

Auszug  
aus dem Protokoll der Landessynode  
der Evangelischen Kirche im Rheinland  
vom 16. Januar 2009

---

**Verhältnis von Christen und Muslimen**

**Beschluss 103:**

1. *Die Landessynode tritt nachdrücklich für den Dialog und die Zusammenarbeit mit Musliminnen und Muslimen ein.*
2. *Die Landessynode nimmt die Arbeitshilfe „Abraham und der Glaube an den einen Gott. Zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen“ als theologischen Impuls für diesen Dialog zustimmend zur Kenntnis.*
3. *Die Landessynode bittet die Kirchenleitung, die Arbeitshilfe den Gemeinden, Kirchenkreisen, Ämtern, Werken und Einrichtungen in geeigneter Weise weiterzugeben, und empfiehlt sie für die theologische Weiterarbeit.*
4. *Die Landessynode bittet die Kirchenleitung, weitere Arbeitshilfen zu erstellen einschließlich der Erarbeitung von Textvorlagen zu praktisch relevanten Fragen (z. B. Schulfeiern, Trauungen, Bestattungen). Die Texte „Nebeneinander vor dem einen Gott“ sowie „Mission und Dialog in der Begegnung mit Muslimen“ sollen in die Reihe der Arbeitshilfen einbezogen werden.*
5. *Die Kirchenleitung wird gebeten, sich dafür einzusetzen, dass in der Aus-, Fort- und Weiterbildung der Theologinnen und Theologen sowie der anderen kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter „interreligiöse und interkulturelle Kompetenz“ obligatorisch verankert wird*
6. *Der Antrag des Kirchenkreises Jülich zum Verhältnis von Christen und Muslimen an die Landessynode 2008 ist damit erledigt.*

*(Mit Mehrheit,  
bei einer Enthaltung)*

**Abraham und der Glaube an den einen Gott.  
Zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen**

Arbeitshilfe des Ständigen Theologischen Ausschusses,  
des Ausschusses Christen und Juden,  
des Ausschusses für Gottesdienst und Kirchenmusik  
und des Arbeitskreises Christen und Muslime

**Einleitung**

Die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland hat auf ihrer Tagung 2008 den Ständigen Theologischen Ausschuss beauftragt, gemeinsam mit den Ausschüssen für Christen und Juden sowie Gottesdienst und Kirchenmusik und dem Arbeitskreis Christen und Muslime drei Fragestellungen zu bearbeiten, die in der aktuellen Diskussion über das christlich-islamische Gespräch noch weiterer Klärung bedurften. Die beteiligten Ausschüsse konnten dabei auch auf Vorarbeiten zurückgreifen.

Der Arbeitsauftrag, den die Synode im Januar 2008 beschlossen hat, hatte folgenden Wortlaut:

Der Ständige Theologische Ausschuss (in Zusammenarbeit mit dem Ausschuss Christen und Juden, dem Ausschuss für Gottesdienst und Kirchenmusik sowie dem Arbeitskreis Christen und Muslime) wird beauftragt, „über die Handreichung des Rates der EKD hinausgehend eine Position zu den folgenden theologischen Fragestellungen zu erarbeiten und der Synode auf ihrer nächsten Tagung vorzulegen:

- (1) Die Frage nach einem Gottes- und Trinitätsverständnis, sofern es für das christlich-islamische Gespräch relevant ist;
- (2) eine Überprüfung der Tragfähigkeit der Abrahamverheißung als Grundlage für den christlich-muslimischen Dialog sowie
- (3) die Klärung von Grundsatzfragen hinsichtlich gemeinsamer Feiern von Christen und Muslimen, nach Möglichkeit einschließlich der Erarbeitung von Textvorlagen, insbesondere für Trauungen, Schulfeste und Bittgebete.“

Mit diesen Fragestellungen nimmt der vorliegende Text die Diskussionen auf, die die Handreichung des Rates der EKD „Klarheit und gute Nachbarschaft“ (November 2006) in einer breiten Öffentlichkeit angeregt hatte, ohne im eigentlichen Sinne eine Stellungnahme zur Handreichung sein zu wollen.<sup>1</sup> Diese hatte sich theologischen Fragen und praktischen Themen gewidmet, die mit dem Zusammenleben von Muslimen und Christen in Deutschland entstehen.

---

<sup>1</sup> Vgl. verschiedene Stellungnahmen in: Christen und Muslime. Eine EKD-Handreichung in der Kritik, epd-Dokumentation Nr. 24/2007, 5. Juni 2007.

Dieser Text knüpft daran an, indem er zwei in der Handreichung eher wenig entfaltete Themen aufgreift und weiterentwickelt: nämlich die Frage nach der Einheit Gottes und dem trinitarischen Bekenntnis der Christinnen und Christen (1.) sowie die Tragfähigkeit der Verheißung an Abraham und seine Nachkommen für christlich-islamische Gespräche heute (2.).

Die dritte Fragestellung des Arbeitsauftrages der Landessynode 2008 soll in noch zu erstellenden Orientierungs- und Arbeitshilfen aufgegriffen werden.

Diese Arbeitshilfe zielt darauf, bei allen Unterschieden in den Glaubensüberlieferungen sowie den kulturellen Ausgestaltungen des christlichen und muslimischen Glaubens „Gesprächsbrücken“ weiterzuentwickeln, die in den letzten dreißig Jahren des christlich-muslimischen Gesprächs erprobt wurden. Dabei wird auch an theologische Einsichten angeknüpft, die im christlich-jüdischen Gespräch - insbesondere auch in der rheinischen Kirche - gewonnen wurden.<sup>2</sup>

Wir weisen Parallelen in theologischen Denkfiguren und Traditionen in Judentum, Christentum und im Islam auf. Wir sind auf der Suche nach Spuren des Wortes Gottes und wollen andere zu dieser Spurensuche anregen.

Solche Parallelen in den Glaubensüberlieferungen, in der theologischen Lehre und der kulturellen Gestalt der Religion können Anknüpfungspunkte für das Gespräch sein, indem sie gegenseitige Neugier auslösen und dazu führen können, tiefergehende Gemeinsamkeiten zu entdecken. Christinnen und Christen begeben sich dabei in dem Bewusstsein in das Gespräch mit Musliminnen und Muslimen, dass menschliche Wahrheitserkenntnis immer ‚menschengebunden‘ bleibt: Wir erkennen jetzt nur „wie durch einen Spiegel“ (1. Korinther 13,12) – unscharf, undeutlich und den Grenzen menschlicher Auslegung unterworfen.

Auf der anderen Seite reflektiert dieser Text aber auch, wie Überzeugungen von Glauben und Handeln, in denen wir uns unterscheiden, von ihrer Intention her verstanden und füreinander nachvollziehbar gemacht werden können. Das Bemühen um gegenseitiges Verstehen unterschiedlicher Überzeugungen gibt die eigene Ansicht nicht preis, sondern dient dazu, sie auch Menschen mit anderen kulturellen und religiösen Voraussetzungen verständlich zu machen.

Das interreligiöse Gespräch zwischen Menschen christlichen und islamischen Glaubens ist Teil der Integrationsprozesse, die sich im gesellschaftlichen Diskurs der einzelnen Gruppen, Parteien, Vereinen, Strömungen und sozialen Schichtungen entwickeln. Es ersetzt keineswegs die politischen und kulturellen Diskurse, aber es leistet einen wichtigen Beitrag zur Wertedebatte in einer kulturell und religiös vielfältigen Gesellschaft. Es dient der interreligiösen Verständigung, die eigene Position klar und mit Respekt vor anderen Auffassungen zu formulieren und in die gesellschaftliche Debatte einzubringen.

