

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript that has been published in *Institut für Islamische Theologie Osnabrück (IIT). Entwicklung, Zwischenstand und Perspektiven*, edited by Martina Blasberg-Kuhnke, Rauf Ceylan and Bülent Ucar, in the series *Reihe für Osnabrücker Islamstudien*.

The document does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Etzelmüller, Gregor

Zukunftsaufgaben einer Kooperation christlicher und islamischer Theologien an deutschen Universitäten

in: Martina Blasberg-Kuhnke / Rauf Ceylan / Bülent Ucar (eds.), *Institut für Islamische Theologie Osnabrück (IIT). Entwicklung, Zwischenstand und Perspektiven*, pp. 191–203

Berlin: Peter Lang 2019 (Reihe für Osnabrücker Islamstudien 33)

URL: <https://www.peterlang.com/document/1110930>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Peter Lang: <https://www.peterlang.com/repository-policy/>

Your IxTheo team



## **Zukunftsaufgaben einer Kooperation christlicher und islamischer Theologien an deutschen Universitäten**

Gregor Etzelmüller

Die Errichtung von Instituten für islamische Theologie in der Bundesrepublik Deutschland bietet auch Chancen für den christlich-islamischen Dialog. Die Existenz und Ausbildung von akademischen Theologinnen und Theologen islamischer Provenienz wird zur Akademisierung dieses Dialogs beitragen. Zudem erhält er ein Standbein an den Universitäten. Der Dialog gewinnt so nicht nur von innen heraus an Komplexität, sondern auch dadurch, dass er sich der Beobachtung anderer Fachrichtungen (etwa der Philosophie und Religionswissenschaften, aber auch der Soziologie und Psychologie, in Osnabrück auch der Migrationswissenschaften) bewusst aussetzt.

Gerade angesichts der massiven (auch politischen) Erwartungen an die islamische Theologie einerseits und den interreligiösen Dialog andererseits möchte ich zunächst eine Selbstverständlichkeit benennen, die auf der Suche nach neuen Dialogtheologien leicht vergessen werden kann: Das Kerngeschäft der islamischen Theologie ist nicht der Dialog mit anderen Religionen, sondern die kritische Entfaltung und Fortschreibung der je eigenen Tradition und in diesem Sinne: die innerislamische Wahrheitssuche.

Diese Einsicht lässt sich auch von dem angestrebten Dialog christlicher und islamischer Theologien her begründen: Wie jegliche interdisziplinäre Forschung voraussetzt, dass die Beteiligten in ihrer Disziplin verortet und anerkannt sind, so hängt auch die Qualität eines interreligiösen akademischen Dialogs davon ab, dass die an ihm Beteiligten in ihrer jeweiligen Theologie beheimatet, akademisch ausgebildet und fachlich anerkannt sind. Das lässt sich im Blick auf bereits etablierte Dialogtheologien christlicher Provenienz zeigen. Unabhängig davon, ob man den christlich-marxistischen Dialog betrachtet, den jüdisch-christlichen oder auch jenen von Naturwissenschaften und Theologie, wird man sagen können, dass diese Dialoge nur dann erkenntnisgenerierend waren und sind, wenn die Dialogpartner in ihrer eigenen Disziplin ausgewiesen sind. Ansonsten bringen solche Dialoge im besten Fall nur (nicht-tragfähige, weil nicht in die unterschiedlichen Disziplinen zurückstrahlende) Bindestrich-Synthesen hervor.

Entsprechend haben auch nur einige christliche Theologinnen und Theologen einen spezifischen Diskurs zum Horizont ihrer gesamten Theologie bestimmt, so etwa Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928-2002) den jüdisch-christlichen Dialog und einige US-amerikanische Theologen die Auseinandersetzungen mit den Naturwissenschaften (etwa Robert J. Russell und Wentzel van Huyssteen). Es wäre wünschenswert, wenn in der Zukunft ebenfalls einzelne Theologinnen und Theologen den islamisch-christlichen Dialog als maßgeblichen Kontext ihrer Theologie verstehen würden, aber dies ist und sollte keineswegs von allen (islamischen) Theologinnen und Theologen verlangt werden. Das Kerngeschäft der unterschiedlichen Theologien ist nicht der interreligiöse Dialog, sondern die kritische Entfaltung und Fortschreibung der je eigenen Tradition. Wenn dieses Kerngeschäft sorgfältig betrieben wird, profitiert davon auch der interdisziplinäre Austausch der verschiedenen Disziplinen.

