



ZENTRUM OEKUMENE

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

Das Verhältnis des Christentums zum Islam

Entwurf

einer theologischen Positionsbestimmung

Zentrum Oekumene

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

Praunheimer Landstraße 206

60488 Frankfurt am Main

Tel. 069 976518-11

Fax. 069 976518-19

E-Mail: info@zentrum-oekumene.de

www.zentrum-oekumene.de



Das Verhältnis des Christentums zum Islam

Entwurf einer theologischen Positionsbestimmung

Vorbemerkung Im Folgenden handelt es sich um einen Entwurf einer theologischen Standortbestimmung des Christentums im Verhältnis zum Islam. Dies geschieht in Anlehnung an die Intention einer Religionstheologie. Im Zentrum religionstheologischer Überlegungen steht nicht primär der Dialog, sondern vielmehr die theoretische und theologische Frage nach den Geltungsansprüchen einer anderen Religion – in diesem Fall des Islams – aus Sicht des Christentums. Es werden im Folgenden sechs theologische Topoi skizziert und jeweils in einer These zusammengefasst, die für eine Positionierung von besonderer Relevanz sind.

1. Der Islam als nach-christliche Religion

Der Islam stellt für eine theologische Positionierung im Vergleich mit anderen Religionen eine besondere Herausforderung dar, die pointiert in der im Jahre 2006 vom Rat der EKD herausgegebenen Handreichung zum Verhältnis der Christen und Muslime in Deutschland zum Ausdruck kommt. Darin wird der Islam als ein „Sonderfall einer nichtchristlichen Religion“¹ bezeichnet. Der Islam sei eine „nach-christliche Religion, die häufig auf das Alte und Neue Testament Bezug nimmt und so eine Verwandtschaft mit dem christlichen Glauben anzuzeigen scheint.“² In diesen wenigen Worten spiegelt sich die besondere Schwierigkeit wider, vor der eine christliche Deutung des Islams von ihren Anfängen an bis heute steht. Die Textpassagen im Koran über Abraham, Mose Hiob, Jesus und andere biblische Figuren lösen bei der christlichen Leserschaft Befremden aus, weil die Erzählungen im Koran im Vergleich zur Bibel teilweise stark variieren. Wie soll die Ähnlichkeit so mancher biblischer und koranischer Texte beurteilt werden? Johannes von Damaskus (gest. ca. 754 n. Chr.) hat daraus schon früh den Schluss gezogen, der Islam sei keine eigenständige Religion, sondern eine christliche Sekte. Spuren dieser negativen Sichtweise wirken bis heute nach und schwingen auch im oben angeführten Zitat mit.

In einer religionsgeschichtlich vergleichbaren Position befindet sich das Judentum mit Blick auf das ihm nachfolgende Christentum. Fast zweitausend Jahre waren bestimmt durch Feindseligkeit und Entfremdung zwischen diesen beiden Religionen. In einem Papier aus dem Jahr 2016 greifen über 50 jüdisch-orthodoxe Rabbiner aus aller Welt diese Situation auf und kommen zu einer bemerkenswerten Einschätzung über das Christentum, das „weder ein Zufall noch ein Irrtum ist, sondern göttlich gewollt und ein Geschenk an die Völker.“³

Eine Möglichkeit, mit den in den gemeinsamen Traditionsstücken in Christentum und Islam einhergehenden Schwierigkeiten umzugehen, liegt in der Anwendung des Sprachspiels (Ludwig Wittgenstein) auf diesen Sachverhalt. Jedes Spiel – auch das Sprachspiel – läuft nach bestimmten Regeln ab. An den Regeln erkennt man, welches Spiel gespielt wird. Doch wie beispielsweise bei Ballspielen nicht alles festgelegt ist, gilt dies vergleichbar für Sprachspiele in religiösen Kontexten. Es ergeben sich Deutungs- und Handlungsspielräume. Wenn die Rezeption biblischer Elemente im Koran und die sich daraus ergebende Prägung einer islamischen Frömmigkeit und Ethik als Sprachspiele verstanden werden, dann wird der Fokus von der Textebene auf die Muster religiöser Verhaltensweisen gelenkt. Dabei ist die von Ludwig Wittgenstein verwendete Metapher

