

Denkender Glaube

Strukturmomente des christlichen Glaubens und die Praxis christlicher Theologie im Gespräch mit islamischer Theologie

Christoph Schwöbel

1. Vorbemerkung

Die Aufgabe, die Eigenart der christlichen Theologie im Gegenüber und im Gespräch mit der islamischen Theologie vorzustellen, kann nicht so erfüllt werden, dass die unterschiedlichen Formen, in denen christliche Theologie gegenwärtig betrieben wird, gleichsam kompendienartig aufgelistet werden. Vielmehr muss der Versuch gemacht werden, die strukturellen Charakteristika zu entfalten, die für das Verständnis der christlichen Theologie entscheidend sind und ein sinnvolles Gespräch im Vergleich und Kontrast mit der islamischen Theologie ermöglichen. Die Identifikation solcher Strukturmerkmale ist selbst eine theologische Aufgabe. Sie kann deshalb nur in der Form eines Vorschlags bearbeitet werden, in dem versucht wird, wichtige Aspekte des Selbstverständnisses christlicher Theologie in das Gespräch einzubringen. Je intensiver man sich Geschichte und Gegenwart der christlichen Theologie in der Tiefe ihrer historischen Erstreckung und in der Breite ihrer gegenwärtigen Praxisformen vor Augen führt, desto deutlicher wird, dass das Selbstverständnis der christlichen Theologie nicht ohne ein Verständnis der Anderen formuliert werden kann, in Beziehung zu denen sie ihr Verständnis ihrer selbst zu erfassen versucht.

Einer der wichtigsten Aspekte der Verständigung zwischen den theologischen Traditionen des Judentums, des Christentums und des Islams in den letzten Jahren ist die Beobachtung, dass keine der drei monotheistischen Religionen ihre Eigenart, ihr »Wesen«, wie man traditionell formuliert hat, vorstellen kann, ohne dabei auf die Anderen Bezug zu nehmen. Die Geschichte der Beziehungen in den jeweils vollzogenen Ab-

grenzungen und Annäherungen im Prozess ihrer wechselseitigen Auseinandersetzungen ist ein struktureller Faktor des Selbstverständnisses jeder der drei monotheistischen Religionen. Das jeweils »Eigene« hat sich herausgebildet in komplexen Prozessen der Aufnahme, Unterscheidung und Modifikation des Eigenen der Anderen. Wenn wir heute versuchen, im Dialog zwischen jüdischer, christlicher und islamischer Theologie Unterschiede und Gemeinsamkeiten voreinander und füreinander verständlich zu machen, knüpfen wir damit an eine komplexe, reiche, aber auch schmerzliche und schuldbelastete Beziehungsgeschichte der drei monotheistischen Religionen an, die in ihrer Bedeutung auch für unser gegenwärtiges Verhältnis erst neu erfasst werden muss, eine Beziehungsgeschichte, in der Selbstbilder und Bilder der Anderen als Bestimmungsfaktoren der Interrelationen begriffen werden müssen. Diese Rekonstruktion der gemeinsamen Beziehungsgeschichte der drei monotheistischen Religionen ist dabei keinesfalls nur auf ihr Selbstverständnis im engeren Sinne zu beschränken, sondern schließt auch ihr jeweiliges Verhältnis zu den umgebenden Kulturen, zur Gesellschaft, zur Kunst und zu den Wissenschaften etc. mit ein.

Der hier vorgelegte Vorschlag zum Verständnis der christlichen Theologie ist als Gesprächsbeitrag in diesem wechselseitigen Verständigungsprozess gedacht, als eine Art Wahrnehmungshilfe, die aus der besonderen Perspektive eines christlichen Theologen Wahrnehmungshinweisen beschreibt, die für das Verständnis der christlichen Theologie im gegenseitigen Austausch wichtig erscheinen. Dialogische Verständigung ist stets perspektivengebunden. Es gibt im Dialog keinen Standort über den Standorten der jeweiligen Dialogpartner. Die relative Independenz der Positionen der Dialogpartner ist die Voraussetzung dafür, dass sie aus ihren jeweiligen Perspektiven die Interdependenz ihrer Positionen in den Blick nehmen und im Prozess der Verständigung zunehmend ein Medium des Austausches entwickeln. Dieses Verständigungsmedium entsteht durch translationale Analogizität, der Suche nach Analogien durch die Übersetzung der Auffassungen des Anderen in die eigene Sicht und den Versuch der Übersetzung der eigenen Auffassungen in die Kategorien, in denen der Andere sich selbst und seine Welt versteht. Eigenheit, Andersheit und Gemeinsamkeit sind dabei stets im Prozess des Dialoges neu zu bestimmen und nicht als im vorab festgelegte Generalhypothesen schon bestimmt.

2. Der christliche Glaube als denkender Glaube – »Alle Religion ist denkende Religion«

Die These, die ich im Folgenden entfalten möchte, lässt sich in aller Kürze so zusammenfassen: *Christliche Theologie ist die methodisch reflektierte Selbsterkenntnis des christlichen Glaubens im Blick auf seine Quellen, seine Geschichte, sein Wahrheitsbewusstsein und seine Handlungsorientierungen mit dem Ziel der Gestaltung der Praxis der Kirche in der Gesellschaft. Ihre entscheidenden Charakteristika, also das, was sie als Theologie von anderen Denkweisen und Wissensformen abhebt und was sie als christliche Theologie von den Theologien anderer Religionen unterscheidet, lässt sich aus den Strukturelementen des christlichen Glaubens bestimmen.* Mit dieser These ist zugleich der Gang der Erörterung in diesen Überlegungen angedeutet. Ausgehend von einer grundsätzlichen Fragestellung zum Denken in den Religionen, versuche ich den Glauben als das Charakteristikum der christlichen Religion zu entfalten, dessen Grundstrukturen die Entfaltung der christlichen Theologie in ihren wichtigsten Konstellationen prägt. Dabei soll jeweils angedeutet werden, wie sich aus der Perspektive der christlichen Theologie Analogien zur islamischen Theologie in ihren unterschiedlichen Formen entwickeln lassen, bzw. gefragt werden, welche Analogien sich aus islamischer Perspektive zur Praxis der christlichen Theologie ergeben.

Adolf von Harnack hatte die These vertreten, dass ausschließlich das Christentum »denkende Religion« und zur Ausbildung »einer wissenschaftlichen Theologie« gelangt sei.¹ Gegenüber dieser Exklusivitätsthese und in expliziter Auseinandersetzung mit ihr hat Carl Heinz Ratschow die Auffassung vertreten: »Alle Religion ist denkende Religion.«² Ratschow begründet das mit dem Hinweis darauf, dass das Grundereignis der Religion, das Hervortreten der Gottheit oder die Gewährung einer letztgültigen, alle Wirklichkeit bestimmenden Einsicht den Menschen dazu herausfordert, diesen bestimmten Eindruck festzuhalten und wieder zugänglich zu machen und ihm so individuierend und objektivierend in Symbol, Mythos, Lehre und Dogma einen theoretischen Ausdruck zu verleihen. Diesem theoretischen Ausdruck der Religion entspricht ihr

1 *Adolf von Harnack*, Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas (1927), Darmstadt 1965, 4.

2 *Carl Heinz Ratschow*, Das Christentum als denkende Religion (1963), in: ders., Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur Systematischen Theologie, hg. v. *Christel Keller-Wentorf/Martin Repp*, Berlin/New York 1986, 3–23, 5.

gleichermaßen rational vermittelter ethischer Ausdruck in der Orientierung allen Handelns an dem Hervortreten der Gottheit oder der letztgültigen Einsicht.³

Dass alle Religion denkende Religion ist, bedeutet nun aber keinesfalls, dass das Denken in allen Religionen gleich sei oder dass überall in den Religionen die gleichen Strukturen der Rationalität, die dem Menschen als animal rationale eigen sind, aufzuweisen sind. So betont auch Ratschow: »Die Unterschiedlichkeit der manifestativen bzw. inspirativen Gottesbegegnungen bedingt auch tiefgreifende Unterschiede im theoretischen Ausdruck der Religion.«⁴ Wir müssen insofern danach fragen, wie das jeweilige religiöse Grundverhältnis den denkerischen Ausdruck der Religion, also die praktizierte Theologie prägt.

3. Rationalität im dialogischen Paradigma

Betrachten wir die Form von religiös begründeter Rationalität, die für Judentum, Christentum und Islam charakteristisch ist, dann zeigt sich, dass darin auch ein religionsgeschichtlich durchaus nicht selbstverständlicher gemeinsamer Rahmen festzuhalten ist, der – in je unterschiedlicher Akzentuierung – ihr Verhältnis zueinander und ihr Verhältnis zu anderen Religionen und Weltanschauungen bestimmt. Der gemeinsame Rahmen besteht in der Annahme eines grundsätzlich kommunikativen Paradigmas im Verhältnis zwischen Gott und seinen menschlichen Geschöpfen, ja der ganzen Schöpfung, die auch das Verständnis der menschlichen Geschöpfe in ihrem Verhältnis zueinander und zur nichtmenschlichen Schöpfung bestimmt. Gott kommuniziert, und so wird eine Welt geschaffen und in ihr menschliche Geschöpfe, die von Gott angeredet und zur Antwort herausgefordert sind – in allen Dimensionen ihres Lebens, in Worten, Taten, Gedanken und Gefühlen. Im Verhältnis der Menschen zueinander sind sie stets kommunikativ aufeinander bezogen, weil sie alle, wenn auch in unterschiedlicher Weise, von Gott angeredet und dadurch zur Verantwortung gerufen sind. Der dialogische Austausch in der Anrede durch Gott und in der Antwort der Menschen, in der Anrede anderer Menschen und im Hören auf ihre Antwort ist also kein zusätzlicher Aspekt ihres Daseins, der zu anderen Grundbestimmungen hinzukäme. Im-Gespräch-Sein ist die Grundverfassung und -bestimmung

3 Vgl. ebd. 11.

4 Ebd. 10.

menschlicher Existenz. Dieser seiner Bestimmung kann der Mensch in seiner kommunikativen Existenz entsprechen oder ihr widersprechen. Lebensgewinn und Lebensverlust sind die Pole des dialogischen Daseins der Menschen, im Verhältnis zu denen sie Heil oder Unheil erfahren.

