

Vom Dialog zum Trialog?

Der christlich-muslimische Dialog im Angesicht des Judentums

Auf die Frage, ob es auf dem 32. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Bremen auch neue Elemente gebe, kündigte Kirchentagspräsidentin Karin von Welck im Vorfeld an, es gebe erstmals einen direkten *Trialog* zwischen Juden, Christen und Muslimen. In diesem Jahr werde das bilaterale Gespräch zwischen Christen und Juden „erweitert zu einem Trialog der Religionen“. Auch wenn dies so nicht ganz stimmt,¹ ist die Ankündigung durchaus als Zeitansage zu hören. Der Trialog wird als Gebot der Stunde empfunden. Der Osnabrücker katholische Bischof Franz-Josef Bode schließt sich dem grundsätzlich an, wenn er im selben Zusammenhang den Trialog als Zielvorgabe für das Gespräch mit den monotheistischen Religionen sieht. Er räumt allerdings ein, dass dies von der „theologischen Substanz“ her „sehr schwierig“ sei. Außerdem dürfe der Dialog mit den Juden „nicht einfach eingeebnet werden in ein allgemeines Gespräch der Religionen“.² Damit ist ein Themenfeld eröffnet, das aktuell auf der Tagesordnung des Dialogs der Religionen weit oben steht, und zugleich auf die Ungeklärtheit einiger seiner theologischen Grundlagen hingewiesen. Der Trialog gibt Fragen hinsichtlich Form und Inhalt auf, die für die reflektierte Praxis einer Klärung bedürfen. Einige der jüngst besonders diskutierten Fragen sollen im Folgenden angesprochen werden. Ausgangspunkt ist dabei der christlich-musli-

mische Dialog, von dem aus das christlich-jüdische Verhältnis in den Blick kommt.

Begriff und Praxis des Trialogs

Als Trialog wird „das trilaterale Gespräch, die Begegnung zwischen Juden, Christen und Muslimen auf den verschiedensten Ebenen“ bezeichnet.³ Semantisch ein Unwort⁴, zeigt sich der Begriff in der Praxis als durchsetzungsfähig. In Vortragstiteln und Tagungsprogrammen wird er immer seltener mit einem Fragezeichen versehen. Trialog findet in vielfältiger Weise statt.⁵ Allenthalben werden Einzelveranstaltungen, aber auch längerfristige Bildungsprogramme angeboten, an vielen Orten geschieht dauerhaft praktische Trialogarbeit.

Wenn man nicht schon weit in die Geschichte zurückgehende Beziehungen zwischen Juden, Christen und Muslimen als Trialog bezeichnen möchte, so sind dessen Anfänge doch in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts zu sehen. Das besonders traditionsreiche Begegnungsforum von Juden, Christen und Muslimen, das in Bendorf seinen Anfang genommen hat, wurde 1972 gegründet und hält jährliche Konferenzen ab.⁶ Breitere Aufmerksamkeit erhielt der Trialog ab den 1990er Jahren.⁷ Äußere Anlässe bildeten auch politische Konflikte. So führte der Irak/Kuwait-Krieg 1990/91 zu gemeinsamen Frie-

densgebeten im Sinne einer praxis pietatis, die nach einer theologischen Reflexion verlangte, welche sich dann in verschiedenen kirchlichen Arbeitshilfen niederschlug. Der Akzent wurde außer auf die interreligiöse Verständigung auf interkulturelle Begegnung gelegt (Quandt-Stiftung), meist spielen beide Elemente eine Rolle. Viele Dialogaktivitäten verbinden sich aus naheliegenden Gründen mit dem Namen Abraham (Abrahamische Häuser oder Lehrhäuser, Abrahamische Foren und Teams u. a.), gilt doch Abraham allen drei Religionen als Vater – als das oder zumindest ein Ur-Bild des Glaubens.⁸

Voraussetzungen, Methoden, Ziele des Dialogs

Dialoginitiativen verstehen sich nicht als Alternative oder Konkurrenz zu den weiterhin als notwendig erachteten bilateralen Dialogen, sondern als deren notwendige Ergänzung. Es wird u. a. auf die Veränderung der religionsgeographischen Situation hingewiesen und damit ein quantitatives Argument vorgebracht: Noch nie gab es eine so große religiöse Minderheit wie heute, wo neben einem wiedererstarkten Judentum bis zu 3,5 Millionen Muslime in Deutschland leben.⁹ Es liegt auf der Hand, als Aufgabe des Dialogs gemeinsame gesellschaftliche Herausforderungen zu sehen, die nur solidarisch zu bewältigen sind. Dies allein macht nach Karl-Josef Kuschel allerdings noch keinen Dialog. Darüber hinaus begründe dieser sich „aus Wurzeln in den jeweiligen Religionen selbst“. „Dass Juden, Christen und Muslime nicht nur zusammen leben, sondern auch zusammen glauben und zusammen beten können, hat seinen Grund in den Heiligen Schriften. Das Christentum ist ohne die Hebräische Bibel so undenkbar wie der Islam ohne die Tora und

das Neue Testament. Juden, Christen und Muslime teilen ein grandioses Erbe.“ Es ist an eine Vernetzung der vorhandenen bilateralen Dialoge gedacht. Ein Schritt kann dabei sein, dass die bilaterale Agenda einen impliziten Dialog ermöglicht durch Einladung der jeweils dritten Religion, zumindest durch die Rücksichtnahme auf die jeweils anderen bilateralen Dialogkonstellationen. Parallel dazu ist der gezielte Aufbau regionaler und überregionaler „abrahamischer Institutionen und Strukturen“ anvisiert.¹⁰ Es geht indes nicht (nur) um eine institutionelle Vernetzung, vielmehr vor allem um ein neues, „vernetztes Denken“, das sich dialogisch in wechselseitiger Wertschätzung zuerst und vor allem auf die Ur-Kunden der jeweiligen Religionen bezieht.¹¹ Von daher gilt es, in konstitutiv theozentrischer Dimension eine „trilaterale Methodik“ (Hans Küng) zu entwickeln, die zu einem stärkeren wechselseitigen Wahrnehmen, Einladen und Teilnehmen führt. „Juden, Christen und Muslime sind füreinander nicht Fremde, Ungläubige ..., sondern Geschwister im Glauben an den Gott Abrahams.“¹² Kuschel spricht konsequent von der *Ökumene der Kinder Abrahams*, die als einen ihrer zentralen Werte die gewährte Gastfreundschaft kennt.¹³ Wird in diesem Zusammenhang die spirituelle Dimension praktisch mit einbezogen, kann unmittelbar zum gemeinsamen Beten eingeladen werden. Die sogenannte „spirituelle Gastfreundschaft“ gehört sicher zu den besonders problematischen Aspekten des Dialogs, vor allem wenn an die Stelle ihrer theologischen Reflexion der bloße Hinweis auf die Faktizität der „empirisch anzutreffenden Formen von Gebetsfeiern“ tritt.¹⁴ Als ein Ziel des Dialogs wird mit wenig Variation angegeben, dass Menschen in die religiösen und kulturellen Traditionen der drei großen abrahamischen Religio-

nen eingeführt werden und dass der Austausch unter Juden, Christen und Muslimen zum friedlichen Zusammenleben in gegenseitiger Wertschätzung gefördert werden soll. In dieser Allgemeinheit sollte das nun sicherlich ein Ziel aller Religionen sein. Die Plausibilität der Beschränkung auf die *drei* gründet wesentlich in einer Grundvoraussetzung des Dialogs: „Die grundlegende Gemeinsamkeit von Juden, Christen und Muslimen dürfte der Glaube an den einen Gott sein.“¹⁵ Damit sind wir bei einem ersten Themenbereich, den wir mit drei weiteren exemplarisch beleuchten wollen, um den Dialog über notwendige, jedem Dialog angesichts des besonderen Verhältnisses von Christen und Juden unabweisbar aufgegebene theologische Differenzierungen anzustoßen. Jedes Thema verdient und bedarf einer eigenen gründlichen Darlegung. Wir müssen uns auf einige wenige Grundlinien beschränken.

