

Das Narrativ von der jüdisch-christlich-muslimischen Glaubensverwandtschaft

Werner Kahl

“Ein Christ braucht nicht durchs Judentum,
der Jude nicht durchs Christentum zu gehen,
um zu Gott zu kommen.” (Martin Buber, 1933)¹

Und Muslime brauchen dazu weder durchs Judentum
noch durchs Christentum zu gehen.
Gott hat sich ihnen allen zugewandt:
in Tora, Christus und Koran.

1. Einleitung

Seit wenigen Jahren gibt es von Seiten evangelischer Landeskirchen und von Seiten der EKD verstärkt das Bemühen, lokale Kooperationen von christlichen und muslimischen Gemeinden zu fördern und das Verhältnis von Christen und Muslimen auch theologisch neu zu reflektieren. Nach einer lange währenden Geschichte des Argwohns und auch der Feindschaft zwischen Christen und Muslimen beginnen Theologen und Theologinnen darauf aufmerksam zu werden, dass Christen und Muslime möglicherweise und wenigstens teilweise Gemeinsames glauben. Hier vollziehen sich Prozesse, wie sie sich analog unter anderen historischen Konstellationen bezüglich einer Neubestimmung des Verhältnisses von Christentum und Judentum in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Bahn brachen.

¹ Karl-Joseph Kuschel, *Martin Buber – Seine Herausforderung an das Christentum*, Gütersloh 2015, 5.

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

Im Folgenden argumentiere ich dafür, für die Beziehung von Juden, Christen und Muslimen das Narrativ einer *Glaubensverwandtschaft* aufzurufen und auszuprägen.² Angesichts eines Anteils von insgesamt über 50 Millionen Gläubigen in monotheistisch-abrahamitischer Tradition an der gegenwärtigen Gesamtbevölkerung Deutschlands wäre auszuloten, ob sich ein solches Verständnis des Verhältnisses von Judentum, Christentum und Islam als gesellschaftlich produktiv erweise, d.h. als Narrativ welches gesellschaftlichen Zusammenhalt und gesellschaftliche Verantwortung unter Rekurs auf gemeinsame religiöse Ressourcen befördert.

2. Das Narrativ einer Glaubensverwandtschaft

Das Narrativ einer Glaubensverwandtschaft von Juden, Christentum und Muslimen ließe sich erkunden und sowohl historisch als auch theologisch begründen unter Bezugnahme auf

- a. die geschichtliche Genese der drei Religionsgemeinschaften, die sukzessive auseinander hervorgegangen sind: Christentum und Islam sind anfänglich nicht als neue Religionsgemeinschaften gegründet worden, sondern sind zu solchen aufgrund von Absonderungsprozessen in einem längeren (Christentum) bzw. kürzeren Zeitraum (Islam) geworden, nachdem sie als kritische Erneuerungsbewegungen innerhalb der bestehenden religiösen Referenzsysteme entstanden waren;
- b. die gemeinsame, wenn auch unterschiedlich begründete diachrone Rückbeziehung auf die Abrahamsfigur als verwandtschaftlichen Ur-Ahnen;
- c. die Binnenperspektive der kanonischen Heiligen Schriften Neues Testament und Koran, die den Glauben an den einen und selben Gott, der im Alten Testament bezeugt wird, als grundsätzliche Selbstverständlichkeit voraussetzen (vgl. Dtn 6,4; Eph 4,6; Sure 112) – Differenzen hinsichtlich der im Christentum und im Islam veranschlagten je speziellen, als ultimativ erachteten Kommunikation Gottes in und durch Jesus Christus bzw. Koran

² Den Begriff der *Glaubensverwandtschaft* verwende ich zur Bezeichnung des Verhältnisses der drei monotheistisch-abrahamitischen Glaubensgemeinschaften Judentum, Christentum und Islam. Zwischen ihnen gibt es – zumal im Vergleich zu anderen Religionen – starke historische und theologische Verbindungslinien und Kontinuitäten. Den Begriff der *Glaubensgeschwisterlichkeit* behalte ich – zunächst – der Bezeichnung interkonfessioneller Beziehungen vor.

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

vermögen diese gemeinsame monotheistische Glaubensgrundlage nicht aufzuheben;

d. eine ganze Reihe in dieser monotheistischen Bezogenheit gründenden bzw. davon abgeleiteten wesentlichen theologischen Übereinstimmungen und Grundwerten, die von Juden, Christen und Muslimen geteilt werden, da in ihren jeweiligen Heiligen Schriften davon prägnant die Rede ist. Dazu zählt als Kernbestand a. der Glaube an den gerechten und barmherzigen Gott, den Schöpfer, Erhalter und Richter, der sich aus freien Stücken und in Ausweis seiner Gnade bzw. Barmherzigkeit den Menschen zugewandt hat, um sie vor dem kollektiven und individuellen Untergang zu retten, und b. in ethischer Korrespondenz dazu die Ermahnung an die Gläubigen, in menschenmöglichen Entsprechungen zur göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zwischenmenschliches Leben zu gestalten (Lev 19,18; Mk 12,29-32; Sure 95,6; vgl. Sure 93).

3. Reflexion jüdisch-rabbinischer und syrisch-christlicher Glaubens-traditionen im Koran

Die gegenwärtige historische, religionsgeschichtliche und philologische Koranforschung befasst sich unter neuen Blickwinkeln mit den religiösen und kulturellen Kontexten, in denen der Koran entstanden ist.³ Es wird

³ Vgl. die folgenden Publikationen seit 2004: Emran Iqbal El-Badawi, *The Qurʾān and the Aramaic Gospel Traditions* (Routledge Studies in the Qurʾān) (New York: Taylor & Francis Ltd, 2014); Regina Grundmann und Assaad Elias Kattan (eds.), *Jenseits der Tradition? Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam* (Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transmission, Transformation 2) (Boston and Berlin: De Gruyter, 2015); Tilman Nagel (ed.), *Der Koran und sein kulturelles Umfeld* (Schriften des Historischen Instituts 72) (München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2010); Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010); Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, und Michael Marx (eds.), *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu* (Leiden and Boston: Brill, 2011); John C. Reeves (ed.), *Bible and Qurʾān. Essays in Scriptural Intertextuality* (Leiden and Boston, Brill 2004); Gabriel Said Reynolds (ed.), *The Qurʾān in its Historical Context* (Routledge Studies in the Qurʾān) (New York: Taylor & Francis Ltd, 2007); Gabriel Said Reynolds (ed.), *The Qurʾān and Its Biblical Subtext* (Routledge Studies in the Qurʾān) (New York: Taylor & Francis Ltd, 2010); Gabriel Said Reynolds (ed.), *New Perspectives on the Qurʾān. The Qurʾān in its Historical Context 2* (Routledge Studies in the Qurʾān) (New York: Taylor & Francis Ltd, 2011); Dietmar W. Winkler, (ed.), *Syrische Studien. Beiträge zum 8. Deutschen Syrologie-Symposium in Salzburg 2014* (orientalia – patristica – oecumenica 10) (Berlin: Lit-Verlag, 2016).

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

zunehmend plausibel, dass der Koran Glaubenstraditionen *reflektiert*, die auf der arabischen Halbinsel im 7. Jahrhundert verbreitet waren. Hierbei handelte es sich vor allem um mündlich überlieferte Glaubenstraditionen des rabbinischen Judentums einerseits und des syrischen Christentums sowohl des Ostens („Nestorianer“) als auch des Westens („Monophysiten“) andererseits. Mit diesen Traditionen ist der Koran – in kritischer Fortschreibung – unauflöslich verwoben.⁴ Diese Verwobenheit wird besonders deutlich, wenn der arabische Koran linguistisch mit syrisch-aramäischen Bibelübersetzungen, Apokryphen und liturgischen Überlieferungen und Konventionen der syrischen Kirchen verglichen wird.⁵ Dies gilt insbesondere für die poetisch aufgeladene Verschriftlichung und Memorierung von heiligen Schriften, Gebeten und Lehrtexten in gereimter und/oder metrischer Versform – einer Spezialität syrisch-kirchlicher Traditionen. Hierin findet sich eine markante, historisch sicher nicht zufällige Nähe zur Reimprosa des Korans.⁶ Diese nicht nur inhaltlichen, sondern auch lingu-

⁴ Die Erforschung der Präsenz jüdischer Traditionen im Koran wurde begründet von Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*, Bonn 1833; vgl. aus dem 20. Jahrhundert die umfassendere Studie von Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainichen 1931 (vordatiert, realiter 1935; siehe Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 77, Fn. 32).

⁵ Vgl. El-Badawi, *Qurʾān and the Aramaic Gospel Traditions*; Edmund Beck (Hg.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de paradiso und contra Julianum* (CSCO 174, Scriptorum Syri 78) (Louvain: Peeters Publishers, 1957); Sidney H. Griffith, „Christian lore and the Arabic Qurʾān: the ‘Companions of the Cave’ in *Sūrat al-Kahf* and in Syriac Christian tradition,” in *Qurʾān in its Historical Context*, 109-138; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān* (Hertford: Stephen Austin & Sons, 1938); Alphonse Mingana, „Syriac Influence on the Style of the Kurʾān,” *The Bulletin of the John Rylands Library* 11,1 (1927): 3-24; Suleiman A. Mourad, „Mary in the Qurʾān: a reflection of her presentation,” in *Qurʾān in its Historical Context*, 163-174.

⁶ Vgl. Sebastian P. Brock, *Sogiatha. Syriac Dialogue Hymns* (The Syrian Churches Series XI) (Kottayam/India: St. Joseph's Press, 1987); Sebastian P. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition* (SEERI Correspondence Course on Syrian Christian Heritage 1) (Kottayam/India: St. Joseph's Press, 1988); Johannes Koder, „Möglichkeiten biblischer Glaubensvermittlung der Byzantiner im Umfeld der Entstehung des Islam am Beispiel der Hymnen des Romanos Melodos,” in: *Koran*, 135-156; Ulrike-Rebekka Nieten, „Das syrisch-aramäische Troparion: Eine Gattung zwischen Psalm und Hymnus,” in: *Syrische Studien*, 341-349; Gabriel Said Reynolds, „Reading the Qurʾān as Homily: The Case of Sarah's Laughter,” in: *Qurʾān in Context*, 585-592; Harald Suermann, „Die syrische Liturgie im syrisch-palästinischen Raum in vor- und frühislamischer Zeit,” in: *Koran*, 157-172; Martin Tamcke, „Die Hymnen Ephraems des Syrers und ihre Verwendung im

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

istisch-formalen Reflektionen zeitgenössischer Glaubensstraditionen könnten muslimischerseits theologisch mit der Figur der *Kontextualisierung des Wortes Gottes* begründet werden.