So strittig die Dialog-Themen sind, so alternativlos ist der Dialog selbst: „Zum Dialog mit dem Islam gibt es keine Alternative. Er ist notwendig gegen den Missbrauch der Religion zur Anstachelung und Legitimierung von Krieg, Gewalt und Terror. Er ist notwendig für das friedliche Zusammenleben von Menschen verschiedener Religionen in unserem Land. Er ist

---

<sup>2</sup> Vgl. zur Geschichte und den Anfängen des Dialogs in der rheinischen und westfälischen Kirche: Gerhard Jasper, 20 Jahre Beratungsstelle: Wie alles begann; in: Bernd Neuser (Hg.), Dialog im Wandel. Der christlich-islamische Dialog. Anfänge – Krisen – Neue Wege, Neukirchen-Vluyt 2005, S. 17-29.

notwendig für das friedliche Zusammenleben der Völker auf dieser Erde.“<sup>3</sup>

## **1. Der Glaube an den einen Gott**

### **1.1 Die Frage nach der Einheit Gottes**

Im Jahr 1998 hat die Evangelische Kirche im Rheinland in ihrer Orientierungshilfe „Christen und Muslime nebeneinander vor dem einen Gott“ formuliert:

„Auch wenn Menschen und Religionen verschieden von Gott reden, schafft die Vielzahl von Gottesbildern und Religionen keine Vielzahl von Göttern.“<sup>4</sup>

Mit der Unterscheidung zwischen Gott und Gottesbildern wird eine Möglichkeit aufgezeigt, ohne Einebnung der Unterschiede Wege des Verständnisses zu eröffnen. Eine nivellierende Beschwichtigung der Debatte im Sinne eines allgemein-religiösen „Wir glauben doch alle an den gleichen Gott“ kann damit gerade nicht gemeint sein, da mit dem jeweiligen Gottesverständnis die jeweilige religiöse Identität berührt ist.

Dabei kann für das christlich-muslimische Gespräch eine Erfahrung aus dem jüdisch-christlichen Dialog helfen: So wurde in der Studie der EKD zum Verhältnis von Christen und Juden aus dem Jahr 1975 wie auch im Rheinischen Synodalbeschluss von 1980 das gemeinsame Bekenntnis zu dem einen Gott, dem Schöpfer und Erlöser formuliert. Das christliche trinitarische Bekenntnis wird damit nicht aufgegeben, sondern im Kontext des jüdischen Gottesverständnisses ausgelegt und durch dessen Betonung der Einheit Gottes herausgefordert. Ebenso kann es zu einer stärkeren Profilierung der trinitarischen Rede von Gott im Gespräch mit Muslimen über das Verständnis der Einheit Gottes kommen.

Ausgelöst durch die EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ (2006) wird die Frage, ob Christen und Muslime an den selben oder jeweils einen ganz anderen Gott glauben, in den evangelischen Kirchen aktuell kontrovers diskutiert.

Durch das Mittelalter hindurch und bei den Reformatoren steht die Selbigkeit Gottes nicht infrage: Der Islam wird allerdings als falscher Glaube an den einen Gott verstanden.

Im 20. Jahrhundert würdigt die römisch-katholische Kirche in ihrer Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*<sup>5</sup> den Islam als Glauben an den einzigen Gott<sup>6</sup>: „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat.“ Auch die bereits erwähnte Orientierungshilfe der EKIR „Christen und Muslime nebeneinander vor dem einen

---

<sup>3</sup> Bericht über die für die Kirche bedeutsamen Ereignisse, Landessynode 2008, Präses Nikolaus Schneider, im Internet: <http://www.ekir.de/ekir/dokumente/ekir2008-01-07/ls-praesesbericht.pdf>, S. 32.

<sup>4</sup> „Christen und Muslime nebeneinander vor dem einen Gott“, 1998, S. 23. Im Internet: [http://www.kirchenboerse.de/show\\_document.php?did=502&ref\\_id=](http://www.kirchenboerse.de/show_document.php?did=502&ref_id=) (7. Juni 2008).

<sup>5</sup> Vgl. Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. 1966, S. 355-359.

<sup>6</sup> *Nostra aetate*, Abschnitt 3, 1965. Im Internet: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra\\_aetate\\_ge.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra_aetate_ge.html) (7. Juni 2008).

Gott“ stellt fest: „Es ist ein Gott, der an Christen und Muslimen, ja an allen Menschen handelt, auch wenn sie ihn verschieden verstehen und verehren, ihn ignorieren oder ablehnen.“<sup>7</sup>

Die EKD-Handreichung von 2006 stellt ebenso wie einige Theologen<sup>8</sup>, die Tragfähigkeit der Annahme in Frage, dass Christen und Muslime – anders als Christen und Juden – an den einen Gott glauben. Dahinter steht der Wunsch, einer Einstellung zu wehren, die das Spezifische des eigenen Bekenntnisses zugunsten einer allgemein religiösen Haltung aufgibt.

Deutlich wird der Vorbehalt an Formulierungen wie: „Der Glaube an den einen Gott trägt nicht weit“ oder „Ihr Herz werden Christen schwerlich an einen Gott hängen können, wie ihn der Koran beschreibt und wie ihn Muslime verehren“<sup>9</sup>. Ausschlaggebend sind die unterschiedlichen Gottesbilder und Glaubensinhalte in Christentum und Islam.

Wird die Argumentation sachlich getragen von Luthers Formulierung aus dem Großen Katechismus „Woran Du dein Herz hängst, das ist dein Gott“, so ist zu fragen, ob hier nicht eine grundlegende Schwierigkeit bereits in dem Verhältnis von Glaube und Gott begründet liegt. Luther ging es um eine lebendige Beziehung, ein Vertrauens- und Herzensverhältnis zu Gott. Daraus folgt für Luther jedoch auch, dass alle, die Gott anders verehren, nicht Gott, sondern einen Abgott verehren. In dieser Sicht liegt die Gefahr, dass Gott in Abhängigkeit zu dem Bild gerät, welches sich der Glaube von ihm macht.<sup>10</sup> Eine theologisch tragfähige Verhältnisbestimmung des Christentums zum Islam wird die verschiedenen Ebenen in der Gottesfrage berücksichtigen müssen, um nicht zu einseitigen Urteilen zu kommen.<sup>11</sup>

Für Angehörige der islamischen Glaubensgemeinschaft stellt sich die Frage nach der Selbigkeit Gottes nicht. Für sie ist es – entsprechend der koranischen Auffassung – selbstverständlich, dass sie an den selben Gott glauben wie Menschen jüdischen und christlichen Glaubens. Gerade zu Beginn der Verkündigung Mohammeds ist erkennbar, dass er Juden und Christen aufrief, zu dem Glauben an den einen Gott zurückzukehren. Erst mit der Zurückweisung seiner Sendung, in Folge von Konflikten und der Gründung des ersten muslimischen Gemeinwesens in Medina, schärfte sich ein eigenes muslimisches Profil in Abgrenzung zu Judentum und Christentum. Durch diese Entwicklung wird verständlich, warum sich im Koran sowohl

<sup>7</sup> Evangelische Kirche im Rheinland, Nebeneinander vor dem einen Gott. Eine Orientierungshilfe, Düsseldorf 1998, S. 23; vgl. auch Evangelische Kirche in Deutschland, Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland, Gütersloh 2000, S. 28f. (im Internet: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/islam/ekd-islam.pdf> (7. Juni 2008): „Im Licht des uns in der Bibel bezeugten Gottes können wir auch dort [im Islam wie in anderen Religionen] Spuren seiner [Gottes] Wahrheit und Wirklichkeit entdecken.“ (S. 29).

<sup>8</sup> Vgl. u.a. Michael Weinrich: Glauben Juden, Christen und Muslime an den selben Gott? Systematisch-theologische Annäherungen an eine unzugängliche Frage, in: Evangelische Theologie, 67. Jg. 2007, 246-253, ähnlich Jürgen Moltmann: Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs, in: Evangelische Theologie, 62. Jg. 2002, 112-122.

<sup>9</sup> Vgl. Klarheit und gute Nachbarschaft, EKD 2006, S. 19 und die genau entgegengesetzte Interpretation von Luthers Auslegung des ersten Artikels im Großen Katechismus in der EKD-Handreichung von 2000, S. 26.

<sup>10</sup> Vgl. Andreas Pangritz, Bekenntnis zu demselben Gott?, in: „Jede hat ihren Glauben. Aber es ist ein Gott.“ Begegnungen mit muslimischen Frauen, hg. v. Miriam Neubert u. Ursula Rudnick, Hannover 2003, S. 14-17.