Daraus folgen zwei grundsätzliche Gemeinsamkeiten für Judentum, Christentum und Islam, gerade hinsichtlich ihrer theologischen Dimension. Erstens ist die Reflexion, die Besinnung der *res cogitans* auf sich selbst, grundsätzlich umfasst von der Dimension der dialogischen Kommunikation. Sie ist begründet in der Anrede Gottes an den Menschen und zielt auf dessen Antwort ab. Menschliche Rationalität hat insofern in allen drei Religionen einen responsorischen Charakter. Die Anrede durch Gott wiederum bezieht Menschen ein, indem sie empfangen und weitergegeben wird. Ein theologisches Modell dialogischer Rationalität ist deswegen eingebunden in Traditionsprozesse. Die Vollzüge des Denkens werden so dialogisch vollzogen. Aussagen werden formuliert, damit sie gehört und aufgenommen werden. Gründe werden herangezogen, damit sie geprüft und angenommen oder verworfen werden können. Die Zuordnung von Besonderem und Allgemeinem erfolgt im Medium der Kommunikation. Grund-Folge-Verhältnisse werden kommunikativ identifiziert, sei es als Verhältnisse, die der Struktur »wenn ... dann« folgen (Gesetz), insofern sie die Folgeträchtigkeit des Vergangenen formulieren, oder als Beziehungen in der Struktur »weil ... deshalb« (Verheißung), die so die Zukunftsmächtigkeit eines Versprechens aussagen. Diese Struktur dialogischer Kommunikation ist zwar in der Sprache fokussiert, aber keinesfalls auf die Sprache beschränkt. Gott und Menschen reden auch in ihren Taten, und die Binnenwelt der Affekte ist nicht als abgeschlossenes System subjektiver Befindlichkeiten gedacht, sondern als grundsätzlich relational, offen für die Kommunikation von außen.

Zweitens ist in allen drei Religionen dieses Paradigma dialogischer Kommunikation grundsätzlich universal gedacht. Gott redet in der Schöpfung alle Menschen an. Zwar widersprechen die Menschen der Anrede Gottes, indem sie auf andere Stimmen hören als die des Schöpfers. Jedoch setzt Gott das in der Schöpfung begonnene Gespräch mit den Menschen fort, indem er durch Einzelne, vor allem durch die Propheten, alle anredet in ihrer je bestimmten geschichtlichen Situation. Diese Anrede an Einzelne erschließt wieder den ganzen Horizont des Redens und Handelns Gottes bis zu seinem endgültigen Urteil über alle Menschen im Gericht. Wenn Juden, Christen und Muslime miteinander im Gespräch sind, können sie insofern davon ausgehen, dass sie mit den Anderen als von Gott Angeredeten und zur Antwort Gerufenen sprechen. Im Hören auf das Reden der

Anderen von Gott hören Juden, Christen und Muslime deshalb ein Echo des Redens Gottes, das für sie in jeweils besonderer Weise ihre Religion begründet. Zugleich aber müssen sie erwarten, nicht nur analoge Weisen des Gehorsams, des Glaubens und der Ergebung in Gottes Wort und Weisung zu hören, sondern auch analoge Formen der Verweigerung gegenüber Gottes Wort, des Widerspruchs, der Verblendung und des Ungehorsams. Diese für alle drei Religionen auf Grund ihres Gottesverständnisses verpflichtende Annahme bedeutet nicht ohne Weiteres, dass aus der Position jeder der drei Religionen auch von der Offenbarung Gottes in demselben Sinne, wie sie für die Begründung des eigenen religiösen Verhältnisses in Anspruch genommen wird, in den beiden anderen Religionen gesprochen werden könnte. Aber es bedeutet, dass jede von ihnen in ihrer Weise erwartet, Resonanzen des Redens Gottes, welches das eigene religiöse Verhältnis begründet, im Reden der anderen Religionen von Gott zu hören, Resonanzen, die aus dem eigenen religiösen Grundverhältnis zum Klingen gebracht werden. Damit wird deutlich, dass weder eine prinzipielle Alternitätseinstellung gegenüber den Anderen angemessen ist, noch die Annahme einer zugrundeliegenden, möglicherweise als gemeinsamen Nenner zu identifizierenden Kommunalität. Andersheit und Gemeinsamkeit sind vielmehr im Paradigma dialogischer Rationalität miteinander vermittelt. Die Frage, wie die spezifischen Charakteristika christlicher Theologie zu bestimmen sind, stellt sich im Horizont dieses den drei monotheistischen Religionen gemeinsamen Paradigmas dialogischer Rationalität.

4. Die Strukturen des christlichen Glaubens und die Praxisformen christlicher Theologie

Fragt man, was das Christentum in der Familie der monotheistischen Religionen und innerhalb des ihnen gemeinsamen Paradigmas dialogischer Rationalität besonders auszeichnet, ist es der Akzent auf dem *Glauben*, der als Brennpunkt aller Dimensionen der christlichen Religion fungiert und alle wesentlichen Dimensionen des Christlichen erschließt. Ganz oberflächlich lässt sich das schon am Neuen Testament sehen, wo sich die Zentralstellung des Glaubens in der Häufigkeit der Glaubensterminologie dokumentiert.⁵ Jesus hat nicht zum Glauben an seine Person

5 Vgl. *Christoph Schwöbel*, Art. Glaube, in: *Friedrich W. Horn/Friederike Nüssel* (Hg.), *Taschenlexikon Religion und Theologie*, Göttingen ⁵2008, Bd. 2, 439–448.

aufgerufen, sondern unterstreicht die Kraft des Glaubens an Gott, der selbst unmöglich Erscheinendes möglich macht. Glaube wird so von Jesus praktiziert und bezeugt als das unbedingte Vertrauen auf die Macht Gottes, die Gerechtigkeit und Heil realisiert und von der daher alles Gute zu erbitten ist. Weil diese Macht in Jesu Wort, Werk und Person als wirksam erfahren wird, kann der Glaube als die angemessene Reaktion auf das betrachtet werden, was sich in Jesu Wirken ereignet: die Durchsetzung der Gerechtigkeit zum Leben aller Menschen. Die christliche Gemeinde erfährt das Lebenszeugnis Jesu vom Kommen des Reiches Gottes und von der Gerechtigkeit Gottes, die sich als schöpferische Gerechtigkeit gegenüber aller Ungerechtigkeit durchsetzt, in seinem Kreuzestod und in seiner Auferweckung bestätigt und erlebt so die Gemeinschaft mit Jesus als die Gemeinschaft mit Gott, in der die Sünde, die Entfremdung von Gott überwunden ist. Jesus als der Verkündiger des Evangeliums gehört so in den Inhalt des Evangeliums und in den Inhalt des Glaubens, der dieses Evangelium annimmt und bezeugt, hinein. Die Auferweckung Jesu bestätigt das »Wort vom Kreuz«, das das Kreuzesgeschehen als durch Gott selbst gewirkte Verwirklichung des Heils verkündet, das bei denen wirksam wird, die dieser Botschaft glauben. So kann der Inhalt des christlichen Glaubens in Formeln zusammengefasst werden, die schon Paulus als Überlieferung zitiert (z. B. 1Kor 15,3–5). Durch die Erschließungserfahrung des Auferweckungsglaubens wird die Geschichte und das Geschick Jesu als die letztgültige und unübertreffbare Verwirklichung des Heils Gottes für die Welt begriffen. Pointiert formuliert: Gott ist für den christlichen Glauben der Kontext des Verständnisses Jesu; und Jesus, seine Geschichte und sein Geschick, wird zum Kontext des Gottesverständnisses. Dieser Glaube ist kommunikativ konstituiert, was Paulus in der Kurzformel zusammenfassen kann: »So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Christi« (Röm 10,17). Der christliche Glaube gewinnt Gestalt als bleibende Lebensgemeinschaft mit dem auferweckten Herrn im Wort der Predigt und in der Feier des Abendmahls. Die Gottesgemeinschaft durch Christus ereignet sich gegenwärtig durch den Geist Gottes, dessen Gabe der Glaube ist. Das Leben der Glaubenden im Geist wird darum als Gotteskindschaft verstanden, als Teilhabe an Jesu filialem Gottesverhältnis, das nicht mehr durch das Gesetz bestimmt ist, sondern durch den Geist der Freiheit.

Dieser Zusammenhang wird in der johanneischen Literatur strukturell analog noch einmal anders gefasst. Jesus erscheint als der Fleisch gewordene Schöpferlogos, der von Ewigkeit bei Gott war und die Herr-

lichkeit Gottes als seine Gnade und Wahrheit erfahrbar macht (vgl. Joh 1,14). Darum führt der Glaube an das Wort Jesu zum Glauben an Gott den Vater, so dass der Glaube schon jetzt Teilnahme am ewigen Leben ist (vgl. Joh 5,24). In der Zeit der Abwesenheit des irdischen Jesus wird diese Glaubensbeziehung durch Jesus zu Gott dem Vater durch den Parakleten, den »Geist der Wahrheit« (Joh 16,13a) eröffnet und erhalten. Was der Geist sagt, ist aber nichts anderes als die Botschaft Jesu, die er vom Vater erhalten hat (vgl. Joh 16,13b–15 und 14,26).