Differenzierungen

Der eine Gott

Über der Selbstverständlichkeit, mit der gelegentlich die Selbigekeit des hinter verschiedenen Weltreligionen stehenden Gottes vorausgesetzt oder behauptet wird, werden offenbar hier und da Grundeinsichten vernachlässigt, die der theologischen Reflexion vorgegeben sind und jeder Form des interreligiösen Dialogs von vornherein und unumkehrbar eine spezifische Perspektive verleihen.

Die drei Religionen Judentum, Christentum und Islam verdanken sich ohne Zweifel drei unterschiedlichen Offenbarungen. Wie auch immer diese aufeinander zu beziehen sind, so handelt es sich zunächst um drei voneinander unterschiedene „Veranlassungen“ von Gott zu reden, wie Michael Weinrich es treffend um-

schreibt.¹⁶ Das heißt, da sind bestimmte Gegebenheitsweisen des Handelns und Redens Gottes in Raum und Zeit, die als *unverfügbare Quellen* dessen, was Glauben genannt wird, ein existenziell verbindliches Verhältnis von Gott und Mensch aus sich heraussetzen. Sie sind nicht einfach austauschbar. In Verbindung mit ihrer je unverwechselbaren konkreten Geschichte bleiben die göttlichen Veranlassungen zugleich der *kritische Maßstab* für das, was in der jeweiligen Religion als Wahrheit gelten kann. Aufgabe der Theologie ist es, die unterschiedlichen Veranlassungen zu reflektieren, sie in Beziehung zu unseren Gottes- und Welterfahrungen zu setzen. Aufgabe der Theologie ist es hingegen nicht, diese Gegebenheitsweisen zum Zweck der Abgrenzung gegenüber anderen zu übersteigen.

Christliche Gotteserkenntnis ist durch das Christusgeschehen veranlasst. Das Bekenntnis, dass in Jesus von Nazareth nicht (nur) ein herausragender Diener und Prophet Gottes auftrat, sondern Gott „in Christus“ war, „die Welt mit sich selbst versöhnend“ (2. Kor 5,19), dass es die Glaubenden also „in Christus Jesus“ mit *Gott selbst* zu tun haben, geht bis auf früheste Formen urchristlicher Doxologie zurück. Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott sind in den neutestamentlichen Texten dokumentiert, ihr Sitz im Leben ist der gottesdienstliche Lobpreis Gottes.¹⁷ Man wird die trinitarische Rede von der später im Horizont griechischer Philosophie ausformulierten Trinitätslehre zu unterscheiden haben¹⁸, in der Sache prägt sie den christlichen Glauben von Anfang an.¹⁹ Denn der innere Grund der Trinitätslehre ist die Christologie, die die bedingungslose Zuwendung Gottes zur Welt im Leben, Sterben und Auferwecktwerden des Jesus von Nazareth zum Thema hat.²⁰ Es ist dabei nicht unwichtig zu betonen, dass das trinitarische Bekenntnis in engs-

ter Bezogenheit auf das sogenannte Alte Testament, die Hebräische Bibel, den *Namen Gottes* (Ex 3,14f) und das *erste Gebot* (Ex 20,2f) auslegt und so die Einheit und Einzigkeit Gottes schützt vor Menschenvergottung und Beigesellung (hebr. *shittuf*, arab. *shirk*).²¹ Seine doxologische Struktur wahrt zudem das Geheimnis Gottes, insofern Gott gerade nicht begrifflich-rational definiert, „begrenzt“, sondern seine leben- und glaubensschaffende Wirklichkeit lobend bekannt wird.

Im Blick auf die Juden war christlicherseits nie ernsthaft infrage gestellt worden, dass der Vater Jesu Christi der Gott Israels ist. Im Doppelgebot der Liebe (Mk 12,28-31 und Parallelen) weist der Jude Jesus selbst in den Glauben an den einen Gott und das Zeugnis von dem einen Gott ein (Dtn 6,4f; Lev 19,18). Die neutestamentlichen Texte gehen selbstverständlich von der Identität des Gottes Israels mit dem in und durch Christus handelnden Gott aus. Ohne auf die aus jüdischer Perspektive bleibende Anstößigkeit und die damit verbundenen historischen und theologischen Problemlagen weiter eingehen zu können²², begnügen wir uns zusammenfassend damit, wie die Leuenberger Kirchengemeinschaft den kirchlichen Konsens prägnant beschrieben hat: „Der dreieinige Gott, von dem das christliche Bekenntnis spricht, ist kein anderer als der, zu dem Israel betet.“²³ Dies begründet die Eigenart des Verhältnisses zwischen Christen und Juden. „Deshalb darf es für Christen keinen interreligiösen Dialog geben, der das einzigartige Verhältnis von Juden und Christen nicht eigens berücksichtigt.“²⁴

Die islamische Position ist zunächst ebenso eindeutig. Sure 29,46 gibt in der Frage nach der Identität Gottes eine klare Antwort: „Unser Gott und euer Gott ist einer (*wahidun*), und wir sind ihm ergeben (*muslimuna*).“ Für Muslime ist daher die Identität Gottes in Judentum, Christentum

und Islam selbstverständlich. Nun ist dies jedoch fraglos eine (islamisch-)theologische Feststellung, die nicht mit einer religionswissenschaftlichen zu verwechseln ist oder als solche gleich von christlicher Seite mit in Anspruch genommen werden kann. Denn selbstverständlich klingt im Koranvers mit dem Hinweis auf den Einen (*wahid*) der islamische *tauhid* vom selben Wortstamm an, d. i. das Bekenntnis des einen und einzigen Gottes im Sinne des Islam (vgl. dazu Sure 2,163; 37,4; 41,6; 18,110; insbesondere aber 5,73 und die im Kern antichristliche Sure 112). Die „Gottergebenheit“ (= Islam) ist vom ursprünglichen Wortsinn her sicher nicht mit dem Islam als positiver institutionalisierter Religion zu identifizieren, wird aber traditionell zweifellos weniger nach Goethes humanistischer Lesart, sondern eben so verstanden.²⁵

Die islamische Bezugnahme auf den *einen Gott* ist keine religionsgeschichtliche, allgemeine, sondern ebenso wie entsprechend die christliche oder die jüdische eine auf die eigenen offenbarungstheologischen Grundlagen gegründete. Sie entspricht der besonderen Veranlassung, die Muslime entschieden von Gott als dem reden lässt, der sein Schöpferwort „Sei!“ gerade auch über dem Geschöpf und Propheten Jesus ausruft und damit die Gottessohnschaft Jesu ebenso wie jede trinitarische Spekulation ausschließt (vgl. Sure 3,47.51.59; 5,72.117; 19,30.35-36; 43,64; 2,116; 5,116).

