



- 7 Vgl. S. Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse, in: Ders., Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich u.a., Frankfurt/M. 1982, Bd. IX, 88-93.
- 8 E. Canetti, Masse und Macht [1960], Frankfurt/M. 1990, 11.
- 9 Th. Thiel, Wissen sie überhaupt, was sie tun? Undurchsichtige Algorithmen: die Künstliche-Intelligenz-Forschung zwischen moderner Handwerkskunst und Alchemie, in: FAZ vom 20. Juni 2018, Nr. 140, Seite N4.
- 10 M. Schnitzer/M. Watzinger, KI wird unser Leben ändern (FAZ vom 3. September 2018, Nr. 204, 16).
- 11 So der Humangenetiker Wolfram Henn, Mitglied im Deutschen Ethikrat (Ders., Wehe, die Computer sagen einmal »ich« (FAZ vom 25. Juni 2018, Nr. 144, 15).
- 12 A. Newen, Der perfekte Psychopath, in: FAZ Nr. 195 vom 23. August 2018.
- 13 Vgl. FAZ Nr. 146 vom 27. Juni 2018: »Das letzte Refugium menschlicher Intelligenz. Der Kognitionswissenschaftler Douglas R. Hofstadter warnt vor der effizienten Scheinintelligenz der Maschinen«.
- 14 Diese Unterscheidung vermag ethische Orientierung zu geben auch im Bereich des ärztlichen Handelns, kann doch auch ein Patient nicht auf sein »Was-Sein« reduziert werden, das durch die Menge digitalisierter Daten keineswegs zureichend bestimmt ist. Was im Gespräch mit dem Arzt dann als Therapieoptionen gewählt wird und was nicht, hängt daran, was der Patient als Person hier einbringt (vgl. dazu: R. Capurro, Skepsis gegenüber Hypes, in: Deutsches Ärzteblatt Heft 31-32, 6. August 2018, A 1425-A 1428).

Kein Mangel an Rechtgläubigkeit

Wegmarken in der theologischen Beziehungsbestimmung zum Islam

Reinhold Bernhardt

Mit einem Gesprächspapier zum Verhältnis von Christen und Muslimen hat die Badische Landeskirche im Juli 2018 einen Diskussionsprozess angestoßen, der ebenso heftige Kritiker wie nachdrückliche Befürworter auf den Plan gerufen hat. Das Deutsche Pfarrernetz hat sich an dieser Diskussion zunächst mit einem kritischen Artikel von Henning Wrogemann beteiligt (12/2018). Ihm widerspricht nun hier Reinhold Bernhardt, der den Kritikern eines vernünftigen Dialogs vorwirft, nicht deutlich genug die Konsequenzen aus ihrer Kritik darzulegen.

In ihren Praxisfeldern stehen die Kirchen immer wieder vor der Herausforderung, sich zur Präsenz von Muslimen und damit auch zum Islam selbst zu verhalten. Das betrifft Kasualien (Trauungen gemischt-religiöser Paare), religionsübergreifende Feiern, den schulischen Religionsunterricht und die außerschulische Bildung, den ganzen Bereich der Seelsorge in Krankenhäusern, Gefängnissen, Asylzentren und im Militär, die diakonische Arbeit, die Beteiligung der Kirchen an der Gestaltung des Gemeinwesens und der Politik usw.

In vielen Landeskirchen gibt es Handreichungen zu diesen Fragenkomplexen. Stellvertretend nenne ich nur die »Praxishilfen für christlich-muslimische Trauungen«, die 2012 von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern unter dem Titel »Ein über-

zeugtes »Ja« herausgegeben wurden, oder die vom Religionspädagogischen Institut der EKHN initiierte Arbeitshilfe: »Wenn Christen und Muslime in der Schule beten«, die 2016 als Buch erschien.¹

Nur wenige Landeskirchen haben aber bisher theologische Stellungnahmen abgegeben, die über solche Praxishilfen hinausgehen und sich mit den christlich-muslimischen Beziehungen insgesamt und/oder mit dem Islam als Religion auseinandersetzen. Es fällt auf, dass sich vor allem die Kirchen dieser Aufgabe gestellt haben oder stellen, die sich in der Vergangenheit für eine Revision der Beziehung zum Judentum eingesetzt haben. Offenbar gibt es eine Dynamik in diesem Prozess, die über die Neuformatierung des Verhältnisses zum Judentum hinausdrängt und sich dann auch dem Islam zuwendet. Diese Zuwendung ist also nicht nur der zunehmenden Präsenz des Islams hierzulande geschuldet, sondern auch der aktiven Bereitschaft, sich theologisch mit dem Islam auseinanderzusetzen.

Man kann sogar noch weitergehen und sagen: Die auf innerchristliche Verständigung zielende Ökumenische Bewegung hat sich in den 1960er Jahren auf den jüdisch-christlichen Dialog hin ausgedehnt und seit den

1980er Jahren darüber hinaus auch den Islam und andere Religionen in den Blick genommen. Es geht in all diesen Fällen, die auf verschiedenen Ebenen liegen und unterschiedliche Bearbeitungen erfordern, um Bestimmung von Außenbeziehungen, sei es der eigenen Konfession oder der eigenen Religion.