Es ließen sich aus dem Neuen Testament viele andere Belege dafür anführen, wie das Verständnis des Glaubens als des identitätsbestimmenden Zentrums des christlichen Lebens mit der »trinitarischen« Sicht der Konstitution des Glaubens (der Geist verweist auf den Sohn, dieser erschließt den Willen Gottes des Vaters) und der prototrinitarischen Form der Rede von Gott und seinem Wirken als Inhalt des Glaubens zusammenhängen.⁶ Weil er durch diesen Schöpfung, Versöhnung und Vollen- dung zusammenschließenden Inhalt bestimmt ist, kann der Glaube als die umfassende Lebensform der Christen verstanden werden. Man kann aus dieser Perspektive verstehen, warum die im 4. Jahrhundert formulierte Trinitätslehre nicht als ein intellektuelles Rätsel oder ein unaussprechliches Mysterium verstanden wurde, zu dessen Verständnis höchste theologische Spekulationskraft erforderlich wäre, sondern als die Lösung des Problems, das sich im christlichen Glauben und seiner gottesdienstlichen Praxis stellte.⁷

Auf der Grundlage dieser kurzen Skizze des Zusammenhangs von Konstitution, Inhalt und Vollzug des christlichen Glaubens anhand paradigmatischer neutestamentlicher Zeugnisse kann die These plausibel

6 Zur prototrinitarischen Grammatik des christlichen Redens von Gott vgl. *Christoph Schwöbel*, The Trinity between Athens and Jerusalem, in: *Journal of Reformed Theology* 3 (2009), 22–41.

7 Vgl. dazu: Trinitätslehre. Eine Skizze, in: *Christoph Schwöbel*, Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung, Tübingen 2011, 407–422. Die Frage, welche Konsequenzen sich daraus in Bezug auf das Gottesverständnis in Christentum und Islam ergeben, habe ich in ersten Ansätzen in dem Beitrag diskutiert: *Christoph Schwöbel*, The Same God? The Perspective of Faith, the Identity of God, Tolerance, and Dialogue, in: *Miroslav Volf* (Hg.), *Do We Worship the Same God? Jews, Christians, and Muslims in Dialogue*, Grand Rapids/Cambridge 2012, 1–17; vgl. auch *Christoph Schwöbel/Amir Zaidan*, Der eine und einzige Gott, in: *Susanne Heine/Ömer Özsoy/Christoph Schwöbel/Abdullah Takim* (Hg.), *Christen und Muslime im Gespräch. Verständigung über Kernthemen der Theologie*, Gütersloh 2014, 54–81.

gemacht werden, die hier vertreten werden soll: Die christologische, ja sogar inkarnationschristologische Pointierung des Inhalts des christlichen Glaubens und die pneumatologisch zu explizierende Konstitution des Glaubens begründen als Strukturmomente des christlichen Glaubens die Charakteristika der Vollzüge der christlichen Theologie.

Werfen wir von hier aus einen kurzen Blick auf den Islam, wird man einerseits die hohe Bedeutung des Glaubens (*īmān*) im Islam hervorheben und die vielen Berührungspunkte, die sich daraus mit dem christlichen Verständnis des Glaubens ergeben: die Bedeutung des Herzens als affektives und kognitives »Beziehungsorgan«, in dem sich der Glaube verwirklicht, die starke Betonung von Glauben und Denken, zumal in der Mu'tazila, und die konstitutive Beziehung von Glauben und Handeln, die sich in dem im Koran vielfältig wiederholten Ausdruck »diejenigen, die glauben und gute Werke tun« (z. B. Sure 2,25; 82,277; Sure 5,9.93) ausdrückt. Zugleich aber ist klar, dass die zentrale Stellung, die der Glaube auf Grund des Zusammenhangs von Konstitution und Inhalt des Glaubens im Christentum hat und die zur trinitarischen Explikation des christlichen Gottesverständnisses geführt hat, im Islam nicht mit diesem Verständnis von Konstitution und Inhalt des Glaubens verbunden werden kann. An der Stelle, die im Christentum von Glauben eingenommen wird, steht im Islam eben der *Islam*, die Hingabe, die Ergebung, als schon im Koran vielfältig gebrauchte Selbstbezeichnung. Das wird dort unübersehbar, wo Muhammad als »der Erste, der sich Gott ergibt« (Sure 6,14) verstanden wird, als der erste Muslim, und der damit die Bestimmung jedes Menschen zur Hingabe an Gott erfüllt. Glaube erscheint als die »Innenseite« der alle Dimensionen des Lebens umfassenden Hingabe an Gott. Auch hier zeigt sich – analog zum Christentum – die Konvenienz zwischen dem religiösen Grundverhältnis – hier *Islam*, dort Glaube – und dem Gottesverständnis. Der Glaube an die Einheit und Einzigkeit Gottes und die ganzheitliche Hingabe entsprechen sich. Das hat, wie sich zeigen lässt, auch Folgen für die Art und Weise, wie sich die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Denken bzw. Hingabe und Denken stellt und wie sie beantwortet wird.

Wenn wir nun versuchen, Strukturmomente des christlichen Glaubens mit bestimmten Praxisformen der christlichen Theologie zu korrelieren, ergeben sich daraus immer wieder Fragen, ob es eine analoge Verbindung zwischen dem Islam und den entsprechenden Formen islamischer Theologie gibt, wie die Gemeinsamkeiten in den Differenzen und die Differenzen im Gemeinsamen zu bestimmen sind.

4.1 Schrift und Wort Gottes

Die raum-zeitliche Eingebundenheit und die Unwiederholbarkeit von Wort und Werk, Geschichte und Geschick Jesu, der als der Christus geglaubt wird, macht für den christlichen Glauben als Zeugnis vom Heil Gottes für die Welt in Jesus Christus die Bewahrung dieser Geschichte als Text, letztlich ihre Verschriftlichung notwendig. Schon das christliche Kerygma, das die Person Jesu Christi als eschatologische Kulmination der Geschichte Gottes mit Israel versteht, verwendet den Schriftbezug (»gemäß der Schrift«) als Plausibilitätskriterium der christlichen Botschaft. Auch wenn die Unwiederholbarkeit der Christusoffenbarung die Tradierung der christlichen Botschaft als Text notwendig macht, kann das Christentum nur in sehr eingeschränktem Sinn als »Buchreligion« bezeichnet werden. Der Text der Botschaft hat die Struktur des Zeugnisses von Gottes Handeln. Dies macht den Text zur Vermittlungsgestalt der Begegnung mit Gott durch Jesus Christus im Geist Gottes. Der Text ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Vermittlungsgestalt der sich in personalen Kommunikationssituationen vollziehenden Gottesbegegnung.

Die Bibel »ist« Wort Gottes, insofern Gottes Reden und Handeln ihr Inhalt, Gott der durch die menschlichen Autoren wirkende »ursprüngliche Autor« und Gott der an den menschlichen Lesern und vor allem Hörern wirkende »vollendende Ausleger« der Schrift ist.⁸ Auf Grund der konstitutiven Beziehung des christlichen Glaubens auf die Texte der christlichen Botschaft, wie sie in der pluralistischen Bibliothek der biblischen Schriften bezeugt wird, ist christliche Theologie als denkender Glaube in wesentlicher Hinsicht *Auslegungswissenschaft* der biblischen Texte. Der Aspekt der Geschichtlichkeit als Besonderheit der Entstehungs- und Überlieferungszusammenhänge der Texte begründet die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Schriftauslegung. Der vermittelte Charakter des Redens und Handelns Gottes schafft gleichsam den Raum, in dem eine historisch-kritische Auslegung geübt werden muss. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass die sog. »historisch-kritische« Auslegung Elemente aufnimmt und unter neuzeitlichen Bedingungen radikalisiert, die die christliche Schriftauslegung in Aufnahme der Exegese Philos von Alexandrien und antiker Auslegungskunst

8 Vgl. dazu: *Christoph Schwöbel*, God's Two Hands: Beyond Fundamentalism and Spiritualism, in: *ders./Anselm K. Min* (Hg.), *Word and Spirit. Renewing Christology and Pneumatology in a Globalizing World*, Berlin/New York 2014, 13–27.

von Anfang an bestimmt haben.⁹ Für die christliche Theologie kommt für die Frage der Einheit der Theologie, die sich konkret in der Arbeitsgemeinschaft ihrer Disziplinen bewähren muss, alles darauf an, dass sie die historisch-kritische Exegese nicht nur als normatives Erbe der Aufklärung, sondern in ihrer theologischen Begründung und Berechtigung aneignen und praktizieren kann.