Diese Veranlassung beinhaltet konstitutiv die Annahme, dass Gott seinen Propheten um seiner Gerechtigkeit willen nicht den Schmähtod am Kreuz sterben lässt, denn Jesus ist nach dem koranischen Zeugnis „rein“ (Sure 19,19) und ein „Gott Nahestehender“ (Sure 3,45). Die Gerechtigkeit Gottes schließt die Möglichkeit aus, dass die Macht der Feinde Gottes triumphiert; vielmehr wird Jesus vor den Ränken der

Gegner bewahrt und zu Gott in den Himmel erhoben (Sure 4,157f). Die Implikationen des Gerechtigkeitsbegriffs (*'adl*) für die Anthropologie und die Soteriologie sind erheblich.²⁶ „Keine lasttragende (Seele) nimmt die Last einer anderen auf sich“, betont der Koran mehrfach im Blick auf den „Tag, an dem keine Seele etwas anstelle einer anderen übernehmen kann und von keiner Fürsprache noch Ersatz (leistung) angenommen wird und ihnen keine Hilfe zuteil wird“ (Sure 2,48.123; 6,164; 17,15; 35,18 u. ö.). Im Horizont der islamischen Vorstellung des Verhältnisses von Gott und Mensch ist für einen Erlösungsgedanken im Sinne des Versöhnungshandelns Gottes kein Platz und kein Bedarf.²⁷

Bibel und Koran

Dieselbe Veranlassung beinhaltet ferner ebenso konstitutiv die Annahme, dass sowohl die Tora der Juden als auch „das Evangelium“ (*indschil*) der Christen nicht mehr in der ursprünglichen Form vorliegen. Juden bzw. Christen haben demnach die göttliche Offenbarung durch teilweise Verdrehung oder Verfälschung (*tahrif*, Sure 2,75; 4,46; 5,13.41), durch Vertauschen und Abändern von Wörtern (*tabdil*, Sure 2,59.181; 7,162; 10,15; 27,11; 48,15) oder durch teilweise Verheimlichung von Teilen der Schrift (*kitman*, Sure 2,146.159.174; 3,71.187) korrumpiert. Von daher ist es weder zufällig noch nebensächlich, dass der Koran sich keine Bibel oder biblischen Texte voranstellt, auf die er sich unmittelbar bezieht.²⁸ An diesen markanten Sachverhalt ist in diesem Zusammenhang zu erinnern, denn er hängt aufs Engste mit der Gottesfrage zusammen. Die Schriften des Neuen Testaments beziehen sich auf das Alte Testament dezidiert *als (die) heilige Schrift*.²⁹ Christliches und jüdisches Gottesver-

ständnis sind eng mit dem Ringen um das angemessene Verständnis derselben Textgrundlage verbunden. Der Koran hingegen qualifiziert die religionsgeschichtliche Kontinuität durch ihre explizite Infra-gestellung. Dabei geht es nicht um traditions-geschichtliche Details oder versehentliche Abweichungen, sondern um die *theologische* Abnabelung von der Autorität der vorhergehenden Offenbarung(en) durch den Vorwurf der willentlichen Veränderung. Die islamische Grundentscheidung der Diskontinuität sieht keine „kanonische Dialogizität“ vor; sie wirft die theologische Frage nach der Treue Gottes auf.³⁰

An dieser Stelle liegt der Einwand nahe, der Koran verarbeite auf Schritt und Tritt biblische Stoffe und stelle sich darüber hinaus selbst explizit in die Reihe der Offenbarungsschriften (Sure 5,44-48). In der Tat ist es ein Kennzeichen der koranischen Verkündigung, dass sie in stetem Rückbezug auf die früheren Offenbarungen geschieht. Der Koran will keine Neuerung bringen, sondern die in Tora und Evangelium ergangene Botschaft in arabischer Sprache für das arabische Volk aktualisieren (Sure 16,103; 12,2; 46,9-12). So setzt er selbst zu seinem Verstehen nicht nur biblisches Vorwissen voraus, sondern fordert sogar den Propheten auf, im Falle eines Zweifels über die Offenbarung diejenigen zu fragen, „die vor dir die Schrift lesen“ (Sure 10,94; vgl. 16,43f; 2,136), also Juden und Christen. Dahinter steht die grundlegende theologische Auffassung von der ursprünglichen Einheit der Offenbarung, die über die Jahrhunderte immer wieder durch Propheten den Menschen bekannt gemacht wurde. Die dadurch hergestellte Kontinuität von Adam bis Muhammad, dem Siegel der Propheten (Sure 33,40), wird an vielen Stellen mit dem offenbarungstheologisch zentralen Begriff der *Bestätigung* markiert: Die Gesandten

und vor allem der Koran selbst *bestätigen* die vorherigen Offenbarungen (Sure 2,89; 3,3.50; 5,46.48; 61,6 u. ö., regelmäßig mit dem Partizip Aktiv *musaddiq*). Allerdings wird aus den Kontexten deutlich, dass *Bestätigung* neben dem positiven Aspekt der Bekräftigung einen kritischen Aspekt hat. Bestätigt werden Tora und Evangelium – also die Hebräische Bibel und das Neue Testament – *so weit und insofern* sie mit dem Koran übereinstimmen, da dieser als letztgültige Offenbarung auch Maß und Kriterium aller Bestätigung ist. Was unter diesem Gesichtspunkt nicht koranisch „bestätigt“ wird, fällt unter das Verdikt der Änderung, der verbotenen Neuerung oder der „Übertreibung“ (was insbesondere für die christliche Auffassung der Trinität gilt).

Religionsgeschichtlich betrachtet steht der Koran ohne Frage in der Wirkungsgeschichte der Bibel, ja er kann als *Auslegung der Bibel* betrachtet werden. Der phänomenologischen Vergleichspunkte sind daher viele, und es wird Aufgabe des Dialogs bleiben, die Gemeinsamkeiten zu erkunden und zu würdigen. Doch die koranische „Bestätigung“ als *Anerkennung* der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments zu deuten, geht an der Sache vorbei. Zugespitzt formuliert: Der Koran setzt sich nicht mit der Heiligen Schrift auseinander, sondern er setzt, was Heilige Schrift genannt zu werden verdient. Der Koran akzeptiert eine Offenbarung, die es (faktisch) nicht gibt. Damit ist eine *theologische* Weichenstellung vorgenommen, die den christlich-muslimischen Dialog fundamental vom christlich-jüdischen unterscheidet. Sie sollte im Dialog Respekt finden.

Mission

Zunehmend spielt das Thema Mission im christlich-muslimischen Dialog eine Rol-

le, und zwar einerseits gleichsam als Kehrseite der Religionsfreiheit in der Menschenrechtsdiskussion (Konversion/Apostasie), andererseits im Gefälle des kirchlichen Neins zur Judenmission mit der Absicht, einen entsprechenden ausdrücklichen Missionsverzicht auch gegenüber Muslimen zu erreichen.

Die Last, die auf dem Begriff und der Geschichte der Mission liegt, ist groß. Damit umzugehen wird der Kirche ebenso aufgegeben bleiben wie die Mission selbst, die als Teilhabe an der *missio Dei* und als Verkündigungsauftrag eine wesentliche Dimension christlicher Existenz bildet. Wie umstritten der Missionsbegriff im Allgemeinen und insbesondere Mission unter Juden ist, dokumentiert sich in einer anhaltend kontroversen Diskussion, die die Komplexität der Verhältnisse in einer Vielzahl divergierender Stellungnahmen und Diskussionsbeiträge auf unterschiedlichen Ebenen widerspiegelt und bis heute nicht zu einem tragfähigen Konsens geführt hat.³¹

Man kann indessen eine wachsende Einsicht in den kategorialen Unterschied zwischen der *Völkermission* (Mt 28) und dem zunächst an die (jüdische) Jüngergemeinde ergehenden Auftrag zur *Sammlung* des eschatologischen Gottesvolkes Israel (Mt 10,6) – die nicht zu dessen Aufhebung führen kann! – verzeichnen. Die theologische Bedeutung der bleibenden Erwählung Israels ist nicht mehr Randthema, sondern wird seit dem rheinischen Synodalbeschluss von 1980 breit aufgenommen. Sie ist Ausdruck der Bundes-treue Gottes. Der Bund Gottes mit Israel ist nicht nur Identitätsmerkmal Israels, sondern als ein „Identitätsmerkmal Gottes selbst“ anzusehen. Eine Mission an Juden, die auf die Integration Israels in die heidenchristliche Kirche abzielt (Subsumtion Israels unter die Völker), stellt daher die Identität Gottes infrage.³² So wird lager-