- 1 EKD (Hg.): Klarheit und gute Nachbarschaft, Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD, EKD Texte 86, Hannover 2006, S. 18.
- 2 Ebd. Vgl. zu der Bezeichnung des Islam als einer „nachchristlichen Religion“ schon Karl Barth: „... wobei dem Islam wegen seines besonderen geschichtlichen Verhältnisses zum Alten und Neuen Testament noch einmal eine Sonderbehandlung zuteil werden müßte“. Karl Barth: Die kirchliche Dogmatik, I/2, 6. Aufl., Zürich 1975, S. 926. Aktueller in EKD (Hg.): Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2015, S. 65: „Im Islam begegnet uns das eindrückliche Faktum einer nachchristlichen Religion.“
- 3 http://www.jcrelations.net/Den_Willen_unseres_Vaters_im_Himmel_tun__Hin_zu_einer_Partnerschaft_zwischen_Jud.5227.0.html?L=2 (Aufruf am 9.2.2019)

vom Faden hilfreich. Ein Faden besteht aus vielen Fasern, doch keine einzelne Faser durchzieht den ganzen Faden. Dem entsprechend würden muslimische Glaubende – genauso wie Christen und Christinnen – sich in diese oder jene biblische Geschichte „einfädeln“.

These 1: Koranische Texte, die eine Verwandtschaft mit biblischen Elementen erkennen lassen, bieten trotz Differenzen auf der semantischen Ebene Ansatzpunkte für ein konstruktives theologisches Gespräch. Mit der Anwendung des Sprachspielbegriffs Ludwig Wittgensteins ergeben sich Deutungs- und Handlungsspielräume.

2. Abrahamische Ökumene

Mit der Konzeption einer sogenannten Abrahamische Ökumene wird das Ziel verfolgt, unter Berufung auf Abraham als einem gemeinsamen Bezugspunkt dem Miteinander von Judentum, Christentum und Islam konstruktive Impulse zu geben. Dieses Vorhaben wird oft mit dem Hinweis abgelehnt, die Unterschiede seien zu groß. Exemplarisch zeigt sich dies im Grundlagentext der EKD: „Schon im Blick auf Abraham gilt daher: Die drei monotheistischen Religionen unterscheiden sich in dem was sie verbindet.“⁴ Die Entfaltung einer Abrahamischen Ökumene steht somit vor der Aufgabe, die unterschiedlichen Rezeptionen der Abrahamtradition in den drei Religionen in eine fruchtbare Relation zu setzen. Dies dürfte mit solchen Texten leichter fallen, die eine starke Analogie zwischen Koran und Bibel erkennen lassen, was beispielsweise bei der Geschichte der Versuchung Abrahams (Gen 22,1-19) und Sure 37,99-113 der Fall ist. Schwieriger aus christlicher Sicht wird es, wenn Abraham und Ismael im Koran (Sure 2,125-127) etwa mit der Gründung der Kaaba in Mekka in Verbindung gebracht werden. Brechen hier unüberwindbare Differenzen auf? Mit Karl-Josef Kuschel kann auch in diesem Fall am Konzept einer Abrahamischen Ökumene festhalten. Kuschel zieht in Erwägung, dass der Prophet Muhammad in Sure 2,125 ff. auf die Analogie aus der jüdischen Überlieferung zurückgegriffen haben könnte, „ja möglicherweise in bewußter Parallele zu Traditionen, daß Abraham bereits am Ursprung des Tempels zu Jerusalem („Haus Abrahams“) gestanden hatte, der ja auf dem Abraham-IsaakBerg Moria gebaut worden war ...“⁵. Kuschel kommt von den Genesistexten ausgehend zu dem Schluss, „den Islam als echten ‚Abrahamismus‘ im biblischen Sinn zu betrachten“⁶.