Im Verständnis der Theologie als Auslegungswissenschaft liegt offensichtlich eine der größten Gemeinsamkeiten zwischen jüdischer, christlicher und islamischer Theologie, zugleich zeigen sich hier signifikante Differenzen.¹⁰ Für den interreligiösen Dialog erweist sich in diesem Zusammenhang die Methode des »scriptural reasoning« als ein hilfreicher Weg der theologischen Auslotung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden.¹¹ Nicht zu unterschätzen ist dabei die Aufgabe der theologischen Aufklärung, die christliche und islamische Theologie gegenüber ihren jeweiligen fundamentalistischen Verzerrungsformen wahrnehmen muss. So erscheint aus der Perspektive christlicher Theologie der christliche Fundamentalismus, der die Irrtumslosigkeit der Bibel als ersten und wichtigsten der Fundamentalsätze des christlichen Glaubens versteht, als ein Phänomen »vertauschter Fundamente«.¹² Für die islamische Theologie müssten – so erscheint es aus meiner Perspektive – bestimmte Spielarten des politischen Islams, den man mit dem im Christentum entstandenen Begriff des »Fundamentalismus« charakterisiert, als Fehlkonstruktionen der eigenen Religion, als modernistische Reaktion auf die Moderne erscheinen, die ebenso aus religiösen Gründen mit theologischen, d. h. Argumenten der Koranauslegung zu kritisieren sind. In beiden Fällen erscheint diese Kritik dann am wirksamsten, wenn sie die sog. Fundamentalismen nicht von außen kritisiert, z. B. durch die Kon-

9 Der auf den buchstäblichen Sinn zielende »literale Schriftsinn« ist von der Besonderheit des Bezeugten und der Besonderheit des Zeugnisses gefordert, der spirituelle Schriftsinn zielt auf das darin in Allgemeingültigkeit zu Glaubende, der moralische auf die ebenso universalisierbare normative Handlungsorientierung und der anagogische mit seiner Frage nach Grund und Inhalt der Hoffnung auf das umfassende Ziel der Wege Gottes mit seiner Schöpfung.

10 Vgl. dazu *Susanne Heine/Ömer Özsoy/Abdullah Takim*, Urkunden des Glaubens: Bibel und Koran, in: *Heine/Özsoy/Schwöbel/Takim*, Christen und Muslime (s. Anm. 7), 21–53.

11 Vgl. *David F. Ford/C. C. Pecknold* (Hg.), *The Promise of Scriptural Reasoning*, Oxford 2006.

12 Vgl. *Christoph Schwöbel*, Ist der Konflikt der Zivilisationen ein Religionskrieg? in: *ders.*, Gott im Gespräch (s. Anm. 7), 39–68, bes. 53–57.

frontation mit Gründen autonomer Vernunft, sondern von innen heraus, im Gespräch von Glaubenden zu Glaubenden auf dem Boden der textbezogenen Rationalitäten der Theologien.

4.2 Glaube, Zeugnis und Überlieferung

Für den christlichen Glauben als Zeugnis ist es entscheidend, dass die Botschaft von Gottes Heil für die Welt für jeden kulturellen Kontext authentisch ausgesagt wird. Diesem Prozess des Zeugnisses als Überlieferung und Wahrheitsbehauptung verdankt sich der christliche Glaube als Tradition, die sich in einer Familie von durchaus unterschiedlichen Traditionen manifestiert. Hier kommt eine Begrenzung der Sichtweise in einigen Varianten der sog. historisch-kritischen Methode zum Ausdruck, die als den »wahren« Sinn des Textes den »ursprünglichen« Sinn in seiner Entstehungssituation betrachtet. Diese Sicht ist so zu erweitern, dass nicht nur der Sinn des Textes in seiner Entstehungssituation, sondern auch in seinen z. T. schon in der Bibel dokumentierten Rezeptionssituationen zur Betrachtung hinzugezogen wird. Das impliziert, dass die biblischen Texte einen über den Entstehungszusammenhang hinausreichenden und in neuen Rezeptions-, Auslegungs- und Applikationssituationen bewährten Wahrheitsanspruch besitzen. In dieser Weise wirken sie traditionsbegründend, wobei sich in dieser Betrachtung die Überlieferung als dynamischer Prozess erweist, der die Gültigkeit der Wahrheit des Textes in einer zur Entstehungssituation noch nicht im Blick stehenden neuen Situation erprobt. Zu diesem Aspekt muss zugleich die Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem im Prozess der Tradition theologisch betrachtet werden. Gott geht aufs Ganze, indem er ins Einzelne eingeht. Er realisiert Allgemeinheit, indem er sich im Besonderen erschließt.

Dabei muss beachtet werden, dass dieser Traditionsprozess des Glaubens in den unterschiedlichen christlichen Konfessionsfamilien im Blick auf die Struktur des Überlieferungsprozesses jeweils anders konstruiert wird. Die römisch-katholische Kirche hat ein kumulatives Traditionsmodell, in dem schriftliche und mündliche Traditionen als komplementär betrachtet werden und sich im Laufe der Dogmengeschichte zunehmend erweitern. Zusammen mit einem tendenziell zentralistischen Modell der Gemeinschaftsorganisation macht das ein zentrales Lehramt (Magisterium) notwendig. Die evangelischen Kirchen hingegen haben ein kritisches Traditionsmodell, in dem jeder neue Schritt der Überlieferung und Lehrbildung an dem Kriterium der Schriftgemäßheit überprüft werden muss. In diesem Sinne unterscheiden sie zwischen der Autorität

der Schrift (*sola scriptura*) und den nachfolgenden Traditionen, z. B. in den altkirchlichen Bekenntnissen und in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, die als Schriftauslegung zu verstehen sind und zum Verständnis der Schrift hinführen. Entsprechend ihren aus der Reformation hervorgegangenen Formen der Gemeinschaftsorganisationen haben sie eine polyzentrische Struktur und ein polyzentrisches Lehramt, das z. B. von Synoden wahrgenommen wird, aber den komplementären Kriterien der Schriftautorität und des Priestertums aller Gläubigen folgt. Die orthodoxen Kirchen haben als autochthone Kirchen ebenso ein polyzentrisches Organisationsmodell. Unter Verzicht auf ein zentrales Lehramt sehen sie den eigentlichen Überlieferungsprozess der Kirche nicht so sehr an ein Lehramt mit Jurisdiktionsprozessen gebunden, sondern in der Autorität der ökumenischen Konzilien. Die Überlieferung hat ihren eigentlichen Sitz in der Feier der Heiligen Liturgie.

Damit ist auf ein Moment hingewiesen, das für die römisch-katholische und die evangelische Kirche ebenso zentral ist. Der eigentliche Ort der Überlieferung des christlichen Glaubens ist die Feier des Gottesdienstes, in der das Reden von Gott in das Reden zu Gott übergeht und in der die menschlichen Traditionsprozesse nach der Auffassung aller drei großen Konfessionsfamilien zurückgebunden sind an die Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes in der Verkündigung des Wortes und der Feier der Sakramente. Christliche Theologie ist eine traditionsbezogene Wissenschaft, in der die Aufgaben der Traditionsbewahrung und der Traditionskritik konstruktiv miteinander verbunden sind.¹³ Alle großen Reformbewegungen in den christlichen Kirchen, einschließlich der Reformation, sind Bewegungen zur Bewahrung der Authentizität der Überlieferung als Kritik an dem, was sich in der Kirche als Tradition etabliert hat. Deshalb sind die meisten Reformbewegungen – für mich als evangelischen Theologen gilt das auch für das Zweite Vatikanische Konzil – auch Bewegungen zur Reorientierung der Lehre und des Lebens der Kirche an den biblischen Überlieferungen.

Auch hier fällt es nicht schwer, Analogien zum Verhältnis von Schrift und Tradition im Verhältnis von Koran und der Sunna, der »Gewohnheit« des Propheten und der Medinenser Urgemeinde aufzufinden. Die Fokussierung der Fragen des Traditionsentscheids neben der Theologie (*kalām*) auf das Gesetz (*šarīʿa*) und die Rechtsgelehrsamkeit (*fiqh*)

13 Vgl. dazu *Christoph Schwöbel*, Rationality, Tradition and Theology. Six Theses, in: *Marcel Sarot/Gijsbert van den Brink* (Hg.), Identity and Change in the Christian Tradition, Frankfurt u. a. 1999, 159–186.

hat besonders augenfällige Parallelen zum rabbinischen Judentum und zur römisch-katholischen Kirche und ihrer Kanonistik. Das evangelische Christentum ist hier mit seiner Ablehnung eines in Sachen des Glaubens und Lebens mit göttlicher Autorität verfahrenen Rechts die Ausnahme. Eine weitere Differenz tritt darin zutage, dass der Islam keine kirchen-ähnliche Struktur entwickelt hat und darum die Gelehrten (*'ulamā'*) für die ganze islamische Gemeinschaft eine entscheidende Funktion in der Traditionsbewahrung und -fortentwicklung durch Interpretation wahrzunehmen hatten. Umgekehrt hat gerade das reformatorische Christentum mit der theologisch begründeten scharfen Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Autorität und so auch zwischen dem säkularen Recht und der geistlichen Autorität, die sich in einem schwierigen Prozess der Gesellschafts- und Kirchenentwicklung herausgebildet hat, theologische Anregungen für die Bestimmung der Rolle des Islams in säkularen, weltanschaulich neutralen Staaten.

