

„Wir glauben doch alle an denselben Gott ...“ – wirklich?

Zur Kritik einer Floskel am Beispiel
Liebe Gottes in Koran und Neuem Testament

Henning Wrogemann

Seit der so genannten Flüchtlingskrise haben islamophobe Tendenzen in westlichen Gesellschaften deutlich zugenommen. Vor diesem Hintergrund sehen sich Kirchenleitungen wie die der Evangelischen Kirche in Baden dazu veranlasst, Papiere herauszubringen, in denen das Thema Muslime und Christen behandelt wird. Ziel ist es, ein konstruktives Miteinander auch theologisch zu begründen. Im Juli 2018 veröffentlichte die Badische Kirche unter dem Titel *Gesprächspapier* (GP) einen Text, dessen religions-theologischer Duktus im Folgenden zu diskutieren sein wird.¹ Die These lautet kurz gesagt, dass Christen/innen von ihren Glaubensgrundlagen her sollen anerkennen können, es handle sich bei dem Gott, den die Muslime „in ihrer Weise“ verehren, um den Gott, den auch Christen/innen verehren, aber eben als den dreieinigen Gott bekennen. In der Version des Gesprächspapiers vom Februar 2018 war an dieser Stelle ausdrücklich von der *Selbigkeit Gottes* im Glauben von Judentum, Christentum und Islam die Rede gewesen. Die Version vom Juli 2018 vermeidet zwar den Begriff der Selbigkeit, sagt jedoch im Endeffekt nichts Anderes.

Zur Diskussion der Selbigkeits-These wird in diesem Aufsatz als Beispiel das Thema der Liebe Gottes herangezogen. (1.) Nach einigen Vorbemerkungen wird (2.) zunächst der Duktus des Gesprächspapiers zusammengefasst sowie (3.) darauf die Behandlung des Themas Liebe Gottes im Gesprächspapier skizziert. (4.) Es folgen Beobachtungen zum Wortfeld Liebe Gottes einerseits im Koran und (5.) andererseits im Neuen Testament sowie (6.) eine kritische Sicht auf den Ansatz des Gesprächspapiers im Ganzen. (7.) Den Abschluss bilden Anfragen zur theologische Basis von Dialogizität sowie (8.) zur Rolle von Kirchenleitung in dieser Frage.

**1. Pragmatischer oder theologischer Dialog? –
Religiöse Akteure, Macht, Gesellschaft**

Für das Thema interreligiöse Beziehungen bietet es sich an, zunächst zwischen pragmatischen und theologischen Dialogen zu unterscheiden. Dies sei am Beispiel der

1 Christen und Muslime. Gesprächspapier zu einer theologischen Wegbestimmung der Evangelischen Landeskirche in Baden, hg. vom Kollegium des Evangelischen Oberkirchenrats Karlsruhe, 1. Auflage Juli 2018. Die im Folgenden in Klammern gegebenen Seitenangaben beziehen sich auf diesen Text.

ägyptischen Gesellschaft erläutert, in der bei einer Bevölkerung von etwa 85–90 % Muslimen und etwa 10–15 % Christen zwei wesentliche Akteure im Blick auf religiöse Fragen auf muslimischer Seite Vertreter der renommierten Al-Azhar Universität und auf christlicher Seite Vertreter der Koptisch-Orthodoxen Kirche sind.² Seitens offizieller Vertreter der Al-Azhar Universität wird seit längerer Zeit ein theologischer Dialog mit Christen kritisch gesehen, ebenso von Vertretern der Koptisch-Orthodoxen Kirche.³ Man solle, so die Meinung, theologische Streitfragen beiseitelassen und sich auf die praktischen Herausforderungen konzentrieren, etwa soziale Fragen wie medizinische Versorgung, Bildung, Infrastruktur allgemein, Kampf gegen Korruption, Vorkommnisse, die als Provokationen der jeweils anderen Seite gewertet werden können, oder gewalttätige Ereignisse wie terroristische Anschläge. Im Powerplay der mächtigen Akteure spielen *offizielle Dialoge* als ausdrücklich nicht theologisch konnotiert eine große Rolle, da sie gesamtgesellschaftlich den Willen beider Seiten zu guter Zusammenarbeit medienwirksam in Szene setzen.

Für diese Dialoge, in denen es vor allem um subtile Formen von Anerkennungsgeboten, aber auch in Symbolik verklausulierte Kritik geht, spielen diejenigen Personen eine Rolle, die in sie involviert sind, meist besonders angesehene und in der Gesellschaft weithin als autoritativ erachtete Persönlichkeiten, die stellvertretend für Institutionen, Organisationen oder deren Anhängerschaft stehen.

Auf einer niederschwelligeren Ebene sind *soziale Dialoge* angesiedelt, bei denen es regional, im städtischen oder dörflichen Siedlungsgebiet und nachbarschaftlich um die Verbesserung der Situation für die örtliche Bevölkerung geht. Auch hier werden meist theologische Inhalte bewusst ausgeklammert, da es um das gemeinsame Engagement für Menschen ungeachtet ihrer Zugehörigkeit zu religiösen Formationen geht. Während offizielle Dialoge dazu dienen, Kontakte aufrecht zu erhalten, geht es bei sozialen Dialogen im Nahbereich auch um das Finden von Kompromissen, mit denen verschiedene Seiten leben können.

So kann man von diesen beiden Arten eines *pragmatischen Dialogs*, das heißt eines *intentional nicht-theologischen Dialogs*, vereinfachend von *Kontakt-Dialogen* und von *Kompromiss-Dialogen* sprechen.⁴ Aus der Situation Ägyptens kann man als wichtige Beobachtung festhalten, dass hier offensichtlich die Notwendigkeit gesehen wird, interreligiöse Beziehungen nicht durchgängig religiös zu konnotieren, sondern etliche Felder, in denen verschiedene religiöse Identitäten zwar auch eine Rolle spielen, *von religiösen Deutungen freizuhalten*. Fazit: Interreligiöse Beziehungen sind nicht mit

2 Vgl. H. L. Hansen (2015): *Christian-Muslim Relations in Egypt. Politics, Society and Interfaith Encounters*, London/New York.

3 H. Hamdan (2014): *Der christlich-islamische Dialog der Azhar-Universität*, Freiburg i. Br., 135 ff. Vgl. S. S. Hasan (2003): *Christians versus Muslims in Modern Egypt. The Century-Long Struggle for Coptic Equality*, Oxford/New York.

4 Zur Dialogthematik vgl. H. Wrogemann (2006): *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog*, Frankfurt/M., 399–417.

der theologischen Dialogthematik identisch, sondern sie leben davon, dass politische, soziale und sonstige Sphären von den Akteuren nicht künstlich religiös konnotiert oder gar religiös aufgeladen werden.