Allerdings gilt es im Kontext einer Abrahamischen Ökumene noch eine weitere Kategorie von Texten zu berücksichtigen, zu denen es keine Parallelen in der biblischen Überlieferung gibt, wie etwa die im Koran geschilderten Auseinandersetzungen Abrahams mit den Götzendienern in Sure 19,42-48 (ähnlich in Sure 21,51-57; 26,69-82; 37,83-87; 43,26-28). Wenn die Abrahamtexte der Genesis zur Norm erhoben werden, an der alle Rezeptionen zu prüfen und zu messen wären, dann werden solche Stellen zum Problem, die keine Parallele im Alten Testament haben. Folglich müsste man zu dem Schluss kommen, dass ein für den Koran so wichtiges Element der Abrahamtradition, wie es der Kampf gegen den Polytheismus darstellt, eine Fehlinterpretation des Propheten sei. Dies wirft beispielsweise Ulrike Bechmann Kuschel vor. Sie stellt dagegen die These auf, dass der Abraham der Genesis nicht zur Uroffenbarung gemacht werden dürfe.⁷ „Man darf Abraham nicht für die eigene Definition des interreligiösen Dialogs so beanspruchen, dass er den anderen als ihnen überlegene Uroffenbarung begegnet.“⁸ Allerdings führt diese Annahme bei Bechmann in der weiteren Entfaltung zu einer so starken Betonung der Differenz der Abrahambilder, dass einer Abrahamischen Ökumene insgesamt eine Absage erteilt wird. Die Unterschiede seien zu groß.

4 EKD (Hg.): Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive, Gütersloh 2015, S. 64.

5 Karl-Josef Kuschel: Streit um Abraham: was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, 5. Aufl., Düsseldorf, 2006, S. 193.

6 Kuschel (2006), S. 267.

7 Ulrike Bechmann: Die vielen Väter Abraham. Chancen und Grenzen einer dialogorientierten Abrahamsrezeption, in: Joachim Kügler (Hg.): Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft, Münster 2004, S. 136.

8 Bechmann (2004), S. 144.

Die entscheidende Frage für das Gelingen einer Abrahamischen Ökumene scheint zu sein, wie die Rezeptionen Abrahams im Islam (oder auch im Judentum) zu beurteilen sind, die wie der Kampf gegen den Polytheismus keine Verbindung zur christlichen Tradition erkennen lassen. Eine mögliche Antwort hierauf könnte bei dem Textbefund ansetzen, dass Abraham sowohl im Islam als auch im Christentum beziehungsweise in der Hebräischen Bibel eine „Figur des Anfangs“ ist. In beiden Traditionen wird festgehalten, dass Abraham diesen vorangestellt ist. Im Koran wird Abraham entkonfessionalisiert: Abraham war weder Jude noch Christ. Er war vielmehr ein (Gott) ergebener Hanif, und kein Heide. (Sure 3,67) Und folgerichtig müssen wir ergänzen: Er war auch kein Muslim. In vergleichbarer Weise ist Abraham in alttestamentlicher Tradition als vorausliegende Konzeption festgehalten. Die biblischen Abrahamgeschichten sind als „Vorwegnahme der Geschichte Israels“⁹ konzipiert. Der Gedanke, dass Abraham der Rezeption in der eigenen Religion vorausliegt, provoziert die Sichtweise, die Abrahamtraditionen in anderen Religionen nicht als abwegig einzuschätzen, sondern schafft Raum, diese ebenfalls als legitime Anwendungen zu begreifen. Aus christlicher Perspektive stehen sie unter der universalen Segenszusage an Abraham: in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden. (Gen 12,3 b)

These 2: Bei allen gegenwarts- und zukunftsrelevanten Konkretionen des Glaubens Abrahams im Kontext einer Abrahamischen Ökumene ist die „Figur des Anfangs“ mitzudenken. Damit bleibt die Einsicht präsent, dass Abraham über die eigene Tradition hinaus auch in anderen Religionen berechnete Rezeptionen erfahren hat. Das Programm einer Abrahamischen Ökumene folgt sowohl einer biblischen (Gen 12,3b) als auch einer koranischen universalen Verheißung: Ich will dich zu einem Vorbild für die Menschen machen (Sure 2,124).