<sup>11</sup> So entwickelt von Johannes Lähnemann, Mehr Klarheit und Offenheit im Gottesbild, in: Jürgen Micksch (Hg.), Evangelisch aus fundamentalem Grund, Frankfurt a.M. 2007, S. 103-114.

Aussagen finden, die der christlichen und jüdischen Glaubensgemeinschaft mit Offenheit und Akzeptanz begegnen, wie auch solche, die dazu aufrufen, sie zu bekämpfen.<sup>12</sup>

Unübersehbare Gemeinsamkeiten beider Religionen lassen sich finden in dem Glauben an den einen Gott, der sich dem Menschen gnädig zuwendet, der die Welt geschaffen hat und dem sich jedes menschliche Leben verdankt. Die Aufgabe des Menschen ist es, die Erde zu verwalten und die Schöpfung verantwortlich zu bewahren. Gott verlässt seine Menschen trotz ihrer Verfehlungen nicht, sondern sendet ihnen Boten, die sie mahnen und aufrütteln sollen, sie an Gottes Verheißungen und sein Gericht erinnern und sie an seine Gebote weisen.<sup>13</sup> Hieraus ergibt sich eine besondere Sinnggebung für das Leben der Menschen, wobei gerade auch im Einsatz für die Schwächeren ein konstitutives Element liegt.

Die bleibende Differenz stellt der christliche Glaube an Jesus als den Sohn Gottes dar: Den Glauben daran, dass durch das Leiden Jesu am Kreuz und seine Auferweckung die Versöhnung des Menschen, der radikal unter der Macht der Sünde steht, mit Gott erwirkt wurde (Römer 5, 10f.), können Musliminnen und Muslime aus verschiedenen Gründen nicht teilen. Sie gehen davon aus, dass die Nachkommen Adams ein freies Zeugnis für Gott ablegen konnten (vgl. Sura Al-A‘râf 7,172) und sich durch den von Gott gegebenen freien Willen jederzeit für seine Rechtleitung<sup>14</sup> entscheiden können. Im Bekenntnis zu Jesus als dem Christus und dem Sohn Gottes liegt aber vor allem die Wurzel der trinitarischen Rede von Gott, die eine der größten Herausforderungen im Gespräch mit dem Islam darstellt.

Von Beginn an vermuteten Menschen islamischen und jüdischen Glaubens in der Rede vom dreieinigen Gott eine Abkehr vom Glauben an einen einzigen Gott und reagierten mit Ablehnung. Der Islam sieht in der Trinitätslehre eine unzulässige Beigesellung<sup>15</sup> und besteht darauf, dass Gott nicht in die Welt hinabsteige und sich nicht mit dem Leben der Menschen vermische, um ihre Sünden zu tragen (Sure Al-Ikhlâs 112). Damit verbunden ist bei aller Wertschätzung und Verehrung auch eine unterschiedliche Beurteilung der Person Jesu Christi, der zwar als ein Prophet und Gesandter Gottes gesehen, aber nicht als Gottes Sohn, der am Kreuz gestorben und von den Toten auferstanden ist, bekannt wird (Sure An-Nisâ’ 4,156 f.). Von christlicher Seite wird wegen der unterschiedlichen Beurteilung der Person Jesu Christi die Frage gestellt, ob Muslime an den selben Gott glauben.

Dazu kommen in der Neuzeit auch aus der Christenheit kritische Stimmen, die in der Trinitätslehre eine sich vom biblischen Denken entfernende Spekulation sehen. Gerade diese Anfragen haben allerdings auch ein neues Nachdenken über das trinitarische Bekenntnis und eine angemessene Formulierung der Trinitätslehre in Gang gesetzt.

Bei einer Entfaltung der Trinitätslehre im christlich-islamischen Gespräch kann es nicht darum gehen, die Differenzen einzuebnen. Absicht ist es auf der einen Seite, islamische Anfragen ernsthaft zu hören, zu bedenken und ihnen bei der Formulierung der eigenen Theologie

<sup>12</sup> Dieser Prozess ist durchaus in Analogie zur Trennung heidenchristlicher Gemeinden von der Synagoge und auch Luthers von der römisch-katholischen Kirche zu sehen.

<sup>13</sup> Lähnemann, 2007, 106 f.

<sup>14</sup> gebräuchliche Übersetzung für arab. *huda*; bezeichnet für Muslime die Gabe der Weisungen Gottes zum Leben.

<sup>15</sup> gebräuchliche Übersetzung für arab. *shirk*; bezeichnet für Muslime – wie *shittuf* für Juden – die Sünde, etwas neben Gott zu stellen, also den Verstoß gegen das Gebot, ihn allein anzubeten.

Respekt zu zollen. Auf der anderen Seite geht es darum, dass Muslime und Musliminnen besser verstehen und nachvollziehen können, warum und in welcher Absicht Christinnen und Christen so glauben und reden.

## **1.2 Die Trinitätslehre als Auslegung der Einheit Gottes**

Im christlichen Bekenntnis zum dreieinigen Gott kommt zum Ausdruck, dass Gott kein einsamer Alleinherrscher ist, sondern immer schon in sich lebendig ist, und dass darum in Jesus Christus wie im Heiligen Geist tatsächlich Gott gegenwärtig ist und Gottes Willen und Wirken erkennbar wird. Die Trinitätslehre ist darum nicht Abkehr von der Einheit Gottes, sondern ihre Auslegung.<sup>16</sup>

Darum ist es sinnvoll, zunächst vom gottesdienstlichen Bekenntnis zum dreieinigen Gott und vom biblischen Zeugnis von der inneren Lebendigkeit Gottes zu erzählen, um dann auf die schwer verstehbare, begriffliche Lehre zu sprechen zu kommen.

Im folgenden wird also zunächst an den Ursprung des trinitarischen Bekenntnisses im Gottesdienst erinnert, dann seine Verwurzelung in der Christologie und seine Entfaltung in den biblischen Erzählzusammenhängen dargestellt, um dann nach den Akzenten einer heutigen Trinitätslehre im Kontext des christlich-jüdischen und christlich-islamischen Dialogs und **nach** ethischen Implikationen zu fragen.

### **1.2.1 Der Ursprung des trinitarischen Bekenntnisses im Gottesdienst der christlichen Gemeinde**

Die trinitarische Rede von Gott hat ihren ursprünglichen Ort im Lobpreis Gottes und im Gebet. Die Gemeinde wendet sich an Gott den Vater, der Himmel und Erde geschaffen hat, der Israel erwählt hat und sich in Jesus Christus Israel und auch den Völkern zuwendet; an Gott den Sohn, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, und so menschliche Nöte und Freuden teilte, der am Kreuz starb und am dritten Tage auferweckt wurde; und an Gott den Heiligen Geist, der der Kirche und den Christinnen und Christen mütterlich beisteht, sie stärkt und tröstet. Gerade die frühen Christinnen und Christen haben dabei mit der Einheit Gottes stets die Mittlerschaft Jesu bekannt (1.Timotheus 2,5; Hebräer 8). Dies zeigt sich in Formeln wie „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist“ oder im Beten zu Gott dem Vater durch Jesus Christus bzw. in seinem Namen. Im trinitarischen Bekenntnis kommt so der spezifisch christliche Zugang zu dem einen Gott zum Ausdruck. In der Gebetsprache der Kirche trat die Gebetsmittlerschaft Jesu Christi zunehmend in den Hintergrund. Hier kann eine Rückbesinnung auf die ursprüngliche Praxis hilfreich sein. Einen engen Bezug bietet bis heute die trinitarische Formel, die im Abschluss des Kollektengebets verwendet wird: „Das bitten wir durch Jesus Christus, deinen Sohn, der mit dir und dem Heiligen Geist lebt und regiert von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (vgl. Arbeitshilfe S. 20).

---

<sup>16</sup>Vgl. Den rheinischen Synodalbeschluss zum Verhältnis von Christen und Juden weiterdenken – den Gottesdienst erneuern. Eine Arbeitshilfe zum trinitarischen Reden von Gott, zum Verhältnis der Völker zu Israel, zur theologischen Bedeutung des Staates Israel und zur Gestaltung von Gottesdiensten in Verbundenheit mit dem Judentum, Januar 2009, S. 13-25, im Folgenden „Arbeitshilfe“ genannt.