Akteuren innerhalb der ägyptischen Gesellschaft liegen religiöse Überhöhungen der Dialogthematik fern, was nach 1400 Jahren religiöser Koexistenz nicht verwundern mag. Anders liegen die Dinge in Deutschland, wo diese Art christlich-muslimischer Koexistenz erst seit Ende der 1960er Jahre ein nennenswertes Phänomen darstellt. Nach einigen Jahrzehnten von Dialog-Initiativen erscheint die gegenwärtige Situation als eine Art Übergangsphase von der anfänglichen Neuheitserfahrung in Richtung auf eine Verstetigung von Mustern sozialer Interaktion auf verschiedenen Ebenen, etwa die Diskussion eines islamischen Schulunterrichtes betreffend, die Frage von islamischer Theologie an staatlichen Universitäten, Fragen zu Menschen muslimischen Glaubens als Arbeitnehmer/innen in diakonischen und kirchlichen Einrichtungen und vieles mehr.

Dass Kirchenleitungen sich veranlasst sehen, in Papieren zum Thema Christen und Muslime Diskussionen zu dieser Situation innerkirchlich anzuregen, ist verständlich und begrüßenswert. Ein solcher Vorschlag soll im Folgenden kritisch bedacht werden. Nach den Beobachtungen zu Dialogkonstellationen in Ägypten stellt sich für das zu behandelnde Gesprächspapier der Badischen Kirche allerdings die Frage, welche Basis für christlich-muslimische Beziehungen hier vorgeschlagen wird. In Ägypten jedenfalls halten wichtige Akteure es für angeraten, verschiedene Themen im Sinne pragmatischer und das heißt nicht-theologischer Dialoge zu behandeln. Wie steht es demgegenüber mit dem Gesprächspapier (GP)?

2. Die Konvergenzhermeneutik des Gesprächspapiers und seine Konsequenzen

Das Gesprächspapier sucht ausdrücklich eine *theologische* Grundlage für Dialogaktivitäten zu entwickeln. Wie wird dies im Einzelnen durchgeführt? Aus dem Gesprächspapier lassen sich folgende Grundgedanken entnehmen, wie sie in den ersten Teilen entwickelt werden. (GP, 6–42)

1. Im Sinne einer wechselseitig einschließenden Sicht wird postuliert, dass Christen/innen bei Beibehaltung ihrer eigenen Glaubensgrundlagen *nicht nur solche* Wahrheiten in Koran und Islam anerkennen können, die dem christlichen Glaubenszeugnis entsprechen, sondern auch solche, die dem christlichen Glauben *widersprechen*.
2. Man solle auch den Muslimen, so wird gefordert, Wahrheit „gönnen“, was das GP offensichtlich dazu veranlasst, auf koranische *Quellentexte auch theologisch* zurückzugreifen.
3. Konkret geschieht dies so, dass das GP mit Sure 1 einsetzt und postuliert, mit dem Thema der Einzigkeit Gottes seien „entscheidende Gedanken“ gegeben, die von „zentraler Bedeutung“ für das Gespräch seien, weil sie „die alles überragende Gottesfrage auf den Plan“ rufen. (16)

4. Das GP versucht im Sinne der Suche nach *Konvergenzen* möglichst weitgehende Übereinstimmungen zwischen Islam und Christentum auszuweisen, wobei immer wieder auch Punkte benannt werden, bei denen bleibende Unterschiede zu erwarten sind.
5. Insgesamt verdichtet das GP die Relationierung in der These, Christen/innen könnten bei Beibehaltung ihrer Glaubensgrundlagen der These zustimmen, dass Muslime in „ihrer Weise“ den Gott anbeten, den auch Christen/innen anbeten. Mit Verweis auf „Gottes Freiheit und Unverfügbarkeit“ wird im Anschluss an 1Kor 13,12 herausgestellt:

„Mit diesem notwendigen, die Unverfügbarkeit Gottes währenden eschatologischen Vorbehalt, ist es aus protestantischer Sicht möglich zu dem Urteil zu kommen, dass Muslime in ihrer Weise den einen Gott verehren, den wir Christen und Christinnen anbeten, ohne eine Identität des Glaubens zu behaupten. Vielmehr bleibt hier die Spannung, dass das, was uns verbindet, nämlich der Glaube an den einzigen Gott, zugleich auch eine Differenz enthält, nämlich die Weise, von Gott zu reden. Dabei ist die Anerkennung der Einzigkeit Gottes im Glauben der drei Religionen der jeweils unterschiedlichen Weise, von ihm zu reden, vor- und übergeordnet. Denn Gott bleibt sich selbst treu in seinem Handeln und Reden und kann im umfassenden Sinn nur einzig sein.“ (24)

6. Der gesamte Duktus des GP entspricht dieser Kernaussage, da die Schnittmengen im Handeln und Reden Gottes mittels einer Konvergenzhermeneutik herausgestellt werden, etwa in den Motiven Gottes als des Schöpfers, des Richters, des Barmherzigen oder des ethische Weisungen Gebenden.

3. Das Thema Liebe Gottes im Gesprächspapier

In der Version vom Juli 2018 ist die Suche nach Konvergenzen weniger pointiert ausgewiesen als dies noch bei der Version vom Februar 2018 der Fall war. Hieß es in der Februarversion noch als Überschrift *Gott und Allah: Von der Selbigkeit Gottes* sowie *Jesus und Mohammed: Gottes Barmherzigkeit in Person*, so heißt es in der Juliversion *Gott und Allah: Von der Einzigkeit Gottes* sowie *Jesus im Koran: Gottes Barmherzigkeit in Person*. Deutlich ablesbar ist daran die Intention der Verfasser/innen, an der sich auch in der Juliversion lediglich Nuancen geändert haben. Die Suche nach dem, was *konvergent*, also der Wortbedeutung nach *sich aneinander annähernd* oder aber *übereinstimmend* ist, stellt das erkenntnisleitende Interesse dar.

