des „rechten Weges“ folgt auf weiten Strecken der ethischen Tradition, die wir vor allem aus der Hebräischen Bibel kennen. Der Islam gründet sich auf Recht und Gerechtigkeit; für das Verhältnis zu Gott und das zwischenmenschliche Handeln ist Gerechtigkeit bestimmend. Ebenso deutlich ist auch Gottes Barmherzigkeit. Uns ist aus der Bibel beides vertraut: dass Menschen in Gerechtigkeit recht geleitet werden und Barmherzigkeit üben, weil Gott barmherzig ist.

Gewalt (8) Die Frage der Gewalt in den heiligen Texten stellt sich für die christliche Bibel und den Koran, für beide Religionen und ihre Praxis in Geschichte und Gegenwart. In beiden Religionen gibt es Züge einer gewalthaltigen Theologie, die sich auf Gott und die heiligen Schriften beruft. Das wollen und dürfen wir im Gespräch weder ausklammern noch verharmlosen. Pauschalisierungen und Verkürzungen helfen hier nicht, sondern ein selbstkritischer Umgang mit den eigenen Überlieferungen. Aus christlicher Sicht muss das menschliche Verhältnis zur Gewalt gemessen werden an Jesu Forderung des Gewaltverzichts und seiner Botschaft vom Frieden ohne Gewalt.

Religionsfreiheit (9) Die eigene Religion frei und öffentlich ausüben zu können, die Religion zu wechseln oder auch religionslos zu leben: dieses Menschenrecht der Religionsfreiheit ist eine Voraussetzung für unser Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft. Christliche und muslimische Gläubige haben eine Verantwortung für ein friedliches und gerechtes Zusammenleben: darum ist es ihre Aufgabe, Religionsfreiheit im modernen Sinn mit den jeweiligen religiösen Überzeugungen und den christlichen und muslimischen Konzepten von Freiheit und Toleranz zu vereinbaren.

Im Glauben an Gottes grenzüberschreitende Liebe reicht die Evangelische Landeskirche in Baden muslimischen Gläubigen die Hand zum gemeinsamen achtungsvollen Unterwegssein. Als Christinnen und Christen können wir im Glaubensleben muslimischer Menschen heilvolle Spuren Gottes wahrnehmen und darauf vertrauen, dass Gottes Wirken in der Kraft des Heiligen Geistes stets größer ist, als wir begreifen können. Darum ermutigen wir unsere Gemeinden, Werke und Dienste, konkrete Möglichkeiten und Formen einer christlich-islamischen Weggemeinschaft zu erkunden, weiter auszubauen und zu pflegen. Wir verstehen das christlich-islamische Gespräch als kirchlichen Auftrag, ebenso mutig wie umsichtig weitere Schritte zu gehen in einer freien und offenen Gesellschaft, in der wir gemeinsam mit Menschen muslimischen Glaubens Verantwortung für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung wahrnehmen.

Dies gilt ganz konkret: für Gottesdienste und religiöse Feiern, im Religionsunterricht und der außerschulischen Bildung, in der Seelsorge in Krankenhäusern, Gefängnissen und anderen öffentlichen Einrichtungen, im Miteinander der Familien, in diakonischer Arbeit und Beratung und nicht zuletzt in der zivilgesellschaftlichen Zusammenarbeit.

I EINLEITUNG

(1) Religiöse Vielfalt prägt unseren Alltag. In ungeahntem Maße bereichernd, inspirierend und Horizont erweiternd – zugegebenermaßen nicht selten aber auch verunsichernd. In Baden-Württemberg leben ca. 650.000 Menschen, deren Wurzeln in muslimischen Ländern und muslimischer Kultur liegen, zum Teil in der dritten und vierten Generation. Das entspricht knapp 6% der Bevölkerung des Bundeslandes – Tendenz steigend.¹ Der Arbeit an einem gelingenden Zusammenleben von Angehörigen verschiedener Religionen kommt deshalb eine wachsende Bedeutung zu. Für ein friedliches Zusammenleben werden alltägliche persönliche Begegnungen insbesondere auch von Christinnen und Christen mit Musliminnen und Muslimen entscheidend sein. Dazu werden wir beharrlich die Überzeugungs- und Aufklärungsarbeit in unseren evangelischen Kirchengemeinden fortsetzen, um Ängste und Vorurteile abzubauen.

Als christliche Kirche haben wir aus eigenen Erfahrungen gelernt und theologisch reflektiert, dass wir auch innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft mit Unterschieden und in verschiedenen Teilgemeinschaften unterwegs sind.

Die religiöse Pluralität unserer Gesellschaft in einem säkularen Staat verändert das oft noch innerhalb der christlichen Kerngemeinde als selbstverständlich angenommene, vertraut und lieb gewordene Bild der christlichen Kirchen als von der gesellschaftlichen Mehrheit fraglos getragene und in diesem Sinne auch privilegierte Volkskirche sowie ihre Rolle und ihren Platz in Staat und Gesellschaft. Veränderungen werden dabei als Macht- und Bedeutungsverlust empfunden, weil die Zahl der Mitglieder abnimmt und die finanziellen Spielräume enger werden. Die theologische Beurteilung ist zu unterscheiden von dieser Analyse bzw. Feststellung; dennoch bleiben wir als christliche Kirche vom Evangelium her in der Verantwortung unseres Auftrages, nach unserer Erkenntnis, unseren Kräften und Vermögen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt, zur Gestaltung der Zukunft in Frieden und Gerechtigkeit beizutragen. Dafür bedürfen wir der Vergewisserung über unseren Weg und die nächsten Schritte durch theologisches Nachdenken, offenes geschwisterliches Gespräch und das Gebet um Demut, Einsicht und Zuversicht durch Gottes Geistkraft.

Als eines der Ergebnisse der Reformationsgeschichte haben wir gelernt, dass die christliche Freiheit sich innerhalb der Gesellschaft und im staatlichen Gemeinwesen als Respekt vor anderen Weltanschauungen und religiösen Überzeugungen der Mitbürger und Mitbürgerinnen gestaltet in den Formen einer negativen und positiven Religionsfreiheit, in der Toleranz, die weder Zwang noch Diskriminierung akzeptiert, sondern vielmehr Verantwortung übernimmt

¹ Die Zahl derjenigen, die sich als religiöse Muslime verstehen, lässt sich nur schätzen. Auch die Mitgliederzahl der Moscheegemeinden in Baden-Württemberg lässt sich aus verschiedenen Gründen nicht genau angeben. Nach der Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ von 2009 lässt sich über die religiöse Praxis sagen: ca. ein Drittel der Muslime betet täglich, 20% beten nie. Knapp 70% begehen religiöse Feiertage und Feste, ca. 50% beachten die Fastenregeln.

für einen friedlichen Umgang und Respekt für einander und für ein sachgemäßes inhaltliches Gespräch über ethische und religiöse Fragen.²

Bestehende Dialoginitiativen in unserer Kirche haben seit Jahren kontinuierlich gearbeitet. Es gibt im Bereich des christlich-islamischen Gesprächs bereits eine Reihe ermutigender Praxisbeispiele, die allesamt theologische Verantwortung und gestalterische Sorgfalt beanspruchen: Multireligiöse Gebete und Feiern, Gottesdienste anlässlich einer christlich-islamischen Eheschließung, Glückwünsche und gegenseitige Einladungen zu wichtigen Festen, wechselseitige Kirchen- bzw. Moscheeführungen insbesondere für Kinder und Jugendliche, Gesprächskreise zu Bibel und Koran, sportliche Begegnungen, die Meile der Religionen, der Garten der Religionen, nicht zuletzt auch die Arbeit der christlich-islamischen Gesellschaften hierzulande und vieles andere mehr. Gleichzeitig tragen wir als Kirche auch überall dort Verantwortung, wo wir Musliminnen und Muslimen institutionell als Träger evangelischer Einrichtungen begegnen, in Krankenhäusern, in Alten- und Pflegeheimen, in Kindertageseinrichtungen und Schulen, in der Seelsorge. Auf all diesen Feldern kirchlicher Arbeit ist es von großer Bedeutung, dass die Mitarbeitenden für den interkulturellen und interreligiösen Dialog sensibilisiert, qualifiziert und darin ermutigt und unterstützt werden.

(2) Die gesellschafts- und weltpolitischen Herausforderungen sind gegenwärtig mit Händen zu greifen: In der Gesellschaft und auch in unseren Kirchengemeinden spielt das Zusammenleben mit Muslimen eine immer größere Rolle. Die gestiegene und weiter steigende Zahl an Zuwandernden, die islamischen Glaubens sind, erfordert eine intensive Beschäftigung mit den Chancen und Grenzen des christlich-islamischen Dialogs und den Erwerb von interreligiöser wie interkultureller Kompetenz. Es ist auffallend, dass auch im Koalitionsvertrag der Landesregierung der Interreligiöse Dialog als wichtiges Instrument gesellschaftlicher Integration, vor allem auch präventiv als Instrument gegen religiöse motivierte Gewalt und Extremismus hervorgehoben wird. Im gesellschaftlichen Diskurs mit zum Teil starken Polarisierungen bis hin zu Ausgrenzung und Ablehnung alles Islamischen gilt es Antworten zu formulieren. Bestehende interreligiöse Dialogarbeit ebenso wie verunsicherte Rückfragen oder auch harsche Absagen Muslimen und ihrer Religion gegenüber in Kirche und Gesellschaft bedürfen der theologischen Orientierung.

Weltweite Terror- und Gewaltausbrüche, für die der Name des Islams – bis hin zur Proklamation eines „Islamischen Staates“ – in Anspruch genommen wird, haben in unserer Gesellschaft zu einer Verängstigung und gar Islamophobie in bisher nicht gekanntem Ausmaß geführt, in der muslimische Menschen und ihre Religion kollektiv und pauschal mit Terror und Gewalt in Verbindung gebracht werden. Im Gegenüber zu einem Bild, das „den Islam“ mit Gewalt identifiziert,

² Vgl. dazu: Kirchenamt der EKD (Hg.): Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Güterloh 2015, bes. S 29f: „Ein aufgeklärter Protestantismus versteht das christliche Bekenntnis nicht als Herrschaftsanspruch in weltanschaulichen Fragen, sondern erkennt in jeder Verabsolutierung religiöser Formeln eine Verzerrung und Entstellung der Wahrheit, die frei macht.“

erinnert der offene Brief der 138 muslimischen Geistlichen (2007) unter der Überschrift „Ein Wort, das uns und euch gemeinsam ist“³ mit großer Emphase an die humanen und alle Menschen guten Willens verbindenden Werte der islamischen Tradition. Von „außen“ betrachtet scheint damit „Islam“ gegen „Islam“ zu stehen und lässt die Allgemeinheit in Gesellschaft und Kirche weithin in Rat- und Orientierungslosigkeit zurück. Genaues Hinsehen und Differenzierungen sind gefragt, um reale Gefährdungen durch Extremismus und politische Instrumentalisierung von Religion zu unterscheiden von Religiosität und Glauben, denen es um friedliche Gottesverehrung und Achtung der Menschenwürde geht.

(3) Die Synode der Evangelischen Landeskirche in Baden hat im Herbst 2013 die Selbstverpflichtung formuliert, **Kirche des gerechten Friedens** zu sein. Eine Verständigung unter christlich und muslimisch glaubenden Menschen hat direkte friedensethische Bedeutung: Kirche auf dem Friedensweg ist eine dialogische Kirche - auch in ihrer Beziehung zu Musliminnen und Muslimen. Interreligiöse Verständigung und Dialog sind Schritte auf dem Weg zum Frieden.

(4) **Zum christlich-jüdischen Verhältnis** hat die badische Landessynode im Mai 1984 eine bis heute wegweisende Erklärung verabschiedet.⁴ Ein vergleichbarer Prozess – bei allem, was im christlich-jüdischen Verhältnis singulär ist und bleibt – fehlt noch im Blick auf den Islam. Wir sind gefordert und von vielen Gesprächspartnerinnen und -partnern eingeladen, einen solchen Weg der Klärung zu gehen. Einsichten aus dem christlich-jüdischen Gespräch motivieren zu einer theologischen Wertschätzung auch des Islams. Die Konvergenzen in zentralen Punkten begründen eine besondere jüdisch-christlich-islamische Dreierbeziehung. Dieses Dreierverhältnis beinhaltet Gemeinsames ebenso wie je Spezifisches – die christliche Bezogenheit auf das Judentum in ihrer Grundsätzlichkeit ist und bleibt einzigartig! –, Asymmetrisches, bis hin zum spannungsvoll Gegensätzlichen. Jedenfalls fällt vom christlich-jüdischen Verhältnis her Licht auch auf das christlich-muslimische.

(5) **Ein weites Spektrum von Motiven und Anlässen** ruft mithin nach einer Positionierung der Landeskirche im Blick auf den Islam - oder besser: nach Wegmarken oder Orientierung für den Weg, den Christen und Muslime verschiedener Prägung miteinander gehen können. Eine solche Wegfindung sucht nach Klärungen, Leitlinien, Markierungen, nach Wegweisern auf schwierigem Terrain. Von einer eigenen Vergewisserung über den Weg des christlich-islamischen Gesprächs und die näheren Bestimmungen der Möglichkeiten christlich-islamischer Weggemeinschaft erwarten wir theologische Klärungen für uns, Ermutigungen und Impulse für den Dialog zwischen Christen und Muslimen im Bereich der Badischen Landeskirche.

(6) **Das Arbeitsbuch „Von Nachbarschaft zu Partnerschaft. Christen und Muslime in Baden“** aus dem Jahr 2014 hat bereits im Titel eine entschei-

3 Vgl. Brief der 138 muslimischen Gelehrten 2007, zitiert nach: Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg (Hg.): Arbeitshilfe zum Brief der 138 muslimischen Gelehrten „Ein Wort, das uns und euch gemeinsam ist“, Stuttgart 2011.

4 Vgl. http://www.ekiba.de/html/content/judentum_christlich_juedisches_gespraech.html?&volltextstichwortsuche=christlich-j%C3%BCdisches+Gespr%C3%A4ch.

dende Weichenstellung aufgezeigt: vom Nebeneinander zum Miteinander, vom Reden übereinander zum Dialog, vom Argwohn zur Offenheit. Unsere Landeskirche weiß sich in ihrer Ausrichtung im breiten ökumenischen Konsens: „Eine Kultur der Begegnung, der Gastfreundschaft und des herzlichen Willkommens für Flüchtlinge, Migrantinnen und Migranten setzt greifbare Zeichen des gegenseitigen Respekts und der Anerkennung“ – **die Liebfrauenberg-Erklärung**⁵ der Kirchen am Rhein und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, die sich unsere Landeskirche zu eigen gemacht hat, weist mit diesen Worten darauf hin, dass es angesichts unserer religiös und kulturell plural geprägten Gegenwart für ein friedliches, respektvolles und gelingendes Zusammenleben unverzichtbar ist, eine solche Kultur zu entwickeln und mit Leben zu füllen.

(7) Die Charta Oecumenica der Kirchen Europas fand durch die Evangelische Landeskirche in Baden im Jahre 2005 ausdrückliche Annahme und Bekräftigung in ihrer Aussage: „Die Begegnung zwischen Christen und Muslimen sowie den christlich-islamischen Dialog wollen wir auf allen Ebenen intensivieren. Wir verpflichten uns, den Muslimen mit Wertschätzung zu begegnen und bei gemeinsamen Anliegen mit Muslimen zusammenzuarbeiten.“ Die Koordinaten für eine Wegfindung in Partnerschaft sind genannt: Respekt, Gastfreundschaft, Anerkennung und gegenseitige Wertschätzung – sie bleiben grundlegend und wegweisend, bedürfen jedoch weiterer Konkretion und theologischer Fundierung. Das Kollegium des Evangelischen Oberkirchenrats formulierte im Mai 2005 in Aufnahme der Impulse aus der *Charta Oecumenica* den Satz: „Der Respekt vor dem Wahrheitsanspruch beim anderen widerspricht keineswegs dem christlichen Bekenntnis zum dreieinigen Gott und erlaubt das Christuszeugnis gegenüber den Dialogpartnern.“⁶

Des eigenen christlichen Glaubens gewiss zu sein und ein respektvolles Wahrnehmen der Glaubensüberzeugung Anderer schließen sich also nicht aus. Die hier vorgelegten Überlegungen plädieren in einem weiteren Schritt dafür, dass wir von den Prämissen unseres christlichen Glaubens her auch im nichtchristlichen Gegenüber – bei Musliminnen und Muslimen – Wahrheit anerkennen können und in solcher Haltung einen ehrlichen Dialog zu führen in der Lage sind. Diese Grundüberzeugung bedarf der Entfaltung in folgenden großen Schritten:

- erstens die Rechenschaft über die Dialogfähigkeit unserer christlichen Glaubensüberzeugung;
- zweitens die Klärung theologischer Grundthemen wie die Fragen nach dem einen Gott, Verständnis der Heiligen Schriften, der Stellung Jesu, Schöpfung, Offenbarung, Erlösung sowie die Fragen nach den Grundlagen unseres Handelns;
- drittens die Verknüpfung mit den wichtigsten praktischen Bereichen und Handlungsfeldern.

⁵ Vgl. <http://www.ekiba.de/html/content/grundsatzpositionen.html>

⁶ Einander mit Wertschätzung begegnen. Zum Zusammenleben von Christen und Muslimen in Baden. Erklärung des Evangelischen Oberkirchenrates am 3. Mai 2005. Der Text der Erklärung findet sich unter http://www.ekiba.de/html/content/materialien_downloads914.html.

II WEGMARKEN IM CHRISTLICH-ISLAMISCHEN GESPRÄCH

01 Einander Wahrheit zutrauen:

Von der Dialogfähigkeit der christlichen Glaubensüberzeugung

Für die Frage, ob und in welcher Weise Christen und Christinnen, Musliminnen und Muslime in unserer Gesellschaft miteinander unterwegs sind, hängt Entscheidendes daran, worauf sich das gemeinsame Gespräch und die Zusammenarbeit gründet. Eine wertvolle Grundlage findet sich in der Erkenntnis gemeinsamer gesellschaftlicher Verantwortung: Wir trauen einander Verantwortung für ein Leben in Frieden und Gerechtigkeit zu. Sie erwächst für Christen und Muslime aus ihrer jeweils eigenen religiösen Tradition und Glaubensüberzeugung. Doch in einer multireligiösen Situation sind Christinnen und Christen darüber hinaus auch gefragt, sich Rechenschaft über die Dialogfähigkeit ihrer Glaubensüberzeugungen zu geben. Sie sind mit dem Anspruch anderer Religionen konfrontiert, verlässliche Wegweisung, wahre Gotteserkenntnis, Heil zu vermitteln. Zugleich sehen sich Christinnen und Christen dem biblischen Wort verpflichtet, in dem ein eigener Wahrheitsanspruch formuliert wird, indem Jesus Christus sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (Johannes 14,6). Im Blick auf das Verhältnis von Christentum und Islam wurde diese Spannung von Gläubigen beider Religionen sehr oft als konkurrierender Anspruch um die wahre Offenbarung verstanden. Wie können wir Christinnen und Christen mit dieser Spannung umgehen? Für eine theologische Wegbestimmung des christlich-muslimischen Verhältnisses ist es daher ein wichtiger Schritt, wenn wir einander nicht nur ethische Verantwortung zutrauen, sondern auch Wahrheit im Blick auf unsere Offenbarungstraditionen und unsere Glaubensgeschichte. Darum bedenken wir die Frage, wie sich die Überzeugung von der Wahrheit des christlichen Glaubens und Dialogfähigkeit zueinander verhalten.

(1) Aus dem zitierten Christus-Wort könnte ein Absolutheitsanspruch für das Christentum abgeleitet werden: Das Christentum wäre dann als die einzig wahre Religion, alle anderen Religionen wären nur als Ab- und Irrwege zu verstehen, die weder wahre Erkenntnis Gottes vermitteln noch zu wahren Leben und Heil führen. Aus einer solch strikt **exklusivistischen Position** heraus könnte ein Dialog mit Musliminnen und Muslimen dann nur den einzigen Sinn haben, sie über den wahren Glauben zu belehren und sie zum Christentum zu führen.

(2) Im Gegenzug zu einem christlichen Absolutheitsanspruch in der Wahrheitsfrage wird oft **eine religionstheologische pluralistische Position** vertreten, um anzuerkennen, dass es in dieser Welt verschiedene, miteinander konkur-

rierende menschliche Wahrheitsansprüche gibt. Diese Position erkennt an, dass es Menschen gibt, die Gott bzw. das Göttliche ganz anders verstehen als wir selbst. Damit vermeidet sie eine ausgrenzende oder abwertende Haltung gegenüber Menschen anderen Glaubens. Allerdings neigt die religionstheologische Haltung dazu, eine zusätzliche, übergeordnete Ebene einzuführen, um Aussagen über das Göttliche zu machen. Die Glaubensweisen und Offenbarungen der konkreten, geschichtlichen Religionen werden in einem gewissen Maße relativiert. So nimmt der religionstheologische Pluralismus letzten Endes eine Haltung ein, die für einen gläubigen Menschen als unangemessene Nivellierung erscheinen mag.

Aber gibt es in der Frage nach dem Verhältnis von Dialogfähigkeit des christlichen Glaubens und seiner Wahrheit nur die Alternative zwischen Exklusivismus einerseits und religionstheologischem Pluralismus andererseits?

(3) Wenn wir das **biblische Zeugnis** unter dieser Fragestellung betrachten, zeigt sich ein differenziertes und durchaus vielstimmiges Bild. So finden sich neben Aussagen, die die Heilsbedeutung des Glaubens an Gott, der mit Israel einen Bund geschlossen hat und sich den Völkern durch Jesus Christus mitteilt, betonen, ebenso biblische Texte, die uns in der Zuwendung und Öffnung gegenüber Andersdenken und Andersglauben bestärken. Wir haben gerade als evangelische Christinnen und Christen gelernt, dass die Schriften des Alten und Neuen Testaments in sich selbst mehrstimmig sind. Unsere Gemeinsamkeit im Glauben ruht daher nicht auf einer Übereinstimmung bezüglich der Aussagen einzelner Textstellen sondern darin, dass wir die ganze Bibel als Gottes Wort und Zeugnis der Gottesgeschichte mit uns Menschen hören.