Als Mittler ist Jesus Christus zugleich Fürsprecher (1. Johannes 2,1; Johannes 17). Analog besitzt Abraham nach biblischer wie koranischer Tradition in besonderer Weise „Gottes Ohr“. Er wird zum Fürsprecher für die Gerechten in Sodom (1. Mose 18), er wird, den armen Lazarus im Schoß, vom reichen Mann angerufen (Lukas 16,19ff.) bzw. wird von Gott zum Imam, d.h. Vorbeter für die Menschen gemacht (Sure Al-Baqara 2,124).

Auch wenn der Islam keine Mittlerschaft zwischen Gott und Mensch kennt, ist ihm doch der Gedanke einer Verstärkung der Bitten und Gebete, z. B. zu bestimmten Zeiten oder an bestimmten Orten, so in der Nacht der Bestimmung (*lailat al-qadr*) während des Monats Ramadan oder während des Hadsch, nicht fremd.

### **1.2.2 Die christologische Wurzel des trinitarischen Bekenntnisses**

Die Wurzeln des trinitarischen Bekenntnisses liegen im Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Sohn Gottes. Es ist somit Grundlage christlichen Glaubens.

In dem Juden Jesus ist Gott nach dem Zeugnis des Neuen Testaments auf eine unüberbietbare Weise bei den Menschen präsent: die christliche Gemeinde erkennt ihn an als den messianischen Sohn Gottes (Markus 1,11), sie erkennt ihn sogar als Schöpfungsmittler und endzeitlichen Richter an (Kolosser 1,16; 2. Korinther 5,10) und als den Herrn, dessen Name über allen Namen ist (Philipper 2,6-11). In dieser Konzentration auf Jesus Christus hält das Neue Testament an der Einheit und Einzigkeit Gottes fest, indem es das Wirken Jesu Christi in vollkommener Weise am Wirken des Vaters teilhaben lässt und auf Gott den Vater ausgerichtet sieht (1. Korinther 15,20-28).<sup>17</sup> Durch seine Sendung soll er Menschen zum Gott Israels führen.

Mit der trinitarischen Formel „taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“ verweist auch der Taufbefehl (Matthäus 28,18-20) die Völker an den einen Gott Israels. Hiermit wird die Kirche an den einen Gott Israels gebunden, was erst durch das Bekenntnis zu Jesus Christus möglich ist. Durch den Heiligen Geist ist Gott bei den Menschen und führt sie zum Glauben. Es geht im Reden von der Dreieinigkeit also darum zu beschreiben, wie Gott zu den Menschen kommt.

Im Islam, im Judentum und im Christentum offenbart Gott sich den Menschen durch sein Wort. Auch wenn eine Vermischung Gottes mit der Welt der Menschen undenkbar ist, wenn Anreden wie „Vater“ oder die Rede vom „Sohn Gottes“ Muslimen widerstreben (Sure Maryam 19,35), so ist gerade in der Herabsendung des Wortes im Koran eine Bewegung bezeichnet, mit der Gott sich an die Menschen wendet. Dieses Wort soll ihnen Rechtleitung geben, um in Harmonie mit ihrem Schöpfer und der ganzen Schöpfung zu leben. Gott steht dem Menschen bei, der bei der Schöpfung von seinem Geist empfangen hat (Sure Al-Hijr 15,29). Er ist ihnen näher als ihre Halsschlagader (Sure Qâf 50,16). Auch Musliminnen und Muslime erleben Gott also als denjenigen, der als Hörender und Sehender zum Menschen in Beziehung tritt.

---

<sup>17</sup> Vgl. Wolfgang Schrage, *Unterwegs zur Einzigkeit und Einheit Gottes. Zum „Monotheismus“ des Paulus und seiner alttestamentlich-jüdischen Tradition*, Neukirchen-Vluyn 2002; Ders.: *Zum „Monotheismus“ des Paulus und seiner alttestamentlich-jüdischen Tradition*, in: *Evangelische Theologie*, 61, 2001, 190-203.

Jesus Christus wird im ersten Kapitel des Johannesevangeliums als Wort Gottes bezeichnet. Diese Bezeichnung findet sich, wenn auch mit anderer Bedeutung, ebenfalls im Koran. (Sure An-Nisâ' 4,171). Sie ist Ausdruck der hohen Wertschätzung Jesu im Koran bei allen Unterschieden in der Deutung der Person Jesu in Bibel und Koran.

### **1.2.3 Die Entfaltung des trinitarischen Bekenntnisses in biblischen Erzählzusammenhängen**

Auch wenn eine Trinitätslehre in der Bibel nicht entwickelt wird, so finden sich in der Hebräischen Bibel, im Frühjudentum wie im Neuen Testament Zeugnisse über die vielfältigen Formen der Selbstoffenbarung Gottes. Dies ist in der Hebräischen Bibel erkennbar an den vielfältigen Beinamen und Attributen Gottes, an den vielfältigen Weisen, wie Gott den Menschen nahe kommt und auch in der Differenzierung, die in Gott erkennbar wird, der sich in seinem Namen offenbart (vgl. ausführlich Arbeitshilfe S. 22f.).

Hier bestehen für Musliminnen und Muslime, die ebenfalls eine Vielzahl von Attributen für Gott kennen, Anknüpfungspunkte, um die Rede von der Vielgestaltigkeit Gottes nachzuvollziehen.

Neben diesen Anzeichen der Vielgestaltigkeit Gottes beschreibt der Erzählzusammenhang der Bibel insgesamt Gott von der Schöpfung an immer wieder als den,

- der den Menschen ein Gegenüber ist und doch bei ihnen;
- der ihnen nahe ist und doch ihr Herr und Gott;
- der das Volk Israel erwählt und es wie eine Amme ins Leben führt;
- der sein Volk richtet und auch mit ihm ins Exil geht;
- der Mensch wird in dem Juden Jesus und ihn auch auferweckt am dritten Tage;
- der im Heiligen Geist bei der Gemeinde ist und auch der Richter ist am Jüngsten Tag.

Dieser Erzählzusammenhang der biblischen Bücher wird in der Trinitätslehre in komprimierter Form nachgezeichnet. So kann die Trinitätslehre auch beschrieben werden als eine Auslegung des Namens Gottes. Er offenbart sich im Alten Testament seinem Volk in vielfältiger Lebendigkeit mit seinem Namen, der sich im Exodusgeschehen konkretisiert, und im Neuen Testament in dreifältiger Lebendigkeit in seiner Namensoffenbarung in Israel, im Messias-Jesus und im Geist Gottes. Ausgehend von dem biblischen Zeugnis ist zu betonen, dass der Name Gottes zwar mit dem Namen Jesu Christi unlösbar verbunden ist, allerdings nicht durch diesen ersetzt wird<sup>18</sup>. Der mit diesem Verständnis gegebene Bezug auf die biblische Verheißungsgeschichte schützt auch vor metaphysischen Spekulationen über das göttliche Sein.

Für das Gespräch mit dem Islam kann durch diesen Ansatz ein Verständnis eröffnet werden, das sich mit seiner biblischen Verwurzelung auf gemeinsame Erzähltraditionen und Vorstel-

---

<sup>18</sup> Vgl. Bertold Klappert, Die Trinitätslehre als Auslegung des NAMENS des Gottes Israels. Die Bedeutung des Alten Testaments und des Judentums für die Trinitätslehre, in: Evangelische Theologie 62,2002,54-72, hier: S. 70f.

lungen bezieht und der islamischen Ablehnung jeder Spekulation über das Sein Gottes nahe kommt.

#### **1.2.4 Die Formulierung der Trinitätslehre für unsere Zeit**

Die altkirchliche Trinitätslehre hat das Evangelium in der Sprache und Begrifflichkeit formuliert, die in der römisch-griechisch geprägten Umwelt gebräuchlich war. Dies geschah in Auseinandersetzung mit der griechischsprachigen Philosophie und führte zu Veränderungen gegenüber den jüdischen resp. biblischen Wurzeln. Dies bedeutete auch einen Verlust möglicher Anknüpfungspunkte mit den gemeinsamen Traditionen von Judentum, Christentum und Islam. Auseinandersetzungen um dogmatische Fragen führten – weil immer aufs Engste mit Fragen der Erlösung verbunden – zu Streitigkeiten und Spaltungen der Kirchen. Die im Koran formulierte Ansicht, dass gerade die Zerstrittenheit der Christenheit die Folge einer Übertreibung des trinitarischen Denkens sei, und die darin einen Beleg für eine Verfehlung dieses Denkens überhaupt sieht (Sure An-Nisâ' 4,171), reflektiert dies.