Bei der benannten historischen und theologischen Verwobenheit der drei Glaubensgemeinschaften handelt es sich übrigens um eine wechselseitige. So werden etwa sprachliche Formulierungen des arabischen Koran in den ältesten erhaltenen arabischen Bibelübersetzungen, die in die Mitte des 9. Jahrhunderts datiert werden, aufgenommen und z.T. verändert.⁷

Judentum, Christentum und Islam repräsentieren drei Varianten innerhalb eines breiten monotheistischen Traditions- und Interpretationsstroms. Sie schreiben – aus durchaus unterschiedlichen Perspektiven und aufgrund je besonderer Offenbarungsbezogenheiten – die Bibel fort und aktualisieren sie somit. Fortschreibungsprozesse begegnen bereits in und zwischen Schriften der hebräischen Bibel, d.h. vor ihrer Kanonisierung. Sie werden weiterhin in den antiken und spätantiken schriftlichen Zeugnissen des Judentums (u.a. Schriften von Qumran, Septuaginta, Apokryphen, Philo, Josephus, talmudische Literatur), des Christentums (Neues Testament, Apokryphen, Kommentare) und des Islam (Koran) bezeugt. James L. Kugel

christlichen Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung der Josephstexte,” in: *Koran*, 173-195.

⁷ Cf. Sidney H. Griffith, *The Bible in Arabic. The Scriptures of the “People of the Book” in the Language of Islam* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013). Die bloße Existenz des arabischen Korans mag die Produktion arabischer Bibelübersetzungen erst provoziert haben. Interessanter Weise erscheint die *Basmala* („Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Allerbarmers“) wie zu Beginn der Suren auch in frühen arabischen Bibelübersetzungen als Überschrift zu biblischen Schriften. In einigen dieser arabischen Bibelversionen begegnet die *Basmala* in zweifacher Gestalt: einmal in der koranischen Form und dann in einer trinitarisch erweiterten Form. Dies ist der Fall bereits in der frühesten erhaltenen arabischen Bibel von 867: *Mt. Sinai Arabic Codex 151. II. Acts of the Apostles. Catholic Epistles* (CSCO 463, Scriptorum Arabici 43) (Lovanii: E. Peeters, 1984) hrsg. und übersetzt von Harvey Staal. Während hier z.B. dem Jakobusbrief die normale *Basmala* vorangestellt ist (S. 1), heißt es zu Beginn der Apostelgeschichte folgendermaßen (S. 76): „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, des einen Gottes.“ Letzteres reflektiert die theologischen Dispute des 8. und 9. Jahrhunderts zwischen Muslimen und Christen, vgl. Sidney H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008); Michael Philip Penn, *When Christians first met Muslims. A sourcebook of the earliest syriac Christian writings on Islam* (Oakland: University of California Press, 2015).

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

hat für die vielfältigen nachbiblischen Interpretationsaktivitäten den trefflichen Begriff der „Interpreted Bible“ geprägt.⁸

4. Trennungsprozesse

So wenig wie in den beiden ersten Jahrhunderten n. Chr. von einer klaren und einmaligen Trennung von Judentum und Christentum gesprochen werden kann, sondern angemessener vielmehr von Prozessen einer wechselseitigen Konstituierung von Judentum und Christentum für die Antike auszugehen ist,⁹ so ist auch für die Etablierung, d.h. die innere und äußere Wahrnehmung des Islam als einer neben Judentum und Christentum gesonderten „Religion“ eine längere Zeitspanne anzunehmen. Der Koran selbst scheint bereits eine Entwicklung hin zu einem sich exklusiv verstehenden Glaubensgemeinschaftsverständnis zu bezeugen. Ein solches begegnet noch nicht in den Suren, die der früheren mekkanischen Zeit zugerechnet werden. In die Richtung eines solchen Verständnisses weisen erst Passagen aus medinensischer Zeit.¹⁰ Beim auf dem Koran basierenden muslimischen Glaubensgemeinschaftsverständnis in Geschichte und Gegenwart handelt es sich allerdings – und dies ist im christlich-muslimischen Gespräch christlicherseits vor allem angesichts der Kirchengeschichte selbst-kritisch zu reflektieren und zu würdigen – um eines mit einem *relativen* Anspruch insofern, als dass den Christen und Juden bei aller Kritik im Einzelnen und bei aller daraus folgenden sozialen Herabwürdigung in der Geschichte der besondere Status als „Schriftbesitzer“ (*ahl al-kitab*) zuerkannt wurde und wird. Ihnen sei von demselben Gott, der sich nun auch Mohammed offenbarte, aus derselben himmlischen Schrift (*umm al-kitab*) eingegeben worden. Allerdings hätten sie in ihren Schriften einiges verfälscht. Dennoch werden Juden und Christen nicht per se als „Ungläubige“ bezeichnet oder erachtet. In der *grundsätzlich* positiven Würdigung von Juden und viel mehr noch von Christen im Koran und ihrer

⁸ James L. Kugel, *How to Read the Bible. A Guide to Scripture, Then and Now* (New York usw.: Free Press, 2007).

⁹ Vgl. Peter Schäfer, *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012).

¹⁰ Vgl. Patrice C. Brodeur, „Religion“, in: *EQ* 4, 395-398 (2004); Penn, *When Christians first met Muslims* (12-15), macht plausibel, dass muslimischerseits erst ab der Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert der Islam quasi als separate Religionsgemeinschaft erachtet werden konnte.

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

entsprechenden Bezeichnung als Schriftbesitzer kommt das Bewusstsein darüber zum Ausdruck, dass Juden, Christen und Muslime in Geschichte und Glauben auf denselben Gott bezogen sind.

Christlicherseits weist in die Richtung eines solchen Verständnisses die heutzutage irritierende, im Mittelalter und in der Frühmoderne verbreitete Bezeichnung des „Islam“ – der Begriff hat sich erst in der Moderne durchgesetzt – als „Häresie“. Der Islam konnte somit als *christliche* Sekte wahrgenommen werden und nicht etwa als separate „Religion“ – ebenfalls ein Begriff, der erst in der Neuzeit ab dem 17./18. Jahrhundert geprägt wurde. Exponenten eines solchen Verständnisses sind Johannes von Damaskus im 8. Jahrhundert¹¹, Nikolaus von Kues im 15. Jahrhundert¹², die Reformatoren im 16. Jahrhundert¹³ und die orthodoxen Protestanten in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.¹⁴ Diese Zuschreibung indiziert immerhin ein Bewusstsein von der relativen Nähe von Islam und der jeweiligen als rechtgläubig erachteten – d.h. der je *eigenen* – Version des Christlichen bei

¹¹ Vgl. Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam. The „Heresy of the Ishmaelites“* (Leiden: Brill, 1972), 73, 132-4. Johannes von Damaskus porträtiert und diskutiert in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts den „Aberglauben der Ishmaeliten“ als letzte Häresie in seiner Häresiengeschichte. Mohammed, „ein falscher Prophet“, sei von einem arianischen Mönch beeinflusst worden. Dass die Anhänger des Glaubens Mohammeds denselben Gott wie die Christen verehren, setzt Johannes übrigens als Selbstverständlichkeit voraus.

¹² Vgl. Nicolai de Cusa, *Cibratio Alkorani. Sichtung des Korans. Lateinisch-Deutsch*, Bde. 1-3. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Ludwig Hagemann und Reinhold Gleib (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989). Cusanus erachtet die zu besprechende Glaubensgemeinschaft als „Sekte Mohammeds“ (*Mahumetanam sectam*), die aus der „nestorianischen Irrlehre“ (*Nestorianam haeresim*) hervorgegangen sei (1,1). Mit seinem Werk intendiert Cusanus, „auch aus dem Koran die Wahrheit des Evangeliums zu erweisen“ (7).

¹³ Vgl. die Confessio Augustana von 1530, Art. 1. Hier werden die „Mahometisten“ neben Manichäern, Valentianern, Arianern und anderen „Ketzereien“ (*heareses*) zugeordnet. Vgl. dazu auch die wichtige Schrift *Reformation und Islam. Ein Impulspapier der Konferenz für Islamfragen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Hannover 2016.

¹⁴ Vgl. den erhellenden Beitrag zur interkonfessionellen Denunzierung mittels des islamischen Häresiemotivs von Günter Baum, „'... daß ihnen der Türck aus den Augen sehe.' Der Islam als Motiv in der antireformierten Konfessionspolemik um 1600“, in: *ZKG* 123,1 (2012), 65-94: „Denn der Islam gilt nicht als ‚Fremdreligion‘, sondern als eine aus dem arianistischen Christentum hervorgegangene christliche Häresie“ (72).

Aus: W. Kahl (Hrsg.), Christen und Muslime als Glaubensverwandte (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

aller grundsätzlichen Diskreditierung des Islam. Man beachte in diesem Kontext, dass etwa aus der Perspektive der lutherischen Orthodoxie in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Reformierten mit den Muslimen bezüglich ihrer Häresiewürdigkeit auf eine Stufe gestellt werden konnten!¹⁵

5. Würdigung von Differenz auf Grundlage des Verbindenden

Im kritischen Anschluss an diesen Diskurs wäre heutzutage auf das Gemeinsame im Glauben von Juden, Christen und Muslimen abzuheben, ohne markante Differenzen zu verwischen. Dies stellt auf dem Hintergrund einer Jahrhunderte währenden christlichen Diskreditierung von Judentum und Islam als *ganz anderen, anti-christlichen Religionen* eine erhebliche Herausforderung und Anstrengung dar. Mit ihnen ist die Überwindung lange herrschender, im kollektiven Gedächtnis verankerter und wirkender Vorurteile einerseits und einem ebenso lange vorherrschenden christlichen wie postchristlichem Superioritätsmythos der westlichen Welt andererseits angezeigt. Die Aufgabe besteht also im Einüben einer durchaus kritischen, d.h. immer auch selbst-kritischen Würdigung von Differenz auf Grundlage gemeinsamer Glaubenstraditionen.

Bezüglich des christlich-jüdischen Verhältnisses wurde das Narrativ einer monotheistischen Glaubensverwandtschaft, die bestehende Religionsgrenzen transzendiert, evangelischerseits erst *nach* und – wir müssen konzedieren – *aufgrund* des Schreckens der Shoah und der damit gegebenen Schuld- bzw. Mitverantwortungsfrage aufgerufen. Es sei daran erinnert: Dem diesbezüglichen Rheinischen Synodalbeschluss von 1980 gingen heftige theologische Auseinandersetzungen voraus. Nach nur *einer* Generation sind Kernaussagen des Synodalbeschlusses innerhalb der EKD-Gliedkirchen weithin eine theologische Selbstverständlichkeit geworden.