3. Ismael

Die alttestamentlichen Texte zu Ismael dürfen in einer theologischen Positionierung zum Islam nicht unberücksichtigt bleiben, denn hinsichtlich der biblischen Tradition zu Ismael haben sich über Jahrhunderte Urteile verfestigt, die durch den biblischen Befund zu korrigieren sind.¹⁰ Paulus hat mit seiner in Gal 4,21-31 formulierten Gegenüberstellung von Sarah und Isaak auf der einen Seite und Hagar und Ismael auf der anderen Seite der negativen Beurteilung Ismaels Vorschub geleistet: Doch was spricht die Schrift? „Stoß die Magd hinaus mit ihrem Sohn; denn der Sohn der Magd soll nicht erben mit dem Sohn der Freien“ (1. Mose 21,10). (Gal 4,30) Der typologische Gegensatz zwischen Isaak und Ismael lässt sich nicht mehr aufrechterhalten, wenn man folgende Aspekte einbezieht.¹¹

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass nicht Isaak, sondern Ismael der erstgeborene Sohn Abrahams ist. Für Muslime ist dies von großer symbolischer Bedeutung. Zweitens ist festzuhalten, dass durch das Bundeszeichen der Beschneidung Ismael von Anfang an in den Bund Gottes mit Abraham, Sarah und Isaak hineingenommen ist: Eben auf diesen Tag wurden sie alle beschnitten, Abraham, sein Sohn Ismael und was männlich in seinem Hause war, im Haus geboren und gekauft von Fremden; es wurde alles mit ihm beschnitten. (Gen 17,26 f.) Drittens steht Ismaels Leben unter Gottes besonderem Schutz. Zweimal wird von einer Verstoßung (Gen 16,5-15; Gen 21,9-21) berichtet. Dass Ismael lebt, ist ausdrücklich Gottes Wille. Viertens wird auch Ismael eine zahlreiche Nachkommenschaft verheißt: Aber auch den Sohn der Magd will ich zu einem großen Volk machen, weil er dein Sohn ist. (Gen 21,13) Und schließlich fünftens sei darauf hingewiesen, dass Ismael bei Abrahams Begräbnis anwesend ist. Der erstgeborene Sohn Abrahams und sein Bruder Issaak bestatten zusammen in der Höhle von Machpela bei Mamre ihren Vater (Gen 25,9). Der alttestamentliche Textbefund

9 Volker Küster: Verwandtschaft verpflichtet. Erwägungen zum Projekt einer „Abrahamitischen Ökumene“, in: EvTh (2002), 62. Jg., S. 389.

10 Vgl. hierzu auch „In Vielfalt leben – Gott auf der Spur sein. Mission und Ökumene, Zeugnis und Dialog als zentrale kirchliche Arbeitsfelder, Eine Stellungnahme der Kammer für Mission und Ökumene der EKHN (2003), unter 3.5. „Beziehungen zum Islam“ (keine Seitenangaben).

11 Vgl. Kuschel (2006), S. 170-174.

zu Ismael legt den Schluss nahe, dass Gottes Gnade und Verheißung nicht exklusiv auf die Linie Isaak und Jakob beschränkt sind, sondern auch den anderen Sohn Abrahams und seine Nachkommen einschließen.

These 3: Das Alte Testament lässt mit Blick auf die Abrahamssöhne Isaak und Ismael eine Aufteilung in Heils- und Unheilsgeschichte nicht zu. Ismael erscheint vor dem biblischen Befund als legitimes Bindeglied des Islams zur Abrahamtradition. Diese exegetische Einsicht kann nicht ohne Auswirkungen auf die Sichtweise bleiben, die von einem christlichen Standpunkt aus auf die koranischen Erzählstränge von Abraham und Ismael geworfen werden.