Dies wird auch beim Thema göttlicher Liebe deutlich erkennbar. Für das Thema Liebe Gottes stellt das GP fest:

„Das Zentrum von Gottes Selbstkundgabe erkennen wir in dem Satz: ‚Gott ist Liebe. Und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm‘ (1. Johannes 4,16). Wir beziehen diese Aussage über Gott auf seine Kundgabe in Jesus Christus, wir sind jedoch überzeugt, dass Gott bereits aus Liebe die Welt geschaffen und sich den Menschen mitgeteilt hat. Daher ist auch die Liebe Gottes nicht auf die Nachfolgemeinschaft Jesu beschränkt.“ (23)

Das für neutestamentliche Schriften wie für die christliche Theologie insgesamt so wichtige Thema der Liebe Gottes wird demnach im GP zwar genannt, es wird jedoch seiner theologischen Begründungszusammenhänge entkleidet. Das Wort Liebe kommt im GP selten vor, so wird an zwei Stellen kurz von Gottes grenzüberschreitender Liebe gesprochen (5, 42), es wird das Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe kurz zum Thema (34, 36), es ist von Gottes „erbarmender Liebe“ die Rede (33), sowie davon, dass Gottes Liebe „allen Menschen“ gelte (54). Es wird an einer weiteren Stelle auf „Jesu Ethik der Feindesliebe“ verwiesen (38).

Damit zeigt das GP die Tendenz, die Rede von der Liebe zu ethisieren und zu universalisieren. Im Sinne der Konvergenzhermeneutik wird darauf verwiesen, das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe verbinde Judentum, Christentum und Islam, womit einmal mehr die Einzigkeit Gottes betont wird. Zur Bestätigung dieser Sicht verweist man auf den *Brief der 138 Gelehrten*, wenn das GP zitiert: „Demzufolge“, so schließen die muslimischen Gelehrten diesen Gedanken, „bilden die Einheit Gottes, die Liebe zu Ihm sowie die Nächstenliebe eine gemeinsame Grundlage von Islam und Christentum (und Judentum)“.⁵ Hier sehen sich die Verfasser/innen des GP offensichtlich durch eine muslimische Quelle bestätigt. Interessant ist, dass es im *Brief der 138 Gelehrten* um die Liebe *des Menschen zu Gott* und damit um ein Gebot geht, nicht aber um die Liebe *Gottes zu den Menschen*. Eine zentrale Differenz, die den Verfassern/innen des GP allerdings nicht aufzufallen scheint.

Fazit: Die *spezifischen neutestamentlichen Aussagen* zur Liebe Gottes in Jesus Christus werden im GP in diesem Zusammenhang ausgeblendet, da nur allgemein von der „Kundgabe“ Gottes in Jesus Christus die Rede ist (23), ansonsten im GP aber der Eindruck erweckt wird, Gottes Liebe wirke ohnehin überall. Damit werden neutestamentlich-christliche Motive verschwiegen, die für das Gespräch mit Menschen anderen Glaubens von Bedeutung sind, wie zu zeigen sein wird. Doch nun zunächst zu den koranischen und neutestamentlichen Quellentexten.

4. Beobachtungen zum Wortfeld Liebe im Koran

Wie steht es mit dem Wortfeld Liebe im koranischen Textbestand? Im Koran kommen von der Wurzel *habba* (*lieben*) abgeleitete Worte mit 65 Belegen vor. Davon entfallen 40 Belege auf die Form *er liebt* (arab. *yuhibb*), die in 16 Suren vorkommen.⁶ In diesen

5 GP, 36. Als Referenz des Zitates wird vom GP angegeben: „Zitiert nach der ACK-Arbeitshilfe zum Brief der 138 muslimischen Gelehrten, 2010, S. 24–25.“ (GP, 36, Fußnote 28) – Als kritische Analyse vgl. H. Wrogemann, Wer ‚führt‘ hier einen Dialog? Anmerkungen zum Brief der 138 Gelehrten, in: ders., Das schöne Evangelium inmitten der Kulturen und Religionen, Neuendettelsau 2011, 174–190.

6 Sure 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 16, 28, 30, 31, 42, 49, 57, 60, 61.

Belegen ist vornehmlich von Gott die Rede. *Wen oder was also liebt Gott nach dem Zeugnis der koranischen Botschaft?*⁷

Der Befund fällt überraschend gleichförmig aus. Im Folgenden sei, wie islamwissenschaftlich üblich, nach *mekkanischen* Suren⁸ und *medinensischen* Suren⁹ unterschieden. Bekanntlich fing der Prophet Muḥammad, so die muslimische Tradition, seine Verkündigungstätigkeit in Mekka etwa im Jahre 610 n. Chr. an. Er rief Menschen in Mekka in den Jahren bis 622 n. Chr. dazu auf, sich in Verehrung dem einen Gott zuzuwenden und sich gleichzeitig von den bisher verehrten Gottheiten abzuwenden. Aufgrund des Widerstandes von Mekkanern kam es im Jahre 622 zur Auswanderung von Muḥammad und seinen Anhängern/innen in die nördlich gelegene Oasenstadt Medina, in der er in den folgenden Jahren als politische Führungsfigur den Kampf gegen Mekka führte. Im Jahre 630 dann wurde Mekka von den Muslimen eingenommen, worauf weitere Feldzüge folgten, die sich auch nach dem Tode Muḥammads (632) in großer Geschwindigkeit fortsetzten.

Diese historische Genese lässt sich, obwohl sich im Koran so gut wie keine Hinweise zu geschichtlichen Ereignissen finden, anhand einer rekonstruierten *Abfolge der Surentexte* wenigstens in Spuren nachvollziehen.¹⁰ Auch für das Thema Liebe ist eine genetische Betrachtungsweise aufschlussreich. Es fällt zunächst auf, dass in keiner der frühen Suren, die in die *Zeit von Mekka* (610–622) fallen, von Liebe oder Gottes Liebe die Rede ist. Dies betrifft, wie gesagt, die ersten etwa 10 Jahre der Verkündigung Muḥammads. Erst am Ende der *Zeit in Mekka* sind wenige Belege zu finden. Der Befund ergibt, dass für das Gottesbild der frühen koranischen Verkündigung das Thema Liebe ausfällt.

Gehäuft finden sich dagegen Belege in der *Zeit von Medina* (622–632). Welches Profil ist hier erkennbar? Am häufigsten tritt eine *formelhafte* verwendete Formulierung auf. An insgesamt 22 Stellen im Koran findet sich eine Negation, wenn es auf Arabisch heißt *lā yuḥibb*, übersetzt: ‚Gott liebt nicht ...‘ oder ‚Gott liebt keinen, der ...‘. Inhaltlich wird diese Negation auf verschiedene Dinge bezogen: *Gott liebt nicht* – das Unheil (2:205), – wer ungläubig ist und sündigt (2:276; 3:32), – wer sündigt (2:276), – wer Unrecht tut (3:57.140; 42:40), – die Maßlosen (7:31; 6:141), – die Übertretungen begehen (2:190; 7:55; 5:87), – die Verräter (8:58), – die Betrüger und Sünder (4:107), – dass jemand öffentlich Böses redet (4:148), – die Hochmütigen (16:23), – die undankbaren Treulosen (22:39), – die Unheilstifter (28:77; 5:64), – die eingebildet und prahlerisch sind (31:18; 57:23; 4:36).

