

Die Israeltheologie als Katalysator der Religionstheologie

Von Prof. Dr. Reinhold Bernhardt

»Alle reden von Mission ... Was bedeutet unser Nein zur Judenmission für den Umgang mit dem Islam?« Evangelische Akademie im Rheinland, Bonn, 16. – 17.3.2012

Was bedeutet die »Absage an Begriff und Sache christlicher Judenmission«, wie sie die Kirchenleitung der EKIR am 12./13.12.2008 beschlossen hat¹, für den Umgang mit dem Islam? Das ist die Leitfrage dieser Tagung. Es geht aber dabei um viel mehr als nur um die Frage der Mission unter Juden und ihre Bedeutung für die Beziehung zum Islam. Es geht um die Israeltheologie insgesamt und um ihre Beziehung zur Theologie der Religionen. Es geht um das theologische Verständnis des Islam – vielleicht darf man von Ansätzen einer Islamtheologie sprechen. Es geht weiter um das Missionsverständnis. Es geht um die Frage, ob das Volk Gottes auf zwei (vielleicht sogar auf drei) verschiedenen Wegen dem kommenden Messias entgegengeht, von denen nur einer über den gekommenen Christus führt.

»Der biblische Befund ist eindeutig: Mission ist eine Grundbestimmung christlicher Existenz. Mission ist bestimmend für die gesamte Existenz der Christen«, heißt es ohne Einschränkung in der EKIR-Arbeitshilfe »Mission und Dialog in der Begegnung mit Muslimen« (2). Gilt diese Grundbestimmung nicht in der Begegnung mit Juden? Ist der christliche Glaube, ist die christliche Existenz dort also unterbestimmt?

Auch die EKD-Handreichung zum Islam »Klarheit und gute Nachbarschaft« hatte mit einem engagierten Bekenntnis zur Bedeutung der Mission eingesetzt. Während in der Handreichung »Zusammenleben mit Muslimen« aus dem Jahr 2000 das Wort »Mission« nicht ein einziges Mal vorkam, heißt es in »Klarheit und gute Nachbarschaft«: »Christliche Mission ... umfasst das Zeugnis vom dreieinigen Gott, der den Menschen durch Jesus Christus zu wahrer Menschlichkeit befreit. Es ist für die evangelische Kirche ausgeschlossen, dieses Zeugnis zu verschweigen oder es Angehörigen anderer Religionen schuldig zu bleiben. »Ist das Judentum davon ausgenommen? Soll ihnen das Licht nicht leuchten, von dem es in Joh 8,12 heißt, es sei das »Licht der Welt« und das »Licht des Lebens«, das nach Joh 1,9 das »wahre Licht (ist), das *alle* Menschen erleuchtet? Ist erst der *kommende* Messias für Israel von

Bedeutung, und nicht der schon *Gekommene*? Ist der Kommende, auf den die Juden warten, aber nach christlichem Glauben nicht identisch mit dem Gekommenen? Wenn dem so ist, wäre dann diese Identität nicht auch den Juden gegenüber zu bezeugen – um sie in ihrer Hoffnung zu bestärken? Jürgen Moltmann, dem die Verbindung zwischen Kirche und Israel bekanntlich sehr wichtig war, hatte vorgeschlagen, die Juden könnten die christliche Mission als Ausbreitung der Messias Hoffnung (praeparatiomessianica) verstehen.²

Im ersten Teil meines Vortrags stelle ich die Ablehnung der Judenmission in einen *missionstheologischen* Diskussionskontext. Ich frage nach dem dabei vorausgesetzten Missionsverständnis und will zeigen, dass man Mission doch auch sehr anders verstehen kann und dass sie in der gegenwärtigen missionstheologischen Debatte auch sehr anders verstanden wird.

Im zweiten Teil betrachte ich die Beziehungsbestimmung zwischen Judentum, Christentum und Islam in einem *religionstheologischen* Kontext. Ich frage dabei nach einer Theologie der Religionen, in deren Rahmen dann die spezifischen Beziehungsbestimmungen zwischen einzelnen Religionen ihren Platz haben. Nach diesem Modell könnte vermieden werden, dass die Beziehung zum Islam grundlegend anders bestimmt wird als die Beziehung zum Judentum, ohne dass dabei der Beziehung zum Judentum ihre Besonderheit genommen würde. Ich werde dafür plädieren, die Neubestimmung der Beziehung zum Judentum als Katalysator für die Bestimmung anderer interreligiöse Beziehung zu verstehen, ohne deren jeweilige Spezifika einzuebennen.

Der konstruktiven Seite meiner Überlegungen korreliert eine kritische. Ich bin kritisch gegenüber dem Versuch, die Beziehung zum *nachbiblischen* Judentum unmittelbar aus der biblischen Überlieferung abzuleiten und so zu einem inklusiven Exklusivismus zu kommen, wobei sich der Inklusivismus auf das Judentum und der Exklusivismus auf den Islam und die anderen Religionen bezieht. Ich bin kritisch gegenüber einer Überbetonung der Kontinuität in der Beziehung des christlichen Glaubens zum Judentum, die erkaufte wird um den Preis einer Überbetonung der Diskontinuität in der Beziehung zum Islam.

1. Das Missionsverständnis

Die Positionsbestimmung in der Frage der Judenmission hängt entscheidend vom vorausgesetzten Missionsverständnis ab. Die Kirchenleitung der EKdR setzt in ihrem Beschluss vom 12./13.12.2008 ein ganz bestimmtes Verständnis undiskutiert voraus. In Pkt. 3.1. heißt es: »Es gibt keine biblische Legitimation für eine heidenchristliche Judenmission mit dem Ziel der Bekehrung der Juden zu Jesus Christus und zur Taufe.« Die EKdR-Denkschrift »Christen und Juden III« (2000) definiert »Judenmission« als »planmäßig durchgeführte, personell und institutionell organisierte Aktivität von Christen mit dem Ziel der Verbreitung christlichen Glaubens unter jüdischen Menschen«. Es ist dies das Verständnis, das man gemeinhin mit »Mission« insgesamt – vor allem mit dem Verb »missionieren« – assoziiert und das dazu führt, diesen Begriff pauschal zu diskreditieren und den Verzicht auf den Gebrauch des Begriffs und nicht selten auch den Verzicht auf die damit bezeichnete Sache zu fordern.

Demgegenüber trete ich dafür ein, die problematischen Auffassungen des Missionsbegriffs, wie sie sich vor allem in der Zeit der Kolonialmission, also erst seit dem 16. Jh. gebildet haben, zurückzudrängen und die ursprüngliche Vielfalt seiner Bedeutungsmöglichkeiten in Erinnerung zu rufen. In anderen gesellschaftlichen Bereichen – wie der Wirtschaft (»mission-statements« von Firmen) oder dem Militär (»Afghanistanmission«) wird ganz unbefangen von »Mission« gesprochen. Die ängstliche Preisgabe des Begriffs durch die akademische Theologie und die Landeskirchen würde zudem nur dazu führen, dass er noch weiter von evangelikalen und pfingstlerischen Missionsinitiativen besetzt wird.