übergreifend Übereinstimmung darin zu erreichen sein, dass „Judenmission“ ein „gänzlich unbrauchbarer Begriff“ ist, da er in der Gefahr steht, den Bund Gottes zu negieren und das Volk Israel zu paganisieren.³³ Zur theologischen Klärung kommt die historische Verantwortung, die angesichts der schwer belasteten Vergangenheit dazu führen muss, dass speziell die Kirchen in Deutschland „sich für ganz und gar unberufen halten, Israel im Namen Jesu Christi anzusprechen“³⁴. Hier greifen die Themen Mission und Antisemitismus charakteristisch ineinander. Wenn dennoch am „Christuszeugnis in Israel“ festgehalten wird, wie es auch Jüngel tut, so hat dies einerseits mit der Berufung auf die neutestamentliche Sendung an die Juden zu tun, andererseits mit der gerade im ökumenischen Diskurs gewonnenen Einsicht in die missionarische Positionalität als Bedingung der Dialogfähigkeit.³⁵ Das zugrunde liegende dissenstheoretische Dialogmodell hebt darauf ab, dass die Wahrheit der Erlösung durch Jesus Christus niemandem vorenthalten werden darf.³⁶

Wie immer man zur Frage der Judenmission steht, mit Sicherheit ist von hier aus zu sagen, dass das Verhältnis zu Muslimen auch in dieser Hinsicht vom christlich-jüdischen Verhältnis unterschieden ist. Es mag – auch abgesehen von politischen Erwägungen – im Interesse von Muslimen liegen, die Sensibilität der christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft gegenüber Juden bei bestimmten Themen verstärkt auch auf die eigene Religionsgemeinschaft zu lenken bzw. in dieser Hinsicht neu zu wecken. Dies liegt umso näher, als aus islamischer Sicht Juden und Christen als „Schriftbesitzer“ (*ahl al-kitab*) in den Blick kommen und daher im Vergleich zu Andersreligiösen herausgehoben sind. Das kann zu der Einschätzung führen, sozusagen spiegelbildlich

von Christen eine entsprechende Parallelisierung von Juden und Muslimen erwarten zu können. Beim Thema Mission oder auch etwa beim Thema Antisemitismus/Islamophobie mögen auf diese Weise Hoffnungen entstehen, von den geschichtlichen Erfahrungen der christlich-jüdischen Beziehungen in Deutschland und ihren bisherigen Ergebnissen profitieren zu können.

Dabei ist zu bedenken, dass es im Blick auf das christlich-jüdische Verhältnis angesichts der geschichtlichen Verantwortung der Schoa keine Schlussstrichforderung geben darf. Davon nicht unabhängig ist der Parallelisierung von Antisemitismus und Islamophobie entschieden entgegenzutreten.³⁷ Die Eigenart des christlich-jüdischen Verhältnisses bleibt unüberholbar erhalten.

Unter dieser Voraussetzung gilt nach wie vor, was die „Verlautbarung zum Missionsverständnis“ der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau vom 20.8.2008 festhält: „Mission als Bezeugung des Evangeliums ist ein unverzichtbarer Bestandteil christlicher Identität.“ Die Verlautbarung flankiert zusammen mit einer muslimischen Stellungnahme ein gemeinsames Kommuniké „Mission und Religionsfreiheit in einem säkularen Staat“, in dem Vertreter der beiden Landeskirchen, der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen (IRH) und der DITIB ein weit gehendes Bekenntnis zur Freiheit der Religionsausübung, der Mission und der Konversion unterzeichnet haben.³⁸ Zwar versucht sich die muslimische Stellungnahme vom Missionsbegriff über die Differenzierung von „Mission“ und „Einladung zum Islam“ (*da'wa*) energisch zu distanzieren, doch sollten die aus dem universalen Wahrheitsanspruch der beiden Religionen erwachsenden Probleme nicht nur der einen oder anderen Seite zu-

geschoben werden.³⁹ Und man sollte sich künftig nicht künstlich überrascht zeigen, wenn die zum „Herzschlag der Kirche“ (Eberhard Jüngel) gehörende Missionsdimension zur Sprache gebracht wird.⁴⁰

Abraham und die Ismael-Linie

Abraham schien in den Hintergrund gerückt zu sein, nachdem von vielen Seiten begründete Skepsis gegenüber der verbindenden Kraft des gemeinsamen „Abrahamischen“ in den monotheistischen Religionen geäußert worden ist – bis hin zu der bedeutenden Dialoginitiative von muslimischer Seite „A Common Word“, die nicht zufällig völlig ohne Abraham auskommt.⁴¹ Neuerdings erhält Abraham wieder Auftrieb.⁴² So hebt auch die Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland „Abraham und der Glaube an den einen Gott“ erneut die Bedeutung des Patriarchen hervor.⁴³ Besonderes Gewicht erhält dabei die Verheißungs- und Segensgeschichte für die Familie und die Nachkommen Abrahams. Die Familienmetapher erzeugt eine hohe Plausibilität des Dialogs auf einer gemeinsamen Grundlage, obgleich damit schon im Blick auf das Judentum Schwierigkeiten verbunden sind.⁴⁴ Häufig wird Ismael und dem Ismaelsegen (Gen 17,20; 21,13.17-20) eine wichtige Brückenfunktion zum Islam zugeschrieben. Thomas Naumann, auf den man sich dabei bezieht, geht so weit, für Isaak und Ismael von „einer gemeinsamen Segens- und Bundeskonzeption“ auszugehen.⁴⁵ Der Abrahambund gilt daher als „ungekündigter Bund Gottes mit Isaak und Ismael“, der das Wirken Muhammads und den Islam „in der Strahlkraft dieser Verheißungen“ und damit den „Islam als Heilsweg des biblischen Gottes“ verstehen lassen kann.⁴⁶

Wir können an dieser Stelle nicht auf die damit aufgeworfenen Fragen eingehen,

sondern beschränken uns darauf, dem einige Hinweise auf die islamische Ismaelrezeption gegenüberzustellen. In Fortführung des oben zur islamischen Grundentscheidung der kanontheologischen Diskontinuität Gesagten ist die Frage zu stellen, welche *dialogische* (nicht nur innerchristliche) Relevanz dieser Versuch des theologischen Brückenschlags hat – ganz abgesehen davon, dass das genealogische Argument nicht gleichsam automatisch theologische Geltung beanspruchen kann!

Denn es fällt auf, dass Ismael für Muhammad zunächst offenbar kaum eine Rolle spielt, jedenfalls nicht als Abrahamssohn. Das zeigt sein relativ spätes und eher beiläufiges Auftauchen in der koranischen Chronologie (Sure 19,54). Er bleibt in der ganzen mekkanischen Zeit ohne Verbindung zu Abraham. Es wirkt so, als habe Muhammad keine klare Vorstellung von seiner Zuordnung gehabt. Erst später klären sich die Familienverhältnisse, etwa dass Ismael der Sohn Abrahams und der Bruder Isaaks ist. In Medina lautet die Väterformel nicht mehr „meine Väter Abraham, Isaak und Jakob“ (Sure 12,38), sondern „Gott deiner Väter Abraham, Ismael und Isaak“ (Sure 2,133). Jetzt (erst) wird Ismael als Abrahams Erstgeborener Isaak vorgeordnet und rückt so an die erste Stelle. Scharf tritt dies zu Tage in der Zuspitzung auf die ausschließliche Nennung Abrahams und Isaaks im Gründungstext für die Kaaba und die Wallfahrtsriten in Sure 2,124-128. Beide stehen hier für die islamisch konstitutive Hinwendung nach Mekka, die mit der Abwendung von Jerusalem verbunden ist.