Umgekehrt wird in 16 Belegen davon gesprochen, *wen Gott liebt*, nämlich – die, die dem Propheten [gemeint ist Muḥammad] folgen (3:31), – die, die vertrauen (3:159), – die Gottesfürchtigen (3:76; 9:4 & 9:7 [Thema hier: Kämpfen]), – die Bußfertigen

7 Übers. nach A. Th. Khoury (2004): Der Koran. Arabisch-deutsch. Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloh.

8 Hier: Sure 6, 16, 28, 30, 31, 42.

9 Hier: Sure 2, 3, 4, 5, 8, 9, 49, 57, 60, 61.

10 Vgl. A. Neuwirth (2010): Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin.

(2:222), – die Gutes tun (Thema hier: Spenden) (3:134), – die Standhaften (3:146), – die Rechtschaffenen (3:148; 5:93), – die sich reinigen (9:108; 2:222), – die gerecht handeln (49:9; 60:8; 5:42), – die auf seinem Weg kämpfen (61:4).

Als Zwischenbilanz kann man erstens festhalten, dass, wenn im Koran vom Thema *Lieben* gehandelt wird, es mehrheitlich um das geht, was von Gott nicht geliebt wird. Zweitens gilt, dass die positiven Belege *konditional* gehalten sind: Es wird immer etwas vorausgesetzt, *aufgrund dessen* jemand von Gott geliebt wird. Die Liebe, von der hier die Rede ist, ist demnach eine bedingte Liebe, die gewährt wird, wenn Menschen zuvor etwas getan haben oder dauerhaft etwas tun. Drittens fällt die wiederholte Aussage auf, dass Gott die Sünder *nicht* liebt.

Dieser Befund lässt ein Gottesbild erkennen, demzufolge Gott seine Liebe dem zuwendet, der sich seiner Rechtleitung unterwirft bzw. sich ihr ergibt, also Muslim bzw. Muslima ist. Nähere Aussagen zum Verhältnis von Gott und Liebe finden sich nicht. Diesem Gottesbild zufolge wird Liebe vor allem mit einem solchen Handeln von Menschen in Verbindung gebracht, das der koranische Gott vom Menschen verlangt. Über das *Wesen Gottes selbst* werden im Blick auf das Thema Liebe keine Aussagen gemacht. Der in den koranischen Texten bezeugte Gott wird lediglich durch seine Willensbekundungen erfassbar.

Dieser Befund ist zunächst einmal *zur Kenntnis zu nehmen*, wie er indessen *zu bewerten* ist, zustimmend oder ablehnend, ist eine ganz andere Frage. Das Wesen Gottes mit Liebe zu identifizieren kann, was für Christen/innen sicher ungewohnt ist, aus der Sicht muslimischer Akteure durchaus als unangemessen kritisiert werden, wie auch viele andere Aspekte des Gottesbildes, die Christen/innen vertraut sind. So kritisiert, um nur ein Beispiel zu nennen, der berühmte Reformler *Rašīd Riḍā* das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44) als Schriftverfälschung (arab. *tahrīf*) der Christen, da die menschliche Natur eine so übersteigerte Liebe nicht ertrage.¹¹ Dies sei hier zunächst nur angedeutet. Kommen wir damit zu neutestamentlichen Befunden.

5. Das Wortfeld Liebe in Texten des Neuen Testaments

Wie steht es mit dem Thema *Liebe Gottes* im Neuen Testament? Im begrenzten Rahmen dieses Aufsatzes müssen einige Hinweise zur paulinischen und johanneischen Theologie genügen. Beginnen wir mit den Briefen des Apostels Paulus. Liebe kommt bei Paulus als Liebe Gottes an prominenter Stelle im Römerbrief, im 2. Korintherbrief und im 1. Thessalonicherbrief vor. Im Römerbrief heißt es in Kapitel 5: (6) *Denn Christus ist schon zu der Zeit, als wir noch schwach waren, für uns Gottlose gestorben.* (7) *Nun stirbt kaum jemand um eines Gerechten willen, um des Guten willen wagt er vielleicht sein Leben.* (8) *Gott aber erweist seine Liebe zu uns darin, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren.* Hier ist von einer *bedingungslosen Liebe Gottes* die Rede,

11 Vgl. Umar Ryad (2009): *Islamic Reformism and Christianity*, Leiden/Boston, 185f.

denn als Schwache und Sünder können Menschen Gott nichts bieten. Es ist nicht so, dass Gott zuerst etwas fordern würde, auf das er dann mit seiner Liebe reagiert, sondern Gottes *vorauslaufende Liebe* gilt dem Menschen gerade als solchem, der Sünder ist und von sich aus nichts vorzuweisen hat. Für Paulus ist dies die *Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn* (Röm 8,39).

Weitere Motive finden sich im 1. Johannesbrief und im Johannesevangelium. Im 1Joh findet sich zweimal die Spitzenaussage, dass Gott Liebe sei (1Joh 4,8.16). Damit ist aber nicht gemeint, dass die Eigenschaft der Liebe Gott ist. Es soll nicht die Liebe vergöttlicht werden, sondern es soll Gott seinem Wesen nach als Liebe verstanden sein. Die Liebe Gottes ist allerdings nicht abstrakt, sondern sie ist ablesbar an einem konkreten Geschehen, an dem, was Gott tut und worin er handelt. Dazu heißt es: *Darin ist erschienen die Liebe Gottes unter uns, dass Gott seinen einziggeborenen Sohn gesandt hat in die Welt, damit wir durch ihn leben sollen. Darin besteht die Liebe: nicht, dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden.* (1Joh 4,9–10)

Hier ist nicht nur von Gottes Liebe als einer (1) *bedingungslosen* Liebe die Rede, auch nicht nur von einer (2) *vorauslaufenden* Liebe, die den Menschen sucht, noch bevor es der Mensch erahnt, sondern es geht um Liebe als eine (3) *hingebungsvolle Liebe*. Hingabe sucht nicht das eigene Glück, sondern das Glück des anderen, den man liebt. Hingabe hat also etwas mit Selbstlosigkeit zu tun. So beschreibt es auch das Johannesevangelium mit sehr einprägsamen Worten: *Denn also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einziggeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.* (Joh 3,16) Hier ist von *dahingeben* die Rede, von Gott, der seinen Sohn in die Welt hineingibt, die zwar das Eigentum Gottes und des göttlichen Wortes ist, die ihn, Jesus Christus, aber nicht aufnehmen will. So heißt es ganz am Anfang des Johannesevangeliums: *Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn gemacht; aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf.* (Joh 1,10–11)