Die Diskussion in der EKIR

Unter den deutschen Landeskirchen war die Rheinische Kirche Vorreiterin in diesem Prozess. Mit dem Synodalbeschluss »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« vom 11. Januar 1980 hatte sich die EKIR zur bleibenden Erwählung des jüdischen Volkes bekannt und sich gegen die Judenmission ausgesprochen.² Etwa 15 Jahre später begann die theologische Beschäftigung mit dem Islam, die sich in verschiedenen Dokumenten niederschlug.³ Im Mittelpunkt stand das Verhältnis von Mission und Dialog. Zum Leitmodell wurde das Konzept der Abrahamischen Ökumene, wie es katholischerseits vor allem von Karl-Josef Kuschel und evangelischerseits von Bertold Klappert vertreten wurde.

Nachdem sich die Synode der Rheinischen Kirche 2010 »nachdrücklich für den Dialog und die Zusammenarbeit mit Musliminnen und Muslimen« ausgesprochen hatte, stand die Frage im Raum, wie es um das Missionsanliegen steht. Sollte dem Verzicht auf die Judenmission nun auch der Verzicht auf die Mission unter Muslimen folgen? Unüberhörbarer Widerspruch artikulierte sich. Der da-

Prof. Dr. Reinhold Bernhardt, Jahrgang 1957, seit 2001 Professor für Syst. Theologie/Dogmatik an der Universität Basel, Arbeitsschwerpunkt: Theologie der Religionen (s. <http://www.unibas.ch/theologie> > Personen > Bernhardt); jüngste Veröffentlichung: Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen, Zürich 2019.

mit angestoßene Diskussionsprozess führte zur Ausarbeitung der Arbeitshilfe »Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen«, die 2015 erschien.⁴ Im Mittelpunkt stand die Frage, wie christlicher Glaube Muslimen gegenüber bezeugt werden kann.

Das Papier plädiert für einen im eigenen christlichen Glauben verwurzelten Dialog mit den Muslimen als Grundform der Beziehungsgestaltung. Auf diese dialogische Weise soll der eigene Glaube bezeugt werden. Der Dialog soll aber auch dazu dienen, eine »Weggemeinschaft« mit Muslimen zu bilden und dabei einen dialogoffenen Islam zu stärken. Und so fragt das Papier danach, »welche Möglichkeiten und Anknüpfungspunkte die christliche Tradition und Theologie für ein interreligiöses Miteinander haben« (7).

Der damit initiierte Diskussionsprozess mündete in eine theologische Positionsbestimmung, die von der Landessynode der Rheinischen Kirche im Januar 2018 verabschiedet wurde.⁵ Darin bekannte sich die Synode »zu Jesus als dem Christus, der in der Bundesgeschichte Gottes mit seinem Volk steht« (§ 1). Damit kommt das Proprium des Christlichen und seine Verwurzelung im Judentum zum Ausdruck. Dann heißt es: »Sie nimmt das Zeugnis muslimischer Mitmenschen als Ausdruck von deren Bindung an den einen Gott wahr.« (ebd.) Das ist für die Kritiker der Stein des Anstoßes.

Die »Anknüpfungspunkte« für das theologische Gespräch und für die theologische Begründung der interreligiösen Weggemeinschaft mit den Muslimen werden in folgenden Punkten gesehen: »im jeweils eigenen Bezug von Christentum und Islam auf die biblischen Traditionen, in der Wertschätzung der Muslime für Jesus und im Leben vor Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.« (§ 2) Das Ziel des Dialogs sei dabei nicht die Konversion von Muslimen und Musliminnen, sondern »das gegenseitige Kennenlernen, das gemeinsame Handeln, das Aushalten von Differenzen sowie eine vertiefte Wahrnehmung der je eigenen Tradition« (§ 3).

Den sechs Paragraphen der Positionsbestimmung sind sorgfältig ausgearbeitete Begründungen beigegeben. Man kann diesen Beschluss als einen Meilenstein in der theologischen Beziehungsbestimmung einer evangelischen Landeskirche zum Islam ansehen. Dass er in einem gesellschaftlichen Umfeld gefasst wurde, das durch z.T. polemische Kritik am Islam – bis hin zur Isla-

mophobie – bestimmt ist, macht ihn umso bedeutsamer.