4. Muhammad als Prophet

Wie kann der Prophet Muhammad aus einer christlichen Perspektive verstanden werden? Auch die Beantwortung dieser Frage steht in einer langen Wirkungsgeschichte, die wiederum bei Johannes von Damaskus ihren feindseligen Anfang genommen hat. Der Damaszener hat den Islam nicht nur als eine christliche Sekte bezeichnet, sondern daraus auch den Schluss gezogen, dass in dieser Strömung ein „falscher Prophet“ aufgetreten sei.

Neben der Beurteilung des Johannes von Damaskus ist die in lateinischer Sprache verfasste sogenannte „Confutatio“ des Dominikanermönches Ricoldo da Monte Croce (1243/1320) aus der Nähe von Florenz eine weitere, wirkmächtige christliche Kritik an dem Propheten Muhammad.¹² Ricoldos Werk war außerordentlich verbreitet und wurde von Martin Luther im Jahr 1542 in die deutsche Sprache übersetzt. Es handelt sich bei Luthers Arbeit nicht um eine textgetreue Übersetzung, sondern der Reformator geht in seiner Polemik über Ricoldo hinaus.¹³ An zutreffende historische Aussagen wie Verwaisung, Heirat einer reichen Witwe, kriegerische Auseinandersetzungen lagert Luther polemische Traditionen an: Muhammad leide unter Epilepsie, er sei ein fleischlicher Mensch und Teufel, ein Hauptmann von Straßenräubern. Er besitze viele Frauen und sei ein Ehebrecher. Martin Luther steht nicht nur in einer langen Tradition der negativen Darstellung des Propheten Muhammad, sondern hat diese mit seinen Beiträgen sogar verschärft. Die christliche Problemgeschichte mit dem Propheten setzt sich über die Reformationszeit hinaus fort und ist pointiert in der ersten deutschen Übersetzung des Korans aus der arabischen Sprache aus dem Jahr 1722 im Untertitel zusammengefasst: „Mahumed, der Falsche Prophet“¹⁴. Damit wurde wiederholt, was Johannes von Damaskus schon tausend Jahre zuvor über Muhammad geschrieben hatte. Auch wenn die polemische Kritik inzwischen als überwunden gelten sollte, bleibt die Beurteilung des Propheten aus einer christlichen Perspektive eine Herausforderung für die Theologie.¹⁵ Kann von einem christlichen Standpunkt aus Muhammad als Prophet anerkannt werden?

Wenn prophetische Verkündigung nicht primär die Vermittlung von Sachinhalten zum Ziel hat, sondern die Hörenden zu einer bestimmten Form des Handelns, Denkens und Glaubens bewegen möchte, dann gilt für biblische (und andere) Propheten: Sie sagen nicht voraus, sondern sie versuchen gegenwärtige Situationen so zu gestalten, dass sie zu der antizipierten Hoffnung auf die Zukunft passen. Die Kunst der Applikation religiöser Texte besteht darin, entsprechende Traditionselemente im Lebensvollzug anzuwenden. Propheten haben diesbezüglich eine besondere Gabe. Sie verkünden, was in konkreten Situationen anwendbar ist. Muhammad war in vielerlei Hinsicht ein Prophet einer sich neu etablierenden Religion seiner Zeit. Insofern ist ein Teil seiner Botschaft unabhängig von Judentum und Christentum zu bewerten. Wenn wir aber von der klassischen Auffassung ausgehen, wonach der Prophet Muhammad zu Beginn seines Auftretens im 7. Jahr-