### **1. Kooperation in der Graduiertenausbildung: Heterogenitätsmanagement in Christentum und Islam**

Die Institute für evangelische, katholische und islamische Theologie an der Universität Osnabrück haben 2016 beschlossen, zukünftig in der Graduiertenausbildung enger zusammenzuarbeiten und dabei insbesondere das Themenfeld „Heterogenitätsmanagement in Christentum und Islam“ zu erforschen. Gegenüber einer weit verbreiteten essentialistischen Redeweise von dem Islam, aber auch dem Christentum, betonen akademische Theologien die innere Polyphonie der beiden Religionen. Sowohl das Christentum als auch der Islam sind durch eine Fülle geschichtlicher, kontextueller, konfessioneller und individueller Ausgestaltungen geprägt. Schon die normativen Quellentexte beider Religionen sind pluralistisch verfasst: Die Bibel ist eine Bibliothek von vielfältigsten Überlieferungen<sup>1</sup>, und der Koran begegnet in einer Fülle verschiedener Lesarten<sup>2</sup>. „Die innere Vielstimmigkeit der kanonischen Texte unterläuft auf Dauer jegliche diskursive Selbstabschließung religiöser Formationen.“ Die drei theologischen Institute an der Universität Osnabrück

---

<sup>1</sup> Vgl. Michael Welker, *Sola scriptura. Die Autorität der Bibel in pluralistischen Umgebungen*, in: Berndt Hamm / ders., *Die Reformation. Potentiale der Freiheit*, Tübingen 2008, 91-120.

<sup>2</sup> Vgl. Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*, Berlin 2011.

gehen gemeinsam davon aus, „dass die Wahrnehmung der internen Heterogenität auch zu einem konstruktiven Umgang mit der sichtbaren Präsenz unterschiedlicher Religionen in einer Gesellschaft beiträgt.“ Das bedeutet freilich auch: „Um das Phänomen interreligiöser Heterogenität bearbeiten zu können, bedarf es der Schärfung der Wahrnehmung der internen Heterogenität der je eigenen Religion“<sup>3</sup>.

## **2. Voraussetzungen und Zukunftsperspektiven eines akademischen interreligiösen Dialogs**

Islamische Theologie verbindet Innen- und Außenperspektiven zur Steigerung ihrer eigenen Komplexität. Es wird also nicht einfach der religionswissenschaftlichen Außenperspektive eine theologische Binnenperspektive entgegengesetzt, sondern beharrlich an einer Vermittlung beider gearbeitet.<sup>4</sup> Theologie verbindet das Interesse an Wahrheitssuche mit dem Ziel der Steigerung von Gewissheit.<sup>5</sup> Das bedeutet für einen akademischen Dialog zwischen christlicher und islamischer Theologie aber auch, dass dieser Dialog sich nicht allein auf religionswissenschaftlich zu Beobachtendes beschränken darf, sondern sich auch explizit theologischer Themen und Inhalte annehmen muss. Deshalb wird der Dialog sich zukünftig auch Differenzen zuwenden müssen, die nicht einfach nivelliert, sondern als fruchtbare Differenzen rekonstruiert werden sollten.

### **2.1. Christlich-theologische Klärungen der Voraussetzungen eines interreligiösen Dialogs**

Von christlicher Seite aus ist ein interreligiöser Dialog möglich, weil das Christentum in den letzten 200 Jahren die Wahrheitsfrage von der Heilsfrage

---

<sup>3</sup> Alle Zitate sind einem unveröffentlichten Antragstext entnommen, den Martina Blasberg-Kuhnke, Margit Eckholt, Lahbib El Mallouki, Gregor Etzelmüller, Merdan Güneş, Martin Jung, Martin Kellner, Andreas Kubik-Boltres, Georg Steins und Bülent Ucar gemeinsam verfasst haben.

<sup>4</sup> Vgl. im Blick auf die christliche Theologie entsprechend Ingolf U. Dalferth, *Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth*, EvTh 46 (1986), 402-422; jetzt auch Margit Eckholt, *Die Bedeutung der religionswissenschaftlichen Forschung aus der Sicht der christlichen Theologie. Eine katholische Perspektive*, in: Rauf Ceylan / Coskun Saglam (Hg.), *Die Bedeutung der Religionswissenschaft und ihrer Subdisziplinen als Bezugswissenschaften für die Theologie*, Frankfurt a.M. u.a. 2016, 391-418.

<sup>5</sup> Vgl. John Polkinghorne / Michael Welker, *An den lebendigen Gott glauben. Ein Gespräch*, Gütersloh 2005, Kapitel 9.

gelöst hat. Solange man den anderen, der nicht an Christus glaubt oder der Kirche angehört, nur als Verworfenen betrachten konnte, war der Dialog im Prinzip keine ernsthafte Alternative zur Mission. Wer den anderen als potenziell verworfen wahrnimmt, ist ethisch geradezu dazu genötigt, ihn von der eigenen Wahrheit so zu überzeugen zu versuchen, dass auch der andere das Heil gewinnt.<sup>6</sup> Die christliche Theologie ist freilich in der Moderne auf unterschiedlichen Wegen zu der Erkenntnis durchgestoßen, dass das der Welt in Jesus Christus erschlossene Heil tendenziell alle Menschen umfasst. Christliche Theologie betrachtet den anderen deshalb nicht länger als potenziell Verworfenen, sondern als von Gott erwählten und zum Heil bestimmten Menschen.<sup>7</sup> Unter dieser Perspektive wird Mission, das persönliche Zeugnis (im christlichen Sinne: für den Gott, der sich in Israel und innerhalb Israels in Jesus Christus offenbart hat), zwar weder obsolet noch unmöglich, aber das Zeugnis verliert seine heilsnotwendige Bedeutung. Weil uns die Sorge um das Heil des oder der anderen abgenommen ist, wird Raum geschaffen für den Dialog mit anderen, auch anderen Religionen. Es soll damit nicht gesagt sein, dass auch die islamische Theologie einen ähnlichen Weg einschlagen muss, damit es zu einem Dialog kommen kann. Aber die christliche Theologie musste diesen Erkenntnisweg gehen, um als christliche Theologie in den Dialog mit anderen einsteigen zu können. Erst die eschatologische Umstellung von einem doppelten Ausgang des Jüngsten Gerichtes auf eine