Die hingebungsvolle und den Menschen suchende Liebe Gottes wird also *in Jesus Christus greifbar*, der in die Welt kommt und *die Widerstände der Welt erleidet*. Gott gibt seinen Sohn dahin, der Sohn gibt sich selbst dahin (Joh 10,11.15.17; 13,37f; 15,13) und erleidet in seiner Beziehung zu Gott die Gottesfeindschaft der Welt bis hin zum Tode am Kreuz.¹² Feldmeier/Spiekermann stellen heraus: „Für die paulinische und die johanneische Tradition ermöglicht das Ineinandergreifen von väterlicher Preisgabe und Hingabe des Sohnes die ‚Gabe‘ der Gerechtigkeit (Röm 3,24), das heißt die Rettung des Verlorenen. Das Kreuz bringt sehr wohl den Leben zerstörenden Charakter der menschlichen Sünde zur Geltung, erweist aber zugleich das Geheimnis des göttlichen Heilswillens, dass der Richter selbst die Strafe auf sich nimmt, um den Sündern an

12 Vgl. R. Feldmeier; H. Spiekermann (2017): Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, Tübingen, 334ff.

seiner Gerechtigkeit Anteil zu geben. Insofern ist es irreführend, Gottes Liebe in einen Gegensatz zum Kreuzesgeschehen zu bringen; für Paulus und Johannes erweist Gott sich gerade in der Passion als ‚Gott der Liebe‘ (2Kor 13,11), ja als ‚die Liebe‘ (1Joh 4, 8.16).¹³

Diese und andere neutestamentliche Zusammenhänge haben in der Geschichte des Christentums in umfassendster Weise theologieproduktiv gewirkt und vielfältige mediale Umsetzungen erfahren. Sie sind von zentraler Bedeutung für jede Art christlicher Lehre und Praxis. Der theologische Zusammenhang, in dem hier von Gott, der Liebe ist, gehandelt wird, ist bestimmt durch die Themen Gottes Sohn, Inkarnation, Kreuzesgeschehen, Versöhnung, Heiliger Geist, der Richter, der die Strafe selbst auf sich nimmt, und anderes mehr.

Was aber bedeuten die hier vorgestellten Befunde dann für die Frage nach der Vereinbarkeit der Gottesbilder des Koran einerseits und des Neuen Testaments andererseits, wenn im Koran nicht nur das Thema Liebe völlig anders gedeutet wird, sondern auch die anderen Themen ausdrücklich bestritten werden, wenn *ʿĪsā* (Jesus) nur Gesandter, nicht Gottes Sohn ist, wenn das Geschehen der Kreuzigung bestritten wird, wenn die Metaphorik von Geburt/Neuer Geburt gänzlich abgelehnt wird, wenn der Gedanke der Stellvertretung ausgeschlossen wird?

6. Verschiedenheit der Gottesbilder – derselbe Gott?

Die kurzen Ausführungen haben gezeigt, dass sich die Gottesbilder von Koran und Neuen Testament grundlegend unterscheiden. Im Neuen Testament ist von der *bedingungslosen Liebe* Gottes die Rede, im Koran von der an Bedingungen geknüpften, also konditionalen Liebe. Nach den Schriften des Neuen Testaments geht es in *Gottes* Liebe zentral um das *Geschehen von Gottes (Selbst-)Hingabe* in Jesus Christus, Gottes Sohn. Dies ist eine für die koranische Botschaft völlig inakzeptable Sicht. Nach den Schriften des Neuen Testaments ist es *Gott selbst, von dem die Initiative der Liebe ausgeht*, es geht um seine vorauslaufende und dem sündigen Menschen entgegenlaufende Liebe. Auch dieser Gedanke ist der koranischen Botschaft fremd. Darüber hinaus gilt, dass *Gott mit der Liebe aufs Engste zusammengesehen wird*, wenn es heißt, dass Gott Liebe ist, offenbart in dem Geschehen von Leiden, Kreuzestod und Auferweckung Jesu Christi, von dem Paulus sagen kann, dass Gott ‚in ihm‘ war. Es geht dabei nicht um eine allgemeine Liebe, sondern um ein leiblich-konkretes Geschehen, *in dem Gott sich Leid und Schuld der Welt selbst angehen lässt*. Das Wesen Gottes ist nach christlicher Sicht dadurch grundlegend und *von Ewigkeit her bestimmt*.

Nach der koranischen Botschaft werden alle diese für das neutestamentliche Zeugnis zentralen Inhalte negiert.¹⁴ Die Schlussfolgerung lautet, dass es sich, ungeachtet der

13 Feldmeier/Spieckermann (2017): Gott der Lebendigen, 337.

14 So gilt etwa, dass die koranische Botschaft das Verständnis von Jesus Christus als Sohn Gottes zurückweist, indem lediglich von Jesus, Sohn der Maria (arab. *ʿĪsā Ibn Maryam*) gesprochen wird; Jesus war nur Gesandter, Mensch und Muslim; Jesus wurde nicht gekreuzigt (4:157); usw.

Überzeugung, dass es nur einen Gott geben kann, um zwei sich gegenseitig ausschließende Gottesbilder handelt. Von einem Subjekt (hier: Gott) einerseits zu behaupten, dass dieses Subjekt um des Heils der Menschen und des Kosmos willen als göttliche Majestät *das Leiden der Welt auf sich nimmt*, um stellvertretend in Jesus Christus, dem Sohn Gottes, durch dessen Leben, Leiden, Kreuzestod und Auferweckung in der Kraft des Heiligen Geistes das Heil zu schaffen, und andererseits von eben diesem Subjekt zu behaupten, *dies alles sei ihm null und nichtig und es lebe dies ab*, ist nicht möglich. Die Identität eines Subjektes erfordert ein gewisses Maß an Kohärenz, die in diesem Falle nicht mehr gegeben wäre.

Die Behauptung, es handele sich dennoch bei Christen und Muslimen um denselben Gott, kann daher nur durch zusätzliche Thesen aufrechterhalten werden, die sich im GP denn auch erwartungsgemäß finden.