4.3 Zeichen-Kommunikation und Wahrheit

Der christliche Glaube ist konstitutiv auf Zeichen-Kommunikation angewiesen, kommt doch der Glaube aus der Predigt (Röm 10,17). Die Kommunikation des Glaubens ist, um den Wahrheitsanspruch des Glaubens kommunizieren zu können, an die Gesetze gelingender Zeichenkommunikation verwiesen, zu dem zentral das Gesetz der Identität und des ausgeschlossenen Widerspruchs gehören. Die Aufgabe einer kommunizierbaren und kommunikativ nachvollziehbaren Glaubenslehre entspricht damit einem Strukturmoment des Glaubens selber. Für Judentum, Christentum und Islam hat dieser Gedanke – wie oben bei den Überlegungen zum Paradigma dialogischer Rationalität angedeutet – noch eine tiefere Verwurzelung. Wenn Gottes Beziehung zu allem, was nicht Gott ist, durch sein schöpferisches, verheißendes und rettendes Wort und durch sein kommunikatives Handeln vollzogen wird, dann ist alles, was durch Gottes Reden geschaffen ist, ein Bedeutungsträger, ein Zeichen, das auf seine ursprüngliche Wirklichkeit in Gottes Reden hinweist. Alle Dinge, die geschaffen sind, sind nach Luther »vocabula Dei«, und ihr Verständnis erschließt sich durch die Grammatik des göttlichen Redens.¹⁴ So wie im Paradigma dialogischer Rationalität in Judentum,

14 *Martin Luther*, Große Genesisvorlesung, Weimarer Ausgabe 42, 17.17–19. Vgl. dazu mit vielen Belegen *Martin Wendte*, Die Gabe und das Gestell. Lu-

Christentum und Islam dem die europäische Moderne dominierenden Paradigma der primär auf sich bezogenen, autonom reflektierenden Subjektivität widersprochen wird, so wird auch der für die Moderne charakteristischen Disjunktion von Sein und Sinn radikal widersprochen, die annimmt, es gäbe etwas Existierendes, dem erst durch Akte menschlicher Sinnkonstruktion ein Sinn gegeben werden müsste. Ein mechanistisches Weltbild, demzufolge alles, was geschieht, auf stumme Kräfte zurückzuführen ist (Kraft, Masse, Impuls etc.), widerspricht dem theologischen Wirklichkeitsverständnis in allen drei Religionen. Viel naheliegender ist das Verständnis der Wirklichkeit als eines Zeichen-Universums, das die Frage aufwirft, in welchem Verhältnis das Buch der Schrift und das Buch der Natur zueinander stehen. Für die christliche Theologie bedeutet der Akzent auf der Zeichen-Kommunikation des Glaubens, die in Gottes Reden in der Schöpfung, im inkarnierten Schöpferlogos und, vermittelt durch das Zeugnis der Schrift, in menschlichen Kommunikationsakten, im Wahrheitszeugnis des Geistes begründet ist, dass die Struktur der Wirklichkeit verstehbar und deswegen der rationalen Deutung bedürftig und fähig ist. So hat sich die christliche Theologie in den ersten Jahrhunderten ihrer Umwelt als wahre Philosophie präsentiert und sich in die Konkurrenz mit den seelsorglich ausgerichteten hellenistischen Philosophenschulen begeben. Auf dieser Basis konnte auf breiter Front der philosophische Gottesgedanke kritisch rezipiert und dogmatisch modifiziert werden.¹⁵

Mit dem Anspruch, der christliche Glaube impliziere ein umfassendes Wirklichkeitsverständnis, das um der Kommunikation des Evangeliums willen rational explikationsbedürftig und rational explizierbar ist, ist aber zugleich das Verhältnis von Glaube und Vernunft klärungsbedürftig. Hat die Vernunft für den Glauben eine explikative Funktion, insofern sie das, was der Glaube glaubt, rational verständlich darstellt, oder hat sie für den Glauben eine konstitutive Funktion, insofern die Inhalte des Glaubens auf rationale Demonstration angewiesen sind? Diese Frage wird in den unterschiedlichen Konstellationen von Natur und Gnade, Gesetz und Evangelium sowie Vernunft und Offenbarung durch die Geschichte der christlichen Theologie hindurch diskutiert und gehört zur

thers Metaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter, Tübingen 2013, 307–407.

15 Dazu ist immer noch instruktiv: *Wolfgang Pannenberg*, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie (1959), in: *ders.*, Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1979, 296–346.

Grundproblematik christlicher Theologie als systematischer Theologie. Der vielleicht wirkungsmächtigste Anstoß zu diesen Selbstklärungsprozessen erfolgte im Mittelalter durch die islamische Philosophie der Muʿtazila in ihrer breiten Rezeption aristotelischer Schriften und neuplatonischer Traditionen.¹⁶ Die philosophischen Neuorientierungen, die in je unterschiedlicher Weise in den Gesamtentwürfen von al-Kindī, ar-Rāzī, al-Fārābī und Ibn Sīnā vertreten wurden, erwiesen sich – oftmals durch die Vermittlung von Moses Maimonides¹⁷ und seiner jüdischen Rezeption der theologischen Kritik an den islamischen Philosophen durch al-Ġazzālī an den islamischen Philosophen – als prägend für die Problemstellung und die Lösungsansätze der Synthese von Theologie und Philosophie im Werk von Thomas von Aquin. Nicht zuletzt prägten die Schulen des Kalām die Kultur des Streitgesprächs, in dem in dialektisch-dialogischer Auseinandersetzung argumentativ gestützter Erkenntnisgewinn angestrebt wird.¹⁸ Diese Form der intellektuellen Auseinandersetzung verbindet die theologischen Traditionen der drei monotheistischen Religionen.¹⁹ Auch in den Neuansätzen reformatorischer Theologie und ihrer kritischen Abgrenzung gegenüber der scholastischen Theologie ist die indirekte und gelegentlich direkte Auseinandersetzung mit der islamischen Philosophie und Lebenspraxis immer wieder präsent.²⁰ Häufig als typisch modern betrachtete Diskussionen über Grund und Grenze menschlicher Freiheit oder über Charakter und Gültigkeit des Kausalitätsprinzips erweisen sich bei genauerem Zusehen als analoge Wiederholungen von Fragestellungen, die in dieser Radikalität erstmals von den islamischen Theologen (*mutakallimūn*) debattiert wurden. War es das Problem der Muʿtazila, wie die allgemein verstandene öffentliche Vernunft im religiösen Raum toleriert und anerkannt werden kann, wird es das Problem der Theologie als Wissenschaft in der Aufklärung, wie die

16 Dazu klassisch: *Josef van Ess*, Art. Muʿtazilah, in: *Encyclopedia of Religion*, Bd. 19, 220–229.

17 Zu Maimonides im Netzwerk der Beziehungen seiner Zeit vgl. *Sarah Stroumsa*, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton 2011.

18 Vgl. hierzu das maßgebliche Werk von *Harry Austin Wolfson*, *The Philosophy of Kalam*, Cambridge, Mass./London 1976.

19 Vgl. *Harry Austin Wolfson*, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge, Mass./London 1979. Eine hochinteressante Quelle zum jüdischen Kalām ist jetzt zugänglich gemacht in: *Yūsuf al-Baṣīr*, *Das Buch der Unterscheidung*, Judäo-Arabisch/Deutsch, Freiburg u. a. 2005.

20 Vgl. *Johannes Ehmann*, *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546)*, Gütersloh 2008.

religiöse Vernunft im Raum der öffentlichen Vernunft Anerkennung gewinnen kann. Die Bemühung um eine denkerische Explikation des christlichen Glaubens, die dem Kriterium der internen Konsistenz der Wahrheitsbehauptungen des Glaubens und dem Kriterium der externen Kommunizierbarkeit und Diskutierbarkeit gerecht werden kann, ist als Strukturmoment im christlichen Glauben verankert. Ihre theologische Wahrnehmung zeigt sich allerdings inhaltlich und methodisch in vielfältiger Weise durch die islamischen Kalām-Traditionen geprägt, die insofern einen wichtigen Beitrag zur Ausbildung einer christlichen systematischen Theologie leisten.

4.4 Glaube und Handeln – Gewissheit und Gewissen

Christlicher Glaube beansprucht Orientierungskraft für das Handeln der Glaubenden in allen Dimensionen, den symbolisierenden, disponierenden und organisierenden ebenso wie den produzierenden und gestaltenden, und unterstellt sie alle der Aufgabe der Kooperation mit dem Willen Gottes. Diese Verbindung zwischen Glaube und Handeln ist für alle drei monotheistischen Religionen prägend. Im Christentum ist sie in besonderer Weise durch den Glauben akzentuiert. Dabei ist in den christlichen Traditionen – wie oben schon gezeigt – durchaus strittig, inwiefern diese »Rechtleitung« des Handelns in rechtlicher Form geschehen kann. Hier findet sich ein differenzierter Konsens zwischen den halachischen jüdischen Traditionen, den Traditionen von Scharia und *fiqh* im Islam und der Kanonistik der römisch-katholischen Kirche,²¹ der gegenüber die reformatorischen Traditionen eine Sonderstellung behaupten, symbolisch verdichtet in Luthers Verbrennung des Corpus Iuris Canonici zusammen mit der Bannandrohungsbulle am 10. Dezember 1520 vor dem Elstertor in Wittenberg. Das Verhältnis zwischen Recht und Ethik ist insofern innerhalb des Christentums und zwischen unterschiedlichen Strömungen aller drei Religionen strittig. Die Infragestellung eines geistlichen Rechts in der Reformation hat ihr Gegenstück in der Betonung der Gewissensfreiheit der einzelnen Glaubenden, die sogar die Form finden kann, sich der weltlichen und geistlichen Autorität unter Berufung auf das Gewissen nicht zu beugen, es sei denn, die eigene Einsicht werde durch klare Zeugnisse der Schrift und evidente Vernunftgründe von der Falschheit

21 Vgl. die Diskussion in *Adam B. Seligman/Suzanne Last Stone*, Text, Tradition and Reason in Comparative Perspective, in: *Cardozo Law Review* 28 (2006), H. 1; vgl. besonders die Einleitung 1–21.