---

<sup>6</sup> Deshalb nutzten etwa die frühen amerikanischen Methodisten jede Gelegenheit zur Mission (mit der positiven Absicht, den anderen zu retten). Wer für den, der nicht an Christus glaubt, keine Hoffnung hat, darf sich, was seinen Bekehrungseifer angeht, keine Auszeit nehmen. So heißt es in einem Lied der frühen amerikanischen Methodisten: „Ye ministers that are called to preaching, Teachers and exhorters too, Awake! Behold your harvest wasting; Arise! There is no rest for you. To think upon that strict commandment That God has on his teachers laid: The sinners' blood, who die unwarned, Shall fall upon their shepherd's head.“ (Richard Allen, *The Life, Experience, and Gospel Labours of the Rt. Rev. Richard Allen. To which is Annexed the Rise and Progress of the African Methodist Episcopal Church in the United States of America. Containing a Narrative of the Yellow Fever in the Year of Our Lord 1793: With an Address to the People of Colour in the United States*, Philadelphia 1833, Electronic Edition University of North Carolina at Chapel Hill 2000, 49).

<sup>7</sup> Maßgeblich waren für diese Entwicklung in der evangelischen Theologie Friedrich Schleiermacher und Karl Barth (vgl. dazu Gregor Etzelmüller, *Die christliche Hoffnung und die prophetischen Lehrstücke. Eschatologie bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth*, in: Martin Leiner / Michael Trowitzsch (Hg.), *Schleiermacher und Barth. Neubestimmung des Verhältnisses*, Göttingen 2015, 279-303). Diese beiden reformierten Theologen haben aber auch in das Luthertum und Barth über Hans Urs von Balthasar vermittelt in die katholische Theologie hineingewirkt.

(natürlich genauer zu spezifizierende und d.h. vor allem nicht geschichtsnihilistisch zu verstehende) Allerlösungslehre<sup>8</sup> hat im Christentum die Voraussetzung für einen Dialog mit anderen Religionen geschaffen.

Das lässt sich durchaus auch historisch zeigen: Es war gerade die Erwählungslehre Karl Barths mit ihrer Tendenz zur Allerlösungslehre und ihrem Bekenntnis zur Allerlösung Israels, die neue Möglichkeiten für den jüdisch-christlichen Dialog eröffnet hat.<sup>9</sup> Entsprechendes lässt sich im Blick auf die römisch-katholische Kirche zeigen: Die Öffnung für den Dialog mit den anderen Religionen gründet auch hier im Umbau der eschatologischen Erwartung. Die Kirche erwartet den Jüngsten Tag nicht mehr als den ihres partikularen Heils, sondern als „den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚Schulter an Schulter dienen‘“ (*Nostra aetate*, 4). Der Dialog mit dem Judentum in Form des „brüderlichen Gesprächs“ wird möglich, weil man „die Juden nicht [mehr] als von Gott verworfen oder verflucht“ versteht (*Nostra aetate*, 4). Weil der andere nicht mehr primär (und notwendig) als Objekt der Mission erscheint, kann man „sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen“ bemühen (*Nostra aetate*, 3). Als Frucht dieses Bemühens nennt das Zweite Vatikanische Konzil explizit auch die „Hochachtung“, mit der „die Kirche auch die Muslime“ betrachtet (*Nostra aetate*, 3).

## **2.2. Was sich aus dem jüdisch-christlichen Dialog für die Kooperation christlicher und islamischer Theologien lernen lässt**

Im Blick auf den sich gegenwärtig entwickelnden akademischen Dialog christlicher und islamischer Theologien lässt sich meines Erachtens zweierlei vom jüdisch-christlichen Dialog der letzten Jahrzehnte lernen.

1. Ein interreligiöser Dialog ist nur dann sinnvoll, wenn man Differenzen nicht ausblendet, sondern als (potentiell) fruchtbare Differenzen bejaht.

Angesichts des Neins der Mehrheit Israels zu Jesus Christus hatte die sich bildende Kirche im ersten Jahrhundert zu entscheiden, „ob sie ein Element von

---

<sup>8</sup> Vgl. J. Christine Janowski, *Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie*, NBST 23/1.2., Neukirchen 2000; Gregor Etzelmüller, *Vom eschatologischen Dualismus zur Hoffnung auf eine Allerlösung. Ein neuzeitlicher Umbau in der Eschatologie des Christentums*, in: Günter Thomas et al. (Hg.), *Ewiges Leben. Umbauten der Idee von Erlösung*, Tübingen 2017 (im Druck).