Ismael steht vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit Juden und Christen in besonderer Weise für die *Islamisierung* der biblischen Überlieferung. Von daher ist die genealogische Konstruktion der Abraham-Ismael-Araber-Linie aus islami-

scher Sicht zwingend. Sie war allerdings noch nicht Sache der ersten Generationen. Hier begegnete man dem jüdisch-christlichen Anspruch auf die Abrahamskindschaft mit dem strikt nicht-genealogischen Argument, ein solcher Anspruch bestehe *nicht* aufgrund von Abstammung, sondern aufgrund von Glauben (s. Sure 3,68; vgl. Joh 8,39). Es war die Stoßrichtung des frühen Islam, über alle Stammes- und Volksgrenzen hinweg auf den individuellen Glauben und die persönliche Aneignung des moralischen Vorbilds abzuheben (Sure 2,124!). Dem entspricht, dass Ismael ursprünglich in keinerlei Verbindung zu einem arabischen Stamm stand, auch nicht in Form etwa altarabischer Prophetennamen. Der Name Ismael ist nicht-arabischer Herkunft und in vorislamischer Zeit nicht geläufig. Wäre Ismael von den mekkanischen Verwandten Muhammads und vom Propheten selbst als Stammvater der Araber angesehen worden, müsste er einer ganz anderen, prominenteren Darstellung schon in den frühen Suren gewürdigt worden sein. Es konnte bislang allerdings kein einziger vorislamischer Beleg für den arabischen Gebrauch des Namens beigebracht werden.⁴⁷

Das alles heißt natürlich nicht, dass die Bedeutung Ismaels nicht im Laufe der Zeit Wandlungen unterliegen kann, wie es auch durch die Verknüpfung von arabischen mit biblischen Genealogien in der islamischen Theologie lange nach Muhammad der Fall war. (Die Vorlage dazu lieferte die frühjüdische und rabbinische Literatur.) Doch ist nicht zu übersehen, dass es dabei nicht um ethnische Verwandtschaft ging, sondern um die religiöse Legitimierung der *millat Ibrahim* (Religion Abrahams, Sure 3,67; 2,135). Es ist andererseits meines Wissens noch keine ernst zu nehmende Anstrengung von muslimischer Seite bekannt geworden, den abrahamischen Dialog über Is-

mael konkret auf die Bibel und biblische Verheißungen zu beziehen oder gar auf diese Weise zu begründen. Dessen sollte man sich zumindest bewusst sein, und es sollte bedacht werden, ob die Ismael-These im christlich-muslimischen Dialog nicht eine ganz und gar einseitige (Wunsch-)Projektion auf den Islam ist, die wenig mit dessen Selbstverständnis, viel jedoch mit den dogmatischen Voraussetzungen des trialogischen Projekts zu tun hat.

Für die christliche Wahrnehmung mag die Wiederentdeckung des Ismaelsegens und die damit verbundene Sicht auf die Abraham-Ismael-Araber-Linie ein neuer Impuls für den Dialog sein, und Muslime mögen sich über das Entgegenkommen freuen. Als theologische Kompensation an der Stelle der islamisch nicht vorhandenen Dialogizität im Blick auf den *biblischen* Abrahambund⁴⁸ taugt die Berufung auf den Segen Ismaels nicht. Die Brücke ans andere Ufer hängt, um im Bild zu bleiben, in der Luft.

Zwischenfrage an die Trialogik

Die Familiengeschichte Abrahams reicht nicht aus, um einen *Trialog* zu begründen. Selbst das Abrahamische Forum in Deutschland hat schon gelegentlich darauf hingewiesen, dass der Begriff Trialog eine Verkürzung sei, da er etwa die Bahá'í ausschließe, für die Abraham ebenfalls eine große Persönlichkeit ist. In der Tat: Warum nicht auch die Bahá'í? Und was wäre mit der Neureligion der Mormonen oder den in Deutschland durchaus ins Gewicht fallenden Zeugen Jehovas oder mit der Neuapostolischen Kirche und so fort? Zwar gelten die genannten Gemeinschaften nicht als „abrahamisch“ und nicht alle als Religionen, doch die Anfrage sollte angesichts der auch dort hervorgehobenen Bedeutung Abrahams nicht ein-

fach als ketzerisch von der Hand gewiesen werden. Nicht dass damit eine unmittelbare Vergleichbarkeit ausgesagt und alles auf eine Ebene gezogen wäre – aber eben: Was legitimiert dann die Grenzziehung, die die eine sich auf Abraham beziehende Religion ein- und die andere ausschließt? Es ist davon auszugehen, dass sich durchaus theologische Anknüpfungspunkte zu anderen religiösen Traditionen finden ließen, die Dialoge in ganz anderen Zusammensetzungen rechtfertigen würden.

Das heißt: Wenn nicht theologisch willkürliche Setzungen oder rein quantitative oder gesellschaftspolitische Erwägungen entscheiden sollen – die im Blick auf die Muslime zweifellos ein tatsächliches Gewicht haben –, leuchtet die Beschränkung auf die *drei* nicht recht ein. Die innere Plausibilität des „abrahamischen“ Dialogs scheint sich mir zu einem nicht unerheblichen Teil aus der *spezifisch islamischen* Wahrnehmung der drei Religionen zu speisen, die wohl häufig unreflektiert als neutrale Gegebenheit betrachtet wird: Aus islamischer Sicht sind Juden und Christen „Schriftbesitzer“ (*ahl al-kitab*), also im Vergleich zu Andersreligiösen herausgehoben. Von hier aus erschließt sich die (islamische) Logik des Dialogs, die allerdings weder einfach mit einer religionswissenschaftlichen gleichzusetzen ist noch aus christlicher Perspektive zwingend erscheint.

Selbstverständlich spricht im Prinzip nichts gegen den Dialog, zum Beispiel aus praktischen Gründen. Aber gerade in dieser Hinsicht gilt doch, dass Vertreterinnen und Vertreter *aller* Religionen aufgefordert sind, nach Bedarf gemeinsame gesellschaftliche Aufgaben gemeinsam in Angriff zu nehmen und konstruktiv für das Gemeinwohl zu wirken. Je nach Möglichkeit und Präsenz von Religionen vor Ort sind dann alle gefragt. Der Dialog darf

nicht zu einer elitären Veranstaltung von akademischem Interesse werden.

Fazit

Wir haben – einseitig – auf die Wahrnehmung theologischer Differenzierungen im Blick auf den bilateralen Dialog mit Muslimen angesichts des Dialogs mit dem Judentum Wert gelegt. Sie ergeben sich aus den unterschiedlichen „Veranlassungen“ von Gott zu reden (Michael Weinrich). Die *religionsgeschichtliche* Nähe ist evident, sie ist ein starkes Argument für den Dialog. Ebenso augenfällig entspricht sie jedoch nicht einem „gleichseitigen Dreieck“ und wäre *theologisch* nicht ernst genommen, würde man mittels der Familienmetapher eine gemeinsame, etwa „abrahamische“ Basis für den Dialog schlicht voraussetzen. Diese muss je gemeinsam erarbeitet werden. Dabei implizieren die Thematisierung von Unterschieden und die Zurückhaltung bei Verwandtschaftsbekundungen keine Abgrenzung oder gar Abwertung, vielmehr wird gerade so der letzten Entzogenheit der Wahrheit Gottes wie auch der geschichtlichen und theologischen Gestalt ihrer Selbsterschließung Respekt entgegengebracht. Sonst müsste ja auch der Dialog mit hinduistischen, buddhistischen oder andersreligiösen Mitbürgerinnen und Mitbürgern von vornherein hoffnungslos diskriminierend sein. Nein, auch mit ihnen ist wie mit Muslimen ein Dialog „auf Augenhöhe“ nötig und möglich, *ohne* dass eine *theologische Anerkennung* des je Anderen im Sinne einer „Glaubens- und Weggemeinschaft vor und zu Gott“⁴⁹ zu fordern wäre.