12 Vgl. Hartmut Bobzin: Der Koran. Eine Einführung, 5., durchgesehene Aufl., München 2004, S. 9-11.

13 Vgl. Johannes Ehmann: Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515-1546), Gütersloh 2008, S. 152 ff.

14 Vgl. Bobzin (2004), S. 15.

15 Vgl. zum Thema Prophetie insgesamt: Anja Middelbeck-Varwick u. a. (Hg.): Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam, Regensburg 2013. Vgl. zur christlichen Beurteilung des Propheten Muhammad in diesem Band den Artikel von Bertram Schmitz: Muhammad und Christus als Propheten? Eine religionswissenschaftliche und eine christlich-theologische Perspektive, S. 49-62.

hundert vielfältige Beziehungen zu einzelnen Christen und christlichen Gemeinden hatte, dann dürften ihm viele biblische Erzählungen bekannt gewesen sein. Man kann dann also davon ausgehen, dass die prophetische Verkündigung des Muhammad von der Begegnung mit christlichen Elementen und einem deutenden Umgang damit geprägt ist. Dies konnten ein Text, eine Erzählung oder liturgische Elemente sein. Ohne solche Traditionsstücke hätte er seine Erfahrungen anders formuliert und anders strukturiert. Das bedeutet aber, dass der Wahrheitsgehalt der Aussagen Muhammads auch von christlicher Seite nicht einfach bestritten werden kann. Man kann ihm dies auch vor dem Hintergrund eines Wahrheitsverständnisses, zugestehen, wonach Wahrheit »nur Thema werden (kann), wo es Zeichen gibt. Wo es aber Zeichen gibt, gibt es Zeichengebrauch, Gebrauchshorizonte und Perspektiven, so daß Wahrheit nur im Horizont unserer Zeichenpraxis Thema werden kann.“¹⁶

These 4: Muhammad nahm alt- und neutestamentliche Bilder in seine Verkündigung auf. Diese hatten eine prägende, nicht unpassende Wirkung auf seine Botschaft und sein Verhalten. Aus christlicher Sicht kann ihm eine „wahre Zeichenpraxis“ mit den aus dem jüdisch-christlichen Umfeld stammenden Traditionselementen nicht grundsätzlich abgesprochen werden.

5. Der eine muslimische und christliche Gott

Eine sich verändernde Gesellschaft bringt es mit sich, dass auch im pastoralen Kontext neue liturgische Formen entstehen. Interreligiös gestaltete Trauungen oder Schulfeiern werfen die Frage nach dem einen Gott der Christen und Muslime auf. Beten wir zu demselben Gott? In der katholischen Tradition scheint diese Frage schon früh durch das Zweite Vatikanische Konzil eindeutig beantwortet worden zu sein: „Die Heilsabsicht umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die, indem sie bekennen, dass sie den Glauben Abrahams festhalten, mit uns den einzigen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“ (Lumen Gentium 16) Unter der Voraussetzung des Monotheismus gibt es auf die Frage nach dem einen Gott nur zwei mögliche Antworten. Entweder man geht davon aus, dass im Christentum und im Islam derselbe Gott verehrt wird oder es wird den muslimischen Gläubigen abgesprochen, dass sie Gott anbeten und das, was sie anbeten, zum Götzen erklärt. Wer möchte soweit gehen und letzteres behaupten? Insofern könnte die Sache als entschieden betrachtet werden. Als Christen und Christinnen teilen wir das Bekenntnis des Judentums zu dem einen Gott: „Höre Israel: Der HERR, unser Gott, ist der einzige HERR“ (Dtn 6,4). Doch auf evangelischer Seite ist die Klarheit des Vatikanum II hinsichtlich des Islam nie erreicht worden. Christian Danz bringt die Debatte auf den Punkt: „Von einem Konsens im Hinblick auf die Frage, ob alle an denselben Gott glauben, kann somit keine Rede sein.“¹⁷