<sup>9</sup> Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, München 1967.

Pluralität in ihr Verständnis der Geschichte Gottes mit der Menschheit und ihres eigenen Ortes in dieser Geschichte aufzunehmen bereit war oder aber eine jeden konkurrierenden Anspruch ausschließende Auffassung ihrer eigenen Erwähltheit bevorzugen wollte.“<sup>10</sup> Dass die Entscheidung zugunsten der zweiten Alternative fiel, hat die Kirchengeschichte nachhaltig getrübt und die Erkenntnis Gottes verschattet. Insofern kann man sagen: Das Verhältnis zu Israel ist für die Kirchen die elementare Lernschule des Pluralismus. Die Lernerfahrungen, die dem Christentum in dieser Schule zugemutet werden, sind freilich enorm: Die Kirche hat die Differenz von Kirche und Israel als lebensförderliche Differenz zu verstehen – und deshalb auch das Nein Israels zu Jesus Christus in seiner Lebensförderlichkeit zu erkennen. Erst wenn dieser Lernprozess gelingt, haben die Kirchen die Urform der kirchlichen Verweigerung von Differenz, den kirchlichen Antijudaismus, überwunden. In diesem Sinn hat Friedrich-Wilhelm Marquardt zurecht formuliert: „Wir werden den christlichen Antijudaismus erst hinter uns haben, wenn es uns theologisch gelingt, mit dem jüdischen Nein zu Jesus Christus etwas Positives anzufangen.“<sup>11</sup>

Für den christlich-islamischen Dialog bedeutet das: Wir müssen in diesem Dialog Differenzen nicht nur wahrnehmen und aushalten, sondern ein ernsthaftes Interesse am Widerspruch des anderen entwickeln. Wir sollten den anderen nicht nur in dem würdigen können, worin er uns gleich ist, sondern auch in dem, worin er uns fremd und widerständig ist.

2. Wenn wir Differenzen als lebensförderlich wahrnehmen, bedeutet das freilich auch, dass wir das Entstehen dieser Differenzen nicht allein als tragisches Ereignis verstehen können.

Ich formuliere diese Einsicht zunächst so, wie wir sie im jüdisch-christlichen Dialog gewonnen haben: Das Auseinandergehen von Christentum und Judentum ist aus einer zweifachen Perspektiven zu betrachten. Zum einen sollten Christinnen und Christen nicht die Tragik dieses Auseinandergehens verkennen.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Wolfhart Pannenberg, *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Bestimmung*, Göttingen 1978, 57.

<sup>11</sup> Friedrich-Wilhelm Marquardt, „Feinde um unseretwillen“. *Das jüdische Nein und die christliche Theologie*, in: ders., *Auf einem Weg ins Lehrhaus. Leben und Denken mit Israel*, Frankfurt 2009, 279ff., 279.

<sup>12</sup> Dietrich Ritschl, *Die nie verheilende Wunde: Kirche/Israel – Christen/Juden*, in: ders., *Theorie und Konkretion in der ökumenischen Theologie*, Münster 2003, 71-76.

Das Zugleich von Nähe und Differenz ist zum Saatbeet eines Antijudaismus geworden, unter dem Jüdinnen und Juden bis in die Gegenwart hinein leiden. Die Tragik des Auseinandergehens liegt dabei darin, dass es den urchristlichen Gemeinden offensichtlich nicht gelungen ist, die eigene Treue zur Tora (dem Gesetz Israels) und das Interesse an der bleibenden Existenz Israels überzeugend darzustellen. Die christlichen Kirchen haben sich zu fragen, ob sie ihre bleibende Verbundenheit mit Israel, dem gegenwärtigen jüdischen Volk, hinreichend zum Ausdruck bringen. Sie haben sich kritisch einzugestehen, dass sie dem Antisemitismus nicht entschieden genug entgegentreten sind und ihn durch ihren Antijudaismus oftmals verstärkt haben.

Um dieser kritischen Fragen willen darf das tragische Element des Auseinandergehens der Wege von Judentum und Christentum im 1. Jahrhundert nicht verschwiegen werden. Dennoch ist eine allein das tragische Element betonende Perspektive nicht angemessen.<sup>13</sup> Wenn Israel und die Kirche beide ihrer Erwählung nach den Rechtswillen Gottes bezeugen, sich aber in der Verhältnisbestimmung von Recht und Gerechtigkeit einander herausfordernd und korrigierend unterscheiden, dann bezeugen sie gerade in ihrem Neben- und hoffentlich auch in ihrem Miteinander Gottes Rechtswillen auf komplementäre Weise. Es gilt also auch die Lebensförderlichkeit der Differenz aufzuzeigen.