(4) Lesen wir in dieser Weise die biblischen Schriften, finden sich zahlreiche Hinweise und Anhaltspunkte, dass Gottes Wirken die gesamte Schöpfung umfasst und auch außerhalb des Gottesvolkes Gotteserkenntnis und Glauben zu finden sind. Zum einen in den Erzählungen von Personen, die nicht zum Gottesvolk gehören und doch im Namen Gottes sprechen. So etwa segnet Melchisedek, der König von Salem, Abraham im Namen des höchsten Gottes (1.Mose 14,18ff) und wird im Hebräerbrief (Kap. 7) als Urbild des Hohepriesters verstanden. Oder der Seher Bileam vom Ufer des Euphrat (4.Mose 22-24): er spricht einen Segen über Israel, der in den Eingangsteil des Synagogengottesdienstes aufgenommen wurde.

Zum anderen können auch fremde religiöse Traditionen oder Texte biblisch als Zeugnisse für den Gott Israels in Anspruch genommen werden. Im Psalm 104, dem großen Lob des Schöpfers, in dem Gott, der Herr, der Gott des Volkes Israel als Herr und Schöpfer der Welt gepriesen wird, finden sich bis in den Wortlaut hinein Anklänge an einen ägyptischen Lobpsalm, der tausend Jahre zuvor zu Zeiten von Pharao Echnaton entstanden ist. Ähnliche Übernahmen von Vorstellungen oder auch Formulierungen aus anderen Religionen finden sich in einer ganzen Reihe von biblischen Texten. Im Neuen Testament schildert Lukas in den Erzählungen der Apostelgeschichte anhand prominenter Personen wie Petrus und Paulus, dass Gott auch außerhalb der Grenzen des (bisherigen)

Gottesvolkes wirkt und dort Gotteserkenntnis zu finden ist (Apostelgeschichte 10,34-35; 17,27f). Aus diesen Texten spricht nicht eine ausgrenzende Haltung gegenüber Menschen anderer Glaubensweisen und Religionen sondern eine aufgeschlossene, Andere mit einbeziehende, eben: inklusive Haltung.

Im Blick auf das **biblische Gottesverständnis** sind jene Texte zu bedenken, die – bei aller Betonung der Zuwendung Gottes durch sein Wort und Wirken – an die Freiheit und Unverfügbarkeit Gottes erinnern. Gottes Wesen und auch sein Handeln übersteigen das begrenzte menschliche Erkenntnisvermögen (vgl. Jesaja 45,7-12; Jeremia 23,18; Hiob 28; 36,26). Ein unmittelbares und ungetrübtetes Erkennen Gottes ist der eschatologischen Vollendung vorbehalten (1.Korinther 13,12; 1.Johannes 3,2; Hebräer 8,9-12). Einem exklusivistischen Wahrheitsanspruch muss von daher mit großem Vorbehalt begegnet werden.

(5) Auch im Blick auf das **biblische Verständnis von Wahrheit** kann sich ein differenzierter Weg eröffnen, der auf eine religionstheoretische Perspektive ober- bzw. außerhalb der eigenen Glaubensstradition verzichtet und zugleich auf dem Boden einer offenen inklusiven Haltung Andersgläubigen wahre Glaubensweisen und wahre Gotteserkenntnis zutraut. Das Wort „Wahrheit“ im biblischen Hebräisch ist vom selben Stamm abgeleitet wie Glauben, Vertrauen, Sich-Festmachen. Wahrheit im religiösen Sinn ist verbunden mit einem Glaubens-Akt, nicht eine davon abgelöste intellektuelle Unterscheidung zwischen wahr und falsch. Mit anderen Worten: „Wahrheit“ meint verlässliche Beziehung; objektivierbare Richtigkeit ist dabei nicht ausreichend und auch nicht der entscheidende Punkt, wenngleich das Erkenntnismoment damit nicht bedeutungslos wird. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Johannes 14,6), sagt der johanneische Christus zu seinen Jüngern und Jüngerinnen in der großen Abschiedsrede angesichts seines bevorstehenden Kreuzestodes. Wahrheit ist personal und uns so nah oder eben auch entzogen wie uns diese Person nah oder eben auch entzogen sein kann. „Wahrheit“ in diesem zentralen Vers im Johannesevangelium ist eingerahmt von „Leben“ und „Weg“, also von etwas sehr Dynamischem und Offenem, letztlich nicht Verfügbarem.

(6) Auch wenn wir also aus unserem eigenen christlichen Glauben heraus Jesus Christus mit dem Wort Gottes und der Wahrheit gleichsetzen, so dürfen wir nicht unsere eigene Wahrheitserkenntnis und unser Sprechen darüber mit der Wahrheit Gottes identifizieren. Für uns selbst gilt es einzugestehen, dass wir einen „Schatz in irdenen Gefäßen“ haben (2.Korinther 4,7). Wir müssen also unterscheiden zwischen uns und unserer Wahrheit und der Wahrheit Gottes. Dann können wir damit rechnen, auch bei Menschen, die aus einer anderen Tradition, Religion oder Weltanschauung kommen, Wahrheit zu finden, ohne der Überzeugung Abbruch zu tun, dass sich Gott in Jesus Christus wahrhaftig und heilvoll allen Menschen mitgeteilt hat. Innerhalb einer Haltung, die mit der Möglichkeit rechnet, dass sich Wahres auch in den Traditionen anderer Religionen finden kann, gibt es durchaus unterschiedliche Spielarten. Während die einen eher die Klarheit der Offenbarung in Jesus Christus betonen und aus Sorge um die Einheit von Gottes Wort die Grenzziehung hervorheben, akzentuieren andere, dass die Entdeckung von Wahrheit beim Anderen auf Lernen,

auf Erweiterung des eigenen Glaubensverständnisses und auf ein tieferes Verstehen der christlichen Offenbarung ausgerichtet ist.

(7) Die Überlegungen zur Unterscheidung von Gottes Wahrheit und menschlichen Glaubensüberzeugungen machen deshalb Mut, ein „positives Verständnis religiöser Vielfalt“⁷ zu begründen. Dieses positive Verständnis religiöser Verschiedenheit als solcher besteht nicht einfach nur in einer Wertschätzung dessen, was wir mit anderen gemeinsam haben. Im Blick auf den Islam bedeutet dies, dass die wahre Gotteserkenntnis des Islam nicht einfach nur dort gegeben ist, wo sie unseren Glaubensüberzeugungen entspricht, sondern sie kann gerade auch in dem bestehen, was uns fremd ist und unseren eigenen Glaubensüberzeugungen widerspricht. Es geht – auch im Gespräch mit dem Islam – darum, theologisch begründet **bei Anderen Wahrheit entdecken** zu können, sich davon sozusagen auch betreffen zu lassen und in dieser Haltung das Gespräch mit Muslimen und Musliminnen zu führen.

(8) Um es nochmals zu betonen: Es geht um eine inklusivistische Grundhaltung im Sinne eines „**Inklusivismus auf Gegenseitigkeit**“⁸. Anderen Wahrheit zuzutrauen und bei Anderen Wahrheit zu entdecken, ist keine Einbahnstraße, sondern ein wechselseitiges Geschehen. Keiner der Gesprächspartner überspringt dabei die Verankerung in der je eigenen Glaubensüberzeugung und zugleich trauen beide sich auf der Basis einer inklusiven, nicht abgrenzenden Haltung gegenseitig Wahrheit zu. Das hat mit einem Relativismus im Blick auf die eigene Glaubensgewissheit nichts zu tun. Die Bewegung eines wechselseitigen „reziproken Inklusivismus“ strebt danach, „das Andere im Licht des Eigenen (zu) erfassen aber auch das Eigene im Licht des Andern“.⁹ Dieses „Andere“ wird durchaus auch vertiefende oder korrigierende Funktion annehmen können im Blick auf das „Eigene“. In gelingender Weggemeinschaft sind mithin die Wandernden bereit und willens, sich gegenseitig Wahrheit zu gönnen und sind alle Beteiligten wechselseitig Staunende und Lernende über die Offenbarungsschätze des bzw. der je Anderen.

(9) Innerhalb des Christentums mit seinen verschiedenen Konfessionen wie auch innerhalb unserer Kirche mit ihren verschiedenen Frömmigkeitsprägungen haben wir das – manchmal auch mühsam – gelernt. Auch dort treffen wir auf Situationen, in denen es verschiedene Wahrheitsansprüche gibt und in denen Schwestern und Brüder im Glauben die Bibel anders verstehen als wir selbst und den Glauben anders leben als wir selbst. Und das innerhalb derselben Kirche. Noch größer wird das Spektrum innerhalb der weltweiten Ökumene. Wir haben gelernt, mit solcher Verschiedenheit umzugehen. Insofern wir die absolute Wahrheit nicht besitzen, können, ja müssen wir auch Anderen Wahrheit zutrauen und tolerant mit anderen Wahrheiten umgehen, auch wenn wir sie nicht nachvollziehen können.

7 Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt, S. 9.

8 Diesen Ansatz hat Reinhold Bernhardt profiliert entfaltet und als theologische Alternative zwischen Exklusivismus und Relativismus eingebracht.

9 Susanne Heine / Ömer Özoy / Christoph Schwöbel / Abdullah Takim (Hg.): Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie, Gütersloh 2016, S. 19.

In der weltweiten Ökumene gibt es oft schon sehr viel länger als bei uns die Situationen, dass christliche und muslimische Gläubige sich im Alltag begegnen. Ob im Nahen Osten, in Asien oder Afrika - die partnerschaftlich verbundenen Kirchen haben einen reichen Erfahrungsschatz in der Weggemeinschaft mit Muslimen und Musliminnen. Je nach Kontext gestaltet sich das Zusammenleben sehr unterschiedlich. Auch wenn es in jüngster Zeit immer wieder Konflikte mit hohem Gewaltpotential gibt, ist dies nicht charakteristisch für das Gesamtbild. In vielen Regionen gibt es gute nachbarschaftliche, mitunter auch familiäre Beziehungen. In Situationen, in denen die Religionen politisch instrumentalisiert werden und sich die christlichen Gemeinden in der Minderheit befinden, kommt es verstärkt zu Diskriminierungen und gewaltsamen Übergriffen. Gerade in Kirchen, die davon in besonderem Maße betroffen sind, wie z. B. in Indonesien, gibt es intensive Bemühungen, in Programmen und Projekten die interreligiösen Begegnungen zu verstärken.

(10) **Dies alles bedeutet keine Aufgabe der Mission.** Kirche Jesu Christi ist missionarische Kirche. Die Mission der Kirche folgt dem Weg Gottes in die Welt – bis hinein in die Lebens- und Glaubenswelten uns benachbarter Religionen. Wir haben durch Jesus Christus den Auftrag, unseren Glauben so zu bezeugen, dass auch andere in dieses Vertrauen auf Gott hineinfinden können. Dies schließt auch ein aktives Einladen zum Glauben ein. Dabei wissen wir, dass unser Verständnis der Wahrheit begrenzt ist und Gott immer noch größer ist als alles, was wir von ihm begreifen. Wir vertrauen darauf, dass die Wirkkraft des Heiligen Geistes auch über die Mauern der Kirche hinausreicht. Nicht als die Besitzenden sondern als die Empfangenden sind wir dazu gerufen, das, was wir verstanden haben, anderen weiterzugeben und ihnen die befreiende, heilende, ermutigende und tröstende Kraft des Evangeliums zu erschließen – so weit wir das können. Wir werden dabei immer davon ausgehen, dass nicht wir Gott zu den Menschen bringen müssen, sondern dass Gott in der Kraft seines Heiligen Geistes schon längst mit den Menschen unterwegs ist – und unsere Aufgabe höchstens darin bestehen kann, mit ihnen diesen Gott zu entdecken. Wir werden auch in unserem missionarischen Bemühen dialogisch vorgehen und nicht versuchen, Menschen zu überwältigen oder zu manipulieren. Auch wenn Menschen unserem Zeugnis nicht folgen können, weil sie einer anderen Religion oder einer anderen Weltanschauung verbunden sind, werden wir ihnen mit Respekt und Achtung begegnen. In der weltweiten Ökumene verstehen wir „Mission“ und „Dialog“ nicht mehr als Gegensätze; denn Christus selbst ist es, der seine Kirche in eine echte Begegnung mit Menschen anderer Religionen und Glaubensweisen führt. In solcher Begegnung ist die Entdeckung möglich, wie Gott im Leben und in der Geschichte der und des Anderen zur Geltung gekommen ist.

(11) In jedem Fall bildet das Menschenrecht auf **Religionsfreiheit** für die Einladung zum Glauben wie für den Auftrag zum Dialog eine angemessene rechtliche Basis. Im Anklang an das Jesuswort „Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch!“ (Matthäus 7,12) sind wir gehalten, dieselben Rechte, die wir als Christen für uns in unserer Gesellschaft oder in unserem Staat einfordern, auch anderen Religionen zugestehen. Und mit

demselben Eifer, mit dem wir für die Rechte von Muslimen in unserem Land eintreten, werden wir uns auch für die Rechte von bedrängten oder gar verfolgten Christinnen und Christen in anderen Ländern einsetzen.

(12) Der Auftrag zum Dialog mit Muslimen und Musliminnen erscheint notwendiger und zugleich schwieriger denn je. Vor diesem Hintergrund wollen wir für uns selbst theologisch sprachfähiger und für Gesprächspartner erkennbarer werden im Blick auf das christlich-islamische Gespräch. Dort wird es dann im wechselseitigen Gespräch darum gehen, auf Augenhöhe Missverständnisse und Missdeutungen über Islam wie Christentum wahrzunehmen und auszuräumen, Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu entdecken, eine vertrauensvolle Grundlage für Kooperation aber auch für Kritik aufzubauen, zu vertiefen oder klarzustellen. Wir sind als Christen und Christinnen nicht allein unterwegs in dieser Gesellschaft und wir suchen nach den Koordinaten dafür, welche Wege wir im Glauben an den Gott der Bibel beschreiten können mit Menschen, die anders als wir glauben und beten, denken, essen, leben und lieben.

Für den folgenden Abschnitt zu den Themenfeldern des christlich-islamischen Dialogs, bei dem die Fragen nach Wegmarken, Leitlinien, aber auch nach Differenzen und Grenzlinien in den Blick genommen werden, gibt es keine über allen Parteien schwebende Perspektive. Ebenso wenig geht es um die distanzierte Haltung einer Religionswissenschaft, die die Vielfalt der islamischen und der christlichen Religion gewissermaßen in einer Außensicht betrachtet. Was wir in aller Vorläufigkeit und Begrenztheit versuchen, ist ein elementarer Blick auf die islamische Religion; eine Sicht, die auch nicht annähernd die Vielgestaltigkeit und Pluralität islamischen Glaubens zu erfassen vermag.

Die folgenden Überlegungen dienen zunächst einmal dem eigenen inneren Klärungsprozess in unserer Kirche. Vorliegende Studie ist ein kirchliches Papier. Sie ist nicht selbst schon Dialog, sondern Vorbereitung auf den Dialog - oder eben, im Bild gesprochen, Versuch einer gemeinsamen Wegfindung. Die Fokussierung auf die jeweiligen heiligen Schriften Bibel und Koran stellt einen ersten elementaren Zugang christlicherseits dar; mit der Einschränkung, dass die Sunna, vor allem die Überlieferungen zum Leben Mohammeds (Hadithe) nicht thematisiert werden. Dies kann und muss im theologischen Dialog erweitert werden.¹⁰

Diese Studie wird auch nicht die möglichen Weggefährten und Gesprächspartnerinnen vorab zu „definieren“ suchen. Sie ist ein Plädoyer für ein „Bündnis der Willigen“, offen und einladend für das Gespräch, aber auch im Bewusstsein, dass die Voraussetzungen für den Dialog nicht allerorts die

¹⁰ Daher ersetzt dieses Papier auch nicht die vorhandenen guten Einführungen und dialogisch verfassten Arbeiten, die es inzwischen erfreulicherweise gibt. Auch die eigene christliche Theologie und Überlieferung kommt nur höchst knapp zur Sprache. Für diejenigen, die sich ausführlicher kundig machen wollen, wird verwiesen auf: Susanne Heine / Ömer Özoy / Christoph Schwöbel / Abdullah Takim (Hg.): Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie, Gütersloh 2. Aufl. 2016.

gleichen sind. So suchen wir nach Wegmarken, unhintergebar gebunden an die christliche Perspektive, die im Unterwegssein der Gemeinschaft der Glaubenden (*communio sanctorum*) sich verständigen will mit Menschen muslimischen Glaubens, die ebenfalls unterwegs sind in unserem Land und im Bereich der Evangelischen Landeskirche in Baden.

02 Themenfelder des christlich-islamischen Dialogs

Der Versuch einer „Wegbestimmung“ fragt nach gemeinsamen Leitlinien, identifiziert aber auch Begrenzungslinien und Barrieren, die nicht übersprungen werden können. „Wegfindung“ wird sich nicht nur dankbar gemeinsamer Streckenabschnitte unterwegs vergewissern, sondern auch „unwegsames“ Gelände benennen und mit der Möglichkeit von „Sackgassen“ rechnen müssen. Auch vorerst nicht auflösbare Dissense gehören zum Prozess einer Verständigung, ebenso wie - und dies gehört ganz entscheidend zur Offenheit eines Dialogs – die Bereitschaft Beider, Anfragen des Gegenübers an das je eigene Selbstverständnis ernst zu nehmen und sich Kurskorrekturen gefallen zu lassen. Das Ziel eines möglichen gemeinsamen Weges ist jedenfalls das gegenseitige Wertschätzen und Annehmen in einer – nun von der innerchristlichen Ökumene ins christlich-islamische Gespräch gewandten – „versöhnten Verschiedenheit“ zur Ehre des einen Gottes und zum Wohl der ganzen Welt.

Einen ersten tiefen Einblick in die Religion des Islam bietet bereits die erste der 114 Suren des Korans. Grundlegend und richtungsweisend formuliert die sog. *Fatiha* („Eröffnung“):

„Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers.¹¹
Lobpreis sei Gott, dem Herrn der Weltbewohner,
dem barmherzigen Erbarmen,
dem Herrscher am Tag des Gerichts!
Dir dienen wir, dich rufen wir um Hilfe an.
Leite uns den rechten Weg,
den Weg derer, denen du gnädig bist,
nicht derer, denen gezürnt wird,
noch derer, welche irregehen!“¹²

In diesen nicht zuletzt auch liturgisch fest verankerten Worten melden sich schon entscheidende Gedanken zu Wort, die auch für das christlich-muslimische Gespräch auf dem Weg von zentraler Bedeutung sein werden: Die Formel „*bismillah*“ – „im Namen Allahs“ – ruft von Anfang an die alles überragende Gottesfrage auf den Plan. An ihr wird sich in hohem Maße der Wegverlauf im Gespräch unter Christen und Muslimen entscheiden: Wie halten wir es mitein-

11 Der erste Satz (Sure 1,1) ist die Formel, mit der alle Suren mit Ausnahme von Sure 9 eingeleitet werden, die sogenannte „*Bismillah*“-Formel. Es ist insbesondere im Fall von Sure 1 unter Gelehrten strittig, ob sie zum Text der Sure gehört.

12 Alle Koranzitate nach: Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen und erläutert von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, München 2., überarbeitete Auflage 2017.

ander im Glauben an Gott? Auch im Blick sind bereits von der „Eröffnung“ her wichtige Ausdrücke wie Rechtleitung, der rechte Pfad, Gottes Zorn, Gericht und Gnade.

Der ersten Sure zur Seite stehen die knappen Worte der muslimischen „Bezeugnisformel“ (*Schahada*) – ebenso im täglichen Gebetsritus fest verwurzelt:

*Lā ilāha illā 'llāh(u) - Es ist kein Gott außer Gott,
Muhammadun rasūlu 'llāh(i) - Mohammed ist Gottes Gesandter.*

Von diesen Grundlagen her ist ein weites Spektrum der Dialogfelder eröffnet. Unter den drei großen Abschnitten „Gottes Kundgabe“, „Herkunft und Zukunft des Menschen“, „Vom rechten Weg“ werden folgende Grundthemen näher betrachtet:

Offenbarung: Gott spricht
Bibel im Koran: Gotteswort im Menschenwort
Allah und Gott: Von der Einzigkeit Gottes
Jesus im Koran: Gottes Barmherzigkeit in Person
Schöpfung und Würde des Menschen
Tod, Gericht und Ewiges Leben
Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als Summe der Gebote
Vom Umgang mit der Gewalt
Religionsfreiheit im Kontext des säkularen Rechtsstaates

Gottes Kundgabe

(1) OFFENBARUNG: GOTT SPRICHT

LEITSATZ

Aus unserer christlichen Perspektive treffen wir uns mit Musliminnen und Muslimen im Verständnis, dass Gott seit Anbeginn der Welt zu den Menschen geredet hat, insbesondere durch die Botschaft der Propheten. Diese Konvergenz wahrzunehmen, ist gleichermaßen Bereicherung und Herausforderung des christlichen Glaubens. Diese Nähe schmälert nicht die Einsicht in die vorhandene Unterschiedlichkeit. Deutlich unterschiedliche Profile sehen wir im islamischen Verständnis der Sendung Mohammeds, wie sie in der Bezeichnung „das Siegel der Propheten“ (Sure 33,40, vgl. a. den Gedanken der Vollendung der „Religion“ im Sinne des verbindlichen Religionsgesetzes (Din) nach Sure 5,3) zum Ausdruck kommen und ebenso im christlichen Verständnis der Sendung und Person Jesu Christi bzw. dem Gedanken der heilvollen Selbstmitteilung Gottes in Schöpfung, Erlösung und Vollendung.

Dass Gott nicht stumm geblieben ist, bezeichnet den Anfang der drei monotheistischen Religionen. Juden, Christen und Muslime glauben, dass Gott zu den Menschen gesprochen hat. Die koranische Tradition stellt sich unmissverständlich hinein in die Kontinuität von Kundgaben Gottes an die biblischen Propheten:

„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).

Im islamischen Verständnis ist Gottes Kundgabe an die Menschen eingebunden in die Menschheitsgeschichte schon seit den Anfängen mit Adam und Noah, der im Koran „Prophet Gottes“ genannt wird. Zu allen Zeiten und in allen Völkern kamen Gottes Gesandte: „Schon vor dir hatten wir Gesandte ausgesandt; von einigen von ihnen erzählten wir dir schon, von anderen erzählten wir dir noch nicht“ (Sure 40,78). Mohammed steht in dieser Reihe von Propheten seit Anbeginn. Er ist Prophet, aber eben auch nach islamischem Verständnis das „Siegel der Propheten“ (Sure 33,40).

Wie bei den Propheten der Bibel wird auch von Mohammed gesagt, er sei wider Willen und nicht aus eigenem Antrieb heraus berufen worden – es ist der Erzengel Gabriel, der Mohammed die Gottesworte übermittelt:

„Trag vor im Namen deines Herrn, der schuf,
den Menschen aus Geronnenem schuf!“ (Sure 96,1+2).