Der Diskussionsanstoß in der Badischen Kirche

Auf einen ähnlichen Weg hat sich die Badische Kirche begeben. Nachdem schon 2014 ein »Arbeitsbuch für Gemeinden und Dialoggruppen« unter dem Titel »Von Nachbarschaft zu Partnerschaft. Christen und Muslime in Baden« erschienen war, legte der Evang. Oberkirchenrat in Karlsruhe im Juli 2018 ein »Gesprächspapier zu einer theo-

logischen Wegbestimmung der Evangelischen Landeskirche in Baden« vor. Anders als im Arbeitsbuch wird im Titel des Gesprächspapiers auf

die Angabe einer Beziehungsbestimmung (»Nachbarschaft«, »Partnerschaft«) verzichtet. Er lautet schlicht: »Christen und Muslime«.⁶ Wie die Arbeitshilfe der Rheinischen Kirche so ist auch dieses Papier dazu bestimmt, einen Diskussionsprozess in der Landeskirche auszulösen, der im Frühjahr 2020 in ein Votum der Landessynode münden soll.

Auch in diesem Diskussionsprozess geht es nicht darum, eine gemeinsame Position mit Vertretern der islamischen Religionsgemeinschaften zu finden; angestrebt ist kein Konsens und keine Konvergenz in Glaubensfragen. Das zu führende Gespräch soll vielmehr der Selbstvergewisserung der Kirche in ihrem Verhältnis zu den Muslimen und zum Islam dienen. Das Gesprächspapier spricht dementsprechend nicht von einer religionsübergreifenden Perspektive über den christlichen Glauben und den Islam. Es spricht aus der Perspektive des christlichen Glaubens heraus und will dazu anleiten, diesen Glauben in ein theologisch reflektiertes Verhältnis zum Islam zu setzen.

Wie das Papier der Rheinische Kirche gebraucht es die Wegmetapher. Diese Metapher ist sowohl auf das Zusammenleben mit Muslimen bezogen – im Sinne einer interreligiösen Weggemeinschaft – als auch auf die Klärungsprozesse in der eigenen Kirche – im Sinne eines Prozesses der theologischen Bewusstseinsbildung. Es geht um die Rechenschaft des eigenen Glaubens angesichts islamischer Religionsformen.

Im Unterschied zur Arbeitshilfe der EKIR, die zwar die Themen des theologischen Dialogs benennt, aber nicht in die Diskussion darüber eintritt, geht das Badische Gesprächspapier auf neun Themenfelder ein:

(1) auf das Verständnis der Offenbarung Gottes, die sich zu allen Zeiten der Menschheitsgeschichte ereignet hat, (2) auf das Verhältnis von Gottes- und Menschenwort in Koran und Bibel, (3) auf die Beziehung zwischen dem Glauben an den einen und zugleich dreifaltigen Gott, (4) auf die Bedeutung Jesu im Koran und im christlichen Glauben, (5/6) auf die Sicht des Menschen als Geschöpf, als Sünder und als von Gott Gerichteten und Gerechtfertigten, (7) auf die Orientierung zu einem Leben nach Gottes Willen, (8) auf den Umgang mit Gewalttraditionen und (9) auf die Frage der Religionsfreiheit.

Diese Themen werden nicht wie dogmatische Lehrstücke verhandelt, sondern als Grundüberzeugungen gesehen, die dem Glaubensleben von Christen und Muslimen zugrundeliegen, dieses motivieren und orientieren. Differenzsensibel werden Berührungs- und Anknüpfungspunkte benannt, immer aber auch die Unterschiede namhaft gemacht. Das Papier zielt darauf, die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens einerseits unverkürzt in Verantwortung vor der biblischen Überlieferung und der kirchlichen Tradition und andererseits in einer dialogischen Grundhaltung zur Sprache zu bringen. Im Bild des Weges gesprochen: Es lotet aus, wo sich die Wege des christlichen und des muslimischen Glaubens nahekommen, zeigt aber ebenso deutlich, wo sie auseinanderliegen.

Nach dem ersten Hauptteil, der sich mit theologischen Fragen beschäftigt, geht es im zweiten Hauptteil um fünf Handlungsfelder, in denen das Miteinander von Christen und Muslimen zu gestalten ist. Es sind dies die Bereiche (1) Gottesdienst und religiöse Feiern, (2) Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen, (3) Religionsunterricht und außerschulische Bildungsarbeit, (4) sozialdiakonische Arbeit und Beratung und (5) religiöse Präsenz in der Zivilgesellschaft. Alle Abschnitte sind nach dem gleichen Schema aufgebaut: Zunächst wird nach dem Selbstverständnis des kirchlichen Handelns in diesen Bereichen gefragt, dann werden die Tätigkeitsfelder und die unterschiedlichen Formen des Handelns in ihnen beschrieben. In einem dritten Schritt benennt das Papier die sich stellenden Herausforderungen und zeigt Perspektiven auf.

Dieses Gesprächspapier setzt Maßstäbe. Es plädiert nicht nur für Dialog, sondern leitet dazu an: zum Dialog mit Muslimen, zum Dialog in der Kirche über das Verständnis des christlichen Glaubens angesichts muslimischer Religionsformen sowie zum Dialog über die Bestimmung und Gestaltung der Beziehung zu Muslimen und ihren Gemeinschaften. Es gibt theologische Anregungen und Orientierungen für die Praxis.

Es geht um die Rechenschaft des eigenen Glaubens angesichts islamischer Religionsformen.