(1.) Während Israel Gottes Rechtswillen durch das Halten der Gebote und die Auslegung der Tora, d.h. im Vertrauen auf die Leistung des Rechts und seiner Auslegung, bezeugt, bezeugen die christlichen Gemeinden Gottes Rechtswillen, indem sie in der Erinnerung an die Kreuzigung Jesu auf die Grenzen und die Korrumpierbarkeit des Rechts hinweisen, also gleichsam für die Opfer des Rechtssystems sensibilisieren.<sup>14</sup> (2.) Während Israel Gottes Rechtswillen in der Gestalt der Tora in ihrer kanonischen Gestalt bezeugt, haben die Kirchen diesen Rechtswillen Gottes immer auch mit den normativen Traditionen der Völker ins Gespräch gebracht. Israel und die Kirche bezeugen Gottes Rechtswillen, indem sie einander herausfordernd und korrigierend zugleich die Konkretheit von Gottes Rechtswillen, wie er in der Tora bekundet wird, und die Universalität von Gottes Rechtswillen betonen. (3.) Während Israel Gottes Rechtswillen als ein Volk unter Völkern bezeugt, bezeugt die Kirche Gottes Rechtswillen als eine Gemeinschaft von Menschen aus verschiedenen Völkern. Während die Kirche bezeugt, dass Gottes Rechtswille auf eine neue Menschheitsgemeinschaft zielt, bezeugt Israel, dass diese Menschheitsgemeinschaft als eine „Gemeinschaft von Gemeinschaften“ zu verstehen ist.<sup>15</sup> Israel und die Kirche bezeugen Gottes Rechtswillen, indem sie einander

---

<sup>13</sup> Vgl. Michael Welker, *Zur Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs*, in: Katja Kriener / Bernd Schröder (Hg.), *Lernen auf Zukunft hin. Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs – 25 Jahre Studium in Israel*, Neukirchen 2005, 35-48.

<sup>14</sup> Vgl. a.a.O., 46-48.

<sup>15</sup> Shemaryahu Talmon, *Partikularismus und Universalismus aus jüdischer Sicht*, FrRu 28 (1976), 33-36, 36.

herausfordernd und korrigierend gemeinsam die Einheit von Universalität und Partikularität bekunden.<sup>16</sup>

Es war dabei ein Meilenstein für den jüdisch-christlichen Dialog als US-amerikanische Rabbiner und Theologen im Jahr 2002 erstmals zu verstehen gaben, dass auch sie im Entstehen des Christentums aus jüdischer Perspektive etwas Positives erkennen können: „Wenngleich der christliche Gottesdienst für Juden keine annehmbare religiöse Alternative darstellt, freuen wir uns als jüdische Theologen darüber, daß Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind.“<sup>17</sup>

Diese Einsichten aus dem jüdisch-christlichen Dialog sind auch für den christlich-islamischen Dialog von Bedeutung: Zunächst verlangt auch hier die Realistik anzuerkennen, dass die gemeinsame Geschichte von Christentum und Islam auch eine voller Tragik ist, in der wechselseitig Wunden geschlagen worden sind. Diese Geschichte ist auch eine Geschichte der Gewalt, sie ist bis heute nicht nur durch die Erinnerungen an, sondern auch die Wirkungen von Kreuzzügen und Kolonialismus geprägt. Doch auch dort, wo christliche und muslimische Theologinnen und Theologen heute gemeinsam an der Heilung der Erinnerung arbeiten und „für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen“ eintreten (*Nostra aetate*, 3), sind sie im Vollzug ihrer religiösen Gottesverehrung nicht nur verschieden, sondern getrennt. Selbst bei dem von ihm initiierten Weltgebetstag 1986 in Assisi betonte Papst Johannes Paul II., dass man nicht zusammen bete, sondern zusammen sei, um zu beten.<sup>18</sup> Entsprechend optiert auch eine unter

---

<sup>16</sup> Vgl. Berthold Klappert, *Reich Gottes und Gerechtigkeit. Perspektiven einer von Juden und Christen anzustrebenden gerechten Weltgesellschaft*, in: ders., *Miterben der Verheißung. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog*, NBST 25, Neukirchen 2000, 21-57, 38-46. Berthold Klappert, der seine Theologie im Dialog mit Jüdinnen und Juden entfaltet hat, plädiert seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts für einen Dialog der sog. abrahamitischen Religionen.

<sup>17</sup> Tikva Frymer-Kensky, David Novak, Peter Ochs, Michael Signer, *Dabru Emet. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum*, 2002, zitiert nach: [www.jcrelations.net/Dabru\\_Emet\\_-\\_Redet\\_Wahrheit.2419.0.html](http://www.jcrelations.net/Dabru_Emet_-_Redet_Wahrheit.2419.0.html); vgl. den englischen Text unter [www.icjs.org/dabru-emet/text-version](http://www.icjs.org/dabru-emet/text-version).

