

ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917
Nr. 1/2020 (20. Jg.)



Evangelische Kirchen im Dialog mit Muslimen: Herausforderungen und Perspektiven *Protestant Churches and their Dialogue with Muslims: Challenges and Perspectives*

Inhalt / Contents

Vorwort / <i>Editorial</i>	3
Christliches Zeugnis im Dialog mit Muslimen: Zehn konstruktiv-kritische Anregungen zu aktuellen Positions- und Wegbestimmungen evangelischer Landeskirchen / <i>Christian Witness in Dialogue with Muslims: Ten Constructive-Critical Proposals for Current Positions and Pathway Determinations of the Protestant Regional Churches (Thomas Schirmacher)</i> ..	5
„Klarheit und gute Nachbarschaft“ als bleibende Herausforderung: Kirchliche Wahrnehmung und Darstellung des Islam in Zeiten gesellschaftlicher Polarisierung / <i>“Clarity and Good Neighborhood” as an Ongoing Challenge: The Church’s Perception and Presentation of Islam in Times of Societal Polarization (Carsten Polanz)</i>	36
Rezension / <i>Book review</i>	65

VKW

**Islam und Christlicher Glaube –
Islam and Christianity**

Zeitschrift des Instituts für Islamfragen der Evangelischen Allianz in Deutschland, Österreich und der Schweiz / *Journal of the Institute of Islamic Studies of the Evangelical Alliance in Germany, Austria, and Switzerland in cooperation with the International Institute of Islamic Studies of the World Evangelical Alliance (IIS)*

Bankverbindung (für Spenden / for donations): Institut für Islamfragen, Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel, IBAN: DE 2252 0604 1000 0400 3381 BIC: GENODEF1EK1

ISSN 1616-8917

Herausgeber / Editor:
Prof. Dr. Christine Schirmmacher

Schriftleiter / Executive Editor:
Dr. Carsten Polanz, Gießen
carsten.polanz@islaminstitut.de

Redaktion / Editorial Board:
Kirchenrat A. Hauser, D. Hecker, Prof. Dr. F. Herzberg, Dr. D. Kuhl, G. Strehle, J. Strehle, E. Troeger, Dr. P. Uphoff

Übersetzungen / Translations
Michael Ponsford, Jared M. Wensyel

Trägerverein / Board:
Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V. (IfI)
Postfach 7427, D-53074 Bonn
ifi@islaminstitut.de / www.islaminstitut.de
1. Vorsitzender: Dr. Frank Hinkelmann, Annatsberger Str. 8, 3252 Petzenkirchen, Österreich
SEA, Josefstr. 32, CH – 8005 Zürich
ÖEA, Vogelsangstr. 15c, A – 5111 Bürmoos

Abo / Sub (Bestellung und Kündigung von Abonnements / *For ordering or canceling your subscription*): abo@islaminstitut.de

Verlag / Publisher: Schirmmacher Medien KG – Verlag für Kultur und Wissenschaft Friedrichstr. 38, 53111 Bonn

Konto für Abos / Account for subs:
IBAN: DE09 6601 0075 0504 9297 55

BIC: PBNKDEFF, Postbank Dortmund
Telefon / *phone*: +49 (228) 29 97 15 81
vkwonlinebonn@gmail.com

Jahresabonnement in Europa und außerhalb Europas (Landweg) / Annual subscription within and outside Europe (surface mail): 12,20 € / 14,60 CHF / (Luftpost auf Anfrage / *special prices for airmail*)
Einzelheft / *Single Copy*: 7,- € / 8,- CHF
Erscheint zweimal jährlich / *The Journal will appear twice annually*

Nachdruck von Beiträgen mit Erlaubnis des Herausgebers und zwei Belegexemplaren / Reprint of articles with permission of the editor, please send two copies

Auffassungen einzelner Autoren in namentlich gekennzeichneten Beiträgen decken sich nicht notwendigerweise mit denen von Herausgeber, Schriftleiter oder Verlag. / *Editors and publisher take no responsibility for particular opinions expressed in named articles.*

© Institut für Islamfragen e.V.

Das Institut für Islamfragen vertritt uneingeschränkt die demokratischen Prinzipien der Toleranz und Meinungsvielfalt und lehnt jede Form von Extremismus, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus sowie Diffamierung und Gewalt gegen ethnische, soziale oder religiöse Minderheiten ab. Mitarbeiter und Vorstand sind dem christlichen Menschenbild verpflichtet, das alle Menschen in Würde achtet und treten deshalb für gegenseitigen Respekt, Menschenrechte, umfassende Religions- und Meinungsfreiheit sowie kulturelle Vielfalt ein.

The Institute of Islamic Studies thoroughly defends the democratic principles of tolerance and diversity of opinion and rejects every form of extremism, xenophobia, racism as well as defamation and violence against ethnic, social, or religious minorities. Employees and board are committed to the Christian view of mankind, which respects every individual's dignity and for that reason advocates mutual respect, human rights, freedom of religion and of thought as well as cultural diversity.

Liebe Leser,

verschiedene evangelische Landeskirchen diskutieren seit einigen Jahren wieder intensiv über ihr Verhältnis zum Islam und ihren zukünftigen Dialog mit Muslimen. Zuletzt hat das badische Gesprächspapier von 2018 zu einer theologischen Positionsbestimmung kontroverse Debatten ausgelöst, weil die Autoren sich vor allem auf die Suche nach Gemeinsamkeiten begeben. Während sie dabei vieles im Islam aus einer spezifisch christlichen Perspektive deuten, rufen sie gleichzeitig dazu auf, im Rahmen eines „reziproken Inklusivismus“ auch dort „wahre Gotteserkenntnis“ im Islam zu entdecken, wo er christlichen Glaubensüberzeugungen widerspricht.

Vor dem Hintergrund seiner eigenen weltweiten interreligiösen Dialogerfahrungen mahnt der Theologe und Religionswissenschaftler Thomas Schirrmacher im ersten Artikel zu einer stärkeren Unterscheidung der theologischen und gesellschaftlichen Ebenen des Dialogs. Das friedliche Miteinander von Christen und Muslimen sei gerade nicht von theologischen Konsensfindungen und vom beiderseitigen oder einseitigen christlichen Verzicht auf einen Wahrheitsanspruch abhängig (eine Überzeugung, die auch die Autoren des in dieser Ausgabe rezensierten *Comparative Dictionary of Religious Terms in Islam & Christianity* teilen). Anti-Konversions-Beschlüsse, wie sie die Ev. Kirche im Rheinland gefasst haben, widersprechen nach Schirrmacher sowohl dem biblischen Zeugnis und dem weltweiten ökumenischen Konsens als auch der gesellschaftlichen Realität und der (eigenen) kirchlichen Praxis. Schirrmacher ermutigt Christen

dazu, auch Muslimen Zeugnis von ihrer Versöhnung mit Gott durch den gekreuzigten und auferstandenen Christus zu geben, aber mit Sanftmut und Ehrerbietung (siehe 1. Petrus 3,15).

Im zweiten Beitrag befasst sich der Islamwissenschaftler Carsten Polanz mit kirchlichen Wahrnehmungen und Darstellungen des Islam in Zeiten gesellschaftlicher Polarisierung. Während vor allem eine kontrovers diskutierte Handreichung der EKD von 2006 mit dem programmatischen Titel „Klarheit und gute Nachbarschaft“ zahlreiche kritische Anfragen gestellt hatte, warnen jüngere kirchliche Gesprächspapiere vor islamfeindlichen Stimmungen und richten die Aufmerksamkeit stärker auf demokratiekompatible Neuinterpretationen muslimischer Reformdenker. Polanz zeigt in seiner vergleichenden Analyse, wo jeweils entscheidende Weichen in der Rezeption muslimischer Dialogpartner gestellt werden. Dabei geht es u.a. um die Quellen, die zum Vergleich herangezogen werden, um die Differenzierung zwischen unterschiedlichen islamischen Traditionen und zeitgenössischen Bewegungen und die angemessene Gewichtung von Mehr- und Minderheitspositionen und um eine mehr oder weniger kritische Berücksichtigung von zentralen islamischen Konzepten wie Scharia und Dschihad. Die Analyse zeigt: Es gibt große Herausforderungen (allen voran durch den politischen Islam), die gerade in einem Dialog, der einer langfristig guten Nachbarschaft dienen soll, klar und differenziert zur Sprache gebracht werden müssen.

Ihre Redaktion

Editorial

In recent years there has been considerable discussion among the various regional Protestant Churches in Germany as to their attitude to Islam and their future dialogue with Muslims. Of late sharp controversy has arisen over a theological position paper published by the Church in Baden in 2018. In their search for common ground, the contributors give many features of Islam a decidedly Christian colouring and in the context of what they call “reciprocal inclusivity” appeal for a discovery in Islam of a “genuine knowledge of God” where it contradicts Christian convictions.

In the light of his worldwide experience of interfaith dialogue and his background as theologian and in the sociology of religion, Thomas Schirrmacher insists in the first article in this edition on a clear distinction between the theological and social levels of the debate. Peaceful coexistence between Christians and Muslims depends in fact neither on theological harmonisation and consensus nor on mutual or unilateral (Christian) renunciation of truth claims, a conviction shared by the authors of the *Comparative Dictionary of Religious Terms in Islam & Christianity* reviewed in this issue. According to Schirrmacher resolutions against conversion, such as those agreed by the Church of the Rhineland, stand in contradiction to the biblical testimony, the worldwide ecumenical consensus as well as social reality and (their own)

church practice. He encourages Christians to testify to Muslims of their reconciliation with God through the crucified and risen Christ, but “with gentleness and reverence” (1 Peter 3.15).

In his second article Carsten Polanz, lecturer of Islamic Studies, looks at ecclesiastical perceptions and representations of Islam in a time of social polarisation. Whereas on the one hand the hotly debated Guidelines issued by the Protestant Church in Germany in 2006 with the significant title “Clarity and Good Neighborship” had raised numerous critical questions, more recent Church discussion papers warn against islamophobia and increasingly draw attention to re-interpretations by Muslim reform thinkers which are compatible with democracy. In a comparative analysis Polanz points up the differences in various interpretations of Muslim dialogue partners, looking at the sources which are drawn on to compare, differentiation between various Islamic traditions and contemporary movements, the relative weight given to majority and minority positions as well as a critical consideration of central Islamic concepts such as Sharia and Jihad. The analysis makes clear there are serious challenges (especially from political Islam) which need to be clearly enunciated in a dialogue destined in the long run to promote good neighbor relations.

The Editors

Christliches Zeugnis im Dialog mit Muslimen: Zehn konstruktiv-kritische Anregungen zu aktuellen Positions- und Wegbestimmungen evangelischer Landeskirchen

Von Thomas Schirrmacher

Verschiedene evangelische Landeskirchen haben in den letzten Jahren Gesprächspapiere zur christlich-muslimischen Begegnung veröffentlicht. Inhalt und Stil der darin ausgeführten Argumentationen haben zum Teil deutliche Kritik hervorgerufen. Kontroverse Diskussionen betreffen vor allem die notwendigen Voraussetzungen für ein friedliches Zusammenleben und -wirken von Christen und Muslimen in der Gesellschaft, das Verhältnis von Dialog und Mission bzw. Konversionsabsichten sowie die Frage, ob Christen und Muslime an denselben Gott glauben, und – eng damit verbunden – die unterschiedliche Wahrnehmung und Gewichtung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden im Vergleich zwischen dem christlichen und dem islamischen Glauben.

Die folgenden Thesen und Beobachtungen verstehen sich – auch angesichts der eigenen vielfältigen und weltweiten Dialogerfahrungen des Autors – als konstruktiv-kritische Anregungen für eine Versachlichung und Vertiefung der zuweilen einseitig geführten Diskussionen und auch als ein Plädoyer, den Dialog mit Muslimen, aber auch mit Andersdenkenden in den eigenen Reihen offener, mutiger und unverkrampfter zu führen. Sie fassen in erster Linie Kernthesen mehrerer ausführlicher Gutachten zusammen, die der Autor 2017 zur Arbeitshilfe [fortan

AH] „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“¹ der Ev. Kirche im Rheinland (EKiR) von 2015/2016 und zum Anti-Konversions-Beschluss der rheinischen Landessynode von 2018² sowie 2019 zu einem „Gesprächspapier [fortan GP] zu einer theologischen Positionsbestimmung“ der badischen Kirche von 2018³ verfasst hat.⁴ Weitere Beratungen und ein Be-

¹ Ev. Kirche im Rheinland (Hrsg.), Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen, 2016², abrufbar unter <https://www.ekir.de/www/mobile/service/weggemeinschaft-zeugnis-19148.php> (letzter Zugriff: 19.05.2020).

² Für die Begegnung mit Muslimen. Theologische Positionsbestimmung, abrufbar unter <https://www.ekir.de/www/downloads/P14-Muslime.pdf> (letzter Zugriff: 19.05.2020)

³ Kollegium des Evangelischen Oberkirchenrats Karlsruhe (Hrsg.), Christen und Muslime. Gesprächspapier zu einer theologischen Positionsbestimmung der Evangelischen Landeskirche in Baden, September 2018², abrufbar unter <https://www.ekiba.de/html/media/dl.html?i=180724> (letzter Zugriff: 19.05.2020).

⁴ Gutachten zur Arbeitshilfe der rheinischen Kirche abrufbar unter https://www.thomasschirrmacher.info/wp-content/uploads/2017/01/Weggemeinschaft_und_Zeugnis_im_Dialog_mit_Muslimen_Auszug_Kommentar_ThSchirrmacher.pdf, zur Entscheidung der rheinischen Synode unter https://www.thomasschirrmacher.info/wp-content/uploads/2018/05/ev_34_18_web_Auszug_Schirrmacher.pdf, und zum Gesprächspapier der badischen Kirche

schluss der badischen Synode stehen noch aus.

1. Differenzierung zwischen Theologie und Gesellschaft notwendig

Angesichts der polarisierten Islamdebatte in der Gesellschaft insgesamt und sicher zum Teil auch innerhalb vieler christlicher Kirchengemeinden erscheint es dringend notwendig, möglichst sorgfältig zwischen verschiedenen Ebenen des Themas (persönliche Erfahrungen in der Begegnung, kulturelle Vorbehalte oder Unsicherheiten, rechtliche und gesellschaftspolitische Konfliktpunkte, Wahrnehmung und Bewertung theologischer und ethischer Überschneidungen und Unterschiede inklusive religionstheologischer Schlussfolgerungen etc.) zu unterscheiden und verschiedene Ebenen in der eigenen Argumentation nicht vorschnell miteinander zu vermischen. Das geschieht beispielsweise dort, wo Christen, die im Vergleich mit dem Islam stärker die theologischen Unterschiede betonen wollen, automatisch eine ablehnende oder abwertende Haltung gegenüber Muslimen als Mitmenschen unterstellt oder die Bereitschaft zu einem friedlichen gesellschaftlichen Miteinander abgesprochen wird.

unter
http://www.netzwerk-baden.de/fileadmin/user_upload/Gutachten_Schirmmacher_-_Langfassung.pdf (jeweils letzter Zugriff: 22.05.2020). Vor allem die Thesen 2, 4 und 6 basieren darüber hinaus auf dem folgenden Artikel: Thomas Schirmmacher, Christentum und Religionen: Apologetik, Dialog und pluralistische Religionstheologie, in: Christian Herrmann und Rolf Hille (Hrsg.), Verantwortlich glauben. Ein Themenbuch zur christlichen Apologetik, Nürnberg: VTR, 2016, 313-324.

So verquickt zum Beispiel das badische GP ganz unevangelisch Kirche, Mission und theologischen Dialog einerseits und Staat, Gesellschaft und gesellschaftlichen Dialog andererseits. Das aber sind zwei ganz unterschiedliche Dinge. Den gesellschaftlichen Dialog zum Aufbau einer demokratischen, freien, gerechten und friedlichen Gesellschaft führen Christen mit anderen Christen, mit allen religiösen Menschen, mit säkularen Mitbürgern und Atheisten, mit jedermann. Warum sollten die Muslime davon ausgenommen sein? Diesen Dialog kann und sollte die Kirche anstoßen und ermöglichen. Aber diesen Dialog können auch Christen als Bürger des Landes ohne die Kirchen führen. In ihm muss es auch nicht immer und automatisch um die Lehrunterschiede gehen, denn das Ziel ist ein friedliches Zusammenarbeiten zum Guten der Gesellschaft.

Ein theologischer Dialog dagegen nimmt bewusst die Besonderheiten des christlichen Glaubens und des jeweiligen Gesprächspartners in den Blick und will besonders Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Glaube und Weltanschauung thematisieren. Nur hier ist die Frage nach dem Wahrheitsverständnis eigentlich wirklich relevant. Und nur hier gibt es eigentlich eine Diskussion für und wider den Dialog, will aber heißen, für und wider eine bestimmte Sicht des Dialogs.

Das badische GP hält diese beiden Aspekte nicht auseinander. Etwa ein Dutzend Mal wird der notwendige gesellschaftliche Dialog für eine gemeinsame gerechte und friedliche Gesellschaft, den niemand in Frage stellt, sogar unmittelbar als Begründung für den theologischen Dialog angeführt, der Wahrheit im Islam auch bei Wider-

spruch anerkennt⁵ und gemeinsame Liturgien fordert. Diese Verquickung entspricht nicht der Realität und ist unfair gegenüber den in diesen Punkten (durchaus mit guten Gründen) andersdenkenden Christen.

2. Gesellschaftlicher Frieden nicht von theologischem Konsens abhängig

Trotz ihrer unterschiedlichen Akzente scheinen sowohl die rheinische AH als auch das badische GP von der Denkvoraussetzung auszugehen, dass der gesellschaftliche Frieden von der Feststellung möglichst weitreichender Gemeinsamkeiten im Glauben abhängt. Umgekehrt lehrt die historische Erfahrung: Dieselbe oder weitgehend dieselbe Wahrheit zu teilen oder in Fragen der Religion überwiegend übereinzustimmen, verhindert nicht von selbst Religionskriege gegeneinander. Viele große Religionskriege fanden innerhalb von Religionen statt (z. B. Katholiken gegen Protestanten, Schiiten gegen Sunniten, buddhistischer Lama gegen buddhistischen Lama), wobei das Christentum geschichtlich keine Ausnahme bildete.

Besonders Gerd Neuhaus hat darüber hinaus darauf hingewiesen, dass Gemeinsamkeiten zwischen Staaten,

⁵ Christen und Muslime, 13: „Dieses positive Verständnis religiöser Verschiedenheit als solcher besteht nicht einfach nur in einer Wertschätzung dessen, was wir mit anderen gemeinsam haben. Im Blick auf den Islam bedeutet dies, dass die wahre Gotteserkenntnis des Islam nicht einfach nur dort gegeben ist, wo sie unseren Glaubensüberzeugungen entspricht, sondern sie kann gerade auch in dem bestehen, was uns fremd ist und unseren eigenen Glaubensüberzeugungen widerspricht.“

Religionen, Weltanschauungen, Kulturen usw. zu keiner Zeit automatisch Einheit und Frieden bewirken, sie können auch auf Konkurrenz und Rivalität hinauslaufen.⁶ Wer hat denn an historischen Beispielen belegt, dass Gemeinsamkeiten automatisch Weltfrieden herbeiführen? Gibt es nicht genügend Gegenbeispiele? Haben nicht evangelische Länder gegeneinander Krieg geführt? Und umgekehrt: Gibt es nicht genügend Beispiele für Länder, in denen Religionen sich friedlich respektieren, die inhaltlich weit auseinander liegen?

Der von vielen von dem evangelikalen Lager gerechnete Theologe Miroslav Volf etwa ist der Meinung, dass Islam und Christentum mehr oder weniger das gleiche Glaubensbekenntnis haben und gemeinsam zum selben Gott beten können.⁷ Dazu muss er allerdings eine ganz bestimmte Spielart des Islam bestimmter Dialogpartner zur Norm erheben und das Christentum so formulieren bzw. reduzieren, dass kaum ein klassischer Theologe sich darin wiederfinden wird.⁸ Zentrale Unterschiede zwischen Islam und Christentum übergeht er einfach.⁹ Entscheidend aber ist, dass Volf davon ausgeht, dass kein Frieden zwischen den beiden Religio-

⁶ Gerd Neuhaus, Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religions theologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“, Freiburg: Herder, 1999.

⁷ Miroslav Volf. Allah. A Christian Response, San Francisco: Harper One, 2012.

⁸ Vgl. die umfassende Kritik an Volf bei Gerald R. McDermott und Harold A. Netland, A Trinitarian Theology of Religions. An Evangelical Proposal, New York: Oxford University Press, 62-70.

⁹ Siehe diesbezüglich u.a. Thomas Schirrmacher, Koran und Bibel. Die zwei größten Religionen im Vergleich, Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2. erw. Aufl. 2018.

nen möglich sei, wenn Christen und Muslime ihr Glaubensbekenntnis nicht teilen. Das hieße dann aber, dass mit Religionen, die nicht in dieses Schema passen, etwa nichtmonotheistische Religionen, nie Frieden möglich sein wird.

In Wirklichkeit bedeutet Religionsfreiheit, dass Religionsgemeinschaften auf Gewalt verzichten oder daran vom Staat gehindert werden, gleich wie sie zueinander stehen. Wollte man immer erst Konvergenzgespräche zwischen Theologen abwarten, würden wir an manchen Fronten noch heute warten. Vielmehr gilt umgekehrt: Unter dem Dach der politisch garantierten Religionsfreiheit kommt es oft überhaupt erst zu einem echten Dialog der Religionen und Weltanschauungen und zu Annäherung und Kooperation. Oder anders gesagt: Weltweit ist es sinnvoller, dass Menschen lernen, ihre Wahrheitsansprüche und deren Begründung im friedlichen Dialog auszutauschen und Wahrheitsansprüche nicht zur Legitimation von Gewalt, Hass oder Bekehrungen unter Druck zu missbrauchen, als den Menschen ein bestenfalls im Westen durchsetzbares Konzept zu vermitteln, dass es eigentlich gar keine Wahrheit gebe oder die Wahrheit überall gleichermaßen zu finden sei oder man innerlich immer ‚auf dem Sprung‘ sein müsse, die eigene Wahrheit gerne aufzugeben.

3. Dialog und Mission nach ökumenischem Konsens kein Widerspruch

Vor allem die rheinische AH steht (trotz punktueller Rückbezüge an einzelnen Stellen) mit ihrer generellen Skepsis gegenüber Konversionsabsich-

ten oder dem klassischen christlichen Wahrheitsanspruch in einem deutlichen Widerspruch zum heutigen weltweiten ökumenischen Konsens, wie er besonders deutlich in dem vom Vatikan, vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und von der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA) 2011 gemeinsam verabschiedeten und dann 2014 von allen Kirchen in Deutschland angenommenen Papier zur Ethik der Mission „MissionRespekt: Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ (CZiemrW)¹⁰ ausgedrückt worden ist.

Das Dokument beginnt mit einem klaren Bekenntnis zur Mission (übrigens ganz ähnlich wie auch die EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ von 2006):

„Mission gehört zutiefst zum Wesen der Kirche. Darum ist es für jeden Christen und jede Christin unverzichtbar, Gottes Wort zu verkünden und seinen/ihren Glauben in der Welt zu bezeugen.“ (aus der Präambel)

Gleichzeitig gilt auch der Dialog als unverzichtbar:

„Christliches Zeugnis in einer pluralistischen Welt umfasst auch den Dialog mit Menschen, die anderen Religionen und Kulturen angehören (vgl. Apostelgeschichte 17,22–28).“ (unter Punkt 4 der Grundlagen)

Das Dokument ermutigt Christen, in und durch diesen Dialog sowohl ihre eigene Identität und ihren eigenen Glauben zu stärken als auch ihr Wissen und Verständnis von der Religion der anderen aus deren eigener Perspektive zu vertiefen. Zugleich werden Kirchen

¹⁰ In deutscher Übersetzung abrufbar unter <https://www.missionrespekt.de/fix/files/Christliches-Zeugnis-Original.pdf> (letzter Zugriff: 19.05.2020).