In Sure 29,46 heißt es:

„Streitet mit den Buchbesitzern nur auf schöne Art,
doch nicht mit denen von ihnen, die freveln.
Sprecht: «Wir glauben an das, was auf uns herabgesandt ward und
auf euch. Unser Gott und euer Gott sind *einer*.
Ihm sind wir ergeben.».“

Bei alledem gilt: Mohammed ist der Überbringer der göttlichen Rechtleitung, nicht die Offenbarung selbst. Eine Wesensmitteilung Gottes im Menschen Mohammed ibn Abdallah wird abgewiesen.

Als Christen und Christinnen verstehen wir uns mit hineingenommen in die Geschichte der Selbstkundgabe Gottes, wie sie an Israel durch Mose und die Propheten ergangen ist und wie sie für die Völkerwelt in Christus Jesus ihre Mitte hat:

„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, den er eingesetzt hat zum Erben über alles, durch den er auch die Welt gemacht hat“ (Hebräer 1,1f.).

Das Neue Testament sieht Jesus in vertrautem Gespräch mit den großen Propheten der Hebräischen Bibel (vgl. Matthäus 17,1-13) und spricht von ihm zugleich in einer spezifischen Weise als Wort Gottes:

„Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“ (Johannes 1,14).

Darum haben die Evangelien, die von Jesu Leben, Verkündigung, Sterben und Auferstehung erzählen, einen zentralen Platz in der christlichen Geschichte von Gottes Selbstkundgabe. Auch nach Ostern teilt sich Gott weiterhin mit im Wirken des Geistes: Der Geist erschließt und vergegenwärtigt Gottes Reden und ermöglicht so Glauben und Erkenntnis im Glauben (vgl. 1.Korinther 12,3). So ist auch die Aussage des Hebräerbriefes qualitativ und nicht im Sinne eines Endpunktes göttlichen Offenbarungsredens zu lesen. Bei aller Kundgabe und Vergegenwärtigung Gottes in Christus Jesus löst sich der Geheimnischarakter nicht auf und erst am Ende der Tage werden auch die Gläubigen Gott sehen, „wie er ist“ (1.Johannes 3,2).

So kann man im Blick auf Gottes Kundgabe sagen: Nach christlicher Glaubensüberzeugung ist Jesus Christus das Mensch gewordene Wort Gottes (Johannes 1,14), von dem die biblischen Schriften künden. Die Bibel selbst ist das Gefäß dieser Botschaft und insofern in abgeleitetem Sinn Gottes Wort. Im Unterschied dazu ist nach islamischen Verständnis Gottes Offenbarung im Koran herabgesandt und Mohammed Überbringer der Offenbarung. Darum ist die feierliche Rezitation des Korans eine Vergegenwärtigung des göttlichen Redens wie es Mohammed damals erfahren hat.

Christlich wie islamisch gilt die Überzeugung: Offenbarung wird sprachlich und geht ein in die lebendige Dynamik von Sprache.

(2) BIBEL IM KORAN: GOTTESWORT UND MENSCHENWORT

LEITSATZ

Aus christlicher Perspektive ergeht Gottes Wort im Menschenwort. Auch nach islamischer Vorstellung geschieht die von Ewigkeit her gültige Gottesbotschaft im Medium der begrenzten menschlichen Einsichten. Christen und Muslime stehen im Blick auf ihre Heiligen Schriften in einem Spannungsfeld zwischen der unbedingten Geltung des göttlichen Wortes und seinem zeit- und situationsbedingten Verständnis damals und heute. Es bleibt eine Herausforderung, diese Spannung im Dialog miteinander zu thematisieren.

Nach islamischem Glauben ist der Koran in einem Zeitraum von 23 Jahren herabgesandt und durch den Erzengel Gabriel mitgeteilt worden, hineingesprochen in unterschiedliche soziale und historische Kontexte. Bereits die klassische Koranhermeneutik betont, was neuere Ansätze aufnehmen und weiterführen: „Der Koran wurde diskursiv offenbart; er ist das Resultat von Dialog, Debatte, Argumentation, Annahme und Zurückweisung“¹³. Die in nachkoranischer Zeit ausformulierte Vorstellung eines sozusagen vom Himmel gefallenen Buches greift entschieden zu kurz, wenn sie, wie im salafistischen Kontext als rückwärts gewandte Buchstabenorientierung gedeutet wird¹⁴: *qur'an* meint

wie das biblische kara weniger das Lesen als vielmehr das laute Rufen und Vortragen oder auch Rezitieren – Mohammed selbst gilt der Tradition als weder des Schreibens noch des Lesens kundig. Zeitgenössische islamische Theologen verweisen auf die hohe Bedeutung der Koranrezitation als Vergegenwärtigung göttlichen Redens, die sowohl Inhalt der Botschaft wie Sprache und Ästhetik des Vortrags umfasse. Die Rede von der Buch-Religion ist also für den Islam – wie auch für Judentum und Christentum – nur in einem sekundären, abgeleiteten Sinn zutreffend; allen drei Religionen kommt es auf die lebendige Mitteilung des gesprochenen Wortes an.

Von besonderem Interesse für die Verhältnisbestimmung von Bibel und Koran ist der wiederholt gebrauchte Begriff der „Bestätigung“ früherer Traditionen (Tora und Evangelium) im Koran:

„O ihr, denen das Buch gegeben wurde!
Glaubt an das, was wir herabgesandt
als Bestätigung für das, was schon früher bei euch war“ (Sure 4,47).

An anderer Stelle heißt es:

„Diese Lesung hier, sie ist doch nicht ersonnen – ganz ohne Gottes Zutun!
Sie ist vielmehr Bestätigung für das, was vorher war,
sowie die Auslegung des Buches – daran ist kein Zweifel – vom Herrn der Weltbewohner“ (Sure 10,37).

Unter dem Leitbegriff der Bestätigung entwickelt der Koran in Sure 5 den Gedanken der Abfolge von Kundgaben Gottes, wie sie sich zunächst in der Tora Israels, dann bei den Propheten und den rabbinischen Gelehrten niederschlägt. Dann, so diese koranische Sequenz weiter,

„In ihren Spuren ließen wir Jesus folgen, Marias Sohn;
Er bestätigte, was ihm vorlag vom Gesetz.
Ihm gaben wir das Evangelium.
Darin ist Rechtleitung und Licht,
und es bestätigt, was ihm vorlag vom Gesetz,
und ist Rechtleitung und Mahnung für die Gottesfürchtigen. (Sure 5, 46)

...

Und auf dich sandten wir herab das Buch mit der Wahrheit;
Es bestätigt, was von dem Buch schon vorher da war,
und gibt darüber Gewissheit“ (Sure 5,48).

13 Mouhanad Khorchide: Islam ist Barmherzigkeit, Freiburg 2012, S. 172.

14 So betont der Koranexeget Ömer Özsoy: „Wer nicht zwischen dem Wort Gottes und seiner eigenen Verstehensweise unterscheidet, setzt sich mit Gott gleich.... Es raubt Gott die Ehre allein Gott zu sein und maß sich an, mit göttlicher Autorität selbstmächtig zu handeln.“ Vgl. Francesca Yarden Albertini /Stefan Alkier /Ömer Özsoy: Gott hat gesprochen, aber zu wem?, in: Ingolf U. Dalferth/Heiko Schulz (Hg.): Religion und Konflikt, Göttingen 2011, S. 165-184; dort S. 179.

Der Weg des göttlichen Wortes zu Juden, Christen und Muslimen macht jene Drei in herausgehobener Weise zu „Schriftbesitzern“, zu „Leuten des Buches“. Der Blick geht dabei über die im engeren Sinne kanonischen Schriften des Judentums und des Christentums hinaus. Ein sprechendes Beispiel der Rezeption auch nachbiblisch-rabbinischer Tradition im Koran ist die berühmte Sequenz:

„Wenn jemand einen Menschen tötet, der keinen anderen getötet,
auch sonst kein Unheil auf Erden gestiftet hat,
so ist's als töte er die Menschen allesamt.
Wenn aber jemand einem Menschen das Leben bewahrt,
so ist's, als würde er das Leben aller Menschen bewahren“ (Sure 5,32
in Anlehnung an den Babylonischen Talmud Sanhedrin 37a).

Im Dialog wäre zu erkunden, inwieweit der hermeneutisch zentrale Begriff der Bestätigung des Alten durch das Neue Aussagen relativiert, die sich ebenfalls im Koran finden und die von einer Entstellung der ursprünglichen Offenbarung bei Juden und Christen sprechen (z.B. Sure 5,13).¹⁵ Demgegenüber will der Grundsatz ernst genommen sein, den Sure 10,94 zum Ausdruck bringt:

„Bist du im Zweifel über das, was wir zu dir herniedersandten,
dann frag doch die, die schon vor dir das Buch vorgetragen haben!“

Wengleich sozusagen die Urform des Gotteswortes als von Ewigkeit her im Himmel aufbewahrt gilt, ist seine Aufnahme seitens des Menschen doch den Zweifeln und Begrenztheiten menschlichen Fassungsvermögens unterworfen. Gotteswort im Medium des Menschenwortes! Hier ist ein christlich-islamisches Gesprächsfeld eröffnet über die jeweiligen Selbstverständnisse von Koran und Bibel als Wort Gottes. Wir können uns als Christinnen und Christen an die reformatorische Botschaft von der lebendigen Stimme des Evangeliums erinnern lassen, die wir in Jesus Christus erkennen und daran, dass ohne Gottes Geist die Bibel zum toten Buchstaben erstarrt (vgl. 2.Korinter 3,6).

Der Koran bewegt sich – wie auch die Bibel beider Testamente – in einem Spannungsfeld, das im Dialog auszuloten ist. Es ist die Spannung zwischen universal-normativen Prinzipien wie die Hochschätzung menschlichen Lebens und historisch-situativen Äußerungen, die zuweilen das Gegenteil andeuten können. Innerchristlich führen diese Spannungen immer wieder zu fruchtbaren, aber auch polarisierenden Debatten. Wir nehmen aufmerksam diejenigen Stimmungen in der islamischen Theologie wahr, die diese hermeneutische Debatte auch im Blick auf die Deutung des Korans einfordern. Ob wir uns im

15 Der Vorwurf der Verfälschung wird im Koran mit verschiedenen Wendungen beschrieben und von muslimischen Gelehrten unterschiedlich interpretiert, wobei nicht immer deutlich ist, worauf sich die Vorwürfe beziehen. Vgl. Susanne Heine / Ömer Özoy / Christoph Schwöbel / Abdullah Takim (Hg.): Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie, Gütersloh 2. Aufl. 2016, S. 50. Darin zeigt sich, wie spannungsvoll das Verhältnis des Korans zu den vorangehenden Schriften der Juden und Christen gesehen wird. Allerdings wird die grundsätzliche Offenbarungsqualität des Alten und Neuen Testaments nicht bestritten, da sie immer auch die aus islamischer Perspektive abschließende koranische Offenbarung legitimiert. Vgl. dazu Anja Middelbeck-Varwick: Cum aestimatione, Regensburg 2017, S. 98-108, bes. S. 105.

Verstehensprozess Unterscheidungen zugestehen können zwischen Bindendem und Zeitgebundenem, wird für ein gemeinsames Unterwegssein von hoher Bedeutung sein. Für die Auseinandersetzung um eine fundamentalistische Auffassung der Heiligen Schriften mag die Betonung der letztlichen Unergründbarkeit und Uerschöpflichkeit der göttlichen Worte hilfreich sein, die der Koran in folgende Metapher fasst:

„Sprich: Wenn das Meer Tinte wäre für die Worte meines Herrn, würde das Meer versiegen, ehe die Worte meines Herrn versiegen, sogar, wenn wir ein Gleiches noch zu Hilfe nehmen würden“
(Sure 18,109).

(3) GOTT UND ALLAH: VON DER EINZIGKEIT GOTTES

LEITSATZ

Aus evangelischer Sicht ist es möglich, die Einzigkeit Gottes im Glauben der drei Religionen anzuerkennen und zugleich an der Differenz festzuhalten, die sich im christlichen Bekenntnis zum dreieinigen Gott ausdrückt. Dabei hebt die Anerkennung der Einzigkeit Gottes im Glauben der drei Religionen die jeweils unterschiedliche Weise von ihm zu reden, nicht auf. Wir verehren als Christen und Muslime den einen Gott, den wir als Christen als dreieinig bekennen und im Geheimnis der Dreieinigkeit verehren. Die Anfragen von muslimischer Seite, ob wir als Christen die Einzigkeit Gottes wahren, hören wir als Herausforderung, wie wir dieses Bekenntnis tiefer und deutlicher zum Ausdruck bringen können.

Das Bekenntnis zu dem einen Gott als transzendente Schöpfer des Himmels und der Erde ist für Christen, Juden und Muslime ein Grundbekenntnis, das als göttliche Wahrheit verstanden wird. Damit wird jedoch noch keine Identität der Offenbarungs- und Glaubensweisen der drei Religionen behauptet. Aus islamischer Sicht vereint der Glaube an den Gott Abrahams Juden, Christen und Muslime: Die Abraham – Hagar – Ismael – Tradition im Lichte des Islams gelesen bezeugt, dass die Muslime den Gott Abrahams verehren.¹⁶ Unmissverständlich formuliert der Koran den Grundsatz der Einzigkeit Gottes in Christentum, Judentum und Islam:

„Unser Gott und euer Gott sind¹⁷ einer. Ihm sind wir ergeben“
(Sure 29,46).

„Allah“ bezeichnet im Arabischen nicht den Eigennamen eines Gottes, der sich im Islam eigens kundtun würde. „Allah“ ist gebildet aus „al-ilah“ und

¹⁶ Karl-Josef Kuschel, Die Bibel im Koran, Ostfildern 2017, S. 51.

¹⁷ Während die deutsche Grammatik hier den Plural verlangt, steht im Original der Singular. So übersetzt Zirker: „Unser Gott und eurer ist Einer“. Mehrdeutig wird die Aussage durch die Frage, wie der Folgesatz „Ihm sind wir ergeben“ zu verstehen ist und auf den Vordersatz bezogen werden kann. Vgl. dazu Hans Zirker: Der Koran. Zugänge - Strukturen - Lesarten, Darmstadt, 2018, S. 106: „Es ist gleichsam die Geschäftsgrundlage, auf der die Muslime einerseits umfassende Gemeinsamkeit zusagen können, andererseits aber auch die Möglichkeit behalten, die bleibenden Differenzen den anderen anzulasten...“.

meint in einem umgreifenden Sinne: „der Gott“. „Allah“ ist sozusagen das arabische Äquivalent zum hebräischen „Elohim“, Gott. Fraglos und ausdrücklich ist von dem „Gott“ die Rede, von dem auch die biblischen Überlieferungen sprechen. In den überaus zahlreichen Bezugnahmen im Koran auf die Bibel figuriert Allah als der Gott der beiden biblischen Testamente. Nicht zuletzt kommt dieser Umstand darin zum Ausdruck, dass die arabischen Christen von „Allah“ sprechen.

In ähnlicher Weise lehrt die Römisch-Katholische Kirche, die im Vaticanum II ihre Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen eindeutig geklärt und formuliert hat: „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat.“¹⁸

Aus protestantischer Sicht wird meist zurückhaltender geurteilt, wenn die Frage gestellt wird, ob man vom Glauben an denselben Gott sprechen könne, solange die christliche Inkarnations- und Trinitätslehre nicht eingeschlossen werde.¹⁹ Daher gibt es auch in unserer Kirche ein theologisches Spektrum im Blick auf die Frage, ob Christen und Muslime an denselben Gott glauben. So halten einige daran fest, dass außerhalb des Bekenntnisses zu Jesus Christus nicht vom Glauben an den gleichen Gott gesprochen werden könne. Angesichts dieser christologischen bzw. trinitätstheologischen Zuspitzung gilt es jedoch daran zu erinnern, dass Gottes Geschichte mit den Menschen mit der Schöpfung einsetzt und somit die Verschränkung von Schöpfung und Erlösung, die wir als Christen bekennen, ja gerade voraussetzt, dass derselbe Gott darin wirkt. Als Christen glauben wir mit und wie Jesus an den Gott, der Himmel und Erde geschaffen, mit Abraham und dem Volk Israel seinen Bund geschlossen und durch die Propheten gesprochen hat. Wir bekennen zugleich im Glauben an Jesus als den Christus, dass Gott uns Menschen der Völkerwelt im auferweckten Gekreuzigten in heilvoller Weise nahegekommen ist. Das Zentrum von Gottes Selbstkundgabe erkennen wir in dem Satz: „Gott ist Liebe. Und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm“ (1. Johannes 4,16). Wir beziehen diese Aussage über Gott auf seine Kundgabe in Jesus Christus, wir sind jedoch überzeugt, dass Gott bereits aus Liebe die Welt geschaffen und sich den Menschen mitgeteilt hat. Daher ist auch die Liebe Gottes nicht auf die Nachfolgemeinschaft Jesu beschränkt.

18 Erklärung Nostra aetate. Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen 1965, 3. zitiert nach: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html.

19 Vgl. Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer der EKD für Theologie, EKD-Text 77, Hannover 2003 (<https://www.ekd.de/Christlicher-Glaube-und-nichtchristliche-Religionen-1329.htm>); Gnadauer Verband: Begegnung mit Muslimen - eine Arbeitshilfe, Kassel (<https://www.gnadauer.de/begegnung-mit-muslimen/>).

Dagegen hebt der Grundlagentext der EKD „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ von 2015 hervor, dass evangelischer Glaube angesichts der Vielfalt der Religionen die Partikularität des eigenen Standpunktes als Teil der eigenen Identität entdeckt und anerkannt hat, ohne in der Innenperspektive das Zeugnis von der christlichen Wahrheit aufzugeben.

Durch Gottes Selbstmitteilung in Christus Jesus und durch seine Gegenwart im Geist wird Gottes Freiheit und Unverfügbarkeit nicht aufgehoben. Dem entspricht, dass gerade auch die christliche Theologie deutlich festhält an der Unterscheidung zwischen begrenzter menschlicher Erkenntnis Gottes, dem begrenzten menschlichen Reden von Gott und Gott selbst als dem stets größeren Geheimnis.

„Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin“
(1.Korinther 13,12).

Mit diesem notwendigen, die Unverfügbarkeit Gottes währenden eschatologischen Vorbehalt, ist es aus protestantischer Sicht möglich zu dem Urteil zu kommen, dass Muslime in ihrer Weise den einen Gott verehren, den wir Christen und Christinnen anbeten, ohne eine Identität des Glaubens zu behaupten. Vielmehr bleibt hier die Spannung, dass das, was uns verbindet, nämlich der Glaube an den einzigen Gott, zugleich auch eine Differenz enthält, nämlich die Weise, von Gott zu reden. Dabei ist die Anerkennung der Einzigkeit Gottes im Glauben der drei Religionen der jeweils unterschiedlichen Weise, von ihm zu reden, vor- und übergeordnet.²⁰ Denn Gott bleibt sich selbst treu in seinem Handeln und Reden und kann im umfassenden Sinn nur einzig sein. Die Aussage der christlichen Trinitätslehre ist gewiss nicht numerisch zu verstehen sondern bezieht sich auf das Verständnis Gottes, sich in einem geschichtlichen Geschehen mitzuteilen, das auch den inneren Beziehungsreichtum Gottes offenbart.

Wenn wir weiter auf die Frage nach dem Verständnis Gottes im Islam und im Christentum sehen, können wir wahrnehmen, dass der Koran sein Verständnis Gottes in einer Dialektik von intimster Nähe und transzendenter Entzogenheit fasst: Gott ist dem Menschen näher als seine Halsschlagader (Sure 50,16), gleichzeitig wird er als der allem menschlichen Begreifen Enthobene gepriesen (Sure 6,100.103). In dichter Poesie führt Sure 59,22-24 eine Reihe der schönsten Namen Gottes auf, von denen die Tradition neunundneunzig ausmacht, die hundertste aber unbekannt lässt:

„Er ist Gott – der, außer dem es keinen gibt,
Der das Offenbare und Verborgene kennt.
Er ist der barmherzige Erbarmer.
Er ist Gott – der, außer dem es keinen gibt.
Der König, der Heilige, der Heile,
Der Sicherheit Verleihende, der Wächter
Der Mächtige, der Gewaltige,
Der Hoherhabene!
Gott sei gepriesen; fern sei, was sie beigesellen!
Er, Gott der Schöpfer, der Erschaffer, der Gestalter.

²⁰ Offen bleibt in dieser Formulierung die Frage nach unterschiedlichen Offenbarungen bzw. deren Wahrheit und Geltung.

Sein sind die Schönen Namen.
Ihn preist, was in den Himmeln und auf Erden ist.
Er ist der Starke, der Weise.“

Die Erhabenheit des ewigen Schöpfers hat ihr Gegengewicht in der Barmherzigkeit Gottes: An vielen Stellen im Koran wird Gott geradezu im Sinne eines Eigennamens „der Barmherzige“ genannt. Denn zum einen wacht Gott in Fürsorge über die Schöpfung und hat sie zum Nutzen des Menschen geschaffen und zum anderen ist Gott bereit, sich dem reuigen Sünder wieder zuzuwenden und ihm zu vergeben. Zusammen mit der Einleitungsformel jeder Sure „Im Namen Gottes des Barmherzigen, des Erbarmers...“ wird damit Barmherzigkeit zu einem zentralen Gottesnamen im Koran.

Die biblischen Texte loben z.B. in den Psalmen die Schöpfermacht und Schöpfergüte Gottes. Darüber hinaus zeigt sich Gott Israel durch seinen Bund und die Gebote als derjenige, der nicht die Vernichtung der Sünder will und darum immer wieder zur Umkehr ruft:

„So wahr ich lebe, spricht Gott der HERR: Ich habe kein Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern dass der Gottlose umkehre von seinem Wege und lebe. So kehrt nun um von euren bösen Wegen. Warum wollt ihr sterben, ihr vom Hause Israel?“ (Hesekiel 33,11).

Die Rede von Gott im Islam ist geprägt von einem strengen Monotheismus wie er sich vergleichbar auch im Jesajabuch findet. Dort heißt es:

„Ich bin der HERR, und sonst keiner mehr, der ich das Licht mache und schaffe die Finsternis, der ich Frieden gebe und schaffe Unheil. Ich bin der HERR, der dies alles tut“ (Jesaja 45,6-7).

Im Koran lautet das Bekenntnis zu dem einen Gott:

„Sprich: Er ist Gott. Der Eine,
Gott, der Beständige,
Er zeugte nicht und wurde nicht gezeugt.
Und keiner ist ihm ebenbürtig“ (Sure 112).