Ähnliches wäre heutzutage auszuformulieren in Bezug auf das Verhältnis zum Islam. Und tatsächlich sind in den letzten Jahren in einigen Landeskirchen und auch von der EKD entsprechende Impulspapiere vorgelegt

¹⁵ Günter Baum, Islam als Motiv, sieht – mit einem gewissen Augenzwinkern – ein mögliches Potenzial dieser Konstellation für den interreligiösen Dialog: „Die Frage aber, ob Reformierte und Muslime in theologischen Dingen Vergleichbarkeiten aufweisen, ist im Sinne eines interreligiösen Dialogs mit Tiefenschärfe – jenseits alter innerchristlicher Polemik – heute nicht ohne einen gewissen Charme“ (94).

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

worden.¹⁶ Hier ist seit 2006 – dem Jahr der Veröffentlichung der EKD Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“,¹⁷ die von im interreligiösen Dialog involvierten Christen und Muslimen als problematisch erachtet wurde – erfreulicherweise einiges in Bewegung geraten. Diesen Weg gilt es weiter zu beschreiten und zu erkunden, und zwar zusammen mit theologisch ausgebildeten Muslimen. Letzteres verhilft dazu, den Islam der Binnenperspektive angemessen verstehen zu lernen und also sich leicht einstellende Verzerrungen in der Wahrnehmung „des Anderen“ zu vermeiden bzw. zu entlarven. Gleichzeitig dürfte diese auszubildende Weggemeinschaft Klärungsprozesse in Bezug auf das Verständnis und die Kommunikation des je eigenen Glaubens in Gang setzen.

Exkurs I: Eine Kritik von Henning Wrogemanns Kritik landeskirchlicher Dialogbemühungen

Kritische Stimmen zu dem hier vorgelegten Konzept einer Glaubensverwandtschaft oder zu ähnlich gelagerten kirchlichen Vorschlägen, das Gemeinsame im Glauben zu erkunden, sind unbedingt zu hören und zu reflektieren, denn wir befinden uns in diesem relativ neuen Diskurs in einer

¹⁶ Hans Christoph Goßmann (Hg.), *In guter Nachbarschaft. Dokumentation der Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche zum Thema "Christlich-Islamischer Dialog" im Februar 2006*, Hamburg 2006; Evangelischen Kirche im Rheinland (Hg.), *Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen. Arbeitshilfe*, Düsseldorf 2015 [wieder abgedruckt in Uta Andrée (Hg.), *Mission als Weggemeinschaft und Zeugnis?! Überlegungen zum Verhältnis von Christen und Muslimen* (TIMA 13), Hamburg 2017, 57-85]; Bischof Dr. Martin Hein, *Barmherziger Gott. Bericht des Bischofs anlässlich der Zweiten Tagung der 13. Landessynode der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck am 21. November 2016*, Kassel 2016, 4-21; Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), *Reformation und Islam. Ein Impulspapier der Konferenz für Islamfragen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Hannover 2016; Kollegium des Evangelischen Oberkirchenrats Karlsruhe (Hg.), *Christen und Muslime. Gesprächspapier zu einer theologischen Wegbestimmung der Evangelischen Landeskirche in Baden*, September 2018; *Positionspapier der EKD zum christlich-islamischen Dialog*, September 2018; *Theologische Überlegungen zum Verhältnis von Christen und Muslimen. Ein Diskussionspapier der Theologischen Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck*, Juni 2019.

¹⁷ Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung* (EKD Texte 86), Hannover 2006.

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

Suchbewegung. Sie vermögen gegebenenfalls zur Klärung beizutragen und vor Sackgassen zu warnen.

Die von Henning Wrogemann kürzlich vorgebrachten „Kritische(n) Bemerkungen zu einem Gesprächspapier der Evangelischen Landeskirche von Baden“ tragen allerdings nicht weit.¹⁸ Wrogemann argumentiert schablonenhaft, einseitig und oberflächlich. Damit wird er weder der Vielfalt der Stimmen des Neuen Testaments hinsichtlich der Verhältnisbestimmung Gott-Christus gerecht noch der Binnenperspektive des Koran, die mitunter ebenfalls variabel ist.

Unzweifelhaft wird im und durch den Koran in allen Surenherabsendungsphasen vorausgesetzt, dass Juden, Christen und Muslime auf *denselben* Gott bezogen sind, der sich ihnen auf unterschiedliche Weise und der sich im Koran letztgültig geoffenbart hätte. Wrogemann setzt sich über diese Selbstzeugnisse und auch über entsprechende Deutungen von Koran und Islam, wie sie von muslimischen Theologen und Theologinnen in Deutschland in den vergangenen Jahren verstärkt ins Gespräch gebracht worden sind, hinweg. Er stellt die Annahme der „Selbigkeit Gottes“ in Frage, denn das koranische Gottes- und Jesusverständnis widerspräche dem christlichen, und dieses sei einheitlich und mit dem neutestamentlichen identisch. Letzteres erschließe sich ausschließlich trinitarisch. Es sei dadurch ausgewiesen, dass sich das relationale göttliche Wesen „in Jesus von Nazareth, dem Christus, dem Sohn Gottes, in der Kraft des Heiligen Geistes *letztgültig als Liebe offenbart* hat“.¹⁹ Damit ist allerdings auch das alttestamentliche und jüdische Gottesverständnis wesentlich tangiert bzw. fundamental in Frage gestellt, denn Juden in Vergangenheit und Gegenwart glauben bekanntermaßen ebenso wenig wie Muslime christlich-trinitarisch an Gott. D.h., mit dieser Argumentationsfigur weist Wrogemann nicht nur eine auf denselben Gott bezogene Glaubensgemeinschaft von Christen und Muslimen ab; implizit kündigt er den gemeinsamen Gottesglauben von Juden und Christen auf.

¹⁸ Deutsches Pfarrerblatt 12/2018, 687-691. Vgl. als analogen Vorgang bereits Claudia Währisch-Oblau und Henning Wrogemann, *Kritische Anmerkungen zur Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland*, in: Andrée, *Mission*, 41-47. Wrogemann argumentiert hier – zusammen mit Währisch-Oblau – ganz ähnlich wie im oben diskutierten Beitrag, und zwar in Reaktion auf die Arbeitshilfe „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“ der Evangelischen Kirche im Rheinland.

¹⁹ Wrogemann, *Kritische Bemerkungen*, 690.

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

Nur am Rande sei in diesem Zusammenhang vermerkt, dass die koranische Rede von Jesus als Messias, Prophet, Gesandter, Wort und Geist aus Gott und von Maria seiner Mutter durchweg positiv und ehrerbietend ist, während Jesus und Maria in schriftlichen Zeugnissen des antiken und mittelalterlichen Judentums beinahe durchweg diskreditiert wurden.²⁰ D.h., was die Deutung von Jesus bzw. das Bekenntnis zu Christus anbetrifft, lässt sich generell eine relative Nähe von Christentum und Islam und eine relative Distanz von Christentum und Judentum konstatieren.

Nun erklärt Wrogemann die Glaubensfigur, nach der „in Jesus Christus Gott Mensch wurde“ zur übereinstimmenden Basisüberzeugung der neutestamentlichen Schriften. Der Gedanke, *dass Gott Mensch wurde*, begegnet allerdings in *keiner* Schrift des Neuen Testaments. Nur im Prolog des Johannesevangeliums finden wir die Aussage, dass der *Logos*, der im Anfang bei – dem einen und einzigen – Gott war und *ein* Gott bzw. göttlich war, Mensch geworden war. Wrogemann beruft sich für sein Argument auf Ausführungen in dem Buch *Menschwerdung* der Göttinger Exegeten Reinhard Feldmeier und Hermann Spieckermann. Sie sehen allerdings und vielleicht zu Recht die Glaubensfigur der „Menschwerdung Gottes“ als „Zentrum jeder biblischen Theologie christlicher Provenienz“ an, wie sie Wrogemann zitiert.²¹ Nur: Wrogemann identifiziert hier eine durchaus zulässige Synthese der Disziplin Biblische Theologie mit dem vermeintlich einheitlichen diesbezüglichen Zeugnis der 27 Schriften des Neuen Testaments. Dass „in den verschiedenen Entwürfen (des NTs) *Jesus Christus und Gott auf engste zusammengesehen* werden“, versucht Wrogemann „anhand der Paulusbriefe, des Markus- und des Johannesevangeliums *beispielhaft* vor Augen (zu) führen.“²² Dies lässt sich in der Tat für Paulus und für Johannes zeigen, auch wenn mir der Gedanke einer partizipativen Subordination Christi insbesondere für Paulus evident erscheint. Allerdings liest Wrogemann das johanneische Liebesmotiv allzu stark in die paulinischen und völlig unsachgemäß in die markinischen Argumentationszusammenhänge hinein. Für das Markusevangelium funktioniert das deutlich nicht. Markus interpretiert schlichtweg weder die Lebenshingabe

²⁰ Vgl. dazu umfassend Peter Schäfer, *Jesus im Talmud*, Tübingen 2010.

²¹ Wrogemann, *Kritische Bemerkungen*, 687, unter Verweis auf Reinhard Feldmeier und Hermann Spieckermann, *Menschwerdung* (Topoi Biblischer Theologie/Topics of Biblical Theology 2), Tübingen 2018.

²² Wrogemann, *Kritische Bemerkungen*, 687. Nur letztere Hervorhebung: WK

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

des Menschensohnes (10,45) noch die Einwilligung Jesu in den Plan Gottes in Gethsemane (14,45) mit dem Liebesmotiv. Und ganz bestimmt versteht Markus, anders als von Wrogemann behauptet, Gottes Offenbarung nicht als „Menschwerdung“ in Jesus Christus. Wrogemann unterzieht die in dieser Hinsicht äußerst variablen neutestamentlichen Schriften einer konflationistischen Lektüre. Die Binnenperspektiven dieser frühchristlichen Zeugnisse werden nicht ernst genommen.