– gerade auch angesichts historischer und gegenwärtiger Spannungen und Konflikte und des daraus entstandenen Misstrauens – aufgerufen, sich „in anhaltenden interreligiösen Dialog ein[zu]bringen [...] um Konflikte zu bewältigen, Gerechtigkeit wiederherzustellen, Erinnerungen zu heilen, Versöhnung zu bringen und Frieden zu schaffen.“ (unter Punkt 12 der Prinzipien)

Vor diesem Hintergrund scheint die rheinische AH aus der Zeit gefallen zu sein. Im Hintergrund steht hier offensichtlich der Automatismus: Jede Stellungnahme pro Dialog ist automatisch eine Stellungnahme contra Mission. Das mag in der Zeit der Grabenkämpfe des letzten Jahrhunderts so gewesen sein, mit der Gegenwart hat das nichts zu tun. Auch das Missionspapier des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“ von 2013 stellt Mission, die ausdrücklich auch die verbale Verkündigung des Evangeliums umfasst, und Dialog in eine Linie und sieht sie nicht als Entweder – Oder.¹¹

Den Missionsverzicht zur Dialogvoraussetzung zu machen, widerspricht aber auch der selbstverständlichen Alltagsrealität, zu der eben auch unterschiedlichste Wahrheitsansprüche und ihre direkt oder indirekte missionarische Verbreitung zählen. Gerade mus-

¹¹ Siehe Ökumenischer Rat der Kirchen, Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten, v.a. Art. 95, abrufbar unter https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=de (letzter Zugriff: 20.05.2020).

limische Gesprächspartner zeigen erfahrungsgemäß keinerlei Verständnis für die Zurückhaltung von Christen gegenüber ihrer eigenen Religion. Es ist auffällig, wie viele von ihnen lieber mit konservativen Vertretern des christlichen Glaubens diskutieren als mit ‚liberalen‘. Es stößt bei ihnen jedenfalls selten auf Wohlgefallen, wenn Christen sich ihres eigenen Glaubens nicht sicher sind oder sich für ihn quasi entschuldigen. Lädt man Muslime zu sich nach Hause ein oder besucht ihre Familien, stellt man schnell fest, dass Gott und Familie ihre Lieblingsthemen sind. Es dürfte gläubigen Christen nicht schwer fallen, darauf einzugehen. Das ist meist viel einfacher, als sich die meisten vorher denken, und dazu sollten auch zukünftige Arbeitshilfen und Gesprächspapiere viel stärker ermutigen.

4. Mission und Ethik gehören zusammen

Kirchliche Stellungnahmen, die christlicher Mission und Konversionsabsichten skeptisch bis ablehnend gegenüberstehen, verweisen in der Regel auf abschreckende Beispiele ihres Missbrauchs in der Kirchengeschichte – allen voran auf die Kreuzzüge.¹² Aber die Fehler und der Missbrauch der Vergangenheit heben nicht den rechten Gebrauch in der Gegenwart auf. Genau das ist auch Thema des oben erwähnten ökumenischen Papiers CZiemW.

Das Dokument macht deutlich, dass das christliche Zeugnis kein ethikfreier Raum ist. Christlicher Glaube wird – wie schon bei Jesus selbst – durch das

¹² Siehe u.a. Weggemeinschaft und Zeugnis, 14.

Gespräch, den Dialog zwischen Menschen, vermittelt, *nicht* durch Demagogie oder Propaganda, nicht durch Zwang oder Schrecken, Bestechung oder Ausnutzung von Notlagen, Drohung oder staatliche Verordnungen. Es braucht daher eine biblisch fundierte ethische Grundlage, damit Christen wirklich das tun, was Christus ihnen aufgetragen hat. Ethik und Mission gehören zusammen. In 1Petr 3,15-17 findet sich eine Komplementarität zwischen der Notwendigkeit des christlichen Zeugnisgebens, ja der Apologetik (im griechischen Text steht „apologia“, ursprünglich eine Verteidigungsrede vor Gericht) einerseits und der Notwendigkeit von „Sanftmut und Ehrerbietung“, also des Respekts vor der Würde des anderen Menschen, andererseits:

„Seid aber jederzeit bereit zur Verantwortung jedem gegenüber, der Rechenschaft [griech. ‚apologia‘] von euch über die Hoffnung in euch fordert, aber mit Sanftmut und Ehrerbietung.“

Die Sanftmut ist nicht nur eine zwingende Folge davon, dass Christen den Gott der Liebe verkündigen und ihren Nächsten lieben sollen und wollen, sondern auch eine Folge des Wissens, dass Christen selbst nur begnadigte Sünder und nicht Gott sind. Die Ehrerbietung ist eine Folge davon, dass Christen in ihren Mitmenschen Ebenbilder Gottes sehen.

In *CZiemrW* wird auch ein „falsches Zeugnis über andere Religionen“ als unchristlich verworfen (siehe Punkt 10 bei den Prinzipien). Zur Missionsethik gehört auch, Bekehrungen nicht durch Zwang, auch staatlichen Zwang, Arglist, Betrug oder Bestechung herbeizuführen, einmal ganz davon abgesehen, dass das Ergebnis per Definition keine echte Umkehr und Hinwendung des

Menschen zu Gott aus tiefstem Herzen in Glauben und Vertrauen sein kann. Eine Bekehrung ist eine zutiefst persönliche, zu Ende gedachte Regung des Herzens des Menschen Gott gegenüber. Wenn Menschen also mitteilen, dass sie sich bekehren wollen, müssen Christen ihnen immer Entscheidungsraum und -zeit gewähren und sie nicht bedrängen, und sollten sie auch nicht übereilt taufen, sondern sichergehen, dass sie wirklich wissen, was sie tun und es aus Überzeugung und Glauben wollen.

5. Anti-Konversions-Beschlüsse

5.1. ... widersprechen dem biblischen Zeugnis

Gerade die hier angesprochene Frage des Religionswechsels gehört zu den heißen Eisen des christlich-muslimischen Dialogs. Im Beschluss der EKIR-Synode vom Januar 2018 heißt es dazu:

„Der Dialog zielt auf das gegenseitige Kennenlernen, das gemeinsame Handeln, das Aushalten von Differenzen sowie eine vertiefte Wahrnehmung der je eigenen Traditionen, nicht aber auf eine Konversion zur jeweils anderen Religion.“¹³

In der dem Beschluss vorausgegangen AH erscheint eine Begegnung, in der Christen ihre muslimischen Gesprächspartner zur Annahme des Evangeliums einladen, gar als Bedrohung des gesellschaftlichen Friedens und Widerspruch zu Geist und Auftrag Christi:

„Auch der Wechsel von einer Religion zur anderen muss möglich sein,

¹³ Für die Begegnung mit Muslimen. Theologische Positionsbestimmung, 1 (unter Punkt 3).

*Bekehrung zum Christentum bleibt aber das Werk des Heiligen Geistes. Eine strategische Islammission oder eine Begegnung mit Muslimen in Konversionsabsicht bedroht den innergesellschaftlichen Frieden und widerspricht dem Geist und Auftrag Jesu Christi und ist entschieden abzulehnen.*¹⁴

Es leuchtet zunächst nicht wirklich ein, warum Mission hier als Widerspruch zum Werk des Heiligen Geistes gedeutet wird. Paulus glaubte auch, dass Bekehrung ein Werk des Heiligen Geistes ist, aber er hat deswegen nicht auf Mission verzichtet. Es erscheint aber auch wenig überzeugend, Jesus selbst als Begründung für einen grundsätzlichen Verzicht auf Konversionsabsicht anzuführen. Es heißt:

*„Jesus Christus selbst wendet sich unterschiedlichsten Menschen in Liebe zu und ist Christen und Christinnen darin ein Vorbild auch in der Begegnung mit Muslimen und Musliminnen.“*¹⁵

Das ist so wahr, wie selbstverständlich. Aber zusammen mit der Ablehnung der Konversionsabsicht stimmt hier irgendetwas nicht. Denn so sehr Jesus vorbehaltlos mit jedem gesprochen hat, hatte er bei Schriftgelehrten wie bei Prostituierten, bei römischen Offizieren wie bei korrupten Zollbeamten („Zöllnern“), bei den Heiden wie bei den Juden, bei seinen Jüngern, mit denen er sehr vertraut war, wie bei großen Menschenmengen, die er kaum kannte, immer auch die Absicht, ihr Leben zu verändern und eine Hinwendung zu seinem Vater herbeizuführen.

¹⁴ Weggemeinschaft und Zeugnis, 18.

¹⁵ Für die Begegnung mit Muslimen. Theologische Positionsbestimmung, 1 (unter Punkt 3).

Jesus ist Evangelist, ist die Frohe Botschaft in Person. Diejenigen, die sein Leben, Wirken, Reden und eben auch seine Begegnungen beschreiben, nennt man deswegen ‚Evangelisten‘, ihre Bücher ‚Evangelien‘. Christen werben nicht für eine ‚Konversion‘, sondern dafür, dass Menschen Jesus Christus und seinen Vater persönlich kennenlernen und sich Gottes Gnade anvertrauen, weil das die Frohe Botschaft schlechthin ist.

5.2. ... widersprechen der gesellschaftlichen Realität

Das Drängen der Rheinischen Kirche auf einen Missionsverzicht ihrer Mitglieder widerspricht aber auch der gesellschaftlichen Realität. Denn zu der in der AH oft betonten religiösen und kulturellen Vielfalt der Gesellschaft in einer zunehmend globalisierten Welt gehört aus religionssoziologischer Sicht auch, dass religiöse Zugehörigkeiten nicht mehr in Stein gemeißelt sind, sondern (insbesondere junge) Menschen informierter und unabhängiger denn je ihre eigene Religion und Weltanschauungen wählen – vor allem in der westlichen Welt, aber zunehmend auch andernorts. Als Folge der Globalisierung wechseln heutzutage weltweit jeden Tag mehr Menschen ihre Religion als je zuvor – Tendenz weiter steigend. Während noch vor 50 Jahren ein Großteil der Menschheit nie im Leben unmittelbar mit den Überzeugungen einer fremden Religion konfrontiert wurde, ist das heute die Regel – und jede kleine Religion ist für jeden Menschen mit Internetzugang zumindest theoretisch unmittelbar zugänglich. Die Revolution der Menschenrechte, die die Religionsfreiheit schützen soll, hat uns eine religiöse Balkanisierung und einen

wachsenden Kampf um die Menschen-seelen beschert, was schon oft durch alle Arten von Anti-Bekehrungs-Gesetzen gestoppt werden sollte – und was gewöhnlich ohne wirklichen Erfolg blieb. Mission und Religionswechsel finden millionenfach statt, ob man das will oder nicht.

Zur gesellschaftlichen Realität gehört auch die wachsende Zahl der Migrantenkirchen in Deutschland.¹⁶ Gerade sie gehören zum bunten werdenden Bild in Deutschland. Statt aber von ihnen zu lernen, wird ihnen jetzt gewissermaßen etwas, was sie wesentlich mit ausmacht, verboten, nämlich ihre missionarische Ausstrahlung.

In einer Zeit, in der ehemalige Muslime, die in der Kirche getauft wurden, deswegen in ihrer Familie oder unter Landsleuten diskriminiert oder gar bedroht werden, und in der täglich asylsuchende Konvertiten zum christlichen Glauben ihren Abschiebebescheid erhalten, um in Länder zurückzukehren, in denen ihnen wegen ihres neuen Glaubens Lebensgefahr und zumindest starke Repressalien drohen, wogegen fast alle Kirchen Einspruch erheben, hätte man sich gewünscht, dass auch die Landessynode der Rheinischen Kirche klare Worte findet, wenn sie sich zu dem Thema Konversion vom Islam zum Christentum äußert.

Gerade mit Blick auf das in aktuellen Gesprächspapieren viel beschworene Ziel des gemeinsamen Einsatzes für den gesellschaftlichen Frieden gilt es deutlich festzuhalten, dass der nicht

dort gefährdet ist, wo Christen *und* Muslime in der Begegnung aus innerer Überzeugung friedlich für ihren Glauben werben, sondern dort, wo Menschen Andersdenkende oder – gläubige einschüchtern und bedrohen und die nach außen offenkundige Abwendung von der Religion – wie im klassischen islamischen Apostasie-Recht – als todeswürdiges Verbrechen einstufen. Wie Kai Funkschmidt im Blick auf die AH der Rheinischen Kirche treffend bemerkt, verteidigt man Rechte wie die Religionsfreiheit nicht, „indem man freiwillig auf ihre Ausübung verzichtet.“¹⁷

5.3. ... widersprechen der kirchlichen Praxis

Hinzu kommt der ungeklärte Widerspruch zwischen der AH und dem Beschluss der Rheinischen Synode einerseits und der kirchlichen Praxis andererseits. Denn es gibt eine wachsende Zahl von Konvertiten vom Islam zum Christentum in Deutschland, nicht nur in Migrantengemeinden, Freikirchen, evangelikalen Gemeinden oder katholischen Kirchengemeinden, sondern auch in Kirchengemeinden der Gliedkirchen der EKD. Allein in der Rheinischen Kirche wurden in den letzten Jahren mehr Muslime im Jahr getauft, als in der gesamten Geschichte der Kirche zuvor! Im ganzen Rheinland finden Alphakurse und ähnliche Glaubensgrundkurse und Veranstaltungen mit

¹⁶ Es war die EKD, die sie als erstes im großen Stil respektierte, anerkannte und von ihnen lernen wollte. Inzwischen hat die Deutsche Evangelische Allianz nachgezogen („Jesus Unites“).

¹⁷ Kai Funkschmidt, Missionsverzicht als Dialogvoraussetzung? Anmerkungen zum kirchlichen Islamdialog, in: Friedmann Eißler und Kai Funkschmidt (Hrsg.), Mission, interreligiöser Dialog und gesellschaftlicher Friede, EZW-Texte 248, Berlin 2017, 33-65, hier 61.

hoher Beteiligung von Muslimen, allen voran aus dem Iran und Afghanistan, statt.

Warum befragt man bei der Ausarbeitung von Arbeitshilfen und Gesprächspapieren nicht diese Neugetauften nach ihren Erfahrungen mit Mission, anstatt das, was zu ihrem Schritt geführt hat, in Bausch und Bogen zu verurteilen? Ganz offensichtlich akzeptiert man das Ergebnis, sonst würde man doch die Taufe verweigern. Aber die Ursachen verurteilt man durch den Anti-Konversions-Beschluss. Man muss sich im Blick auf den rheinischen Beschluss auch fragen: Sollen ehemalige Muslime, die sich in der Rheinischen Kirche haben taufen lassen und erfahrungsgemäß begeistert für die Konversion unter ihren Verwandten, Freunden und Landsleuten werben, auf Gespräche mit Konversionsabsicht verzichten, auch wenn sie sicher biblischere oder christlichere Beschreibungen als ‚Konversion‘ dafür verwenden?

6. Klarheit und Differenzierung zugleich bei der Frage nach demselben Gott

Nur wenn beiderseitig das Recht auf individuelle Religions- und Konversionsfreiheit anerkannt wird, kann es einen ehrlichen, offenen und tiefgehenden Austausch über Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem christlichen und dem islamischen Glauben geben. Die dabei regelmäßig aufkommende Frage, ob andere, die an einen Schöpfergott in irgendeiner Form glauben, an denselben Gott wie die Christen glauben, ist nicht ganz so einfach, wie sie im ersten Moment klingt, da man an denselben Gott glauben, aber ein völlig anderes Bild von ihm haben kann.

Schon im Alten Testament wird zwar die Vielgötterei abgelehnt, ebenso das Ergänzen oder Ersetzen Gottes durch andere Götter, nicht aber an sich in Frage gestellt, dass es Glauben an einen Schöpfer auch außerhalb Israels gibt. Es werden (von ‚Jahwe‘ als Gottesname abgesehen) alle Götterbezeichnungen für andere Götter auch für den Gott Israels verwendet, allen voran ‚El‘. Zugleich werden aber auch die Wesensbeschreibungen des wahren Gottes von Wesensbeschreibungen anderer oberster Götter abgesetzt: Der wahre Gott ist absolut zuverlässig, in der Lage zu tun, was er sagt und will, ist barmherzig und von großer Güte usw.

Das findet im Neuen Testament seine Fortsetzung. Mit ‚theos‘ wird für den christlichen Gott dieselbe Bezeichnung verwendet wie in der Umwelt, nur der Name ‚Jesus‘ ist als klassischer Name wie ‚Jahwe‘ typisch, aber eben keine Gesamtbezeichnung des dreieinigen Schöpfergottes.

Wenn es nur einen Schöpfer gibt, dann ist er der Schöpfer aller Menschen und für alle da, denn er „lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute“ (Mt 5,45) und hat uns allen das Leben und zum Beispiel die Freude am Essen geschenkt (Apg 17,25). Wo immer also von diesem Schöpfer die Rede ist, kann nur der eine gemeint sein, wie falsch er auch dargestellt und verehrt wird.

Im Zentrum des christlichen Glaubens steht aber – auch in der Begegnung mit Muslimen und dem Islam – weniger die Frage nach demselben Gott, an dessen Existenz man glaubt, als die Frage nach dem Heil und dem Heilsweg und der Vertrauensbeziehung

zu diesem Gott.¹⁸ Versteht man unter ‚an Gott glauben‘, 1. Gott für existent zu halten, wird man sich mit vielen Menschen schnell einig werden. Versteht man darunter 2., bestimmte Aussagen über Gott für richtig zu halten, also ein Glaubensbekenntnis, wird die Sache schon enger. Versteht man darunter aber im biblischen Sinne 3. das Vertrauen in die Liebe und Gnade Gottes, der uns in Christus die Erlösung zuteilwerden lässt, glaubt ein überzeugter und praktizierender Christ automatisch immer etwas anderes als ein Nichtchrist, ja selbst als ein Namenchrist.

Wenn man nun im Dialog mit scheinbaren Gemeinsamkeiten beginnt, begünstigt man meist schon eine Religion gegenüber der anderen, weil die jeweilige Gemeinsamkeit doch meist einen ganz unterschiedlichen Stellenwert innerhalb der jeweiligen Religion hat. Wer etwa im Dialog zwischen Christentum und Islam bei der Einheit Gottes beginnt, die beide verkündigen, oder wie das badische GP Sure 1 zum Ausgangspunkt des Vergleichs macht¹⁹, hat für den Islam bereits den

¹⁸ „Du glaubst, dass nur einer Gott ist? Du tust recht daran; die Teufel glauben’s auch und zittern“ (Jak 2,19), beschreibt der Jakobusbrief dramatisch die Leblosigkeit des rein theoretischen Glaubens an den grundsätzlich richtigen und gleichen Gott. Natürlich kann man keine persönliche Beziehung zu Gott haben und ihm vertrauen, wenn man ihn *nicht* für existent hält und hat die korrekte ‚Beschreibung‘ Gottes durchaus etwas damit zu tun, wie und ob man ihm vertraut. Nur beides ist ohne das tatsächliche Vertrauen auf Gott wertlos.

¹⁹ Siehe Christen und Muslime, 16 und 17. Gleichzeitig blendet das badische GP aus, dass der letzte Vers der ersten Sure „Leite uns den rechten Weg, den Weg derer, denen du gnädig bist, nicht derer, denen gezürmt wird, noch derer, welche irregehen!“

Hauptinhalt des Glaubens beschrieben, für das Christentum den Hauptinhalt des Glaubens, nämlich die Erlösung in Jesus Christus, aber bereits in das zweite Glied verwiesen. Deswegen hatte die in der Amtszeit von Bischof Wolfgang Huber als Ratsvorsitzender verabschiedete EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“²⁰ zu Recht betont, dass ein Dialog mit dem Islam für Christen nur möglich ist, wenn sie von Anfang an Jesus als Sohn Gottes, der die Erlösung bringt, in das Gespräch einbringen kann, nicht erst später („Klarheit“).

Wenn die 138 muslimischen Autoren der (und auch im badischen GP sehr positiv aufgenommenen) Dialoginitiative „A Common Word“²¹ mit ihrem offenen Brief an christliche Leiter etwa die Gemeinsamkeit der Liebe zu Gott und zu den Menschen betonen und sich dazu auf Zitate von Jesus berufen, haben sie dabei ihr Jesusbild bereits vorgegeben, das christliche aber stillschweigend abgelehnt, nicht, weil sie irgendetwas gesagt haben, was Christen nicht teilen könnten, sondern weil sie ausblenden, dass Jesus aus christlicher Sicht als Sohn Gottes und als Gott von der Liebe sprach und diese selbst verkörpert und in die Glauben-

in der traditionellen Koranauslegung auf Juden und Christen bezogen wird.

²⁰ Kirchenamt der Ev. Kirche in Deutschland (Hrsg.), Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland, EKD-Texte 86, Hannover 2006, abrufbar unter https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_texte_86.pdf (letzter Zugriff: 22.05.2020).

²¹ Siehe <http://www.acommonword.com/>. Deutsche Übersetzung abrufbar unter <https://www.acommonword.com/wp-content/uploads/2018/05/ACW-German-Translation-1.pdf> (letzter Zugriff: 22.05.2020)

den ausgießt. Der Antwortbrief der Weltweiten Evangelischen Allianz hat das freundlich herausgearbeitet.²²

Auch die Apostel haben gemäß der Apostelgeschichte mit der Diskussion gerade dort eingesetzt, wo sich die Wege geschieden haben, die gemeinsamen Denkvoraussetzungen jedoch akzeptiert. Deswegen haben sie, wenn sie mit Juden diskutierten, nicht mehr über die Schöpfung oder die Inspiration des Alten Testaments diskutiert, sondern sind direkt mit der Diskussion um Jesus Christus eingestiegen, während sie Heiden gegenüber wesentlich weiter zurückgingen und auch die Schöpfung diskutierten, wobei sie aber das voraussetzten, was in der jeweiligen Kultur über den Schöpfer genauso gelehrt und gesehen wurde wie im biblischen Zeugnis (z. B. Apg 14,8-18; 17,16-34).²³

7. Den islamischen Mainstream wahr- und ernstnehmen

Kirchliche Gesprächspapiere zur christlich-muslimischen Begegnung, die das friedliche Miteinander stark von theologischen Gemeinsamkeiten abhängig machen, stehen in der Gefahr, das Zentrum des Evangeliums an den

²² Friedmann Eißler (HG.). Muslimische Einladung zum Dialog. EZW-Texte 2020. EZW: Berlin, 2009. 93-99.

(auch http://www.ekd.de/ezw/dateien/ezw_texte_202.pdf);

Original: <http://www.acommonword.com/category/site/christian-responses/>.

²³ Aus diesem Grund konnte Paulus die Existenz des Schöpfers in seiner berühmten Rede (Apg 17,16-34) anhand von Zitaten griechischer Philosophen belegen, ohne ausdrücklich auf das biblische Zeugnis zurückzugreifen.

Rand zu drängen und den Islam aus christlicher Sicht zurechtzumachen.

Eine solche Zurechtmachung geschieht zum Beispiel dort, wo der Koran durch die Brille einer spezifisch christlichen Hermeneutik gelesen²⁴ und eigene Deutungen einschlägiger Koranpassagen (z.B. zu Fragen der Geschlechter, der Religionsfreiheit oder Gewalt) oder neuere, innovative Ansätze liberaler Muslime als Maßstab für den Vergleich herangezogen werden, statt sich intensiver mit muslimischen Mainstream-Auslegungen, wie sie vor allem in den meisten Moscheen potenzieller Dialogpartner vertreten werden, und mit der vom badischen GP vollständig ausgeblendet, aber für muslimische Koranhermeneutik sowie Rechts- und Glaubenspraxis extrem einflussreichen Überlieferung auseinanderzusetzen. Zurechtmachung geschieht auch dort, wo einzelne Verse aus dem Zusammenhang gerissen werden, indem man beispielsweise Muhammads Barmherzigkeit gegenüber Juden und Christen mit Sure 5,69 zu belegen versucht und gleichzeitig die scharfe Warnung und Verfluchung von Christen, die an der (freilich im Koran missverstandenen) Trinität festhalten, in Vers 73²⁵ derselben Sure ausblendet.

²⁴ Die Mehrheitstheologie des Islam kennt beispielsweise die im GP vorausgesetzte Sicht nicht, dass die Offenbarung „im Medium der begrenzten menschlichen Einsichten“ geschieht oder dass Christen und Muslime „[u]m das rechte Verhältnis zwischen diesen beiden Polen“ ringen, „wenn sie ihre Heiligen Schriften auslegen“. (Christen und Muslime, 4)

²⁵ „Fürwahr, ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gewiß, Allah ist einer von dreien.‘ Es gibt aber keinen Gott außer dem Einen Einzigen. Wenn sie mit dem, was sie sagen, nicht aufhören, so wird denjenigen von ihnen, die ungläubig sind,

Ein weiteres Beispiel der Zurechtmachung wäre die Feststellung „erstaunliche[r] Konvergenzen“ im Blick auf die Nähe Gottes, ohne in diesem Zusammenhang entscheidende Unterschiede hervorzuheben, nach denen sich Gott im Mehrheitsislam gerade nicht selbst offenbart und auch nicht durch seinen Geist in den Herzen der Gläubigen wohnt.