Die Vielfalt der gegenwärtig in der weltweiten Christenheit zu beobachtenden Praxisformen von Mission hat Christine Lienemann³ in einem Schema von acht Missionsverständnissen zusammengestellt. Ich stelle dieses Schema kurz vor, nenne nur das jeweilige Leitmotiv und die zentralen biblischen Bezugspunkte.

(1) Die endzeitliche Sendungsmission, wie sie heute vor allem in den pfingstlichen und charismatischen Kirchen des Südens praktiziert wird. Sie hat zum Ziel, vor der baldigen Wiederkunft Christi noch so viele Heiden wie möglich vor der ewigen Verdammnis zu retten. Biblischer Bezugspunkt ist Mt 24,14.

(2) Expansion durch Auslandsmission mit dem Ziel, das Christentum durch die Gründung neuer Kirchen auszubreiten. Diese Auffassung hatte ihre Hochkonjunktur im 19. Jh., begegnet aber auch heute noch vielerorts, so etwa in Südostasien und Zentralafrika. Sie wurde und wird immer wieder begründet mit dem sog. »Missionsbefehl« Mt 28,19f.

(3) Die »Kenotische Mission« vollzieht sich durch Selbsthingabe des/r Christen/in bzw. des Missionars an den jeweiligen Kontext, in dem er/sie mit den dort ansässigen Menschen zusammenlebt. Er/Sie kommt ohne kulturelles Gepäck und lässt sich ganz ein auf die jeweilige Lebenswelt. Er/Sie wird den Juden ein Jude und den Heiden ein Heide.⁴ Als biblische Bezugspunkte können 1. Kor 9,20-33 und Phil 2,6-8 genannt werden.

(4) Rechenschaftslegung über den Glauben (Apologia) nach dem Vorbild der Areopagrede (Apg 17). Der *locus classicus* für dieses Missionsverständnis ist 1. Petr 3,15.

(5) Mission durch Lebenszeugnis findet sich besonders bei Kirchen, die als Minderheiten in islamischen Ländern (wie etwa in Pakistan) leben. Die Christen verzichten dabei auf öffentliche Verkündigung und auf alle Bekehrungsversuche. Oft können sie sich gar nicht als solche zu erkennen geben. In ihrer Lebensform versuchen sie, »Salz der Erde«, »Licht auf dem Berg« zu sein, womit auf Mt 5,13 verwiesen ist. Im Film »Von Göttern und Menschen« (Xavier Beavois, 2010) wird diese Missionspraxis eindrücklich veranschaulicht.

(6) Mission als vertikale Konversion richtet sich demgegenüber auf Christen, die dem christlichen Glauben entfremdet sind. In Leitworten wie »Innere Mission« oder – auf römisch-katholischer Seite – »Re-Evangelisierung Europas« kommt dieses Modell ebenso zum Ausdruck wie in Konzepten des Gemeindeaufbaus. Seine VertreterInnen beziehen sich oft auf 1. Thess 4,1f.

(7) Sozialdiakonie als Tatzeugnis der Nächstenliebe ereignet sich im Dienst an Armen, Kranken, Schwachen usw., also zunächst als implizite Mission ohne explizite Bekehrungsversuche unter Bezugnahme auf Lk 4,18f; Mt 25,40.

(8) Politische Diakonie setzt sich für das Gemeinwohl ein. Dazu gehören u.a. kirchliche Stellungnahmen zu politischen Fragen. Biblischer Bezugspunkte sind: Jer 29,7, Joh 18,20.

Nach diesem kurzem Überblick über die von Christine Lienemann skizzierte »Topographie der Mission« frage ich: Welche dieser Modelle sind aus israeltheologischen Gründen zu verwerfen? Die einzigen, die m.E. in dieser Hinsicht problematisch sind, dürften die beiden erstgenannten Ansätze sein: endzeitliche Seelenrettung und Ausbreitung des Christentums auf Kosten anderer Religionen. Aber diese Problematik betrifft nicht nur die Beziehung zum Judentum. Es sind dies *generell* problematische Missionsverständnisse. Wenn man sie ablehnt, bedeutet das noch nicht, dass man damit Mission insgesamt ablehnen müsste. Es geht bei Mission – nach meinem Verständnis – nicht um Christenmachen, sondern um die Kommunikation der Botschaft von der Unbedingtheit und Universalität der Gnade Gottes, wie sie in Jesus Christus repräsentiert ist. Wenn Mission in *diesem* Sinne als Zeugnismission verstanden wird, wenn Mission also bedeutet, in Wort und Tat Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die in uns ist, dann sehe ich nicht ein, warum einem Juden dieses Zeugnis verweigert werden sollte. Das wäre geradezu ein Akt der Lieblosigkeit ihm gegenüber.

Das scheint der Beschluss der Kirchenleitung der EKIR auch gar nicht vorzusehen. Schon in den Thesen von 1980 war zwischen Zeugnis und Sendung differenziert worden. Und im Beschluss von 2008 findet sich die schöne Formulierung: Christen »bilden zusammen mit Jüdinnen und Juden eine Solidargemeinschaft der Wartenden, in der sie im missionarischen Zeugnis vor der Welt der Völker und im wechselseitigen Zeugnis voneinander dem Gott Israels die Ehre geben« (3.1.4.). Es wird also zwischen dem »missionarischen Zeugnis vor der Welt der Völker« und dem »wechselseitigen Zeugnis voneinander« unterschieden. Das erste stellt die »Sendung« dar. Das Nein zur Judenmission bezieht sich somit auf die »Sendung«, wie sie Christen ansonsten gegenüber der Welt geboten ist.

Diese Trennung erscheint mir allerdings wenig plausibel – weder im Blick auf den Vollzug noch hinsichtlich des Inhalts der Sendung. Zum ersten: Sendung vollzieht sich durch Zeugnisgeben. Von allen Zweckbestimmungen – etwa der Absicht, Adressaten durch gezielte Maßnahmen der Konversion bzw. Taufe zuzuführen – hat sie sich frei zu machen. Was aus dem Samenkorn des Zeugnisses erwächst, ist Sache Gottes. Zeugnisgeben vollzieht sich immer dialogisch und damit wechselseitig. Welchen Sinn soll es haben, Wechselseitigkeit nur in der Beziehung zu Juden zuzulas-

sen? Damit wäre dem christlich-islamischen Dialog das Recht bestritten.