In diesen Versen kulminieren Einzigartigkeit und Andersartigkeit Gottes in scharfer Absetzung von allen polytheistischen Glaubensvorstellungen. Scharfe Polemik trifft jedwede vermeintliche Abweichung vom Grundgedanken der Einzigkeit Gottes. Sollte der Koran mit der Zurückweisung einer „Beigesellung“ eines göttlichen Wesens zum einen Gott die christliche Lehre der Dreieinigkeit Gottes im Auge haben, ist allerdings die christliche Gottesvorstellung missverstanden: Der Gedanke der Trinität Gottes will nicht dem einen Gott eine weitere Gestalt „beigesellen“, sondern von dem einen Gott in pluraler Dynamik reden. Das christliche Bekenntnis, das in der Verkündigung und der Geschichte Jesu die heilvolle Nähe des einzigartigen und unermesslichen Gottes glaubt und auf seine Vergegenwärtigung im Geist vertraut, versteht sich

als Glauben an den einen Gott, den die Erzelter und die Prophetinnen und Propheten der Hebräischen Bibel bezeugen. Die christliche Trinitätslehre ist der Versuch dies ansatzweise rational zu erfassen „ohne dass Gott verweltlicht oder die Welt vergöttlicht würde und ohne dass nur unklare, undeutliche, unsichere Eindrücke von Gott entstünden.“²¹

Auch dann, wenn die Streitfrage der Einzigkeit bzw. Dreieinigkeit zwischen Christen und Muslimen offen bleiben muss, zeigen sich im Lob des Schöpfers, in der Wahrnehmung seiner Barmherzigkeit auch als Richter des reuigen Sünders, in der grundsätzlichen Dialektik von transzendenter Entzogenheit und höchster Nähe Gottes erstaunliche Konvergenzen in der christlichen und islamischen Sicht auf Gott.

(4) JESUS IM KORAN: GOTTES BARMHERZIGKEIT IN PERSON

LEITSATZ

Als Christinnen und Christen nehmen wir mit großer Anerkennung die Hochschätzung der Person Jesu im Koran wahr: Jesus gilt als Gesandter Gottes im Auftrag des Höchsten, begabt mit seinem Geist - in Person steht er für Gottes Segen und Barmherzigkeit für die Menschen. Hier öffnen sich Wege des Verständnisses, die weiter zu erkunden sind. Als Christenmenschen mit Jesus Christus, dem Gekreuzigten, Auferstandenen und Wiederkommenden im Zentrum des Glaubens sehen wir auch deutliche Grenzen und Barrieren im Gesprächsfeld zwischen Christen und Muslimen - auszuloten auf dem Weg der Bereitschaft einander tiefer und besser zu verstehen.

Der christliche Glaube hat in seinem Zentrum Jesus Christus, den Gekreuzigten, Auferstandenen und Wiederkommenden, in dem Gott heilvoll und versöhnend für die Welt handelt. Christlicher Glaube lebt aus dem Christusbezug. Gerade darum findet die Hochschätzung Jesu im Koran unser besonderes Interesse. Hier sind erstaunliche Entdeckungen zu machen:

Jesus gilt als Gesandter Gottes, vom Höchsten begabt mit seinem Geist - in Person steht er für Gottes Segen und Barmherzigkeit. In der Verkündigung des Engels Gabriel an Maria wird Jesus als Zeichen göttlicher Barmherzigkeit für die Menschen angekündigt (Sure 19,21). Seine jungfräuliche Geburt aus Maria steht außer Frage. Die koranische Prädikation Jesu als „Wort von Gott“ („kalima min Allah“; Sure 3,39.45; 4,171), begabt mit „Geist von Gott“ („ru´h min-hu“; Sure 4,171) ist von außerordentlicher Relevanz. Jesus, der Sohn Marias, Messias, von Gott gestärkt durch den „heiligen Geist“ (Sure 5,110) - ihn lässt der Koran bereits aus der Wiege heraus in außergewöhnlicher Präganz von sich selbst aussagen:

²¹ Die deutschen Bischöfe: Der Glaube an den dreieinen Gott. Eine Handreichung der Glaubenskommission der deutschen Bischofskonferenz zur Trinitätstheologie, Bonn 2006, S. 61 (<http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischoefe/DB83.pdf>).

„Er sprach: «Siehe, 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 auf und die Armensteuer,
solange ich am Leben bin.
Und Ehrerbietung gegen meine Mutter!
Er machte mich zu keinem unglückseligen Gewaltmensch!
Und Friede über mich am Tag, da ich geboren ward,
am Tag, an dem ich sterben werde,
und am Tag, da ich zum Leben werde auferweckt!»“ (Sure 19,30-33).

Jesus als Ausweis göttlicher Barmherzigkeit, aber eben nicht Gott selbst - darauf besteht der Koran mit aller Emphase. Auch eine Gottessohnschaft Jesu ist außerhalb jeder Vorstellung. Sie wird mit äußerster Polemik zurückgewiesen: „Es steht Gott nicht zu, einen Sohn anzunehmen“ (Sure 19,35)²², heißt es im Koran. Jesus gilt dem Koran mithin als prophetischer Gesandter von höchstem Rang, als bevollmächtigter Lehrer der Tora und des Evangeliums, aus dem Geist Gottes geborener Wundertäter, der Blinde und Aussätzige heilen und Tote auferwecken kann (z.B. Sure 3,49; 5,110), ja gar als „das Wort der Wahrheit“ (Sure 19,34), nicht aber als Heiland und Erlöser. Es sei vom Übel, so der Koran, aus dem Sohn Marias einen zweiten Gott zu machen.

Mit solchen Distinktionen und Grenzziehungen wird sich der Dialog weiter beschäftigen müssen. Auch die islamische Zurückweisung eines Kreuzestodes Jesu (Sure 4,157) – stattdessen lehrt der Koran eine Entrückung bzw. Erhöhung Jesu durch Gott (Sure 4,158) – wird Thema sein müssen. Bei den Fragen des Jesusverständnisses im Koran wird das Gespräch auf dem Wege in eine seiner spannendsten Phasen eintreten. Wenn die Lehre der Kirche seit alters in Jesus von Nazareth das fleischgewordene Wort Gottes sich aussprechen hört, hat sie die volle Autorität Gottes mit der Christusgestalt verbunden, dabei aber gerade nicht an eine zusätzliche Gottheit gedacht sozusagen als Anhängsel oder Ergänzung zu dem einen ewigen Gott.

Der christliche Glaube darf und soll die Hochschätzung Jesu im Koran wahrnehmen und darüber freudig staunen; es finden sich hier Ansätze eines Redens von Jesus Christus, die mit großer Zustimmung von ihm als Offenbarer sprechen. Das christliche Bekenntnis wird sich allerdings dort missverstanden fühlen, wo ihm eine Art Vergöttlichung Jesu vorgeworfen wird - symptomatisch für diese Spannung steht Sure 4,171:

„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 richtet,
und ist Geist von ihm.

²² Es kann hier nur angedeutet werden, dass bestimmte Ansätze gegenwärtiger Koranexegese auch derart schroffe Antagonismen historisch-kritisch plausibel zu machen versuchen.

So glaubt an Gott und seine Gesandten
und sagt nicht: «Drei!»²³

Nun lassen sich die koranischen „Verzeichnungen“ des Jesusbildes bis in seine Extreme auch in Strömungen des frühen Christentums finden: angefangen bei einer einseitigen Betonung des Göttlichen in Jesus auf Kosten seines wahren Menschseins bis hin zu einem doketistischen Verständnis, demzufolge lediglich ein Scheinleib am Kreuz gelitten habe: All dies ist im Horizont der christlichen Lehrbildung gedacht worden. Nicht von ungefähr kam schon früh – seit Johannes von Damaskus kurz nach dem Auftreten des Islams – die Auffassung vom Islam als einer „christlichen Häresie“ auf. Eine derartige Spur sollte heute jedenfalls im polemischen Sinne nicht mehr verfolgt werden; vielmehr liegt in den Auslassungen des Koran zur Person Jesu ein Anspruch an den christlichen Glauben beschlossen, von Jesus Christus so zu sprechen, dass er nicht als ein auf der Erde wandelnder Halb- oder Zusatzgott aufgefasst werden kann.

Viel zu entdecken wird es geben für Christen und Muslime unterwegs im Gespräch über Jesus und Mohammed, lehrend und wirkend im Namen Gottes des Allerbarmers. Bei aller Unvergleichbarkeit und Asymmetrie dieser beiden im Blick auf die jeweilige Glaubenswelt bei Christen und Muslimen ist doch festzuhalten: Jesus und Mohammed können in je eigener Weise als zeichenhafte Vergegenwärtigung der Barmherzigkeit Gottes verstanden werden. Die 114 Suren des Koran beginnen mit Ausnahme einer einzigen (der 9. Sure) mit der Prädikation Gottes als des Barmherzigen und Gnädigen. Barmherzigkeit lässt sich geradezu als Selbstverpflichtung Gottes beschreiben:

„Er [Gott] hat sich selber der Barmherzigkeit verschrieben“
(Sure 6,12).

Barmherzigkeit nimmt also eine zentrale Position ein; von ihr her ist alles Reden von Gott näher zu bestimmen. Dies gilt auch für den Propheten; auch Mohammed selbst ist sozusagen Repräsentant und Überbringer göttlicher Barmherzigkeit. Es heißt in Sure 21,107:

„Wir [Gott] haben dich [Mohammed] lediglich als Barmherzigkeit für alle Welt entsandt.“

Der Gott der Barmherzigkeit lässt denn auch seine Kundgabe und Rechtleitung an die Menschen von Barmherzigkeit geprägt sein. Auch der Koran selbst trägt diesen Namen:

„Wir brachten ihnen doch ein Buch, das wir auslegten,
im Wissen, dass es eine Rechtleitung ist
und eine Barmherzigkeit für Menschen, welche glauben“ (Sure 7,52).

Solche Sätze geben Grund und Anlass, den Koran insgesamt auf den Gedanken der Barmherzigkeit hin zu lesen. Eben dies legt der vielzitierte Leitsatz „Islam ist Barmherzigkeit“ nahe.²³ Was darum in Wort oder Tat der Maxime der

Barmherzigkeit zuwider läuft, entspricht nach dieser so profiliert vorgetragene Islamdeutung nicht dem Basisgedanken koranischer Überlieferung. Als Christinnen und Christen nehmen wir diesen innerislamischen – sicherlich nicht unumstrittenen – Ansatz mit großer Aufmerksamkeit wahr, insbesondere im Blick auf das Gottesverständnis und auch im Blick auf Facetten der Person Mohammeds wie diejenigen als politischer Akteur und Staatsmann.

Dieser Grundgedanke wird unterwegs in aller Sorgfalt auszuloten sein: Barmherzigkeit als Schlüssel zum Verständnis der koranischen Überlieferung, wie auch der sich gnädig und barmherzig zuwendende Gott die Grundmelodie der biblischen Botschaft darstellt.

Herkunft und Zukunft des Menschen

(5) VON DER SCHÖPFUNG UND WÜRDE DES MENSCHEN

LEITSATZ

Bibel und Koran sehen alle Menschen als Gottes Geschöpfe, deren Ursprung und Ziel auf Gott bezogen ist und die aufgerufen sind, ihr Leben auf ihn hin auszurichten. Vor diesem gemeinsamen Hintergrund bestehen deutlich unterschiedlich akzentuierte Auffassungen vom Menschen, die zudem jeweils tief mit geschichtlichen und kulturellen Traditionen verwoben sind. Die Bezogenheit auf Gott als Schöpfer ist ein festes Fundament, das Christen und Muslime verbindet und zum Nachdenken über die Unterschiede im Menschenbild herausfordert.

Im Koran finden sich in der üppigen Aufnahme der Stoffe der Bibel auch zahlreiche Anklänge an biblische Schöpfungstheologie (Sure 10,3; 11,7; 55,14 u.a.) Gerade hier wird erkennbar, wie der Koran die biblischen Texte voraussetzt und in eigener Weise aufnimmt. Eine profilierte schöpfungstheologische Sequenz findet sich in Sure 39,5-6:

„Er schuf in Wahrheit die Himmel und die Erde.
Er windet die Nacht um den Tag und den Tag um die Nacht.
Er machte die Sonne und den Mond dienstbar.
Beide laufen bis zu benannter Frist.
Ist er denn nicht der Mächtige, der stets bereit ist zu vergeben?
Er schuf euch aus einem einzigen Wesen,
Dann machte er ihm daraus dessen Partner.
Er sandte euch hinab an Herdenvieh vier Paare;
Er erschafft euch immer wieder neu im Leibe eurer Mütter in drei
Finsternissen.
Das ist Gott, euer Herr.
Ihm gebührt die Herrschaft.
Kein Gott ist außer ihm.“

²³ Die Studie des Münsteraner Islamwissenschaftlers Mouchanad Khorchide hat diesen Leitgedanken in der deutschen Öffentlichkeit bekannt gemacht.

In der Rede von Gott als Schöpfer konvergieren christliche und islamische Sicht – allerdings unterscheiden sie sich in der Sicht auf den Menschen.

Der Koran beschreibt in einem Disput im Himmel die Ur-Sünde als die Verweigerung, dem Menschen die Ehrerbietung zu erweisen. Nicht nur Adam und Eva werden in Anlehnung an die biblische Geschichte des Paradieses verwiesen,²⁴ sondern, so betont die Überlieferung im Koran, auch der hochmütige Engel Iblis:

„Als dein Herr zu den Engeln sprach:
«Siehe, ich will aus Lehm einen Menschen schaffen.
Wenn ich ihn dann wohlgestaltet
Und von meinem Geist in ihn geblasen habe –
Dann fällt vor ihm anbetend nieder!»
Da warfen sich die Engel allesamt vor ihm nieder,
Außer Iblis – er war voll Hochmut und einer von den Ungläubigen.
Er sprach: «Iblis! Was hat dich daran gehindert, vor dem niederzufallen,
was ich mit meinen eigenen Händen erschaffen habe?
Bist du voller Hochmut –
Oder gehörscht du zu denen von hohem Rang?»
Er sprach: «Ich bin besser als er.
Mich hast du aus Feuer erschaffen,
Ihn jedoch aus Lehm!»
Er sprach: «Dann geh aus ihm hinaus!»
Und: «Gesteinigt sollst du werden!
Siehe, auf dir liegt mein Fluch bis zum Tage des Gerichts»“
(Sure 13, 71-78 vgl. a. 15,26ff).

Während also aus christlicher Perspektive im Koran einerseits die Hochschätzung²⁵ des Menschen anklingt, wie sie uns aus Psalm 8 vertraut ist:

„Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst,
und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?
Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott,
mit Ehre und Herrlichkeit hast du ihn gekrönt.
Du hast ihn zum Herrn gemacht über deiner Hände Werk,
alles hast du unter seine Füße getan“ (Ps 8,5-7),

ist der Gedanke der Vertreibung aus dem Gottesgarten aufgrund des menschlichen Ungehorsams insofern relativiert als ihm das Versagen des Engels gegenübergestellt wird. Die kritische Sicht auf die menschliche Fehlbarkeit und Verstrickung in Sünde, auf die die biblischen Texte hinweisen, findet sich nicht in gleicher Schärfe in der koranischen Sicht des Menschen.

„Trag vor im Namen deines Herrn, der schuf,
den Menschen aus Geronnenem schuf!

²⁴ Sure 20,115ff.

²⁵ Vgl. Sure 95 von der Erschaffung des Menschen in „bester Gestalt“.

Trag vor! Denn dein Herr ist's, der hochgeehrte,
Der mit dem Schreibrohr lehrte,
Den Menschen, was er nicht wusste, lehrte“ (Sure 96,1-5).

Hier ist der Mensch geschaffen als Diener Gottes, hat Gottes Unterweisung empfangen und steht in ethischer Verantwortung, wobei ihm die Offenbarung als Wegweiser dient. Wenn sich der Mensch freiheitlich entscheidet und auf Gott einlässt, tritt er in eine unvermittelte Gottesbeziehung: Gott gewährt Gnade und Schutz und der Mensch handelt entsprechend seiner Verantwortung und gemäß dem Willen Gottes. Bei aller Mahnung und Warnung, dass der Mensch Gott Rechenschaft ablegen muss, ist demjenigen, der sich voller Hingabe an Gottes Rechtleitung orientiert und danach handelt, das Paradies verheißen.

„Gott ruft auf zum Haus des Heils
Und leitet, wen er will, auf einen geraden Weg.
Denen, die schön handelten, ist Schönstes bestimmt – ja, noch mehr!
Weder Staub noch Schmach bedrücken ihr Angesicht.
Sie sind die Bewohner des Paradiesgartens,
ewig weilen sie dort“ (Sure 10,25-26).

Dagegen hat die christliche Anthropologie eine spannungsvolle Sicht auf den Menschen, die dem Menschen einerseits in der Gottesebenbildlichkeit und in seiner Bestimmung zur Statthalterschaft über die irdische Schöpfung eine einzigartige Würde zuspricht und andererseits eine Verkehrung der menschlichen Einsicht und Fehlbarkeit des menschlichen Strebens konstatiert, die der Mensch nicht aus eigener Kraft überwinden kann. Die Barmherzigkeit Gottes besteht nach biblischem Zeugnis darin, dass Gott seine Treue dem Sünder nicht entzieht, sondern auf Rettung aus ist.

Als problematischer Punkt wird in unserer Gesellschaft und auch in unserer Kirche oft die Frage des Geschlechterverhältnisses und der Stellung der Frau im Islam wahrgenommen und mit der aktuellen Situation in unserer Gesellschaft und in den christlichen Kirchen verglichen. Dabei wird meist vergessen oder ausgeblendet, dass in der Geschichte des Christentums höchst problematische Aussagen christlicher Theologen über Frauen einschließlich des Gebotes der Unterordnung unter den (Ehe-)Mann zu finden sind. In der Frage des Geschlechterverhältnisses haben evangelische Christinnen und Christen seit Mitte des 19. Jahrhunderts theologische Lernprozesse vollzogen und die eigenen androzentrischen, frauenfeindlichen Traditionen korrigiert. Leitend ist der Gedanke der Geschlechtergerechtigkeit, weil Gott Frauen und Männer gleichermaßen nach seinem Bild geschaffen (Genesis 1,27f.) und in Christus Jesus von wechselseitigen Herrschaftsverhältnissen befreit (Galater 3,28) hat.

Die biblische Berufung auf den Gedanken der Gottesebenbildlichkeit des Menschen wie auch auf die sich auf Jesus Christus berufende Befreiung von jeglichen Herrschaftsverhältnissen durch Christus sind in der koranischen Tradition

nicht in gleicher Weise vorzufinden.²⁶ Daraus auf eine koranische Festschreibung einer diskriminierenden Geschlechterhierarchie zu schließen, vermischt in unzulässiger Weise die Frage von faktisch vorhandenen kulturellen Praxen, die religiös legitimiert werden, mit der Frage nach der religiösen Normativität. Etliche zeitgenössische islamische Theologinnen und Theologen sehen durchaus die Gleichwertigkeit der Geschlechter im Koran begründet. Beispielsweise hat Sure 33,35 in gleicher Weise Männer und Frauen als religiöse Subjekte im Blick.

„Siehe, den muslimischen Männern und muslimischen Frauen,
den gläubigen Männern und gläubigen Frauen,
den frommen Männern und frommen Frauen, den Wahrheit sprechenden
Männern und Wahrheit sprechenden Frauen,
den geduldigen Männern und geduldigen Frauen,
den demütigen Männern und demütigen Frauen,
den wohlthätigen Männern und wohlthätigen Frauen,
den fastenden Männern und fastenden Frauen, ...
all denen hält Gott Vergebung und reichen Lohn bereit.“

Gerade die Praxis der Geschlechtergerechtigkeit wird wohl weiterhin ein Dialog-Thema bleiben, bei dem vielfältige Aspekte zusammentreffen und zu beachten sind. Dabei verlaufen die Grenzlinien der unterschiedlichen Positionen keineswegs stets parallel zu den Religionsgrenzen.

(6) TOD, GERICHT UND EWIGES LEBEN

LEITSATZ

Die Erwartung, dass Gott in Gerechtigkeit und zugleich in Barmherzigkeit das Leben der Menschen beurteilt und nach ihren Taten fragt, teilt die biblische Botschaft mit der des Korans. Als evangelische Christen sind wir dankbar für die befreiende Botschaft der Rechtfertigung des Sünders allein durch Gottes Gnade, wie sie gerade die reformatorische Theologie zum Leuchten gebracht hat und zugleich achten wir die Ernsthaftigkeit, mit der Muslime auf die Pflicht zur Rechenschaft für unser Handeln vor Gott verweisen. Wir können uns davon anregen lassen, unsere eigene Tradition der Verantwortung vor Gott neu wertzuschätzen.

Gott ist Schöpfer und Richter aller Menschen: Die koranische Botschaft spannt einen großen Bogen von Gottes Schöpfung und des mit Einsicht geschaffenen Menschen zum Jüngsten Tag und dem göttlichen Gericht, vor dem sich jeder Mensch verantworten muss.

„Siehe, wir erwecken die Toten wieder zum Leben
und schreiben auf, was sie früher taten und was sie hinterließen.“

²⁶ Der biblischen Vorstellung der Gottebenbildlichkeit, die ja nicht im Sinn einer Gestaltähnlichkeit gemeint ist, entspricht zwar nicht begrifflich aber der Sache nach durchaus die Einsetzung des Menschen durch Gott zum Statthalter Gottes in Sure 2,30.

Und alles haben wir genau erfasst in einem klaren Hauptbuch“²⁷
(Sure 36,12).

Die ethische Orientierung der koranischen Botschaft ist unüberhörbar. Der Bestimmung des Menschen durch seinen Schöpfer entsprechen die menschliche Verantwortung und die Rechenschaftspflicht vor Gott, dem gerechten Richter:

„Siehe, einem jeden hat dein Herr seine Taten noch nicht zurückbezahlt.
Siehe, er ist mit dem, was sie tun, wohlvertraut“ (Sure 11,111).

Die Erwartung, dass Gott als gerechter Richter das Leben der Menschen beurteilt und nach ihren Taten fragt, teilt die biblische Botschaft mit dem Koran. Dafür steht das Gleichnis vom großen Weltgericht (Matthäus 25,31-46) oder auch der Hinweis des Paulus:

„Denn wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, auf dass ein jeder empfangen nach dem, was er getan hat im Leib, es sei gut oder böse“ (2 Korinther 5,10).

Die Erwartung der Auferweckung der Toten ist dabei vorausgesetzt. Sie findet sich neben den nachbiblisch-jüdischen Schriften vor allem im Neuen Testament (vgl. das Streitgespräch Jesu mit den Sadduzäern Markus 12,18-27 oder das paulinische Zeugnis 1.Thessalonicher 4,13-18; 1.Korinther 15).