8. ...und das Zentrum des Evangeliums nicht an den Rand drängen

Problematische Harmonisierungstendenzen können sich auch in der Ausblendung zentraler christlicher Lehren zeigen. So wird im badischen GP lediglich ein Mal kurz die „Rechtfertigung des Sünders allein durch Gottes Gnade“ erwähnt, etwa 20 Mal dagegen die Errettung durch Taten im Islam. Die Errettung nicht aus Werken, sondern aufgrund dessen, was Gott in Jesus Christus für uns Menschen getan hat, ist ja nicht nur die evangelische Grundbotschaft schlechthin, sondern grundsätzlich auch Kern der katholischen und orthodoxen Theologie.

Ein Beispiel dafür, dass das GP sehr wohl weiß, wie tiefgreifend selbst in Koran und Bibel gleichermaßen vorkommende Geschichten und Lehrinhalte doch zu tiefgreifenden Unterschieden gerade rund um das Verhältnis zu Gott führen, ist der Sündenfall. Im Koran findet sich auch Adams Sündenfall. Aber Adam hat dort nur gegen sich selbst gesündigt, nicht gegen Gott, und beschließt nach seiner Einsicht kurzerhand in Zukunft nicht mehr zu sündi-

ganz gewiß schmerzhaft Strafe widerfahren.“

gen. Zweimal deutet das GP an, dass sich hier gewaltige Unterschiede auf-tun, ohne aber weiter zu fragen oder eine Hilfestellung zu geben, wie man damit im Gespräch umgeht:

„Dagegen hat die christliche Anthropologie eine spannungsvolle Sicht auf den Menschen, die dem Menschen einerseits in der Gottesebenbildlichkeit und in seiner Bestimmung zur Statthalter-schaft über die irdische Schöpfung eine einzigartige Würde zuspricht und andererseits eine Verkehrung der menschlichen Einsicht und Fehlbarkeit des menschlichen Strebens konstatiert, die der Mensch nicht aus eigener Kraft überwinden kann. Die Barmherzigkeit Gottes besteht nach biblischem Zeugnis darin, dass Gott seine Treue dem Sün-der nicht entzieht, sondern auf Rettung aus ist.“²⁶

Leider bleibt es bei vagen Andeu-tungen. An der Stelle hätte man tiefer bohren müssen und auch deutlicher auf die enge Verbindung zwischen der hier lediglich angedeuteten Frage nach dem Heil bzw. der Errettung und der Bot-schaft vom Kreuz eingehen müssen. Jesus wird im badischen GP dreimal „der Gekreuzigte“ genannt, einmal wird „Kreuzestod“ gesagt, jeweils ohne nähere Ausführung, alle anderen Ver-wendungen der Begriffe behandeln die islamische Theologie. Wie aber will man den christlichen Glauben darstel-len, wenn man in so einem umfangrei-chen Papier (von immerhin 63 Seiten) nichts dazu sagt, welche Bedeutung der Kreuzestod Jesu hat?²⁷ Die Christen

²⁶ Christen und Muslime, 30f.

²⁷ Das badische GP bestätigt selbst die Zentralität („Weil Jesus Christus der Ge-kreuzigte und Auferstandene für uns Chris-tinnen und Christen im Zentrum unseres Glaubens steht, sehen wir auch Grenzen

verstanden Jesu Tod von Anfang an als stellvertretendes Opfer für die Sünden. Der sündlose und unschuldige Jesus wurde von Gott aus Liebe zu den Sündern in den Tod gegeben, um die Schuld der Sünde zu tilgen. Der Tod Jesu ist der Preis der Erlösung, sowohl als Vorgang der Befreiung als auch als ‚Lösegeld‘ (Röm 3,24; Gal 3,13; Eph 1,7; 1Petr 1,18-19). Das durch die Erbsünde seit Adam hoffnungslos sündige Wesen des Menschen bedeutet die Trennung von Gott und den ewigen Tod, aber der Opfertod Jesu führt zu Befreiung, Erlösung und ewigem Leben. Dieses Zentrum des christlichen Glaubens wird im badischen GP wohl weitgehend ausgeblendet, weil es die schwierigste Thematik zwischen Christentum und Islam ist.

9. Das einzigartig christlich-jüdische Verhältnis (auch) nicht (indirekt) relativieren

Sowohl die rheinische AH als auch das badische GP betonen einerseits die Einzigartigkeit des Verhältnisses zwischen dem Juden- und dem Christentum, und beharren andererseits darauf, dass sich Ergebnisse dieses Dialogs auch auf das christlich-muslimische Verhältnis übertragen lassen. Das GP der badischen Kirche bezieht sich auf ihre „bis heute wegweisende Erklärung“ zum christlich-jüdischen Verhältnis vom Mai 1984 und bemerkt zugleich:

des Gesprächsfeldes und offene Fragen.“ (Christen und Muslime, 4), bleibt dann aber im weiteren Vergleich eine Konkretisierung der Kreuzesbotschaft und des mit ihr verbundenen Sünde- und Erlösungsverhältnisses schuldig.

„Wir sind gefordert und von vielen Gesprächspartnerinnen und -partnern eingeladen, einen solchen Weg der Klärung zu gehen. **Einsichten aus dem christlich-jüdischen Gespräch motivieren zu einer theologischen Wertschätzung auch des Islams.** Die Konvergenzen in zentralen Punkten begründen eine besondere jüdisch-christlich-islamische Dreierbeziehung. Dieses Dreierverhältnis beinhaltet Gemeinsames ebenso wie je Spezifisches – **die christliche Bezogenheit auf das Judentum in ihrer Grundsätzlichkeit ist und bleibt einzigartig!** –, Asymmetrisches, bis hin zum spannungsvoll Gegensätzlichen. Jedenfalls fällt vom christlich-jüdischen Verhältnis her Licht auch auf das christlich-muslimische.“²⁸ (Hervorhebungen hinzugefügt)

Auf einer Linie damit liegt, dass man die islamische bzw. koranische Ethik in Parallele zur Ethik der hebräischen Bibel setzt:

(Leitsatz) „**Die koranische Beschreibung des ‚rechten Weges‘ folgt auf weiten Strecken der ethischen Tradition der Hebräischen Bibel.** Der Islam zeigt sich als eine Religion, die sich auf Recht und Gerechtigkeit gründet. Gerechtigkeit prägt das Gottesverhältnis und bestimmt das zwischenmenschliche Handeln. Biblisch vertraut ist die Zusammenschau der Rechtleitung in Gerechtigkeit mit dem durchgehend begehrenden Ideal der Barmherzigkeit. Im Selbstverständnis des Islam begegnen sich also Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als Signatur eines gottgegebenen Lebens. Aus muslimischer Sicht kann die Verbindung aus Einheit Gottes, Gottesliebe und Nächstenliebe

²⁸ Christen und Muslime, 8.

als Entsprechung zum christlich-jüdischen Doppelgebot der Liebe verstanden werden.“²⁹ (im Original fett, Hervorhebungen hinzugefügt)

Etwas später heißt es:

„Dem Koran sind die biblischen Bezüge dieser ‚Gebote‘ sehr bewusst – nicht umsonst fährt der Text unmittelbar danach fort mit der Aussage: ‚Denn wir gaben Mose das Buch ... als Führung und Barmherzigkeit‘ (Sure 6,154). Der Koran versteht diese Weisung ausdrücklich – auch und zuvor – als für Juden und Christen verbindlich; hier ist die ‚Religion Abrahams‘ (Sure 6,161) umrissen, zu denen Juden, Christen und Muslime gleichermaßen gerufen sind.“³⁰

Eine solche Quasi-Gleichsetzung ist nicht möglich, denn bei aller Betonung der Gebote in der Torah ist ihr Zentrum nicht der durch Tun Gerechte, sondern der Große Versöhnungstag und die Opfer im Tempel, in denen Gott von seiner Seite und auf seine Initiative hin die Ungerechtigkeit und Schuld des Volkes sühnt und vergibt. Dazu gibt es keine Entsprechung im Islam. Wer Grundstrukturen des Verhältnisses von Christentum und Judentum auf das Verhältnis von Christentum und Islam überträgt, beendet natürlich die Einzigartigkeit des Judentums für das Christentum, auch wenn das badische GP mehrfach das Gegenteil behauptet, ohne das näher zu begründen. Das Christentum fußt auf dem Judentum, und zwar nur auf dem Judentum, und die Offenbarungsgeschichte war über Jahrtausende eine jüdische. Jesus und die Apostel waren Juden. Es mag banal

klingen: Aber das Christentum fußt nirgends auf dem nach ihm entstandenen Islam, kein Apostel war Muslim und der Islam umfasst keine Heilsgeschichte, die Christen als Teil ihrer Heilsgeschichte sehen.

Im rheinischen GP wird ebenfalls auf die Einzigartigkeit des christlich-jüdischen Verhältnisses verwiesen und gleichzeitig eine Übertragung auf das christlich-muslimische Verhältnis nahegelegt – hier vor allem im Blick auf den angeblich für den Dialog unverzichtbaren Missionsverzicht:

„Im christlich-jüdischen Verhältnis hat sich gezeigt, dass die Formel von der Zusammengehörigkeit von Mission und Dialog nicht aufgeht. Vielmehr hat sich der bewusste Verzicht auf Judenmission als notwendige Voraussetzung jedes Dialogs erwiesen.“³¹

Bei aller Unvergleichbarkeit sieht das rheinische GP „Verbindungen zwischen Judentum, Christentum und Islam, die das christlich-muslimische Verhältnis in einen besonderen Kontext im Unterschied zu anderen Religionen setzen, ohne diese vom Segen Gottes und von seinen Verheißungen auszuschließen. Christen und Muslime bezeugen in ihrem Glauben den Heilswillen Gottes, der über sein Volk Israel hinaus zu allen Menschen reicht.“³²

Muslime bezeugen jedoch keinen Heilswillen, der von Israel ausgeht. Man könnte an dieser Stelle auch fragen, warum gerade nur diese drei monotheistischen Religionen zusammen genommen werden sollen? Warum nicht alle monotheistischen Religionen? Warum nicht die Bahai? Warum sollten die

²⁹ Ebd., 34.

³⁰ Ebd., 35.

³¹ Weggemeinschaft und Zeugnis, 12.

³² Ebd., 12f.

Zeugen Jehovas und viele andere christliche Sondergruppen nicht aufgrund dieser Logik einbezogen werden, denn sie stehen Christen formal viel näher als der Islam? Wenn gesagt wird, dass es trotz dieses besonderen Verhältnisses von Christen und Muslimen nicht darum gehen könne, andere Religionen „vom Segen Gottes und von seinen Verheißungen auszuschließen“, setzt das voraus, dass die Autoren von einem solchen grundsätzlichen Segen über alle Religionen ausgehen. Wieder stellt sich die Frage, um welchen Segen und um welche Verheißungen es konkret geht. Um die Segnungen der allgemeinen Gnade? Die gelten aber wirklich ausnahmslos allen Menschen und damit auch allen Atheisten und Agnostikern. Oder doch um spezifischere Segnungen? Dann müsste man fragen, wie die Autoren das biblisch begründet sehen.³³

10. Den innerkirchlichen Dialog im Angesicht des Islam fair und respektvoll führen

Es erscheint angesichts dieser weitreichenden Kontroversen und der unterschiedlichen Wahrnehmungen, Gewichtungen und Schlussfolgerungen bezüglich der islambezogenen Fragestellungen innerhalb der christlichen Kirchen dringend notwendig, auch den

³³ Der Beschluss der rheinischen Synode vom Januar 2018 („Für die Begegnung mit Muslimen: Theologische Positionsbestimmung“), die den Missionsverzicht aus der AH bestätigt hat, betont zwar, „dass die Beziehung zwischen Christentum und Islam anders ist als die wesentliche, bleibende Bezogenheit des Christentums auf das Judentum“, lässt aber eine weitergehende Klarstellung bezüglich der vom GP nahegelegten Parallelen vermissen.

innerchristlichen und innerkirchlichen Dialog mit Andersdenkenden in den eigenen Reihen mutiger, fairer und respektvoller zu führen.

Anstatt dass das badische GP alle Mitglieder der eigenen Kirche durch praktische Erfahrungen, Beispiele und Ideen zum Dialog ermuntert oder erst einmal erfragt, aus welchen Gründen der Dialog oft nicht stattfindet, wird aus der politischen Debatte die Unterstellung übernommen, Grund für den fehlenden Dialog seien Islamophobie und Ängste. Liest man sich alle Sätze durch, mit denen die beschrieben werden, die anders als die Autoren des badischen GP denken, finden sich vor allem negative psychologische und charakterliche Beurteilungen und Einschätzungen – Psychologie statt Theologie, Verunglimpfung statt Argumente. Irgendwie wird man bei der häufigen Erwähnung nicht das Empfinden los, dass das Papier alle anders denkenden Mitchristen als verunsichert, ängstlich, mutlos, islamophob, unwissend und ungebildet ansieht und die Möglichkeit, dass man auch ohne solche Beschreibungen zu erfüllen anders denken kann, gar nicht erst zulässt. Natürlich gibt es Menschen, auf die all die psychologischen Zuschreibungen zutreffen, aber die enorme Häufung im gesamten Text und das Fehlen positiver Zuschreibungen für die Kritiker nährt doch den Verdacht, dass man es sich hier zu einfach macht, die anderen psychologisch und moralisch ins Abseits zu stellen, als sich mit ihren Argumenten auseinanderzusetzen.

Auch hinter der rheinischen AH spürt man einen ungeheuren missionarischen Drang der Autoren, anderen Christen mitzuteilen, dass die eigene Auffassung die richtige ist und deswe-

gen andere Auffassungen „fundamentalistisch“ sind und abgeschafft gehören. Nichts deutet darauf hin, dass man diesen Mitchristen dieselbe Toleranz, denselben Respekt, dasselbe Gehör zugesteht, das man von ihnen gegenüber Muslimen einfordert. Aber es passt irgendwie nicht in unsere moderne Gesellschaft, wenn die Kirche anderen Christen innerhalb oder außerhalb vorschreibt, wie intensiv sie ihre Überzeugungen verbreiten dürfen.

Wer eine überzeugende Positions- und Wegbestimmung vornehmen und praxisnahe Vorschläge für die christlich-muslimische Begegnung vorlegen möchte, muss sich zuvor auch gesprächsbereit gegenüber den verschiedenen Strömungen innerhalb der eigenen Kirche zeigen. Pro- und Contra-Argumente müssen möglichst sachlich und transparent dargestellt und nach-

vollziehbar ausgewertet werden. Wenn es beispielsweise um die liturgische Beteiligung von Muslimen an christlichen Gottesdiensten (zum Beispiel in Form von Koranrezitationen) geht, die im badischen GP als selbstverständliche Normalität dargestellt werden, widerspricht es den Geboten der Fairness, die zahlreichen kritischen Stimmen und die Existenz von Gegenargumenten nur kurz in Nebensätzen zu erwähnen und sich dann schnell und in aller Ausführlichkeit den vermeintlichen Vorzügen der eigenen Sichtweise zuzuwenden. „Mission Respekt“ beginnt daher nicht erst im interreligiösen Dialog, sondern sollte auf allen Seiten auch prägend und leitend sein, wenn es um das innerkirchliche Ringen um eine biblisch fundierte Positions- und Wegbestimmung für die zukünftige christlich-muslimische Begegnung geht.

Christian Witness in Dialogue with Muslims: Ten constructive-critical proposals for current positions and pathway determinations of the Protestant regional churches

By *Thomas Schirrmacher*

In recent years, various Protestant regional churches have published discussion papers on the topic of Christian-Muslim dialogue. The content and style of the arguments therein generated significant criticism. Controversial discussions are mostly related to the necessary requirements for a peaceful societal coexistence and cooperation between Christians and Muslims, the relationship between dialogue and mission – including the intention of conversion – as well as the question whether Christians and Muslims believe in the same God, and the closely related varying perception and emphases regarding similarities and comparative differences between the Christian and Islamic faiths.

The following theses and observations are intended – particularly in light of the author’s diverse and worldwide dialogue experience – to be constructive-critical proposals towards a more objective and deeper quality for the currently slanted discussions, as well to present a case for constructing dialogue with Muslims as well as with those from our own ranks in a more open, courageous, and relaxed fashion. They summarize for the most part core theses from various extensive assessments, which the author produced in 2017 regarding the Protestant Church in the

Rhineland’s study guide [henceforth SG] “Being Together on the Way and Our Witness in the Dialogue with Muslims”¹ from 2015/2016, in 2018 regarding the anti-conversion resolution by the 2018 Rhineland regional synod², as well as in 2019 regarding the “Discussion Paper towards Defining the Theological Position of the Protestant Church in Baden”³ [henceforth DP] published in 2018.⁴ Further delibera-

¹ Protestant Church in the Rhineland (Ed.), *Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen*, 2016², available at <https://www.ekir.de/www/mobile/service/weggemeinschaft-zeugnis-19148.php> (last accessed: 19 May 2020).

² *Für die Begegnung mit Muslimen. Theologische Positionsbestimmung*, available at <https://www.ekir.de/www/downloads/P14-Muslime.pdf> (last accessed: 19 May 2020)

³ Faculty of the Protestant High Consistory Karlsruhe (Ed.), *Christen und Muslime. Gesprächspapier zu einer theologischen Positionsbestimmung der Evangelischen Landeskirche in Baden*, September 2018², available at <https://www.ekiba.de/html/media/dl.html?i=180724> (last accessed 19 May 2020).

⁴ Assessment on the Rhineland Church’s study guide, available at https://www.thomasschirrmacher.info/wp-content/uploads/2017/01/Weggemeinschaft_und_Zeugnis_im_Dialog_mit_Muslimen_Auszug_Kommentar_ThSchirrmacher.pdf, on the decision of the Rhineland regional synod at https://www.thomasschirrmacher.info/wp-content/uploads/2018/05/ev_34_18_web_

tions and resolutions are yet to be continued by the Synod in Baden.

1. Differentiation between theology and society is necessary

In light of the polarized debate regarding Islam in society as a whole, but surely also within many Christian congregations, it appears to be urgently necessary to, as much as possible, carefully differentiate between various levels of encounters with Muslims (personal encounter experiences, cultural reservations or uncertainties, legal and societal points of conflict, perception and evaluation of theological and ethical overlaps, and differences, including religio-theological conclusions, etc.), as well as to not interfuse different aspects of one's own argument too quickly. This occurs, for example, when Christians, who desire to more strongly emphasize theological differences in comparison with Islam, are automatically accused of a hostile or deprecatory attitude towards Muslims as their fellow human beings or of a lack of readiness to participate in a peaceful societal co-existence.

This can be seen in the DP of the Protestant Church in Baden, where church, mission, and theological dia-

Auszug Schirmmacher.pdf, and on the discussion paper of the Baden Church at http://www.netzwerk-baden.de/fileadmin/user_upload/Gutachten_Schirmmacher_-_Langfassung.pdf (all last accessed on 22 May 2020).

Additionally, theses 2, 4, and 6 are primarily based on the following article: Thomas Schirmmacher, Christentum und Religionen: Apologetik, Dialog und pluralistische Religionstheologie, in: Christian Herrmann und Rolf Hille (Ed.), Verantwortlich glauben. Ein Themenbuch zur christlichen Apologetik, Nürnberg: VTR, 2016, 313-324.

logue on the one hand, and state, society, and societal dialogue on the other, are amalgamated in a very un-protestant fashion. These are, however, two completely different things. The societal dialogue for the building up of a democratic, free, just, and peaceful society Christians have with other Christians, with all religious people, with fellow citizens who are secular as well as with atheists; with everyone. Why should Muslims be excluded? This dialogue can and should be encouraged and made possible by the church. However, Christians can also have this dialogue as citizens of this country without the churches. For this, it also does not have to be always and automatically about doctrinal differences, since the goal is a peaceful cooperation for the good of society.

A theological dialogue, in contrast, intentionally ponders the peculiarities of the Christian faith and of the respective dialogue partner, and seeks to address the similarities and differences in faith and worldview. However, in this matter the question of understanding of truth becomes very important. Only here is there really a discussion for and against dialogue, meaning for and against a particular approach towards dialogue.

The DP of the Protestant Church does not keep these two aspects apart. Societal dialogue, necessary for a common just and peaceful society, which no one has questioned, is actually presented about a dozen times as a justification for a theological dialogue, which recognizes truth in Islam even even if it contradicts Christian faith

convictions⁵ and calls for shared liturgies. This amalgamation is not true to reality and is unfair towards Christians who think differently (certainly with good reasons) on these points.

2. Societal peace is not dependent upon theological consensus

In spite of their unique accents, both the Rhineland Church's SG and the Baden Church's DP assume the presupposition that societal peace is dependent upon the realization of the most extensive faith similarities. Historical experience teaches otherwise: to share the same or mostly the same truth or to mostly agree in questions of religion does not automatically prevent religious wars. Many significant religious wars occurred within religions (e.g. Catholics against Protestants, Shites against Sunnis, Buddhist Lama against Buddhist Lama), wherein Christianity is no historical exception.

Gerd Neuhaus notably draws attention to the fact that similarities between states, religions, worldviews, cultures, etc. does not automatically produce unity and peace, but can also lead to competition and rivalry.⁶ Who has proved with historical examples that

⁵ Christen und Muslime, 13: "This positive understanding of religious difference as such consists not only of a respect for that which we share in common. This means when looking at Islam that the true discovery of God in Islam is not only found where it coincides with our faith convictions, but rather it can also be found in what is foreign to us and contradicts our own faith convictions."

⁶ Gerd Neuhaus, *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs "Projekt Weltethos"*, Freiburg: Herder, 1999.

similarities can automatically lead to world peace? Are there not enough contrary examples? Have not Protestant countries waged war against one another? Inversely, are there not enough examples of countries where religions respect one another peacefully which differ significantly in substance?

The theologian Miroslav Volf, considered by many to belong to the evangelical camp, is, for example, of the opinion that Islam and Christianity possess more or less the same faith confession and are able to pray together to the same God.⁷ However, for this he must specify a particular variety of Islam as the norm and formulate, or rather reduce Christianity in such a way, as almost no classic theologian would identify with it.⁸ He simply passes over central differences between Islam and Christianity.⁹ The essential point is, however, that Volf assumes peace is not possible between both religions if Christians and Muslims do not share a faith confession. That would however mean that for religions which don't fit in this scheme, such as non-monotheistic religions, peace will never be possible.

In reality, religious freedom means that religious communities abstain from violence or that violence is prevented by the state, regardless of how these religions relate to one another. If we

⁷ Miroslav Volf. *Allah. A Christian Response*, San Francisco: Harper One, 2012.

⁸ Cf. the extensive critique of Volf by Gerald R. McDermott und Harold A. Netland, *A Trinitarian Theology of Religions. An Evangelical Proposal*, New York: Oxford University Press, 62-70.

⁹ See on this matter: Thomas Schirrmacher, *Koran und Bibel. Die zwei größten Religionen im Vergleich*, Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2nd extended edition. 2018.

had always waited for discussions of convergence to occur between theologians, we would still be waiting on some fronts today. Instead, the inverse is applicable: only under the umbrella of politically guaranteed religious freedom is it often initially possible for real dialogue of religions and worldviews to begin and for convergence and cooperation to occur. Worded differently: it makes more sense worldwide for humans to learn how to share their truth claims and their rationale in a peaceful dialogue instead of misusing their truth claims as a legitimization of violence, hate, or forced conversions, rather than providing people with a concept which at its best is only executable in the West, for which there isn't actually such a thing as truth, truth can be equally found everywhere, or where one must always be "at the ready" to gladly give up his own truth.

3. Dialogue and mission are not a contradiction according to ecumenical consensus

The Rhineland Church's SG (in spite of occasional references), with her general skepticism towards intentions of conversion or towards the classical Christian claim to truth, strongly contradicts the current worldwide ecumenical consensus, clearly expressed in the document on the ethics of mission "Respectful Mission: Christian Witness in a Multi-Religious World"¹⁰ (CWMRW), which was published together by the Vatican, the World Council of Church-

¹⁰ The English original can be found at <https://www.missionrespekt.de/fix/files/Christian-Witness-Original.pdf> (last accessed 29 May 2020).

es (WCC) and the World Evangelical Alliance (WEA) in 2011 and then adopted by all churches in Germany in 2014.