Ebenso wenig kann ich erkennen, worin – zum zweiten – der *inhaltliche* Unterschied zwischen dem Zeugnis gegenüber der Welt und dem Zeugnis innerhalb der jüdisch-christlichen Solidargemeinschaft bestehen soll. Jede der Glaubensgemeinschaften kann nur ihren je spezifischen Glauben bezeugen – gegenüber der Welt der Völker wie gegenüber der jeweils anderen wie auch innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft. Die Juden bezeugen, wie sie den Weg der Tora gehen und die Christen, wie sie »in Christus« leben. Warum sollten sie Teile dieses Zeugnisses den Juden vorenthalten?

Wenn man aber mit verschiedenen Zeugnisinhalten Gott die Ehre geben kann, warum kann nicht auch der Islam, der sich nach Sure 29,46 explizit zu dem Gott bekennt, den auch Juden und Christen verehren, solidarisch in diese Solidargemeinschaft aufgenommen werden – und Zeugnis für die Offenbarung der All-Barmherzigkeit Gottes im Koran ablegen? Auch dieses Zeugnis könnte doch für Christen durchaus von Belang sein. Es wird aber die Christen nur erreichen, wenn sie sich von ihm erreichen lassen und das heißt: wenn sie auch hier ein *wechselseitiges* Zeugnisgeben zulassen.

Wenn Mission bedeutet, Menschen zum Religionswechsel zu bewegen, also strategische Konversionsmission, dann ist nicht nur der Judenmission abzusagen, sondern dieser Art von Mission überhaupt. Grundvorgang der »Mission« – der »Sendung« der Christen – ist es, Zeugnis zu geben, von dem, was sich mir (ich gebrauche jetzt ganz bewusst die Rede in der Ersten Person) als eine existenztragende Wahrheit erschlossen hat, worauf ich mich im Leben und im Sterben verlassen kann; Zeugnis von dem, was mich unbedingt angeht, von der Hoffnung, aus der ich lebe, von der Quelle der Lebenskraft und der Lebensfreude, die mir zufließt, von dem Sinnhorizont, in dem ich mein Leben und die Welt deute und an dem ich mein Handeln orientiere.

Zeugnisgeben kann sich nur in der Ich-Perspektive, in der Perspektive der Ersten Person vollziehen. Es geht dabei nicht zuerst um die Mitteilung von Glaubensinhalten, sondern um das Erzählen von einem Weg, den ich als tragfähig erfahren habe. Mit dieser Erfahrung ist die Gewissheit verbunden, dass dieser Weg auch für andere tragfähig sein könnte, vielleicht müsste. Damit kommt die Zweite Person, das »Du« ins

Spiel. Die Gewissheit will sich mitteilen – das liegt in ihrem Wesen. Sie drängt zur Kommunikation und damit in die *communio*. Zum Wesen eines Zeugnisses, das eine existentielle Überzeugung zum Inhalt hat, gehört es auch, andere überzeugen zu wollen. Daran ist nichts Überhebliches, nichts Bedrängendes, nicht Vereinnahmendes und schon gar nichts Aggressives. Im Gegenteil: Indem ich dem anderen Zeugnis von dem gebe, was mir existentiell wichtig ist, bringe ich zum Ausdruck, dass mir dieser/diese Andere wichtig ist. Gerade weil ich ihn/sie ernst und wichtig nehme, werde ich ihm/ihr mitteilen, was mir ernst und wichtig ist.

Wenn der Grundvorgang der »Mission« aber in der *Kommunikation* einer Gewissheit besteht, aus der ich lebe, kann Mission nur auf kommunikative Weise, also dialogisch erfolgen. Mission als Bezeugung des christlichen Glaubens und dialogische Beziehungs- und Kommunikationsformen im Umgang mit Menschen anderen Glaubens sind keine sich abstoßenden Pole, sondern zwei Seiten *eines* Geschehens.

Problematisch wird Mission dort, wo die Erste-Person-Perspektive verlassen und eine Dritte-Person-Perspektive bezogen wird, wo also die Bezeugung einer höchstpersönlichen Wahrheitsgewissheit zur Behauptung eines allgemeingültigen und exklusiven Wahrheitsanspruchs wird. Dann heißt es nicht mehr: »Das ist der Weg, den *ich* als Weg der Wahrheit und des Lebens, als tragfähigen und befreienden Weg zu Gott erfahren habe und den ich auch Dir ans Herz legen

würde«, sondern: »Das ist der eine und einzige Weg zu Gott. Wer ihn nicht geht, verfehlt die heilvolle Gottesgemeinschaft«. Aus dem Erfahrungssatz ist ein Bedingungssatz geworden. Aus der einladenden Frohbotschaft eine ausgrenzende Drohbotschaft. Aus dem Freiheit-gewährenden Bezeugen ist eine strategische Handlung geworden, die zum Ziel hat, andere Menschen von ihrem religiösen Weg abzubringen und dem Christusweg zuzuführen. Dabei ginge es eigentlich nur darum, vom Gehen dieses Weges (jüdisch: »Halacha«) zu erzählen. Wenn das bei den Adressaten zu einer Konversion, verstanden als Religionswechsel führt, so ist das ihre Gewissensentscheidung. »Es geht hier nicht so sehr um die Hinzufügung weiterer Menschen zur Kirche. Sie werden von selbst hereinkommen, wenn sie beginnen, sich wie im Vaterhaus zu fühlen.«⁵ Mission darf nicht an einem »quantitativen«, statistisch messbaren Erfolg orientiert sein. Wenn man überhaupt von einem Zweck sprechen will, dann liegt er in der selbstlosen Absicht, Gottes Zuwendung zur Schöpfung geschichtlich zu verleiblichen.

Gibt es einen Grund, Mission *nach diesem Verständnis* von den Juden fernzuhalten?

Meine erste Antwort auf die Frage, was sich aus dem Nein zur Judenmission für den Umgang mit dem Islam ergibt, lautet: Es ergibt sich daraus die Notwendigkeit, genauer anzugeben, was mit »Mission« gemeint sein soll und welche Formen sie annehmen soll. Diese Frage betrifft die Beziehung zum Judentum wie zum Islam.

2. Religionstheologische Überlegungen

Bei den jetzt anzustellenden religionstheologischen Überlegungen geht es um die Frage, wie die Beziehungen des Christentums zum Judentum und zum Islam theologisch zu bestimmen sind. Dabei vertrete ich die folgenden beiden Thesen:

(1) Die Beziehungsbestimmung zum *nachbiblischen* Judentum lässt sich nicht unter Absehung von der religionsgeschichtlichen Entwicklung und den religionsphänomenologischen Prägungen der in Beziehung zusetzenden Religionen vornehmen. Damit ist die Grundfrage berührt, wie sich eine heilsgeschichtliche zu einer religionsgeschichtlichen Perspektive verhält.

(2) Es braucht eine religionstheologische Rahmentheorie, in der dann die einzelnen Beziehungsbestimmungen zum Judentum, zum Islam

usw. ihren Ort haben. Nur so kann vermieden werden, dass theologische Grundfragen in den einzelnen Beziehungsbestimmungen unterschiedlich beantwortet werden.