Die Forderung der Anerkennung der Identität Gottes als *Vorbedingung* für Dialog („Augenhöhe“) erweist sich als Prokrustesbett für zeitgemäße Dialogkonzeptionen. Meines Erachtens besteht die wesentliche Aufgabe des Dialogs hingegen in dem

konstruktiven und das gesellschaftliche Miteinander befördernden Umgang mit den unüberwindbaren Unterschieden. Wer hier Vorbedingungen diktiert und anderslautende Meinungen bevormundet, fällt einer dogmatischen religionstheologischen Engführung zum Opfer, die in der Regel gerade den Andersdenkenden vorgeworfen wird. Es ist rational nicht einzusehen, weshalb gemeinsame Glaubensinhalte die Voraussetzung für einen sinnvollen, konstruktiven und menschlich wertschätzenden Dialog im Kontext der gemeinsamen gesellschaftlichen Anforderungen bilden sollten. Glaube ist ein unverfügbares Geschenk, das sich aus sich heraus nicht sinnvoll mit einem Besser oder Schlechter verknüpfen lässt. Das *Zeugnis des Glaubens (martyria)* weiß um die Schwachheit und Vorläufigkeit seiner menschlichen Gestalt und verweist gerade

nicht auf seine eigene Durchsetzungskraft, sondern vertraut auf die Selbstdurchsetzungskraft der Wahrheit. Dass Christen und Muslime denselben Gott meinen, wird sich als *theologische* Perspektive angesichts des Anstößigen der christlichen Gotteserkenntnis für Juden und für Muslime zu bewähren haben.

Dialog? Dazu sind schließlich die konkreten Fragestellungen und Problemlagen der jeweiligen bilateralen Dialoge zu unterschiedlich, jedenfalls bislang. In der Praxis vor Ort sollte es vorläufig bei den wichtigen und wachsenden bilateralen dialogischen Beziehungen bleiben, die – wo immer nötig – selbstverständlich erweitert werden. Dann aber sollte nicht ein elitäres Kriterium „Dialog“, sondern das der Präsenz und der Begegnungsmöglichkeiten von Religionsgemeinschaften vor Ort entscheidend sein.

Anmerkungen

- ¹ Dialog ist schon seit vielen Jahren ein Thema, auch auf Evangelischen Kirchentagen. So machte schon in Stuttgart 1999 ein „Dialog dreier Religionen“ von sich reden, dessen zentrale Bedeutung im Blick auf die europäische Einigung „und damit auch für die Leitung des Protestantentreffens“ damals hervorgehoben wurde. In Hannover 2005 gab es einen „Abrahamitischen Dialog“ („Wenn deine Tochter dich morgen fragt“) und in Köln 2007 immerhin einen „Musikalischen Dialog der Weltreligionen“. – Auf dem Bremer Kirchentag vom 20.-24.2.2009 fand ein Halbtag Dialog statt, der eine Bibelarbeit und ein Podiumsgespräch umfasste.
- ² Interview: www.katholisch.de/Nachricht.aspx?NId=1196 (alle Internetseiten abgerufen am 30.5.2009).
- ³ Martin Bauschke, Der jüdisch-christlich-islamische Dialog, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.), Handbuch der Religionen. Religionen und Glaubensgemeinschaften in Deutschland, Landsberg a. L. 1997ff (Lieferung 2004), II-4.2.17; ders., Der jüdisch-christlich-islamische Dialog. Wissenschaftliche Studie, München 2007. Bauschke lässt das Phänomen bis auf die *convivencia* von Juden, Christen und Muslimen im maurisch-andalusischen Spanien zurückgehen und nimmt den Terminus „der Kürze halber und dem weithin eingebürgerten Sprachgebrauch entsprechend“ schon 2001 selbst-

verständlich auf (s. den gleichen Artikel des Handbuchs in der Fassung von 2001, 1).

- ⁴ Dialog heißt „Gespräch“ (von griech. *dialégesthai*), die Vorsilbe *diá* hat semantisch nichts mit zwei zu tun – auch wenn mit Dialog „insbesondere“ ein Zwiegespräch gemeint sein kann –, so dass dem ein Dialog (Vorsilbe *tri* von griech. *treis, tria*) als dreiseitiges Gespräch zur Seite gestellt werden könnte. Allerdings bringt das Wort das Gemeinte so prägnant auf den Punkt, dass eine Einbürgerung des Begriffs im gewünschten Sinne auch gegen die Philologie in der Praxis stattfindet. Man sollte die Sprachentwicklung an der Stelle sicher gelassen sehen. S. aber das Fazit unten.
- ⁵ Zu einer problem- und strukturorientierten Darstellung des Dialogs s. M. Bauschke, in: Handbuch der Religionen, a.a.O.
- ⁶ Ständige Konferenz von Juden, Christen und Muslimen in Europa („Bendorfer Konferenzen“), www.jcm-europe.org; dazu M. Bauschke, in: Handbuch der Religionen, a.a.O., 21.
- ⁷ Erwähnenswert ist für die Zeit davor eine der ersten Dialogpublikationen auf Deutsch: Isma'il Raji al-Faruqi (Hg.), Judentum, Christentum, Islam. Dialog der Abrahamitischen Religionen, Frankfurt a. M. 1986 (amerik. Orig. *Dialogue of the Abrahamic Faiths*, 1982); sie dokumentiert eine Tagung mit

Beiträgen von Michael Wyschogrod, Krister Stendahl, Muhammad Abdul ar-Ra'uf u. a.