<sup>18</sup> Johannes Paul II., *Ansprache bei der Generalaudienz am 22. Oktober 1986*, in: *Der Apostolische Stuhl 1986*, hg. vom Sekretariat d. Dt. Bischofskonferenz, Köln o.J., 256-262, 258: „Deshalb wurde für die Begegnung von Assisi die Formulierung gewählt: zusammensein, um zu beten. Man kann sicher nicht ‚zusammen beten‘, d.h. ein gemeinsames Gebet sprechen, aber man kann zugegen sein, wenn die anderen beten.“ (vgl. ders., *Ansprache zu Beginn des Weltgebetstags der Religionen für den Frieden in der Basilika Santa Maria degli Angeli in Assisi am 27. Oktober 1986*, in: *Der Apostolische Stuhl* [a.a.O.], 1665–1667, 1667).

evangelischen Theologinnen und Theologen freilich nicht unumstrittene Handreichung des Rates der EKD, wenn sie vorschlägt, anstatt des nicht möglichen gemeinsamen Gebetes „mit innerer Anteilnahme gleichsam nebeneinander [zu] beten“<sup>19</sup>. Am stärksten dürften gegenwärtig in der bundesrepublikanischen Gesellschaft unter dieser Tragik des Getrenntseins Menschen leiden, die in einer interreligiösen Beziehung oder Ehe leben. Deshalb haben die drei theologischen Institute der Universität Osnabrück beschlossen, in ihren zukünftigen Forschungen zum Heterogenitätsmanagement in Christentum und Islam die Lebenswirklichkeit von interreligiösen Beziehungen und Ehen genauer zu untersuchen.

Ohne die Tragik zu überspielen, gilt es aber zu fragen, ob wir bestehende und zu benennende Differenzen nicht nur als Abweichung vom eigenen Standpunkt, sondern auch als Bereicherung desselben verstehen könnten. Insofern kann es nicht nur um ein vertieftes wechselseitiges Kennenlernen gehen. Es gilt vielmehr, Ansatzpunkte für mögliche wechselseitige Lernprozesse zu identifizieren.

Die Bereitschaft zu einem solchen Lernen wird dann wachsen, wenn wir uns wechselseitig als Glieder einer gemeinsamen Geschichte verstehen können. Darauf zielt sowohl das stärker islamwissenschaftlich ausgerichtete Projekt, den Koran als Text der Spätantike zu lesen und damit in jenen Kontext einzubetten, in dem auch Christentum und Judentum sich formiert haben<sup>20</sup>, als auch die eher theologisch ausgerichtete, nicht ganz unproblematische Rede von einer ‚abrahamitischen Ökumene‘, die verdeutlichen will, dass sich Judentum, Christentum und Islam auf denselben Gott, nämlich den Gott Abrahams, beziehen. Um diese gemeinsame Geschichte zu entdecken, die Übereinstimmungen, Analogien und Differenzen umfasst, bedarf es der Kooperation exegetisch-historischer und systematischer Disziplinen christlicher und islamischer Theologie mit religions- und islamwissenschaftlicher Forschung. Es dürfte deutlich sein, dass auch gut gemeinte Schnellschüsse hier letztlich nicht weiterhelfen, sondern nur eine auf Dauer angelegte Kooperation unterschiedlicher Forschungstraditionen und -stile, die diese gemeinsame Geschichte erschließen.

---

<sup>19</sup> *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland - Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 2000, 44.

<sup>20</sup> Vgl. Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.

### **2.3. Interreligiöse Kooperationen sollten in interdisziplinäre Dialoge eingebettet sein**

Der sich entwickelnde akademische Dialog von islamischer und christlicher Theologie sollte darauf bedacht sein, sich nicht selbst – nach dem Motto: „Wir Religiösen sollten zusammenhalten!“ – zu isolieren, sondern sich fruchtbar auf interdisziplinäre Diskurse beziehen. Persönlich erscheinen mir zwei Diskurse als besonders zukunftssträchtig. Zum einen bedarf das Verhältnis von Religion und Zivilgesellschaft verstärkt theologischer Aufklärung<sup>21</sup>, zum anderen bleibt der Dialog mit den Naturwissenschaften eine bleibende Herausforderung für jede Theologie.

Im Blick auf das Verhältnis von Religion und Zivilgesellschaft haben sozialwissenschaftliche Untersuchungen gezeigt, dass religiöse Gemeinschaften von großer Bedeutung für eine lebendige Zivilgesellschaft sind. Zum einen generieren sie eine Fülle von Ehrenamtlichen. In der Bundesrepublik kann von mehr als 4 Millionen Engagierten im Umfeld der beiden großen Kirchen ausgegangen werden (BMFSFJ)<sup>22</sup>. Der Einfluss der religiösen Bindung wird sowohl vom Freiwilligensurvey<sup>23</sup> als auch vom Engagement-Atlas<sup>24</sup> bestätigt. Dass der Bericht zur Lage und den Perspektiven des bürgerschaftlichen Engagements in Deutschland des BMFSFJ sich allein auf die Kirchen konzentriert und die Aktivitäten jüdischer und muslimischer Gemeinden und Vereine ausblendet, macht einmal mehr die Notwendigkeit einer interreligiösen Perspektive deutlich. Zum anderen fördern religiöse Gemeinschaften Einstellungen, von denen eine Zivilgesellschaft profitiert. Die Frankfurter Sozialwissenschaftlerin Sigrid Roßteutscher hält fest: „Religiöse Organisationen erweisen sich somit tatsächlich als Schule pro-sozialer Orientierungen, die den

---

<sup>21</sup> Vgl. Gregor Etzelmüller, *Religious communities, churches and civil society*, in: Michael Welker / Nico Koopman / JM (Koos) Vorster (Hgg.), *Church and Civil Society. German and South African perspectives*, Cape Town 2017, 107-125.