Kritische Stimmen: drei theologische Einwände

Dass Positionen wie die von der Synode der EKIR beschlossene oder wie die im Badischen Gesprächspapier entfaltete Widerspruch erfahren, war und ist zu erwarten. Es sind die folgenden drei zusammenhängenden Einwände, die regelmäßig gegen theologische Begründungen interreligiöser Dialogoffenheit – besonders gegenüber dem Islam – vorgebracht werden:

(a) Der *christologische* Einwand rekurriert zentral auf das Motiv der Menschenwerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus, so auch Henning Wrogemann in seiner scharfen Kritik am Islampapier der Badischen Kirche.⁷ Die Rede von der Inkarnation des Gotteswortes besagt: Gott hat sich ein für allemal in der ganzen Fülle seines Wesens in Jesus Christus als dem fleischgewordenen Wort Gottes personifiziert. Diese Offenbarung ist end- und letztgültig (also unüberbietbar), erschöpfend (also keiner Ergänzung bedürftig und fähig) und universal (also allen Menschen geltend).

Die vermeintliche Gottesoffenbarung im Koran ist – so der Einwand weiter – von anderer Art und von anderem Inhalt. Mehr noch: Im Koran wird die Menschwerdung des Wortes Gottes dezidiert bestritten. Daraus folgt, dass sich hier nicht *der* Gott zu erkennen gegeben hat, der in Christus Mensch geworden ist.

(b) Der *trinitätstheologische* Einwand besagt: Da Wort und Geist Gottes gleichen Wesens mit der Gottheit Gottes sind, ist Gott wesentlich dreieinig, d.h. keine monolithische Einheit, sondern in sich lebendiges Beziehungsgeschehen. Im Koran wird diese Dreieinigkeit nicht nur nicht anerkannt, sondern mit Nachdruck zurückgewiesen. Daraus folgt, dass das

Wesen Gottes im Koran mindestens unterbestimmt, eher jedoch verzeichnet ist. Wenn christliche Positionsbestimmungen (wie die Rheinische oder die Badische)

die *Einheit* Gottes der *Trinität* vorordnen, die Trinität also lediglich als christliche Näherbestimmung der Einheit Gottes verstehen, dann beteiligen sie sich an dieser Verzeichnung.

(c) Der *missionstheologische* Einwand lautet: Die Bestimmung und Gestaltung der Beziehung zum Islam nach dem Beziehungsmuster des Dialogs geht zu Lasten des Missionsauftrages. Während dieser Auftrag im NT explizit ausgesprochen ist, ist von dialogischer Beziehungsgestaltung zu anderen Re-

ligionen dort nicht (zumindest nicht direkt) die Rede. Daraus folgt, dass dem Missionsauftrag Priorität gegenüber dem Dialogprinzip zukommt. Die in Christus zum Heil der ganzen Welt ergangene endgültige Offenbarung Gottes verlangt danach, an alle Welt ausgerichtet zu werden.

Eine Zwischenbemerkung

Jeder dieser drei Einwände hat Gewicht und verlangt nach sorgfältiger Prüfung. Bevor ich mich mit den ersten beiden Einwänden auseinandersetze⁸, will ich drei Bemerkungen machen, die sich auf die drei Einwände insgesamt beziehen:

Erstens: Man könnte die gleiche Argumentation ebenso gegen das Judentum ins Feld führen: Auch nach jüdischem Verständnis hat sich der Gott, den die Juden anbeten, nicht in Christus identifiziert. Auch nach jüdischem Verständnis wird er nicht im Namen Jesu Christi angerufen. Auch nach jüdischem Verständnis ist er nicht dreieinig. Warum ist der Gott der Juden dann kein anderer Gott als der Gott der Christen? Weil Jesus zum Gott seiner Väter gebetet hat! Und zu genau diesem Gott beten auch die Muslime (Q 29,46). Dass sich ihr Gottesverständnis (wie auch das der Juden) von dem christlichen unterscheidet, ist offensichtlich. Aber daraus folgt noch lange nicht, dass ihr Gott ein anderer ist.

Zweitens: Es wird der islamischen Theologie nicht gerecht, einfach das »Profil der koranischen Botschaft«⁹ zu präsentieren, ohne auf die *Auslegung* und *Anwendung* dieser Inhalte einzugehen. Was für die christliche Theologie und Verkündigungspraxis gilt – dass die Inhalte der biblischen Überlieferungen erst in ihrer jeweiligen Rezeption ihr Profil gewinnen, das ist auch der islamischen Theologie zuzugestehen. Natürlich ist die »These von der Schriftverfälschung [...] grundlegend für das muslimische Narrativ«¹⁰, aber da-

rüber, wie diese These aufgefasst, ausgelegt und angewandt wird, gehen die Meinungen unter muslimischen Gelehrten weit auseinander.¹¹

Drittens: Welchen Status haben die in den drei Einwänden angezeigten Positionen in den Augen derer, die sie erheben? Drückt sich darin eine bestimmte *Interpretation* der Essenz des christlichen Glaubens aus (so dass es daneben auch andere Interpretationen geben kann) oder handelt es sich dabei um die *Essenz* selbst? Wenn es sich um die

Essenz selbst handelt, dann stehen diese Aussagen im Rang von Bekenntnissen. Im Gespräch darüber kann es dann nicht mehr darum gehen, sie zu diskutieren und Argumente für und gegen sie anzuführen, sondern nur noch darum, sie zu bezeugen und ihren Wahrheitsanspruch zu bekräftigen.