Diese Irritation könnte für den aktuellen christlich-islamischen Dialog dann heilsam sein, wenn sie dazu führt, die Frage nach dem einen Gott in Frage zu stellen. Die Behauptung, der Gott der Christen und Muslime sei derselbe, ist in ihrer Allgemeinheit sehr irritierend. Es handelt sich um eine sehr abstrakte Aussage, über den, dem wir im Leben und Sterben vertrauen wollen. Das Problem der gern gestellten Frage nach dem einen Gott liegt darin, dass sie nicht unter Absehung der Verwendungszusammenhänge sinnvoll beantwortet werden kann. Klaus von Stosch schlägt eine andere Vorgehensweise vor, wenn er schreibt: „Wahrscheinlich ist also besser, nicht zu fragen, ob wir an denselben Gott glauben, sondern wie sich unsere Gottesbilder zueinander verhalten.“¹⁸ So gesehen würde sich der Blick nicht primär auf den einen Gott richten, sondern auf die unzähligen Anwendungen und das Benutzen von unterschiedlichen Gottesbildern, durch die das religiöse Leben geprägt wird. Wenn zum Beispiel ein Mensch die Erde als Schöpfung betrachtet, dann wird das nicht ohne Auswirkung auf seine Lebensführung und seine Haltung gegenüber der Natur bleiben. Ähnlich wären die Konsequenzen zu verstehen, die sich dem Bild eines Gerichts am Ende der Zeiten verdanken. Es gilt, die

16 Ingolf U. Dalferth: Religion und Wahrheit, in: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.): Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation, Tübingen 2004, S. 204.

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

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

pragmatische Dimension zu berücksichtigen. Im interreligiösen Dialog können wir gut über diese und andere Gottesbilder und ihre Konsequenzen für die Lebensform reden.

Ähnliches ließe sich zu den vielen Namen Gottes sagen, mit denen Gott im Christentum und Islam benannt und angerufen wird. Diese Vielstimmigkeit auf den einen Gottesbegriff reduzieren zu wollen, der angeblich hinter allem stehen soll, würde zu einer sprachlichen Verarmung führen. Die Namen Gottes sind zum (rechten) Gebrauch da.¹⁹ Und in jedem Verwendungszusammenhang kommt die persönliche Stimme im Reden von und zu Gott zur Sprache. Diese Stimme ist nicht primär verallgemeinernd und abstrakt, sondern individuell und konkret. Die Berücksichtigung der vielen Namen führt zu einem Sprachgewinn. Wenn Christinnen und Christen, Musliminnen und Muslime gegebenenfalls Gott gemeinsam mit seinen Namen wie etwa Schöpfer der Welt, der Barmherzige, der König, der Friedensstifter und viele andere anrufen sollten, dann gibt es die berechtigte Hoffnung, dass der so Benannte nicht ganz abwesend ist.

These 5: Die Frage, ob Muslime*innen und Christen*innen an denselben Gott glauben, ist zu allgemein und abstrakt gestellt. Sie ist nicht geeignet, die Gottesfrage im interreligiösen Kontext zu diskutieren, weil dadurch die vielen Namen Gottes auf einen Gottesbegriff reduziert werden. Die Verwendung von sprachlichen Gottesbildern und die Berücksichtigung der vielen Namen Gottes führten zu einem Sprachgewinn im Reden über und im gemeinsamen Reden zu Gott.