In diesem Zusammenhang möchte ich nur darauf aufmerksam machen, dass besonders deutlich im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte die *Subordination des Menschen* Jesus unter Gott durchgängig vorausgesetzt ist. Beispielsweise korrigiert Lukas geradezu in seiner Perspektive missverständliche Präsentationen Jesu als eines selbstmächtigen Wundertäters.²³ Im Anschluss an eine Wundertat geht der Lobpreis an Gott und nicht an Jesus, denn „Jesus von Nazareth wurde von Gott unter euch ausgewiesen durch Taten und Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn (*di' autou*) in eurer Mitte getan hat (...); diesen, der durch Gottes Ratschluss und Vorsehung dahingegeben worden war (...), den hat Gott auferweckt (...)“ (Apg 2,22-24). Gott allein ist hier Herr der Geschichte im allgemeinen wie des Jesusgeschehens im Besonderen. Gott ist und bleibt das agierende Subjekt. Jesus ist und bleibt ein Mensch und letztlich herausragendes Medium bzw. Mittler Gottes. Als solcher gilt er Lukas als – wörtlich – *Mega-Prophet* (Lk 7,16). Nun machen alleine die beiden lukanischen Schriften etwa ein Viertel des neutestamentlichen Schriftumfangs aus, und die synoptischen Evangelien plus Apostelgeschichte etwa die Hälfte. Die Evidenz dieses nicht unbeträchtlichen Teils des neutestamentlichen Kanons bleibt bei Wrogemann unberücksichtigt bzw. wird, wie am Beispiel des Markusevangeliums gezeigt, stark verzerrt repräsentiert.

Es dürfte übrigens kein Zufall sein, dass der Koran ein Jesusbild reflektiert, welches große Nähe zu lukanischen Traditionen aufweist. Beide formulieren und kontextualisieren den Glauben an den einen Gott, wie er in Israel angebetet wird, in einem polytheistischen Umfeld. Es ging im Übergang vom ersten zum zweiten Jahrhundert in der mediterranen Antike wie im 7. Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel entschieden darum,

²³ Vgl. dazu Werner Kahl, *New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting. A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective* (FRLANT 163), Göttingen 1994, 226-228.

Aus: W. Kahl (Hrsg.), Christen und Muslime als Glaubensverwandte (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

polytheistischen Missverständnissen in der Glaubenskommunikation vorzubeugen bzw. Solche zu vermeiden.

In dieser Hinsicht gibt es eine ganz bemerkenswerte Kongruenz zwischen einem zentralen neutestamentlichen Zeugnis und dem Koran! Am Beispiel des Wunderdiskurses sei noch einmal aufgewiesen, wie einseitig, undifferenziert und – man muss doch sagen – polemisch Wrogemann den „koranischen Befund zu ‘Īsā /Jesus“ präsentiert.²⁴ Zunächst stellt er ganz zurecht fest, dass die im Koran aufgerufenen Wundertraditionen „die Ablehnung der Vorstellung von Jesus als dem Sohn Gottes“ bedeuten. Die Feststellung aber, dass diese Wundertraditionen „gegen christliche Deutungen gewendet werden“, trifft wie gesehen auf die lukanischen Schriften nicht zu, sondern bestätigt ihr Wunderverständnis geradezu. Wir können sagen, so wie der Koran eine neutestamentliche Jesusrepräsentation verabsolutiert, nämlich die vor allem – aber nicht ausschließlich – im lukanischen Doppelwerk greifbare, so verabsolutiert Wrogemann die von ihm favorisierte Christusdeutung in johanneischer Tradition.

Ich halte es übrigens für verstörend auffällig, dass Wrogemann, der so stark auf das Liebesmotiv als zentrale Interpretationsfigur des Christuseschehens abhebt, so unliebsam mit dem Koran und dem Glauben der Muslime umgeht. Dies kommt auch auf sprachlich-begriffliche Weise zum Ausdruck, so etwa, wenn er Sure 51,56 mit den Worten interpretiert: „In den Schöpfungsaussagen des Koran wird die *Unterwerfung* unter den Willen Gottes als Sinn der Kreaturen beschrieben“.²⁵ Im besagten Vers ist vom *Dienen* die Rede. Wrogemann bietet hier eine Stereotype. Der Sinn der Kreaturen besteht im Übrigen nach heutiger Redewendung, wie sie von muslimischen und nicht-muslimischen Koranübersetzern, Kommentatoren, TheologInnen und Gläubigen geübt wird, nicht in Unterwerfung, sondern in *Hingabe* an den Willen Gottes. Wie oben gesehen, verwendet Wrogemann den positiv besetzten Begriff der Hingabe in Bezug auf Jesus, selbst an einer Stelle, an der von Hingabe oder Ähnlichem gar keine Rede ist (Mk 14,36).

Wrogemann meint, dem badischen Gesprächspapier eine starke Tendenz zur Anpassung an „koranisch-islamische Verständnisse“ und „religionspluralistischen Denkungsart“, also zur theologischen Selbstaufgabe dia-

²⁴ Wrogemann, Kritische Bemerkungen, 689-690.

²⁵ Wrogemann, Kritische Bemerkungen, 689, Hervorhebung: WK.

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

agnostizieren zu müssen.²⁶ Ich meine völlig zu unrecht. „Anlass zu Ernsthafter Besorgnis“ sollte nicht, wie Wrogemann meint, die Tatsache geben, dass „ein solches Papier im Namen einer *Kirchenleitung* herausgebracht wurde“,²⁷ sondern vielmehr die Tatsache, dass hier ein professioneller Theologe sich in exegetischer Unbekümmertheit auf das vermeintlich singuläre Zeugnis der neutestamentlichen Schriften bezüglich der Menschwerdung Gottes beruft und er diesen anachronistischen theologischen Eintrag dann zum Kriterium der Abwertung bzw. Diskreditierung anderer Stimmen – sei es im Neuen Testament, sei es im Koran, sei es im theologischen Diskurs der Gegenwart – erhebt. Es stellt sich auch hier die Frage nach der *Ethik* der Begegnung mit dem Fremden bzw. Anderen, inklusive der neutestamentlichen Stimmen.

Wrogemanns heilsexklusivistischer Ansatz ist nicht hilfreich für die Begegnung mit Muslimen. Er kann nur auf Konversion abzielen. Ich kann mir nicht vorstellen, wie aus dieser Perspektive ein von ihm beschworenes „wertschätzendes Handeln im Blick auf Menschen anderen Glaubens und anderer Weltanschauung“ auch nur im Ansatz möglich werden könnte.²⁸ Seine Ausführungen zum Koran und zum muslimischen Glauben erscheinen alles andere als wertschätzend. Sie bleiben an der Oberfläche und sind durchweg polemisch. Selbstverständlich bedarf die Entwicklung eines so ernsthaften wie offenen christlich-muslimischen Dialogs der kritischen Flankierung und hier und da sicher auch der Korrektur. Dafür eignet sich der Ansatz Wrogemanns aber gerade nicht.²⁹

6. Gemeinsame Lektüren der Heiligen Schriften

Ein Baustein in dem Projekt einer zunehmenden Verständigung und Annäherung von Christen und Muslimen wären gemeinsame Lektüren von Bibel und Koran als Entdeckungsreisen in „fremde“ Glaubenswelten unter Anleitung der je „Anderen“. Es kann zur Sprache kommen, inwiefern der je eigene Glauben im Leben trägt bzw. welche Passagen in den Heiligen

²⁶ Wrogemann, *Kritische Bemerkungen*, 691.

²⁷ Wrogemann, *Kritische Bemerkungen*, 691.

²⁸ Wrogemann, *Kritische Bemerkungen*, 691.

²⁹ Vgl. die Kritik der Position Wrogemanns in Reinhold Bernhardt, *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 16), Zürich 2019, 278-282.

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

Schriften oder welche religiösen Ausdrucksformen sich als besonders bedeutsam erweisen. Dies befördert nicht nur ein vertieftes Verstehen und Würdigen der Glaubenstraditionen der „Anderen“. Es könnte sich dabei ergeben – und das hielte ich für wünschenswert –, dass etwa Passagen in der Heiligen Schrift der „Anderen“ für den je eigenen Glauben bedeutsam zu werden beginnen. Damit ergäbe sich eine Erweiterung und Aktualisierung des je als eigen erachteten Traditionsbestands, was zu einer Revitalisierung des Glaubenslebens im Sinne einer neuen Selbstvergewisserung beitragen könnte und gleichzeitig Ausdruck des Zusammen-Wachsens der bis dato Verschiedenen wäre, die sich zunehmend als Glaubensverwandte erkennen. Passagen, denen in diesem Zusammenhang eine besondere Prägnanz zuwachsen könnte, wären zum Beispiel die eröffnende erste Sure *al-Fatiha* inklusive Rezitation oder die frühmekkanischen Suren einerseits³⁰ und die Seligpreisungen Jesu (Mt 5,3-12) oder die Erzählungen über Jesu Taten rettender Barmherzigkeit andererseits. In dem Prozess des Zusammen-Wachsens geht es nicht nur um die Würdigung von Differenz, sondern dezidiert um die Einübung einer Haltung, die es erlaubt sich durch die Begegnung mit den „Anderen“ teilweise neu konstituieren zu lassen.

Das Verhältnis der involvierten Heiligen Schriften zueinander ist bereits Ausdruck eines vielschichtigen intertextuellen Verweiszusammenhangs der Antike. Die direkten und indirekten Re-Lektüren der je früheren Schriften durch die späteren bezeugen das Ringen um eine angemessene Aktualisierung vorangegangener Offenbarungszeugnisse im Horizont neu erfahrener, als *letztgültig* erachteten Offenbarungen desselben Gottes, und zwar in neuen Kontexten und Kulturen.³¹ Insofern fungieren die je vorliegenden Heiligen Schriften als *Prätex*te zur Deutung einer späteren Offenbarung, und zwar für Gläubige, die in – kritischer – Kontinuität zur vorliegenden Offenbarungstradition stehen. Ein analoger Aktualisierungsprozess ist bereits innerhalb der jeweiligen Textsammlungen und sogar in einzelnen Schriften nachzuweisen (vgl. z.B. für das Alte Testament: Proto-, Deutero- und Tritojesaja; für das Neue Testament: die vier historisch

³⁰ Vgl. dazu W. Kahl, *Studienkoran. Band 1: Die frühmekkanischen Suren – chronologisch angeordnet, reimschematisch dargestellt und textnahe übersetzt* (Studien zur Interkulturellen Theologie an der Missionsakademie 7), Hamburg 2016.

³¹ Vgl. Regina Grundmann und Assad Elias Kattan (Hg.), *Jenseits der Tradition? Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam* (Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transmission, Transformation, Vol. 2), Boston / Berlin 2015.