This document begins with a clear affirmation of mission (incidentally also expressed in the Protestant Church in Germany's 2006 handout "Klarheit und gute Nachbarschaft" – meaning "Clarity and Good Neighborhood"):

"Mission belongs to the very being of the church. Proclaiming the word of God and witnessing to the world is essential for every Christian." (from the preamble)

At the same time, dialogue is indispensable:

"Christian witness in a pluralistic world includes engaging in dialogue with people of different religions and cultures (cf. Acts 17:22-28)." (point 4 of the basis points)

The document encourages Christians, in and through this dialogue to strengthen both their own identity and their own faith, as well as to deepen their knowledge and understanding of the religion of others from their own perspective. At the same time, churches – especially in light of historical and current tensions and conflicts and resulting mistrust – are called to engage:

"in on-going interreligious dialogue [...] for resolving conflicts, restoring justice, healing of memories, reconciliation and peace-building." (under point 2 of recommendations)

With this context, the Rhineland Church's SG appears to have fallen out of time. Automatism appears to be the the obvious backdrop: every position for dialogue is automatically a statement against mission. This may have been the case in the trench warfare of the last century, but it has nothing to do

with the present. Additionally, the World Council of Church's (WCC) 2013 mission affirmation "Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes" affirms mission, including the verbal proclamation of the gospel, to be on the same level as dialogue, rather than identifying them as an either-or.¹¹

To make the renouncement of mission a prerequisite for dialogue also contradicts a self-explanatory daily reality which also consists precisely of various truth claims and their direct or indirect missionary propagation. Experience has shown that even Muslim dialogue partners have expressed a lack of understanding for the reluctance of Christians towards their own religion. It is noteworthy how many of them would rather lead discussions with conservative representatives of the Christian faith than with "liberal" ones. It certainly is rarely appreciated when Christians are not sure of their own faith or even basically apologize for it. If one invites Muslims to his own house or visits their families, one quickly realizes that God and family are their favorite topics. It shouldn't be hard for devout Christians to approach these issues. This is often much simpler than most people thought, and future study guides or discussion papers should more strongly encourage this.

¹¹ See World Council of Churches, *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Contexts*, particularly Art. 95, available at https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=en (last accessed 29 May 2020).

4. Mission and ethics belong together

Church statements which respond to Christian mission and the intention of conversion in a skeptical or hostile fashion normally reference negative examples of their abuse in church history – particularly the crusades.¹² However, the mistakes and abuses of the past do not eliminate proper use in the present. This is precisely the topic of the above mentioned ecumenical document *CWMRW*.

This document shows clearly that the Christian witness does not happen in a context free of ethical considerations and rules. Christian faith – as it was already for Jesus himself – is conveyed through conversation and dialogue between people, *not* through demagoguery or propaganda; not through compulsion or fear, bribery or exploitation of emergencies, threats or state ordinances. A biblically sound ethical foundation is therefore necessary for Christians to really do what Christ assigned them to do. Ethics and mission belong together. In 1Peter 3:15-17, a complementarity can be found between the necessity of Christian witness, as in apologetics ("apologia" is the word used in the Greek text, meaning originally a defense speech before the court), on the one hand, and the necessity of "gentleness and respect", meaning the respect of the value of fellow human beings, on the other:

"Always be prepared to give an answer [Greek: 'apologia'] to everyone who asks you to give the reason for the

¹² See i.a. *Weggemeinschaft und Zeugnis*, 14.

hope that you have. But do this with gentleness and respect”.

Gentleness is not just a necessary result of Christians proclaiming the God of love and desiring to love their neighbour, but also a result of the knowledge that Christians themselves are only pardoned sinners and not God. Respect is a consequence of Christians seeing their fellow human beings as image bearers of God.

Additionally, in CWMRW, the “false witness concerning other religions” is rejected as unchristian (see point 10 of the principles). Missional ethics also include not achieving conversions through compulsion, including state compulsion, malice, deceitfulness, or bribery, apart from the fact that the result of this per definition cannot really include real repentance and the turning of a human being to God from the bottom of one’s heart. A conversion is a deeply personal and thorough turning of the human heart to God. Therefore, when someone expresses a desire to convert, Christians must always give them room and time for their decision and not pressure them, and should also not baptize them too quickly, but rather be sure that they really know what they doing and desire to do it out of conviction and faith.

5. Anti-conversion resolutions...

5.1. ... contradict the biblical witness

It is precisely this question of change of religion which belongs to the hotly disputed topics of Christian-Muslim dialogue. The resolution of the Protestant Church in Rhineland’s synod from January 2018 states to this regard:

“Dialogue seeks getting to know one another, common action, acceptance of differences, as well as a deeper perception of one’s respective tradition, but not the conversion to each other’s respective religion.”¹³

In the SG published prior to the resolution, an encounter, in which Christians invite their Muslim dialogue partners to accept the Gospel, seems to be seen as a threat to peace in society and incompatible with the Spirit and the commission of Christ.

“The change from one religion to another must also be possible. However, conversion to Christianity remains a work of the Holy Spirit. A strategic mission to Islam or an encounter with Muslims with the intention of conversion is a threat to inner-societal peace and contradicts the Spirit and mandate of Christ, and is to be decisively rejected.”¹⁴

To begin with, it is not really clear why mission is seen here to be a contradiction to the work of the Holy Spirit. Paul also believed conversion to be a work of the Holy Spirit, but did not therefore abstain from mission. It also appears to be unconvincing to introduce Jesus himself as a reason for a general renunciation of all conversion intentions. It is stated:

“Jesus Christ himself approaches the most diverse people in love and is therein also a role-model for Christians in encounters with Muslims:”¹⁵

¹³ Für die Begegnung mit Muslimen. Theologische Positionsbestimmung, 1 (under point 3).

¹⁴ Weggemeinschaft und Zeugnis, 18.

¹⁵ Für die Begegnung mit Muslimen. Theologische Positionsbestimmung, 1 (under point 3).

This is so true as to be self-explanatory. However, in combining this with a rejection of conversion intentions, something is amiss. Though Jesus speaks with everyone without reservations, he always had the intention with scribes as well as prostitutes, with Roman officers as well as corrupt tax collectors, with Gentiles as well as Jews, with his own disciples with whom he was very familiar and with large groups of people whom he barely knew, to change their lives and lead them to the Father. Jesus is an evangelist, is the good news in person. Those who describe his life, works, talks, and also his encounters are therefore also called ‘evangelists’, and their books ‘gospels’. Christians are not seeking a ‘conversion’, but rather that human beings personally get to know Jesus Christ and his Father and put their trust in God’s grace, since that quite simply is the good news.

5.2. ... *contradict societal reality*

However, the Rhineland Church’s push for their members to renounce mission also contradicts societal reality. For, the religious and cultural diversity of society in an increasingly globalized world, so often expressed in the SG, also requires from a religio-sociological point of view that religious belonging is no longer set in stone, but rather (particularly young) people are choosing their religion and worldview in a more informed and independent fashion than ever before – especially in the Western world, but increasingly also in other places. As a consequence of globalization, more are changing their religion worldwide on a daily basis than ever before – with an increasing tendency. While the majority of humanity 50

years ago was never confronted in their lifetime with the convictions of a foreign religion, that has now become the norm – and every small religion is at least theoretically immediately available to anyone with internet access. The revolution of human rights meant to protect religious freedom bestowed upon us a religious balkanization and growing battle for human souls which was supposed to have often already been stopped by every form of anti-conversion law – but also nonetheless normally remained ineffective. Mission and change of religion occur million-fold, whether one likes it or not.

Societal reality also includes a growing number of immigrant churches in Germany.¹⁶ Precisely these churches now belong to a picture of Germany which is becoming more and more colorful. Rather than learning from them, something is now essentially being prohibited for them, which is part of their very essence: their missionary presence.

In a time, in which former Muslims who have been baptized in the church are now being discriminated or threatened by their families or fellow countrymen, and in which asylum seeking converts to the Christian faith are now receiving letters on a daily basis to be deported back into a country where they face risk of loss of life or at least strong repressive measures for their new faith – something which almost all churches are appealing – one would wish that the regional synod of the

¹⁶ It was the Protestant Church in Germany (EKD) which initially respected, recognized, and desired to learn from them in a significant fashion. In the mean time, the German Evangelical Alliance has followed suit. (“Jesus Unites”).

Rhineland Church would find clear words when commenting on the conversion from Islam to Christianity.

Especially in light of the commonly sworn goal of a common effort for societal peace, it should be clearly noted that this peace is not threatened where Christians *and* Muslims when encountering one another peacefully advertise for their faith from inner conviction, but rather where people intimidate and threaten those who think or believe differently, and where the public turn from one's religion is classified – as is done in classic Islamic apostasy law – as deserving of the death penalty. As Kai Funkschmidt fittingly expressed regarding the Rhineland Church's SG, one does not defend religious freedom "by freely renouncing its practice."¹⁷

5.3. ... contradict church practice

Furthermore, one must approach the unresolved conflict between the SG and resolution of the Rhineland Synod on the one hand and church practice on the other. For, there is a growing number of converts from Islam to Christianity in Germany, not only in immigrant churches, free-churches, evangelical congregations, or catholic congregations, but also in congregations of the various member churches within the Protestant Church in Germany. More Muslims were baptized in the Rhineland Church in the past few years than in the whole history of the church pri-

¹⁷ Kai Funkschmidt, *Missionsverzicht als Dialogvoraussetzung? Anmerkungen zum kirchlichen Islamdialog*, in: Friedmann Eißler und Kai Funkschmidt (Ed.), *Mission, interreligiöser Dialog und gesellschaftlicher Friede*, EZW-Texte 248, Berlin 2017, 33-65, here 61.

or! Throughout the Rhineland, one finds Alpha courses and similar basic courses and events with a large number of Muslim participation; particularly with those from Iran and Afghanistan.

Why does one not ask the newly baptized converts about their experience of mission in the preparation of these study guides and discussion papers, rather than rejecting wholesale what led to their decision? It is entirely apparent that one accepts the results, otherwise their baptism would be denied to them. However, their cause is condemned by this anti-conversion resolution. One must therefore ask regarding the Rhineland Church's resolution: should former Muslims who sought baptism in the Rhineland Church and who, based on personal experience, have passionately advertised conversion amongst their families, friends, and fellow countrymen, now avoid conversations with the intention of conversion, even when they likely use more biblical or Christian descriptions than 'conversion'?

6. Clarity and also distinction in the question regarding the same God

Only when both sides recognize the right to individual freedom of religion and conversion is it possible to have an honest, open, and deep conversation regarding similarities and differences between the Christian and Islamic faiths. In this, the often posed question whether others who believe in a Creator God also believe in some sense in the same God as Christians is not so simple as it initially sounds, since one can believe in the same God and at the same

time have a fully different image of him.

Polytheism is already condemned in some way in the Old Testament, as well as replacing or complementing God through other gods. However, the question of whether there can be faith in a creator outside of Israel is not dealt with. All terms for other gods (besides 'Yahwe' as the name of God) are also used for the God of Israel, especially 'El'. At the same time, the attributes of the true God are contrasted to those of other chief gods: the true God is absolutely faithful, able to do what he has said and desired, is merciful and gracious, etc.

This continues in the New Testament. 'Theos' is used to describe the Christian God, which is the same term used in the surrounding culture. Only the name 'Jesus' as a proper name as also 'Yahweh' is specific, but it is not a term for the Triune Creator God.

If there is a creator, then he is the creator of all people and is there for all, since he "causes his sun to shine on evil people and good people" (Mt 5:45) and gave us all life and, e.g., joy in eating (Acts 17:25). Therefore, wherever one speaks of this creator, only the one can be meant, no matter how wrong he is presented or worshipped.

The question at the center of the Christian faith – also in encountering Muslims and Islam – is less the question of the same God in whose existence one believes, as the question of salvation, the path of salvation, and a relationship of trust to this God.¹⁸ If

¹⁸ "You believe that there is one God. Good! Even the demons believe that—and shudder" (Jam 2:19). The Epistle of James expresses here in dramatic fashion the lack of life in a purely theoretical faith in the

one understands 'believing in God' to be 1., believing God to exist, then one will be quickly in agreement with many people. If one understands it to be 2., believing certain statements about God to be true, as in a creed, then it already becomes more complicated. If one, however, understands it to be in the more biblical sense 3., trusting in the love and grace of God which is given to us in salvation through Christ, then a convinced and practicing Christian will automatically always believe differently than a non-Christian or even a Christian in name only.

If in a dialogue one begins with apparent similarities, one has already favored one religion over the other, since this respective similarity often has a very different place within each respective religion. Wherever one begins with the unity of God in a dialogue between Christianity and Islam, proclaimed by both, or as in the Baden Church's DP begins with Surah 1 as the starting point of the comparison¹⁹, one has already described the main belief of the Islamic faith, but has simultaneously pushed Christianity's core belief of salvation in Jesus Christ into the second row. For this reason, the Protestant

generally correct and same God. Obviously, one cannot have a personal relationship with God and trust in him if one does not believe he exists. The correct 'description' of God certainly has a lot to do with how and whether one trusts him. However, both are worthless without a concrete trust in God.

¹⁹ See Christen und Muslime, 16 and 17. Simultaneously, the Baden Church's DP avoids the fact that the final verse "guide us along the straight path - the path of those whom You favored, not of those who earned Your anger or went astray" in traditional Qur'an interpretation is understood to refer to Jews and Christians.

Church in Germany's handout "Klarheit und gute Nachbarschaft"²⁰ ("Clarity and Good Neighborhood"), published during Bishop Wolfgang Huber's term of office as chairperson, correctly emphasizes that a dialogue with Islam is only possible for Christians when they are allowed to present Jesus as the Son of God from the beginning and not only later in the conversation ("clarity").

When, for example, 138 Muslim authors of the dialogue initiative "A Common Word"²¹ (which was also received very positively by the Baden Church's DP) in their open letter to Christian leaders emphasized the similarity of loving God and other humans and in doing so referred to quotes from Jesus, through this they revealed their understanding of Jesus but also silently rejected the Christian view. This was not because they said something which Christians cannot agree with, but rather, because they avoid that Jesus from a Christian perspective is the Son of God and speaks of love as God, embodies this love, and pours it out into believers. The World Evangelical Alliance's response letter worked this out in a friendly way.²²

²⁰ Kirchenamt der Ev. Kirche in Deutschland (Ed.), Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland, EKD-Texte 86, Hannover 2006, available at https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_texte_86.pdf (last accessed 22 May 2020).

²¹ See <http://www.acommonword.com/> (last accessed: 22 May 2020)

²² Friedmann Eißler (ed.). Muslimische Einladung zum Dialog. EZW-Texte 2020. EZW: Berlin, 2009, 93-99, (also http://www.ekd.de/ezw/dateien/ezw_texte_202.pdf); Original: <http://www.acommonword.com/category/site/christian-responses/>.

According to Acts, the Apostles also started the conversation with points where their paths differed, but nonetheless accepted common presuppositions. For this reason, when conversing with Jews, they no longer discussed creation or the inspiration of the Old Testament, but rather began with the discussion of Jesus Christ, whereas with Gentiles they went further back and also discussed creation, although they also assumed what was taught about the creation and seen similarly to the biblical witness in that culture (e.g. Acts 14:8-18; 17:16-34).²³

7. Appreciate and take the Islamic mainstream seriously

Church discussion papers on Christian-Muslim encounters which make peaceful coexistence strongly dependent upon theological similarities are in danger of marginalizing the core of the Gospel, and of dressing up Islam from a Christian viewpoint.

Dressing up Islam occurs for example when the Qur'an is read using a specifically Christian hermeneutic²⁴ and personal interpretations of important Qur'an passages (e.g. on questions of the sexes, religious freedom, or violence) or new, innovative approach-

²³ For this reason, Paul could support the existence of the creator with quotes from Greek philosophers in his famous speech (Acts 17:16-34), without clearly referring to the biblical witness.

²⁴ The majority of Islamic theology does not, for example, know the view assumed in the DP that revelation occurs "in the medium of limited human insight" or that Christians and Muslims struggle "to find the right balance / relationship between these two dimensions when they interpret their respective Holy Scriptures" (Christen und Muslime, 4).

es by liberal Muslims are used as a standard for comparison, instead of engaging more intensively with mainstream Muslim interpretations, such as are held by most mosques of potential dialogue partners as well as the tradition important for Muslim Qur'an interpretation and legal and religious practice, but which is almost completely ignored by the Baden Church's DP. Dressing up also occurs where individual verses are ripped out of context by referring, for example, to Muhammad's mercy towards Jews and Christians with Surah 5:69, but simultaneously avoiding the sharp warnings and cursing of Christians who hold to the Trinity (indeed misunderstood in the Qur'an) in verse 73²⁵ of the same Surah. A further example of dressing up is the determination of "astounding convergence" regarding the nearness of God, without emphasizing essential differences in this area, for which God in majority Islam precisely does not reveal himself and also does not live through his Spirit in the heart of the faithful.

8. ...and don't marginalize the core of the Gospel

Problematic harmonization tendencies can also be seen in the avoidance of central Christian teachings. In the DP of the Church of Baden, for example, "justification of the sinner by the grace of God alone" is only mentioned one brief time, but, in comparison, sal-

²⁵ "They have certainly disbelieved who say, 'Allah is the third of three.' And there is no god except one God. And if they do not desist from what they are saying, there will surely afflict the disbelievers among them a painful punishment."

vation through works in Islam is mentioned around twenty times. Salvation not from works but rather through what God did for humanity in Jesus Christ is, of course, not only foundational to the Protestant message, but is generally also the core of Catholic and Orthodox theology.

An example of something which the DP is fully aware of, in regards to the fact that both the Qur'an and Bible share stories and teachings which nonetheless lead to deep differences particularly involving the topic of human relationship with God, can be seen with the topic of the fall. One also finds Adam's fall in the Qur'an. However, in the Qur'an Adam only sins against himself, not against God, and decides with his disposition to no longer sin in the future. The DP insinuates twice that serious differences are made apparent, but asks no further questions and gives no advice on how to interact with this in dialogue:

*"In contrast, Christian anthropology has a tension filled view of humanity, which, on the one hand, holds to a special value for humankind as image bearers of God and in their role as governors of earthly creation, but, on the other hand, establishes a perversion of human disposition and a fallibility of human striving, which a human being cannot overcome from one's own power. The mercy of God, from a biblical point of view, consists of God not removing his faithfulness from the sinner but rather seeking their salvation."*²⁶

Unfortunately, one only encounters vague insinuations. At this point, one could have dug deeper and dealt more

²⁶ Christen und Muslime, 30f.

specifically with the close connection between the question of salvation, which is only hinted at, and the message of the cross. Jesus is referred to three times in the DP as “the crucified”, and one time there is a mentioning of “death on the cross”, but each time without deeper elaboration. All other references to this topic deal with Islamic theology. How will one explain the Christian faith if one does not say anything about the meaning of Jesus’ death on the cross in such long paper (of 63 pages)?²⁷ Christians understood Jesus’ death from the beginning to be a vicarious offering for sins. The sinless and guiltless Jesus was sent by God out of love for sinners to die in order to blot out the guilt of sin. The death of Jesus is the price of salvation, both as the process for deliverance as well as a “ransom” (Rom 3:24; Gal 3:13; Eph 1:7; 1Petr 1:18-19). The sinful human nature, which is hopeless since the original sin of Adam, means separation from God and eternal death, but the sacrificial death of Jesus leads to deliverance, salvation, and eternal life. This core of the Christian faith is for the most part neglected in the Baden Church’s DP, because it is the most difficult topic between Christianity and Islam.

²⁷ The Baden Church’s DP does confirm the centrality: “Since Jesus Christ, the crucified and resurrected, is for us Christians at the center of our faith, we do see limitations for the scope of dialogue and open questions” (Christen und Muslime, 4), but falls short regarding a concretization of the message of the cross and the related understanding of sin and salvation.

9. Do not (also indirectly) relativize the unique Christian-Jewish relationship

Both the Rhineland Church’s SG and the Baden Church’s DP emphasize on the one hand the uniqueness of the relationship between Judaism and Christianity, and on the other hand insist that the results of these dialogues are also applicable to the Christian-Muslim relationship. For example the Baden Church’s DP refers to her “continually groundbreaking statement” on the Christian-Jewish relationship from May 1984 and simultaneously comments:

*“We are challenged and invited by many dialogue partners to go this kind of path for clarification. Insights from the Christian-Jewish conversation motivate us towards a theological appreciation of Islam. The convergence in central points establish a special Jewish-Christian-Islamic three-way relationship. This three-way relationship contains similarities as well as respective uniqueness, – Christian reliance on Judaism in its essentials is and continues to be exceptional! – asymmetry, and also tension-filled antithesis. In any case, the Christian-Jewish relationship also shines a light on the Christian-Muslim one.”*²⁸ (emphasis added)

In line with this, they set Islamic/Qur’anic ethics parallel to the ethics of the Hebrew Bible:

(headnote) *“The Qur’anic description of the ‘right path’ follows in most aspects the ethical tradition of the Hebrew Bible. Islam is shown to be a reli-*

²⁸ Christen und Muslime, 8.

gion based in law and justice. Justice shapes the relationship to God and determines human interaction. The synopsis of guidance in justice and the continual ideal of mercy are biblically familiar. In the self-understanding of Islam, justice and mercy are the signature of a godly life. From a Muslim point of view, the connection between oneness of God, love for God, and love for one's neighbor can be understood as the equivalent of the Christian-Jewish two-fold law of love."²⁹ (all bold in original, emphasis added)

Later one, one reads:

*"The Qur'an is familiar with the biblical connection regarding these 'laws' — it is not coincidental that the text immediately continues with these words: 'Then We gave Moses the Scripture ... as guidance and mercy' (Surah 6:154). The Qur'an understands this instruction expressly — also beforehand — as applicable to Jews and Christians. The 'religion of Abraham' (Surah 6:161) is described, to which Jews, Christians, and Muslims are equally called to."*³⁰

This kind of an almost complete equivalency is not possible, because in spite of all the emphasis of the commandments in the Torah, its core is not the person justified by works but the Great Day of Atonement and the sacrifices in the temple through which God from his end and through his initiative atones for and forgives the injustice and guilt of the people. This has no equivalency in Islam. Whoever applies basic structures from the relationship between Christianity and Judaism to the relationship between Christianity and

²⁹ Ebd., 34.

³⁰ Ebd., 35.

Islam, in doing so certainly denies the uniqueness of Judaism for Christianity, even if the Baden Church's DP claims otherwise many times without substantiating it further. Christianity is based on Judaism, and only on Judaism, and its revelatory history was Jewish for millenia. Jesus and the Apostles were Jews. It may sound trivial: but Christianity is nowhere based on Islam which follows it, no apostle was Muslim and Islam includes no salvation history which Christians see as a part of their salvation history.

The Rhineland Church's SG also refers to the uniqueness of the Christian-Jewish relationship and simultaneously encourages an application to the Christian-Muslim relationship — especially in light of the supposedly necessary renunciation of mission for the sake of dialogue:

"In the Christian-Jewish relationship, it has been shown that the formula of solidarity between mission and dialogue does not add up. Rather, it has been shown that the intentional renunciation of mission is a necessary prerequisite for every dialogue." (12)

In every incomparability, the Rhineland Church's SG sees

"connections between Judaism, Christianity, and Islam, which set the Christian-Muslim relationship into a special context in comparison to other religions, without cutting them off from the blessing of God and his promises. Christians and Muslims witness in their faith to God's desire to save which goes beyond his people Israel to all human beings." (12-13)

Muslims, however, do not witness to a desire for salvation which originates from Israel. One could also ask at this point why only these three mono-

theistic religions should be considered? Why not all monotheistic religions? Why not the Bahá'í? Why should the Jehova's Witnesses and many other Christian factions not be included according to this logic, since they are much closer to Christianity on a formal level than Islam? If one says that, in spite of the special relationship between Christians and Muslims it is not possible to cut them off "from the blessing of God and his promises", this assumes that the authors are building upon a general blessing of God upon all religions. Once again, the question is raised: what blessing and what promises are being concretely referred to? The blessings of common grace? They, however, apply to all without exception, including atheists and agnostics. Or is it about more specific blessings? Then one must ask how the authors see this based biblically.³¹

10. Conduct inner-church dialogue regarding Islam fairly and respectfully

It seems, in light of these extensive controversies and differing perceptions, emphases, and conclusions, that it is urgently necessary regarding Islam-related questions within Christian churches for the inner-Christian and inner-church dialogue with those who

think differently within the same ranks to be conducted more bravely, fairly, and respectfully.