(1) Es ist die These, dass Gott/das Göttliche letztlich doch ein Geheimnis bleibe, was es ermöglichen soll, alle Religionen von diesem Geheimnis in gleicher Weise abrücken zu können bzw. deren gleichen Abstand zu diesem Geheimnis zu konstatieren. Im GP wird der Gedanke des Geheimnisses deutlich überdehnt, wenn es heißt: „Bei aller Kundgabe und Vergegenwärtigung Gottes in Christus Jesus löst sich der Geheimnischarakter nicht auf und erst am Ende der Tage werden auch die Gläubigen Gott sehen, ‚wie er ist‘ (1. Johannes 3,2).“ (19) Mit dieser Aussage wird so getan, als bliebe Gottes Wesen in einem umfassenden Sinne Geheimnis, was der christlichen Lehrtradition widerspricht.¹⁵ Diese versteht Gottes Heilshandeln in Leben, Leiden, Kreuzestod und Auferweckung von Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes *als letztgültige und unüberbietbare Offenbarung von Gottes Liebe*. Demgegenüber bezieht sie den *Geheimnischarakter Gottes* lediglich auf *dessen Welthandeln*, das Walten Gottes in der Welt, das für Christen/innen sowohl im eigenen Leben als auch die übrige Welt betreffend in mancherlei Hinsicht unverstehbar bleibt und damit als Anfechtung erfahren wird.

(2) Die andere These besteht in der Betonung, dass *menschliche Ausdrucksformen des Religiösen* (inklusive theologischer Aussagen) sehr deutlich von dem impulsgebenden Transzendenten zu unterscheiden und in diesem Sinne bloß relativ seien. Dies schärft das GP an mehreren Stellen ein und erweckt damit den Eindruck, als seien die im Neuen Testament gebrauchten Sprachformen quasi beliebig von dem „eigentlichen“ Inhalt der Einzigkeit Gottes abhebbar. Das GP bedient sich damit einer Unterscheidung von Form und Inhalt, wobei neutestamentlich gilt, dass beides nicht getrennt werden kann, *da Gott selbst es ist, der sich in der Menschwerdung in Jesus von Nazareth, dem Sohn Gottes, in seinem Heilshandeln in diese Medialität einlässt*.

15 Vgl. E. Jünger (1990), Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, Tübingen, 163–182; H. Wrogemann (2016): Verborgener oder offenbarer Gott? Trinitarische Missionstheologie und religiöse Pluralität, in: ders., Muslime und Christen in der Zivilgesellschaft, Leipzig, 185–202.

Als Fazit ist festzuhalten, dass das GP mit seinem Bezug auf Sure 1 und das Thema Einzigkeit Gottes sowie etlichen anderen durch die Konvergenzhermeneutik bedingten Aussagen erstens grundlegende neutestamentlich-christliche Lehraussagen verschweigt, zweitens die Akzente zu manchen Themen in Richtung auf islamische Positionen verschiebt und damit drittens eine Selbstassimilierung an islamische Positionen deutlich erkennen lässt. *Die spezifischen Themen christlicher Lehre werden zwar als mögliche Diskussionspunkte benannt, sie werden aber nicht als Grundlage bzw. ‚theologische‘ Basierung herangezogen.*

Für christlich-muslimische Gespräche wird damit seitens des Kirchenamtes einer der großen deutschen Landeskirchen nicht mehr eine ausdrücklich christlich-theologische Basis vorgeschlagen, sondern eine konvergenzhermeneutische sowie an islamische Positionen assimilierte Basis.

Neutestamentlich-christlich gilt, entgegen den Aussagen des GP, dass es nicht primär um Gottes Einzigkeit geht, sondern mit den ersten Worten des Markusevangeliums darum: „Dies ist der Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes“ (Mk 1,1). Die *Menschwerdung* Gottes steht im Mittelpunkt des neutestamentlichen Interesses¹⁶, nicht dessen Einzigkeit und auch nicht dessen „Rede“, es geht im NT zentral um *Heil als Versöhnung, Rechtfertigung und Erlösung*, nicht aber nur um Barmherzigkeit, es geht grundlegend um Liebe und Kreuzestheologie, nicht um Liebe als „Universalie“, es geht um den Glauben *an* Jesus Christus, als den Sohn Gottes und Heiland der Welt, nicht nur darum, zu glauben *wie* Jesus.

Fazit: Sicherlich findet sich im Gesprächspapier manches, was zu bedenken wäre, eine tragfähige Basis für einen theologischen Dialog bietet das Papier indes meines Erachtens nicht. Dazu im Folgenden einige grundlegende Anfragen.

7. Anfragen an das Gesprächspapier – Welche theologische Basis für Dialogizität?

Die bisherigen Ausführungen zielten darauf, die vom GP vorgeschlagene theologische Basis als nicht tragfähig zu erweisen, da dabei, so meine These, entscheidende neutestamentlich-christliche Inhalte ausgeblendet werden. Weshalb, so stellt sich die Frage, wurde dies als nötig erachtet? Die im GP unter *IV Blick auf die wichtigsten Handlungsfelder* (43–60) gebotenen Ausführungen beinhalten eine nüchterne Bestandaufnahme von Aspekten zu den Themen *Gottesdienst und religiöse Feiern, Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen, Christen und Muslime im Religionsunterricht und in der außerschulischen Bildungsarbeit, Sozialdiakonische Arbeit und Beratung sowie Religiöse Präsenz in der Zivilgesellschaft*. Hier werden Arbeits- und Interaktionsformen vorgestellt sowie Fragen und Herausforderungen aufgeführt, wobei es das GP vermeidet,

¹⁶ Vgl. R. Feldmeier; H. Spieckermann (2011): *Menschwerdung*, Tübingen.

spezifische Problemlösungen zu benennen. Dies ist angesichts der jeweils kontextuell sehr verschiedenen Bedingungen nur allzu verständlich. Einem Mehr an Information, Interaktion und Verständigung, wie vom GP gefordert (59f), wird jeder Mensch guten Willens nur zustimmen können.

Damit stellt sich jedoch nochmals die Rückfrage, weshalb im ersten Teil des Gesprächspapiers wesentliche christliche Gehalte ausgeblendet wurden. Dies wäre angesichts des eher harmlosen zweiten Teils nicht nötig gewesen. In seinem entchristologisierenden und universalisierenden Ansatz ist das GP der Badischen Kirche der Arbeitshilfe aus dem Umfeld des Landeskirchenamtes der Evangelischen Kirche im Rheinland ziemlich ähnlich. Hier wie dort findet sich ein religionspluralistischer Duktus in den Begründungszusammenhängen, hier wie dort die Überdehnung des (angeblichen) Geheimnischarakters (auch) der Offenbarung, hier wie dort die These, man solle auch solchen Aussagen anderer Religionen, die den christlichen Glaubenswahrheiten widersprechen, Wahrheitsfähigkeit zusprechen, hier wie dort ein Verschweigen spezifisch christlicher Inhalte jenseits eines dürren Aufklärungs-Montheismus. Wenn auch das GP der Badischen Kirche bei weitem gehaltvoller ist, als das Papier der Rheinischen Kirche, bleibt es doch hinter dem neutestamentlichen Zeugnis und der christlichen Lehrtradition deutlich zurück.