Die neutestamentlichen Texte sprechen vielfältig und differenziert von der Hoffnung der Auferweckung der Toten durch Gott und dem ewigen Leben in Gemeinschaft mit ihm. Die christliche Hoffnung auf das ewige Leben durch Gott beruht allein auf Gottes umfassender Schöpfermacht und erbarmender Liebe, wie sie sich im Christusgeschehen gezeigt hat. Die Erwartung der Auferstehung besteht nicht in der Hoffnung auf die Wiederherstellung der früheren (unzulänglichen) Person sondern auf Heilung, Vollendung, Transformation in ein unzerstörbares Leben in der Christusgemeinschaft.

Die Schwierigkeit der Frage, wie sich die menschliche Fehlbarkeit, aber auch die Abkehr von Gott zu Gottes umfassendem Erbarmen und seiner Gerechtigkeit verhalten, spiegelt sich in dem vielgestaltigen Sprechen der biblischen Texte wider, deren Spannung nicht gänzlich aufgelöst wird: Gottes Gerechtigkeit zeigt sich als Eintreten im Gericht zugunsten der Schwachen, zugleich hält Gott fest an der Erlösung der Sünder durch Jesus Christus, die von der Verurteilung im Gericht freispricht.

„So gibt es nun keine Verdammnis für die, die in Christus Jesus sind. Denn das Gesetz des Geistes, der lebendig macht in Christus Jesus, hat dich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes“ (Römer 8,1f).

27 D.h. in dem Buch, in dem alle Taten der Menschen aufgezeichnet stehen.

Doch auch die koranische Botschaft, in der die Mahnung an das Gericht Gottes unüberhörbar ist, betont immer wieder Gottes Erbarmen und seine Bereitschaft, den reuigen Sündern zu vergeben. Bemerkenswert ist: Die nach allgemeiner Ansicht späteste Sure im Koran verspricht Juden und Christen das ewige Heil:

„Siehe, die glauben, und die Juden und die Sabier und die Christen –
Die an Gott glauben und an den Jüngsten Tag
Und die rechtschaffen handeln,
Die werden keine Furcht empfinden und sollen auch nicht traurig
sein“ (Sure 5,69).

In zeitgenössischen Ansätzen islamischer Theologie wird in verschiedener Weise die Barmherzigkeit Gottes akzentuiert und bedacht, in welcher Weise Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes nach der Botschaft des Korans ins Verhältnis zu setzen seien.

Aus christlicher Perspektive fordern bei der Frage, wie sich eschatologisch gesehen Gottes Gerechtigkeit zu seiner Barmherzigkeit verhält, gerade die Unterschiede zu einem Dialog heraus, der für die christliche Theologie bereichernd sein könnte (z.B. darin, ob die Rede von Gott als Richter in der christlichen Theologie neu beleuchtet werden sollte).

Vom rechten Weg: Ethische Leitlinien

(7) GERECHTIGKEIT UND BARMHERZIGKEIT ALS SUMME DER GEBOTE

LEITSATZ

Die koranische Beschreibung des „rechten Weges“ folgt auf weiten Strecken der ethischen Tradition der Hebräischen Bibel. Der Islam zeigt sich als eine Religion, die sich auf Recht und Gerechtigkeit gründet. Gerechtigkeit prägt das Gottesverhältnis und bestimmt das zwischenmenschliche Handeln. Biblisch vertraut ist die Zusammenschau der Rechtleitung in Gerechtigkeit mit dem durchgehend begegnenden Ideal der Barmherzigkeit. Im Selbstverständnis des Islam begegnen sich also Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als Signatur eines gottergebenen Lebens. Aus muslimischer Sicht kann die Verbindung aus Einheit Gottes, Gottesliebe und Nächstenliebe als Entsprechung zum christlich-jüdischen Doppelgebot der Liebe verstanden werden.

Der Blick in den Koran zeigt eine erstaunliche Vertrautheit mit den biblischen Geboten und insbesondere auch mit dem Dekalog. Die koranische Beschreibung des „rechten Weges“ folgt auf weiten Strecken der ethischen Tradition der Hebräischen Bibel: Der Verkündigungsauftrag Gottes an Mohammed lautet nach Sure 6,151-153:

„Sprich: «Kommt herbei, dass ich vortrage,
was euch euer Herr verboten hat:

Gesellt ihm ja nichts bei!
Die Eltern sollt ihr gut behandeln!
Und tötet eure Kinder nicht aus Armut!
Wir versorgen gleichermaßen euch und sie!
Und naht euch nicht dem Schändlichen,
weder dem, was offen zutage liegt, noch dem, was verborgen ist!
Und tötet keinen, welchen Gott verboten hat zu töten,
es sei denn, rechters! ... Und vergreift euch nicht am Gut der Waise –
Es sei denn, dass es guten Zwecken dient,
bis dass sie ihre Reife erreicht hat!
Und haltet Maß und Waage in Gerechtigkeit! –
Wir lasten keiner Seele mehr auf, als sie tragen kann!
Und wenn ihr etwas aussagt, so seid gerecht,
auch dann, wenn es einen Verwandten betrifft!
Und haltet Gottes Bund!
Das hat er euch zu tun geboten.
Vielleicht lasst ihr euch mahnen.
So wisst: Das ist mein Weg – er ist gerade.
So folgt ihm – und folgt nicht den Nebenpfaden,
die euch von seinem Pfad abbringen.“

Dem Koran sind die biblischen Bezüge dieser „Gebote“ sehr bewusst - nicht umsonst fährt der Text unmittelbar danach fort mit der Aussage:

„Denn wir gaben Mose das Buch ... als Führung und Barmherzigkeit“
(Sure 6,154).

Der Koran versteht diese Weisung ausdrücklich – auch und zuvor – als für Juden und Christen verbindlich; hier ist die „Religion Abrahams“ (Sure 6,161) umrissen, zu denen Juden, Christen und Muslime gleichermaßen gerufen sind.

Von zentraler Bedeutung in der Ethik des Islam ist die Gerechtigkeit. Sie ist ein Grundgebot für alle Gläubigen, ein gottgefälliges Tun und heilige Pflicht. „Gott liebt die Gerechten“, betont der Koran immer wieder (Sure 49,9; 60,8) und sieht die Taten der Gerechtigkeit ausgerichtet auch über die Grenzen der eigenen Glaubensgemeinschaft hinaus. Gerechtigkeit erscheint geradezu als Wechselbegriff zur Gottesfurcht (Sure 5,8) und ist Kern des Zeugendienstes, zu dem Menschen berufen sind. Die Gerechtigkeit gilt als die bestimmende Lebensbasis, die sich in den vielfältigen Bezügen des Lebens entfaltet: Sie ist ethische Grundhaltung im Allgemeinen ebenso wie konkretes Tun im Einzelnen; gerecht ist ebenso das Lebensziel schlechthin wie die Sorge um die Waise oder die Festlegung der rechten Maßeinheit (Sure 6,152). Im Letzten eignet Gott selbst die Gerechtigkeit, sein Gericht wird gerecht sein.

Unübersehbar zeigt sich der Islam als eine auf Recht und Gerechtigkeit sich gründende Religion. In Vielem deutet sich die Nähe insbesondere zum biblischen Verständnis an: Gerechtigkeit prägt das Gottesverhältnis und bestimmt das zwischenmenschliche Handeln. Biblisch tief verankert ist die Zusammen-

schau der Rechtleitung in Gerechtigkeit mit dem durchgehend begegnenden Ideal der Barmherzigkeit. Dieser Zusammenhang prägt auch die koranische Überlieferung. Musliminnen und Muslime sind dem Koran „Diener der Barmherzigkeit“ (Sure 25,63). Im Selbstverständnis des Islam begegnen sich also Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als Signatur eines gottergebenen Lebens.

Aufhorchen ließ in jüngerer Zeit der Brief von 138 muslimischen Gelehrten unter dem Titel „Ein Wort, das uns und euch gemeinsam ist“. Hier wird mit ganzer Emphase auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe als einigendes Band zwischen Juden, Christen und Muslimen verwiesen. Die Verfasser betonen: „Wenngleich Islam und Christentum offensichtlich unterschiedliche Religionen sind - und wenngleich sich einige ihrer formalen Unterschiede in keiner Weise verniedlichen lassen - ist dennoch klar, dass die Zwei Obersten Gebote einen Bereich von Gemeinsamkeit und eine Verbindung zwischen dem Qur'an, der Thora und dem Neuen Testament darstellen. Was den Zwei Geboten in der Thora und dem Neuen Testament vorangeht, und woraus sie entspringen, ist die Einheit Gottes“; es folgt die Zitation des „Höre, Israel“ aus 5.Mose 6,4 bzw. die Aufnahme durch Jesus in Markus 12,29 sowie die entsprechende Sure über die Einheit Gottes (112,1-2). „Demzufolge“, so schließen die muslimischen Gelehrten diesen Gedanken, „bilden die Einheit Gottes, die Liebe zu Ihm sowie die Nächstenliebe eine gemeinsame Grundlage von Islam und Christentum (und Judentum).“²⁸

(8) VOM UMGANG MIT DER GEWALT

LEITSATZ

Die Frage der Gewalttexte stellt sich für die christliche Bibel und den Koran und für beide Religionen und ihre Praxis. Für beide Religionen gibt es in den jeweiligen normativen Texten Züge einer gewalthaltigen Theologie, die sich auf Gott beruft. Im Dialog kann und darf dies weder ausgeklammert noch verharmlost werden. Pauschalisierungen und Verkürzungen helfen nicht, sondern selbstkritischer Umgang mit den eigenen heiligen Texten. Aus christlicher Sicht muss das menschliche Verhältnis zur Gewalt gemessen werden an Jesu Forderung des Gewaltverzichts und seiner Botschaft vom Frieden ohne Gewalt.

Hinsichtlich der ethischen Maßstäbe stellt sich mit ganzer Dringlichkeit die Frage nach dem Gewaltpotenzial oder eben dem Friedenspotenzial in den heiligen Texten. Man wird hier auf weiten Strecken die koranische Tradition zusammen mit der biblischen im Blick haben müssen. In Bibel und Koran sind beide Perspektiven angelegt: Wege der Gewalt und Wege des Friedens. Im Blick auf die Bibel nehmen wir mitten in aller Gewalthaltigkeit eine letztlich dominierende Grundtendenz zu Frieden und Versöhnung wahr – im Sinne des Prophetenwortes: „So wahr ich lebe, spricht Gott der HERR: Ich habe kein Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern dass er umkehre von seinem Wege und lebe“ (Hesekiel 33,11).

²⁸ Zitiert nach der ACK-Arbeitshilfe zum Brief der 138 muslimischen Gelehrten, 2010, S. 24-25.

Verstörend – und in den öffentlichen Debatten viel zitiert – sind im Koran Abschnitte wie der sogenannte „Schwertvers“ in Sure 9,5:

„Sind die heiligen Monate abgelaufen,
dann tötet die Beigeseller, wo immer ihr sie findet,
ergreift sie, belagert sie, und lauert ihnen auf aus jedem Hinterhalt!
Doch wenn sie sich bekehren, das Gebet verrichten
und die Armensteuer geben, dann lasst sie laufen!
Siehe, Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig.“²⁹

Unabhängig von der Debatte, die um die Behauptung einer Göttlichkeit neben Gott geführt werden muss, ist die Frage nach dem Umgang mit der Gewalt und mit den gewalthaltigen Texten höchst dringlich. Es wird in einer möglichen Weggemeinschaft zwischen Christen und Muslimen darauf ankommen, wie bestimmend – neben den Stimmen der Gewalttätigkeit und Nichtakzeptanz – das große koranische Prinzip sein wird, welches besagt: „Kein Zwang ist in der Religion“ (Sure 2,256).

Eine Weggemeinschaft wird nur dort gelingen können, wo die Gewalt narrative in ihrer historischen Bedingtheit eingehegt werden und das prinzipielle Friedensmotiv die Richtung bestimmt. Deutlich ist allerdings auch, dass der Koran selbst die so sehr an die Bibel erinnernden Gebotsreihen in Sure 9 dezidiert mit den Begriffen Gerechtigkeit, Rechtleitung und Barmherzigkeit verbindet. Eine Ethik im Sinne sozusagen einer „Rechtleitung zur Barmherzigkeit und Gerechtigkeit“ wird eine willkommene Orientierung sein auf einem gemeinsamen Weg.

Vorerst ambivalent bleibt auch das Verständnis des Dschihad-Begriffes im Koran. In der Tat schillert der Dschihad-Begriff zwischen einer physisch-wehrhaften Auffassung einerseits und einer geistig-spirituellen Bedeutung andererseits. „Ich habe den guten Kampf gekämpft“, lässt der 2. Timotheusbrief (4,6) Paulus sprechen – es ist nicht uninteressant, dass das arabischsprachige Neue Testament an dieser Stelle den Ausdruck Dschihad gebraucht.

Aus der biblischen Überlieferung ist uns die Vorstellung von „heiligen Kriegen“ – wenn auch weder in der Bibel noch im Koran so genannt – durchaus geläufig. Gerade in den Geschichtsbüchern der Hebräischen Bibel können kriegerische Konflikte direkt mit Gott selbst in Verbindung gebracht werden. Hier kommt es freilich entscheidend auf die Unterscheidung zwischen einer erzählenden und einer normativen Bedeutung der Texte an: Biblisch zukunftsweisend und in diesem Sinne normativ gilt uns eindeutig nicht die Kriegserklärung sondern die Friedenszusage: „Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen machen und ihre Spieße zu Sicheln. Es wird kein Volk wider das andere das Schwert erheben, und sie werden hinfort nicht mehr lernen, Krieg zu führen“ (Micha 4,3).

²⁹ Texte wie diese brauchen Kommentierung und Einordnung wie es z. B. geschieht bei Klaus von Stosch: Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen, Paderborn 2. Aufl. 2017, S. 141 ff. vgl.a. Hamideh Mohagheghi / Klaus von Stosch (Hg.): Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum, Paderborn 2014, S. 98.

Christlicherseits lassen wir uns die Maßstäbe letztlich durch Jesu Ethik der Feindesliebe und des Gewaltverzichts gesetzt sein, wie sie in der Bergpredigt zum Ausdruck kommen. Dem jesuanischen Ethos gegenüber nehmen sich bestimmte kriegerische Passagen im Koran befremdlich aus:

„Kämpft auf dem Wege Gottes gegen die, die euch bekämpfen!
Doch begeht dabei keine Übertretungen!
Siehe, Gott liebt nicht die, die Übertretungen begehen.
Tötet sie, wo immer ihr sie antrefft,
und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben!
Denn die Versuchung ist schlimmer als das Töten“ (Sure 2,190-191).

Wohlgermerkt sind solche Texte nicht als Summe eines islamischen Ethos zu lesen, sondern als konkret verortete politische Kriegsgesetze. Es wird uns im Gespräch mit Muslimen beschäftigen müssen, inwieweit sich in solchen Texten über das Historisch-Zeitbedingte hinaus nicht auch eine aggressiv-kriegerische Grundhaltung ausspricht, die der populären Auffassung von Dschihad als offensiv geführtem Religionskrieg Nahrung gibt. Der Dialog wird an dieser Stelle in höchstem Maße selbstkritisch für alle Beteiligten zu führen sein.

Im Übrigen bleibt auch für das Umgehen mit Konflikt und Gewalt die Erinnerung an Gott den Barmherzigen zu Beginn der Suren stets als handlungsleitendes Prinzip relevant.

(9) RELIGIONSFREIHEIT IM KONTEXT DES SÄKULAREN RECHTSSTAATES

LEITSATZ

Das Menschenrecht der Religionsfreiheit im modernen Sinn der Freiheit zu öffentlicher Religionsausübung, zum Religionswechsel und zur Religionslosigkeit ist eine Voraussetzung für das Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft. Die Vermittlung zu den je eigenen christlichen bzw. islamischen religiösen Konzepten von Freiheit und Toleranz ist eine notwendige theologische und ethische Aufgabe, die für Christen und Muslime aufgrund ihrer Verantwortung für ein friedliches und gerechtes Zusammenleben unverzichtbar ist.

Das moderne Verständnis der Religionsfreiheit nach Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte³⁰ findet sich unmittelbar weder in den biblischen noch in den koranischen Texten. Dass alle Menschen, gleich welcher Religion oder Weltanschauung einschließlich der Religionslosigkeit, ihren Glauben und ihre Überzeugungen offen und ohne Zwang leben dürfen, dass sie auch frei sind, ihre Religion zu wechseln, hat sich als Freiheitsrecht mit der Herausbildung des säkularen Rechtsstaates entwickelt.

Die Grundlage dafür bildet nach christlicher Tradition die in Christus Jesus geschenkte Freiheit des Gewissens und die Würde des nach Gottes Bild ge-

³⁰ Resolution 217 A (III) der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 (<http://www.un.org/Depts/german/menschenrechte/aemr.pdf>).

geschaffenen Menschen. Alle Menschen sind mit dem Geschenk und der Würde der Gottesebenbildlichkeit geschaffen. Ihr Gewissen kann und darf nicht gezwungen werden. Dies betonen die neutestamentlichen Texte, die von der Freiheit in Christus sprechen:

„Da sprach nun Jesus zu den Juden, die an ihn glaubten: Wenn ihr bleiben werdet an meinem Wort, so seid ihr wahrhaftig meine Jünger und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen“ (Johannes 8,31).

Ebenso betont der Apostel Paulus Im Brief an die Gemeinden in Galatien den Gedanken der Freiheit in Christus Jesus besonders:

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit! So steht nun fest und lasst euch nicht wieder das Joch der Knechtschaft auflegen!“ (Galater 5,1).

Im Blick auf das Verhältnis von Christen und der christlichen Gemeinde zu staatlicher Herrschaft verweisen Texte aus dem Neuen Testament auf die grundsätzliche Akzeptanz auch einer nicht-christlichen Herrschaft, sofern die Freiheit des Gewissens nicht eingeschränkt wird (vgl. Römer 13,1-7; Markus 12,17).

Das Verhältnis von christlicher Religion und staatlicher Herrschaft kann nicht ohne Bezugnahme auf den geschichtlichen und sozialen Kontext formuliert werden, in dem Christen und Christinnen ihren Glauben gelebt haben. Das Christentum entfaltete sich als Minderheitenreligion unter der Herrschaft des Römischen Imperiums und im Rahmen seiner religiösen und kulturellen Vielfalt. Mit dem Aufstieg zur kaiserlich tolerierten und schließlich zur Staatsreligion kam es zu einer engen Verflechtung zwischen Staat und Kirche sowohl im Oströmischen Reich von Byzanz als auch im westlichen Bereich mit dem Aufstieg des Papsttums und der mittelalterlichen Reichskirche; in dieser kam es im Hochmittelalter zu politischen und theologischen Auseinandersetzungen zwischen Kaiser und Papst über die Frage der geistlichen und weltlichen Herrschaft. Die Entstehung säkularer, demokratischer Staaten in Europa ist eng verknüpft mit der Erfahrung der neuzeitlichen Konfessionskriege, dem Denken der Aufklärung sowie den (sozial-)geschichtlichen Erfahrungen des 19. Jahrhunderts. Für die protestantischen Kirchen im 20. Jahrhundert sind die Aussagen der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 von zentraler Bedeutung, die angesichts der Herausforderung durch die nationalsozialistische Herrschaft das Verhältnis von Kirche und Staat in deutlicher Abwehr von wechselseitigen Totalitätsansprüchen formuliert.³¹

31 These V: „Fürchtet Gott, ehrt den König.“- 1. Petr 2,17

„Die Schrift sagt uns, dass der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden.“ (https://de.wikipedia.org/wiki/Barmer_Theologische_Erklärung).

Ähnlich kann auch das Verhältnis des Islams zum säkularen Rechtsstaat nicht losgelöst von geschichtlichen Erfahrungen und den jeweiligen soziokulturellen Kontexten gesehen werden, die jedoch deutlich andere sind und damit andere Konzepte zum Verhältnis von Religion und Herrschaft hervorgebracht haben. Muslimische Menschen, die aus Ländern kommen, in denen der Islam über Jahrhunderte dominant war und deren Kultur, Gesellschaft, rechtliche und politische Ordnung davon geprägt ist, können die vertrauten Verhältnisse von Recht, Religion und Herrschaft, nicht einmal deren Denk-Konzepte ungebrochen in unsere Verhältnisse des säkularen Rechtsstaates übertragen, der auf dem Boden und in Auseinandersetzung mit den christlichen Kirchen entstanden ist. Nun als religiöse Minderheit auf Dauer in einem Staat zuleben, in dem als Resultat einer vom Christentum geprägten Geschichte ein säkulares Religionsverfassungsrecht gilt, stellt eine neue Situation und eine Herausforderung dar.

Die Botschaft des Korans hat sich seit der medinensischen Zeit des Propheten innerhalb einer bestimmten Sozialordnung entfaltet, in der sie auf praktische Umsetzung ausgerichtet war. Die Religionszugehörigkeit der Einzelnen spielte dabei stets eine Rolle, meist im Sinne der Achtung vor hergebrachter Zugehörigkeit, insbesondere bei Juden und Christen, die nach dem Zeugnis des Korans denselben Gott verehren wie die Muslime (vgl. Sure 29,46). In ähnliche Richtung der gegenseitigen Achtung des jeweiligen Weges weist Sure 5,48: „Für einen jeden von euch haben wir Bahn und Weg gemacht...“.

Die Haltung gegenüber Juden und Christen als religiösen Minderheiten innerhalb der islamischen Gemeinschaft, die hier angelegt scheint, bietet Ansatzpunkte für eine religiöse Toleranz, die in der koranischen Regel erkennbar wird: „Kein Zwang ist in der Religion.“ (Sure 2,256). Auch wenn damit gewiss nicht ein neuzeitlich-modernes Konzept von Religionsfreiheit unterstellt wird, könnte man sich aus christlicher Sicht fragen, ob diese Toleranz eine Brücke bilden könnte im Blick auf das säkulare Konzept der Religionsfreiheit im modernen Rechtsstaat. Zu berücksichtigen ist der deutlich verschiedene geschichtliche Erfahrungshintergrund, der islamische Vorstellungen des Verhältnisses von Religion und staatlicher Herrschaft geprägt hat. Schließlich haben auch die christlichen Konfessionen in Mitteleuropa einen Prozess intensiver und spannungsreicher Denkbemühungen und Lernerfahrungen durchlaufen, bis sie das moderne Konzept der Religionsfreiheit positiv in das eigene religiöse Selbstverständnis integriert haben. Dieses ist wesentlich ausdifferenzierter als die biblischen oder koranischen Aussagen und zielt auf die Ermöglichung von erstens Freiheit zu öffentlicher Religionsausübung, zweitens Freiheit zum Wechsel (sowohl als Freiheit hin zu einer Religion wie auch als Freiheit weg von einer Religion) und drittens Freiheit zur Religionslosigkeit für Individuen sowie Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in einer pluralen Gesellschaft. Das moderne Konzept der Religionsfreiheit bietet in Verbindung mit der inhaltlichen Bindung an die bereits entfalteten anthropologischen und ethischen Leitlinien eine Grundlage, um Rassismus, Antisemitismus, Sexismus, Fremdenfeindlichkeit oder andere Formen der Diskriminierung und des Menschenhasses abzuweisen. Dies erscheint umso wichtiger als in vielen Ländern weltweit das Menschenrecht der Religionsfreiheit nicht oder nur eingeschränkt

gilt oder missachtet wird. Als Christen und Christinnen betrachten wir das Eintreten für Religionsfreiheit als Teil der ökumenischen Verantwortung gegenüber unseren ökumenischen Geschwistern, aber nicht allein ihnen gegenüber sondern gegenüber allen Menschen, die aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit oder ihres Glaubens Nachteile, Rechtlosigkeit oder gar Verfolgung erleiden.