Instead of encouraging all members of their own church towards dialogue through practical experiences, examples, and ideas, or even asking for what reasons dialogue often does not occur, the Baden Church's DP assumes from the political debate the assumption that Islamophobia and fear are the reasons for lack of dialogue. If one reads all sentences through in which those are described who think differently than the authors of the Baden Church's DP, one will find primarily negative psychological and character judgements and conclusions – psychology instead of theology, and denigration instead of argumentation. For some reason, one cannot help but feeling that this paper sees all Christians who think otherwise to be unsure, fearful, cowardly, islamophobic, ignorant, and uneducated, and that the possibility that one could think or feel differently without fulfilling these presumptions is not considered. Of course there are people who fit these psychological descriptions, but the enormous accumulation throughout the whole text and the lack of positive descriptions for critics supports the suspicion that one has made this out to be too easy by marginalizing others psychologically and morally rather than dealing with their arguments.

Behind the Rhineland Church's SG, one also perceives a strong missionary desire of the authors to communicate to other Christians that their position is the right one and thus opposing positions are "fundamentalist" and should be abolished. Nothing shows any sense of giving these fellow Christians the same tolerance, respect, and open ear,

³¹ The resolution of the Rhineland Synod from January 2018 ("Für die Begegnung mit Muslimen: Theologische Positionsbestimmung"), which confirms the renunciation of mission from the SG, emphasizes on the one hand "that the relationship between Christianity and Islam is different than the essential, continual relatedness of Christianity to Judaism", but lacks further clarification of the parallels shown in the DP.

which one demands from them in interacting with Muslims. However, it seems inapplicable to our modern society when churches stipulate to other Christians within or without, how intensely they are allowed to spread their own convictions.

Whoever desires to present a convincing guide to determining positions and pathways and offer practical tips for Christian-Muslim interactions, must beforehand show himself to be open to conversation within various streams of one's own church. Pro and contra arguments must be displayed in the most reasonable and transparent way possible, and be evaluated in a way which is understandable. When dealing, for example, with the issue of liturgical involvement of Muslims in Christian services (for example in the form of Qur'an recitations), which is presented by the Baden Church's DP to be a self-explanatory normality, it contradicts the rules of fairness to only vaguely mention critical voices and the existence of counterarguments in passing, and then turn quickly to expressing the supposed merits of one's own view in grave detail. "Mission Respekt", therefore, begins not in dealing with inter-religious dialogue, but rather seeks to be formative and lead the way in guiding the inner-church struggle for determining biblically founded position and pathways for future Christian-Muslim encounters.

Sonderdruck Nummer 12

Arabischer Frühling, „Islamischer Staat“ (IS), Christen in Nahost und die Suche nach einer politischen Zukunft



Wie kam es zum „Arabischen Frühling“ ab 2011 und nachfolgend zu einem einzigartigen Ausbruch von Gewalt und Terror im Nahen Osten, zur Proklamation eines „Islamischen Staates“ unter der Herrschaft eines „Kalifen“? Was ist unter einem „Kalifat“ zu verstehen und warum zieht es weltweit Sympathisanten, Kämpfer und Unterstützer an? Inwiefern nimmt die Terrorgruppe des IS überhaupt berechtigten Bezug auf den Islam – oder handelt es sich um eine bloße Form des Terrorismus? Welche Auswirkungen hat die gegenwärtige Situation auf christliche und andere Minderheiten im Nahen Osten? Und welche Rolle spielen politische Ambitionen der einzelnen Machtblöcke wie Iran und Saudi-Arabien sowie die historisch gewachsene sunnitisch-schiitische Feindschaft, die heute tiefere Gräben als je zuvor zwischen den einzelnen islamischen Gruppierungen aufwirft?

Den Sonderdruck finden Sie zum kostenlosen Download auf unserer Website:
<https://www.islaminstitut.de/category/publikationen/sonderdrucke/>

„Klarheit und gute Nachbarschaft“ als bleibende Herausforderung: Kirchliche Wahrnehmung und Darstellung des Islam in Zeiten gesellschaftlicher Polarisierung

Von Carsten Polanz

Nehmen die Kirchen den Islam im Rahmen des Dialogs in seinen vielfältigen Ausprägungen ausreichend nüchtern und differenziert wahr? Welche Quellen legen sie ihrer Darstellung und ihren Vergleichen zugrunde? Welche Partner haben sie für den offiziellen und persönlichen Dialog ihrer Mitglieder im Blick? Sind sie zu kritisch oder zu naiv, wenn es um Reiz- und Schlüsselthemen der gesellschaftlichen Debatte wie Scharia und Menschenrechte, Dschihad und Gewalt, Geschlechterrollen und Frauenrechte geht? Wie kann ihnen angesichts der gesellschaftlichen Polarisierung die Unterscheidung zwischen unbegründeten Vorurteilen und Ängsten und gut nachvollziehbaren Sorgen und berechtigten Vorbehalten gelingen?

Der vorliegende Artikel greift diese Fragen nach der Wahrnehmung und Darstellung „des“ Islam anlässlich der laufenden kontroversen Diskussion um das badische Gesprächspapier (GP) und auch angesichts anderenorts lauter werdender Kritik am kirchlichen Islamdialog auf. Dabei wird das spannungsvolle Verhältnis zwischen zwei in evangelischen Gesprächspapieren jeweils unterschiedlich akzentuierten Zielen christlicher und kirchlicher Begegnung mit Muslimen und dem Islam deutlich, wie sie programmatisch in der kontrovers diskutierten Handreichung (fortan HR)

der EKD von 2006 zum Ausdruck kommt: „Klarheit und gute Nachbarschaft“¹ – das aufrichtige und offene Gespräch im Blick auf die eigenen Überzeugungen und die gegenseitigen Anfragen, bei dem man auch Trennendes in gegenseitigem Respekt anspricht und aushält und zugleich das friedliche und konstruktive Miteinander in der Gesellschaft im Blick behält. Zunächst aber zu zwei kritischen Stimmen aus jüngster Zeit, die überzeugt sind, dass dem aktuellen Dialog der Kirchen die dringend notwendige Klarheit fehlt.

Aktuelle Kritik an kirchlicher Naivität und Selbstaufgabe

In einem Interview mit dem Evangelischen Pressedienst vom Januar 2020 warf Susanne Schröter, Professorin am Institut für Ethnologie und Leiterin des Forschungszentrums Globaler Islam an der Goethe Universität Frankfurt am Main, den Kirchen „absolute Unkenntnis, aber auch einen Unwillen“ vor, „zu akzeptieren, dass die muslimischen Verbände eigentlich keine Re-

¹ Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg.), Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland, EKD-Texte 86, Hannover 2006, abrufbar unter https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_texte_86.pdf (letzter Zugriff am 5.6.2020).

präsentanten sind, sondern nur für eine kleine Minderheit der in Deutschland lebenden Muslime sprechen.“² Schröter ist nicht grundsätzlich gegen einen kirchlichen Dialog mit den großen Dachverbänden, aber beklagt das Fehlen richtiger Debatten und zum Beispiel die verharmlosende Gleichsetzung des muslimischen Kopftuchs mit dem christlichen Kreuz als religiöses Symbol. Stattdessen lasse man sich von den Verbänden „die Agenda diktieren“ und blende schwierige Themen aus. Schröter findet den kirchlichen Einsatz für benachteiligte Minderheiten wichtig, hält aber nicht alle muslimischen Akteure für unterprivilegiert. Zudem müssten sich auch Minderheiten kritischen Fragen bezüglich undemokratischer Positionen stellen.³

Schließlich vermisst Schröter bei hohen Kirchenvertretern bei aller Kultursensibilität auch ein selbstbewusstes Bekenntnis zu den eigenen Werten. Wenn beispielsweise im November 2016 Reinhard Marx, der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, und Heinrich Bedford-Strohm, der EKD-Ratsvorsitzende, beim Besuch des Felsendoms und der al-Aksa-Moschee ihre Bischofskreuze versteckten, werde das wahrscheinlich auch bei Muslimen als Relativierung des eigenen Glaubens wahrgenommen. Die Kirchen sollten auch nicht länger schweigen, wenn Christen und auch Juden aus vielen orientalistisch-islamischen

² EPD-Interview mit Susanne Schröter, Dialog mit Islamvertretern: „Kirche lässt sich von Islamverbänden Agenda diktieren“, 12.01.2020. Beachte diesbezüglich auch ihr Buch: Politischer Islam. Stresstest für Deutschland, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019.

³ Ebd.

Ländern mit Gewalt vertrieben würden, der Bau von Kirchen behindert oder ganz verboten und Einzelpersonen verfolgt würden. Ein solcher Einsatz müsse auch noch stärker gegen die Bedrohung von Konvertiten in Deutschland und die oft stark bedrängten christlichen Flüchtlinge in den Aufnahmelagern in den Blick nehmen.⁴ Der Sprecher der katholischen Deutschen Bischofskonferenz und der EKD wiesen Schröters Kritik in ihren Reaktionen als „zugespitzt, einseitig und verzerrend“ zurück. Problematische Einstellungen zu Gewalt und zum säkularen Staat auf muslimischer Seite würden durchaus thematisiert. Man trete allerdings „vorurteilsbehafteter Islamfeindlichkeit“ entschlossen entgegen und schweige gleichzeitig nicht zur gemeinsam jährlich dokumentierten und angeprangernten Verfolgung von Christen.⁵

Auch stärker liberal oder säkular ausgerichtete Muslime haben in den letzten Jahren den Kirchen Naivität und/oder Beschwichtigung im Blick auf den politischen Islam und eine für echten Dialog eher kontraproduktive Relativierung des eigenen Glaubens und der eigenen Werte vorgeworfen. Überaus deutlich war beispielsweise das Urteil des Freiburger Islamwissenschaftlers und Religionspädagogen Abdel-Hakim Ourghi über die theologische Positi-

⁴ Ebd.

⁵ Siehe dazu die Meldung von Domradio.de, „Kirchen weisen Kritik am Umgang mit Islamverbänden zurück. Keine ‚Leisetreterei‘ gegenüber Islamverbänden“, 12.01.2020, abrufbar unter <https://www.domradio.de/themen/islam-und-kirche/2020-01-12/keine-leisetreterei-gegenueber-islamverbaenden-kirchen-weisen-kritik-am-umgang-mit-islamverbaenden> (letzter Zugriff am 6.6.2020).

onsbestimmung der badischen Kirche zur christlich-muslimischen Begegnung. Er referierte dazu im Februar 2019 bei der Evangelischen Bezirkssynode Überlingen-Stockach am Bodensee und veröffentlichte seine Ausführungen anschließend unter dem Titel „Ein Dokument der Unterwerfung“.⁶

Nach Ourghis Urteil wird die religionstheologische Position des GP bezüglich einer pluralen Wahrheit weder dem muslimischen noch dem christlichen Selbstverständnis gerecht. Ourghi spricht unter anderem vom „Wunschtraum der theologischen Harmonisierung“, bei der die Inkompatibilität und Grundverschiedenheit der Gottesbilder ausgeblendet wird. Zentrale Glaubensinhalte des Neuen Testaments würden im badischen GP zu Gunsten eines christlich-muslimischen Dialogexperiments eliminiert, indem zum Beispiel die Frage der Vergebung und Versöhnung mit Gott ausgeklammert und Schlüsselbegriffe wie „Selbstoffenbarung“, „Sohn Gottes“ und „Menschwerdung“ vermieden.⁷ Ourghi bedauert gerade auch im Blick auf die gesellschaftspolitisch relevanten Fragen, dass die nach seiner Überzeugung in der Mehrheit befindlichen liberalen Muslime praktisch durch Nicht-Erwähnung vom Dialog ausgeschlossen würden und es gleichzeitig am Mut fehle, die Dachverbände auch mit kritischen Fragen und unangenehmen Wahrheiten zu konfrontieren.⁸ Gerade das war ein zentrales Anliegen der oben

⁶ Abdel-Hakim Ourghi, Ein Islamesprächspapier der Evangelischen Kirche Baden. Ein Dokument der Unterwerfung, 1, derzeit online nicht mehr abrufbar.

⁷ Ebd., 2, 6-8.

⁸ Ebd., 9.

bereits erwähnten Handreichung der EKD von 2006. Daher lohnt sich an dieser Stelle ein kurzer Blick zurück – auch auf die Stimmen jener, die wiederum befürchteten/befürchten, dass zu viel evangelische Klarheit gegenüber Muslimen der guten Nachbarschaft eher schaden könnte.

Die Kontroverse um die EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“

2006 veröffentlichte die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) eine Handreichung zur christlich-muslimischen Begegnung mit dem programmatischen Titel „Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen“⁹. Sie war von einer Arbeitsgruppe der EKD unter Leitung von Jürgen Schmude erarbeitet worden und verstand sich nach der Darstellung des damaligen EKD-Ratsvorsitzenden Wolfgang Huber als Ergänzung und Vertiefung der im Jahr 2000 vorgelegten Erklärung „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen“¹⁰ anlässlich aktueller Entwicklungen und Ereignisse.

Die Autoren ermutigen darin zur respektvollen Begegnung und zum gegenseitigen Verstehen und beschreiben

⁹ Siehe FN 1, abrufbar unter https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_tex_86.pdf (letzter Zugriff am 5.6.2020).

¹⁰ Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg.), Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000, abrufbar unter https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/zusammenleben_mit_muslimen_in_deutschland_2000.pdf (letzter Zugriff am 5.6.2020).

(v.a. im letzten Kapitel) Möglichkeiten und Grenzen interreligiöser Zusammenarbeit. Zugleich plädieren sie für mehr Klarheit – auf theologischer Ebene im Blick auf den Wahrheitsanspruch des christlichen (aber auch des islamischen) Glaubens und die grundsätzliche Vereinbarkeit von Dialog und missionarischem Zeugnis¹¹ und auf gesellschaftlicher Ebene im Blick auf eine Reihe kritischer Anfragen an bestimmte Aspekte islamischer Rechtslehre, die die Autoren (in ihrer bis heute vorherrschenden Auslegung) als integrationshinderlich und unvereinbar mit der freiheitlich-demokratischen Grundordnung einstufen.¹²

Die Handreichung löste kontroverse Debatten aus. Der Koordinationsrat der Muslime in Deutschland (KRM), ein Zusammenschluss der vier großen konservativen Moscheedachverbände (DI-TIB, Zentralrat der Muslime, Verband islamischer Kulturzentren und Islamrat) reagierte regelrecht empört auf die Handreichung. Er sah das „Vertrauen zwischen bisherigen Dialogpartnern“ als zerrüttet. Unter anderem warf der KRM der EKD vor, den Dialog als „Missionsplattform“ zu missbrauchen und gleichzeitig „bestehenden Vorurteilen gegenüber dem Islam eine kirch-

¹¹ Ebd., 18, markiert daher neben den Chancen auch die Grenzen des Glaubens an „den einen Gott“.

¹² Ebd., v.a. Kap. 2 „Muslime in der Demokratie. Spannungsbereiche gesellschaftlicher Integration“. Zudem werden in der HR auch Spannungsfelder des praktischen Zusammenlebens wie christlich-muslimische Ehen (3.1.3), das Kopftuch im Schuldienst (3.2.3) und der öffentliche Gebetsruf (3.3.2) ebenso offen und durchaus kritisch angesprochen wie die religiösen und teilweise auch ideologischen Ziele und Strukturen des organisierten Islam (Kap. 4).

lich-offizielle Bestätigung zu geben“ und unzulässige Verallgemeinerungen im Blick auf Einzelpersonen und Einzelfälle vorzunehmen, die von den Verbänden wiederholt verurteilt worden wären. Vorhandene Klischees würden „ausgenutzt, um dann die evangelische Kirche in ein positiveres Licht zu rücken.“¹³

Es war unter anderem dieses scharfe Urteil des KRM, das innerevangelische Kritiker wie Wolf-Dieter Just als Bestätigung ihrer eigenen Meinung werteten, dass der EKD mit der HR der schwierige Balanceakt zwischen Klarheit und guter Nachbarschaft misslungen sei.¹⁴ Jürgen Miksch versammelte 2007 auf Anregung des Abrahamischen Forums, zu dem auch Vertreter der muslimischen Dachverbände gehören, Just und weitere Kritiker in einem ganzen Aufsatzband mit dem Ton angebenden Titel „Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert“.¹⁵ Die einzelnen Autoren nahmen vor allem an dem selbstbewussten evangelischen Profil, der gleichzeitigen Bejahung von Dialog und Mission und an der umfangreichen

¹³ Profilierung auf Kosten der Muslime. Eine Stellungnahme des Koordinationsrates der Muslime (KRM) zur Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (24.5.2007), abrufbar unter <http://www.islam.de/8443.php> (letzter Zugriff am 5.6.2020).

¹⁴ Wolf-Dieter Just, Der Islam und die Evangelische Kirche in Deutschland. „Klarheit und gute Nachbarschaft“?, in: Thorsten Gerald Schneiders, Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, 2010², 391-402, hier 391, 393f. u. 399.

¹⁵ Jürgen Miksch (Hrsg.), Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert, Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 2007.

Darstellung aktueller Gewalt und Menschenrechtsverletzungen im Namen des Islam Anstoß und vermissten gleichzeitig eine Auseinandersetzung mit wachsender Islamfeindlichkeit – für Miksch gar „die am meisten verbreitete Form von Rassismus“.¹⁶

Bischof Wolfgang Huber wies (ebenso wie später ausführlich die Mitautoren Reinhard Hempelmann und Johannes Kandel¹⁷) die scharfe Kritik entschieden zurück. Sie ginge „im Wesentlichen an der Intention und den Aussagen der Handreichung der EKD vorbei.“ Huber führte den Dissens vor allem auf „tiefgreifende Unterschiede im theologischen Urteil und in der Einschätzung der gesellschaftlichen und kulturellen Lage“ zurück. Die Kritiker setzten sich nicht wirklich inhaltlich und argumentativ mit den einzelnen Feststellungen und Anfragen bezüglich realer Problemlagen auseinander.¹⁸

Jüngere Gesprächspapiere einzelner Landeskirchen wie die der Badischen und der Rheinischen Kirche haben „Klarheit und gute Nachbarschaft“ in ihrer Argumentation ganz ignoriert und bei einigen Schlüsselfragen und Reizthemen bezüglich der Wahrnehmung und Darstellung des Islam deutlich an-

dere Akzente gesetzt. Im zweiten Teil dieses Artikels sollen unter besonderer Berücksichtigung der HR und des badischen GP einige dieser unterschiedlichen Weichenstellungen bei der Wahrnehmung und Darstellung des Islam (v.a. im Blick auf gesellschaftlich besonders kontrovers diskutierte Themen) aufgegriffen und islamwissenschaftlich kommentiert werden.

Die weichenstellende Frage nach den Quellen der Darstellung

Eine Schlüsselfrage der Begegnung mit dem Islam ist die quellenmäßige Grundlage kirchlicher Gesprächspapiere und Orientierungshilfen. Theologische, ethische und gesellschaftspolitische Vergleichsansätze greifen definitiv zu kurz, wenn sie sich – wie das badische GP – ausschließlich auf den Koran konzentrieren und gleichzeitig die umfangreiche Überlieferung ausblenden.¹⁹ So kann man dem traditionell-islamischen Glaubensverständnis nicht gerecht werden. Denn fromme Muslime sehen sich durch den Koran (in dem Muhammad als „schönes Beispiel“²⁰ bezeichnet und der Gehorsam gegenüber dem Gesandten mit dem Gehorsam gegenüber Allah gleichgesetzt wird) dazu aufgerufen, sich in ihrem Leben möglichst konsequent an der Sunna, der Lebensweise bzw. Gewohnheit ihres Propheten, zu orientieren. Im Laufe der ersten Jahrhunderte nach seinem Tod sind daher umfang-

¹⁶ Ebd., 12.

¹⁷ Johannes Kandel / Reinhard Hempelmann, „Evangelisch aus fundamentalem Grund“? Zur Kritik an der EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“, Sonderdruck Nr. 28 aus dem Materialdienst der EZW 1/2008 und 2/2008.

¹⁸ „Einseitige Kritik zurückgewiesen – Vertiefung der Diskussion zum Verhältnis Christen-Muslime erwünscht“ (8.10.2007), abrufbar unter https://www.ekd.de/pml196_2007_kritik_christen_muslime.htm (letzter Zugriff am 6.6.2020). Huber bemängelte zudem die einseitige Zusammenstellung der Sammelband-Beiträge angesichts des breiten Spektrums der Diskussion.

¹⁹ Siehe Christen und Muslime, 15.

²⁰ Beachte Sure 33:21: „*Im Gesandten Allahs habt ihr doch ein schönes Beispiel – (alle haben in ihm ein schönes Beispiel), die auf Allah hoffen und sich auf den jüngsten Tag gefasst machen und unablässig Allahs gedenken.*“

reiche Sammlungen überlieferter Aussprüche und Handlungen Muhammads (und seiner Gefährten) entstanden, von denen heute im sunnitischen Bereich sechs kanonische Sammlungen anerkannt sind. Vor allem die bei al-Bukhari und Muslim überlieferten Aussprüche hatten und haben einen gewaltigen Einfluss auf islamische Glaubens- und Rechtspraxis – und dienen neben der Sira, dem Lebenslauf Muhammads, als wichtige Bezugsquelle für die klassische Chronologie, Auslegung und Anwendung einzelner Koranverse.

Wie wichtig diese Überlieferungen sind, zeigt unter anderem die Tatsache, dass sich die Verpflichtung zum fünfmal täglichen rituellen Gebet nicht im Koran, sondern in den Hadithen findet. Gleiches gilt aber auch für ausdrückliche Anweisungen Muhammads, den zu töten, der seine Religion wechselt, oder die im klassischen Schariarecht vorgesehene und heute vor allem von radikalen Islamisten propagierte Steinigung bei Ehebruch.

Die weichenstellende Frage nach Einheit und Vielfalt des gelebten Islam

Eng damit verbunden ist die Frage, welche der zeitgenössischen Auslegungen und Ausprägungen des Islam die Kirche(n) der Vorbereitung ihrer aktiven Mitglieder auf den Dialog und dem Vergleich in entsprechenden Handreichungen oder Gesprächspapieren zugrundulegen soll(en). Das badische GP erklärt einleitend, dass man nicht in der Lage sei, auch nur annähernd „die Vielgestaltigkeit und Pluralität muslimischen Glaubens zu erfassen“²¹. Dass

eine umfassende Analyse nicht möglich ist, versteht sich von selbst, aber in Dialogpapieren, die die Sprachfähigkeit von Christen gegenüber Muslimen fördern will, wäre es durchaus notwendig und bei einem Gesamtumfang von 63 Seiten auch gut möglich, einen groben Überblick über das Spektrum islamischer Glaubensrichtungen und Organisationen (vor allem in Deutschland) zu geben.

Dieses vielfältige Spektrum reicht u.a. von medial deutlich überrepräsentierten salafistischen Muslimen, die sich konsequent an den Wortlaut der islamischen Quellen und am Vorbild der „frommen Altvorderen“ orientieren wollen, über die überwiegend traditionell-konservativ ausgerichteten Moscheeverbände bis hin zu verschiedenen Initiativen und Zusammenschlüssen säkularer und liberaler Muslime, die eine mehr oder weniger weitreichende historisch-kritische Relativierung des politischen und militanten Erbes Muhammads und entsprechender Koranverse und Hadithe einfordern. In einer groben Darstellung wären auch einige kurze und prägnante Informationen zu Unterschieden zwischen Sunniten und Schiiten, zur Bedeutung sufi-scher Bruderschaften und zum im Westen häufig unterschätzten Phänomen volkislamischer Vorstellungen und Praktiken sowie zur Einordnung von Sondergruppen wie den Aleviten oder der gerade im interreligiösen Dialog, aber auch im Bereich islamischer Missionskampagnen sehr aktiven Gruppe der Ahmadiyya hilfreich.

²¹ Christen und Muslime, 15.

Die weichenstellende Unterscheidung von Mehr- und Minderheitsverständnissen

Angesichts der fehlenden Klarheit und Differenzierung des Islamverständnisses bleibt es für den Leser völlig ungeklärt, welcher Auslegungstradition die Autoren in der eigenen Darstellung des islamischen Glaubens²² folgen. Es wird an manchen für Fragen des Vergleichs und der Begegnung sehr relevanten Stellen des badischen GP wiederholt allgemein von (etlichen) zeitgenössischen Auslegern²³ gesprochen, die neue Ansätze verfolgen, ohne dass offen gelegt wird, wie das traditionelle und bis heute oft noch im innerislamischen Diskurs der theologischen Strömungen und der Rechtsschulen vorherrschende Verständnis ist. Immer wieder kommen Wünsche der Verfasser zum Ausdruck, wie Muslime hoffentlich zukünftig ihren Glauben verstehen und oder wie einschlägige Aussagen zum Beispiel zur Gewalt aus Sicht der Verfasser (nicht) zu lesen sind.