Eine der Grundfragen, die die Beziehung zum Judentum genauso betreffen wie die Beziehung zum Islam und zu anderen Religionen, bezieht sich auf die Bedeutung Jesu Christi für die Selbstvermittlung Gottes und damit für die Konstitution der Gottesbeziehung. Führt der Weg Gottes zu den Menschen und der Weg der Menschen zu Gott ausschließlich über diesen Mittler oder stellt die Tora eine Gottesvermittlung neben Christus dar? Nach dem Beschluss der EKIR-Kirchenleitung vom 12./13.12.2008 geschieht die Rettung Israels an der Kirche vorbei, nicht aber vorbei an Christus.⁶ Doch dann wird diese Aussage in Frage ge-

stellt, wenn es heißt, Christinnen und Christen bleiben wie das Judentum auf den Selbsterweis des kommenden Retters vom Zion angewiesen. Von daher haben sie dem Judentum nichts voraus⁷ Wenn aber – nach christlicher Glaubensüberzeugung – der kommende Messias *Christus* ist, wenn also der Kommende derselbe ist wie der Gekommene, dann haben Christen den Juden durchaus etwas voraus: das Glaubenswissen nämlich, wer da kommen wird? Diese Gewissheit begründet allerdings in keiner Weise einen Überlegenheitsanspruch und stellt schon gar kein Herrschaftswissen dar. Sie müsste aber Gegenstand des unaufdringlichen christlichen Zeugnisses gegenüber Juden sein, zumindest dann, wenn diese danach fragen.

Deutet man die Annahme, dass es einen Heilsweg an der Kirche vorbei gibt, im Lichte des evangelischen Verständnisses der Kirche als Sozialgestalt des Christusglaubens, dann schränkt diese Annahme das reformatorische *solafide* ein. Die Überzeugung, dass es Rechtfertigung und Versöhnung mit Gott nur im Christusglauben gibt, gilt dann nicht mehr ausnahmslos. Die Juden sind davon ausgenommen. Es gibt gute theologische Gründe für diese Annahme, die ich hier nicht debattieren will. Wenn nun aber zugestanden wird, dass es eine Gottesvermittlung zwar nicht ohne Christus, aber doch ohne Christusglauben gibt, dann ist das eine Aussage, die religionstheologisch von eminenter Bedeutung ist und auch Konsequenzen für die Sicht anderer Religionen haben muss, die sich auf diesen Gott berufen, wie es der Islam explizit und implizit durchgängig tut.

In der Israeltheologie, wie sie sich die EKIR zu Eigen gemacht hat, wird das Alte Testament »als Wahrheitsraum des Neuen« aufgefasst⁸. In dieser Verhältnisbestimmung zwischen Altem und Neuem Testament liegen enorme Potentiale für die Exegese des Neuen Testaments. Doch es bleibt die Frage, wie die weitere Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments – die theologische Lehrbildung in der 2000jährigen Selbstverständigungsdebatte des Christentums an diesen Wahrheitsraum zurückzubinden ist: die Zwei-Naturen-Lehre etwa, die im Anschluss an den Prolog des Johannesevangeliums zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur Jesu zu unterscheiden lehrt. Was bedeutet die damit verbundene Einsicht, dass Jesus Christus nach seiner *menschlichen* Natur Jude war, wenn für Paulus nicht der historische Jesus, sondern der erhöhte Christus Grund des christlichen Glauben ist (2. Kor 5,16)? So sehr Paulus selbst im »Wahrheitsraum« des Alten Testaments lebt und denkt, so spielt doch

das Judesein Jesu für ihn keine Rolle. Das sollte man bedenken, wenn man ihn als Kronzeugen für eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum in den Zeugenstand ruft.

Um Missverständnisse zu vermeiden, will ich klar sagen, dass ich mit diesen Anmerkungen nicht die Israeltheologie insgesamt kritisiere, sondern nur einzelne Übertreibungen. Wenn etwa gesagt wird: »Der jüdische Glaube gehört in die Mitte des Christseins«⁹, dann fühle ich mich genötigt, dem entgegenzuhalten: Nicht der jüdische Glaube, sondern Jesus Christus, der seiner menschlichen Natur nach Jude war, gehört in die Mitte des christlichen Glaubens. Der Kernpunkt meiner Kritik aber bezieht sich auf die Konsequenzen, die aus der Israeltheologie für die Beziehung zum Islam gezogen werden.¹⁰ Demgegenüber möchte ich die Weichenstellungen, die in der Israeltheologie vorgenommen worden sind, für die Beziehungsbestimmung zum Islam nutzen und so ihre Impulse weiterführen.

Kehren wir zurück zur christologischen Frage. Sie ist nicht nur für die Soteriologie – also für das Verständnis der *Gottesbeziehung* bedeutsam, sondern auch für das Verständnis Gottes selbst, also nicht nur für das Gottesverhältnis, sondern auch für das damit verbundene *Gottesverständnis*. Wenn Gott sich in Jesus Christus selbst identifiziert hat, wenn nicht nur sein Wille, sondern sein Wesen hier offenbart ist, dann stellt das »Christusereignis« – also die Verkündigung, das Handeln, der Leidensweg, der Tod und die Auferstehung Jesu Christi – die zentrale Erkenntnisquelle für den christlichen Glauben dar. Nun kann man dieses erkenntnistheoretisch angewendete *solus Christus* exklusiv oder inklusiv verstehen. Versteht man es exklusiv, muss der Gotteserkenntnis nicht nur des Islam, sondern auch des nachbiblischen Judentums bescheinigt werden, defizitär zu sein. Versteht man es inklusiv, lässt sich nicht nur die Gotteserkenntnis des nachbiblischen Judentums, sondern auch die des Islam dazu in eine positive Beziehung setzen. Gott wird dann in Christus als der erkennbar, der das Heil aller Menschen will und der dieses Heil nicht an religiöse Vorbedingungen knüpft. Wenn das der »Christusinhalt« ist, kann angenommen werden, dass Gott das Licht seiner Selbstmitteilung auch jenseits der jüdisch-christlichen Tradition hat leuchten lassen, sodass es auch im Koran durchscheint.

Das oft zu hörende Argument, Gott habe sich in Christus als (mit-) leidender Gott zu erkennen

gegeben, was dem Gottesbild des Koran radikal widerspreche, könnte in gleicher Weise auch weiten Teilen des Judentums (zumindest seiner orthodoxen Strömungen) entgegengehalten werden, ebenso anderen christlichen Konfessionen – wie den orthodoxen Kirchen. Und in der Zeit vor der »Theologie nach Auschwitz« und der »Theologie des Leidens Gottes« (Moltmann u.a.) war dieses Gottesverständnis auch in der evangelischen und katholischen Theologie keineswegs normativ. Das entwertet es natürlich nicht. Die Kreuzestheologie, die vom Verlassensruf (Mk 15,34) ausgeht, gehört nach meinem Verständnis zum Proprium des christlichen Glaubens. Doch darf man nicht mit Selbstverständlichkeit davon ausgehen, dass dieses Proprium immer und zu allen Zeiten als solches gegolten habe und es als das christliche Gottesverständnis dem Gottesverständnis des Islam pauschal gegenüberstellen.