<sup>22</sup> Cf. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, *Bericht zur Lage und zu den Perspektiven des bürgerschaftlichen Engagements in Deutschland*, Berlin 2009, 84.

<sup>23</sup> Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, *Freiwilliges Engagement in Deutschland 1999-2004. Kurzfassung*, München 2005.

<sup>24</sup> *Engagementatlas 2009: Daten, Hintergründe, wirtschaftlicher Nutzen*; <http://zukunftsfonds.generalideutschland.de/online/portal/gdinternet/zukunftsfonds/content/314342/309588>.

Einsatz für Schwächere und Bedürftige zu ihrem Anliegen machen und eine Kultur der ‚benevolence‘ [...] fördern“<sup>25</sup>.

In interdisziplinären Forschungen (der Theologien, aber auch mit den Islamwissenschaften) wäre dabei zu erkunden, ob und wie sich die islamische Umma als eine spezifische Form von Zivilgesellschaft verstehen lässt.<sup>26</sup> Aus muslimischer Sicht ließe sich argumentieren: Insgesamt Gottes Geboten und Verboten verpflichtet, müsse die Umma Mittel und Wege (wie über Analogie, Konsensus oder auf der Basis von ‚Vernunft‘) finden, um deren Anwendbarkeit zu garantieren. Hier begegnet das Gedankenmuster ‚islamischer‘ Äquivalente zu westlichen Konzepten, wie es auch im Fall von ‚islamischer‘ Ökonomie und Demokratie in muslimischen Kreisen vertreten wird.

Wir sollten freilich nicht nur empirisch untersuchen, welchen Beitrag christliche und muslimische Glaubensgemeinschaften zu einer lebendigen Zivilgesellschaft de facto leisten. Es gilt auch zu fragen, warum es von den geistlichen Grundlagen dieser Gemeinschaften her erwartbar ist, dass sie für Differenzen sensible Diskurse anregen, die das diskursive Niveau der Zivilgesellschaft anheben, und dass sie dabei den Problemkomplex ‚Gerechtigkeit und Inklusion‘ immer wieder ins Zentrum rücken. Es geht um die kulturhermeneutische Frage, welche spezifisch religiösen Ideen die Praxis zivilgesellschaftlichen Handelns begründet und geprägt haben und immer noch prägen. Um solche Ideen zu identifizieren, bedarf es theologischer Kompetenz. Dabei stehen Konzepte wie Liebe und Mildtätigkeit, aber auch von Gesetz und Geist (Christentum) bzw. Offenbarung und Gesetz (Islam) zur Diskussion.

Während der Dialog mit den Sozialwissenschaften für die unterschiedlichen Theologien heutzutage bereits eine Selbstverständlichkeit darstellt, sollten wir die Komplexität des akademischen interreligiösen Dialogs zukünftig noch dadurch steigern, dass wir den Dialog von Naturwissenschaft und Theologie bewusst interreligiös fortführen. An einer Universität (wie Osnabrück), die in der forschungsbasierten Lehrerausbildung eine ihrer zentralen Aufgaben sieht,

---

<sup>25</sup> Sigrid Roßteutscher, *Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine internationale vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte und der demokratischen Rolle religiöser Zivilgesellschaften*, Studien zur Wahl- und Einstellungsforschung 12, Baden-Baden: Nomos 2009, 423.

<sup>26</sup> Dieser Absatz verdankt sich Gesprächen mit der Heidelberger Islamwissenschaftlerin Susanne Enderwitz.