Auf diese Weise kann es zu einer sehr verzerrten Wahrnehmung der gegenwärtigen Kräfteverhältnisse im innerislamischen Diskurs kommen. So ist es zwar verständlich, dass kirchliche Papiere Ansätze einer „Theologie der Barmherzigkeit“²⁴, wie sie der Soziolo-

ge und Religionswissenschaftler Mouhanad Khorchide vorgelegt hat, vor allem im Blick auf ihre gesellschaftspolitischen Implikationen positiv wahrnehmen und sich gerne wiederholt auf die von ihm vorgelegte Neuinterpretation des Koran beziehen.²⁵ Aber es erscheint äußerst beschönigend, wenn dann nur kurz bemerkt wird, dass sein Ansatz sicherlich nicht unumstritten sei. Tatsächlich ist Khorchide von salafistischen Gruppen des Abfalls beschuldigt worden, hat Morddrohungen erhalten und musste zeitweise unter Polizeischutz leben. Die großen vier im Koordinationsrat der Muslime (KRM) zusammengeschlossenen islamischen Dachverbände haben nach dem Erscheinen seines Buches zur Barmherzigkeit (letztlich vergeblich) seine Absetzung als Leiter des Zentrums für Islamische Theologie an der Universität Münster gefordert und ihm in einem eigenen Gutachten unter anderem eigenwillige Übersetzungen und Auslegungen der für seine Thesen zentralen Verse und eine unreflektierte Übernahme christlicher Terminologie vorgeworfen. Gerade weil es voraussichtlich diese Moscheeverbände sind, mit denen die meisten Kirchengemeinden am häufigsten den Dialog vor Ort führen, erscheint es problematisch, Thesen wie die von Khorchide zum Ausgangspunkt eines Vergleichs zu nehmen, ohne sich gleichzeitig auch nicht ansatzweise mit der scharfen Kritik der Verbände auseinanderzusetzen.

²² Siehe zum Beispiel die wenig orthodoxe Zusammenfassung des islamischen Offenbarungsverständnisses: Christen und Muslime, 19-22.

²³ Christen und Muslime, 19f., 32, 34.

²⁴ Siehe u.a. sein erstmals 2012 erschienenes Buch zu diesem Ansatz: Mouhanad Khorchide, Der Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg: Herder Verlag, 2012.

²⁵ Christen und Muslime, u.a. 29.

Die weichenstellende Frage nach den potenziellen Dialogpartnern

Im Rahmen der Dialogvorbereitung stehen Kirchen auch vor der Frage, wie intensiv und ggf. wie kritisch sie sich im Vorfeld mit potenziellen Dialogpartnern und möglicherweise bestehenden Abhängigkeiten vom Ausland oder Einflüssen islamistischer Gruppen beschäftigen. Die Autoren des badischen GP wollen die Gesprächspartner nicht vorab definieren, sondern auf ein „Bündnis der Willigen“²⁶ setzen. Sollten jedoch, wie die Ausführungen im praktischen Teil nahelegen, vor allem die örtlichen Moscheevereine und damit in den meisten Fällen Vertreter der großen muslimischen Dachverbände im Blick sein, wäre es aber zweifellos notwendig, auch einige Worte zu deren inhaltlicher und struktureller Ausrichtung zu verlieren und dabei problematische Verflechtungen – im Falle der DITIB mit der staatlichen türkischen Religionsbehörde in Ankara oder beim Zentralrat der Muslime u.a. mit dem direkt dem geistigen Oberhaupt des Iran unterstellten und vom Verfassungsschutz beobachteten Islamischen Zentrum Hamburg (IZH) – nicht auszublenden.²⁷ Die HR der EKD hatte 2006 genau das in Kapitel 4 im Blick auf den organisierten Islam sehr ausführlich (auf knapp 30 Seiten) getan und sich dabei auch auf Berichte des Verfassungsschutzes berufen. Dass sich

²⁶ Ebd. 15.

²⁷ Beachte in diesem Zusammenhang auch die m.W. aktuellste und umfangreichste Darstellung und Analyse der vier großen Moscheedachverbände bei Friedmann Eißler, *Islamische Verbände in Deutschland. Akteure, Hintergründe, Zusammenhänge*, EZW-Texte 260, Berlin 2019.

die islamischen Dachverbände damals darüber geärgert haben, dass die HR bei den Themen Islamismus und Dschihadismus den Definitionen der Sicherheitsbehörden gefolgt sind, unterstreicht, dass hier offensichtlich – gerade auch zu Gunsten eines langfristigen gesellschaftlichen Friedens und einer guten Nachbarschaft – auf beiden Seiten dringender Gesprächs- und Klärungsbedarf bezüglich der Grenzziehung zwischen Islam und Islamismus und der Verhältnisbestimmung von Staat und Religion besteht.

Die weichenstellende Frage nach Wesen und Anspruch der Scharia

Kirchliche Gesprächspapiere, die sich als Orientierungshilfe für Christen gerade auch angesichts aktueller oft hoch emotional geführter Debatten verstehen, können auch die Scharia nicht einfach außen vor lassen. Sie gilt Muslimen als der „Weg zur Quelle“ oder „Weg zum Heil“, als die Gott wohlgefällige Form eines rechtgeleiteten Lebens. Zwischen dem 7. und 10. Jahrhundert haben muslimische Rechtsgelehrte den Koran und die Überlieferung auf unterschiedlichste Fragestellungen hin untersucht. Daraus sind im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Rechtsschulen entstanden und ein komplexes System rechtswissenschaftlicher Argumentation, deren Hauptquellen der Koran und die Überlieferung sind und die unter anderem mit Hilfe von Analogieschlüssen, Konsensfindungen der Gelehrten und selbständiger Rechtsfindung ausgelegt wurden.

Zu den Regelungsgegenständen der Scharia zählen neben der korrekten Ausübung der islamischen Rituale (z.B. des Fastens oder des Gebets und der ihm vorangehenden rituellen Waschun-

gen) unter anderem auch ehe- und familienrechtliche Bestimmungen, Vorschriften für Wirtschaft und Handel und die sogenannten Grenzvergehen einschließlich der dafür vorgesehenen Körperstrafen. Etliche muslimisch geprägte Staaten haben den Islam in ihrer Verfassung als Staatsreligion und die Scharia als Haupt- oder sogar als einzige Quelle der Gesetzgebung festgelegt. Das geltende Recht des jeweiligen Landes ist unterschiedlich weitgehend direkt oder indirekt (z.B. durch seine Berücksichtigung bei der Gesetzesanwendung und Gerichtsentscheidungen) vom klassischen Scharia-Recht beeinflusst.

Die Scharia spielt aber nicht nur in muslimischen Mehrheitsgesellschaften eine wichtige Rolle, sondern auch in der Diaspora. In der „Islamischen Charta“²⁸ des Zentralrats der Muslime wird der Islam als „Glaube, Ethik, soziale Ordnung und Lebensweise zugleich“ (Art. 8) beschrieben und gleich mehrfach auf das islamische Recht Bezug genommen. Vor diesem Hintergrund ist es vollkommen unverständlich, warum ein kirchliches Gesprächspapier wie das badische auf 63 Seiten kein einziges Mal auf die Scharia zu sprechen kommt und stattdessen lediglich ein Unterkapitel zu ethischen Leitlinien für den „rechten Weg“ eingefügt hat, in dem Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als Summe der Gebote dargestellt werden und auf erstaunliche Überschneidungen zwischen den Geboten in Sure 6,151-153 und den Zehn Geboten aus dem 2. Buch Mose hingewiesen und Gerechtigkeit als „bestimmende Lebensbasis“ beschrieben wird, „die sich

²⁸ Abrufbar unter <http://www.zentralrat.de/3035.php> (letzter Zugriff am 6.6.2020).

in den vielfältigen Bezügen des Lebens entfaltet.“²⁹

Dagegen hatte die HR der EKD von 2006 die Grundlagen der Scharia und ihren grundsätzlichen Anspruch auf zeitlose Gültigkeit deutlich angesprochen, aber auch differenziert dargestellt, dass sie nie kodifiziert worden und gerade deshalb „gleichermaßen erstarrt wie flexibel“ sei.³⁰ Die HR problematisiert zudem den in der Menschenrechtsfrage entscheidenden Schariavorbehalt einschlägiger islamischer Menschenrechtserklärungen wie der von Kairo aus dem Jahre 1990³¹, nach dem Menschen individuelle Rechte wie die auf Religions- und Meinungsfreiheit nur im Rahmen der Scharia in Anspruch nehmen können, so dass beispielsweise eine kritische Auseinandersetzung mit der eignen Religion, Muhammad oder dem Koran, geschweige denn die bewusste und nach außen offenkundige Abwendung vom Islam und/oder Hinwendung zu einer anderen Religion oder Weltanschauung nicht unter den Schutz islamisch verstandener Menschenrechte fällt. Zwar hat der ZMD in Art. 11 seiner „Islamischen Charta“ die Religionswechselfreiheit ausdrücklich bejaht, aber ihr damaliger Vorsitzender in einem Interview mit der arabischen Zeitung ash-Sharq al-Ausat vom 19. Mai 2002 zugleich deutlich signalisiert, dass man das notgedrungen getan hätte:

²⁹ Christen und Muslime, 34f.

³⁰ Klarheit und gute Nachbarschaft, 33.

³¹ Klarheit und gute Nachbarschaft, 35ff. Die damals von 45 Außenministern islamischer Staaten verfasste Erklärung ist bis heute auf der Internetseite der OIC abrufbar: https://www.oic-iphrc.org/en/data/docs/legal_instruments/OIC_HRRIT/571230.pdf (letzter Zugriff am 6.6.2020).

„Darum bleibt dem Muslim, der sich hier aufhält, nichts anderes übrig, als dieses Recht zu akzeptieren. Die Muslime in Deutschland und Europa im Allgemeinen, in der Diaspora, haben in diesen Ländern keine exekutive Instanz, und es ist ihnen daher nicht erlaubt, Strafen zu verhängen gegen diejenigen, der die Religion wechselt oder keiner Religion mehr angehört [...] Die Muslime in Deutschland und Europa müssen in dieser Angelegenheit das hiesige Gesetz akzeptieren [...] Wir sagen aus vollem Herzen, dass wir es wirklich nicht gerne sehen, wenn jemand seine Religion verlässt oder ohne Religion lebt, und das werden wir auch in Deutschland nicht tun, aber wer solches tut, der steht unter dem Schutz des deutschen Gesetzes.“³²

Ein überzeugtes und auch die eigenen Mitglieder überzeugendes Bekenntnis zur freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung auch jenseits öffentlichkeitswirksamer Selbstdarstellungen und jenseits des eigenen Minderheitenkontexts in westlichen Gesellschaften wie der deutschen sieht freilich anders aus. Auch deshalb gehört das Thema Scharia und Menschenrechte weiterhin dringend in kirchliche Gesprächspapiere und – noch wichtiger – auf die Agenda eines offenen und ehrlichen Dialogs mit den hiesigen Moscheeverbänden über die unverzichtbaren Grundlagen eines friedlichen Zusammenlebens in einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft. Denn zu diesen gehört ganz zentral die

Konversionsfreiheit als „Nagelprobe der Religionsfreiheit“³³.

Die weichenstellende Frage nach dem vieldeutigen Dschihad-Begriff

Wie bei anderen Themen stellt sich auch bei der Gewaltthematik die Frage, ob Kirchen ihr eigenes Verständnis einschlägiger Koranstellen oder dem nahekommende Auslegungen einzelner muslimischer Reformtheologen zum Maßstab des Vergleichs nehmen sollten oder die vorherrschenden Auslegungstraditionen jener Länder zumindest mit im Blick haben sollten, von denen ein nicht geringer Teil der in den Dachverbänden organisierten Moscheen bis heute stark geprägt wird. Die HR der EKD hatte sich angesichts zahlreicher weiterer im Namen des Islam verübter Terroranschläge ausführlich zur Frage von Krieg und Gewalt, Frieden und Versöhnung geäußert und deutlich auf die ambivalenten Aussagen des Korans und die Spannung zwischen gewaltbegrenzenden und gewaltlegitimierenden Texten hingewiesen. Während sich viele Muslime von „zentralen Anliegen des traditionellen Dschihad-Konzeptes [...] faktisch gelöst“ hätten, brauche es eine selbstkritische Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte und dem „Gewaltpotenzial der eigenen religiösen Tradition“.³⁴

³² So zitiert bei Hanna Nouri Josua, Die Muslime und der Islam. Wer oder was gehört zu Deutschland?, Leipzig: Ev. Verlagsanstalt, 2019, 81.

³³ So die Formulierung beim ehemaligen UN-Sonderberichterstatter für Religionsfreiheit, Heiner Bielefeldt, Schwerpunktthema Apostasie. Die Freiheit zum Glaubenswechsel, in: Deutsche Bischofskonferenz und EKD (Hrsg.), Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit 2017, 46-57, hier 47f.

³⁴ Klarheit und gute Nachbarschaft, 43-46.

Das badische GP erwähnt ebenfalls „verstörend[e] und „befremdlich[e]“ Gewalt-Verse (Suren 9,5 und 2,190-191), fügt aber gleich hinzu, wie diese Texte nach Überzeugung der GP-Autoren (nicht) zu lesen/verstehen sind, lässt dabei rechtswissenschaftliche Diskurse der Muslime selbst (wie die klassische Einteilung der Welt in Gebiete des Islam, des Krieges und des Vertrages/Abkommens), wie die HR sie beschreibt, vollständig außen vor und zeigt sich sichtlich bemüht, auch auf „Züge einer gewalthaltigen Theologie“ in der Bibel hinzuweisen und die Notwendigkeit zu unterstreichen, dass der Dialog „an dieser Stelle“ von *allen* Beteiligten „in höchstem Maße selbstkritisch“ zu führen sei.³⁵ Dabei kommt es – wie Thomas Schirmmacher in seinem Gutachten angemerkt hat – allerdings auch zu einem absurden Vergleich, wenn das GP davon spricht, dass der vorerst ambivalent bleibende Dschihad-Begriff im Koran „zwischen einer physisch-wehrhaften Auffassung einerseits und einer geistig-spirituellen Bedeutung andererseits“ schillert, um dann gleich danach auf Paulus und seine Aussage im 2. Timotheus-Brief 4,6 („Ich habe den guten Kampf gekämpft...“) zu verweisen, das in arabischsprachigen Übersetzungen ebenfalls den Ausdruck Dschihad enthalte³⁶ – als ob der ehemalige Christenverfolger Paulus auch nach seiner Bekehrung noch schwanke „zwischen seinem früheren Verhalten, andersdenkende Angehörige seiner Religion töten zu lassen, und einer geistlich-übertragenen Bedeutung.“³⁷

³⁵ Christen und Muslime, 36-38.

³⁶ Ebd., 37.

³⁷ Theologisches Gutachten, abrufbar unter <http://www.netzwerk-baden.de/fileadmin/>

Ähnlich problematisch war bereits der Verweis von Hamideh Mohagheghi in ihrer kritischen Antwort auf die HR der EKD, in der sie ausführte, auch in der Bibel mangle „es nicht an Aufrufen zum Kampf und Krieg gegenüber Heiden und denjenigen, die den Weg Jesu nicht annehmen wollen“ und dann als Belegstelle unter anderem Philipper 1,27ff. anführte, in der Paulus jedoch lediglich vom gemeinsamen geistlichen Kampf bzw. Einsatz für die Verkündigung des Evangeliums spricht und der ganze Kontext keinerlei Anhaltspunkte dafür liefert, dass Paulus seine Adressaten hier dazu aufrufen wollte, Krieg gegen die Ungläubigen zu führen.³⁸ Angesichts realer weltweiter Bedrohung durch eine Vielzahl dschihadistischer Gruppierungen, die die Schwert-Verse des Korans als zeitlos gültig

user_upload/Gutachten_Schirmmacher_-_Langfassung.pdf
(letzter Zugriff: 5.6.2020), 57.

³⁸ Hamideh Mohagheghi, Angst und Abneigung werden geschürt, in: Miksch, Evangelisch aus fundamentalem Grund, 253-273, hier 257. Als zweite Belegstelle nennt Mohagheghi Matthäus 10,34, wo es heißt: „Meint nicht, dass ich gekommen sei, Frieden auf Erden zu bringen; ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“ Liest man jedoch weiter, wird deutlich, was Jesus im Blick hat. Menschen, die ihm nachfolgen, werden möglicherweise aufgrund ihres neuen Glaubens von ihren eigenen Eltern oder Kindern abgelehnt oder gar aus der eigenen Familie verstoßen. An keiner Stelle fordert Jesus seine Jünger hier dazu auf, Gewalt gegen die eigenen Eltern auszuüben. Mohagheghi selbst wird wissen, dass dasselbe Evangelium die bekannte Bergpredigt enthält, in der es heißt: „Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde. Betet für die, die euch verfolgen.“ (5,44) Jesus selbst hat diese Feindesliebe gelebt, Petrus scharf zurückgewiesen, als der ihm mit dem Schwert verteidigen wollte, und noch am Kreuz seinen Vater im Himmel um Vergebung für seine Henker gebeten.

Handlungsaufforderung deuten, erscheinen solche absurden Gleichsetzungen wenig zielführend.

Die offenkundige Verwirrung in Kirche und Gesellschaft im Blick auf das islamische Verhältnis zu Gewalt scheint vor allem in dem vieldeutigen und durchaus wandlungs- und anpassungsfähigen Begriff und Konzept des Dschihad begründet zu sein, der als Anstrengung oder Einsatz „um Allahs willen“ (*fī sabīl allāh*) heute von muslimischen Gelehrten, Predigern, Funktionären und Laien in unterschiedlichen Kontexten sehr unterschiedlich dargestellt und akzentuiert wird. Der insgesamt 31 mal in verschiedenen Ableitungen im Koran vorkommende Begriff steht in den allermeisten Fällen im Kontext kriegerischer Bemühungen und die frühen Gelehrten haben in ihren Auslegungen Jihad stets im Sinne des Kampfes zur Verteidigung oder ungehinderten Ausbreitung des Islam benutzt.³⁹ Wenn muslimische Vereinigungen vor allem in westlichen Ländern heute sehr viel stärker den spirituellen Kampf gegen die Triebseele oder die Einflüsterungen Satans oder den gesellschaftlichen Einsatz gegen soziale Ungerechtigkeit betonen, ist das als Gegenbewegung zu dschihadistischen Gruppen natürlich zu begrüßen, heißt aber nicht in jedem Fall zwingend, dass sie sich damit grundsätzlich und langfristig von der kämpferischen Dimension distanzieren haben. Vor allem so genannte „gemäßigte“ bzw. legalistische Islamisten unterscheiden vielmehr zwi-

³⁹ Eine ausführliche Darstellung der einzelnen Stellen findet sich bei Eberhard Troeger, *Der „Kampf auf dem Weg Gottes“ nach dem Koran*, in: *Islam und Christlicher Glaube / Islam and Christianity*, Nr. 2, 2007, S. 21-29.

schon verschiedenen Formen und Stufen des Dschihad, deren Legitimität und Notwendigkeit auch von den jeweiligen Umständen vor Ort, vorherrschenden Machtverhältnissen und wahrgenommenen Bedrohungen abhängt.

Umso wichtiger ist es auch im Blick auf die Gewalt-Frage und den in kirchlichen Gesprächspapieren immer wieder ausdrücklich geforderten gemeinsamen Einsatz für den Frieden, vieldeutige Begriffe wie Verteidigung im Gespräch zu konkretisieren und deutlich zu machen, dass Gewalt niemals – auch nicht dort, wo die eigene Religion in der Mehrheit ist – ein Mittel der weltanschaulichen Auseinandersetzung sein kann und Kritik an der eigenen Religion selbstverständlich verbal kritisiert und argumentativ zurückgewiesen werden kann, aber auf keinen Fall als „Angriffsfall“ dargestellt werden darf, der Christen oder Muslimen ein Recht auf gewaltsamen „Widerstand“ gibt.⁴⁰

Die weichenstellende Frage nach der Gleichberechtigung der Geschlechter

Zu den brisanten Fragen des gesellschaftlichen Dialogs (nicht nur im Blick auf mögliche christlich-muslimische Ehen) zählt schließlich auch die Rolle der Geschlechter. Während es selbstverständlich auch in diesem Bereich nicht die eine unangefochtene islami-

⁴⁰ Ausführlicher zu den innerislamischen Debatten: Carsten Polanz, *Die ideologische Saat des Terrors. Schlüsselfragen der islamischen Jihad-Debatte*, in: *Islam und christlicher Glaube / Islam and Christianity* 1/2015, 25-36, abrufbar unter https://www.islaminstitut.de/wp-content/uploads/2016/11/IfI_01_15.pdf (letzter Zugriff am 6.6.2020).

sche Sicht – geschweige denn die eine von Muslimen gelebte Praxis – gibt, erscheint es doch dringend notwendig, nicht vorschnell eigene christliche oder westlich-säkulare Vorstellungen oder Wünsche in ausgewählte Koranstellen hineinzulesen, sondern vorherrschende Diskurse und innovative Neuinterpretationen nüchtern und differenziert wahrzunehmen.

Das badische Papier wendet sich bei diesem Thema gegen eine Sicht, nach der eine diskriminierende Geschlechterhierarchie vom Koran festgeschrieben sei. Dabei würden „in unzulässiger Weise die Frage von faktisch vorhandenen kulturellen Praxen, die religiös legitimiert werden, mit der Frage nach der religiösen Normativität“⁴¹ vermischt. So wichtig der Verweis auf neuere liberalere, historisch-kritische Ansätze (im GP allerdings namentlich nicht genannter ReformdenkerInnen) und ihre koranischen Begründungen ist, so verzerrend wird das Bild, wenn man gleichzeitig bis heute schiarenrechtlich vorherrschende Auslegungen vollständig ausblendet. Würde man sie offen benennen, würde klar, dass zumindest einige problematische kulturelle Praxen durchaus von der Mehrheit muslimischer Gelehrter über Jahrhunderte mithilfe des Korans und der Überlieferung religiös normiert worden sind und vielerorts *bis heute* normiert werden.

Denn tatsächlich kennt – wie auch die EKD-Handreichung von 2006 deutlich herausgearbeitet hatte – das klassisch-islamische Eherecht keine Gleichberechtigung von Mann und Frau im diesseitigen-gesellschaftlichen Bereich. Man geht von gleicher Würde im reli-

giösen Sinne, aber von unterschiedlichen Rollen und damit verbundenen Rechten und Pflichten im gesellschaftlichen Leben aus. Demnach vertritt der Mann die Familie im öffentlichen Raum und ist für den Unterhalt der Familie zuständig. Die Frau schuldet ihm dafür Unterordnung und Gehorsam (nach traditioneller Auslegung von Sure 2,223 auch im sexuellen Bereich). Diskriminierungen betreffen u.a. die (nur dem Mann erlaubte) Vielehe⁴², die Wahl des Ehepartners (das GP selbst erwähnt, dass Musliminnen keine nicht-muslimischen Männer heiraten dürfen) das Sorgerecht und die traditionell sehr viel höheren Hürden für die Frau im Falle eines Scheidungsantrags. Vor Gericht entspricht nach klassisch-islamischem Recht die Zeugenaussage eines Mannes der Zeugenaussage zweier Frauen.⁴³ Die HR hatte zugleich deutlich gemacht, dass manche Formen der Diskriminierung und Unterdrückung von Frauen wie die (innerislamisch freilich umstrittene) Genitalverstümmelung nicht ursächlich im Islam begründet seien, sondern eher in einer „unheiligen Allianz“⁴⁴ zwischen dem

⁴² Die ist entgegen der Darstellung des badischen GP keinesfalls in etlichen, sondern nach meinem Kenntnisstand lediglich in der Türkei, Tunesien und den zentralasiatischen Republiken verboten.

⁴³ Abdel Hakim Ourghi, Ein Dokument der Unterwerfung, 10f., weist die Autoren des badischen GP in seiner Kritik auch auf Aussagen der Sunna hin, die Frauen ein Mangel an Verstand und Frömmigkeit unterstellen oder aufgrund einer angenommenen Verdorbenheit zu ihrer Einsperrung aufrufen. In der islamischen Geschichte seien Frauen auf der Grundlage des islamischen Rechts „auf sexuelle Objekte reduziert“ worden.

⁴⁴ Klarheit und gute Nachbarschaft, 39.

⁴¹ Christen und Muslime, 32.

Islam und frauenfeindlichen vor- bzw. nicht-islamischen Traditionen.