Wäre nicht der umgekehrte Weg verheißungsvoller? Wird nicht das christlich-muslimische Gespräch dadurch interessanter, dass Christen/innen nicht nur eine Selbst-Verähnlichung in Richtung muslimischer Positionen versuchen (wie beide Papiere dies tun), sondern ebenso respektvoll wie einfühlsam den Mehrwert des Evangeliums benennen und bekennen? Wie geht es zusammen, einerseits davon zu sprechen, die christliche Mission werde nicht aufgegeben (was in der rheinischen Arbeitshilfe jedoch passiert, abgesehen von einer „missio Dei“-Karikatur, die sich im Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung erschöpft, aber über den Glauben *an Jesus Christus* nichts mehr zu sagen weiß), gleichzeitig aber in der angebotenen theologischen Basierung die entscheidenden Inhalte zu verschweigen?

Müsste eine christliche Kirche nicht von den Potentialen der eigenen religiösen Weltansicht aus ihre Beziehungsmodalitäten zu Menschen anderen Glaubens entwickeln? Was ist so schlimm daran, von der *Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben, und zwar aus dem Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes*, als begründender Kraft des eigenen Lebens zu sprechen und danach zu fragen, welche positiven Wirkungen sich daraus für das interreligiöse Miteinander ergeben können?

Wie steht es mit dem Zeugnis von der zuvorkommenden und hingebungsvollen Liebe Gottes, die Christen/innen im Christusgeschehen wahrnehmen, und zwar auch und gerade im Kreuzesgeschehen, welches das Zentrum des christlichen Glaubens seit seinen Anfängen war und bleiben wird? Wie kann ein Gottesverständnis, das in Christus Jesus die göttliche Feindesliebe bezeugt, Christen/innen Orientierung geben in Situationen der Anfechtung, durch negative, irritierende wie faszinierende Erfahrungen hindurch? Stellen diese ebenso konkreten wie grundlegenden Inhalte des christlichen

Glaubens nicht eine hervorragende Basis dar, von christlicher Seite her interreligiöse Beziehungen zu begründen?

Aussagen dagegen, die eine Hochschätzung der dem christlichen Glauben *widersprechenden* Aussagen anderer Religionstraditionen zum Ausdruck bringen, werden von Angehörigen anderer Religionen wohl eher als Ausdruck der Verunsicherung, der übertriebenen Höflichkeit, ja vielleicht sogar der Heuchelei verstanden werden, denn wirklich ernst meinen kann solche Aussagen nur jemand, der ohnehin dabei ist, seine eigene Religion aufzugeben.

Wird also der interreligiöse Dialog im ersten Teil des GP nicht *religiös überhöht*, und zwar dergestalt, dass es – entgegen allen anderen Gesprächen im Alltagsleben, in denen es hart zur Sache geht – hier nur um Zustimmung, Freundlich-Sein und Harmonie gehen soll? Trägt eine Basis, die die eigentlichen Differenzen verschweigt oder beschönigt? Wäre es nicht ehrlicher, wirklich von den eigenen Glaubensgrundlagen her die christlich-muslimischen Beziehungen zu denken? Und was würde das genau bedeuten?

In der christlichen Theologie hat es eine Fülle von Entwürfen gegeben, in denen andere Religionstraditionen partiell wertgeschätzt werden. Eine vertiefte Kenntnis solcher religionstheologischer Arbeiten ist jedoch weder im badischen und noch weniger im rheinischen Papier erkennbar. In solchen Entwürfen werden die nicht-christlichen Religionen in verschiedenen Zusammenhängen gewürdigt, sei es in der Trinitätslehre, Schöpfungslehre, der Christologie, der Pneumatologie, der Ekklesiologie oder der Eschatologie.¹⁷ Gottes heilvolles Wirken hat im Christusgeschehen sein Zentrum, was nicht besagt, dass Christen/innen es nicht für möglich halten könnten, dass Gott auch darüber hinaus am Werke ist. Indes ist ein Wissen um solches Wirken im Modus des Konstatierens nicht möglich, allenfalls ein Erahnen im Modus des tastenden Fragens.¹⁸

Das GP aber will ganz offensichtlich auf etwas Anderes hinaus. Hier soll der Gordische Knoten zerschlagen, die These vertreten werden, dass in der islamischen Religionsformation der Gott verehrt werde, der auch in Judentum und Christentum am Werke sei. Dazu ist zu fragen: Woher wollen die Verfasser/innen das wissen? Warum wird diese *flächige, also auf das Ganze des Islam bezogene Aussage* so sehr in den Vordergrund geschoben? Die Antwort lautet, dass es die religionspluralistische Sicht ist, dass ein Mensch erst dann voll als dialogfähig zu betrachten sei, wenn er die andere Seite im Vollsinne theologisch anerkenne, was nur durch die Relativierung des

17 H. Wrogemann (2015): Theologie Interreligiöser Beziehungen, Gütersloh, 43–68.

18 Bereits im Sektionsbericht von Sektion I Umkehr zum lebendigen Gott der Weltmissionskonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen in San Antonio im Jahre 1989 heißt es: „Wir kennen keinen anderen Weg zum Heil als Jesus Christus; zugleich aber können wir dem Heilshandeln Gottes keine Grenzen setzen.“ Vgl. Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989. Hg. von Joachim Wietzke, Frankfurt/Main 1989, 142. Diesen Satz machte sich zustimmend zitierend auch das Missionspapier des Lutherischen Weltbundes aus dem Jahr 2006 mit dem Titel Mission im Kontext zu eigen. Vgl. Mission im Kontext: Verwandlung, Versöhnung, Bevollmächtigung. Ein Beitrag des LWB zu Verständnis und Praxis der Mission, Lutherischer Weltbund, Genf 2006, 42.

Wahrheitsanspruches der eigenen religiösen Tradition möglich ist.¹⁹ Dieser impliziten These sei hier ausdrücklich widersprochen.