Die Trinitätslehre hält das innere In-Beziehung-Sein Gottes in der Dynamik von Einssein und Unterscheidung von Vater, Sohn und Heiligem Geist fest. Der Gott, der zu den Menschen kommt, ist immer schon in sich lebendig. Seine Zuwendung zu den Menschen ist Ausdruck seines dreieinigen Wesens. Das Gespräch mit dem Islam wie mit dem Judentum bietet die Gelegenheit, die Trinitätslehre von ihrem Ursprung im Bekenntnis und ihren Wurzeln im biblischen Erzählzusammenhang her in größerer Nähe zu den gemeinsamen Traditionen zu formulieren.

#### **1.2.5 Trinitätslehre und Gebot**

Trinitarisches Reden von dem einen Gott ist an Zusage und Forderung des ersten Gebots und daraus resultierend auch an die folgenden neun Gebote gebunden (Arbeitshilfe S. 23). Das Gebot „Ich bin der Herr dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft geführt habe, Du sollst keine anderen Götter haben neben mir“, legt die Basis für die folgenden Gebote. Dies hat damit Auswirkungen auf die gesamte Lebensführung der Menschen und den Anspruch Gottes auf unser Leben. Auch im Neuen Testament wird die enge Bindung der Christinnen und Christen an die Weisungen Gottes herausgestellt. So beinhaltet das Taufevangelium in Matthäus 28,16-20 die Aufforderung „und lehret sie halten, alles, was ich euch befohlen habe“.

Hier liegt ein Anknüpfungspunkt zum Islam, der, wenn auch auf unterschiedliche Weise, den Glauben an den einen Gott mit der Bindung an seine Gebote verbindet. So werden in Sure 17,22-39 ethische Anweisungen an die Musliminnen und Muslime formuliert, die sich teilweise mit den Zehn Geboten inhaltlich überschneiden und mit dem Gebot beginnen, Gott keine anderen Götter zur Seite zu setzen.

### **1.3 Fazit**

Der Dialog mit dem Islam erfordert eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben und den eigenen Traditionen. Dies zeigt sich gerade bei Themen wie der Trinitätslehre

und dem Gottesverständnis. Christinnen und Christen, die sich dieser Auseinandersetzung stellen, werden für sich selbst den Gewinn eines tieferen und reflektierten Verständnisses und die Entwicklung einer größeren Sprachfähigkeit entdecken. So stellen die Anfragen durch das Zusammenleben mit Muslimen eine Chance für den christlichen Glauben dar, das Eigene und das Fremde besser zu verstehen.

## 2. Gottes Verheißung an Abraham

### 2.1 Die Abrahambezogenheit christlicher Theologie

Evangelischer Glaube hört und vertraut auf *Jesus Christus als das eine Wort Gottes*. Dieser wird in der Schrift des Alten und Neuen Testaments bezeugt als Verheißung und Gebot, als Gottes unverbrüchlicher Zuspruch der Versöhnung mit Gott selbst und zugleich als Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben.

Auf alle Verheißungen Gottes ist in ihm „das Ja und so auch durch ihn das Amen, damit Gott verherrlicht werde durch uns“ (2. Korinther 1,20). Christus setzt nicht Verheißungen außer Kraft, sondern bekräftigt und bestätigt sie. Indem christliche Gemeinden durch Jesus Christus im Geist zum einen Gott Israels, dem Schöpfer der Welt, finden und diesen allein verherrlichen, werden Gottes Verheißungen aufgerichtet und finden ihr *Ja und Amen*. Aber auch Christen wurden wie Israel allein „im Zeichen der Hoffnung gerettet“ (Römer 8,24). Keine Verheißung wird abgeschlossen und erledigt, bevor Christus als Erlöser kommt und durch ihn alle Menschen „zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1. Timotheus 2,4). So ist auch das Verhältnis von Christinnen und Christen zu anderen Glaubensgemeinschaften nicht abgeschlossen, sondern bleibt im Hören auf Gottes Verheißung offen.

In den vergangenen Jahrzehnten haben die Kirchen die Bedeutung der neutestamentlichen Kapitel Römer 9-11 für das Verhältnis der Kirche zu Israel neu kennengelernt. Ebenso muss die *Grundlegung neutestamentlichen Glaubens auf Abraham*, wie sie unter anderen durch Paulus (Römer 4; Galater 3-4) und den Hebräerbrief vollzogen wird, neu aus dem Vergessen heraustreten. Die Auslegung dieser Stellen in Verbindung mit den im Alten Testament bezeugten Verheißungen war entscheidend für die befreiende theologische Erkenntnis der Reformatoren<sup>19</sup>.

*Martin Luther* sieht in Abraham „den Vater des Glaubens, des Segens und Christi“<sup>20</sup>. „Die Kirche gibt es nirgends, es sei denn im Hause Abrahams und bei denen, die sich mit Abraham verbinden.“ „Bei ihm und allein in seinem Haus und seiner Familie ist die Kirche, das Reich der Himmel, Heil, Vergebung der Sünden und göttlicher Segen.“<sup>21</sup> Wenn Luther die erneute Verheißung an Abraham nach 1. Mose 22,18 mit Paulus so versteht, dass der Nachkomme Abrahams niemand anders als Jesus Christus ist, erkennt er hier „das ganz Euangelion und reich Christi“ zusammengefasst<sup>22</sup>. Seine Auslegung der Abrahamverheißung ist wie seine gesamte Theologie davon bestimmt, dass bei Gott Reden und Tun eins sind und dass Gottes Wort Geltung hat und behält: „Derhalben ist dieser Goettlicher segen in Abrahams samen

<sup>19</sup>Vgl. Magdalene L. Frettlöh, *Theologie des Segens*, Gütersloh, 5. A. 2005.

<sup>20</sup>„pater fidei, benedictionis et Christi“, WA 43, 257,38.

<sup>21</sup>WA 42, 542 f.

<sup>22</sup>WA 24, 391,4.

vorheissen und vorsprochen, ein gewaltiger, krefftiger und lebendiger segnen, der da brenget und ausricht was er zusaget oder segenet<sup>23</sup>.

Allerdings betrachtet Martin Luther Gottes Verheißung durch das jüdische Nein zu Jesus Christus als für das Judentum nicht mehr gültig, so dass Israel für ihn nun „alles verloren hat, was Abraham hier verheißt wird“ und die Juden „offenkundig für alle ein verfluchtes und unter dem Zorn Gottes stehendes Volk sind“<sup>24</sup>. Es ist schwer [unmöglich???] Luther an dieser entscheidenden Stelle zu folgen, da Gott auch nach neutestamentlicher Sicht keine Verheißung aufhebt. Vielmehr bestätigt Jesus Christus den Abrahamsegen an Israel und die Völker.

*Johannes Calvin* betont, dass Abraham gesegnet wird als „erstgeborener Sohn Gottes und Vater der Kirche“<sup>25</sup> - nämlich in seiner Segnung durch Melchisedek, den Abraham als Priester anerkennt und in dem die christliche Gemeinde ein Schattenbild Christi sieht. Dieser Melchisedek „bekräftigt dem heiligen Abraham die Gnade der göttlichen Berufung und macht sie rechtskräftig“<sup>26</sup>. Calvin sagt von Abraham und uns: „Wir müssen, um Kinder Gottes zu sein, zu seinem Geschlecht gehören“<sup>27</sup> und mit Galater 3,7: „Niemandem steht ein Platz in der Kirche offen, der nicht ein Sohn Abrahams ist“<sup>28</sup>. Abraham ist für seine in Gottes Geschichte eingliederten Kinder die in Römer 11 benannte *Wurzel*: „Weil Gott [...] einen Bund mit Abraham geschlossen hat, damit er für die Nachkommen fortbestehe, muss von seiner Person wie von einer Wurzel der Anfang genommen werden“<sup>29</sup>. Nach dem paulinischen Ölbaumgleichnis hat Abraham „die Bedeutung der Wurzel, von der sie [die Christinnen und Christen aus den Völkern] getragen und belebt werden“<sup>30</sup>. Diese Wurzel Abraham und seine Nachkommen, die nach ihm den Segen weitergeben, sind Calvin weit mehr als Vorbilder. So ist etwa Jakob ausdrücklich nicht nur „Vorbild des Segens oder [dessen] Maßstab, sondern Quelle und Ursache oder Personifikation“<sup>31</sup>. Calvin unterscheidet, dass aus der heiligen Wurzel sowohl natürliche, leibliche Kinder Abrahams hervorgehen als auch „adoptierte“ Kinder durch den Glauben (OS 23,237 zu 1. Mose 17,7). Ebenso bedenkt er, dass Abraham der „Vater einer Vielzahl von Völkern“ ist. So ist er auch der leibliche Vater der Araber und Edomiter (a.a.O., 236f. zu 1. Mose 17,4).