Eines der größten Probleme ist die religiös normierte Züchtigung der Frau. Während einige Koranverse wie der im badischen GP zitierte Vers in Sure 33,35⁴⁵ die Gleichwertigkeit von Mann und Frau betonen, heißt es in der vom selben Papier völlig ausgeblendeten Sure 4,34, dass die Männer eine Stufe über den Frauen stehen. Im Falle befürchteter Widerspenstigkeit soll der Mann nach diesem Vers seine Frau ermahnen, im Ehebett meiden und (nach vorherrschender Auslegung als quasi letzter Ausweg) schlagen. Vor allem muslimische Reformdenker, Apologeten und Feministinnen versuchen diese Stelle zu entschärfen, indem sie zum Beispiel auf das Vorbild Muhammads verweisen, der seine Frauen niemals geschlagen haben soll, aber die meisten religiösen Autoritäten trauen sich in der Regel angesichts der angenommenen Vollkommenheit des Koran nicht, eine solche Züchtigung unter allen Umständen als moralisch verwerflich zu betrachten. Folglich mangelt es in den allermeisten islamischen Ländern an einem entsprechenden gesetzlichen Verbot.

Hier lohnt sich auch ein genauerer Blick auf die apologetische Antwort der konservativen Dachverbände auf die HR-Abschnitte zum Geschlechterverhältnis. So beklagte sich der KRM

⁴⁵ *„Was muslimische Männer und Frauen sind, Männer und Frauen, die gläubig, die (Allah) demütig ergeben, die wahrhaftig, die geduldig, die bescheiden sind, die Almosen geben, die fasten, die darauf achten, dass ihre Scham bedeckt ist, und die unablässig Allahs gedenken, – für sie (alle) hat Allah Vergebung und gewaltigen Lohn bereit.“*

beispielsweise, dass die HR auf den starken Anteil schutzsuchender muslimischer Frauen in den Frauenhäusern und Mutter-Kind-Einrichtungen evangelischer Trägerschaft und auch auf die häufig im islamischen Familienbild begründeten Konflikte dieser Frauen hingewiesen hatte.⁴⁶ Statt sich jedoch an der Stelle konkret zum Züchtigungsverbot zu äußern und jede koranisch begründete häusliche Gewalt kategorisch auszuschließen, betont der KRM lediglich, dass innerfamiliäre Gewalt ein religionsübergreifendes Phänomen sei, das alle soziale Schichten und Gruppen betreffe, und daher zu Unrecht als „fast rein islamisches und islamverursachtes Problem dargestellt“⁴⁷ werde. Es sind solche Ausweichmanöver, die ein echtes Hindernis für einen offenen und konstruktiven Dialog darstellen.

Fazit

Kirchliche Stellungnahmen, die kritischen Themen und Anfragen im Blick auf das Selbstverständnis des Islam als Gesellschaftsordnung, wie sie in diesem Artikel angesprochen wurden, umschiffen oder zur Beschwichtigung neigen, wo eigentlich dringender Klärungsbedarf herrscht, verweisen häufig auf das Erstarren des Rechtspopulismus und bereits weit verbreitete pauschale Vorurteile und Ängste gegenüber dem Islam und den Muslimen, die ein echtes Miteinander in guter Nachbarschaft immer schwieriger machen. Man kann nun im Rahmen eines Gegendiskurses (ebenfalls) pauschal alle kritischen und besorgten Stimmen der

⁴⁶ Klarheit und gute Nachbarschaft, 72.

⁴⁷ Profilierung auf Kosten der Muslime, abrufbar unter <http://www.islam.de/8443.php> (letzter Zugriff am 5.6.2020).

Islamophobie, einer krankhaft unbegründeten Angst vor dem Islam, verdächtigen und dabei ignorieren, dass dieser Begriff bereits seit vielen Jahren von (vor allem saudisch dominierten) internationalen Zusammenschlüssen wie der Organisation of Islamic Cooperation (OIC) gezielt als politischer Kampfbegriff zur Tabuisierung und Kriminalisierung jeglicher Islam- und Scharia-Kritik missbraucht wird.⁴⁸

Es scheint aber in dieser angespannten gesellschaftlichen Situation vielversprechender und zielführender, Menschen inner- und außerhalb der eigenen Kirche(n) zu persönlicher Begegnung mit Muslimen im eigenen Umfeld zu ermutigen und Räume dafür zu schaffen und gleichzeitig in eigenen Stellungnahmen fundierte Informationen für nüchterne, differenzierte, aber an gebotener Stelle auch kritische Wahrnehmung des real gelehrten und gelebten Islam zu geben, um überzogene Ängste besser von nachvollziehbaren Sorgen und notwendigen und begründeten Anfragen unterscheiden zu können.

Friedmann Eißler von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen schlägt in seinem Beitrag „Wertschätzung und Kritik. Zur Aufgabe des interreligiösen Dialogs“ die Brücke zur Kommunikationspsychologie und Friedemann Schulz von Thuns Rede von den „Schwestertugenden“, die man in einem

⁴⁸ Beachte diesbezüglich auch die Analyse von Luzie H. Kahlweiß und Samuel Salzborn, „Islamophobie“ als politischer Kampfbegriff. Zur konzeptionellen und empirischen Kritik des Islamophobie-Begriffs, in: Armin Pfahl-Traugher (Hrsg.), Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung 2011/2012 (II), Brühl 2012, 248-263, abrufbar unter http://www.salzborn.de/txt/2012_islamophobie.pdf (letzter Zugriff am 12.6.2020).

ausbalancierten Verhältnis zueinander halten muss, um die eine oder andere nicht durch Übertreibung zu entwerten. Für den interreligiösen Dialog heißt das nach Eißler:

„Die ‚entwertende Übertreibung‘ der wertschätzenden Haltung wäre Beliebigkeit, ‚blinde‘ Anerkennung, falsche Toleranz, durch die alles für ‚gleich gültig‘ erklärt würde. Die ‚entwertende Übertreibung‘ der kritischen Perspektive wäre pauschale Verurteilung, Stigmatisierung, Diffamierung, Ausgrenzung, Feindseligkeit.“⁴⁹

Dieser Balanceakt wird sicher umso besser gelingen, je mehr Christen und Kirchen aus der Überzeugung leben, dass jeder Mensch im Bilde Gottes geschaffen ist und damit eine unantastbare Würde, aber auch eine individuelle Verantwortung für sein Leben hat, dass er in der Begegnung mit anderen Rechenschaft geben und von anderen Rechenschaft erwarten kann. Zusammen mit der goldenen Regel Jesu, anderen so zu begegnen, wie wir uns wünschen, dass sie uns begegnen, kann eine solche Haltung den Stil und das Klima der Auseinandersetzung und der interreligiösen Begegnung positiv prägen und uns vor einseitigen und unfairen Darstellungen des Anderen und selbstgerechten und hochmütigen Vergleichen schützen, aber auch dazu motivieren, real vorhandenes Konfliktpotenzial frühzeitig wahrzunehmen und – im Sinne langfristig „guter Nachbarschaft“ – auch rechtzeitig und klar zur Sprache zu bringen.

⁴⁹ Friedmann Eißler, Wertschätzung und Kritik. Zur Aufgabe des interreligiösen Dialogs, Materialdienst der EZW 10/2018, abrufbar unter https://ezw-berlin.de/downloads/MDEZW_2018_365-377.pdf (letzter Zugriff am 7.6.2020), 365-377, 377.

“Clarity and Good Neighborhood” as an Ongoing Challenge: The Church’s Perception and Presentation of Islam in Times of Societal Polarization

By Carsten Polanz

In the midst of dialogue, are churches seeing Islam in all its expressions with a reasonable and differentiated perspective? Upon which sources are their presentations and comparisons based? Who are their desired partners for their members’ official and personal dialogue? Are they critical or too naive when dealing with essential hot-topics in the societal debate, such as Sharia, human rights, Jihad and violence, gender roles, and women’s rights? In what way can they be successful in differentiating between unfounded preconceptions and fears from well considered concerns and valid reservations?

This article seeks to deal with these question of perception and presentation of “Islam” in the light of the ongoing controversial discussion about the position of the Protestant Church of Baden and also in the light of the increasing criticism of the church’s dialogue with Islam by others. The tension-filled relationship between two differing Christian and ecclesial goals which vary in emphasis regarding encounters with Muslims and Islam can be seen throughout Protestant discussion papers. These two goals are programmatically expressed, for example, in the Evangelical Church in Germany’s (Evangelische Kirche in Deutschland, henceforth EKD) controversial handout

from 2006 “Klarheit und gute Nachbarschaft”¹ (Clarity and Good Neighborhood) – genuine and open conversation regarding one’s own convictions and respective questions from both sides, for which one also confronts and endures separating points with mutual respect, while also keeping a peaceful and constructive societal coexistence in view. However, to begin with we will review two recent critical voices who are convinced that the current dialogue by churches lack in clarity which is urgently needed.

Current criticism regarding the church’s naivety and self-abandonment

Susanne Schröter, professor at the Goethe University in Frankfurt am Main for the Department of Social and Cultural Anthropology and leader of the Research Center on Global Islam, accused the churches in an interview with the Protestant Press Service from January 2020 of, “absolute ignorance, but also indifference towards accepting that Muslim umbrella organizations are

¹ Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Ed.), Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland, EKD-Texte 86, Hannover 2006, available at https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_texte_86.pdf (last accessed 5 Jun 2020).

not representatives, but rather only speak for a small majority of Muslims who live in Germany.”² Schröter is not generally against a church dialogue with the major umbrella organizations, but bemoans the lack of proper debates and, for example, the trivializing comparison of the Muslim head covering with the Christian cross as a religious symbol. Instead, the umbrella organizations are allowed to “dictate the agenda” and suppress difficult topics. Schröter finds church engagement for less fortunate majorities to be important, but does not consider all Muslim agents to be underprivileged. Additionally, minorities must also confront critical questions regarding undemocratic positions.³

Ultimately, Schröter, with respect to all cultural sensitivity, misses a more self-confident profession of one’s own values from leading church representatives. For example, while visiting the Dome of the Rock and the Al-Aqsa Mosque in November 2016, Reinhard Marx, the former chairman of the Catholic German Bishops’ Conference, and Heinrich Bedford-Strohm, the chairperson the Council of the EKD, hid their Bishops’ crosses from sight, which likely was understood by Muslims to be a relativization of one’s own faith. Churches should also not continue to be silent when Christian and Jews are cast out of many oriental-Islamic countries through violence, when the

building of churches is prevented or banned, and individuals are persecuted. This kind of engagement should also be seen more regarding the threat for converts in Germany and should take seriously the problem often faced by strongly pressured Christian refugees in refugee camps.⁴ The speakers of the Catholic German Bishops’ Conference and the EKD rejected Schröter’s criticism as “exaggerated, one-sided, and distorted”. Problematic attitudes towards violence and the secular state on Muslim side were to some extent addressed. However, they stated that they had expressed clear opposition against “prejudiced Islamophobia” while not remaining silent towards the persecution of Christians, which has been documented by both parties together and confronted on a yearly basis.⁵

In addition, various more liberal or secular Muslims have in the past few years accused churches of naivety and/or appeasement towards political Islam as well as of a counterproductive relativization of one’s own faith and values. Particularly distinct was, for example, the assessment of the Islamic studies scholar and religious educator Abdel-Hakim Ourghi on the theological position determination of the Baden Church regarding Christian-Muslim encounters. He lectured on this at the Protestant district synod in Überlingen-

² Protestant Press Service Interview with Susanne Schröter, Dialog mit Islamvertretern: “Kirche lässt sich von Islamverbänden Agenda diktieren”, 12 Jan 2020. See also her book: *Politischer Islam. Stresstest für Deutschland*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ On this see Domradio.de, “Kirchen weisen Kritik am Umgang mit Islamverbänden zurück. Keine ‘Leisetreteri’ gegenüber Islamverbänden”, 12 Jan 2020, available at <https://www.domradio.de/themen/islam-und-kirche/2020-01-12/keine-leisetreteri-gegenueber-islamverbaenden-kirchen-weisen-kritik-am-umgang-mit-islamverbaenden> (last accessed on 6 Jun 2020).

Stockach at Lake Constance in February 2019 and published his elaborations afterwards with the title “A Document of Submission”.⁶

According to Ourghi’s assessment, the religio-theological position of the discussion paper (henceforth DP) regarding a “plural truth” does neither do justice to the Muslim self-understanding nor to the Christian one. Ourghi describes among other things a “wishful dream of theological harmonization” for which the incompatibility and foundational difference of these understandings of God are ignored. Central elements of the faith of the New Testament are eliminated by the Baden Church’s DP in favor of a Christian-Muslim dialogue experiment, by, for example, disregarding the question of forgiveness and reconciliation with God and avoiding central terms such as “self-revelation”, “Son of God”, and “incarnation”.⁷ Ourghi especially regrets in the light of socio-politically relevant questions that the liberal Muslims are being excluded from the dialogue although they are – according to his assessment – in the majority, while there is also a lack of courage to confront umbrella organizations with critical questions and uncomfortable truths.⁸ This was precisely the central concern of the already mentioned handout from the EKD in 2006. For this reason, it makes sense at this point to take a look back – including for the sake of those voices which are or were afraid that too

⁶ Abdel-Hakim Ourghi, Ein Islamgesprächspapier der Evangelischen Kirche Baden. Ein Dokument der Unterwerfung, 1, no longer available online at this point.

⁷ Ibid., 2, 6-8.

⁸ Ibid., 9.

much Protestant clarity could harm good neighborhood towards Muslims.

The controversy regarding the EKD handout “Klarheit und gute Nachbarschaft”

In 2006, the EKD published a handout on Christian-Muslim relations with the programmatic title “Klarheit und gute Nachbarschaft” (Clarity and Good Neighborhood)⁹. It was produced by a committee within the EKD under the leadership of Jürgen Schmude and was understood, according to then chairperson of the Council of the EKD Wolfgang Huber, to be an addition to and deepening of the paper “Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen”¹⁰ (Coexistence with Muslims in Germany: Conducting Christian Encounters with Muslims) from the year 2000 in light of current developments and events.

The authors encourage respectful encounters and mutual understanding, and describe (especially in the last chapter) chances and limitations for inter-religious collaboration. At the same time, they argue for more clarity – on a theological level regarding the truth claim of the Christian (but also Islamic) faith as well as the general compatibility of dialogue

⁹ See FN 1, available at https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_tex_86.pdf (last accessed 5 Jun 2020).

¹⁰ Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Ed.), Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000, available at https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/zusammenleben_mit_muslimen_in_deutschland_2000.pdf (last accessed on 5 Jun 2020).

and missionary witness¹¹, and at the societal level in light of various critical questions towards certain aspects of Islamic legal teaching, which the authors (in their dominant interpretation to date) consider to be obstructive for integration and incompatible with the free-democratic basic order.¹²

The handout was the cause of controversial debates. The Coordination Council of Muslims in Germany (Koordinationsrat der Muslime in Deutschland, henceforth KRM), a coalition of the four largest conservative mosque umbrella organisations (DITIB, Zentralrat der Muslime, Verband islamischer Kulturzentren and Islamrat) reacted downright indignant towards the handout. They saw the “trust between present dialogue partners” to be shattered. Amongst other things, the KRM accused the EKD of misusing dialogue as a “mission platform” and simultaneously “providing an official church confirmation of existing stereotypes regarding Islam” as well as making unacceptable generalizations out of single persons and events which had been consistently condemned by the umbrella organizations. Existing cli-

chés were “used to put the Protestant Church in a more positive light.”¹³

This sharp assessment from KRM was one of the things which confirmed the Protestant critic Wolf-Dieter Just in his opinion that the EKD had failed with this handout in performing the difficult balance act between clarity and good neighborhood.¹⁴ In 2007, Jürgen Miksch, with the urging of the Abrahamic Forum, an organization to which representatives of the Muslim umbrella organizations belong, gathered Just and other critics for an entire collection of essays with a title evident of their tone: “Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert”¹⁵ (Protestant for a Foundational Reason: How the EKD Is Distinguishing Itself over and against Islam). The individual authors were offended especially by the self-confident Protestant profile of simultaneously promoting dialogue and mission, as well as by the detailed presentation of current global violence and human rights violations in the name of Islam, while missing an exploration of growing islamophobia – which for

¹¹ Ibid., 18, also makes clear alongside of chances, the limitations of faith in “one God”.

¹² Ibid., especially ch. 2 “Muslime in der Demokratie. Spannungsbereiche gesellschaftlicher Integration” (Muslims in Democracy: Tension Areas of Societal Integration). Additionally, the handout also openly and somewhat critically deals with tension areas of practical coexistence such as Christian-Muslim marriages (3.1.3), head coverings in school employment (3.2.3), and public call to prayer (3.3.2) alongside of the religious and somewhat ideological goals and structures of organized Islam (ch. 4).

¹³ Profilierung auf Kosten der Muslime. Eine Stellungnahme des Koordinationsrates der Muslime (KRM) zur Handreichung “Klarheit und gute Nachbarschaft” der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (24 May 2007), available at <http://www.islam.de/8443.php> (last accessed 5 Jun 2020).

¹⁴ Wolf-Dieter Just, *Der Islam und die Evangelische Kirche in Deutschland. “Klarheit und gute Nachbarschaft”*, in: Thorsten Gerald Schneiders, *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, 2010², 391-402, here 391, 393f. and 399.

¹⁵ Jürgen Miksch (Ed.), *Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert*, Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 2007.

Miksch is even the “most common form of racism”.¹⁶

Bishop Wolfgang Huber (also later on the co-authors Reinhard Hempelmann and Johannes Kandel¹⁷) decisively rejected their sharp criticism. They “ultimately missed the essential point of the intention and statements of the EKD’s handout”. Huber saw the disagreement to be grounded in “deep differences of theological assessment and in the estimation of the societal and cultural state of things”. He saw the critics to have not really deeply explored the content and arguments of the individual assessments and questions regarding current problem situations.¹⁸

More recent position papers from various regional churches, such as the Baden and Rhineland Churches, completely ignored “Klarheit und gute Nachbarschaft” and its arguments, and placed very different emphases regarding certain key questions and tension issues in the perception and presentation of Islam. In the second part of this article we will take a closer look at and comment on these various critical elements in the perception and presentation of Islam (especially in light of particularly hot topics in society) from an

¹⁶ Ibid., 12.

¹⁷ Johannes Kandel / Reinhard Hempelmann, “Evangelisch aus fundamentalem Grund?” Zur Kritik an der EKD-Handreichung “Klarheit und gute Nachbarschaft”, Sonderdruck Nr. 28 aus dem Materialdienst der EZW 1/2008 und 2/2008.

¹⁸ “Einseitige Kritik zurückgewiesen – Vertiefung der Diskussion zum Verhältnis Christen-Muslime erwünscht” (8 Oct 2007), available at https://www.ekd.de/pm196_2007_kritik_christen_muslime.htm (last accessed 6 Jun 2020). Huber finds fault with the one-sided gathering of the contributions to the collection in light of the wide spectrum in this discussion.

Islamic studies point of view with strong consideration of the handout and the Baden Church’s position determination.

The critical question regarding the sources of the presentation

A key question for dialogue and encounters with Muslims is what the sources are for the understanding of Islam in these discussion papers and instructional aids. Theological, ethical, and socio-political comparative approaches fall short when – like the Baden Church’s DP – they only concentrate on the Qur’an and simultaneously ignore the extensive tradition.¹⁹ In this way one can not be true to the traditional Islamic understanding of their faith. Devout Muslims see themselves obliged by the Qur’an (in which Mohammed is described as an “excellent pattern”²⁰ and obedience to the Messenger is, according to Surah 4:80, equivalent to obedience to Allah) to orient their lives as much as possible around the Sunnah, the lifestyle or habit of their prophet. Throughout the first centuries after his death, extensive collections of sayings and stories of Mohammed (and his companions) were passed down, of which there are now six canonical collections recognized in the Sunni tradition. Especially the statements passed down in al-Bukhari and Muslim have had and continue to have a powerful influence upon Islamic faith and legal practice – and alongside

¹⁹ See Christen und Muslime, 15.

²⁰ See Surah 33:21: “*There has certainly been for you in the Messenger of Allah an excellent pattern for anyone whose hope is in Allah and the Last Day and [who] remembers Allah often.*”

of Sira, the biography of Muhammad, are important sources of reference for classical chronology, interpretation, and application of individual Qur'an verses.

How important these traditions are can be shown amongst other things by the fact that the requirement of ritual prayer five times a day is not to be found in the Qur'an but rather in the Hadiths. The same is true for express commands of Mohammed to kill those who change their religion as well as for stoning due to adultery, which is required according to classic Sharia law and is propagated today primarily by radical Islamists.

The critical question regarding unity and diversity in Islamic practice

Closely related is the question of which contemporary interpretations and expressions of Islam the church(es) refer to in preparing their active members for dialogue and comparison in respective handouts or discussion papers. The Baden Church's DP explains introductorily that one is not able, even slightly "to comprehend the diversity and plurality of the Muslim faith"²¹. It is self-explanatory that an all-encompassing analysis is not possible, but in dialogue papers meant to encourage the conversational skills of Christians in their talks with Muslims one would think it would be necessary and even more than possible for a paper of 63 pages to describe the spectrum of Islamic traditions and organizations (especially in Germany).

²¹ Christen und Muslime, 15.

This diverse spectrum encompasses i.a. everything from Salafists, who are overrepresented by the media, hold to a strict literal interpretation of Islamic sources, and who see the "pious ancestors" as their role model, to generally traditional-conservative mosque organizations, and beyond to different initiatives and coalitions of secular and liberal Muslims, who more or less demand an extensive historical-critical relativization of the political and militant inheritance of Muhammad and related Qur'an passages and Hadiths. In a general overview, even some short and precise pieces of information regarding differences between Sunnis and Shi'ites, regarding the meaning of Sufi brotherhoods and the phenomenon of Folk Islamic understandings and practice often underestimated in the West, as well as regarding the classification of special groups like Alevis or the very missionarily active Ahmadiyahs, would be helpful.

The critical question regarding the difference between majority and minority understandings

A lack of clarity and differentiation regarding the understanding of Islam leaves the reader fully unclear on which interpretive tradition the authors are following in their own presentation of the Islamic faith²². Many of the Baden Church DP's passages relevant to questions of comparisons or encounters consistently speak generally of (various) contemporary interpreters²³ who

²² See, for example, the barely orthodox summary of Islamic revelatory understanding: Christen und Muslime, 19-22.

²³ Christen und Muslime, 19f., 32, 34.

are following new approaches, without clearly showing what the traditional view point is, which continues today to be the predominant view in the theological streams and legal schools of inner-Islamic discourse. The desire of the authors is expressed repeatedly how Muslims should understand their faith in the future or how relevant passages, for example on violence, are to be read (or not be read).

This can lead to a very distorted perspective of current power balances within the inner-Islamic discourse. Therefore, it is understandable that church documents and discussion papers positively assess and repeatedly refer to such concepts as “Theology of Mercy”²⁴ by Mouhanad Khorchide, a Religious Studies scholar and sociologist as well as Director of the Center of Islamic Theology at the University of Münster. These church documents perceive and quote the positive socio-political implications of Khorchide’s books and his re-interpretation of the Qur’an.²⁵ However, it seems entirely sugarcoated when it is only briefly mentioned that this approach is certainly not uncontroversial. Khorchide was indeed accused by Salafist groups of apostasy, received death threats, and for a time was forced to live under police protection. The four major Islamic umbrella organizations which make up the KRM, demanded (ultimately unsuccessfully) his removal as leader of the Center of Islamic Theology at the University of Münster after the publica-

²⁴ See i.a. his book first published in 2012 regarding this approach: Mouhanad Khorchide, *Der Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg: Herder Verlag, 2012.

²⁵ Christen und Muslime, i.a. 29.

tion of his book on mercy, and accused him in their assessment of amongst other things idiosyncratic translations and interpretations of verses in support of his theses as well as of an unreflective use of Christian terminology. Especially since these mosque organizations will likely be the ones most often involved in local dialogues with churches, it seems particularly problematic that theses like those of Khorchide are used as the starting point for a comparison, without simultaneously considering the sharp criticism of the umbrella organizations.

The critical question regarding potential dialogue partners

Within dialogue preparation, churches are often confronted by the question how intensively or how critically they will have to explore potential dialogue partners and potentially even existing dependencies upon foreign powers or Islamist groups beforehand. The authors of the Baden Church’s DP do not want to define the dialogue partners beforehand, but rather rely on a “coalition of the willing”²⁶. However, if primarily local mosque communities as well as representatives of the larger Muslim umbrella organizations are in sight, as it seems to be the case in the part dealing with practical remarks, it would be unquestionably necessary to also spend a few words on their essential and structural orientation and not ignore problematic dependencies – such as can be seen in the case of DITIB with the Turkish Directorate of Religious Affairs in Ankara or in the case of the Central Council of Muslims

²⁶ Ibid. 15.

with the Islamic Center Hamburg (Islamisches Zentrum Hamburg, IZH) who is directly subordinate to the spiritual leader of Iran and is currently under government surveillance.²⁷ The EKD's handout in 2006 did precisely this with chapter 4, where they took a deeper look at organized Islam (in about 30 pages) and referred therein to reports by the Federal Office for the Protection of the Constitution. The frustration of Islamic umbrella organizations at the time over the fact that the handout referred to definitions of the security departments when looking at topics like Islamism and Jihadism underlines that there is a clear continuing need for both sides to have more conversation and clarity regarding the demarcation between Islam and Islamism as well as regarding the relationship between state and religion – especially for the sake of long lasting societal peace and good neighborhood.