Wenn man – wie es für die reformierte Theologie mit ihrer Betonung der Unterschiedenheit der beiden ‚Naturen‘ charakteristisch ist – nicht vom *Leiden* Gottes, sondern von seinem Mitleiden mit dem gefolterten Jesus von Nazareth spricht, dann ist der Abstand zum Gottesverständnis des Islam mit seiner Betonung der Barmherzigkeit Gottes nicht mehr allzu groß. Diese Barmherzigkeit bezieht sich nicht nur auf die *Schuld* des Menschen, sondern auch auf sein *Leiden*. Der 83. der 99 Gottesnamen lautet *Ar-Ra'uuf*, der Mitleidige, der Gnadenvolle. Er bezieht sich u.a. auf Sure 9,128. »Zu euch ist nunmehr ein Gesandter aus euren eigenen Reihen gekommen. Bedrückend ist es für ihn, wenn ihr in Bedrängnis seid, (er ist) eifrig um euch bestrebt, zu den Gläubigen gnadenvoll und barmherzig.« 40-mal begegnet dieser Name im Koran. Sicher würde ein Muslim nicht den Satz Bonhoeffers aussprechen: »Nur der leidende Gott kann helfen«¹¹, aber das konnte Karl Rahner auch nicht.¹²

Eine weitere Frage betrifft die Selbigkeit Gottes. Beziehen sich Juden, Christen und Muslime auf denselben Gott, wenn sie doxologische oder diskursive Formen der Gottesrede gebrauchen? Gegenüber dem Judentum wird diese Frage diskussionslos bejaht. Gegenüber dem Islam herrscht hier auf evangelischer Seite zumeist erhebliche Zurückhaltung oder gänzliche Ablehnung. Der Grund dafür liegt wieder in der Christologie: Wenn Gott sich in Christus identifiziert hat, dann hat der Gott des Koran eine andere Identität, so lautet das dafür ins Feld geführte Argument. Doch das gilt eben auch für den Gott, von dem im Talmud die Rede ist. Ich habe meine Antwort auf diese Frage andernorts entfaltet¹³ und will hier

nur darauf hinweisen, dass sie gegenüber dem Islam anders beantwortet wird als gegenüber dem gegenwärtigen Judentum, obwohl sich der Islam auf den Gott Abrahams und Jesu beruft. Gilt diese Berufung weniger als die der Juden und Christen, weil der Islam in der Geschwisterfolge innerhalb der semitischen Religionsfamilie nicht *vor*, sondern *nach* dem Christusereignis rangiert, daher in den biblischen Überlieferungen nicht vorkommt?

Das kanontheologische Argument spielt in dieser Debatte eine wichtige Rolle. »Der fundamentale Unterschied zwischen der Begegnung von Juden und Christen einerseits und der Begegnung beider mit dem Islam sowie anderen Religionen und Weltanschauungen andererseits liegt darin begründet, dass beide ein gemeinsames Buch, ein gemeinsames Wort als Grundlage ihrer Glaubenserfahrungen mit dem Gott Israels teilen.«¹⁴

Das ist unbestreitbar, aber dieser Hinweis auf den biblischen Gemeinsamkeitsgrund kann nicht allein die Begründungslast der Beziehungsbestimmung zwischen dem Christentum und dem *nachbiblischen* Judentum tragen. Denn dieser Gemeinsamkeitsgrund besteht im Tanach, von dem dann zwei unterschiedliche Auslegungstraditionen mit je eigenen normativen Schriften ausgegangen sind: Der Weg der Christusanhänger, der im Neuen Testament seine eigene normative Grundlage hat, und der Weg des rabbinischen Judentums, der auf den Talmud bezogen ist. Mit dem Hinweis auf die Gabelung der Wege soll natürlich nicht die fundamentale Gemeinsamkeit bestritten werden, die beide Wege teilen. Aber es muss doch daran erinnert werden, dass es diese Grundlage nur im Modus verschiedener Rezeptionen gibt.

Theologisch stellt sich dabei auch die Frage nach dem Offenbarungsverständnis. Ist die Offenbarung Gottes mit dem Tod des letzten Apostels bzw. mit der Kanonbildung der christlichen Heiligen Schriften abgeschlossen oder geht die Offenbarungsgeschichte weiter, sodass auch der Talmud dazugehört? Wenn die Weltgeschichte insgesamt als Raum der machtvollen Gegenwart angenommen wird – was vom Schöpfungsglauben her unvermeidlich ist – dann ist zu erwarten, dass Spuren dieser Gegenwart potentiell omnipräsent sind, das heißt: sich auch in der nachbiblischen Religionsgeschichte finden.

Dass es sich bei der Beziehung zwischen dem Christentum und dem biblischen Judentum um eine besondere Beziehung handelt, steht außer Frage. Alle Einsichten, die im Zuge der Wieder-

entdeckung dieser Verwurzelung zusammengetragen wurden, sind von großer Bedeutung für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens. Jede Theologie muss auf den »Wahrheitsraum« des biblischen Judentums zurückbezogen sein. Einspruch erhebe ich aber gegen den Versuch, diesen für den christlichen Glauben konstitutiven Rückbezug gleichzusetzen mit der Beziehungsbestimmung zum *nachbiblischen* bzw. *gegenwärtigen* Judentum. Einspruch erhebe ich gegen den Versuch, das Judentum, als zeitübergreifend einheitliche theologische Größe, also unhistorisch, in einer offenbarungs- und heilsgeschichtlichen Betrachtung mit dem Christentum zusammenzuordnen und spätere Religionen, die sich auf die gleiche Wurzel zurückbeziehen, aus dieser genealogisch verwandten Solidargemeinschaft auszuschließen.

Demgegenüber plädiere ich erstens dafür, die offenbarungs- bzw. heilsgeschichtliche Perspektive mit einer *religionsgeschichtlichen* Betrachtungsweise zu verbinden. Es braucht – wie schon von Pannenberg und anderen gefordert – eine Theologie der Religionsgeschichte.¹⁵ Diese muss und darf nicht der Israeltheologie entgegengesetzt werden. Die Israeltheologie kann in sie hineingenommen werden.