8. Theologische Wertschätzung denken und die Rolle von Kirchenleitung

Vom neutestamentlichen Zeugnis her gilt es, andere Motive der Wertschätzung zu bedenken. Als der eine Gott ist Gott sicherlich in den Geschehnissen der Welt und der Weltgeschichte am Werk, aber in einer Weise, die dem christlichen Glauben verborgen bleibt. Im Positiven wie im Negativen kann es dazu nur Mutmaßungen geben. Neutestamentlich kann nicht behauptet werden, der Gott, der sich in Jesus Christus, dem Sohn Gottes, und in der Kraft des Heiligen Geistes als Gott der Liebe offenbart habe, sei auch in der islamischen Religionsformation *in toto* am Werke. Gegenüber affirmativ-flächig-dauerhaften Aussagen, wie sie das GP in einem religionspluralistischen und aufklärungstheologischen Duktus vorschlägt, gilt es, tastend-partiell-zeitweilige Aussagen ernst zu nehmen.

Die Frage kann und muss offenbleiben, in welcher Weise der dreieinige Gott in anderen kulturellen und religiösen Formationen am Werke ist.²⁰ Wo sich aber Phänomene als solche aufdrängen, in denen Christen/innen Resonanzen ihres Gottes spüren, da kann tastend danach gefragt werden, ob hier etwa ein *Segen Gottes* darauf liege, ein Segen, der kommt und geht wie eine Regenwolke über das Land zieht: *Nicht affirmativ, sondern dynamisch, nicht flächig, sondern partiell, nicht dauerhaft, sondern temporär*. Das Segenshandeln Gottes wird in der Bibel vor allem mit Metaphern des Wachstums beschrieben.²¹ Ebenso dynamisch, partiell und temporär kann das Wirken des *göttlichen Geistes* in Bezug auf einzelne Phänomene im Raum anderer Religionen verstanden werden, der indes nach neutestamentlichem Zeugnis an Jesus Christus gebunden bleibt. Der Geist weht wo er will, aber er ist inhaltlich in seinem Wirken nicht beliebig, sondern er bleibt auf Christus bezogen.

Damit bleibt es bei einer partiellen Wertschätzung von Phänomenen innerhalb nicht-christlicher Religionsformationen, die für das konkrete Miteinander sehr positive Wirkungen zeitigen kann, gerade weil sie nicht die Unterschiede verunklart, sondern deutlich mit verschiedenen Profilen rechnet und sie in ihrer jeweilige Eigenart respektiert. Der *interreligiöse Lerngewinn* besteht hier nicht in einer Relativierung des neutestamentlich-christlichen Zeugnisses, also nicht darin, bestimmte Positionen aufzugeben oder zu verschweigen (wie dies religionspluralistische Ansätze immer wieder fordern), denn dies wäre nach wie vor ein christliches Selbstgespräch nach dem Motto:

19 H. Wrogemann, *Theologie Interreligiöser Beziehungen*, 69–111.

20 Vgl. H. Wrogemann (2016): *Muslime und Christen in der Zivilgesellschaft*, Leipzig, 185ff.

21 Vgl. C. Westermann (1968), *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München; ders. (1978), *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen. Zur religionstheologischen Bedeutung des Segens in Verbindung mit pneumatologischen Erwägungen vgl. H. Wrogemann (1997), *Mission und Religion in der systematischen Theologie der Gegenwart*, Göttingen, 295–318.

Wenn die anderen sich nicht bewegen, dann tun wir es, denn der Klügere gibt bekanntlich nach ... – Der interreligiöse Lerngewinn kann vielmehr darin bestehen, neue Aspekte des Eigenen wie des Andersreligiösen wahrzunehmen, sich durch die religiöse Praxis der anderen *anregen* zu lassen, die *Haltung* von Menschen anderen Glaubens wertzuschätzen und nach *ethischen Schnittmengen* für konkrete Herausforderungen zu fragen.

Dies aber hat seinen Raum in dem *örtlichen Miteinander* und kann nur von hier her gelebt und weiterentwickelt werden. Dies lenkt zu den eingangs gemachten Bemerkungen zu unterschiedlichen Dialogformen in Ägypten zurück mit der Frage, worin die Aufgabe einer Kirchenleitung besteht. Meines Erachtens ist es durchaus die Aufgabe einer Kirchenleitung, Diskussionen anzuregen. Dies tut das GP vor allem in seinem zweiten Teil, da die Expertise und Erfahrung zur Diskussion der dort genannten Herausforderungen ohnehin zumeist vor Ort zu finden ist. Ist es aber Aufgabe einer Kirchenleitung, eine theologische Positionierung in religionstheologischen Fragen anzupfehlen, und was wäre dazu zu bedenken?

In religionstheologischen Positionierungen kommt es nicht selten zu Verschiebungen. Konkret bedeutet dies meiner Beobachtung nach, dass manche Christen/innen im christlich-jüdischen Dialog christliche Inhalte in Richtung jüdischer, im christlich-muslimischen Dialog in Richtung islamischer, in christlich-buddhistischem Dialog in Richtung buddhistischer und im christlich-hinduistischen Dialog in Richtung hinduistischer Positionen zu verschieben trachten. Damit werden zentrifugale Kräfte frei. Aufgabe einer Kirchenleitung ist es daher, die innerkirchliche Pluralität so zu moderieren, dass sie die zentralen Inhalte des neutestamentlichen Zeugnisses und der christlichen Lehrtradition stark macht, nicht aber sich konvergenzhermeneutisch einseitig anpasst. Statt des Anspruchs, „theologische Klärungen“ zu bieten, was nach 1400 Jahren mitunter konfliktiver Koexistenz als übersteigert erscheint, hätte es ausgereicht, einige theologische Grundlagen zu betonen, um Christen/innen und Gemeinden dabei zu helfen, dialogisch sprachfähiger zu werden. Für eine synodale Erklärung der Badischen Kirche bleibt wenigstens zu hoffen, dass eine solche nicht auf einem Ansatz basieren wird wie dem, der hier in einem Papier aus dem Oberkirchenrat der Badischen Kirche vorgeschlagen wurde.

Summary

The dialogue-paper presented by the High Consistory of the Protestant Church in Baden in July 2018 is critically reviewed with regard to its inherent theology of religion. Based on an analysis of the theme of the love of God in both, the Qur'an and the New Testament, it is shown that these two notions of God are incompatible, and that it is only possible to postulate their compatibility with the help of thought patterns which are based on convictions of religious pluralism. This approach is submitted to fundamental critique. The author raises the question what the task of church leadership can be with regard to questions in the field of theology of religion.

Prof. Dr. Henning Wrogemann ist Inhaber des Lehrstuhls Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel, Leiter des Instituts für Interkulturelle Theologie und Interreligiöse Studien (www.iitis.de) und Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW). Arbeitsschwerpunkte: Interkulturelle Hermeneutik, Mission und Dialog, Interreligiöse Beziehungen, Gegenwartsfragen im Islam.
henning.wrogemann@kiho-wuppertal-bethel.de – GND 131611852