6. Mission (und Dialog)

In eine christliche Verhältnisbestimmung zum Islam muss auch das Verständnis von Mission aufgenommen werden, denn „Mission“ gilt als Grundkategorie im Verhältnis des Christentums zu nichtchristlichen Religionen. Trotz der verschiedenen Akzentuierungen, die das Verständnis der Mission im Laufe der Jahrhunderte bestimmt haben, transportiert der Terminus bis heute im Kern die Vorstellung von Evangelisation und Bekehrung²⁰ – und somit von Ausbreitung und Wachstum der Kirche. Doch kann dieses Verständnis von Mission im 21. Jahrhundert noch vertreten werden, wenn es in vielen Regionen dieser Erde und nicht zuletzt auch in Deutschland um ein gelingendes Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionen geht? Die in Busan (2013) verabschiedete Erklärung des ÖRK zu Mission und Evangelisation „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“ nimmt die rasanten Entwicklungen, die viele Gesellschaften ergriffen haben, im Titel auf und fragt angesichts der „wandelnden Kontexte“ nach einem Missionsverständnis, „das dem Leben verpflichtet“²¹ ist. Zu Recht spielt bei der Suche nach einer Antwort auf diese Frage der bei der Weltmissionskonferenz in Willingen (1952) wieder entdeckte Ausdruck der „Missio Dei“ eine zentrale Rolle. Daraus folgt: Die Mission ist keine Veranstaltung der Kirche, sondern die Kirche unterstellt sich der Mission Gottes. Mission beginnt im Herzen des dreieinigen Gottes. „Aus dieser Sicht ist es nicht die Kirche, die eine Mission hat, sondern vielmehr die Mission, die eine Kirche hat. Mission ist nicht ein Projekt zur Ausbreitung von Kirchen“²². Gottes Mission hat die Fülle des Lebens zum Ziel (lebenszentrierte Mission). Zu dieser Fülle gehören die biologischen, physischen, gesellschaftlichen, ökologischen und eschatologischen Dimensionen. Die Kirche beteiligt sich an dieser Mission Gottes, wobei Gott neben der Kirche auch noch andere Mitstreiterinnen und Mitstreiter für seine Mission hat wie zum Beispiel die Schöpfung, wie das Dokument „Gemeinsam für das Leben“ betont. Warum – so könnte man ergänzend fragen – sollten nicht auch andere Religionen in Gottes Mission eine Rolle spielen?

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

20 So z. B. das gemeinsam vom ÖRK, vom päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog und der Weltweiten Evangelischen Allianz herausgegebene Papier „Das christliche Zeugnis in eine multireligiösen Welt“ (2011) oder auch EZW-Texte 248 „Missionsverzicht?“ (2017).

21 21 ÖRK (Hg): Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten, S. 3.

22 Gemeinsam für das Leben, S. 12.

Mit Blick auf das Judentum haben die Kirchen eine Lerngeschichte durchlaufen und sind aufgrund des besonderen theologischen und historischen Verhältnisses der Kirche zum Judentum zu der Einsicht gelangt, dass Mission (als Bekehrung zum christlichen Glauben verstanden) gegenüber dem Judentum abzulehnen ist. Das Papier der Kammer für Mission und Ökumene der EKHN „In Vielfalt leben – Gott auf der Spur sein“ (2003) legt einen solchen Missionsverzicht auch für andere Religionen nahe und empfiehlt andere Termini, „um das neu zu lernende Verhältnis des Christentums zu andern Religionen zu bezeichnen.“²³ Im Januar 2018 ist der Missionsverzicht (als Bekehrung verstanden) gegenüber Muslimen in der Rheinischen Landeskirche in einem Synodalbeschluss festgehalten worden.²⁴

These 6: Der Terminus „Mission“ transportiert im Kern die Vorstellung von Evangelisation und persönlicher Bekehrung. In diesem Sinn ist ein Missionsverzicht gegenüber Menschen islamischen Glaubens richtig. Im interreligiösen Dialog ist von einem Verständnis auszugehen, dass Mission von Gott ausgeht und die Fülle des Lebens (und nicht die Ausbreitung der Kirche) zum Ziel hat. In diesem Horizont erscheinen Musliminnen und Muslime nicht als Objekte, sondern Subjekte der Missio Dei.

Dr. Andreas Herrmann, Zentrum Oekumene

23 23 „In Vielfalt leben – Gott auf der Spur sein. Mission und Ökumene, Zeugnis und Dialog als zentrale kirchliche Arbeitsfelder, Eine Stellungnahme der Kammer für Mission und Ökumene der EKHN (2003), unter 3.7. „Dialog und Mission“ (keine Seitenangaben).

24 24 <https://www.ekir.de/www/downloads/LS2018-B55.pdf> (Aufruf am 9.2.2019)