Demgegenüber gehe ich davon aus, dass es die Wahrheit des christlichen Glaubens – schon in den biblischen Überlieferungen selbst – immer nur in einer Vielfalt von Verstehensformen gibt. Es gilt dann, bestimmte Verstehensformen nicht einfach absolut zu setzen, sondern ihr Für und Wider abzuwägen. Das betrifft auch die genannten Einwände.

Zum christologischen Einwand

Die Rede von der »Menschwerdung Gottes« hat ihren Ort in einem bestimmten Konzept der Christologie: der Logoschristologie, wie sie vor allem im Johannesevangelium angelegt und in den christologischen Debatten der Alten Kirche entfaltet worden ist. In Joh. 1,14 ist nicht von *Menschwerdung*, sondern von *Fleischwerdung* und auch nicht von der *Fleischwerdung Gottes*, sondern von der *Fleischschwerdung des Wortes Gottes* die Rede. Bei diesem Wort handelt es sich aber um das ewige Schöpferwort Gottes, das alles ins Sein gerufen hat (Röm. 4,17) und dessen Ruf – als universaler Heilswille – die ganze Schöpfung umgreift.

Das Badische Gesprächspapier betont die Universalität des Wortes Gottes. Die Kritiker dieses Papiers betonen demgegenüber seine geschichtliche Konkretion: die Menschwerdung des Wortes Gottes in Jesus als dem Christus. Das Wort Gottes ist demnach an den Namen Jesu Christi gebunden. In der Rede von der Menschwerdung ist ein Exklusivanspruch eingelagert: Die Menschwerdung ist ausschließlich in Jesus erfolgt.

Wenn man aber auf diese Weise den Christozentrismus der christlichen Glaubensüberlieferung zu einem Christomonismus steigert, wenn man also mit App. 4,12 postuliert, dass sich die Gottesbeziehung an der Person bzw. am *Namen* Jesu Christi entscheidet, dann kann es außerhalb des christlichen Glaubens keine von Gott ausgehende und zu Gott führende Gottesbeziehung geben. Alle, die Gott nicht in diesem Namen anbeten, sind dann auf einem Irrweg. Vorchristlichen Offenbarungen kann eine relative Wahrheit zugestanden werden, nachchristlichen nicht.

Die Kritiker scheuen sich zumeist, diese Konsequenz offen auszusprechen, sondern vollziehen Ausweichbewegungen, etwa indem sie auf die Souveränität Gottes hinweisen, dessen Wege uns unergründlich sind.

Auch nach jüdischem Verständnis ist Gott nicht dreieinig. Warum ist er dann aber kein anderer Gott als der Gott der Christen?

Was soll man aber von einer Argumentation halten, die auf eine Folgerung hinausläuft, dann aber nicht bereit ist, diese zu ziehen? Betont man jedoch beide Dimensionen in gleicher Weise – die Universalität des Gotteswortes und seine Konkretion in Jesus –, kann man nicht mehr davon sprechen, dass sich dieses Wort nur und ausschließlich in Jesus konkretisiert hat. Denn dann wäre es nicht universal, sondern an die Ausbreitungsgeschichte der Christusbotschaft gebunden. Wer dem gegenüber die universale schöpferische und heilshafte Gegenwart dieses Wortes in Rechnung stellt, der wird nicht umhin können, damit zu rechnen, diese Gegenwart auch außerhalb der christlichen Verkündigung und des christlichen Glaubens anzutreffen – in einer vielleicht ganz fremden Gestalt. Ob es ein Wort Gottes ist, wird sich nicht zuletzt daran erweisen, welche Früchte es trägt. Man sollte auch nicht vergessen, dass die Logos-/Inkarnationschristologie in sich einen Spielraum von Auslegungsmöglichkeiten bietet und dass es daneben andere Ansätze gibt. Die Christologie ist nicht einfachhin identisch mit der Logos-/Inkarnationschristologie. Schon auf dem Weg zum Konzil von Chalcedon gab es einen zweiten Strang der Logoschristologie, die nicht von der Menschwerdung des Logos, sondern von der *Annahme* des Menschseins durch den Logos ausging. Calvin hat an diese antiochenische Deutung angeknüpft und eine (gegenüber Luther) deutlichere Unterscheidung zwischen dem ewigen und dem fleischgewordenen Wort Gottes gelehrt. Das Inkarnationsmotiv steht nicht am Anfang, sondern am Ende der Christologie.¹² Es ist der verdichtete Ausdruck für die Aussage, dass Gott in Christus war (Apg. 10,38; 2. Kor. 5,19), und damit nichts anderes als die Entfaltung des Christustitels selbst. Dieser verdichtete Ausdruck ist nun seinerseits aber wieder hochgradig auslegungsbedürftig. Die Theologiegeschichte gibt ja beredtes Zeugnis davon. Die Rede von der »Menschwerdung Gottes« beschreibt nicht ein geschichtliches oder gar ein physisches Ereignis, sondern gibt Auskunft über die Bedeutung Jesu in seiner Beziehung zu Gott und zu den Menschen bzw. zur Welt. Es ist ein *modus loquendi*, um die Gegenwart Gottes in Jesus zum Ausdruck zu bringen. Man kann diese Bedeutung aber auch anders zum Ausdruck bringen, z.B. im Rahmen einer Geistchristologie.