Für ein Zusammenleben in unserer Gesellschaft erscheint aus christlicher Perspektive unbedingt wünschenswert, dass Muslime theologisch in eigener Weise ein positives Verhältnis zum modernen Konzept der Religionsfreiheit entwickeln. Die Zitierung des Prinzips der Freiheit vom Zwang in allem Religiösen erscheint dabei solange nicht hinreichend bis die Erwartungen eines modernen Verständnisses von Religionsfreiheit, zu dem neben der Freiheit zur öffentlichen Religionsausübung auch die Freiheit zum Religionswechsel und auch die Freiheit zur Religionslosigkeit gehören, geklärt sind.

III ZWISCHENSTAND UND AUSBLICK

Miteinander Lernende zu werden auf dem Weg braucht Mut – ist möglicherweise in Manchem auch Zumutung. Wenn wir als Christinnen und Christen den Dialog mit Musliminnen und Muslimen auf Augenhöhe führen und unserem Selbstverständnis gemäß ein christliches Zeugnis einschließen, haben wir wechselseitig auch mit einem Zeugnis der muslimischen Gesprächspartner zu rechnen und uns zu fragen, was wir in der „missio dei“ im Dialog mit den Musliminnen und Muslimen zu lernen haben.³²

Wir nehmen aus dem Zeugnis des Islams ermutigende Zeichen für eine gelingende Weggemeinschaft wahr: Wir verstehen unseren jeweiligen Glauben als Antwort auf den sich aussprechenden einen Gott, lassen uns im christlichen Glauben an den dreieinigen Gott dankbar erinnern an das unvergleichliche Einssein Gottes, staunen über die Hochschätzung der Person Jesu im Koran; Glaubende beider Religionen wissen sich in Ursprung und Ziel des Menschseins vor Gott dem Schöpfer und Vollender allen Lebens; wir gewinnen für die Praxis des täglichen Lebens Orientierung und Leitlinien aus den guten Geboten Gottes.

Bekennen und Anerkennen fallen nicht auseinander: Wir bekennen freudig unseren christlichen Glauben und finden Gottes Spuren in der Glaubensgeschichte des Islams. Im dankbaren Wahrnehmen der Begegnungsgeschichte Gottes auch im Glauben der Muslime nehmen wir teil an der „Mission Gottes“ unter seinen Menschen; dabei vertrauen wir darauf, dass Gottes Mission in der Kraft des Heiligen Geistes stets größer ist als wir sie denken können. In diese Richtung gehen bereits die „Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener

³² Vgl. a. Evangelische Kirche im Rheinland: Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen, 2015, S. 17.

Religionen und Ideologien“ des Weltkirchenrates von 1977: „Wir verstehen unseren Auftrag als Christen im Sinne eines umfassenden Teilhabens an der Mission Gottes (missio dei) – mit dem Mut der Überzeugung, der uns Kraft für Wagnis und Risiko gibt. Im Blick darauf können wir uns demütig mit allen unseren Mitmenschen auf einer uns aufgegebenen Pilgerfahrt wissen. Vor allem anderen sind wir Jünger Christi, doch lehnen wir es ab, ihn in die Dimension unseres menschlichen Begreifens einzuzwängen.“³³

Der Gedanke „Gott auch anderswo“ mindert nicht unseren christlichen Glauben, sondern macht ihn reicher, tiefer, gelassener – um kraftvoll und umsichtig zu bearbeiten, was strittig, kontrovers und unannehmbar scheint. Geradezu als Motto formuliert der Koran:

„Hätte Gott gewollt, er hätte euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht –
Doch wollte er euch mit dem prüfen, was er euch gab.
Wetteifert darum um das Gute!
Euer aller Rückkehr ist zu Gott,
er wird euch dann kundtun, worin ihr immer wieder uneins wart“
(Sure 5,48).

Das Zugestehen-Können von Wahrheit über die eigene Glaubensgemeinschaft hinaus wird sich zu erweisen und zu bewähren haben in den zentralen Lebensräumen der Kirche und ihrer Gläubigen im Dialog mit Menschen muslimischen Glaubens: in Gottesdienst, Unterweisung, Seelsorge und Diakonie. Die theologischen Wegmarken sind kein Selbstzweck sondern dienen der Orientierung in gesellschaftlichen und kirchlichen Handlungsfeldern, für die sie konkretisiert werden müssen.

Wir halten fest:

(1) Jesus Christus ist der Grund zu glauben, dass Gottes Liebe über die Grenzen der Kirche hinaus am Wirken ist. Wir hoffen zuversichtlich, dass Gottes Geist unser Erkennen leitet und vertrauen darauf, dass wir Gottes Wirken auch außerhalb unserer Glaubensgemeinschaft erkennen. Die christliche Haltung und das Unternehmen der theologischen Wegbestimmung im Verhältnis zum Islam hängen nicht an Quantität und Qualität der Überschneidungen religiöser Aussagen. Letztes Motiv zum Dialog ist der Glaube an die grenzüberschreitende Liebe Gottes, die sich in Jesus Christus offenbart hat.

(2) Wir verstehen uns als Teilhaberinnen und Teilhaber an der „Mission Gottes“ unter seinen Menschen; dankbar erkennen wir im Glauben der Musliminnen und Muslime heilvolle Spuren Gottes und vertrauen dabei darauf, dass Gottes Mission in der Kraft des Heiligen Geistes stets größer ist als wir sie denken können.

³³ Ökumenischer Rat der Kirchen: Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien“ Chiang Mai 1977: (15). wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/77glines-g.pdf

(3) Deshalb ermutigen wir unsere Gemeinden, Werke und Dienste, konkrete Möglichkeiten und Formen einer christlich-islamischen Weggemeinschaft zu erkunden. Wir verstehen das christlich-islamische Gespräch als kirchlichen Auftrag, ebenso mutig wie umsichtig weitere Schritte zu gehen in einer pluralen Gesellschaft, in der wir gemeinsam mit Menschen muslimischen Glaubens Verantwortung für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung wahrnehmen. Dies gilt es konkret zu gestalten im Bereich von Gottesdiensten und religiösen Feiern, im Religionsunterricht und der außerschulischen Bildung, in der Seelsorge in Krankenhäusern, Gefängnissen und anderen öffentlichen Einrichtungen, in diakonischer Arbeit und Beratung und nicht zuletzt in der zivilgesellschaftlichen Zusammenarbeit.

IV BLICK AUF DIE WICHTIGSTEN HANDLUNGSFELDER

01 Gottesdienst und religiöse Feiern

WO WIRD DAS MITEINANDER VON CHRISTEN UND MUSLIMEN IM HANDLUNGSFELD GOTTESDIENST ZU EINER GESTALTUNGSAUFGABE?

Evangelische Gottesdienste sind ihrem Wesen nach öffentlich.³⁴ Aufgrund ihrer Öffentlichkeit ist in pluralen Gesellschaften die Beteiligung von Menschen unterschiedlicher religiöser (oder nichtreligiöser) Orientierung in christlichen Gottesdiensten unausweichlich. Deshalb ist bei Gemeindegottesdiensten und insbesondere bei Kasualgottesdiensten auch mit muslimischen Gästen zu rechnen. Gottesdienste sollten in Fragen der Gastfreundschaft, der Sprache und der Zugänglichkeit gottesdienstlicher Vollzüge auf ihre Teilnahme eingestellt sein. Das Miteinander von Christen und Christinnen, Musliminnen und Muslimen bei gottesdienstlichen Vollzügen wird dabei in folgenden Fällen eine besondere Gestaltungsaufgabe:

- Feiern in öffentlichen Institutionen (Kindertagesstätten, Schulen, Krankenhäusern, Gefängnissen usw.),
- Feiern bei säkularen Anlässen (öffentlichen Feiern zu Jubiläen oder zur Einweihung von Gebäuden, der Woche der Brüderlichkeit, Feiern zu politischen Krisen, Unglücksfällen, ...),
- Feiern aus dem interreligiösen Dialog heraus (z.B. Friedensgebete),

³⁴ Zum Thema Gottesdienst vgl. „Leben aus der Quelle. Herausforderungen und Perspektiven für das gottesdienstliche Leben in der Evangelischen Landeskirche in Baden im 21. Jahrhundert“ herausgegeben von der Liturgischen Kommission der Evangelischen Landeskirche in Baden 2016 (http://skr.ev-kirche.info/_data/17-03-24_SSY_Prot._Anlage_-_Pr_sentation_Leben_aus_der_Quelle.pdf).

- Kasualien mit Angehörigen unterschiedlicher Religionen (Bestattungen, Eheschließungen, Taufen vormals muslimischer Konvertiten),
- Bei Einladung muslimischer Gäste in Gemeindegottesdiensten.

WELCHE MODELLE WERDEN PRAKTIZIERT?

In der gegenwärtigen Praxis christlich-muslimischer Feiern werden gewöhnlich die folgenden Modelle unterschieden, zwischen denen es auch Übergänge gibt:

Liturgische Gastfreundschaft

Eine christliche Gottesdienstgemeinde lädt muslimische Gäste zur Teilnahme an ihrem Gottesdienst ein. Muslimische Gäste werden wahrgenommen und begrüßt, auch ein Grußwort der Gäste, eventuell auch die in die Liturgie eingeschobene Rezitation eines religiösen Textes durch die Gäste ist möglich. Manchmal werden „Gegeneinladungen“ in eine Moschee ausgesprochen und angenommen, wo die liturgische Gastfreundschaft unter umgekehrten Vorzeichen stattfindet. Gottesdienste nach diesem Modell finden in der Regel in einer Kirche oder einer Moschee statt.

Die Chance dieses Modells besteht darin, dass die Gottesdienste beider Religionen „ungeschmälert“ als direkte religiöse Kommunikation stattfinden (inklusive Gebet, Segnung, arabischer Rezitation etc.) und damit religiöses Erleben ermöglichen.

Multireligiöse Liturgie

Eine multireligiöse Liturgie wird von christlichen und muslimischen Akteuren und Akteurinnen gemeinsam getragen und gestaltet (z.B. gemeinsame Friedensgebete nach dem Vorbild des „Assisi-Gebets“). Angehörige aller beteiligten Religionen treten auf und werden z.B. an ihrer liturgischen Kleidung kenntlich. Wo Elemente direkter religiöser Kommunikation (Gebet, Segen) in diesem Modell möglich sind, begehrt diese jede Religion für sich, während die Angehörigen der jeweils anderen in respektvoller Beobachtung bleibt. Multireligiöse Liturgien finden oft an „neutralen“ öffentlichen Orten statt (Rathaus, Aula der Schule, Stadthalle); wo diese nicht zur Verfügung stehen aber auch in Kirchen oder Moscheen.

Dieses Modell bringt das gemeinsame Eintreten der Religionen für ein gutes Zusammenleben und zugleich das Ertragen der Differenz und die Treue zur eigenen Tradition öffentlich zum Ausdruck. Ob es sich auch für eine größere Öffentlichkeit (z.B. für Schulen oder Kindertagesstätten) eignet, hängt davon ab, ob und welche muslimischen Partner für die Planung und Gestaltung gewonnen werden können und ob die Differenzen für die Mitfeiernden auch noch erkennbar und nachvollziehbar bleiben.

Interreligiöse Feier

Bei einer interreligiösen Feier vollziehen Angehörige unterschiedlicher Religionen die religiöse Kommunikation mit den gleichen Worten gemeinsam; Differenzen werden bewusst ausgeklammert. Anlässe für Feiern nach diesem Modell sind oft privat, zuweilen auch in Situationen hoher emotionaler Belastung z.B. durch Unglücksfälle oder gar Terrorakte.

Bei interreligiösen Feiern kann der Eindruck einer „gemeinsamen Religion“ entstehen. Aus diesen Gründen wird dieses Modell in der theologischen und kirchlichen Diskussion meist kritisch gesehen. Seine Chance liegt darin, dass es den Willen der Beteiligten zur Gemeinschaft zum Ausdruck bringt und öffentlich darstellt.

Säkulare Feier mit religiösen Elementen

In stark von religiösem und weltanschaulichem Pluralismus geprägten Situationen gibt es in manchen Institutionen die Tendenz, Feiern zu öffentlichen Anlässen in einem säkularen Rahmen – ggf. mit religiösen Elementen – zu begehen. Mögliche Anlässe sind Einweihungen, Unglücksfälle etc. Solche Feiern finden in aller Regel an „neutralen“ öffentlichen Orten statt (Schule, Rathaus, Stadthalle...) und werden mit Texten und Symbolen unterschiedlicher Herkunft zu Grundfragen des Lebens gestaltet. Beteiligt werden Menschen ohne Religionszugehörigkeit ebenso wie Angehörige unterschiedlicher Religionen. Thematisiert werden grundlegende Lebensgefühle und Lebensfragen, eine direkte religiöse Kommunikation (z.B. Gebet) ist ausgeschlossen.

Eine Gefahr besteht darin, dass die „religiösen Elemente“ als solche nicht kenntlich und nicht verstanden werden. Außerdem kann so die problematische Tendenz zur Auslagerung des Religiösen aus dem öffentlichen Raum und zur Privatisierung von Religion ungewollt Unterstützung finden. Hier wird vorgeschlagen, von „Gottesdienst“ nur im Hinblick auf die Modelle a.) und b.) zu sprechen, während bei den Modelle c.) und d.) der Begriff der „(religiösen) Feier“ angemessener erscheint. Aber hier gibt es bisher keine einheitliche Sprachregelung.

Fragen, Herausforderungen, Perspektiven

Die Gestaltung gemeinsamer Feiern nach den oben bezeichneten Modellen ist grundsätzlich denkbar. Gleichwohl bedarf es dabei der Bearbeitung einer Reihe von sensiblen Fragen:

- Wer bzw. welches Vorbereitungsteam ist angesichts der Vielfalt der muslimischer Gruppen, „Nationalitäten“ und „Konfessionen“ für die Gestaltung verantwortlich? Und wie kommt diese Vielfalt in der Gestaltung in den Blick?
- Wie ist eine gemeinsame Verantwortung angesichts der unterschiedlichen Rolle der jeweiligen Geistlichen möglich?

- Welche Orte und Zeiten sind angemessen?
- Wie ist mit der Inkompatibilität der religiösen Kommunikationsformen umzugehen? Welche Bedeutung haben die Unterschiede in Verständnis, Form und Sprache des gottesdienstlichen Gebets; die Unterschiede in Bedeutung, Nutzung und Rolle der heiligen Bücher; die fehlende Entsprechung bei Ritualen wie Singen und Segen sowie die unterschiedliche religiöse Bewertung der Musik?
- Gibt es Anknüpfungspunkte bei den in beiden Religionen vorhandenen gottesdienstlichen Formen für Zeugnis und Bekenntnis? Wie lassen sich insbesondere das Glaubensbekenntnis bzw. Vaterunser auf christlicher und die Rezitation der 1. Sure auf islamischer Seite in Beziehung setzen?
- Welche Rolle spielt die Sprache? Darf es arabische Rezitationen geben? Werden sie übersetzt?
- Wie ist mit kulturellen Differenzen umzugehen? So gilt z.B. im Blick auf das Abendmahl seitens der christlichen Kirchen die Taufe als Zulassungsvoraussetzung; in muslimischen Kulturen wiederum gilt die Nichtteilnahme an einem gemeinsamen Essen als Verletzung der Gastfreundschaft.
- Was ist nötig für einen verantwortungsvollen Umgang mit Taufanfragen von Muslimen?
- Wo solche Fragen mit der vollen Aufmerksamkeit und Sorgfalt aller Beteiligten im Blick bleiben, sollten weitere mutige Schritte auf dem Weg zu gottesdienstlicher Gemeinschaft zwischen Christen und Christinnen, Musliminnen und Muslimen versucht werden. Umsicht, Behutsamkeit und Respekt vor dem je Eigenen sind dabei die besten Ratgeber.

02 Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen

UNSER SELBSTVERSTÄNDNIS IM HANDLUNGSFELD SEELSORGE

Seelsorge³⁵ begleitet Menschen in vielen Lebensbezügen im Alltag sowie in besonderen Not- und Krisensituationen. Sie ist liebende Zuwendung zum Nächsten im Bewusstsein der Gegenwart Gottes, offen für alle Menschen, ungeachtet ihrer Konfessions- bzw. Religionszugehörigkeit. Diejenigen, die Seelsorge im Auftrag der Kirche ausüben, tun dies mit einem christlichen Selbstverständnis. In der Praxis ist die Gestaltung der seelsorglichen Begegnung jeweils ge-

³⁵ Vgl. Seelsorge: Freut euch mit den Fröhlichen und weint mit den Weinenden - Seelsorge in der Evangelischen Landeskirche in Baden. Gesamtkonzeption beschlossen von der Landessynode im April 2013 (<https://www.ekd.de/seelsorgekonferenz/texte/108.html>).

prägt von dem, was für die Gesprächspartner und Gesprächspartnerinnen angemessen ist und als hilfreich, ermutigend und befreiend erlebt wird. Solche Wahrnehmungs- und Differenzierungskompetenz, sowie weitere pastoralpsychologische Kompetenzen (gemäß den Standards der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie) werden von hauptamtlich und ehrenamtlich Tätigen in Aus- und Fortbildungen erworben und kontinuierlich in der Praxis eingeübt. Seelsorge geschieht in einem geschützten Raum. Zu ihr gehören Vertraulichkeit und die Wahrung des Seelsorgegeheimnisses, sowie – bei Hauptamtlichen – auch des Beichtgeheimnisses.

Kirchliche seelsorgliche Präsenz in öffentlichen und staatlichen Einrichtungen (Krankenhäuser, Heime, Justizvollzugsanstalten, Polizei u.ä.) ist durch die Landesverfassung Baden-Württemberg und den Evangelischen Kirchenvertrag Baden-Württemberg garantiert.

IN WELCHEN KONKRETEN BEREICHEN UND SITUATIONEN GESCHIEHT DIE BEGEGNUNG VON CHRISTEN UND MUSLIMEN?

Christliche Seelsorgerinnen und Seelsorger treffen in den verschiedenen Einrichtungen auch auf Menschen muslimischen Glaubens, die ihren Dienst in Anspruch nehmen. Es findet zunehmend auch Begegnung und Zusammenarbeit mit muslimischen Seelsorgenden statt.

Im **Krankenhaus** ist islamische Seelsorge am weitesten etabliert. Das Mannheimer Institut für interreligiösen Dialog e.V. hat seit 2008 muslimische Seelsorgende ausgebildet und organisiert den Einsatz in den Krankenhäusern sowie die supervisorische Begleitung. Die muslimischen Seelsorgenden sind ehrenamtlich tätig, in Einzelfällen erhalten sie eine Aufwandsentschädigung. In manchen Häusern gibt es muslimische Ansprechpersonen oder Besuchsdienste. Christliche Seelsorgende sind für die Begleitung muslimischer Patienten und Patientinnen offen. Die Zusammenarbeit zwischen christlichen und muslimischen Seelsorgenden variiert von regelmäßig über projektbezogen bis dahin, dass es keine Kooperation (mehr) gibt.

In der **Gefängnisseelsorge** wird auf den Bedarf an islamischer Seelsorge mit verschiedenen Angeboten reagiert. Integrationsministerium und Justizministerium haben ein Projekt aufgesetzt mit dem Ziel, in allen Justizvollzugsanstalten Baden-Württembergs eine qualifizierte muslimische Gefangenen-seelsorge sicherzustellen. Eine organisierte Zusammenarbeit mit christlichen Seelsorgenden gibt es bisher nicht.

In allen anderen Bereichen, in denen christliche Seelsorgende Dienst tun, wie Notfallseelsorge, Telefonseelsorge, Polizeiseelsorge, Hochschuleelsorge, Militärseelsorge gibt es etablierte muslimische Strukturen entweder gar nicht oder nur im Einzelfall.

WELCHES SIND DIE SENSIBLEN BZW. KONTROVERSEN THEMEN?

Mit dem Aufkommen islamischer Seelsorge sind Veränderungen und Verunsicherungen verbunden, die im Blick auf die Seelsorgedienste und darüber hinaus sorgfältiger Begleitung bedürfen. Der Seelsorgebegriff, wie er insbesondere für die evangelische Kirche einen Kernbegriff kirchlichen Handelns darstellt, besteht so für den Islam nicht. Die Diskussion wirft für die muslimische Seite die Frage nach dem Seelsorgebegriff auf, der dort theologisch geklärt werden sollte, ebenso wie die Frage der Schweigepflicht.

Ein geregelter Einsatz von islamischer Seelsorge in den verschiedenen Institutionen bedarf geregelter Verantwortlichkeiten, hinsichtlich Qualifizierung und Supervision, Beauftragung, Finanzierung von Stellen sowie Wahrnehmung der Dienst- und Fachaufsicht. Hierzu fehlen auf muslimischer Seite bislang die rechtlichen Voraussetzungen im Hinblick auf die Bildung einer Körperschaft des öffentlichen Rechts.

Angesichts ungeklärter Verantwortlichkeiten muss gegenüber Kliniken bzw. Gefängnisleitungen klar kommuniziert werden, dass Dienst- und Fachaufsicht sowie Supervision der islamischen Seelsorge nicht von den christlichen Kirchen übernommen werden können.³⁶

Die Asymmetrie hauptamtlich/ehrenamtlich macht sich in der Praxis bemerkbar, weil die hauptamtliche christliche Seelsorge prägend wirkt, dies aber nicht der Realität der ehrenamtlichen islamischen Seelsorge entspricht. Das betrifft etwa die Fragen nach einer Vergütung bzw. Aufwandsentschädigung. Das gilt aber auch für die kirchlichen Ehrenamtlichen.