des bisher für richtig Gehaltenen überzeugt. Luthers Weigerung vor Kaiser und Reich am 18. April 1521 zu widerrufen, weist in ihrer Begründung für das reformatorische Christentum auf ein wesentliches Strukturmoment des christlichen Glaubens hin.²² Die Gewissensfreiheit ist in diesem Verständnis gleichsam die kritische Seite der Bindung des Gewissens an die von Gott gewährte Glaubensgewissheit. Diese wird dort konstituiert, wo durch den Geist Gottes die Christusbotschaft als Wahrheit über das Verhältnis des Schöpfers zu seiner Schöpfung gewiss wird. Gewissheit ist für den einzelnen Menschen passiv konstituiert und daher unverfügbar. Diese passiv konstituierte Gewissheit ist das Fundament allen Handelns sowohl des symbolisierenden als auch des gestaltenden und organisierenden. Reformatorisch verstanden ist es darum Handeln aus Gewissheit. Christliche Theologie ist nach reformatorischem Verständnis darum immer auch Gewissheitsexplikation, die sich aller äußeren Autorität entzieht, weil sie sich auf die Autorität Gottes bezogen weiß. Der Inhalt der Überzeugungen der Glaubensgewissheit ist dabei stets strittig, diskutierbar und auf Begründungen angewiesen. Deswegen forderte Luther in jener Urszene der Gewissensfreiheit auf dem Reichstag zu Worms, durch Schriftbelege und klare Vernunftgründe überzeugt zu werden. Allerdings bleibt das Gewissheit stiftende Überführtwerden von der Wahrheit allein Gott vorbehalten.²³

Ein so profunder Kenner der islamischen Traditionen wie Josef van Ess hat in dieser Betonung des Gewissens in der christlichen Tradition eine der signifikanten Differenzen zwischen Christentum und Islam gesehen.²⁴ Wichtig ist, dass sie die Unterscheidung zwischen dem in der Offenbarung begründeten Glauben und einem auf göttliche Autorität Anspruch erhebenden Recht voraussetzt, die erst den Raum schafft, in dem das Gewissen Gott als der Wahrheit selbst gegenübersteht und so alle anderen Instanzen relativiert werden.²⁵ Anknüpfungspunkte für eine

22 Vgl. Kurt-Victor Selge, *Capta conscientia in verbis Dei*. Luthers Widerrufsverweigerung in Worms, in: Fritz Reuter (Hg.), *Der Reichstag zu Worms 1521*, Worms 1971, 180–207.

23 Vgl. dazu Christoph Schwöbel, *Offenbarung, Glaube und Gewissheit in der reformatorischen Theologie*, in: Eilert Herms/Lubomir Žak (Hg.), *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre*, Tübingen/Rom 2008, 214–234.

24 Vgl. Josef van Ess, in: Hans Küng/Josef van Ess, *Christentum und Weltreligionen I: Islam*, Gütersloh 1990, 75 f. (in dem Abschnitt: »Theonomes Gesetz, weltlicher Staat und individuelles Gewissen«).

25 Besonders eindrücklich ist das in der Erklärung *Dignitatis humanae* des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgedrückt (Text in: Karl Rahner/Herbert

Verständigung bieten hier, gerade im Bereich der Begründung der Ethik, die vielfältigen Aussagen des Korans über die Ausrichtung des menschlichen Herzens und damit der Verweis auf die innere Motivationsstruktur des äußeren Handelns. An dieser Stelle ergeben sich viele Konsonanzen zur biblischen Sicht des Herzens als »Beziehungsorgan« und zu der Bedeutung der Affekte des Herzens für die Grundausrichtung des menschlichen Handelns. Die Konstitution der Glaubensgewissheit vollzieht sich nach reformatorischem Verständnis als Umstrukturierung der Affektstruktur des menschlichen Herzens. Von daher ergibt sich gerade im Blick auf die Ethik eine gewisse Spannung zu den in der Mu'tazila rezipierten tugendethischen Ansätzen des Aristoteles und den zugrundeliegenden Akt-Habitus-Schemata. Allerdings darf der Kontrast nicht so konstruiert werden, dass die Betonung der Innerlichkeit in der christlichen Tradition der Außenorientierung der islamischen Tradition gegenübergestellt wird. Nach reformatorischem Verständnis, das darin auf die biblische Rede vom »Herz« als dem kognitiven Sitz der Affekte rekurriert, sind die Affekte nach außen offen und jede heilsame Reorientierung des Inneren muss von außen kommen: durch die Kommunikation des Evangeliums. Wird diese im Inneren gewiss, wird sie sich auch im äußeren Handeln des Menschen manifestieren. In vergleichbarer Weise redet der Koran vom Herzen als dem kognitiven Orientierungszentrum des Menschen. Christlicher Glaube als handelnder Glaube erfordert die Theologie als den denkenden Glauben, wenn sie nach der Gestaltwerdung der Neuorientierung des Herzens im Glauben in den unterschiedlichen Handlungssituationen fragt. Diese Form der denkerischen Reflexion der Handlungsorientierung zeigt sich im Islam vor allem beim *iğtihād* zwischen Recht und dem Recht in neuen Handlungssituationen.

Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg ³⁵2008), wo betont wird, dass die Pflichten zur Annahme der geoffenbarten und von der Kirche vorgelegten Wahrheit »die Menschen in ihrem Gewissen berühren und binden, und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt« (*Dignitatis humanae* 1 Abs. 3). Weiterhin heißt es: »Gott ruft die Menschen zu seinem Dienst im Geiste und in der Wahrheit, und sie werden deshalb durch diesen Ruf im Gewissen verpflichtet, aber nicht gezwungen.« (*Dignitatis humanae* 11 Abs. 1)

4.5 Glaube, Theologie und Gottesdienst

Die unterschiedlichen Strukturen des christlichen Glaubens finden ihren zusammenhängenden Ausdruck im christlichen Gottesdienst.²⁶ Hier vergewissert sich der christliche Glaube seines Grundes und findet seine Gestalt als Zeugnis vor der Welt. Die Gemeinde versammelt sich im Namen des dreieinigen Gottes und wird unter dem Segen des dreifaltigen Gottes zum Zeugnis und Dienst in die Welt gesandt. Die Auslegung und neue Zusage des Wortes Gottes, wie es in der Schrift bezeugt ist, geschieht in der Zuversicht, dass – wie und wann es Gott gefällt – Gott selbst im menschlichen Wort die Menschen anredet. Auf die Zusage des Evangeliums antwortet die Gemeinde mit dem Bekenntnis des Glaubens. Das Reden von Gott als Zeugnis des Redens Gottes mündet in das Reden zu Gott im Gebet und im Gemeindegesang: als Lobpreis, Dank, Bitte und Klage. Die biblischen Texte dienen dabei als Paradigma angemessener Rede von Gott und angemessener Rede zu Gott – am deutlichsten im Nachsprechen der Psalmen. Dabei ist stets deutlich, dass das, was im Gottesdienst geschieht, um der Sendung der Gemeinde in die Welt willen geschieht, und deshalb werden alle weltlichen Belange, Sorgen und Hoffnungen im Gottesdienst vor Gott gebracht – am deutlichsten im Fürbittengebet – in der Hoffnung, dass sich Gott ihrer gnädig annimmt. Dabei ist es entscheidend – und das kommt im reformatorischen Verständnis des Gottesdienstes als Dienst Gottes an uns pointiert zum Ausdruck –, dass der Gottesdienst in der Zuversicht der Selbstvergegenwärtigung Gottes durch Wort und Sakrament geschieht. Die Frage der Gegenwart des trinitarischen Gottes ist insofern das zentrale Problem des Gottesdienstes und der die Dogmen- und Theologiegeschichte durchziehenden Auseinandersetzungen über die angemessene Form der Feier des Gottesdienstes. Die unterschiedlichen Formen der Praxis der christlichen Theologie werden als Formen des denkenden Glaubens in ihrer Beziehung zum feiernden Glauben ersichtlich. Die wissenschaftliche Exegese dient dem Schriftgebrauch im Gottesdienst. Die historische Arbeit der Theologie ist auf den Gottesdienst als die zentrale Form der Weitergabe der Überlieferung bezogen. Die denkerische Ausarbeitung des Wirklichkeitsverständnisses des christlichen Glaubens dient dazu, dass die Ge-

26 Vgl. dazu ausführlicher *Christoph Schwöbel*, Was ist ein Gottesdienst? Theologische Kriterien zur Angemessenheit der gottesdienstlichen Feier, in: *Hans-Joachim Eckstein/Ulrich Heckel/Birgit Weyel* (Hg.), *Kompodium Gottesdienst: der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2011, 145–165.

meinde in stets neuen Situationen versteht, was sie glaubt, und Glauben bekennt. Die Handlungsorientierung des Glaubens als in der Gewissheit und Freiheit des Glaubens verwurzelte Kooperation mit dem Willen des Schöpfers kommt in allen Teilen des Gottesdienstes zur Geltung, auch als Bekenntnis der Verfehlung und des Versagens vor Gottes Weisung und Zusage und als Neuorientierung des Lebens im Glauben. Wie der Islam auf fünf Säulen steht, so dreht sich das Leben des christlichen Glaubens um den einen Mittelpunkt des Gottesdienstes als Identitäts- und Integrationszentrum des christlichen Lebens. Aus diesem Grund zielt christliche Theologie als die in unterschiedlichen Disziplinen gegliederte Praxis des denkenden Glaubens auf die Aufgabe der Gestaltung des gottesdienstlichen Lebens der christlichen Gemeinde. Praktische Theologie als Theorie der Praxis des Glaubens in Kirche und Gesellschaft fokussiert insofern die unterschiedlichen Dimensionen der christlichen Theologie auf die Leitung der christlichen Gemeinde, die in der Leitung des Gottesdienstes ihr Zentrum hat. Die unterschiedlichen Fachrichtungen der Praktischen Theologie knüpfen alle an Dimensionen des Gottesdienstes an und leiten auf sie über. Das gilt auch für die Religionspädagogik, insofern der christliche Glaube sich von Anfang an als Bildungsgeschehen verstanden hat. Die Verwurzelung des deutschen Wortes Bildung in der Bildung zur Gottebenbildlichkeit macht diesen Zusammenhang besonders deutlich. Auch in der Ausbildung eines von den Kirchen unabhängigen Bildungssystems im Zuge der Differenzierung der gesellschaftlichen Institutionen bleibt die Beziehung zwischen dem Religionsunterricht und dem im Gottesdienst integrierten Leben des christlichen Glaubens bestehen.