Religionsgeschichtlich betrachtet kam es um die Wende vom 1. zum 2. Jh. zu einer Aufspaltung des biblischen Judentums in zwei Religionen, die sich gegeneinander profilierten: das rabbinische Judentum und das Christentum. Aus dem *einen* biblischen Judentum, das keine Einheit darstellte, sondern aus einer Vielfalt von Gruppen und Bewegungen bestand, sind zwei Wege hervorgegangen, der Weg des Christusglaubens und der Weg des rabbinischen Judentums, die sich unter heftigen Ablösungskämpfen vom 2. bis zum 4. Jh. voneinander getrennt haben, wobei es in dieser Zeit erst zu den Identitätskonstruktionen »Judentum« und »Christentum« gekommen ist. Auch die beiden dabei entstandenen Religionskulturen waren keine festen Größen, hatten aber doch unterschiedliche Identitätszentren.¹⁶ Im Verlauf der weiteren Geschichte haben sich diese beiden Wege weiter ausdifferenziert und weitere Wege sind hinzugekommen – wie der Weg des Koran.

Der Ausschluss der Christen aus der Synagoge, wie er in Joh 9 bezeugt ist, dokumentiert eine markante Station auf diesem Scheidungsweg, dessen Beginn in der Ablehnung der Christusbotschaft durch die jüdischen Autoritäten liegt und der sich dann vor allem im 2. und 3. Jh. mit gegenseitigen Abgrenzungen weiter fortgesetzt hat.

In der frühen Phase dieser Spannungen, wie sie bei Paulus, in den Evangelien und der Apostelgeschichte dokumentiert ist, kann man noch von *innerjüdischen* Auseinandersetzungen sprechen, ab dem 2. Jh. immer weniger, ab dem 4. Jh gar nicht mehr. In kirchlichen Stellungnahmen wird dieser Bruch oft in Kategorien von Schuld gedeutet und als Ur-Unheil in der Beziehung zwischen Judentum und Christentum dargestellt, so als sei die weitere Unheilsgeschichte kausal auf diesen Bruch zurückzuführen. Demgegenüber täte man besser daran, den Bruch religionsgeschichtlich nüchtern als schmerzlichen gegenseitigen Ablösungsprozess zu beschreiben, wie er sich bei religiösen Diversifizierungsprozessen ereignet.

Die Beziehung zwischen dem heutigen Judentum und dem heutigen Christentum unmittelbar aus der biblischen Überlieferung begründen zu wollen, die die erste Phase des Ablösungsprozesses spiegelt, ist weder historisch noch theologisch überzeugend. In anderen theologischen Fragen würden wir auch nicht in dieser Weise über den garstigen Graben der Geschichte hinweg springen.

Ich plädiere zweitens dafür, auch die im Verlauf der religionsgeschichtlichen Entwicklung ausgebildete *religionsphänomenologische* Verschiedenheit zwischen (gegenwärtigem) Judentum, Christentum und Islam ernst zu nehmen. Religionsphänomenologisch betrachtet sind Judentum und Islam Observanzreligionen, nicht Erlösungsreligionen, wie sie überhaupt eigentlich nur in einem eschatologischen Sinne soteriologische Religionen sind. (Mit dieser Aussage soll nicht die apologetische, zuweilen polemisch gebrauchte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auf die Religionen angewendet werden! Es geht hier zunächst nur um eine Beschreibung der Erscheinungsform, die dem Selbstverständnis der drei Religionen gerecht werden will). Gegen den Begriff »Heil« sind Juden oft genauso allergisch wie Muslime. Viele Juden fühlen sich theologisch (nicht politisch!) gesehen dem Islam näher als dem Christentum und umgekehrt. In vielen zentralen Einsprüchen gegen die christliche Theologie – vor allem im Blick auf die Behauptung der Gottesherrschaft Jesu, die Trinitätslehre und die Soteriologie – stehen Judentum und Islam Seite an Seite gegen das Christentum. Die Tatsache, dass die Juden die Christusbotschaft nicht neben der Tora im Rahmen einer Solidargemeinschaft stehen lassen, sondern ablehnen, scheint in den kirchlichen Stellungnahmen zum Judentum nur eine marginale Rolle zu spielen. In den Stellungnahmen zum Islam wird dagegen immer wieder auf

die Kritik der Muslime an christlichen Grundüberzeugungen hingewiesen.

Ich plädiere drittens dafür, das Selbstverständnis des Judentums und des Islam bei den Beziehungsbestimmungen zu berücksichtigen. Das biblische Judentum ist die Mutterreligion des Christentums und des rabbinischen Judentums. Es geht also bei der Beziehungsbestimmung zwischen dem Christentum und dem rabbinischen Judentum um die Beziehung zwischen zwei Töchtern, nicht mehr um die Beziehung zwischen Mutter und Tochter (wie viele kirchliche Stellungnahmen voraussetzen). Es geht um die Beziehung zwischen erwachsenen Geschwistern, die eine Konfliktgeschichte hinter sich haben und deren Familie Zuwachs bekommen hat. Das jedenfalls ist, was viele gegenwärtige Juden – wie die Verfasser und Unterzeichner von »Dabruemet« zu Recht einfordern: Die »Würde der Differenz« zu wahren, die immer auch die »Würde der Auseinandersetzung« einschließt. Und das heißt auch – wie bei erwachsenen Kindern – die je eigene Prägung, die durch die eigene Entwicklung entstanden ist, nicht zu verwischen. Es sind zwei distinkte Religionen – und nimmt man den Islam noch hinzu, dann sind es drei.¹⁷

Nach »Dabruemet« ist das Christentum wohl historisch aus dem Judentum entstanden und theologisch mit ihm verbunden, es darf aber nicht als eine »Erweiterung des Judentums« gesehen werden. Mit der Rede von einem »innerbiblischen Dialog«¹⁸ habe ich Mühe, weil auch sie einseitig von christlicher Seite aus entworfen ist. Die »Bibel« auf die sie sich bezieht, ist die christliche Bibel Alten und Neuen Testaments. Die Leitvorstellung der Beziehung einseitig vorzugeben widerspricht dem Grundgesetz dialogischer Begegnungen: dem Gesetz der Gegenseitigkeit. Vor aller Beziehungsbestimmung ist die Unterschiedenheit anzuerkennen. Dialog heißt zuerst: Das Anderssein des Anderen anerkennen, nicht den Anderen zum Teil eigener heilgeschichtlicher Konstruktionen zu machen. Dialog heißt, sich Gegenüber sein – und das kann und muss auch gegenseitige Kritik bedeuten können –, im Bewusstsein der gemeinsamen Abstammung, aber auch im Bewusstsein der stattgefundenen Trennung. Zu dialogischen Beziehungen gehört immer auch, die Perspektive der anderen miteinzubeziehen und sein Selbstverständnis zu achten. Die christlichen Versuche, gegenüber dem Judentum einseitig die Gemeinsamkeit und gegenüber dem Islam vor allem die Differenzen zu betonen, erscheinen Juden zuweilen als Umarmungsstrategie und Muslimen als verletzende Zurückweisung.