- ⁸ Die Literatur dazu ist inzwischen unüberschaubar gewachsen. Vgl. insbesondere Karl-Josef Kuschel, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, Düsseldorf 2006; ders., *Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft*, Düsseldorf 2007, 548-623 (673f Lit.!); zu diesem Grundlagenwerk des Dialogs auch meine Rezension in: *ThLZ* 4/2009, 414-418.
- ⁹ Karl-Josef Kuschel, *Muss der jüdisch-christliche Dialog zum Trialog mit dem Islam werden? Pro (Contra von Christian Staffa)*, in: *Jüdische Allgemeine* vom 17.3.2005, zit. nach www.lomdim.de/md2005/03/05.html. Dort auch die folgenden Zitate.
- ¹⁰ M. Bauschke, in: *Handbuch der Religionen*, a.a.O., 18f.
- ¹¹ K.-J. Kuschel, *Juden – Christen – Muslime*, a.a.O., 23-29.
- ¹² K.-J. Kuschel, *Muss der jüdisch-christliche Dialog zum Trialog mit dem Islam werden? A.a.O.*
- ¹³ Kuschel schon 2002: „Die Glaubensexistenz von Christen ist vom Kern her trialogisch strukturiert. Christen können ihr Glaubenszeugnis nicht ohne das jüdische und muslimische und umgekehrt Juden und Muslime nicht ihr Glaubenszeugnis ohne die jeweils anderen reflektieren. Die trialogische Grundstruktur des Glaubens gilt für alle drei Kinder Abrahams“ (www.phil.uni-sb.de/projekte/imprimatur/2002/imp020802.html).
- ¹⁴ Martin Bauschke / Walter Homolka / Rabeya Müller (Hg.), *Gemeinsam vor Gott. Gebete aus Judentum, Christentum und Islam*, Gütersloh 2004, 19. Vgl. dazu meine Rezension in: *Jud* 1/2005, 87-89.
- ¹⁵ M. Bauschke, in: *Handbuch der Religionen*, a.a.O., 2. S. dazu auch unten: Zwischenfrage an die Trialoglogik.
- ¹⁶ Michael Weinrich, *Glauben Christen und Muslime an denselben Gott? Systematisch-theologische Annäherungen an eine unzugängliche Frage*, in: *Evangelische Theologie* 4/2007, 246-263, hier z. B.: 249. 250, weiter: „Es gehört zum Wesen dieser verschiedenen Veranlassungen, von der Wirklichkeit Gottes zu reden, dass sie als solche nicht zur Disposition stehen.“ – Ich stütze mich im Folgenden auf die ausgezeichnete Darlegung des Themas, die differenziert und mit der nötigen Sensibilität auch für die Grenzen unseres rationalen Zugriffs vorgeht und als Ganze unbedingt lesenswert ist.
- ¹⁷ Hans-Joachim Eckstein, *Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament*, in: Rudolf Weth (Hg.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchen-Vluyn 2005, 31-59 (online unter: www.uni-tuebingen.de/ev-theologie/downloads/Eckstein_Anfaeenge-trinitarischer-Rede.pdf).
- ¹⁸ Vgl. die neue rheinische Arbeitshilfe: *Den rheinischen Synodalbeschluss zum Verhältnis von Christen und Juden weiterdenken – den Gottesdienst erneuern, Arbeitshilfe zum trinitarischen Reden von Gott, zum Verhältnis der Völker zu Israel, zur theologischen Bedeutung des Staates Israel und zur Gestaltung von Gottesdiensten in Verbundenheit mit dem Judentum*, hg. von der Evangelischen Kirche im Rheinland, 2008.
- ¹⁹ Gegen die von Hans Küng – und im Dialog häufig – vertretene These eines im Grunde selbst Christen kaum zumutbaren, durch späte „heidenchristliche“ Ausweitung und hellenistische Überfremdung „aufgeweichten Monotheismus“ (Hans Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München 2004, 604. 617). – Die entscheidenden Grundlagen für eine sogenannte „hohe Christologie“ finden sich nicht etwa am Ende, sondern bereits am Anfang des neutestamentlichen Entstehungsprozesses zu Beginn der 50er Jahre des 1. Jahrhunderts, vgl. H.-J. Eckstein, *Die Anfänge trinitarischer Rede*, a.a.O. (online), 5. Er fährt dort fort: „Erkennt man in 1 Kor 8,6 wie in anderen christologischen Formeln ein bereits geprägtes Bekenntnis, dann reichen die literarisch greifbaren Anfänge der trinitarischen Rede von Gott im Neuen Testament zumindest in die vierziger Jahre des 1. Jh. zurück.“
- ²⁰ M. Weinrich, *Glauben Christen und Muslime an denselben Gott?* A.a.O., 251: „Es geht dabei wohlwollender entschieden nicht um die Vergottung eines Menschen, sondern um die Vermenschlichung Gottes. Die sachliche Pointe liegt darin, dass Gottes Hingabe für den Menschen noch einmal er selbst ist – er gibt den Menschen nicht nur irgendetwas und behält sich zugleich auch ein anderes Verhältnis zur Welt vor, sondern in der Selbsthingabe bekommt die Bedingungslosigkeit seiner Zuwendung zur Welt ihre entscheidende Pointe (Joh 3,16).“
- ²¹ Ebd., 252: „Es ist durchaus kein Zufall, dass es gerade die älteren Antitrinitarier waren, die das Alte Testament für die christliche Selbstvergewisserung ausschalten wollten, während die Vertreter des Trinitätsmotivs alles an der Kontinuität zum Alten Testament hängen sahen.“ – Zur Trinitätslehre als Auslegung der Einheit Gottes jetzt auch eine weitere rheinische Arbeitshilfe: *Abraham und der Glaube an den einen Gott. Zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen*, hg. von der Evangelischen Kirche im Rheinland, 2009, Teil 1.
- ²² Vgl. dazu die Arbeitshilfe: *Den rheinischen Synodalbeschluss zum Verhältnis von Christen und Juden weiterdenken*, a.a.O., und insbesondere den Impuls, der von der jüdischen Erklärung „Dabru emet“ aus dem Jahr 2000 ausging und eine kontroverse Diskussion ausgelöst hat: Rainer Kampling / Michael Weinrich (Hg.), *Dabru emet – Redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003; Hubert Frankemölle (Hg.), *Juden und Christen im Gespräch über „Dabru emet – Redet Wahrheit“*, Paderborn / Frankfurt a. M. 2005.
- ²³ *Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden*, im Auftrag hg. von Hans Schwier, *Leuenberger Texte* Bd. 6, Frankfurt a. M. 2001, 59. Vgl. M.

- Weinrich, Glauben Christen und Muslime an denselben Gott? A.a.O., 254-257, sowie insbesondere aber die Arbeitshilfe: Den rheinischen Synodalbeschluss zum Verhältnis von Christen und Juden weiterdenken, a.a.O., 13-25.
- ²⁴ Nikolaus Klein, Entschiedenenes Nein zur Judenmission, in: *Orientierung* 8/2009, 85-86, hier: 86.
- ²⁵ Goethe hatte im „West-östlichen Divan“ formuliert: „Wenn Islam Gottergeben heißt, Im Islam leben und sterben wir alle.“ Zum Postulat eines den abrahamischen Religionen gemeinsamen Islam (klein geschrieben: Hingabe an Gott) vgl. H. Küng, *Der Islam*, a.a.O., 114. – Zum ursprünglichen Sinn des Verbs *aslama* („das Gesicht ganz zu Gott hinwenden“): Tilman Nagel, *Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen*, Westhofen 2001, 33-34.
- ²⁶ Der Mensch ist schöpfungsgemäß *Sollvertreter* Gottes (*khalifa*, Sure 2,30) und als solcher vor allem *Diener Gottes* (*abd Allah*, Sure 19,93; 2,21).
- ²⁷ Dies verbindet selbstverständlich die muslimische mit der jüdischen Sicht. S. aber den folgenden Abschnitt.
- ²⁸ Unabhängig von der in der Forschung umstrittenen Frage, ob und, wenn ja, in welcher Form die Bibel oder Teile der Bibel zur Zeit der Entstehung des Korans auf Arabisch greifbar waren oder nicht.
- ²⁹ Vgl. zum *Prae* der Bibel Israels nur etwa die „Hermeneutik des Alten Testaments“ von Christoph Dohmen, in: ders. / Günter Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Kohlhammer-Studienbücher Theologie Bd. 1/2, Stuttgart u. a. 1996, 133-213, hier besonders: 135-158.
- ³⁰ Erich Zenger hat im Blick auf das Verhältnis von AT und NT den Begriff einer „Hermeneutik der kanonischen Dialogizität“ geprägt, s. etwa die inzwischen in der 7. Auflage erschienene Einleitung in das Alte Testament, Kohlhammer-Studienbücher Theologie Bd. 1/1, Stuttgart u. a. 2008, Teil A.
- ³¹ Vgl. zuletzt die durch Papst Benedikt XVI. durch die neuformulierte Karfreitagsfürbitte „Pro Iudaeis“ im außerordentlichen lateinischen Ritus im Februar 2008 angestoßene Kontroverse. – S. zum Ganzen die ebenso materialreiche wie theologisch eindringliche Arbeit von Robert Brandau, *Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission. Die Judenmission als theologisches Problem*, Neukirchen-Vluyn 2006; ferner Rolf Rendtorff, / Hans Hermann Henrich, *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. I: Dokumente von 1945-1985, Paderborn / München 1988; Hans Hermann Henrich / Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. II: Dokumente von 1986-2000, Paderborn / Gütersloh 2001.
- ³² EKD-Studie *Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum*, Gütersloh 2000, 44f, in der Diskussion bei R. Brandau, *Innerbiblischer Dialog*, a.a.O., 413-421. Ferner die Arbeitshilfe: Den rheinischen Synodalbeschluss zum Verhältnis von Christen und Juden weiterdenken (a.a.O.), wo in den Anhängen A und B der Be-

schluss und die Thesen „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ von 1980 wieder abgedruckt sind.