Bei der gemeinsamen Nutzung religiöser Räume in Kliniken kommt es immer wieder zu Konflikten, was Ausstattung und Nutzungskonzepte angeht.

WAS FÜHRT UNS WEITER?

Die Kirchen sind grundsätzlich zu Kooperation und Hilfe bereit. Wo sie von muslimischer Seite um Unterstützung gebeten werden, sind sie bereit, im Sinne interreligiöser Zusammenarbeit zu prüfen, was sie tun und leisten können. Die evangelischen Landeskirchen und die EKD sind herausgefordert, die veränderte und sich weiter verändernde Situation der kulturellen und religiösen Vielfalt in Deutschland anzunehmen, zu bejahen und aktiv mitzugestalten. Ökumenische Abstimmung ist dabei wichtig.

Mit ihren Seelsorgediensten in Institutionen ermöglichen die Kirchen die aktive Religionsausübung. Sie treten für die Gewährleistung dieses Rechts für jeden Menschen ein.

³⁶ Vgl. die Stellungnahme der Vier-Kirchen-Konferenz Krankenhaus- und Kurseelsorge in Baden-Württemberg; <http://ekiba.net/html/content/krankenhausseelsorge.html> sowie die Stellungnahme der Kirchlichen Arbeitsgemeinschaft zur Unterstützung der Seelsorge in Justizvollzugsanstalten des Landes Baden-Württemberg zur Einführung einer Islamischen Gefängnisseelsorge.

Die Klärung von Verantwortlichkeiten kann nur von der jeweiligen Religionsgemeinschaft selbst wahrgenommen werden. Das sollte in transparenter Weise geschehen. Eine Koordinierung unter den Religionsgemeinschaften vor Ort und auf übergeordneter Ebene kann dafür hilfreich sein.

Pastoralpsychologische Standards, verbunden mit theologischer Kompetenz, sind ein Qualitätsmerkmal von Seelsorge im Sinne einer kirchlich verantworteten Theorie und Praxis, die stetig weiterentwickelt wird. Indem die Kirchen diese verantwortlich einbringen, tragen sie aktiv dazu bei, dass andere, die im Feld „Seelsorge“ tätig werden, sie – in ihren kulturellen und theologischen Voraussetzungen – aufnehmen und praktizieren, vertreten und weiterentwickeln können.

03 Christen und Muslime im Religionsunterricht und in der außerschulischen Bildungsarbeit

Christen und Muslime im Religionsunterricht

SELBSTVERSTÄNDNIS DES ARBEITSBEREICHES

Aus der theologischen Bejahung des religiös-weltanschaulichen Pluralismus ergibt sich die Herausforderung für kirchliche Bildungsarbeit, einen Schwerpunkt bei interreligiöser und interkultureller Bildung zu legen. Pluralitätsfähigkeit wird darum von der Evangelischen Kirche als ein wichtiges Bildungsziel für die Gesellschaft und die Kirche angesehen. Ein konstruktiver Umgang mit der religiös-weltanschaulichen Pluralität bedarf eigener Bildungsanstrengungen. Damit Menschen religiös-weltanschaulich pluralitätsfähig werden können, brauchen sie religiöse Orientierung.

IN WELCHEN KONKRETEN BEREICHEN UND SITUATIONEN GESCHIEHT DIE BEGEGNUNG VON CHRISTEN UND MUSLIMEN?

Im Jahr 2018 findet an 92 öffentlichen Schulen in Baden-Württemberg IRU oder islamischer Religionsunterricht sunnitischer Prägung statt. Etwa 4900 Schüler und Schülerinnen nehmen an diesem Unterrichtsangebot teil. Vermutlich ebenso viele muslimische Schülerinnen und Schüler finden sich als Teilnehmende auch im konfessionellen Religionsunterricht. Das gilt besonders für den Religionsunterricht an Beruflichen Schulen, wenn gleichzeitig kein Ethik-Angebot an den Schulen unterbreitet wird. Religionslehrkräfte für den christlichen Religionsunterricht sind oft begeistert von den muslimischen Teilnehmerinnen und Teilnehmern, die sehr am Unterricht interessiert sind und dort auch ihre religiösen Fragen und Einstellungen einbringen können und oftmals noch andere Zugänge zur eigenen Religion von christlichen Lehrkräften aufgezeigt bekommen. Neben der Auseinandersetzung mit Heiligen Schriften, die mit wissenschaftlicher Methodik erfolgt und durchaus kritisch sein kann, sind es auch die komparatistischen Lehrplaneinheiten im Religionsunterricht, die sehr geschätzt werden. Wenn Schülerinnen und Schüler islamisch-sunnitische oder schiitische Religionszugehörigkeit Zugänge zu und Wissen über andere Religionen vermit-

telt bekommen, können sie vergleichen und erhalten auch einen Einblick in das, was möglicherweise ihre Mitschülerinnen und Mitschüler anderer Religionszugehörigkeit glauben. Viele Lebensfragen dieser Schülerinnen und Schüler können hier behandelt werden und es kann eine Auseinandersetzung mit den christlichen Mitschülerinnen und Mitschülern (und denen anderer Religionszugehörigkeit) erfolgen über gesellschaftlich relevante Themen wie Wertebildung und unterschiedliche Wertvorstellungen. Letztere sind ja oft mit religiösen Prägungen verbunden. Diese Diskussion wird in der Gesellschaft nicht offen geführt. Sie ist aber gerade für Jugendliche anderer Religionszugehörigkeit oft sehr wichtig, wenn es gilt eine eigene Identität auszuprägen.

Dass religiöses Lernen für Muslime und Musliminnen auch in den Schulen erfolgen kann, wurde von den Kirchen unterstützt. Die rechtliche Grundlage dafür ist die im Grundgesetz verankerte positive Religionsfreiheit (Art. 4) und die Einrichtung des Religionsunterrichts als ordentliches Unterrichtsfach (Art. 7,4 GG). Sie haben sich daher seit einigen Jahren für die Möglichkeit eines Religionsunterrichtsangebots für Muslime und Aleviten ausgesprochen. Sie befürworten die Ausbildung von islamischen Religionslehrkräften an deutschen Hochschulen.

In den letzten Jahren wurde der Bereich des interreligiösen Begegnungslernens von christlichen Lehrkräften vorangetrieben. Diese haben im schulischen Raum unterschiedliche Formen von gemeinsamen Lernprojekten konzipiert und Schülerinnen und Schüler verschiedener Religionszugehörigkeit (aber vor allem muslimischen Schülern und Schülerinnen) den Zugang zur Religion ihrer Mitschüler und Mitschülerinnen eröffnet. Vorreiter waren hier die Lehrkräfte im Raum Mannheim, Heidelberg und Pforzheim. Es folgten andere in größeren Städten mit hohem muslimischem Schüleranteil. In spielerischer Form begegnen sich Schülerinnen und Schüler z.B. an Projekttagen in Schulen (Projekte können auch in Kirchengemeinden oder Moscheegemeinden stattfinden) und erkunden die religiösen Bräuche der anderen mit möglichst allen Sinnen. Sie lernen Feste der großen Religionen im Jahreslauf kennen und besuchen dabei Moscheen, Synagogen und Kirchen. Mit einbezogen sind dabei muslimische, christliche und manches Mal auch jüdische Eltern und ebenso Vertreterinnen und Vertreter von Moscheegemeinden, jüdischen Gemeinden und evangelischen Kirchengemeinden. Das gemeinsame Lernen der Kinder fördert auf diese Weise auch die Kontakte der Erwachsenen und deren Dialogfähigkeit.

Die unterrichtsorganisatorische Nachhaltigkeit all dieser Aktivitäten und Begegnungsmöglichkeiten gründet in einem entsprechenden Zuschnitt der Bildungspläne für den evangelischen Religionsunterricht aller Schularten. Der schon immer präsente Blick auf nichtchristliche Religionen wurde dabei in den Novellierungen des Jahre 2016 mit Elementen eines interreligiösen Begegnungslernens erweitert. Besonderer Wert wurde dabei auf eine gegenwartsnahe und lebensweltorientierte, differenzierende Sicht nichtchristlicher Religionen gelegt. Mit Blick auf den Islam wird beispielsweise durch entsprechende Kompetenzformulierung eine vertiefte Kenntnis verschiedenere islamischer Glaubensrichtungen oder einer differenzierende Sicht ethischer Grundentscheidungen angestrebt.

Die Begegnung von Schülerinnen und Schülern in religionspluralen Schulen erfordert gleichzeitig eine Auseinandersetzung mit der Frage, ob und wie religiöse Feiern gemeinsam gestaltet werden können. Seit vielen Jahren werden zu christlichen Schulgottesdiensten auch muslimische Mitschülerinnen und Mitschüler als Gäste eingeladen. In vielen Schulen ist es inzwischen üblich, dass sich diese Schüler mit Beiträgen an den Feiern beteiligten und nicht nur als Gäste anwesend sind. Von daher hat sich die Landeskirche dafür eingesetzt, dass religiöse Feiern im schulischen Raum auch gemeinsam mit anderen konzipiert und durchgeführt werden können. Das gilt auch für besondere Anlässe wie Trauerfälle in Schulen, Jubiläen oder andere Anlässe.³⁷

Inzwischen begegnen sich Lehrkräfte für den Religionsunterricht auch bei gemeinsamen Fortbildungstagungen zum interreligiösen Lernen. Sie haben dabei Gelegenheit gemeinsam zu lernen und sich über theologische und unterrichtspraktische Fragen auszutauschen und zu verständigen. Ideal ist es, wenn Unterrichtsstunden zu bestimmten Themen auch gemeinsam geplant und durchgeführt werden können. Weder im Unterricht, noch beim Feiern oder bei gemeinsamen Fortbildungen geht es darum, die Unterschiede zwischen den jeweiligen Religionen zu nivellieren, sondern vielmehr sich in der Verschiedenheit kennen und akzeptieren zu lernen.

WELCHES SIND DIE SENSIBLEN BZW. KONTROVERSEN THEMEN?

- Es gibt die besondere Schwierigkeit, dass rechtlich der Religionsunterricht als ordentliches Unterrichtsfach „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen einer Religionsgemeinschaft“ erteilt werden soll, die islamischen Verbände aber nicht als Religionsgemeinschaften im Sinne einer Körperschaft öffentlichen Rechts anerkannt sind. Darum wird der islamische Religionsunterricht in Baden-Württemberg als Projekt geführt. Für eine Übergangszeit dient ein Beirat, zusammengesetzt aus Vertretern der Verbände und Fachleuten aus Schule und Hochschule, als Ansprechpartner. Sollte das Land Baden-Württemberg die Beiratslösung auf Dauer stellen wollen, sodass der Beirat dauerhaft die inhaltliche Verantwortung und Aufsichtsfunktion über den islamischen RU übernimmt, den das Grundgesetz bei der Religionsgemeinschaft ansiedelt, so sind grundsätzliche staatskirchenrechtliche Fragen berührt. Es ist nicht im Interesse der Badischen Landeskirche, dass der Status und die Rolle der Religionsgemeinschaften als Körperschaften öffentlichen Rechts im Bereich des Religionsunterrichts verändert werden.
- Islamische Verbände (z. B. DITIB e. V. in Hessen) haben die Anerkennung als Religionsgemeinschaft beantragt oder beabsichtigen dies mit dem Interesse, Religionsunterricht anzubieten. Hier ist zu berücksichtigen, dass der konfessionelle RU nach Art. 7,3 GG kein Wahlpflichtfach, zu

³⁷ Das Heft „Gemeinsame religiöse Feiern im multireligiösen Kontext der Schule. Eine Handreichung für die Fachkonferenzen Evangelische und Katholische Religionslehre und Schulleitungen aller Schularten“ stellt Beispiele und Möglichkeiten solcher Feiern vor (Veröffentlichung voraussichtlich 2018).

dem man sich anmelden, sondern ein Pflichtfach ist, von dem man sich abmelden kann. Die Schülerinnen und Schüler einer Konfession bilden eine Lerngruppe. Es ist die Freiheit der Religionsgemeinschaft, dann über die Teilnahme weiterer Schülerinnen und Schüler zu entscheiden. Erst wenn genügend Mitglieder eine Lerngruppe einer Religionsgemeinschaft konstituieren, können weitere Schülerinnen und Schüler daran teilnehmen. Es ist dem Staat nicht gestattet, islamischen Religionsunterricht, verantwortet von einer muslimischen Religionsgemeinschaft, pauschal für alle muslimischen Schülerinnen und Schüler nach dem Einwahlprinzip durchzuführen.

- Das Schulprojekt des islamischen RU beschränkt sich auf eine relative geringe Anzahl von Schulen. Die Kooperationsmöglichkeiten mit dem Evangelischen Religionsunterricht sind dadurch stark eingeschränkt und werden es wegen des Mangels an Lehrkräften für den islamischen RU auf absehbare Zeit auch bleiben.

Christen und Muslime in der außerschulischen Bildungsarbeit

SELBSTVERSTÄNDNIS DES ARBEITSBEREICHS

Im Rahmen der außerschulischen Bildungsarbeit³⁸ leisten das Evangelische Kinder- Jugendwerk Baden (EKJB), die Evangelische Erwachsenenbildung in Baden (EEB) und die Evangelischen Frauen in Baden wichtige Beiträge zum interkulturellen und interreligiösen Dialog mit Muslimen und Musliminnen.

Die Bildungsarbeit mit Erwachsenen der EEB gestaltet die Begegnung mit Muslimen und Musliminnen auf der Grundlage ihres Bildungsauftrags. Dazu gehören die Achtung vor den Menschen in ihrer Eigenart und Unterschiedlichkeit, das Respektieren ihrer Prägungen. Themen aus dem Alltag und den Biographien der Menschen werden aufgegriffen. Die Angebote wollen die Ausdrucks- und Urteilsfähigkeit und interkulturelle/interreligiöse Lernprozesse fördern. Sie haben die persönliche, theologisch-religiöse und gesellschaftlich politische Orientierung im Blick.

IN WELCHEN KONKRETEN BEREICHEN UND SITUATIONEN GESCHIEHT DIE BEGEGNUNG VON CHRISTEN UND MUSLIMEN?

Der interreligiöse Dialog wird in einigen Bezirks- und Regionalstellen der EEB seit vielen Jahren aktiv geführt. Es gibt zahlreiche gute Partnerschaften mit jüdischen und Moscheegemeinden. Das Thema ist wieder neu aktuell in der Bildungs- und Begegnungsarbeit mit Geflüchteten.

³⁸ Vgl. dazu den Bildungsgesamtplan von 2017 „Gut gebildet glauben. Ein Bericht zur Weiterentwicklung der Konzeption, Ziele und Maßnahmen der Bildungsarbeit in der Evangelischen Landeskirche in Baden“.

Im Bereich evangelischer Kinder- und Jugendarbeit taucht das Thema christlich-islamischer Dialog vor allem an zwei Stellen auf:

Zum Einen dort, wo es um verbandliche Strukturen der Kinder- und Jugendarbeit geht. Evangelische Jugend – und ihre haupt- und ehrenamtlichen badischen Vertreter und Vertreterinnen – sind Partner von jungen Muslimen und Musliminnen, die sich derzeit Strukturen geben bzw. nach geeigneten Strukturen suchen, in denen sie ihre Arbeit vernetzen können.

Der zweite Bereich ist der Bereich der Arbeit mit Geflüchteten bzw. der Begegnungsarbeit. Hier sind immer wieder auch muslimische Kinder und Jugendliche bei Angeboten der evangelischen Kinder- und Jugendarbeit als Teilnehmende aber auch als Referenten und Referentinnen bei Veranstaltungen dabei. Christlich-islamischer Dialog wird hier in verschiedener Form bei den unterschiedlichen Veranstaltungen gelebt.

Mit folgenden Optionen oder Modellen wird die gegenwärtige Praxis gestaltet:

Sprachkurse für Geflüchtete und interreligiöse Formate wie Scriptural Reasoning, Exkursion zum Garten der Religionen, Treffs für Frauen und Kinder, „Let’s talk about Syria...“ sind aktuelle Formate, auch Schulungen und Austauschtreffen von Mitarbeitenden in der Flüchtlingsarbeit.

Bewährte Angebote sind „Evas Töchter“, das interreligiöse Frauengespräch, Besuche in Kirchen und Moscheen, „Häuser der Religionen“, Vorträge, Seminare, Podiumsgespräche mit Vertreterinnen und Vertretern verschiedener Religionen.

Es gibt auch vertrauensvoll aufgebaute Partnerschaften zu Moscheegemeinden.

Zur Klärung des eigenen Selbstverständnisses in Bezirken und Gemeinden und zum ersten Kennenlernen wurde gemeinsam mit der Evangelischen Erwachsenenbildung in Württemberg der Kurs „Christen und Muslime unterwegs zum Dialog“ (in den Mediatheken der Schuldekanate vorhanden) entwickelt.

Die evangelischen Frauen haben zwei bewährte Formate, die aber nicht explizit christlich-islamisch sind, sondern interreligiös: pro Jahr wird eine Akademietagung verantwortet von den Evangelischen Frauen zu interreligiösen Themen und pro Jahr ein Netztreffen „Interreligiöses Frauennetz in Baden“.

WELCHES SIND DIE SENSIBLEN BZW. KONTROVERSEN THEMEN?

Die politische Situation in der Türkei führt zu Schwierigkeiten im Dialog vor Ort: Wie kann der vertrauensvolle Kontakt, der zu unterschiedlichen Gruppen wie z.B. zu DITIB-Moscheen und zur Gülen-Bewegung besteht, weitergeführt werden?

Probleme entstehen, wenn im öffentlichen Raum „Wertneutralität“ bzw. „Wertfreiheit“ propagiert wird. Der interreligiöse Dialog gehört in den öffentlichen Raum. Sonst besteht die Gefahr der Radikalisierung in Hinterhöfen.

WAS FÜHRT UNS WEITER?

Deshalb ist es Aufgabe der Kirche, auf allen Ebenen für öffentliche Dialoge einzutreten. Gespräche auf Augenhöhe, Gespräche im Dialog fördern die gegenseitige Toleranz. Mit einem kleinen Kurs, der erarbeitet wird, sollte in Gemeinden und Gruppen Mut zum christlich- muslimischen Dialog gemacht werden.

04 Sozialdiakonische Arbeit und Beratung

Selbstverständnis

Die Diakonie in ihren Organisationsformen mit ihren zahlreichen Arbeitsfeldern der verfasstkirchlichen Diakonie und der Diakonie der freien Träger ist Lebens- und Wesensäußerung der Kirche. Sie begründet sich in der Liebe Gottes zu allen Menschen, seiner Option für die Schwachen und Hilfsbedürftigen, in der Sendung Jesu Christi und seinem Gebot der Nächstenliebe.

KONKRETE BEREICHE UND SITUATIONEN DER BEGEGNUNG VON CHRISTEN UND MUSLIMEN

Begegnungen mit Menschen muslimischen Glaubens, die (unterschwellig) eine interreligiöse und meistens auch eine interkulturelle Dimension haben, geschieht auf zwei Ebenen, auf derjenigen der Klienten und Klientinnen sowie auf der Ebene der Mitarbeitenden.

Da Menschen muslimischen Glaubens auf Dauer als Staatsbürgerinnen und Staatsbürger oder auf Zeit Teil unserer bundesrepublikanischen Gesellschaft sind, suchen sie auch Einrichtungen der Diakonie auf. Um nur einiges zu nennen: Sie schicken ihre Kinder in Kindertageseinrichtungen, begeben sich in kirchliche Krankenhäuser, suchen Beratungsstellen der Diakonie auf, werden von der evangelischen Sozialstation versorgt oder leben in einer evangelischen Pflegeeinrichtungen. Sie begegnen uns in der Flüchtlingsarbeit.

Die Diakonie mit ihren Einrichtungen und Ausbildungsstätten ist als großer Arbeitgeber auch für Menschen muslimischen Glaubens attraktiv, so dass sich die Frage ihrer Beschäftigung je nach Einrichtungsart sowohl von der Angebotsseite wie auch von der Nachfrageseite her immer mehr stellt.

Gerade im Bereich der sozialdiakonischen Arbeit ist die Verflechtung der interkulturellen mit der interreligiösen Dimension sehr eng, die Übergänge sind fließend. In der Begegnung mit Patienten und Patientinnen, Bewohnern und Bewohnerinnen, Klientinnen und Klienten muslimischen Glaubens sind heute interkulturelle und interreligiöse Konzepte, wie z.B. das Konzept einer kul-

tursensiblen Pflege, das interkulturelle und interreligiöse Konzept einer Kindertagesstätte oder einer Beratungseinrichtung mit den entsprechenden Qualifikationen, je nach Einrichtung und Hilfeart unabdingbar. Unter dem breiten Begriff der interkulturellen Öffnung gibt es entsprechend ausgearbeitete Ansätze und Modelle.

WELCHES SIND DIE SENSIBLEN BZW. KONTROVERSEN THEMEN?

Eine nicht zu unterschätzende Herausforderung stellen die Implementierung dieser Konzepte und das Erlangen entsprechender Qualifikationen dar, sowie die damit zwangsläufig einhergehenden Klärungs- und Selbstvergewisserungsprozesse auf Organisations- und Mitarbeiterebene. Für deren Umsetzung sind diakonische Einrichtungen, auch den jeweiligen Gegebenheiten und Erfordernissen geschuldet, unterschiedlich aufgestellt und müssen es auch sein.

Auf der Ebene der Mitarbeitenden besteht für die diakonischen Arbeitgeber der größte Klärungsbedarf in den Regeln und der Anwendung der sogenannten ACK-Klausel (d.h. der Mitgliedschaft in einer Kirche der ACK als Regelanstellungsvoraussetzung), die eng mit den notwendigen Loyalitätspflichten gegenüber einem kirchlichen Arbeitgeber verbunden sind. Zugleich erfordert die Beschäftigung von Mitarbeitenden muslimischen Glaubens besondere Klärungen und Regelungen, die z.B. den Umgang mit dem Kopftuch oder auch die Berücksichtigung religiöser Bedürfnisse muslimischer Mitarbeitender betreffen können.

Auch müssen sich Arbeitgeber je nach Hilfe- und Tätigkeitsfeld mit der Frage auseinandersetzen, ob die Beschäftigung muslimischer Mitarbeitender sich nicht auch aus der Erfüllung ihres Hilfe- und Angebotsauftrags ergibt. Dies betrifft beispielsweise Sprachmittler, aber auch sozialarbeiterische und (sozial)-pädagogische Fachkräfte im Bereich der Flüchtlings- und Migrationsarbeit.