Vielleicht ergeben sich an dieser Stelle – zumindest oberflächlich betrachtet – die weitgehendsten Differenzen zur islamischen Theologie, die durch das Fehlen einer »Kirche« im christlichen Sinne zu erklären wären. Heinz Halm führt die Behauptung des Islams nach dem Wegfall eines islamischen Staates ohne die stützende Organisation einer Kirche auf zwei Faktoren zurück: »eine sehr präzise ausformulierte, nahezu anderthalb Jahrtausende alte religiöse Tradition und vor allem die Existenz eines Berufsstandes, der diese Tradition wahrt und dafür Sorge trägt, dass sie im Alltag der Muslime verankert bleibt.«²⁷ Die Tradition wird sodann mit Verweis auf die »fünf Säulen des Islams« und die Scharia expliziert, der Verweis auf den Berufsstand durch die Erörterung der Rolle der Gelehrten (*‘ulamā*) erläutert. An dieser Stelle ergibt sich dann

27 Heinz Halm, *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*, München⁸2011, 61.

die Frage an die islamischen Gesprächspartner, wie die Beziehung der Theologie zu den Formen religiösen Lebens und religiöser Gemeinschaftsorganisation angemessen zu charakterisieren ist.

4.6 Gottesbeziehung und Entzogenheit Gottes

Wenn wir versuchen, in dieser Weise das Verständnis der Praxis der christlichen Theologie in Strukturmomenten des christlichen Glaubens zu begründen, ergibt sich eine für den christlichen Glauben und so auch für die christliche Theologie grundsätzliche Spannung. Der Ausgangspunkt beim Glauben und seiner Struktur beinhaltet einerseits, dass das Gottesverständnis des Glaubens und somit das Verständnis der Beziehung Gottes zu Mensch und Welt von der Erschließung des Verhältnisses Gottes zu Mensch und Welt abhängig ist. Der Glaube kann sich nicht von dem kontingenten Geschehen der Offenbarung und seinen Vermittlungsgestalten lösen. Christlicher Glaube, der sich so durch das Geschehen der Offenbarung konstituiert weiß, erfährt die Unverfügbarkeit seiner Konstitution zugleich als die Entzogenheit seines Grundes. Christlicher Glaube bleibt darum in der eschatologischen Spannung zwischen dem, was ihm »jetzt« zu glauben gegeben ist, und dem, was ihm »dann« zu schauen verheißen ist. Diese Erkenntnissituation des Glaubens gilt auch für die christliche Theologie. Sie bleibt auch und gerade in der Glaubensgewissheit auf die Zeugnisgestalten der Offenbarung verwiesen und darf diese nicht mit ihrem Grund verwechseln. So bleibt der christliche Glaube in der Spannung der Hoffnung, dass das, was er jetzt schon glaubt, sich am Ende der Geschichte als für alle evident erweisen wird. Dies nimmt Überbietungsansprüchen von Seiten der Religionen, auch des Christentums, ihre theologische Legitimation.

Dies ist gerade für das Verständnis der Geschwisterreligionen des Judentums und des Islams von großer Bedeutung. Aufgrund der Offenbarung Gottes des Vaters durch Jesus Christus im Geist bekennt der christliche Glaube die Allmacht und Allgegenwart Gottes in allem, was Gott geschaffen hat. Er begegnet darum den anderen Religionen in der Erwartung der Gegenwart Gottes in ihnen, bleibt aber auf das verwiesen, was im christlichen Glauben erschlossen ist. Mit den anderen Religionen weiß er sich auf dem Weg zur endgültigen Offenbarung der Herrlichkeit Gottes für alle seine Geschöpfe. Da der christliche Glaube sich selbst dem Reden Gottes verdankt, gibt es keine angemessenere Möglichkeit der Praxis des Glaubens als mit denen im Gespräch zu sein, die sich je in ihrer Weise von Gott angesprochen und zur Antwort gerufen wissen. Die

dialogische Existenz des Glaubens lädt darum aus christlicher Perspektive zur dialogischen Gastfreundschaft mit den anderen Religionen ein. Wenn der Dialog, der Dialog mit Gott und der Dialog unter den Menschen, in dieser Weise in die Grundstruktur des christlichen Glaubens eingeschrieben ist, müsste das auch Konsequenzen für die Praxis christlicher Theologie im Dialog mit den anderen Theologien haben.

5. Theologiegeschichte im Schnittpunkt der Perspektiven als Ressource des Dialogs der monotheistischen Religionen

Der Versuch, die Praxis christlicher Theologie im Gespräch mit islamischer Theologie dadurch verständlich zu machen, dass wichtige Dimensionen theologischer Arbeit als in der Struktur des christlichen Glaubens verankert gedeutet werden, hat auf eine Fülle von Problemstellungen hingewiesen, die christliche Theologie in ihren unterschiedlichen Ausprägungen mit der islamischen Theologie und Philosophie in ihren vielen Varianten gemeinsam hat. Versucht man die Geschichte der christlichen Theologie am Leitfaden derjenigen Wahrnehmungshinsichten in den Blick zu nehmen, die sich aus dem Verständnis des christlichen Glaubens als denkenden Glaubens ergeben, erweist sie sich als eine Geschichte, die nicht in Isolation von den Einflüssen der anderen beiden monotheistischen Religionen rekonstruiert werden kann. Vielmehr erweist sich die christliche Theologie in ihrer Geschichte als Beziehungsgeschichte, als Geschichte des gelegentlich ausdrücklichen, oftmals unausdrücklichen Gesprächs mit den anderen theologischen Traditionen und den philosophischen Prägungen, mit denen sie sich jeweils einzeln und zusammen in den jeweiligen kulturellen Konstellationen auseinandersetzt. Gehört es zu den Strukturmomenten des christlichen Glaubens, das Evangelium als Zeugnis in neuen Kontexten denkerisch zu kommunizieren, dann ist das Eingehen in die Denk- und Lebensformen dieser Kontexte in der Struktur des christlichen Glaubens verankert, das Ausdruckfinden im jeweils Anderen für den christlichen Glauben also ein konstitutives Moment des Eigenen. So wie das Christentum in seiner Entstehung *theologisch* nicht verstanden werden kann, wenn es nicht als *Teil der Religionsgeschichte* des antiken Mittelmeerraums mit seinen vielfältigen Verschränkungen jüdischer, griechischer, römischer und orientalischer Religiositäten im Kontext der philosophischen Religion der Antike verstanden wird, so erweist sich auch der Fortgang der christlichen Theologie im Mittelalter

und in der Neuzeit als eine komplexe *Beziehungsgeschichte* der drei monotheistischen Religionen in ihrem jeweiligen Umfeld. Es ist an der Zeit, diese Sichtweise nicht nur als religionsgeschichtlichen Blick auf die drei monotheistischen Religionen zu praktizieren, sondern sie auch *theologisch* wahrzunehmen, die Interaktion mit dem Anderen als Teil der eigenen Geschichte, ja als konstitutives Element einer theologischen Binnenperspektive wahrzunehmen. Die Aufgabe, die in Angriff genommen werden muss, besteht darin, Theologiegeschichte als Beziehungsgeschichte der drei monotheistischen Religionen im Gespräch der theologischen Traditionen zu praktizieren und diese Beschäftigung als Ressource für die gegenwärtigen Aufgaben des Dialogs zu nutzen.

Angelika Neuwirth hat in ihrem meisterhaften »europäischen Zugang« zum »Koran als Text der Spätantike«²⁸ gezeigt, dass die Entstehungsgeschichte des Islams nur im Kontext seiner Verflechtung in die jüdischen und christlichen religiösen Lebensformen ihrer jeweiligen Kontexte verstanden werden kann. Das gilt natürlich analog ebenso für das Judentum und das Christentum, in denen der entstehende Islam zunehmend eine Herausforderung zur Wahrnehmung, Beurteilung und In-Beziehung-Setzung verstanden werden musste. Erst im Schnittpunkt der Interpretationsperspektiven zeigt sich der volle Reichtum der Beziehungsgeschichte mit ihren konstruktiven und hochproblematischen Perspektiven.