- ³³ Vgl. Eberhard Jüngel, *Mission und Evangelisation*. Referat zur Einführung in das Schwerpunktthema der EKD-Synode in Leipzig 1999, zit. nach R. Brandau, *Innerbiblischer Dialog*, a.a.O., 139. – Die Erklärung der Leuenberger Kirchengemeinschaft aus dem Jahr 2001 geht davon aus, dass die Anerkennung der bleibenden Erwählung der Juden einen Auftrag der Kirche, Juden zur Konversion zum Christentum zu bewegen, ausschließt, vgl. *Kirche und Israel*, a.a.O., 72.
- ³⁴ Jüngel, zit. nach R. Brandau, *Innerbiblischer Dialog*, a.a.O., 139.
- ³⁵ Die *mutatis mutandis* bei allen Dialogpartnern vorzusetzen und zu erwarten ist. Vgl. Wilfried Härle, *Aus dem Heiligen Geist. Positioneller Pluralismus als christliche Konsequenz*, in: *Lutherische Monatshefte* 7/1998, 21-24 (s. auch www.religio.de/dialog/498/15_03-06.htm; Langfassung: Die Wahrheitsgewißheit des christlichen Glaubens und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen, in: *Zeitschrift für Mission* 3/1998, 176-189). Zur Kritik daran: R. Brandau, *Innerbiblischer Dialog*, a.a.O., 154-170.
- ³⁶ „Aus der Bezeugung des Evangeliums in Israel ist ja die Kirche hervorgegangen. Sie müsste ihre eigene Herkunft verleugnen, wenn sie das Evangelium ausgerechnet Israel gegenüber verschweigen wollte“ (Jüngel, zit. nach R. Brandau, *Innerbiblischer Dialog*, a.a.O., 139). Auf dieser Linie sind auch die EKD-Leitlinien zum Verhältnis mit anderen Religionen zu sehen: *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen*. Theologische Leitlinien, EKD-Texte Nr. 77, hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover 2003 (www.ekd.de/download/Texte_77.pdf).
- ³⁷ Vgl. zu diesem eigenen Thema nur Matthias Küntzel, Das „Zentrum für Antisemitismusforschung“ auf Abwegen. Über die Gleichsetzung von Antisemitismus und „Islamophobie“ (www.matt.hiaskuntzel.de/contents/das-zentrum-fuer-antisemitismusforschung-auf-abwegen/); zur umstrittenen Tagung des Zentrums für Antisemitismusforschung in Berlin im Dezember 2008 auch meine Hinweise in *Antisemitismus – Islamfeindlichkeit – Islamophobie*, in: *MD* 2/2009, 64-65.
- ³⁸ Sogenannte „Kasseler Erklärung“, s. dazu www.kcid.de/phpwcms/index.php?id=14,158,0,0,1,0 und Friedmann Eißler, *Kasseler Erklärung zu Mission und Religionsfreiheit*, in: *MD* 11/2008, 432f. Die Unterzeichnung des Communiqués stieß umgehend auf innerislamischen Widerstand.
- ³⁹ Selbstverständlich kennt der Islam in der Sache auch Mission, vgl. dazu nur die umfangreiche Studie von Henning Wrogemann, *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zu Begründung und Praxis des Auftrufes zum Islam (da'wa) im internationalen sunnitischen Diskurs*, Frankfurt a. M. 2006.

- ⁴⁰ Die EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ (EKD-Texte 86, Hannover 2006) hatte nicht zuletzt in diesem Punkt heftigen Widerspruch erfahren. Wenig glaubwürdig wirkte die Empörung eines muslimischen Dialogbeauftragten, der in der Thematisierung der Mission etwas ganz Neues sehen wollte und sich dabei zu der die Dinge auf den Kopf stellenden Behauptung hinreißen ließ: „Die EKD erhebt einen Wahrheitsanspruch für das Christentum“! („Mehr Liebe!“ – Fragen an Bekir Alboga, in: *Rheinischer Merkur* vom 15.2.2007, 25).
- ⁴¹ Vgl. www.acommonword.com; dazu die von mir herausgegebene Dokumentation: Muslimische Einladung zum Dialog. Dokumentation zum Brief der 138 Gelehrten („A Common Word“), EZW-Texte 202, Berlin 2009. Vgl. meine Überlegungen zu der Frage: Gibt es eine abrahamische Ökumene? Zur Konstitution eines Begriffs und seinen religionstheologischen Implikationen, in: Ralph Pechmann / Dietmar Kamlah (Hg.), *So weit die Worte tragen. Wie tragfähig ist der Dialog zwischen Christen, Juden und Muslimen?* Gießen 2005, 261-287 (kürzere Fassung in: *theologische Beiträge* 4/2005, 173-187).
- ⁴² Bernd Schröder, Abrahamische Ökumene? Modelle der theologischen Zuordnung von christlich-jüdischem und christlich-islamischem Dialog, in: *ZThK* 105 (2008), 456-487; Martin Bauschke, Der Spiegel des Propheten. Abraham im Koran und im Islam, Frankfurt a. M. 2008; K.-J. Kuschel, *Juden – Christen – Muslime*, a.a.O.; Christfried Böttrich / Beate Ego / Friedmann Eißler, *Abraham in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2009.
- ⁴³ Abraham und der Glaube an den einen Gott, a.a.O., Teil 2.
- ⁴⁴ Vgl. Matthias Morgenstern, Das Judentum – eine Tochterreligion des Christentums? Beobachtungen und Überlegungen zum Verhältnis von Judentum und Christentum, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 11 (2006), 44-56.
- ⁴⁵ Thomas Naumann, Ismael – Abrahams Sohn und abrahamischer Erzvater, in: *Blätter Abrahams. Beiträge zum interreligiösen Dialog*, hg. von Manfred Görg / Stefan Jakob Wimmer, München 2003, 58-79, zit. nach: K.-J. Kuschel, *Juden – Christen – Muslime*, a.a.O., 614. Vgl. weiter Thomas Naumann, Ismael – Abrahams verlorener Sohn, in: Rudolph Weth (Hg.), *Bekenntnis zu dem einen Gott? Neukirchen-Vluyn 1999, 70-89*; ders., Die biblische Verheißung für Ismael als Grundlage für eine christliche Anerkennung des Islam? In: Andreas Renz / Stephan Leimgruber, *Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder*, Münster 2002, 152-170.
- ⁴⁶ Zit. nach K.-J. Kuschel, *Juden – Christen – Muslime*, a.a.O., 619.
- ⁴⁷ Vgl. zu diesem Abschnitt Hanna N. Josua, Ibrahim, Khalil Allah. Eine Anfrage an die Abrahamische Ökumene, Proefschrift ter verkrijging van de graad van Doctor in de Godgeleerdheid aan de Evangelische Theologische Faculteit te Heverlee (Leuven) / Belgien 2005, 328-333.
- ⁴⁸ S. oben bei Anm. 30.
- ⁴⁹ K.-J. Kuschel, *Juden – Christen – Muslime*, a.a.O., 110.