05 Religiöse Präsenz in der Zivilgesellschaft

Selbstverständnis

Als Evangelische Landeskirche in Baden verstehen wir uns als Teil der weltweiten Kirche Jesu Christi, die beauftragt ist, das Evangelium in Wort und Tat zu bezeugen.³⁹ Auf dieser Basis bejahen wir den demokratischen säkulären Rechtsstaat und die Zivilgesellschaft, die auf den Menschenrechten und der Verfassung des Grundgesetzes ruhen.⁴⁰ Die Beziehungen zur staatlichen Gewalt sind durch

39 Vgl. Grundordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden Artikel 1 (<https://www.kirchenrecht-baden.de/document/27489>).

40 So verstehen sich die evangelischen Kirchen als „Orte demokratischer Beteiligung“: „Für uns als Kirchen bedeutet das zum einen, im Anerkennen und Aneignen der Demokratie deren enge Verbindung mit den Werten des Christentums selbstbewusst zu vertreten. Zugleich aber müssen wir deutlich machen, dass die Überzeugungen, die die freiheitliche Demokratie stützen, für eine Ordnung eintreten, die auch die Freiheit anderer Religionen, Weltanschauungen und Überzeugungen garantiert“ (Konsens und Konflikt: Politik braucht Auseinandersetzung. Zehn Impulse der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD zu aktuellen Herausforderungen der Demokratie in Deutschland, August 2017, Kapitel 10).

die entsprechenden Artikel des Grundgesetzes und durch den Staatskirchenvertrag mit dem Land Baden-Württemberg von 2007 geregelt. Zivilgesellschaftlich versteht sich die Evangelische Landeskirche in Baden als Akteurin, die im Sinne des ökumenischen Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung gesellschaftlich auf vielfältige Weise ihren Beitrag für das friedliche und gedeihliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Schichten, Milieus, Herkunft, Religion und Sprache in Stadtquartieren und Dörfern leisten kann und sich darin dem Evangelium von Jesus Christus verantwortlich weiß. Dabei ermutigen und orientieren die biblischen Leitbilder, insbesondere das Bild der Nachfolger und Nachfolgerinnen Jesu und der christlichen Gemeinden als „Salz der Erde“ mit Menschen anderer Weltanschauung, Herkunft oder Religion zusammenzuarbeiten, um „der Stadt Bestes zu suchen“ (Jeremia 29,7). Angesichts der Herausforderung durch Intoleranz, Konflikte und Gewalt zwischen politischen, religiösen und kulturellen Gruppen hat sich unsere Kirche ausdrücklich das Ziel gesetzt, aktiv für eine Kultur der Gewaltfreiheit und des Respekts einzutreten: „Die Evangelische Landeskirche in Baden tritt für eine Kultur der Gewaltfreiheit ein. Sie verstärkt Begegnung und Dialog mit Menschen anderer Konfessionen, Religionen und Kulturen.“⁴¹

IN WELCHEN KONKRETEN BEREICHEN UND SITUATIONEN GESCHIEHT DIE BEGEGNUNG VON CHRISTEN UND MUSLIMEN?

Im Vordergrund stehen die Begegnung von Christinnen und Christen, Musliminnen und Muslimen im Alltag und die vielfältigen Formen bürgerschaftlichen Engagements. In den letzten Jahren rückte das Thema Religion in kontroverser Weise verstärkt in die öffentliche Aufmerksamkeit. Einerseits werden Religion und Religionsgemeinschaften als Kraft zur Stärkung des Zusammenhaltes und zur Wertebildung gesehen und andererseits als Konfliktpotential oder Nährboden für Intoleranz, Fundamentalismus oder gar Gewalt. Vor diesem Hintergrund erfolgt die interreligiöse Dialogarbeit nicht allein aus internen, religiösen Motiven heraus sondern auch im Blick auf die Verantwortung für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und eine Kultur der Anerkennung von Verschiedenheit.

MIT WELCHEN OPTIONEN ODER MODELLEN GESTALTEN WIR DIE GEGENWÄRTIGE PRAXIS?⁴²

Eine Bestandsaufnahme im Jahr 2008 hat gezeigt, dass in den meisten badischen Kirchenbezirken Berührungspunkte mit Moscheegemeinden vorhanden und in etwa zwei Dritteln von ihnen auf unterschiedliche Art und Weise Dialoginitiativen aktiv sind. Dadurch sind zum einen die „Sprachfähigkeit im eigenen Glauben“ und zum anderen eine „vertrauensvolle Atmosphäre im Miteinander religiöser Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit“ gewachsen. Beides sind elementare Bausteine für die interreligiöse Begegnung und Koope-

41 Kirchenkompass hg. v. der Evangelischen Landeskirche in Baden, Karlsruhe o. J., S. 20 (http://www.ekiba.de/html/content/kirchenkompass_fuer_gemeinden_und_bezirke.html).

42 Vgl. dazu die jeweiligen Abschnitte des Arbeitsbuches „Von Nachbarschaft zur Partnerschaft. Christen und Muslime in Baden. Ein Arbeitsbuch für Gemeinden und Dialoggruppen“ herausgegeben von Andreas Guthmann und Annette Stepputat, Karlsruhe 2014.

ration im zivilgesellschaftlichen Raum – in gemeinsamen Friedensgebeten, wechselseitigen Grußbotschaften und Einladungen anlässlich wichtiger Feste, Kirchen- und Moscheeführungen für Muslime und Christen, öffentlichen interreligiösen Aktionen und Veranstaltungen.

Vor allem die Form der Zusammenarbeit in einem „**Runden Tisch**“ bzw. „**Rat der Religionen**“ in den Kommunen, in dem alle Religionsgemeinschaften vor Ort vertreten sind, haben sich bewährt. Dadurch etablieren sich Beziehungen und klare Kommunikationswege, die insbesondere in allgemein kritischen Situationen oder bei örtlichen Konflikten hilfreich sind.⁴³

WELCHES SIND DIE SENSIBLEN BZW. KONTROVERSEN THEMEN?

Heirat und Eheschließung sind sensible Themen, insofern hier religiöse und kulturelle Unterschiede, mangelnde Informationen und Vorurteile schnell zu Missverständnissen und Spannungen führen.⁴⁴ Zugleich sind Ehen zwischen Christen bzw. Christinnen d.h. Gemeindegliedern unserer Kirche und Muslimen bzw. Musliminnen heute bereits Realität. Zukünftig wird es christlich-muslimische Ehen häufiger geben. Rechtlich spielt die Religionszugehörigkeit bei der Eheschließung auf dem Standesamt keine Rolle.

Die Ehe ist nach islamischem Verständnis eine von Mohammed empfohlene Lebensform. Sie ist auf die Gründung einer Familie angelegt, grundsätzlich auf Dauer ausgerichtet, aber mit der Möglichkeit der Scheidung. Die Vielehe ist nach islamischem Recht möglich, allerdings in etlichen islamisch geprägten Ländern, z.B. in der Türkei, heute verboten. Bireligiöse Ehen sind nach klassischem islamischem Rechtsverständnis möglich zwischen einem muslimischen Mann und einer christlichen Frau, nicht aber umgekehrt, da nach patriarchalem Verständnis der Vater die Religionszugehörigkeit der Kinder bestimmt. Andererseits ist der muslimische Ehemann verpflichtet, seine nicht-muslimische Ehefrau in ihrer Religionsausübung zu unterstützen. Die islamische Eheschließung erfolgt in einem zivilrechtlichen Vertrag, der die Rechtsfähigkeit beider Brautleute voraussetzt. Später ist zu dem Rechtsakt eine geistliche Bedeutung der Eheschließung hinzugekommen, die sich vor allem in nicht-muslimischen Ländern in Analogie zur christlichen Trauung fortentwickelt hat.

Anders als in der katholischen Kirche verstehen protestantische Christen und Christinnen die Ehe nicht als Sakrament sondern als ein „weltlich Ding“, d.h. sie kommt durch die Eheschließung auf dem Standesamt zustande. Die Eheleute werden im öffentlichen Traugottesdienst für ihren gemeinsamen Weg unter Gottes Segen gestellt.⁴⁵

43 Das Land Baden-Württemberg fördert aktiv die Einrichtung von kommunalen Räten der Religionen

44 Für eine erste Orientierung sehr empfehlenswert ist der Abschnitt „Gottesdienste anlässlich christlich-islamischer Eheschließungen“ in „Von Nachbarschaft zur Partnerschaft“, S. 22-26.

45 Seit dem Beschluss der Landessynode vom April 2016 gibt es in der Badischen Landeskirche auch eine Segnung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften.

Ein Gottesdienst anlässlich der Eheschließung zwischen einer christlichen Frau und einem muslimischen Mann bzw. umgekehrt ist möglich, wenn beide es wünschen. Grundsätzlich ist hier – wie in jedem Falle nach der Lebensordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden – die vorausgehende Zivilehe Voraussetzung, die auch sicherstellt, dass es sich um eine Eihe handelt. Zudem müssen beide Partner versichern, dass die Religionszugehörigkeit möglicher Kinder allein auf der Basis einer freien, partnerschaftlichen Entscheidung zustande kommt. Darüber hinaus wird empfohlen, dass das Paar auch einen nach islamischem Recht verbindlichen Ehevertrag schließt, in dem die zuvor aufgeführten Voraussetzungen für einen Gottesdienst anlässlich einer christlich-islamischen Eheschließung enthalten sind.⁴⁶

Ein kontrovers diskutiertes Thema ist auch die Frage des **Kopftuchs**. Das Tragen des Kopftuches oder gar einer weitergehenden Verhüllung bis hin zum Ganzkörperschleier wird in der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft meist mit fehlender Gleichberechtigung der Musliminnen gleichgesetzt. Die Bedeutung als religiöses Symbol und Bekenntnis, die für einige gläubige Musliminnen im Mittelpunkt steht, wird dabei ignoriert. Das Tragen des Kopftuches ist inzwischen ein emotional aufgeladenes, vieldeutiges und ambivalentes Symbol geworden. Im Blick auf die Vielschichtigkeit der Bedeutung der Kopftuchfrage sind Verallgemeinerungen abzulehnen, weil sie sich leicht zugunsten islamfeindlicher Stimmungen instrumentalisieren lassen. Das betrifft die durchaus vorhandene patriarchale Dimension wie auch die Frage kultureller Identität im Kontext der hochsexualisierten Visualität unserer Gesellschaft. Aus christlicher Sicht gilt es zuerst zu differenzieren. Als religiöses Symbol für die Zugehörigkeit zum Islam fällt das Tragen des Kopftuchs unter die Religionsfreiheit und ist als individuelles Recht zu schützen und abzuwägen gegenüber dem staatlichen Neutralitätsgebot. Der nachweisbaren Diskriminierung von Kopftuch tragenden Frauen in unserer Gesellschaft sollten wir als christliche Kirche klar entgegenreten.

Der Bau von Moscheen ruft immer häufiger Widerstände und Konflikte hervor, sobald entsprechende Pläne bekannt werden. Von Seiten der islamischen Religionsgemeinschaften und Moscheegemeinden dagegen ist der Bau einer würdigen Moschee, zu der neben den Gebetsräumen auch zahlreiche Sozialräume gehören (darin vergleichbar den christlichen und jüdischen Gemeindezentren), ein positives Zeichen dafür, dass sie in unserer Gesellschaft angekommen sind und als gleichwertige Bürgerinnen und Bürger auch ihre gemeinschaftliche Religionsausübung frei, offen und in angemessen würdevollen Gebäuden leben wollen. Dies gilt es als positives Zeichen von Integration und Selbstbewusstsein wahrzunehmen und anzuerkennen. Zugleich bedeutet es eine nicht unerhebliche Veränderung für die alteingesessene und traditionell durch christliche Sakralarchitektur geprägte Bevölkerung.

Als evangelische Kirche setzen wir uns dafür ein, dass muslimische Gemeinden würdevolle Moscheebauten errichten dürfen, weil dies dem in der Verfas-

⁴⁶ Vgl. dazu und zum islamischen Rechtsverständnis der Ehe „Von Nachbarschaft zur Partnerschaft“ S. 22-24.

sung garantierten Recht auf „ungestörte Religionsausübung“ entspricht. Das schließt die klassischen Bauelemente Minarett und Kuppel ein.⁴⁷ Der Rahmen für Moscheebauten ist das jeweils geltende Baurecht, ähnlich wie für die Bauten anderer Religionsgemeinschaften oder auch christlicher Gemeinden. Es dient dem gesellschaftlichen Miteinander, wenn frühzeitig offene Gespräche – auch über kritische Fragen – zwischen allen Beteiligten geführt werden. Die mit einem solchen Bau verbundenen Probleme (Lärmemissionen, Verkehr, Parkplatzbedarf) bedürfen einer sorgfältigen Abwägung und konstruktiver Lösungssuche im Austausch mit allen betroffenen Parteien. Christliche Kirchengemeinden können je nach örtlicher Situation als in entsprechenden Konflikten nicht unerfahrene Vermittler auftreten oder ein Forum zur Diskussion bieten.

Als zunehmend schwieriges und sensibles Thema erweist sich die Frage des **Antisemitismus**. Im Kontext der gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzung mit rechtspopulistischen Parolen und Denkmustern, die in der öffentlichen Debatte geäußert werden, muss sich die Aufmerksamkeit verstärkt auf alle Formen antisemitischer Äußerungen und Handlungen richten. Unbestreitbar gibt es eine politisch motivierte Israelfeindlichkeit unter muslimischen Menschen aus den nahöstlichen Ländern, die sich in ihren Herkunftsländern mit Stereotypen des europäischen Antisemitismus und religiösen Motiven zu einer Judenfeindlichkeit verbunden hat. In unserer Gesellschaft wird dies vor dem Hintergrund der deutschen Geschichte zu Recht sehr kritisch gesehen. Herabwürdigungen, Beschimpfungen, Mobbing oder Gewalt gegen jüdische Menschen aufgrund ihres Jüdischseins sind Unrecht, das wir unabhängig von der Religionszugehörigkeit oder Herkunft verurteilen und bekämpfen. Die Etikettierung als „muslimischer Antisemitismus“ enthält indes deutliche Elemente von Islamfeindlichkeit. Denn man darf nicht davon absehen, dass der Antisemitismus „von rechts“ inklusive seiner europäischen Wurzeln die schwerwiegendere Herausforderung darstellt. Es bedarf gerade darum unserer besonderen Aufmerksamkeit als Christinnen und Christen, sich im Kampf gegen Antisemitismus nicht durch Vorurteile oder politische Interessen leiten zu lassen und angemessene, klare Formen der Kritik und des Protests zu finden.

WAS FÜHRT UNS WEITER?

In der Zivilgesellschaft bewegen sich Gläubige christlicher Kirchen und muslimischer Initiativen und Verbände in einem Feld zusammen mit einer Mehrzahl unterschiedlicher Akteure. „Religion“ wird als ein Sektor und Thema unter mehreren gesehen und je nach Sachlage als konstruktiv oder als hinderlich eingeschätzt. Die Differenzierungsfähigkeit und -willigkeit der anderen Akteure im Bereich Religion ist unterschiedlich. Vor diesem Hintergrund erscheint weiterführend:

- das gegenseitige Eintreten für Religionsfreiheit;
- Aufbau und Pflege verlässlicher wechselseitiger Kommunikationsstrukturen zwischen Christen und Muslimen und mit zivilgesell-

⁴⁷ Zu Minarett und Muezzinruf wie auch zum Moscheebau insgesamt vgl. „Von Nachbarschaft zur Partnerschaft“ S. 36-38.

schaftlichen und kommunalen Akteuren, um die Kontinuität einer vertrauensvollen, transparenten Kommunikation auf allen Ebenen (Ortsebene, regionale Ebene, Landesebene) zu gewährleisten;

- eine klare Verständigung über gemeinsame wie unterschiedliche Interessen;
- die **Runden Tische der Religionen** haben sich bereits in einzelnen Städten und Kommunen sehr bewährt, um die verschiedenen Religionsgemeinschaften zusammenzubringen, verlässliche Kommunikation zu etablieren, Kooperationen anzustoßen und zu aktuellen Situationen bzw. bei Konflikten in abgesprochener Weise aufzutreten (z.B. mit Verlautbarungen, öffentlichen Friedensgebeten etc.). Daher begrüßen wir solche Initiativen und ermutigen unsere Gemeinden und Bezirke dazu, vor Ort einen Runden Tisch der Religionen zu initiieren bzw. auf entsprechende Anstöße einzugehen und aktiv mitzugestalten.

V SCHLUSSWORT

Nach knapp einjähriger Vorarbeit legt der Evangelische Oberkirchenrat dieses Gesprächspapier zum christlich-muslimischen Verhältnis vor, verbunden mit der Bitte der Synode der Evangelischen Landeskirche in Baden, dass die Gemeinden, Kirchenbezirke, Werke und Dienste in der Landeskirche sich mit diesem Papier beschäftigen mögen. Die Studie versteht das christlich-islamische Gespräch als kirchlichen Auftrag, der letztlich auch im Dienst unseres Gemeinwesens und einer gelingenden gemeinsamen Zukunft in Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung steht. Gemeinden und Kirchenbezirke, ebenso Werke und Dienste unserer Landeskirche sind gebeten, Ergebnisse ihrer Beschäftigung mit vorliegendem Gesprächspapier bis Dezember 2019 dem Oberkirchenrat zurückzumelden. Als zeitliche Perspektive für eine mögliche landeskirchliche Äußerung der Landessynode zur Sache gilt das Frühjahr 2020.

Die Metapher des Weges begleitet die Gedanken dieser Schrift auf Schritt und Tritt. Es ist an der Zeit, die Möglichkeiten, Aussichten und Grenzen einer christlich-muslimischen Weggemeinschaft auszuloten. Darüber ein Gespräch in unserer Kirche anzuregen – aber auch Impulse zu geben für bestehende Dialoginitiativen und neue Begegnungen – ist Absicht der vorliegenden Studie. Sie geht aus von der biblisch gewonnenen Überzeugung, dass wir motiviert von unserer christlichen Glaubensüberzeugung uns an dem Glaubensweg der Muslime und Musliminnen freuen und ihnen freimütig Gottesnähe zugestehen dürfen. Der Gott der Bibel wirkt über die Grenzen unserer Heiligen Schriften hinaus; sein Geist weht, wo er will - und wir hören seinen Widerhall auch in der Glaubensgeschichte muslimischer Menschen.

Möge diese Studie in gleichem Maße zur Vertiefung der eigenen Glaubensüberzeugung führen wie zu einer Hochschätzung muslimischen Glaubens und Lebens.

Karlsruhe, den 3. Juli 2018

Der Evangelische Oberkirchenrat

HINWEISE

Für die Zitate aus Bibel und Koran wurden folgende Übersetzungen verwendet:

- Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel revidiert 2017, Stuttgart 2017.
- Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen und erläutert von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, München 2. Auflage 2016.

Weitere verwendete Literatur bzw. die Nachweise der Zitate sind jeweils in den Fußnoten angegeben.

Den Text des Gesprächspapiers „Christen und Muslime“ als PDF-Datei zum Herunterladen sowie weitere Informationen und Materialien finden Sie unter www.ekiba.de/islam.

Fragen zur Beschäftigung mit dem Gesprächspapier:

- Welche Aussagen in dem Gesprächspapier finden Sie unverzichtbar?
- Welche Aussagen in dem Gesprächspapier finden Sie wegweisend?
- Bei welchen Aussagen in dem Gesprächspapier haben Sie starke Anfragen? Wenn ja, welche?
- Bei welchen Aussagen in dem Gesprächspapier melden Sie starken Widerspruch an?
- Haben Sie Berührungspunkte in Ihrem Kirchenbezirk / Ihrer Kirchengemeinde mit Muslimen und Musliminnen? Wenn ja, welche?
- Welche guten Erfahrungen oder Beispiele zum Weitergeben können Sie aus Ihrem Kirchenbezirk / Ihrer Kirchengemeinde nennen?
- Welche schwierigen Erfahrungen oder besorgniserregenden Phänomene können Sie aus Ihrem Kirchenbezirk / Ihrer Kirchengemeinde nennen?

KONTAKT

Landeskirchliche Beauftragte für die Seelsorge an Aussiedlern, Ausländern und Flüchtlingen und für das christlich-islamische Gespräch

PfarrerIn Prof. Dr. Elisabeth Hartlieb
Evangelischer Oberkirchenrat Karlsruhe
Referat Diakonie, Migration und interreligiöses Gespräch
Blumenstrasse 1-7, 76133 Karlsruhe
Telefon: (0049) 0721 9175-523
Telefax: (0049) 0721 9175-25560
Email: elisabeth.hartlieb@ekiba.de

WEITERE MATERIALIEN UND LITERATUR

Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW) / Comenius-Institut (Hg.): **Christsein angesichts des Islam. Ein Glaubenskurs**, Hamburg 2. Auflage 2010.

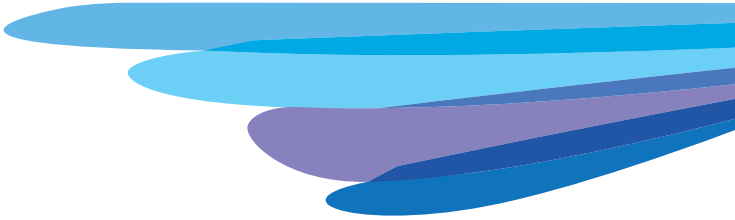
Andreas Guthmann /Ulrich Heckel /Birgit Rommel /Søren Schwesig /Ingrid Seckendorf /Helmut Strack (Hg.): **Christen und Muslime unterwegs zum Dialog. Ein theologischer Einführungskurs in fünf Etappen**, Bielefeld 2010 (nur noch digital verfügbar bzw. in den Mediatheken der Schuldekanate).

Martin Affolderbach /Inken Wöhlbrand (Hg.): **Was jeder vom Islam wissen muss**, vollständig überarbeitete Neuauflage Gütersloh 2011.

Evangelische Landeskirche in Baden (Hg.): **Als Frau und Mann geschaffen. Zur Rolle der Geschlechter im interreligiösen Dialog**. Eine Handreichung für Gemeinden und Dialoggruppen, Karlsruhe 2013 (https://www.ekiba.de/html/content/materialien_downloads914.html).

Andreas Guthmann /Annette Stepputat (Hg.): **Von Nachbarschaft zur Partnerschaft. Christen und Muslime in Baden**. Ein Arbeitsbuch für Gemeinden und Dialoggruppen, Karlsruhe 2014 (https://www.ekiba.de/html/content/materialien_downloads914.html).

Susanne Heine /Ömer Özoy /Christoph Schwöbel /Abdullah Takim (Hg.): **Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie**, Gütersloh 2. Auflage 2016.



Evangelische Landeskirche in Baden
info@ekiba.de · www.ekiba.de