Alles hängt davon ab, wie man die Trinität versteht: als Ausdruck des christlichen Gottesverständnisses oder als unmittelbare Beschreibung des Gottseins selbst?

Die Positionsbestimmungen, die davon ausgehen, dass man »Gottes Spuren (auch) in der Glaubensgeschichte des Islams«¹³ finden kann, greifen implizit oder explizit auf die Pneumatologie bzw. auf eine Geistchristologie zurück. Diesem Ansatz zufolge ist die christologische Kernaussage, dass Gott in Jesus war, so zu verstehen, dass Jesus so sehr von Gottes Geist erfüllt war, dass sein ganzes Wirken, Leiden, Sterben und Aufstehen sich im Kraftfeld dieses Geistes ereignete und dass diese Kraft von ihm ausging – in die Kirche und in die Welt hinein. Wie tief verankert *diese* Deutung der Göttlichkeit Jesu in der biblischen Überlieferung ist, wird schon am Christustitel selbst deutlich: Christus ist der von Gott mit seinem Geist Gesalbte. Die Geburt Jesu geschieht aus dem Geist Gottes, in der Taufe wird er mit seinem Geist begabt. Nach Röm. 1,4, ist die Gottessohnschaft eine Gabe des Geistes usw. Im Unterschied zur Logos-/Inkarnationschristologie, die dazu tendiert, Jesus mit dem Wort Gottes und damit mit Gott selbst zu identifizieren, erlaubt ein geistchristologischer Ansatz eine stärkere Unterscheidung zwischen dem Geist Gottes und Jesus als dem von diesem Geist erfüllten Repräsentanten Gottes. Das ermöglicht die Aussage: »Der Gott der Bibel wirkt über die Grenzen unserer Heiligen Schriften hinaus; sein Geist weht, wo er will – und wir hören seinen Widerhall auch in der Glaubensgeschichte muslimischer Menschen« (61). Die Universalität des Geistwirkens Gottes ist biblisch breit bezeugt. Der Geist Christi ist kein anderer als der Geist Gottes. Aber der Geist Gottes – die Kraft seiner Gegenwart – weht *vor* Christus, *in* ihm und *von ihm ausgehend* durch die ganze Schöpfung hindurch. In Christus hat er seine inhaltliche Bestimmtheit. Christus ist sein Strahlzentrum, nicht aber seine Grenze. Das geistchristologische Verständnis Jesu Christi ist auch an die koranischen Aussagen zur Geistbegabtheit Jesu anschlussfähig. Diese Beziehung wird im Badischen Papier explizit hergestellt (26). Die Logos-/Inkarnationschristologie und der geistchristologische Ansatz stehen nicht in einem alternativen Verhältnis zueinander. Sie lassen sich ineinander verschränken. Auch das Badische Gesprächspapier bezieht sich auf Joh. 1,14 (19). Und doch ergibt sich ein Unterschied daraus, von welchem Ansatz man ausgeht: ob man die Rede von der Fleischwerdung des Wortes im Sinne der

Geistchristologie versteht, oder ob man die geistchristologischen Aussagen als Entfaltung des Inkarnationsmotivs auffasst. Spätestens wenn es darum geht, die religions-theologischen Konsequenzen zu ziehen, wird die unterschiedliche Tendenz beider Ansätze relevant.

Doch auch die Logos-/Inkarnationschristologie selbst vermag die Universalität der Gegenwart Gottes in seinem Wort zum Ausdruck zu bringen, eben dann, wenn man den Akzent auf die Umfassendheit des Logos legt. Der Verweis auf die Personifizierung des Gotteswortes in Jesus muss nicht notwendigerweise mit einem Exklusivanspruch verbunden werden, wenn man sie von anderen christologischen Aussagen her deutet, wie sie sich vor allem in den synoptischen Evangelien finden.

In Christus hat Gott seinen universalen Heilswillen bezeugt und realisiert. Dieser Heilswille reicht über die Gestalt dieser Realisierung hinaus.