Ich verstehe und würdige die theologische Intention, die Beziehungsbestimmung zum Judentum grundlegend zu revidieren. Dass der christliche Glaube in der Tradition Abrahams, Issaks und Jakobs verwurzelt ist, hat natürlich auch Folgen für die Beziehungsbestimmung zur zweiten Hauptlinie, die sich aus dieser Tradition entwickelt hat: dem rabbinischen Judentum. Aber beides darf man nicht ineinander auflösen: die Vergewisserung der eigenen Herkunft und theologischen Prägung und die Beziehungsbestimmung zur Schwesterreligion. Für die Beziehungsbestimmung gilt: Der Verweis auf die genetische Verwandtschaft darf nicht zur Unterbestimmung der von Juden immer wieder angemahnten theologischen Eigenständigkeit ihrer Religion führen.

Ich plädiere also dafür, die Israeltheologie in den weiteren Rahmen einer religionstheologischen Reflexion einzustellen, die religionsgeschichtliche und religionsphänomenologische Betrachtungen einschließt und die Perspektive der jeweils Anderen – der Juden und Muslime – miteinbezieht. Mit einer solchen Betrachtungsweise scheint es mir möglich zu sein, die für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens so wichtige Erkenntnis seiner bleibenden Verwurzelung im biblischen Judentum nicht in einen neuen, das Judentum inkludierenden Exklusivismus münden zu lassen, sondern das Universalitätspotential, das darin beschlossen liegt, weiter auszuschöpfen. Auf diesem Weg will ich jetzt weitergehen und Ansätze zu einer Religionstheologie skizzieren, die mit der Israeltheologie gut zusammenstimmen, aber einen über sie hinausgehenden weiteren Horizont eröffnen, in den sich die speziellen Religionstheologien einstellen lassen: die Israeltheologie, die sich im Leitbild des Ölbaums entfaltet, ebenso wie eine abrahamische Theologie, die die Beziehung zwischen den Geschwistern Judentum, Christentum, Islam thematisiert. Beide Ansätze muss man nicht gegeneinander ausspielen.

Die besondere Beziehung, die zwischen Christentum und Judentum aus der Sicht des Christentums (!) besteht, soll also in keiner Weise geleugnet werden. Die »Charta Oecumenica«¹⁹ hat diese Besonderheit dadurch zum Ausdruck gebracht, dass sie die unterschiedlichen Beziehungsintensitäten durch verschiedene Leitbegriffe für die Beziehungsbestimmung anzeigt: Der »Gemeinschaft« mit dem Judentum wird die »Beziehung« zum Islam und die »Begegnung« mit anderen Religionen und Weltanschauungen gegenübergestellt. So sinnvoll solche Abstufungen für die theologische *Beziehungsbestimmung* sind, so schwierig ist es doch, ihnen in der konkreten

Beziehungsgestaltung unterschiedliche Formen der Kommunikation zuzuordnen.

Ich finde einen Zugang zu einer solchen umfassenden Religionstheologie bei jüdischen Gelehrten – wie Elliot Dorff, Norman Solomon, David Hartman und Dan Cohn-Sherbok. Sie stellen den Bund, den Gott am Sinai mit dem Volk Israel geschlossen hat, in den weiten Rahmen des Noahbundes als allumfassendem Schöpfungsbund, ohne dabei zu unterstellen – wie es in der jüdischen Tradition oft der Fall war –, dass der Noahbund durch den Sinaibund überboten worden sei. Vielmehr handelt es sich beim Sinaibund um eine Spezifikation des Noahbundes. In diesem einen allumfassenden Bund gibt es – ihrer Auffassung nach – mehrere spezielle Bünde mit anderen Völkern: den Sinaibund mit den Juden, den Christusbund mit den Christen, den Ismaelbund mit den Muslimen. Auch diese Völker sind von Gott erwählt.²⁰ Schon in Jes 19,25 wird der Segen Gottes nicht nur Israel (»mein Erbesitz«), sondern ebenso auch Ägypten (»mein Volk«) und Assyrien (»das Werk meiner Hände«) zugesagt.

Auf christlicher Seite war es besonders Jacques Dupuis, der das Bundeskonzept religionstheologisch fruchtbar gemacht hat.²¹ Er geht vom Postulat des universalen Heilswillens Gottes aus und plädiert von hier aus dafür, die Heilsgeschichte nicht auf einen herausgehobenen Teil der Weltgeschichte zu beschränken, sondern eine Koinzidenz und Koextensität der Heils- mit der Weltgeschichte anzunehmen.²² »[T]here is a single unique history of salvation, of revelation, and of the offer of faith, that coexists with the world history.«²³ Die Heilsgeschichte ist getragen von den Bündnissen, die Gott geschlossen hat: dem Adam- bzw. Schöpfungsbund (Jer 33, 20.25), dem Noahbund (Gen 9,1-17), dem Abrahambund (Gen 17,1-14), dem Mosebund (Ex 19-24) und dem Christusbund (Mt 26,28f; Lk 22,20; 1. Kor 11,25). Bei dieser Abfolge der Bünde handelt es sich um eine zunehmende Spezifizierung, bei der jedoch die ‚älteren‘, umfassenderen Bünde ihre Gültigkeit behalten. Sie werden nicht »aufgehoben«. Die späteren sind keine neuen, keine anderen Bünde und die früheren keine qualitativ inferioren, weil soteriologisch ineffektiven Bünde, sondern Spezifikationen des einen allumfassenden Heilswillens Gottes, der sich schon in und mit der Schöpfung realisiert hat. Besonders der universale Noahbund mit der ganzen Menschheit ist dabei für Dupuis’ Theologie der Religionen von besonderer Bedeutung. Daraus folgfürh: »extrabiblical religious traditions ... cannot be excluded a priori from belonging to special salvation history«.²⁴

Die Israeltheologie fungiert auf diese Weise als Katalysator für die Religionstheologie. Die für die Israeltheologie so zentrale Anerkennung der bleibenden Gültigkeit des Mose-Bundes wird hier gewissermaßen nach hinten weiter fortgesetzt: Der Mose-Bund hebt den Schöpfungsbund nicht auf, sondern wendet ihn an auf ein bestimmtes Volk, das Gott sein eigen nennt.

Damit ist der Weg gewiesen, den zu gehen ich befürworte: Die theologischen Grundentscheidungen, die in der Ausarbeitung der Israeltheologie getroffen worden sind, müssen über diese hinaus weiter gedacht werden hinzu einer alle Religionen umfassenden Religionstheologie, die dann auf die einzelnen Religionen hin spezifiziert werden kann; so wie die einzelnen Bünde Spezifikationen des einen Schöpfungsbundes sind. Der Grundsatz dieser umfassenden Religionstheologie lautet: Gott will das Heil aller Menschen (1. Tim 2,4). Wenn Gott aber will, dass allen Menschen Heil widerfahren soll, dann braucht es eine Theologie der Religionen, deren Horizont über Israel hinausreicht. Von dieser Einsicht aus hatte man auch im Zweiten Vatikanischen Konzil den Impuls zu einer theologischen Neubewertung der Beziehung zwischen der Kirche und Israel religionstheologisch fruchtbar gemacht. Bei der Ausarbeitung der Erklärung »Nostra Aetate«, die ursprünglich nur auf das Judentum bezogen sein sollte, setzte sich die Erkenntnis durch, dass man darüber hinausgehen und auch die anderen Religionen miteinbeziehen musste.