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

aufeinander bezogenen Evangelien; für den Koran: die mekkanischen und medinischen Suren in ihrer chronologischen Abfolge).³² Im Koran werden biblische Traditionen, wie sie von Juden und Christen auf der arabischen Halbinsel in kreativen Weitererzählung und Konkretisierung überliefert wurden, aus der Perspektive der an Mohammed ergangenen Eingebungen kritisch reflektiert und somit im gegebenen situativen Kontext aktualisiert.³³

Christen können den Koran kritisch würdigend daraufhin lesen, inwiefern hier das Evangelium zum Ausdruck kommt, wonach sich Gott den Menschen in seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit *heilvoll und versöhnend* zugewandt hat.³⁴ Dies hat sich nach christlichem Glauben ein für allemal in Christus vollzogen und es erschließt sich den Gläubigen von Christus her. Das versöhnungstheologische Verständnis des Christusereignisses markiert die eigentliche theologische Differenz zwischen Christlichem und muslimischem Glauben. Dies schlägt sich bereits in der unterschiedlichen Schwergewichtung von Themen und Motiven in den Heiligen Schriften nieder: Motive, die das endzeitliche göttliche Strafgericht umschreiben, begegnen wohl in fast allen in neutestamentlichen Schriften, allerdings – abgesehen von der Johannesoffenbarung – eher periphär. Für die – erschlossene – historische Verkündigung und Lebenspraxis Jesu sowie für die impliziten Theologien zumal der Synoptiker und von Paulus ist die *Vergebungs- und Versöhnungsbotschaft* von *zentraler theologischer und ethischer* Bedeutung. Von daher versteht sich die paulinische Deutung des Todes Jesu als Versöhnungsgeschehen und auch die Fokussierung der Evangelien auf Jesu Hinwendung zu den als „Sünder“ ausgegrenzten Menschen sowie die Ausweitung des Nächstenliebegebots in Richtung auf Feindesliebe (vgl. narrativ Lk 22,49-51). Papst Franziskus hat dieses unverwechselbare Proprium des christlichen Glaubens in prägnanter Einfachheit zum Ausdruck gebracht: „Mein Herr ist ein Herr der Sünder, nicht

³² Für die Verhältnisbestimmung der vier Evangelien zueinander unter der Begrifflichkeit von Prätexten und Intertextualität, vgl. Hartwig Thyen, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen 2005, 510.

³³ Vgl. zu diesen Prozessen im Einzelnen: Angelika Neuwirth, *Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie* (Litterae et Theologia, Bd. 4), Berlin / Boston 2014.

³⁴ Dies ist – bei aller Polemik und Apologetik im Einzelnen – grundsätzlich die Vorgehensweise des Nikolaus von Kues, *Cribratio Alkorani: Sichtung des Korans* von 1460/61.

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

der Gerechten – auch der Gerechten, aber die Sünder liebt er mehr.“³⁵ Bei dieser Aussage handelt es sich allerdings um eine individualistische Zuspitzung, die in der Moderne bzw. Postmoderne relevant sein mag. Es sollte darüber allerdings nicht aus dem Blick geraten, dass die Rede von der Versöhnung und Vergebung, von Sündern und Gerechten in den Schriften des Neuen Testaments vor allem von sozialer Relevanz war. Sie betraf die Gestaltung von transkulturellen Gemeinden der Verschiedenen, insbesondere von Juden und Heiden. Dies ist im Gefolge der sog. Neuen Paulusperspektive deutlich geworden.³⁶

Im Koran hingegen erscheint Gott hauptsächlich als *Herr der Gerechten*. Die Ungerechten straft Gott – erbarmungslos im Höllenfeuer. Insofern begegnen hier – für westliche Christen in aufgeklärter Tradition – verstörende Ausmalungen des Strafgerichts Gottes bzw. der Leiden der Gerichteten. Eine den Koran bzw. den Islam auf diese Thematik reduzierende Darstellung christlicherseits etwa unter dem Modus des Vorwurfs einer Werkgerechtigkeit wäre allerdings eine Karikatur, wie sie in Bezug auf die Wahrnehmung des Judentums erst seit einigen Jahrzehnten im Bereich des westlichen Protestantismus an Plausibilität verloren hat.

Der Koran wird im Islam als ultimative Wundergabe des barmherzigen Gottes im Sinne eines Wissenstransfers zur Erlangung von endzeitlichem Heil erachtet. Die Erwartung an die Hörer und Hörerinnen besteht darin, dass diese glauben und dass sie Gott für die Koranoffenbarung dankbar sind und sie ihr Leben den Korananweisungen entsprechend gestalten. Dabei wird auch im Koran – wie im Neuen Testament – die Möglichkeit zur Umkehr und barmherzigen Vergebung durch Gott offengehalten, z.B. Sure 28,67: „Wer aber bereut und glaubt und Gutes tut, der wird zu denen gehören, denen es wohl ergeht.“ In der Vermittlung dieser heilsrelevanten Information, die in der freien Zuwendung des barmherzigen Gottes gründet, besteht in der Binnenperspektive das *Evangelium* der koranischen Mahn- und Warnbotschaft: „Und verkünde als *Frohbotschaft* denen, die glauben und Gutes tun, dass ihnen Gärten zuteilwerden, die von Wasserläufen durchzogen sind“ (Sure 2,25). Signifikanter Weise begegnen hier und in ähnlichen Zusammenhängen Formen und Derivate des Verbs *bashshara* –

³⁵ Interview mit Papst Franziskus, in: DIE ZEIT 11 vom 9. März 2017, 13-15.

³⁶ Vgl. Werner Kahl, Gottesgerechtigkeit und politische Kritik neutestamentliche Exegese angesichts der gesellschaftlichen Relevanz des Evangeliums, in: *ZNT* 31 (16. Jg. 2013), 2-10.

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

„gute Nachricht verkünden“. Dieses Verb hat als Pi’el in der Hebräischen Bibel identische Bedeutung und es wird in der Septuaginta mit Formen von *euaggelizomai* wiedergegeben. Und im arabischen Neuen Testament werden Verbformen von *euaggelizomai* mit Formen von *bashshara* übersetzt, während für *euaggelion* als arabisierte Form des Griechischen *ingil* verwendet wird, und zwar sowohl im Koran als auch in der arabischen Bibel (vgl. neben den Evangelienüberschriften noch Mk 1,14f., wo *bashshara* und *ingil* in einem Kontext auftauchen).

Die sich durch die Jesus-Christus-Erzählung erschließende Bedeutung von Evangelium wäre das Kriterium einer christlichen Lektüre des Korans, wie es ohnehin das Kriterium der christlichen Lektüre auch der Bibel Alten und Neuen Testaments ist. Dieses Kriterium schiebt einer Fundamentalismus anfälligen Verabsolutierung der Bibel als Heilige Schrift im engen Sinne einen Riegel vor und es ermöglicht die – zum Evangelium der Christen – *relative* Würdigung des Korans durch Christen als Heilige Schrift der Muslime, deren Lektüre auch für sie zur Inspirationsquelle werden kann.³⁷

Exkurs II: Systematisch-theologische Stimmen

Bezüglich der Verhältnisbestimmung von Christusoffenbarung und Koraneingabe wäre mit Gewinn an systematisch-theologische Ausführungen zum Verhältnis von Christusoffenbarung und anderen Gottesoffenbarungen aus evangelischer Perspektive in den Werken von Karl Barth, Paul Tillich, Willfried Härle und vor allem von Reinhold Bernhardt anzuknüpfen. Dies

³⁷ Vgl. zu dieser positiven, wenn auch kritischen Würdigung des Korans auch prägnant Klaus von Stosch, *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, Paderborn 2016, sowie in Bezug auf die Jesusdarstellung im Koran: Mouhanad Khorchide und Klaus von Stosch, *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg 2018, vor allem 289-301.

Mit meinen Ausführungen zum Thema sehe ich mich in grundsätzlicher Übereinstimmung zur Arbeitshilfe „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“ der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2016. Die im Internet verbreitete kritische Replik von Henning Wrogemann und Claudia Währisch-Oblau macht auf mögliche berechnete wie unberechnete Sorgen und Missverständnisse aus eher evangelikaler Perspektive aufmerksam. Insofern mag sie für eine Überarbeitung hier und da Anregungen zu einer präziseren begrifflichen Fassung geben. Zur Aufgabe einer neuen theologischen Verhältnisbestimmung zum Islam im Sinne der zitierten Arbeitshilfe wie des „Impulspapiers der Konferenz für Islamfragen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)“, *Reformation und Islam*, Hannover 2016, gibt es m.E. keine Alternative.

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

könnte zu einer Versachlichung des christlich-muslimischen Gesprächs beitragen.

Karl Barth bestimmt in seiner *Kirchlichen Dogmatik* das benannte Verhältnis grundsätzlich folgendermaßen: „Sollte Gott durch unmittelbare Geisteseingebung neue Propheten und Apostel des Wortes schaffen wollen – und wie sollte er es nicht können? – so ist das seine Sache. Sie werden sich dann wohl als solche erweisen, wie es die alten Propheten und Apostel getan haben, durch die sein Wort nicht möglicherweise, sondern faktisch zu uns kommt. Die göttliche Überführung, das Zeugnis des Heiligen Geistes, von dem wir wissen und etwas sagen können, weil es sich durch seine Beziehung auf die göttliche Zeichengebung sozusagen kontrollieren läßt, daß es uns das Wort Gottes und nicht irgendeine Geisterei bezeugt – es besteht nicht in der Mitteilung eines materiellen Plus, eines neuen Offenbarungsinhalts, sondern darin, daß es uns die eine Offenbarung bezeugt als *für uns* geschehen. (...) ‚Gott war in Christus *versöhnend* die Welt mit ihm selber‘ (2. Kor. 5,19). ‚Es ist vollbracht‘ (Joh. 19,30). Zu diesem Perfektum der Wahrheit der objektiven Offenbarung braucht nichts hinzukommen und kann auch nichts hinzukommen.“³⁸

Ähnlich, wenn auch in anderer Akzentuierung argumentiert Paul Tillich in seiner *Systematic Theology*.³⁹ Im Kapitel „The Final Revelation of Jesus as the Christ“ differenziert Tillich zwischen der „period of preparation“ und der „period of reception“ in Bezug auf die letztgültige Offenbarung Gottes in Christus.⁴⁰ In beiden Phasen haben bestimmte Ereignisse mit ihrem Verweischarakter sogar *Anteil* an der letztgültigen Christusoffenbarung. Insofern gilt allerdings auch „that no new original revelation could surpass the event of final revelation.“⁴¹

Willfried Härle gelangt in seiner *Dogmatik* im Zusammenhang der Diskussion des Verhältnisses von *revelatio generalis* und *revelatio specialis* zu folgenden Ergebnissen: „Man kann zwar nicht (theologisch verant-

³⁸ Karl Barth, *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Zweiter Teilband (Die Kirchliche Dogmatik I,2), Zürich 1937, 258.260 (Kursive sind im Original gesperrt).

³⁹ Paul Tillich, *Systematic Theology, Vol. 1: Reason and Revelation. Being and God*, Chicago 1951, 135-144.

⁴⁰ Tillich, *Theology*, 138.