Die Reformatoren erinnern uns an die weithin vergessene grundlegende Bedeutung der Verheißungen Gottes an Abraham für Glauben und Kirche. Trotz der zuletzt genannten Beobachtungen Johannes Calvins ist aber bei den Reformatoren der Blick für die Weite der Verheißungen verloren, nach denen in Abraham „alle Völker“ gesegnet werden. Dass sie mit dem

<sup>23</sup>WA 20, 342, 5 f.

<sup>24</sup>WA 42, 450,13 f.; 451,9.

<sup>25</sup>„primogenitum Dei filium, et ecclesiae patrem“, Opera quae supersunt omnia, ed. Guilielmus Baum / Eduardus Cunitz / Eduardus Reuss [=OS] 23, 200,49 f.

<sup>26</sup>„confirmet ratamque faciat divinae vocationis gratiam sancto Abrahae“, a.a.O. 203,33 f.

<sup>27</sup>Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Neukirchen-Vluyn. 2. A. 1963, II 10,11.

<sup>28</sup>„nemini locum patere in ecclesia, qui non sit Abrahae filius“, OS 50, 207,20 f.

<sup>29</sup>„Nam quia Deus hac lege foedus pepigerat cum Abraham, ut at posteros manaret, ab eius persona tanquam a radice initium fieri oportuit“, OS 23, 387, 52-55.

<sup>30</sup>„ille sit instar radices, a qua feruntur et vegetantur“, OS 49, 221,38; vgl. ebd. 46-49.

<sup>31</sup>„Jacob non tantum futurus sit exemplar benedictionis, vel formula sed fons et causa, vel hypostasis“, OS 23, 393, 27-29.

Abrahamsegen nur für (Israel und) die Kirche rechnen, engt die biblische völkerumfassende Sicht ein.

Das *Zweite Vatikanische Konzil* knüpft 1964 an Abraham an, wenn es in seinen Aussagen zum christlich-islamischen Verhältnis die Erfahrungen und theologische Arbeit in den mit Rom unierten Kirchen und den Orden aufnimmt<sup>32</sup>, die in muslimischer Nachbarschaft leben. So wird die Abrahamüberlieferung zu einer Hilfe beim Verständnis des Verhältnisses von Judentum, Christentum und Islam. Dabei ist dem Konzil entscheidend, dass Musliminnen und Muslime sich „zum Glauben Abrahams“ bekennen und mit (Israel und) der Christenheit den einen, barmherzigen und gerechten Gott anbeten: „Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird“ (Lumen Gentium 16; vgl. im Jahre 1965: *Nostra Aetate* 3).

Als erste evangelische Landeskirche hat die *Evangelische Kirche im Rheinland* mit ihrem Synodalbeschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“<sup>33</sup> vom 11. Januar 1980 und mit der Änderung des Grundartikels ihrer Kirchenordnung vom 11. Januar 1996 mit der Schrift ausdrücklich bekannt: Nicht wir Christinnen und Christen können die Wurzel tragen, die uns als Zweige nährt, sondern die Wurzel der Verheißungen Gottes trägt uns. Durch Jesus Christus, den Juden, der als Messias Israels der Retter der Welt ist, sind die Völker der Welt mit dem Volk Gottes verbunden. Mit Israel erwartet auch die Christenheit den neuen Himmel und die neue Erde. Bei diesen Aussagen hat sie noch nicht die Frage nach einer gemeinsamen Beziehung von Christen und Muslimen zur Wurzel Abraham bedacht. Doch stellte Präses Karl Immer den 1980 begonnenen neuen „Wegabschnitt“ unter die Hoffnung, dass „durch die Beschäftigung mit den Fragen nach der erwählenden Liebe Gottes und seiner die Menschheitsgeschichte übergreifenden Verheißung unsere eigene theologische Arbeit neuen, weiten Raum erhält“<sup>34</sup> und bat „die Gemeinden, sich an dieser Aufgabe zu beteiligen, durch die wir nicht nur in ein neues Verständnis unserer Beziehung zum jüdischen Volk hineinwachsen, sondern auch neue Entdeckungen in biblischen Aussagen über den Gnadenbund Gottes mit Israel und ‚allen Geschlechtern auf Erden‘ (1. Mose 12,3) machen können“<sup>35</sup>. Ein solcher Blick auf die Verheißung, die die Menschheitsgeschichte übergreift, und den Gnadenbund zugunsten aller Völker muss auch den Blick auf die islamische Gemeinschaft einschließen.

---

<sup>32</sup> vgl. Louis Massignon, Die drei Gebete Abrahams, in: *Communio* 4, 1975, 19-28; Y[ouakim] Moubarac, Abraham dans le Coran. L'Histoire d'Abraham dans le Coran et la Naissance de l'Islam. Étude critique des textes coraniques suivie d'un essai sur la représentation qu'ils donnent de la Religion et de l'Histoire, Paris 1958.

<sup>33</sup> Im Internet: <http://www.jcrelations.net/de/?item=1085>.

<sup>34</sup> Bericht zur Lage der Kirche, in: Verhandlungen der 28. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 6. bis 11. Januar 1980 in Bad Neuenahr, 43 f.

<sup>35</sup> Vorwort des Präses vom 15. Januar 1980 zum Beschluss Nr. 37 der Landessynode vom 11. Januar 1980, in: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Handreichung für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche im Rheinland Nr. 39, 9.

## 2.2 Die Abrahamverheißung im Alten und Neuen Testament: In Jesus Christus bestätigt Gott seinen Bund mit Abraham und dessen Nachkommen

Die Abrahamverheißung von 1. Mose 12,1-3 macht Abrahams Nachkommen zu einem großen Volk, dem Gott selbst einen großen Namen gibt. Zugleich ist Abraham Mittler des Segens für alle Völker. Der Segen bejaht die bleibende Vielfalt der Völker in ihrer Unterschiedenheit zu Israel gegen alle Turmbauprojekte der Vereinheitlichung. Die Völker haben Teil am Segen in ihrer Beziehung zum Abrahamvolk und dieses ist Segen und damit auch Zeuge Gottes, Licht der Völker und Stadt auf dem Berge. Der auferstandene Jesus Christus bestätigt diese Verheißung in seiner Sendung mit dem Auftrag, „alle Völker“ zu seinen Jüngern zu machen (Matthäus 28,18-20). Er vermittelt sie so an alle Völker. Die Ausgießung des Geistes nicht nur über alle Zweige der jüdischen Diaspora (Apostelgeschichte 2), sondern auch über Menschen aus den Völkern, die den einen Gott und Israel segnen (Apostelgeschichte 10), sind für das Neue Testament Ja und Amen auf die Abrahamverheißung.