Meine zweite Antwort auf die Frage, was sich aus dem Nein zur Judenmission für den Umgang mit dem Islam ergibt, lautet daher: Wir sollten die im Übergang vom Judentum zur Völkerwelt bezeugte Heilsbotschaft von der Universalität der Gnade Gottes, d.h. die Erweiterung der Abrahamskindschaft um die Völker ernst nehmen, davon ausgehen, dass Gott in seiner immer weitere Kreise ziehenden Selbstmitteilung sich auch den Muslimen nicht unbezeugt gelassen hat. Das rechtfertigt wohl noch nicht, den Koran als *Gottesoffenbarung* anzusehen. Er kann aber aus der Sicht des christlichen Glaubens m.E. durchaus als Dokument einer authentischen *Gotteserfahrung* gewürdigt werden.

Anmerkungen:

¹ www.ekir.de/www/downloads/ekir2008absage_judenmission.pdf – Zur Diskussion in den lutherischen Kirchen siehe VELKD-Text 161 vom Januar 2012 (<http://velkd.ekd.de/2690.php>); F. Siegert (Hg.): Kirche und Synagoge. Ein lutherisches Votum, Göttingen 2012, bes. 253ff.

² J. Moltmann: *Der Weg Jesu. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, 11.

³ Chr. Lienemann-Perrin: *Rechenschaft über Mission. Biblische und zeitgenössische Perspektiven auf die Ausbreitung des Christentums*, in: H. Schmid u.a. (Hg): *Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission im Christentum und Islam*, Regensburg 2011, 64-81.

⁴ Siehe etwa: V. Boetinger: *»Den Chinesen ein Chinese werden«. Die deutsche protestantische Frauenmission in China 1842-1852 (Missionsgeschichtliches Archiv 11)*, Stuttgart 2004.

⁵ G. Khodr: *Das Christentum in einer pluralistischen Welt – das Werk des Heiligen Geistes*, in: H. Krüger (Hg): *Addis Abeba 1971 (Beiheft zur ÖR 17)*, Frankfurt / M. 1971, 34-44; abgedruckt in: U. Dehn (Hg): *Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog*, Frankfurt / M. 2008, 161-173, Zitat: 173.

⁶ So auch: EKIR: *Absage (siehe Anm1)*, 3.1.3.

⁷ Ebd.

⁸ F. Crüsemann: *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen: Die neue Sicht der christlichen Bibel*, Gütersloh 2011.

⁹ So Robert Brandau auf der in diesem Heft dokumentierten Tagung *»Alle reden von Mission ...«*.

¹⁰ Siehe dazu: R. Brandau: *Auf dem Weg zu einer abrahamitischen Megareligion? Irrtümer und Selbsttäuschungen im christlich-islamischen Dialog*, in: *Dt.Pfr.bl* 111, 5/2011, 241-245.

¹¹ *DBW* 8, 534.

¹² Karl Rahner im Gespräch, hg. von P. Imhof und H. Biallowons, Bd I, München 1982, 246.

¹³ Siehe dazu meinem Artikel: *Glauben Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott? Konvergenzen und Divergenzen im Gottesverständnis der abrahamitischen Religionen*, in: *Dt.Pfr.bl* 111, 5/2011, 236-240.

¹⁴ R. Brandau: *Auf dem Weg zu einer abrahamitischen Megareligion?* (siehe Anm. 10), 244. Siehe dazu auch: E. Zenger: *Die Bibel Israels – Grundlage des jüdisch-christlichen Dialogs*, in: S. von Kortzfleisch u.a. (Hg): *Wende-Zeit im Verhältnis von Juden und Christen*, Berlin 2009, 15ff.

¹⁵ W. Pannenberg: *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte (1962)*, in: ders.: *Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, 1, Göttingen 1979, 252-295.

¹⁶ Ich beziehe mich hier auf die Diskussion, die unter dem Leitwort *»Partingoftheways«* geführt wurde. Siehedazu: J. Dunne: *Jews and Christians. The Parting of the Ways AD 70 to 135*, Tübingen 1991; D. Boyarin: *Dying for God. Martyrdom and the Making of Judaism and Christianity*, Stanford 1999; J. Gühne: *»Kreuz und quer verlaufende Linien der Geschichte«. Ein kritischer Blick auf Daniel Boyarins Thesen zur Entstehung von Judentum und Christentum*, Münster 2006; D. Boyarin: *Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums*, Berlin 2009.

¹⁷ Hier stimme ich überein mit Karl-Joseph Kuschels Votum: *»Judentum, Christentum und Islam bilden nun einmal drei unterschiedliche Religionen«* (K.-J. Kuschel: *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt — und was sie eint*, Düsseldorf 2003, 240).

¹⁸ R. Brandau: *Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission. Die Judenmission als theologisches Problem*, Neukirchen-Vluyn 2006.

¹⁹ <http://www.oekumene-ack.de/uploads/media/charta-oecumenica.pdf> Pkt. 10-12.

²⁰ J. Dorff: *A Jewish Theology of Jewish Relations to Other Peoples*, in: *People of God*, hg. von H. Ucko, Genf 1996, 46-66; ders., *For the Love of God and People. A Philosophy of Jewish Law*, Philadelphia 2007; N. Solomon: *Judaism and World Religion*, New York 1991; ders. / R. Harries / T. Winter, (Hg.): *Abraham's Children. Jews, Christians, and Muslims in Conversation*, London/New York 2005; D. Hartman: *On the Possibilities of Religious Pluralism from a Jewish Point of View*, in: *Immanuel* 16 (1983), 101-118; ders.: *A Heart of Many Rooms. Celebrating the Many Voices Within Judaism*, Woodstock 1999; D. Cohn-Sherbok: *Judaism. History, Belief and Practice*, London 2003, 119-132; ders. (Hg.): *The Future of Jewish Christian Dialogue*, Lewiston 1999; ders.: *Jews, Christians and Religious Pluralism*, Lewiston 1999; ders. / M. Grey: *Pursuing the Dream. A Jewish – Christian Conversation*, London 2005.

²¹ J. Dupuis: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll NY 1997, Kap. 8; ders.: *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue*, Maryknoll NY 2001, Kap. 4.

²² J. Dupuis: *Christianity and the Religions* (siehe Anm21), 99.

²³ A.a.O., 100.

²⁴ J. Dupuis: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (siehe Anm. 21), 233. 