In ähnlicher Weise ist in den letzten Jahrzehnten eine der maßgeblichen theologischen Denkformen der Moderne, das durch die Enzyklika Aeterni Patris Leos XIII. 1879 als maßgeblich für die römisch-katholische theologische Ausbildung empfohlene Denken Thomas von Aquins (1225–1274), des »Fürsten unter den Scholastikern«, als eine gleichsam synkretistische Denkform erwiesen worden, die Theorieelemente islamischer und jüdischer Philosophie mit den dogmatischen Aussagen der christlichen Lehre zu einer großen Synthese verschmolzen hat. Es ist vor allem das Verdienst David Burrells, der durch seine Studien zum Gottes-, Schöpfungs- und Freiheitsverständnis diese weitgehend vergessene Leistung Thomas von Aquins wieder in den Mittelpunkt der Forschung gerückt hat. Eine der größten Dogmatiken der christlichen Theologie, die *Summa theologiae*, erweist sich so als eine theologische Arbeit, die nur in der Beziehung zu Moses Maimonides (1138–1204), der seinerseits in entscheidenden theologischen Fragen an al-Ġazzālī anknüpft, und nur innerhalb des Paradigmas der Adaption aristotelischer und platonischer

28 Vgl. Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, Berlin 2010.

Philosophie durch Ibn Sīnā (980–1037) angemessen interpretiert werden kann.²⁹ Die Religionsdialoge des Mittelalters manifestieren die Interpenetration der theologischen Traditionen, so dass von christlichen Theologen Argumente islamischer Providenz als christlich-theologische Argumente in der Auseinandersetzung mit anderen christlichen Theologen verwendet werden konnten.³⁰ Die entschiedenste Kritik der Kalām-Tradition im Namen einer schriftbasierten theologischen Geschichtstheorie kommt dabei von einem jüdischen Dichter und Gelehrten, Jehuda ha-Levi, in seinem großartigen Werk »Der Kuzarī« (*kitāb ar-Radd wa-d-dalīl fī d-dīn aq-dalīl*).³¹

In ähnlicher Weise kann für die Reformation gezeigt werden, dass die innerchristliche theologische Auseinandersetzung sich mit der Auseinandersetzung mit Judentum und Islam immer wieder überlappt, weil sie gerade die Grunddimensionen christlicher Theologie als Schriftauslegung, Geschichtsdeutung, Dogmatik und Ethik sowie religiöse Gemeinschaftsgestaltung betrifft.³² Auch hier wird deutlich, dass die innerchristlichen Differenzierungs- und Beziehungsgeschichten, die Beziehungen zu Judentum und Islam häufig mit involvieren. Die Schärfe der Polemik und die Übergänge von symbolischer Gewalt zu gewalttätigen Übergriffen können nicht verschleiern, dass es gerade der »nahe Andere« ist, der die größten Ängste der Identitätsbedrohung auslöst. Distanzierungspolemik ist in der Regel ein Hinweis auf auch theologisch wahrgenommene Beziehungsnähe, die einer friedlichen Koexistenz widerspricht.³³ Diese

-
- 29 Vgl. David Burrell, *Knowing the Unknowable God*, Notre Dame 1986; *ders.*, *Freedom and Creation in Three Traditions*, Notre Dame 1993; *ders.*, *Faith and Freedom. An Interfaith Perspective*, Oxford 2004. Vgl. die gemeinsam mit Nazih Daher publizierte kommentierte Übersetzung: *Abu Hamid Muhammad al-Ghazali/David Burrell/Nazih Daher*, *Al-Ghazali. The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, Cambridge 1992.
- 30 Vgl. die Studien in *Matthias Lutz-Bachmann/Alexander Fidora* (Hg.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004.
- 31 *Judah Halevi*, *The Kuzari (Kitab al Khazari). An Argument for the Faith of Israel*. Introduction by *Henry Slonimsky*, New York 1965.
- 32 Vgl. *Johannes Wallmann*, *Luthers Stellung zu Judentum und Islam*, in: *Luther* 57 (1986), 49–60.
- 33 In Bezug auf Judentum und Islam sind hier besonders die sorgfältigen Untersuchungen von Thomas Kaufmann zu nennen: vgl. *Thomas Kaufmann*, *Die theologische Bewertung des Judentums im Protestantismus des späteren 16. Jahrhunderts (1530–1600)*, in: *ders.*, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 2006, 112–156. Vgl. *ders.*, *Türckenbüchlein. Zur christlichen Wahrnehmung »Türcki-*

Problematik hat auch in der gegenwärtigen Diskussion nichts an Aktualität verloren.³⁴

Diese Beispiele könnten in den jeweils unterschiedlichen Konstellationen für das konfessionalistische Zeitalter, die Aufklärung, Romantik und Idealismus bis hin zur gegenwärtigen Situation des weltanschaulich-religiösen Pluralismus fortgeführt werden. Die wenigen Beispiele mögen die Aufgabe illustrieren, die sich christlicher Theologie am europäischen Standort in Bezug auf die Aufgabe der Rekonstruktion der christlichen Theologiegeschichte als der Beziehungsgeschichte zwischen Judentum, Christentum und Islam stellt. Diese Aufgabe enthält unterschiedliche Aspekte, von denen nur die wichtigsten hier genannt seien.

Als erste Aufgabe kommt die Rekonstruktion der *Diskursräume* in den Blick, in denen sich das Verhältnis von Judentum, Christentum und Islam vollzieht. Damit ist nicht nur die geographische und institutionelle Lokalisierung von theologischen Diskussionsbeziehungen gemeint, sondern auch die begrifflichen Räume, in denen der Austausch vollzogen wird. Was sind die Grundbegriffe und Grundannahmen, anhand derer sich der wechselseitige Austausch rekonstruieren lässt? Schon auf den ersten Blick wird klar, dass hier zentrale theologische Themen angesprochen sind: das Schöpfungsverständnis, die Interpretation der Freiheit und der Vollzug der Errettung. In den christlich-islamischen Debatten ist die Diskussion der Eigenschaften Gottes ein solcher begrifflicher Diskursraum, der alle weiteren Diskursräume (Schöpfung, Freiheit, Rettung, Gericht etc.) strukturiert.

Als zweite Aufgabe wäre die Analyse der kommunikativen Beziehungsvollzüge zu nennen, wie sie sich in Abgrenzung und Aufnahme, Modifikation und Adaption und möglicherweise sogar wechselseitiger Hybridisierung dokumentieren. Für die Theologie ist hier der Zusammenhang zwischen den Methoden (Dialektik, Disputation, Dialog etc.) und den Inhalten von besonderem Interesse. Die Disputationskultur des Mittelalters

scher Religion« in Spätmittelalter und Reformation, Göttingen 2008. Vgl. ebenso *Adam S. Francisco*, *Martin Luther and Islam. A Study in Sixteenth Century Polemics and Apologetics*, Leiden 2007. Aus jüdischer Perspektive ist grundlegend *Hayim Hillel Ben-Sasson*, *The Reformation in Contemporary Jewish Eyes*, in: *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 4 (1969–1970), Jerusalem 1971, 239–326. Zu einem zentralen theologischen Thema vgl. den Sammelband *Udo Kern* (Hg.), *Das Verständnis des Gesetzes bei Juden, Christen und Islam*, Münster 2000.

34 Ein instruktives Beispiel für die Problematik des »proximate Other« bietet *Jerusha Tanner Lamptey*, *A Muslima Theology of Religious Puralism*, New York/Oxford 2014.

impliziert beispielsweise bestimmte Grundannahmen über Leistung und Grenze der kommunikativen Vernunft, die durchaus in kreativer Spannung zu der Praxis theologischer Rationalitäten in den unterschiedlichen Formen der Schriftauslegung stehen können.

Für die gegenwärtige interreligiöse Verständigung hat diese Form der historisch-theologischen Analyse eine wichtige kritische Funktion in der Aufklärung über die Dynamik von Selbst- und Fremdbildern und ihre Überprüfung an der dokumentierbaren Beziehungsgeschichte der drei Religionen. Die historische Aufklärung theologischer Vorurteile ist aber nur eine Seite der theologiegeschichtlichen Forschung. Die großen Autoren der Beziehungsgeschichte zwischen Judentum, Christentum und Islam haben ihre Texte nicht als Quellenmaterial für zukünftige historische Forschungen verfasst, sondern weil sie Wahrheitsbehauptungen argumentativ vertreten, die beanspruchen, ein wahres und nachvollziehbares Wirklichkeitsverständnis zu präsentieren und in kommunikativer Rationalität zu rechtfertigen. Dieser Wahrheitsanspruch wird dann ernst genommen, wenn die geschichtlichen Modelle der Disputationen zwischen den drei Religionen in ihren Potentialen für die gegenwärtige Verständigung zwischen Judentum, Christentum und Islam erprobt werden. Die Theologiegeschichte als Beziehungsgeschichte auch *theologisch* zu verstehen, bedeutet, sie dem Test gegenwärtiger, wahrheitssuchender Verständigung im Dialog auszusetzen.³⁵ Für Religionen, die in je eigener Weise der Geschichte eine konstitutive Rolle für ihr Verständnis von Gott, Welt und Mensch zuschreiben, kann ihre eigene Geschichte, und so auch gerade die Geschichte ihrer Theologien, nicht irrelevant sein. Die auf Grund der »Empfehlungen« des Wissenschaftsrates »zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen« (2010) vollzogene Einrichtung von Zentren islamischer Theologie und einer jüdisch-theologischen Fakultät neben den evangelisch- und katholisch-theologischen Fakultäten an deutschen Universitäten bietet zu dieser gemeinsamen Erforschung der Geschichte und der Wahrheitsansprüche der Theologien im Gespräch eine institutionelle Basis im Raum der »öffentlichen Vernunft« und in Kooperation mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften, die für die Weiterentwicklung von Strategien friedlicher und gerechter Koexistenz und Kooperation auch für die Gesamtgesellschaft – lokal, global und global – von größter Bedeutung sein können.

35 Ein instruktives theologisches Beispiel dafür ist *David Burrell*, Christian and Muslims Breathe a New Spirit, in: *Lejla Demiri*, A Common Word. Text and Reflections. A Resource for Parishes and Mosques, Cambridge 2011, 51–64.