Zum trinitätstheologischen Einwand

In der Arbeitshilfe »Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen« ist davon die Rede, dass »der Glaube an den einen Gott Juden, Christen und Muslime eint« (13). Die Annahme, dass der Gott des christlichen Glaubens der gleiche (oder gar derselbe) sei wie der im Islam verehrte, wird von evangelischer (besonders von evangelikaler und charismatischer) Seite immer wieder bestritten.¹⁴ Diese Bestreitung steht auch im Zentrum der Kritik Wrogemanns am Badischen Gesprächspapier. Die Begründung dafür liegt im Hinweis auf das trinitarische Wesen Gottes. Im Kern lautet das Argument: Man kann nicht von Gott »an sich« jenseits der trinitarischen Bestimmtheit seines Wesens sprechen. Jede Vorordnung eines allgemeinen Gottesbegriffs vor dem trinitarisch bestimmten bestreitet die trinitarische Bestimmtheit und verfehlt damit das Wesen Gottes. Entweder ist Gott trinitarisch oder er ist es nicht. Wenn die Trinität nicht anerkannt wird, ist das wahre Selbstsein Gottes nicht anerkannt.

Wer so argumentiert, sollte dann auch den Mut haben, die Konsequenz daraus zu ziehen und klar benennen, wie der Koran und der in ihm bezeugte Gott theologisch zu sehen sind. Wenn der Gott, den die Muslime verehren, nicht der wahre, in sich trinitarische Gott ist, was ist er dann? Ist er ein »Götze wie alle anderen Götzen«¹⁵ und ist die Religion, in der er verehrt wird, die »Potenzierung alles sonstigen Heidentums«¹⁶, wie Karl Barth erklärt hatte?

Von denjenigen, die bezweifeln oder bestreiten, dass es sich beim Gott, dem sich Muslime hingeben, um den gleichen Gott handelt, den auch Jesus seinen »Vater« nannte, darf man verlangen, dass sie ihre Sicht des Koran und des Islam offenlegen. Wrogemann beschreibt das »Profil der koranischen Botschaft« in einer differenzhermeneutischen Grundhaltung. Er arbeitet die Unterschiede zum christlichen Glauben heraus, steigert sie zu grundlegenden Widersprüchen¹⁷ und untermauert damit seine Bestreitung der Selbigkeit Gottes. Dann bleibt er aber die theologische Folgerung daraus schuldig. Was bedeutet diese Hervorhebung der Differenz für die Sicht des Islam, des Koran und Allahs? Und was bedeutet sie für das theologische Gespräch mit den Muslimen? Klartext bitte!

Nach christlichem Gottesverständnis ist Gott trinitarisch. Das Gottesverständnis der Muslime betont dagegen die undifferenzierte Einheit Gottes. Folgt daraus aber, dass es sich nicht um den gleichen Gott handelt? Alles hängt davon ab, wie man die Trinität versteht: als Ausdruck des christlichen Gottesverständnisses oder als unmittelbare (allem religiösen Verstehen vorausliegende) Beschreibung des Gottseins? Im ersten Fall ist Vielfalt im Gottesverständnis möglich (wie sie ja auch innerhalb des christlichen Glaubensdenkens besteht). Im zweiten Fall gibt es nur die Alternative zwischen einem wahren und einem falschen Erfassen der Gottheit Gottes, je nachdem ob das unverzichtbare Identitätsmerkmal erfasst ist oder nicht.

Ist es aber nicht gerade das trinitarische Gottesverständnis, das enorme Potentiale für eine theologische Öffnung gegenüber anderen Religionstraditionen enthält? Besonders vom ersten und vom dritten Glaubensartikel aus lässt sich die Überzeugung einer universalen Offenbarung gut begründen. Gott ist der Schöpfer allen Seins und er hat seinen Geist über alles Fleisch ausgegossen. Wird seine Offenbarung nur dort erkannt, wo er sie als Offenbarung des dreieinigen Gottes erkannt wird, wie es im christlichen Gottesverständnis der Fall ist?

Hier wäre nun grundlegend über das Verständnis der Trinität zu reden, vor allem über die Frage, ob die Trinität als Aussage über das Wesen Gottes zu verstehen ist, also aller Gottesrede zugrunde liegt, oder ob sie die Erfahrungen, die der christliche Glaube mit Gott gemacht hat, zusammenfasst, also am Ende der Gottesrede steht. Ist sie also metaphysisch oder geschichtlich zu verstehen? Es spricht viel für das geschichtliche Verständnis: Gott hat sich im Ursprung und in der Geschichte des christlichen Glaubens dreifach zu erkennen gegeben: als Urgrund allen Seins, in der Kundgabe seines unbedingten und universalen Heilswillens in Je-

sus und in der bleibenden Gegenwart seines Geistes. Die drei Gotteserfahrungen wurden in der frühen Christenheit zusammengebunden und im Wesen Gottes verankert. Andere Erfahrungen mit Gott führen auf ein anderes Gottesverständnis. Die Gottesverständnisse stehen in Spannung zueinander, ohne dass sie in ein antithetisches Verhältnis zueinander gesetzt werden müssten.