⁴¹ Tillich, *Theology*, 144.

wortlich) sagen, die Christusoffenbarung sei die *einzigste Gestalt* wahrer Selbsterschließung Gottes zum Heil, wohl aber ist festzuhalten, daß aus christlicher Sicht die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus den Charakter eines *Maßstabs* bzw. einer *Norm* hat, die an jeden Offenbarungsanspruch anzulegen ist. (...) Von da aus *muß*, ja *darf* die Möglichkeit und Wirklichkeit von (heilbringender) Gottesoffenbarung außerhalb (vor, neben und nach) Christus *nicht bestritten* werden, aber jeder derartige Offenbarungsanspruch muß sich an der Gottesoffenbarung in Jesus Christus messen lassen.“⁴² Methodisch und theologisch angemessen sei so zu verfahren, dass „zunächst zu bestimmen (ist), was der Gehalt der *revelatio specialis* ist, um von da aus zu fragen wo dieser Gehalt – im ganzen oder partiell – auch außerhalb von Jesus Christus anzutreffen ist.“⁴³ Härle schlussfolgert: „Aus der Sicht des christlichen Glaubens kann also an der Exklusivität der Heilsoffenbarung Gottes in Jesus Christus festgehalten werden, weil und sofern die Identität dieser Offenbarung durch ihren *Gehalt* bestimmt ist. Dies erlaubt, ja erfordert die Anerkennung von möglicher Gottesoffenbarung durch andere Gestalten, *sofern sie ihrem Gehalt nach mit der Christusoffenbarung übereinstimmen*. Das Entdecken solcher Übereinstimmung ist aus der Sicht des christlichen Glaubens ein Grund zur Freude.“⁴⁴

Die grundsätzliche Möglichkeit weiterer – relativer – Gottesoffenbarungen wird von diesen drei Theologen nicht in Abrede gestellt. Sie setzen in ihrer Argumentation unterschiedliche Akzente und sie differenzieren durchaus unterschiedlich, aber übereinstimmend gilt ihnen Christus als „letztgültige“ Offenbarung, die christlicherseits als *Kriterium* zur Einschätzung anderer Offenbarungszeugnisse dient.⁴⁵ In der Argumentation von Barth über Tillich bis zu Härle ist eine Entwicklung zu beobachten – hin zu einer zunehmenden Bereitschaft zur positiven Würdigung von in anderen Traditionen bezeugten Gottesoffenbarungen. Als solche partizipierten sie nach Tillich sogar an der letztgültigen Offenbarung in Christus. Hilfreich für die In-Beziehung-Setzung von Christus- und Koranoffenbarung scheint mir die von Härle benannte Unterscheidung von *Gestalt* und *Gehalt* von Offen-

⁴² Willfried Härle, *Dogmatik*, Berlin/New York 1995, 101.

⁴³ Härle, *Dogmatik*, 102.

⁴⁴ Härle, *Dogmatik*, 102.

⁴⁵ Katholischerseits sei hier erinnert an entsprechende Ausführungen von Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 2008, 151-159: „Christus als das Kriterium der Unterscheidung“ (155).

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

barung. Es wäre demnach in christlichen Lektüren des Korans nach *inhaltlichen Nähen* Ausschau zu halten. Dabei wäre auch die Möglichkeit zu veranschlagen, dass Passagen des Korans – dasselbe gilt für das sogenannte Alte Testament – Aspekte des Evangeliums erhellen, die im Neuen Testament unterbelichtet geblieben sind. Dies wäre etwa für den Aspekt der ökonomischen Gerechtigkeit zu konstatieren.⁴⁶ Aus muslimischer Perspektive mögen sich in der Lektüre der Jesus-Christus-Erzählung des Neuen Testaments vor allem die Aspekte der Barmherzigkeit und zwischenmenschlichen Versöhnung als anschlussfähig und bedeutsam erweisen. In diesem Zusammenhang wird allerdings auch die Grenze der für den interreligiösen Dialog sinnvollen Unterscheidung von Gehalt und Gestalt greifbar: Sie leistet wohl einen ersten Schritt in Richtung auf eine würdigende Wahrnehmung der Offenbarungszeugnisse der je „Anderen“; diese Wahrnehmung bleibt allerdings begrenzt, da sie mit erheblichen Verkürzungen arbeitet und so der Bedeutung des Offenbarungszeugnisses in der jeweiligen Binnenperspektive nicht gerecht werden kann. Einer möglichen „Inspiration“ bzw. einem Verstehen in der Tiefe durch die Lektüre der Offenbarungszeugnisse der „Anderen“ wird so ein Riegel vorgeschoben. So *verkörpert* Jesus in seiner Gestalt christlicherseits die Barmherzigkeit und Versöhnung Gottes. *Insofern* gilt er in seiner geschichtlichen Partikularität als letztgültige oder tiefste Offenbarung Gottes. Göttliche Barmherzigkeit und Versöhnung werden in Jesus Christus konkret anschaulich und ein für allemal aktualisiert. Eine Abstraktion jener Attribute von der geschichtlichen Figur bedeutete eine Verkürzung der Offenbarung.

Dies gilt auch für eine Reduzierung des Korans auf einen etwaigen Bedeutungsgehalt. Hier bliebe die für Muslime wesentliche Dimension der Schönheit der Koranoffenbarung außen vor, wie sie sich in der arabischen Rezitation zu erschließen und wie sie durchaus Nicht-Muslime in der Tiefe anzurühren vermag.⁴⁷ Die Gestalt der Offenbarung partizipiert am Gehalt. So wie sich in christlicher Perspektive Gottes Versöhnungs- und Heilswille in Jesus-Christus *verkörpert* hat, so hat Gott in muslimischer Perspektive

⁴⁶ Vgl. Missionsakademie und Zentrum für Mission und Ökumene (Hg.), *Gerechtigkeit als hermeneutischer Schlüssel für die Auslegung von Bibel und Koran* (TIMA 11), Hamburg 2016.

⁴⁷ Vgl. dazu eindrücklich Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2011.

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

seinen Glaubens- und Gerechtigkeitsaufruf im Koran *intoniert*. Insofern ist der Koran zuvörderst als *sakrales Tongebäude* zu würdigen.

Reinhold Bernhardt plädiert bezüglich einer religionstheologischen Beziehungsbestimmung für das Paradigma eines *Inklusivismus auf Gegenseitigkeit*.⁴⁸ Ein solcher „bekennt sich ganz zu seiner Standortgebundenheit im christlichen Glauben und stellt von dort aus Bezüge zu anderen religiösen Traditionen her.“⁴⁹ Diese dialogisch angelegte Beziehungsbestimmung zu anderen Religionen ergeht also „im Sinne einer konfessions- bzw. traditionsgebundenen, aber interreligiös offenen Theologie. Inhalte anderer religiöser Traditionen können zu einer wertvollen Erkenntnisquelle für das eigene Glaubensdenken werden, ohne dass sie die Normativität überformen würden, die diesem Glaubensdenken eigen ist. Es kann zu ‚reciprocal illuminations‘ kommen.“⁵⁰ Christlicherseits ist und bleibt Christus nach diesem Entwurf das „normative Kriterium zur Beurteilung von (nicht nur religiösen) Phänomenen der Wirklichkeit (...)“⁵¹ Das Paradigma eines *Inklusivismus auf Gegenseitigkeit* bzw. eines *Positionellen Pluralismus*⁵² halte ich für die christlich-muslimische Verhältnisbestimmung und Gestaltung von entsprechenden Beziehungen für äußerst produktiv und vielversprechend.

Nach muslimischem Verständnis ist der Koran – nicht Christus – die letztgültige Mitteilung und der Ausweis der Zuwendung des barmherzigen und gerechten Gottes. Dies verweist auf eine entscheidende Differenz zwischen Christentum und Islam. Sie betrifft nicht nur die Gestalt der Offenbarung, sondern auch den Glaubensgehalt: Christus verkörpert den Gehalt in seiner partikularen Geschichte. Eine wesentliche Gemeinsamkeit ist aber auch an dieser Stelle nicht zu übersehen: Hier und da besteht die Funktion der

⁴⁸ Zuletzt in Bernhardt, *Inter-Religio*.

⁴⁹ Bernhardt, *Inter-Religio*, 417.

⁵⁰ Bernhardt, *Inter-Religio*, 436.

⁵¹ Bernhardt, *Inter-Religio*, 452-3.

⁵² So W. Härle, *Religionsunterricht unter pluralistischen Bedingungen. Eine kritische Sichtung des Hamburger Modells*, Leipzig 2019, 80.

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

Selbstmitteilung Gottes grundsätzlich in einer kontextuellen Aktualisierung seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit unter konkreten geschichtlichen Bedingungen.

Die besondere Wertschätzung, die im Koran Jesus zuerkannt wird, ist im muslimisch-christlichen Gespräch zu würdigen, auch wenn im Koran jegliche Tendenz zur Vergöttlichung Jesu vehement abgewiesen wird. Allein Jesus gilt hier als Messias, der – anders als Abraham und Mohammed – in besonderer Weise dadurch qualifiziert ist, dass er Wort Gottes ist und Anteil am Geist Gottes hat (Sure 4,171): „Christus (*masīḥu*) Jesus, der Sohn Marias, ist Gottes Gesandter (*rasūlu*), sein Wort (*kalimatuhū*), das er Maria entbot, und Geist von ihm (*rūḥun minhu*)“ (vgl. Sure 2, 45; 5,110; 19,34). Diese ausdrücklich positive Bezugnahme auf die Jesusfigur unter Rekurs auf neutestamentliche Motive unterläuft die Verabsolutierung diesbezüglicher theologischer Differenzen und verweist auf markante Konvergenzen. Auch wenn die Bedeutung dieser Motive im Koran mit den diesbezüglichen – im Übrigen divergierenden – Bedeutungszuschreibungen in christlichen Traditionen nicht identisch ist, so markieren sie doch eine besondere Nähe von Islam und Christentum.

Im Vergleich dazu ist die besondere Nähe von Judentum und Christentum bleibend gegeben aufgrund der Verwurzelung in alttestamentlich-jüdischen Traditionen, vermittelt und erschlossen durch den Juden Jesus von Nazareth und die jüdischen Apostel. Durch ihren Glauben an Jesus als den Christus wissen sich Christen in die Geschichte Gottes mit seinem Volk eingeschrieben. Juden sind und bleiben ihre älteren Glaubensverwandten, obwohl Jesus im Judentum – anders als im Islam, wenn auch in nicht-christlicher Interpretation – nicht als gottgesandter Messias erachtet wird.