Die Geschichten von der Abrahamfamilie sagen zuerst dem Minderheitenvolk Israel: Schon die Familie unserer Erzeltern war als kleine Gemeinschaft fremd im verheißenen Land, in ihren unglaublichen Gefährdungen berufen zur Mittlerin des Segens, zum Licht mit dem Auftrag, „die Wege des NAMENS zu achten und Gerechtigkeit und Recht zu üben“ (1. Mose 18,19). Die ständig bedrohte und von Gott selbst geprüfte Familie lebt gute nachbarschaftliche Verhältnisse, Gastfreundschaft, Eintreten für andere und Verständigung auf der Basis des Rechts unter Nachkommen Sems und Hams, Verehrern von Gottheiten mit den Bezeichnungen El und Elohim, während sie zugleich Nein sagt zu Gewalt und Missbrauch in Sodom. Die komplexe Beziehung der beiden Frauen Sarah und Hagar mit ihren auf Gottes Befehl gefährdeten und durch Gott geretteten Söhnen vertritt eine Unterscheidung verwandter Völker ohne Abweisung. Dies haben viele Auslegungen, auch die genannte von Martin Luther, nicht beachtet<sup>36</sup>. Die Beziehung mündet darin, dass Ismael all seinen „Brüdern gegenüber wohnt“, ihnen immer „im Blick sitzt“ (16,12; 25,18), und dass Isaak und Ismael gemeinsam ihren Vater Abraham ehren mit seinem Begräbnis am einzigen Ort seines Landbesitzes (25,9f.). Dass Abraham, aus dem „ein großes Volk wird“, zugleich auch „Vater eines Gewimmels von Völkern“ (17,4) ist, bringen die Verheißungen des Segens und der Mehrung an die Familienmitglieder Sarah (17,16) und Hagar (16,10) zum Ausdruck, ebenso wie Gottes Erhörung für Abrahams Bitte um Ismael und dessen Zukunft (17,20; vgl. 21,13).

Jesus, der Sohn Abrahams (Matthäus 1,1), der mit seiner Taufe auf den Weg Isaaks berufen wird (Markus 1,11), bestätigt ausdrücklich die Abrahamkindschaft des jüdischen Volkes (Lukas 13,16; 19,9) und hält zugleich an der Gültigkeit der Verheißung für alle Völker fest

<sup>36</sup>Vgl. mit Betonung auf Ismael: Thomas Naumann, Ismael — Abrahams verlorener Sohn, in: Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, hg. Rudolf Weth. Neukirchen-Vluyn 2000, 70-89; Ders., Die biblische Verheißung für Ismael als Grundlage für eine christliche Anerkennung des Islam? in: Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte — Theologische Grundlagen — Begegnungsfelder, hg. Andreas Renz / Stephan Leimgruber. Münster 2002, 152-170; Ders., Ismael — Abrahams Sohn und arabischer Erzvater. Biblische Wege zum Verständnis des Islam, in: Blätter Abrahams 2, 2003, 58-79; Ders., Ismael unter dem Segen des Gottes Abrahams, in: Religiöse Minderheiten. Potentiale für Konflikt und Frieden. IV. Internationales Rudolf-Otto-Symposium, Marburg 2002, hg. Hans-Martin Barth / Christoph Elsas. Hamburg 2004, 179-192, und mit Betonung auf Hagar: Tikva Frymer-Kensky, Reading the Women of the Bible. New York 2002: 225-237: Hagar, My Other, My Self.

(Matthäus 8,11).

Paulus gründet in Galater 3 sein Evangelium von Jesus Christus, dem Gekreuzigten, biblisch auf die Abrahamverheißung. Glaubende werden „mit dem [vorbildhaft] glaubenden Abraham“ gesegnet (Vers 9). Darüber hinaus vollzieht Gott im Kreuz Jesu Christi die dem Abraham verheißene Überwindung des Fluchs durch den Segen. Durch diesen Kreuzestod wird der Abraham zugesagte Segen und die Israel zugesagte Begabung mit dem Geist auch den Völkern zuteil (Vers 13-14). Die Selbsthingabe Jesu Christi, des einen Sohnes Abrahams (Vers 16), auf der Spur Isaaks schenkt eine geistliche Abrahamkindschaft und Gotteskindschaft der Glaubenden und Anteil am verheißenen Erbe (Verse 7.26.29; 4,7).

Wie Paulus in Römer 11 die bleibende Erwählung Israels gegen ihre Bestreitung bekräftigt, wendet er sich offenbar in Römer 4 gegen eine Sicht, nach der Abraham der Vater allein Israels ist (vgl. Vers 16). Abraham, der für große Teile der rabbinischen Auslegung alle Gebote erfüllte (1. Mose 26,5) und dem für Paulus Gott den in Prüfung bewährten Glauben zur Gerechtigkeit anrechnet, ist „Vater vieler Völker“ und „unser aller Vater“: für Juden, Judenchristen und Christen aus den Völkern<sup>37</sup>.

Wie die Propheten des Alten Testaments (vgl. Ezechiel 33,24) warnt auch das Neue Testament vor einer eigenmächtigen Berufung auf Abraham, die nicht dem Weg des Glaubens in Bund und Gebot folgt und mit eigenem Heilsanspruch andere ausschließt (vgl. Matthäus 3,9; 8,12; Lukas 3,8; Johannes 8,33-47; Römer 9,6-13).

Altes und Neues Testament stellen uns unterschiedliche Bilder vor von Abraham als dem Vater Israels, dem Vater vieler Völker und dem Vater des einen Sohnes Jesus Christus. Jüdische Auslegung kennt den Schwerpunkt, Abraham als den Zeugen der Gerechtigkeit und Bewahrer aller Weisungen und Gebote zu sehen. Christliche Auslegung sieht besonders den, der durch Glauben Gerechtigkeit erlangte.<sup>38</sup> Die unterschiedlichen Bilder werden im Hören auf das eine Wort des einen Gottes nicht gegeneinander gewendet. In der Geschichte der Verheißungen und des Bundes bleiben sie in Beziehung zueinander.

### **2.3 Die Bedeutung Abrahams im Islam**

Der Islam wird in Darstellungen von eigener wie von fremder Seite gern als auf „der Natur“ des Menschen gegründete, also der Schöpfung Gottes entsprechende wahre Religion gesehen (vgl. Sura Ar-Rûm 30,30). Es ist aber nicht zu übersehen, welche grundlegende Bedeutung Abraham für Koran, Überlieferung und den gelebten Glaubensvollzug hat. Der Koran als von Gott herabgesandtes Wort ruft seine Hörerinnen und Hörer in einer der letzten medinensischen Suren als „erwählte“ Gemeinschaft in „die Religionsgemeinschaft eures

---

<sup>37</sup>Vgl. Franz Mußner, Wer ist „der ganze Samen“ in Röm 4, 16? in: Begegnung mit dem Wort. Festschrift für Heinrich Zimmermann, hg. Josef Zmijewski / Ernst Nellessen. Bonn 1980, 213-217; auch in Ders.: Die Kraft der Wurzel. Judentum - Jesus - Kirche. Freiburg im Breisgau 2. A. 1987, 160-163; Ders., Gesetz, Abraham, Israel nach dem Galater- und Römerbrief, in: Kairos 25, 1983, 200-208; auch a.a.O., 27-38; Ders., Was haben die Juden mit der christlichen Ökumene zu tun?, in: Una Sancta 50, 1995, 331-339; auch in: ders: Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze, hg. Michael Theobald. Tübingen 1999, 286-296.

<sup>38</sup>Vgl. Jon D. Levenson, The Conversion of Abraham to Judaism, Christianity and Islam, in: The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel, ed. Hindy Najman / Judith H. Newman. Leiden 2004, 3-40.

Vaters Abraham“ (Sura Al-Hajj 22,78; sonst öfter: „Religionsgemeinschaft Abrahams“). Mit diesem Bezug wird der Gesandte Mohammed zum „Zeugen“ über die Gemeinschaft der Glaubenden und diese wird zum „Zeugen“ über die Menschheit. Entsprechend verweist eine der ersten mekkanischen Offenbarungen auf die „früheren Blätter (*suhûf*)“ die „Blätter Abrahams und Moses“, zweier offenbar in Mekka bekannten Propheten (Sura Al-Ghâshiya 87,18-19). Abraham, der aus innerstem Wesen Glaubende (*hanîf*) und Gott Ergebene (*muslim*), ist in seiner Person eine *'umma*, also die neue Gemeinschaft in der Welt (Sura An-Nahl 16,120). Er ist ein Führer und Vorbeter, eine Rechtleitung (*imâm*) der Glaubenden (Sura Al-Baqara 2,124). Gott, der mit den Propheten einen „Bund“ oder eine „Verpflichtung“ eingeht und die Wahrhaftigen nach der Wahrhaftigkeit befragt (Sura Al-Ahzâb 33, 7), erwählt dazu Abraham mit seinen Nachkommen und den Nachkommen Israels (Sura Âl-‘Imrân 3,33-34; Maryam 19,58).