Weiter: Der Trinitätsglaube ist in sich bipolar. Er betont ebenso sehr die Einheit Gottes wie die Dreiheit. Die muslimische Betonung der Einheit Gottes bringt den einen Pol zum Ausdruck. Aus christlicher Perspektive betrachtet, ist diese Sicht dann zwar einseitig, aber nicht falsch. Das würde immerhin eine bedingte Anerkennung zulassen; jedenfalls dann, wenn man nicht davon ausgeht, dass durch diese Einseitigkeit nicht das Gesamtbild entstellt wird.

Diese bedingte Anerkennung könnte Christinnen und Christen vor einer Überbetonung der Dreiheit warnen. Diese Gefahr entsteht etwa, wenn man zu sehr die soziale Dimension der Trinität betont, wie es in Wrogemanns Überlegungen der Fall ist. Er setzt damit eine bestimmte Auslegung der Trinitätslehre normativ. Demgegenüber gilt es, den Blick dafür offenzuhalten, dass die christliche Theologie weite Auslegungsspielräume enthält, die man ausschöpfen kann. Die Diskussionsanstöße der EKIR und der Badischen Kirche machen ebenso Gebrauch davon wird deren Kritiker.

Es gibt keinen Grund, den Kirchen, die die Beziehung zum Islam einer theologischen Neubestimmung unterzogen haben, einen Mangel an Rechtgläubigkeit vorzuwerfen. Vielmehr gilt es, die unterschiedlichen Positionen in sachlicher Argumentation gegeneinander abzuwägen und dabei auch die religionstheologischen Konsequenzen zu bedenken.¹⁸ Nicht zuletzt *darin* liegt eine große Chance des christlich-islamischen Dialogs für die christlichen Kirchen selbst: dass wieder über Theologie gesprochen werden muss.

Anmerkungen:

- 1 Harmjan Dam, Susanna Faust-Kallenberg, Selçuk Dogruer und Annegret von Dahl: Wenn Christen und Muslime in der Schule beten. Einführung in eine Arbeitshilfe für gemeinsame Feiern. Göttingen 2016.
- 2 https://de.wikipedia.org/wiki/Rheinischer_Synodalbeschluss_%E2%80%9EZur_Erneuerung_des_Verh%C3%A4ltnisses_von_Christen_und_Juden%E2%80%9C#Beschlussfassung.
- 3 Christen und Muslime nebeneinander vor dem einen Gott. Zur Frage gemeinsamen Betens (Ausschuss Christen und Muslime 1997/98); Mission

und Dialog in der Begegnung mit Muslimen (Arbeitskreis Christen und Muslime 2002); Abraham und der Glaube an den einen Gott (beschlossen von der Landessynode 2009).

- 4 <https://www.ekir.de/www/mobile/service/weggemeinschaft-zeugnis-19148.php> (20.4.2019).
- 5 <https://www.ekir.de/www/mobile/ueber-uns/christen-und-muslime-16425.php> (20.4.2019).
- 6 <https://www.ekiba.de/html/media/dl.html?i=180724> (20.4.2019).
- 7 Henning Wrogemann: Kritische Bemerkungen zu einem Gesprächspapier der Evangelischen Landeskirche von Baden. Ist Gott in Christentum und Islam derselbe? in: DPfBl 12/2018, 687-691. Vor allem in der 7. These (691) wird das deutlich. In 10 der 20 Belege, die Wrogemann angibt, bezieht er sich auf das Buch »Menschwerdung« von Reinhard Feldmeier und Hermann Spieckermann (Tübingen 2018).
- 8 Aus Platzgründen verweise ich für die Auseinandersetzung mit dem dritten Einwand auf: Reinhold Bernhardt: Ende des Dialogs. Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2006, 266-275; ders.: Mission in einer multireligiösen Welt, in: Interkulturelle Theologie 35, 3/2009, 196-207.
- 9 Wrogemann, a.a.O., 688-690.
- 10 Wrogemann, a.a.O., 689.
- 11 Timo Güzelmansur (Hg): Das koranische Motiv der Schriftfälschung (tahریف) durch Juden und Christen. Islamische Deutungen und christliche Reaktionen, Regensburg 2014.
- 12 Wolfhart Pannenberg: Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 287.
- 13 Gesprächspapier der Badischen Kirche, 41.
- 14 Seit dem Zweiten Vatikanum (Nostra Aetate 3; Lumen gentium 16) ist diese Frage in der römisch-katholischen Kirche und Theologie klar beantwortet. Besonders Papst Johannes Paul II. hat mehrfach erklärt, dass Christen und Muslime den gleichen Gott verehren.
- 15 Karl Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560 gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, Zollikon 1938, 57.
- 16 Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik II/2, Zollikon-Zürich 1942, 505.
- 17 Wrogemann, a.a.O., 690, These 2.
- 18 S. dazu: Reinhold Bernhardt: Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 16), Zürich 2019.