Was die Verhältnisbestimmung von Juden, Christen und Muslimen angeht, ist es beachtenswert, dass im Koran Juden und Christen *nicht* per se als vom Heil Gottes ausgeschlossen gelten. Vielmehr erfahren sie als „Leute des Buchs“ (*ahl al-kitab*) eine besondere Wertschätzung. Dies ist bemerkenswert im zeitgenössischen Kontext jüdischer und christlicher Heilsexklusivitätsansprüche. Was letztere betrifft, sind die wechselseitigen Verdammungen und Verfolgungen zwischen Melkiten, Nestorianer und Monophysiten seit der ausgehenden Antike einzubeziehen.

Insgesamt lässt der Koran eine größere Nähe zwischen Muslimen und Christen als zwischen Muslimen und Juden erkennen, obwohl es theologisch – Stichwort: strikter Monotheismus, Speisegebote – zu letzteren

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

engere Affinitäten als zu ersten gibt. Dies wird auf dem Hintergrund historischer Entwicklungen in den 620er Jahren in Medina – Widerstand jüdischer Stämme – plausibel.

Im interreligiösen Dialog heute geht es ausdrücklich *nicht* darum, den Beteiligten etwaige Glaubenskompromisse abzuverlangen.⁵³ Vielmehr bietet sich Christen und Muslimen in Deutschland heutzutage die Möglichkeit, die Heiligen Schriften der je Anderen der Binnenperspektive angemessen wahrzunehmen. Dazu befähigt das direkte Gespräch von Muslimen und Christen vor Ort. Solche Begegnungen und Verständigungen haben das Potenzial, Vorurteile und Argwohn einzuhegen und Vertrauen entstehen bzw. wachsen zu lassen.⁵⁴ Auf der Grundlage eines gewachsenen Vertrauensverhältnisses wird es dann zunehmend möglich sein, sich wechselseitig über die Offenbarungswahrheiten des jeweiligen Glaubens auszutauschen und sich diesbezüglich anfragen zu lassen.

Eine gemeinsame Lektüre der Heiligen Schriften kann dazu beitragen, dass sich Juden, Christen und Muslime ihrer gemeinsamen Wurzel und ihrer gemeinsamen Bezogenheit und Hoffnung auf den barmherzigen und gerechten Schöpfergott bewusst werden.⁵⁵ Als *Glaubensverwandte* mögen sie erkennen, dass sie gemeinsam im Hören auf Gottes Wort danach zu trachten berufen sind, das Gemeinwesen in Orientierung an der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes mitzugestalten.⁵⁶

⁵³ Darauf hat mit Nachdruck und zurecht Henning Wrogemann aufmerksam gemacht: *Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz* (Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft Bd. 3), Gütersloh 2015, 209.251.

⁵⁴ Vgl. Hans-Martin Barth, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh 2008, 46-51.

⁵⁵ In seiner gründlichen und sympathischen – aber in Bezug auf das Christentum zu wenig kritischen – Untersuchung *The Qur'an in Context. A Christian Exploration* (Downers Grove, Illinois 2016) fokussiert Mark Robert Anderson grundsätzliche und unüberwindbare Differenzen zwischen der koranischen und der christlichen Theologie.

⁵⁶ Martin Hein hat für den interkonfessionellen Dialog einen Paradigmenwechsel diagnostiziert (Umstrittene Reformation. Anmerkungen zum Ertrag der „Lutherdekade“ und zum anstehenden Reformationsjubiläum, in: *ThLZ* 142 [2017] 1/2, 3-18): „Der Fokus richtet sich folglich viel stärker auf die Identifizierung von Gemeinsamem, von dem her das Unterscheidende und dann erst das Trennende thematisiert werden können“ (7). Unter diesem Modus der Fokussierung von Gemeinsamem erschließt sich heute auch das historische wie das gegenwärtig zu gestaltende Verhältnis zwischen Juden, Christen und Muslimen neu.

7. Zur Frage der Konversion

Eine Konversion zwischen Judentum, Christentum und Islam halte ich theologisch und soteriologisch *nicht* für geboten. Sie kann aber lebensgeschichtlich als notwendig erscheinen und ist somit zu ermöglichen.

Tatsächlich trifft die Einsicht in die benannte Glaubensverwandtschaft auch über religiöse Trennungsmarkierungen hinweg aktuell auf die Situation des Taufbegehrens von muslimischen Flüchtlingen. Das mag insbesondere Pfarrer und Pfarrerinnen, die im wichtigen christlich-muslimischen Dialog involviert sind, vor einige Herausforderung stellen: Die Menschen, die zu uns kommen, unterwandern das Bild, das wir uns von ihnen gemacht haben – Muslime die Christen werden wollen! Ich meine, dem Taufbegehren ist grundsätzlich stattzugeben. Selbstverständlich hat dem eine Unterweisung und Sprachbefähigung im christlichen Glauben voranzugehen, und es ist den potenziellen Konvertiten auch transparent zu machen, dass in der hiesigen Gesellschaft auch die Wahl für die Nicht-Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft grundgesetzlich abgesichert ist und gesellschaftlich respektiert wird. Menschen muslimischen Hintergrunds mit Konversionsabsicht darf aber nicht abgesprochen werden, dass sie ihre Entscheidung selbstverantwortlich mit guten Gründen getroffen haben! Überzeugte Muslime dürften ihre religiöse Bindung kaum leichtfertig aufs Spiel setzen, auch nicht um den Preis eines vermeintlich leichteren Zugangs zu einer Aufenthaltsgenehmigung. Insofern sind die Taufbegehren ernstlich zu hören. Schändlich wäre allenfalls eine *Missionierung* unter muslimischen Flüchtlingen unter Ausnutzung ihrer Notlage.

8. Systematisierende Zusammenfassung und Schlussfolgerung

In Entsprechung zum Evangelium – die barmherzige, heilvolle und lebensfördernde Zuwendung Gottes zu allen Menschen in und durch Christus – wäre christlicherseits ein anderer Weg einzuschlagen, und zwar im Zusammenwirken von Juden, Christen und Muslimen: Das Erkunden und Ausformulieren eines Narrativs auf Grundlage ihrer Heiligen Schriften und Glaubensüberzeugungen, in das sie sich alle mehr oder weniger stark einweben können; das Abheben auf das, was sie *gemeinsam* glauben und sagen können, *ohne Differenz einzuebnen*.

Juden, Christen und Muslime sind m.E. zu begreifen als *Glaubensverwandte* innerhalb der einen monotheistischen Religionsfamilie. Sie sind Repräsen-

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

tanten eines breiten religiösen Traditionsstroms, in dem sie je eigene Akzente setzen. Dabei wissen sie sich alle – auf durchaus unterschiedliche Weise – auf Abraham und *denselben* Gott bezogen, der sich ihnen je besonders grundsätzlich offenbarte.

Eingedenk dieses Beziehungsgeflechts gilt es, dass die Beteiligten am interreligiösen Dialog aus der Perspektive der je vorausgesetzten *letztgültigen* Offenbarung die Offenbarungszeugnisse der je anderen als *relativ gültige* zu würdigen lernen. Als solche mögen sie mich eventuell inspirieren und zu einer Glaubensvertiefung beitragen. Aus der je eigenen Glaubensperspektive können die Offenbarungszeugnisse der Glaubensverwandten durchaus kritisch, d.h. immer auch selbst-kritisch rezipiert und positiv gewürdigt werden. Eine solche Konstellation lässt sich mit dem von Reinhold Bernhardt eingeführten Begriff eines *Inklusivismus auf Gegenseitigkeit* bzw. mit dem von Wilfried Härle bevorzugten Begriff eines *Positionellen Pluralismus* erfassen.

Die in diesem Beitrag aufgezeigte, zwischen Juden, Christen und Muslimen bestehende historische und theologische Glaubensverwandtschaft sei abschliessend durch zwei Schaubilder veranschaulicht:

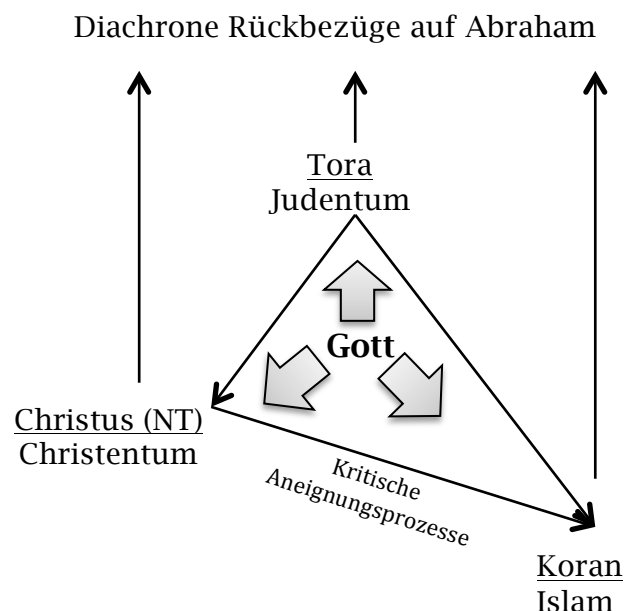


Schaubild 1: Beziehungen absoluter und relativer Gottesoffenbarungen innerhalb ein und derselben religiösen Traditionsgeschichte

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

Bertold Klappert hat im Anschluss an Überlegungen von Klaus Berger und des späten Karl Barth ein „Modell konzentrischer Kreise“ zur Veranschaulichung der Verhältnisbestimmung von Judentum, Christentum und Islam empfohlen.⁵⁷ So heißt es bei Berger: „Es gibt Religionen und Weltanschauungen, die dem Christentum bes. nahestehen (z.B. Islam, Anthroposophie; das Judentum ist schwerlich als eigene Religion vom Christentum abzutrennen) und die einen ersten ‘Ring’ bilden, in dem auch theol. Gemeinsamkeit weit reicht (...).“⁵⁸ Klappert beruft sich insbesondere auf eine Skizze Barth aus seinen letzten Lebensjahren bezüglich eines „umfassenden Modells des Dialogs mit den Religionen im Rahmen einer ökumenischen Theologie des Heiligen Geistes (...). Diesem ökumenischen Dialog-Modell zufolge geht es zunächst nach dem innerkonfessionellen Dialog zwischen Orthodoxen, Evangelischen und Katholischen um den grundlegenden Dialog mit dem Judentum, dem dann noch *vor* den Dialogen mit den anderen Religionen der besondere Dialog mit dem Islam zu folgen hätte.“⁵⁹

Das nachfolgende Schaubild weist entsprechend Gott zentral auf mit den drei Judentum, Christentum und Islam markierenden Kreisen, die sich konzentrisch um die Mitte lagern.⁶⁰ Wenn dabei das Judentum am engsten die Mitte umschließt, das Christentum den Mittelkreis zugeschrieben bekommt und der Islam den äußeren Kreis beschreibt, so ist damit ausschliesslich auf die historische Abfolge dieser drei auf Gott sich beziehenden und aufeinander bezogenen Glaubensgemeinschaften abgeho-

⁵⁷ Zu Barth, vgl. B. Klappert, *Versöhnung und Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen* (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 14), Neukirchen-Vluyn 1994, 47-50; zu Barth und Berger, vgl. ders., *Abraham eint und unterscheidet. Begründungen und Perspektiven eines nötigen Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen*, in: ders., *Der Name Gottes und die Zukunft Abrahams. Texte zum Dialog zwischen Judentum, Christentum und Islam* (Judentum und Christentum 24), Stuttgart 2019, 123-166, hier: 150-153.