Wie nach dem Zeugnis der Bibel (1. Mose 17,20) erhört Gott auch nach dem des Korans Abrahams Gebet für Ismael (Sura Ibrâhîm 14,37; Al-Baqara 2,124-129). Darauf gründet die Reinigung des Heiligtums in Mekka und die Reinigung der Gottesverehrung durch Abraham und Ismael. Im höchsten Fest des Islams, dem Opferfest als Teil der Pilgerfahrt, vollzieht die Gemeinschaft der Glaubenden die von der Geschichtsüberlieferung<sup>39</sup> ausgeführten Wege Abrahams, Hagars und Ismaels nach. Auch das fünfmalige tägliche Gebet bezieht die weltweite islamische Gemeinschaft auf Mekka als Stätte Abrahams und segnet die Familien Abrahams und Mohammeds. Ebenso ist das Gebot des Almosengebens auf Abraham bezogen. Abraham ist also wie für das jüdische, so auch für das islamische Gebet unerlässlich. Die Aufgabe der Reinigung und Neubegründung des Islams fällt Abraham zu nach den der jüdischen Haggada inhaltlich nahestehenden Suren, die ihn als ersten Überwinder der Welt des Götzendienstes darstellen, der sich dem einen Gott zuwandte. Das nötigte ihn zum Verlassen seines Vaterhauses (vgl. Josua 24,2). Entsprechend unterscheidet sich Abraham von anderen Gesandten und Propheten darin, dass er nicht an ein einzelnes Volk mit dem Ruf zur Umkehr gesandt, sondern für die ganze Menschheit erwählt ist. Ihm entspricht der Gesandte Mohammed als Reiniger und Neubegründer des Glaubens in der geistlichen Abrahamkindschaft und der Spur des koranischen Weges Ismaels nach Abrahams Gebet, das Gott erhört.

Der Gesandte Mohammed gilt wie seine gesamte mekkanische Familie nach koranischer Andeutung, den ältesten Beschreibungen seines Lebens und der arabischen Geschichtsüberlieferung auch als leiblicher Nachkomme Abrahams und Ismaels. Er muss aber wie Abraham seine eigene Familie verlassen, die ihn und seinen von Gott empfangenen Auftrag abweist. Entsprechend nennen zwar schon die frühen mekkanischen Suren den Auszug Abrahams aus dem Götzendienst, seine Gastfreundschaft, seine Dankbarkeit für seine beiden Söhne und seine Bereitschaft zum Opfer seines Sohnes. Die Offenbarung verstärkt aber keine stolze Berufung auf abrahamische Nachkommenschaft ohne das Hören auf den prophetischen Ruf zu Gott. Erst in einer der letzten Offenbarungen vor dem Auszug aus der Vaterstadt gründet das Wort die Gemeinschaft der Glaubenden auf Abraham (Sura Al-An‘âm

---

<sup>39</sup>Vgl. Reuven Firestone: *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael-Legends in Islamic Exegesis*. Albany NY 1990; Martin Bauschke: *Der Spiegel des Propheten. Abraham im Koran und im Islam*, Frankfurt am Main 2008.

6,161).

Wie die Bibel stellt auch der Koran unterschiedliche Bilder von Abraham vor. Schwerpunkte in der Sicht auf Abraham betonen einerseits den, der den Götzendienst verlässt, andererseits den Begründer und Vater der weltumspannenden Gemeinschaft der in Gebet und Leben Gott Ergebenen. Dennoch sprechen beide Bilder von demselben Gesandten.

Wie das Neue Testament bezieht sich auch der Koran darauf, dass Gott seine Offenbarung bereits in vorangegangenen Schriften, insbesondere Tora und Evangelium, herabgesandt hat. Wenn er auch damit rechnet, dass Menschen das offenbarte Wort „verrückt“ haben (Sura Al-Mâ'ida 5, 13), ist seine entscheidende Aussage doch, dass Gott seine Zusagen nicht ändert oder außer Kraft setzt. Vielmehr „bestätigt“ er die vorangegangenen Schriften und „gibt Gewissheit“ (5,46.48).

Jüdische, christliche und islamische Glaubensgemeinschaft haben gern die Abrahamkindschaft und den Abrahamsegen jeweils ausschließlich auf sich selbst bezogen. Die Berufung auf Abraham diene der Legitimation der eigenen Tradition und zugleich der Ablehnung der jeweils anderen Traditionen. Im Judentum und in rabbinischer Theologie wird der Segen Gottes für die Völker der Welt weitgehend ersetzt durch die exklusive Segenslinie Abraham-Isaak-Jakob. Abraham wird zum Urbild des Priesters und Rabbis als eines Menschen, der die Tora in ihrer Fülle befolgt. Dementsprechend wird im Christentum Abraham zum Urbild des christlichen Glaubens, wie er sich in der Kirche verwirklicht. Zugleich wird das Judentum enterbt: Allein in der Kirche sei die Verheißung an die Völker erfüllt. Entsprechend wird im Islam Abraham als Urbild des Gläubigen zum Urbild des Muslimen. Mit Abraham stehe fest: Es habe einen Islam vor dem geschichtlichen Islam gegeben. Mohammed habe diesen ursprünglichen Islam gegenüber den jüdischen und christlichen Verzerrungen wiederhergestellt.<sup>40</sup> Solche exklusiven Beanspruchungen Abrahams lassen sich aber weder durch das Alte oder Neue Testament noch durch den Koran begründen.<sup>41</sup>

## 2.4 Fazit

Der Abrahambund ist uns eine Hilfe zum gegenseitigen Verständnis von Juden, Christen und Muslimen. Das Bild Abrahams hat unterschiedliche Seiten innerhalb der Bibel wie innerhalb des Korans und ebenso zwischen den Glaubensgemeinschaften. Er bleibt aber erkennbar als derselbe „Freund Gottes“ (2. Chronik 20,7; Jesaja 41,8; Jakobus 2,23; Jubiläenbuch 19,9; Sura An-Nisâ' 4,125). Seine Bedeutung als Wurzel besagt nicht, dass sich unsere biblischen Einsichten in der Begegnung mit dem Islam allein auf die Gestalt Abrahams gründen. Sie gründen sich vielmehr mit der ergangenen Verheißung auf Gottes umfassende Geschichte nach der ganzen Schrift.

---

<sup>40</sup> Vgl. Karl-Josef Kuschel, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, Düsseldorf 2001; zuletzt: Ders., *Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft*, Düsseldorf 2007, insbes. S. 547-623.

<sup>41</sup> Wie Jesus nach den Worten von Johannes 8 mag es auch Paulus in seinem schwer zugänglichen Kapitel Galater 4 um das bis heute gebotene Nein zu einem zeltischen Missbrauch der Verheißung gehen, der Menschen knechtet.

### **Schlussbemerkung**

Christen wie Muslime wissen um die *Unterscheidung zwischen ihren Gemeinschaften*: Für Christinnen und Christen ist das fleischgewordene Wort Jesus Christus das eine Wort Gottes, das sie zu hören, dem sie im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Für Musliminnen und Muslime ist der letztgültig mit der Offenbarung an Mohammed in die Menschenwelt herabgesandte Koran das Wort Gottes, in das sie ihr Vertrauen setzen.

Menschen christlichen und muslimischen Glaubens *bezeugen in der Freiheit ihres Glaubens und der Bindung ihrer Gewissen* den einen Gott voreinander und vor der Welt. Christinnen und Christen achten in ihrem Zeugnis den Gottesdienst und die Hingabe der Musliminnen und Muslime und ihre Mahnung, jeder Anbetung des Geschaffenen abzusagen. Sie erwarten umgekehrt auch die Achtung christlichen Gottesdienstes und christlicher Liebe , mit denen Christinnen und Christen Zeugnis ablegen von dem einen Gott Israels, der in Jesus Christus die Gemeinschaft mit seinen Geschöpfen sucht.