scheint mir das besonders notwendig zu sein, denn der konfessionell verantwortete Religionsunterricht wird an der säkularen Schule nach seinem Verhältnis zur Evolutionslehre gefragt und greift das Thema im Kerncurriculum auf, weshalb es auch in Schulbüchern zum Religionsunterricht behandelt wird. Gegenüber einer unheiligen Allianz christlicher und muslimischer Kreationisten, die meinen, einen Kampf gegen die wissenschaftlich anerkannte Evolutionslehre führen zu müssen, sollten sich neue Allianzen bilden, die zeigen, dass weder für das Christentum noch für den Islam ein prinzipieller Gegensatz zwischen Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube besteht, sondern sich die Evolution des Lebens als Form von Gottes Schöpfungshandeln theologisch deuten lässt. Ein entsprechender Dialog der Theologien mit den Naturwissenschaften kann zum einen auf Erkenntnisse zurückgreifen, die in den letzten Jahrzehnten im Dialog christlicher Theologie mit den Naturwissenschaften gewonnen wurden. Zum anderen kann ein solcher Dialog aber auch jene Anfänge einer muslimischen Auseinandersetzung mit den modernen Naturwissenschaften revitalisieren, die bis ins 19. Jahrhundert zurückreichen. Schon 1880 hat Ahmad Khan (1817-1898), der Gründer des Anglo-Muhammadan Oriental College in Aligarh, formuliert: „Whatever religion it may be – Islam, Christianity, Judaism or Brahmanic religion – if today it turns out on the balance to be in contradiction to the sciences, then it cannot stand up.“<sup>27</sup> Auf der Linie dieser Argumentation identifizierte Muhammad Iqbal (1877-1938) in der mittelalterlichen islamischen Philosophie die Anfänge eines evolutionären Menschenbildes. „Mohammad Iqbal, while accepting evolution reluctantly, credited 9th century philosopher, Al-Jahiz for the idea of evolution and Ibn-Maskwaih, in the 11th century, as the ‚first Muslim thinker to give a clear and in many respects a thoroughly modern theory of the origin of man‘“<sup>28</sup>. Wenn wir uns auf einen ernsthaften Dialog mit den Naturwissenschaften einlassen, halte ich es nicht für undenkbar, dass wir uns auch interreligiös über die Form von Gottes Handeln in der Schöpfung verständigen können.

---

<sup>27</sup> Ahmad Khan, zitiert nach Michael Bergunder; „Religion“ and „Science“ within a Global Religious History, Aries 16 (2016), 86-141, 112.

<sup>28</sup> Salman Hameed, *Bracing for Islamic Creationism*, Science 322 (2008), 1637-1638, 1637, Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought*, Lahore 1930, 5 zitierend.

Zusammenfassung: Die Errichtung von Instituten für islamische Theologie trägt zur Akademisierung des christlich-islamischen Dialogs bei. Die drei theologischen Institute der Universität Osnabrück erforschen das „Heterogenitätsmanagement in Christentum und Islam“. Der Dialog wird sich theologischer Themen und Inhalte annehmen und deshalb auch Spannungen und Differenzen thematisieren, die als Lernmöglichkeiten rekonstruiert werden sollten. Die Bereitschaft zu einem solchen Lernen wird dann wachsen, wenn sich Christentum und Islam als Glieder einer gemeinsamen Geschichte verstehen können. Um diese Geschichte zu erschließen, bedarf es der Kooperation der verschiedenen Theologien und ihrer Fächer (Exegese, Geschichte, Systematik), aber auch der Zusammenarbeit mit Religions- und Islamwissenschaft. Der Dialog von islamischer und christlicher Theologie sollte sich fruchtbar auf interdisziplinäre Diskurse beziehen. Zum einen bedarf das Verhältnis von Religion und Zivilgesellschaft verstärkt theologischer Aufklärung, zum anderen bleibt der Dialog mit den Naturwissenschaften eine bleibende Herausforderung für jede Theologie.

Summary: Due to the establishment of Institutes for Islamic theology the Christian-Islamic dialogue will become more academic in future. The three theological institutes of the University of Osnabrück are investigating “the management of heterogeneity within Christianity and Islam”. The dialogue will address theological topics and contents and will therefore also focus on tensions and differences, which should be reconstructed as possibilities for mutual learning processes. The readiness for learning from each other will grow if Christianity and Islam can understand itself as members of a common history. In order to open up this history, cooperation between the different theologies and their different disciplines (exegesis, history and systematics), but also cooperation with religious history and Islamic studies is needed. The dialogue between Islamic and Christian theology should be attentive not to isolate itself, but to be fruitfully related to interdisciplinary discourses. On the one hand, the relationship between religion and civil society needs more theological enlightenment, on the other hand the dialogue with the natural sciences remains a permanent challenge for every theology.

Keywords:

Theologie

Naturwissenschaften

Jüdisch-christlicher Dialog

Mission

Differenz

Dialog

Zivilgesellschaft

Umma

Judentum

Koran

abrahamitische Ökumene

Gregor Etzelmüller, Prof. Dr., ist Professor für Systematische Theologie am Institut für Evangelische Theologie der Universität Osnabrück; aktuelle Forschungsschwerpunkte: Theologische und interdisziplinäre Anthropologie (vor allem der Verkörperung), Theologie und Zivilgesellschaft, Gotteslehre, Eschatologie

[gregor.etzelmueeller@uni-osnabrueck.de](mailto:gregor.etzelmueeller@uni-osnabrueck.de)

Adresse:

für die Veröffentlichung:

Prof. Dr. Gregor Etzelmüller

Universität Osnabrück

Institut für Evangelische Theologie

Neuer Graben 29/Schloss

49074 Osnabrück

für die Zusendung des Belegexemplars:

Prof. Dr. Gregor Etzelmüller, Hauptstr. 35, 69469 Weinheim