⁵⁸ K. Berger, Art. Heiden, Heidenchristentum, in: *EKL* 2 (1989), 407-410, hier: 409-410.

⁵⁹ Klappert, *Isaak und Ismael – Zeugen Gottes vor der Welt und vor einander. Der GOTT Abrahams, Isaaks, Ismaels und Messias JESUS*, in: ders., *Der Name Gottes*, 267-308, hier: 292. Kursive ist im Original gesperrt dargestellt.

⁶⁰ Das Schaubild beschränkt sich auf die Frage der Verhältnisbestimmung der drei besprochenen monotheistischen Religionen. Außen vor bleibt hier wie im gesamten vorliegenden Beitrag die Frage nach der Verhältnisbestimmung zu anderen Religionen und zum säkularen Selbst- und Weltverständnis.

Aus: W. Kahl (Hrsg.), Christen und Muslime als Glaubensverwandte (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

ben. Damit ist keine theologische Wertung von Nähe oder Distanz zu Gottesoffenbarungen intendiert.⁶¹ Der von Gott ausgehende senkrechte Pfeil nach unten soll auf die separaten je als endgültig erachteten "Offenbarungen" (ein Begriff in jüdisch-christlicher Tradition) in und durch Tora, Christus und Koran verweisen.

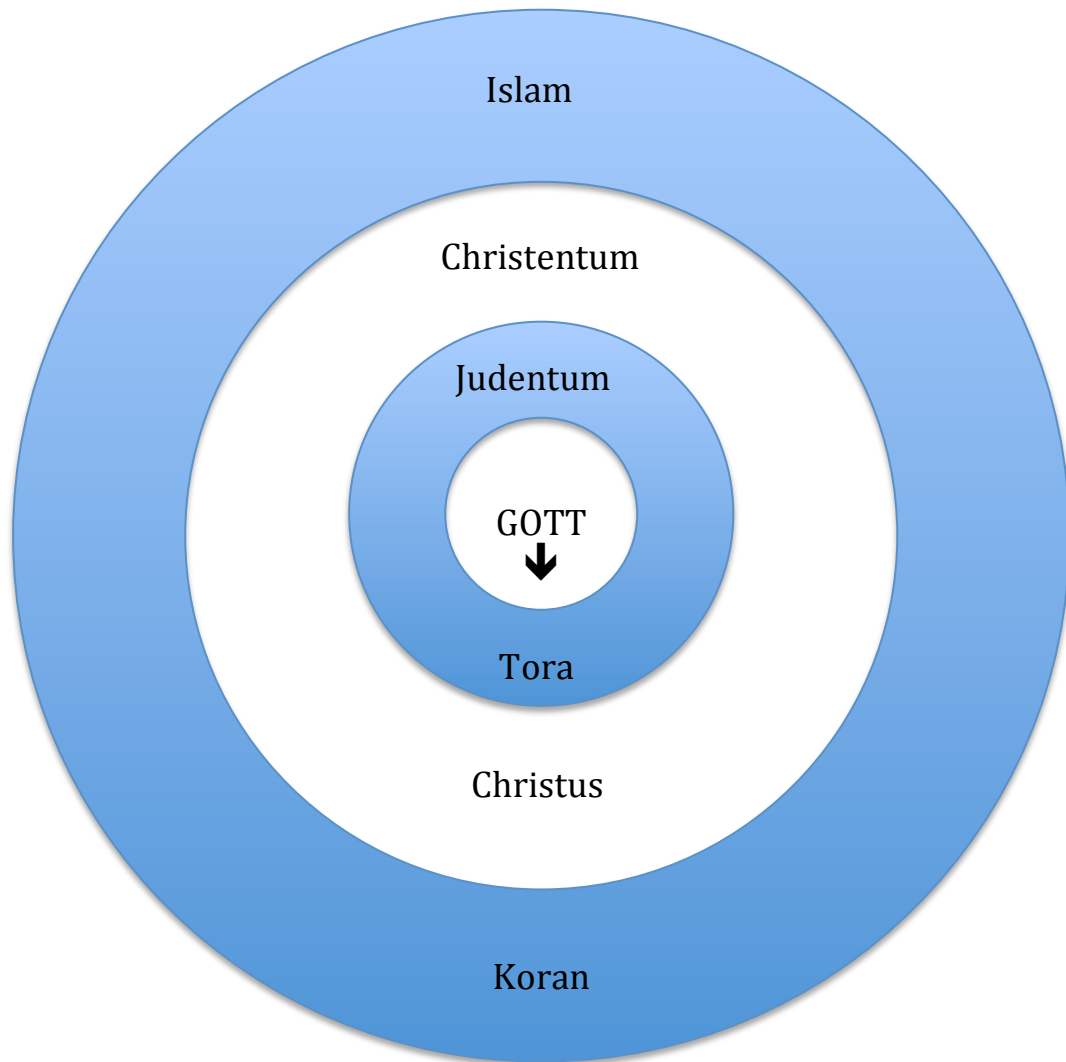


Schaubild 2: Die Verhältnisbestimmung von Judentum, Christentum und Islam im Modell konzentrischer Kreise

Aufgrund dieser Konstellation legt es sich Klappert nahe, dass auch Christen Mohammed als gottgesandten Propheten anerkennen könnten: Eine ökumenische Theologie des Heiligen Geistes „wird dann über das

⁶¹ Ich danke meinem Freund Pastor Kay Kraack, der mich auf die Missverständlichkeit der Abbildung hingewiesen hat.

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

Bekenntnis zur Selbigkeit des Gottes Abrahams im Judentum, Christentum und Islam hinaus auch den einen als Gesandten des Gottes Abraham(s) betrachten, durch den allein die Muslime zur Anbetung des einen Gottes geführt worden sind und durch den der Gott Abrahams zu der Abraham-Gemeinschaft der Muslime gesprochen hat: Mohammed, den Gesandten Gottes.“⁶² Dies ist m.E. in der Tat eine angemessene Schlussfolgerung. Sie ist in ihrer Bedeutung und Tragweite noch weiter auszuloten, allerdings unter folgendem Vorbehalt: Eine christlich-theologische Würdigung der Koranoffenbarung muss – in Analogie zu einer theologisch verantworteten Lektüre der Schriften Alten und Neuen Testaments – einer Hermeneutik verpflichtet sein, deren Wahrheitskriterium sich vom Evangelium herleitet.

Dass „eine neue Verständigung über das Verhältnis von Bibel und Koran für uns eine dringende Aufgabe“ darstellt, hat Karl Barth bereits 1968 erkannt.⁶³ In Deutschland befindet sich eine solch nötige Verständigung noch in den Anfängen. Sie wird auf Augenhöhe flächendeckend erst in der Gegenwart möglich aufgrund einer wachsenden Anzahl theologisch ausgebildeter und sprachfähiger Muslime und Musliminnen, die am Dialog und an Vernetzungen mit christlichen und jüdischen Gesprächspartnern interessiert sind.⁶⁴

Christlich-muslimische Gesprächsforen können Klärungsprozesse in Gang setzen – übrigens nicht nur in Bezug auf die Wahrnehmung der je anderen, sondern auch in Bezug auf je eigene Traditionen oder überkommene Sprachspiele,⁶⁵ die kaum noch verstanden werden geschweige denn kommunikabel sind und die deshalb einer neuen begrifflichen Fassung bedürfen (christlicherseits etwa: Was bedeutet und impliziert die Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes oder gar als Gott, und was nicht?). Gleichzeitig könnte sich

⁶² Klappert, *Abraham eint*, 156.

⁶³ Zitat aus den Briefen Barths in: Klappert, *Abraham eint*, 153.

⁶⁴ Vgl. etwa das Format einer Koranlektüre unter muslimischer Anleitung, die seit fünf Jahren an der Missionsakademie in Hamburg angeboten wird und sich eines wachsenden Interesses auf Seiten von Pastoren und Pastorinnen sowie Lehrerinnen und Lehrern erfreut. Es wird in Kooperation mit dem Islambeauftragten der Nordkirche und mit dem Fachrat Islamische Studien durchgeführt, vgl. den Beitrag von Sönke Lorberg-Fehring in diesem Band: *Interreligiöse Koranlektüre als mehrdimensionales Experiment*.

⁶⁵ Zur auf Wittgenstein zurückgehenden analytischen Kategorie des Sprachspiels in ihrer Produktivität für den interreligiösen Dialog, vgl. Andreas Herrmann, *Der Islam als nachchristliche Religion. Die Konzeptionen George A. Lindbecks als Koordinaten für den christlich-islamischen Dialog*, Tübingen 2018.

Aus: W. Kahl (Hrsg.), *Christen und Muslime als Glaubensverwandte* (TIMA 16), Hamburg 2020, 25-52.

eine kritische – und auch hier gilt: immer auch selbstkritische! – Reflexion christologischer und trinitarischer Denkfiguren für muslimische Theologen und Theologinnen als ergiebig erweisen zur Erfassung und Versprachlichung des bleibenden Geheimnisses von Gottes Kommunikation mit den Menschen.⁶⁶

In Bezug auf die Gestaltung des Verhältnisses zu muslimischen Glaubensgemeinschaften in unserer Mitte besteht das christliche Zeugnis m.E. aber vor allem darin, auf Gemeindeebene Begegnungsräume zu kreieren, damit sich Verwebungsmöglichkeiten ergeben können. Das Narrativ der Glaubensverwandtschaft scheint mir gesellschaftlich produktiv und an der Zeit zu sein. Es geht darum, den gemeinsam belebten Sozialraum zusammen zu gestalten und dazu das mögliche Friedens- und Gerechtigkeitspotenzial der monotheistisch-abrahamitischen Glaubensstraditionen zu aktualisieren.

⁶⁶ Vgl. etwa die innerislamische Auseinandersetzung um die Frage der Erschaffenheit vs. Präexistenz des Koran im 7. und 8. Jahrhundert n. Chr., Richard C. Martin, Art. „Createdness of the Qur’ān“, in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), *Encyclopaedia of the Qur’an*. 6 Bde (Leiden 2001–2006), Bd. I, 467–471.