The critical question regarding essence and claim of the Sharia

Church position papers which are meant to assist in the orientation of Christians, especially in the light of current and often highly emotional debates, cannot completely leave out the discussion of the Sharia. For Muslims, this is the “path to the source” or “path to salvation”, as the godly form of a rightly guided life. Between the 7th and 10th centuries, Muslim legal scholars

studied the Qur'an and the tradition regarding the most diverse set of topics. This study led throughout the centuries to the development of different legal schools and a complex system of legal argumentation, whose main sources are the Qur'an and the Sunna, and which are interpreted with help of analogies, finding consensus between scholars, and individual legal reasoning.

The content of the Sharia rulings include, alongside of correct practice of Islamic ritual (e.g. fasting, prayer, and preparatory washings), amongst other things marital and family policies, rules for economics and trade, and so-called *hudud* offences, including their respective corporal punishments. Many Muslim-majority states include Islam in their constitution as a state religion and determine Sharia to be the main or even only source of legal authority. Valid law of the respective country is influenced directly or indirectly by classic Sharia law (e.g. through its consideration in court decisions and application of the law).

However, Sharia not only plays an important role in societies where Muslims are the majority, but also in the diaspora. In the “Islamic Charta”²⁸ of the Central Council of Muslims in Germany, Islam is described as simultaneously “creed, ethical norms, social order, and a way of life” (Art. 8), and Islamic law is referred to more than once. Within this context, it is completely incomprehensible why a church discussion paper such as that of the Protestant Church of Baden in 63 pages does not refer even one time to Sharia and instead only puts in one chapter on

²⁷ See also on this the most current and extensive presentation and analysis of the four large Mosque umbrella organizations: Friedmann Eißler, *Islamische Verbände in Deutschland. Akteure, Hintergründe, Zusammenhänge*, EZW-Texte 260, Berlin 2019.

²⁸ Available at <http://www.zentralrat.de/3037.php> (last accessed on 6 Jun 2020).

ethical guidelines for the “right path”, within which justice and mercy are seen as the sum of the law and attention is drawn to astonishing overlaps between the commandments in Surah 6:151-153 and the Ten Commandments in Exodus, while justice is described as the “definitive foundation of life”, “which expresses itself in the various stages of life.”²⁹

In comparison, the EKD’s handout from 2006 dealt extensively with the foundations of Sharia and its general claim to timeless validity, but also presents fairly that it has never been codified and therefore “remains equally solidified and flexible”.³⁰ The handout also problematizes the human right’s essential Sharia clauses found in decisive Islamic human rights declarations such as that of Cairo 1990³¹, according to which human beings can only claim individual rights as well as religious freedom and freedom of opinion within the context of Sharia, so that, for example, a critical assessment of one’s own religion, Muhammad, or the Qur’an, yet alone a conscious and public apostasy from Islam and/or acceptance of another religion or worldview does not fall under the protection of human rights as understood within Islam. The Central Council of Muslims in Germany may have explicitly agreed with freedom of change of religion in Art. 11 of the “Islamic Char-

ta”, but its former chairman Nadeem Elyas also clearly hinted in an interview with the Arabic newspaper ash-Sharq al-Awsat from 19 May 2002 at the fact that they had done it only by necessity:

*“Therefore, the Muslim living here has no other option that to accept this right. Muslims in Germany, in Europe in general, in the diaspora, have no executive authority in these lands, and, therefore, are not allowed to enforce punishments against those who change religions or no longer belong to any religion [...] Muslims in Germany and Europe must accept local law in this case [...] We say from our whole hearts that we do not gladly look upon someone leaving his religion, and we will not do this even in Germany, but whoever does this is protected by German law.”*³²

A convinced confession of the free-democratic constitutional and legal order – not only in effective public self-presentation and beyond one’s own minority context in Western societies such as in Germany – , which is meant to convince also their members, would certainly look differently. It is also for this reason that Sharia and human rights must be urgently taken up by church discussion papers as well as – even more importantly – included within the agendas of an open and honest dialogue with current mosque organizations on the indispensable foundations of a peaceful coexistence in a free-democratic society. For the topic of

²⁹ Christen und Muslime, 34f.

³⁰ Klarheit und gute Nachbarschaft, 33.

³¹ Klarheit und gute Nachbarschaft, 35ff. This declaration by 45 foreign ministers from Islamic States can still be found at the website of the OIC: https://www.oic-iphrc.org/en/data/docs/legal_instruments/OIC_HRRIT/571230.pdf (last accessed on 6 Jun 2020).

³² Quoted by Hanna Nouri Josua, Die Muslime und der Islam. Wer oder was gehört zu Deutschland?, Leipzig: Ev. Verlagsanstalt, 2019, 81.

freedom of conversion is central as an “acid test of religious freedom”³³.

The critical question regarding the diverse notion of Jihad

As with other topics, the theme of violence raises the question whether churches should rely on their own understanding of key Qur’an passages or similar interpretations by a few Muslim reform theologians as the standard of comparison, or whether they should at least keep in mind the dominant interpretative traditions from those countries which continue today to have a significant impact upon not a small amount of mosques organized by the umbrella organizations. The EKD’s handout explored at length the question of war and violence as well as peace and reconciliation in light of numerous terrorist attacks which continue in the name of Islam, and also expressly pointed out ambivalent statements from the Qur’an as well as the tension between violence limiting and violence legitimizing passages. While many Muslims have “practically freed themselves from the central aims of the traditional Jihad concept”, a critical exploration of one’s own history and the “violent potential of one’s own religious tradition” is necessary.³⁴

The Baden Church’s DP also mentions “troubling” and “off-putting” violence passages (Surah 9:5 and 2:190-

191), but immediately adds how these verses are to be read (or not be read) according to the DP’s authors, completely leaves out legal discourse from Muslims themselves as described in the handout (such as the classic division of the world into the domain of Islam, of war, and of treaty), and visibly makes an effort to also point out “traits of a violence-accepting theology” in the Bible and to underline the necessity that all participants of the dialogue have to be extremely self-critical regarding this point.³⁵ At this point – as Thomas Schirmacher mentions in his advisory report – an absurd comparison is introduced when the DP mentions that the ambivalent notion of Jihad in the Qur’an “fluctuates between a physical-defensive concept on the one hand, and a mental-spiritual meaning on the other”, after which they point out Paul’s statement in 2 Timothy 4:6 (“I fought the good fight.”), which in Arabic translations also includes the term Jihad³⁶ – as if Paul, the former persecutor of Christians, continued after his conversion to fluctuate “between his earlier behavior of having dissidents from his own religion killed and a spiritualized meaning.”³⁷

Hamideh Mohagheghi’s critical response to the EKD’s handout was similarly problematic, in which she explained that the Bible also does not lack “a call to battle and war against heathens and those who don’t want to accept the path of Jesus” and bases this

³³ Thus formulated by the former UN Special Rapporteur on freedom of religion or belief, Heiner Bielefeldt, Schwerpunktthema Apostasie. Die Freiheit zum Glaubenswechsel, in: Deutsche Bischofskonferenz und EKD (Ed.), Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit 2017, 46-57, here 47f.

³⁴ Klarheit und gute Nachbarschaft, 43-46.

³⁵ Christen und Muslime, 36-38.

³⁶ *Ibid.*, 37.

³⁷ Theologisches Gutachten, available at http://www.netzwerk-baden.de/fileadmin/user_upload/Gutachten_Schirmacher_-_Langfassung.pdf (last accessed 5 Jun 2020), 57.

among other passages on Philippians 1:27ff., in which Paul, however, only refers to a common spiritual battle or mission for the proclamation of the Gospel, and whose context does not lend any reasons to think that Paul is calling his recipients to war against unbelievers.³⁸ In light of a real worldwide threat of various Jihadi groups who interpret the sword-verses to be timelessly valid calls to action, such absurd equivalencies seem barely productive.

Apparent confusion in church and society regarding Islam's relationship to violence seems to be based primarily on the ambiguous and even versatile and adaptable notion and concept of Jihad, which as a struggle or effort "for Allah's sake" (*fī sabīl allāh*) is presented and accented differently today by Muslim scholars, preachers, functionaries, and lay people within varying contexts. Most of the 31 uses of the term in the Koran appear in the context of mili-

³⁸ Hamideh Mohagheghi, *Angst und Abneigung werden geschürt*, in: Miksch, *Evangelisch aus fundamentalem Grund*, 253-273, here 257. Mohagheghi names Matthew 10:34 as a reference, which states: "Do not think that I have come to bring peace to the earth. I have not come to bring peace, but a sword." If one reads further, however, it becomes clear what Jesus means. People who follow him will potentially be rejected by their own parents or children, or even kicked out of the family, for their new faith. Jesus never calls his disciples to use violence against their own parents. Mohagheghi herself must know that the same gospel contains the well-known Sermon on the Mount, where it is stated: "But I say to you, love your enemies and pray for those who persecute you." (5,44) Jesus himself lived this love for one's enemy, and reprimanded Peter for trying to defend him with the sword, and even on the cross prays to the Father in heaven to forgive his executioners.

tary action and the early scholars always referred to it as struggle for the defence and unrestricted spread of Islam.³⁹ When Muslim associations, especially in Western countries, today emphasize much more strongly the spiritual fight against sinful desires or the whisperings of Satan, or the societal struggle against social injustice, it is of course a welcome counter movement to Jihadi groups, but does not for sure mean in every case that they have generally and long-term distanced themselves from the fighting dimension. It is especially so-called "moderate" or legalistic Islamists which differentiate between forms and levels of Jihad whose legitimacy and necessity is dependent upon particular local circumstances, current power structures, and perceived threats.

All the more important it is in discourse when dealing with the question of violence and the common goal of peace so often called for in church discussion papers to specify words like defense and make clear that violence should never be a means of worldview contention – even in places where one's own religion makes up the majority –, and that critique of one's religion can of course be criticized verbally, but never be presented as an "assault case" which can give Christians or Muslims a right to violent "rebellion".⁴⁰

³⁹ A detailed analysis of the various references can be found in Eberhad Troeger "The Struggle in the Cause of Allah according to the Qur'an", *Islam and Christianity* N° 2, 2007, pp. 30-38.

⁴⁰ For more details regarding the inner-Islamic debate: Carsten Polanz, *Terror's ideological Seed – Key Questions in the Islamic Jihad Debate*, in: *Islam und christlicher Glaube / Islam and Christianity* 1/2015, 37-46, available at

The critical question regarding equality of the sexes

To the controversial questions in societal dialogue (not just in light of potential Christian-Muslim marriages) one must ultimately also include the role of the sexes. While there is of course no such thing as an undisputed Islamic viewpoint in this area – yet alone one Muslim practice of living – it seems urgently necessary to not read Christian or western understandings or wishes into select Qur'an passages too quickly, but rather perceive dominant discourse and innovative re-interpretations in a reasonable and differentiated fashion.

The Baden Church's paper opposes a view on this topic according to which the Qur'an requires a discriminatory hierarchy of the sexes. For this, "the question of a factually present cultural practice which has been religiously legitimized is inappropriately confused with the question of religious normativity."⁴¹ As important as it is to mention newer liberal and historical-critical approaches (although the DP does not name any of these reformers by name) and their Qur'anic foundations, the image becomes distorted when they simultaneously completely ignore interpretations of Sharia law which continue to dominate the field to this day. If one would mention them openly, it would become clear that at least some problematic cultural practices have been made religiously normative by the majority of Muslim scholars over the

centuries. They did this with the help of the Qur'an and the Sunna. And they are considered normative till today.

As the EKD handout from 2006 made abundantly clear, the classic-Islamic marital law knows no equality between husband and wife in the societal situation of the earthly world. One assumes an equal value in a religious sense, but assumes different roles and related rights and duties in societal living. Accordingly, the husband is responsible for the public realm and for providing for the family. The wife owes him submission and obedience (including sexually according to the traditional interpretation of Surah 2:223). Discrimination is allowed i.a. for polygamy (only allowed for the husband)⁴², the choice of spouse (the DP only mentions that Muslim women may not marry non-Muslim men), custody rights, and the traditionally higher obstacles for the wife in the case of divorce. In court, according to classic Islamic law, the witness of a man is understood to be the equivalent of the witness of two women.⁴³ The handout also makes clear that some forms of discrimination and suppression of women such as genital mutilation (which is also of course controversial within Islam) are not originally based in Islam, but rather

https://www.islaminstitut.de/wp-content/uploads/2016/11/IfI_01_15.pdf (last accessed on 6 Jun 2020).

⁴¹ Christen und Muslime, 32.

⁴² This, contradictory to the presentation of the Baden Church's DP, is banned not in all Islamic countries, but according to my knowledge only in Turkey, Tunisia, and the Central Asian republics.

⁴³ Abdel Hakim Ourghi, *Ein Dokument der Unterwerfung*, 10f., draws the attention of the Baden Church DP's authors to the statements of the Sunnah which accuse women of a lack of reason and piety or even demand women to be locked up for their supposed depravity. He states that women in Islamic history were reduced to "sexual objects" based on Islamic law.

come from an “unholy alliance”⁴⁴ between Islam and misogynistic pre- or non-Islamic traditions.

One of the most significant problems is the religiously normative practice of corporal punishment of women. Whereas some Qur’an verses, such as Surah 33:35 quoted by the Baden Church’s DP, emphasize the equality of man and women, another verse, Surah 4:34 which is completely ignored in the same paper, sees men as a level above women. In case of feared stubbornness or unruliness, the man should discipline his wife, avoid her in the marital bed, and also hit her (according to dominant interpretation only as a quasi last resort). Especially Muslim reform thinkers, apologists, and feminists attempt to mitigate these passages by, for example, referring to the example of Muhammad who is supposed to have never hit his wives, but Muslim scholars are normally hesitant in light of the presumed perfection of the Qur’an to see corporal punishment in all cases as morally unacceptable. Therefore, most Islamic countries lack any kind of legal ban.

It can be helpful here to take a closer look at the apologetic answers of the conservative umbrella organizations towards the handout passages on the relationship between the sexes. KRM complained, for example, that the handout drew attention to the significant number of Muslim women who had been seeking help from women’s refuges and mother-child centers which are run by Protestant organizations as well as to the conflicts these women are often confronted with on the basis of

the Islamic understanding of family.⁴⁵ Instead of speaking at this point directly to the issue of the verse on discipline and categorically rejecting domestic violence based on the Qur’an, the KRM emphasizes that inner-family violence is ultimately a religiously universal phenomenon which effects all social classes and groups, and is, therefore, unfairly “presented almost as a purely Islamic and Islam based problem”⁴⁶. These kind of evasion maneuvers present a real hindrance for an open and constructive dialogue.

Conclusion

Church statements which avoid or dress up critical topics and questions about the self-understanding of Islam as societal order, such as those which are discussed in this article, whereas urgent need for clarity is present, often refer to the strengthening of right-wing populism and widespread sweeping stereotypes and fears toward *Islam* and *the Muslims* which make a healthy co-existence in good neighborhood more and more difficult. One could now, of course, in the context of a counter argument and in an equally general way suspect all critical and worried voices of Islamophobia, an unhealthy and unfounded fear of Islam; one would, however, in doing so ignore the fact that this word has been misused for years by (primarily Saudi dominated) international associations, such as the Organisation of Islamic Cooperation (OIC), purposefully as a political combat term which makes any kind of criti-

⁴⁴ Klarheit und gute Nachbarschaft, 39.

⁴⁵ Klarheit und gute Nachbarschaft, 72.

⁴⁶ Profilierung auf Kosten der Muslime, available at <http://www.islam.de/8443.php> (last accessed on 5 Jun 2020).

cism of Islam or Sharia taboo or even criminal.⁴⁷

It seems, however, in this tension-filled societal situation that it is more promising and focused to encourage people within and without one's own church(es) to have personal encounters with Muslims in one's own context and create room for this, and at the same time to provide statements for these encounters with well-founded information for a reasonable, balanced, but also at the right point critical perception of the Islam currently taught and lived out, in order to differentiate clearly between exaggerated fears and understandable worries or necessary and well-founded questions.

Friedmann Eißler from the Protestant Central Office for World View Questions (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen) builds in his contribution "Wertschätzung und Kritik. Zur Aufgabe des interreligiösen Dialogs" (Affirmation and Criticism: On the Task of Inter-religious Dialogue) a bridge between inter-religious dialogue and Friedemann Schulz von Thun's communication psychology and his discussion of "sisterly virtues" which one must balance well in order to not devalue one or the other through exaggeration. On inter-religious dialogue, Eißler states:

"The 'devaluing exaggeration' of an affirming attitude would be arbitrar-

iness, 'blind' affirmation, false tolerance through which everything is explained to be 'indifferent'. The 'devaluing exaggeration' of a critical perspective would be sweeping judgment, stigmatization, defamation, exclusion, enmity."⁴⁸

This balancing act will be more successful when more and more Christians live from the conviction that every human being is made in the image of God and therefore has an inviolable dignity, but also an individual responsibility for his own life, which he must be accountable for in encounters with other, but also for which he can expect accountability from others. Together with Jesus' Golden Rule to treat others how we would like to be treated, can this kind of attitude positively shape the style and atmosphere of an exploration and inter-religious encounter – protecting us from one-sided and unfair representations of others as well as from prideful comparisons, but can also motivate early perception of real conflict potential and, for the sake of long-lasting "good neighborhood", allow expression of this quickly and clearly enough.

⁴⁷ On this see the analysis of Luzie H. Kahlweiß and Samuel Salzborn, "Islamophobie" als politischer Kampfbegriff. Zur konzeptionellen und empirischen Kritik des Islamophobie-Begriffs, in: Armin Pfahle-Traugher (Ed.), Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung 2011/2012 (II), Brühl 2012, 248-263, available at http://www.salzborn.de/txt/2012_islamophobie.pdf (last accessed 12 Jun 2020).

⁴⁸ Friedmann Eißler, Wertschätzung und Kritik. Zur Aufgabe des interreligiösen Dialogs, Materialdienst der EZW 10/2018, available at https://ezw-berlin.de/downloads/MDEZW_2018_365-377.pdf (last accessed 7 Jun 2020), 365-377, 377.

Rezension / Book Review

M. Numan Malkoç und Peter Pikkert, A Comparative Dictionary of Religious Terms in Islam and Christianity, Ancaster, ON: Alev Books, 2020, 412 S.

Das „Vergleichende Lexikon religiöser Begriffe im Islam und im Christentum“ wurde von zwei Theologen geschrieben; der eine, ein konservativer sunnitischer Muslim, beschrieb die islamische Sichtweise, und der andere, ein konservativer evangelikaler Christ, die christliche. Beide sprechen Englisch, Türkisch und Arabisch. Beide sind überzeugt, dass ihr jeweiliger Glaube der eine wahre Weg zu Gott ist und dass nicht beide richtig sein können. Sie wollen aber in einer Zeit, in der Menschen allzu oft von Vorurteilen und Intoleranz geleitet und einander furchtsam und misstrauisch begegnen würden, zeigen, dass es möglich ist, eine Kultur des gegenseitigen Verständnisses und Respekts zu entwickeln, wenn sich Menschen bemühen, die Überzeugungen des Anderen aus der Sicht des Anderen zu verstehen. Mit dieser Überzeugung begannen die beiden 2010, dieses Lexikon gemeinsam zu konzipieren. Sie merkten schon beim ersten Begriff („Adam“), wie verschieden sie sind.

Dr. M. Numan Malkoç hat Studienabschlüsse in islamischer Theologie, Religionsgeschichte und Religionssoziologie. Er lehrt vergleichende Religionswissenschaft und forscht unter anderem zu protestantischen Kirchen in der Türkei. Dr. Peter Pikkert studierte an Universitäten in Kanada, Jordanien,

Istanbul, USA und Südafrika. Er hat Studienabschlüsse in Theologie und Religions- und Kirchengeschichte. Außerdem hat er mehrere Romane geschrieben, die im Nahen Osten spielen, sowie Sprachkurse für modernes Türkisch und modernes Kurmandschi-Kurdisch herausgegeben.

Insgesamt wählten die Autoren 659 Begriffe und Konzepte für dieses Lexikon aus. Diese wurden in den Überschriften bewusst auf Englisch und Türkisch geschrieben. Die islamischen Artikel enthalten Koranverse (jeweils Nummer und Name der Sure) und Angaben aus den sechs authentischen Hadith-Sammlungen als Quelle, die christlichen Artikel führen Bibelstellen aus dem Alten und Neuen Testament an. Die abschließenden Verweise auf verwandte Begriffe und Konzepte helfen bei der Vertiefung einzelner Themenkomplexe. Weitergehende Literaturhinweise gibt es nicht. Malkoç erwähnt in seinem Vorwort, auch die Korankommentare der türkischen Religionsbehörde, der Religiösen Stiftung der Türkei und von Ahmet Varol konsultiert zu haben.

Beide Autoren sind sich bewusst, dass es nicht *den* Islam und *das* Christentum gibt, sondern sehr unterschiedliche Traditionen, Versionen und Strömungen in beiden Religionen. Deswegen ist es wichtig zu wissen, aus welcher Perspektive die beiden Autoren schreiben – aus einer konservativen Sicht mit Prägung im türkischen Kontext und aus einer konservativen evangelikalen Sicht mit Prägung im westlichen Kontext. All diese Aspekte beein-

flussen und färben die Erklärungen der Begriffe und machen auch manche markanten Unterschiede in einigen christlichen und islamischen Definitionen im Vergleich zu dem 2013 im Herder-Verlag erschienenen deutsch-türkischen „Lexikon des Dialogs“ der Eugen-Biser-Stiftung und der Theologischen Fakultät der Universität Ankara verständlich. Dieses inzwischen auch ins Englische und Arabische übersetzte Lexikon hatte in seinem deutschen Vorwort (interessanterweise nicht im Vorwort der türkischen Ausgabe) das ausdrückliche Ziel formuliert, „Brücken zwischen den Religionen Christentum und Islam zu bauen“. (12) Ohne direkt darauf Bezug zu nehmen, spricht Pikkert in seinem Vorwort dagegen von „fundamentalen, unüberbrückbaren Unterschieden“.

Malkoç und Pikkert sind überzeugt, dass Dialoganstrengungen, die nur oder vor allem Ähnlichkeiten, Brücken und Gemeinsamkeiten der beiden Religionen betonen, in der Gefahr stehen, das Eigentliche der jeweiligen Religion zu verlieren. Ja, sie könnten sogar in die Irre führen. Es sei notwendig, Konzepte und Begriffe klar zu präsentieren, ohne sie weich zu spülen oder zu verbrämen. Missverständnisse würden nur zu Misstrauen führen. Deswegen sei es wichtig, die jeweils andere Seite ihre eigene Religion erklären zu lassen. Einige Beispiele verdeutlichen, wo sich christliche und islamische Glaubensüberzeugungen fundamental unterscheiden.

Adam

Bei „Adam“, wie auch bei anderen alttestamentlichen Namen (Eva, Kain, Henoch, Noah, Nimrod, Abraham, Sara, Lot, Isaak, Jakob, Joseph, Potiphar, Benjamin, Imran/Amram, Aaron, Mo-

se, Pharaon, Jitro, Korah, Daniel, David, Salomo, Hesekiel, Haman, Esra, Hiob und Zacharias), die auch im Koran genannt werden, merkt man die Unterschiede zwischen Bibel und Koran. Auch im Koran ist Adam der erste erschaffene Mensch; danach wurde Eva erschaffen. Der Mensch war der übrigen Schöpfung überlegen.

Warum dann die weitere Entwicklung schief lief, wird im Koran und in der Bibel unterschiedlich begründet. Der Koran berichtet (Sure 20,115-123; 2,34-38), dass Gott den Engeln und Satan befahl, vor Adam niederzufallen. Die Engel taten dies, Satan aber weigerte sich. Daraufhin wurde er aus dem Himmel verbannt. Vorher aber verführte er Adam. Er führte Adam und Eva zum verbotenen Baum des ewigen Lebens. Adam und Eva aßen von ihm, obwohl Adam von Gott gewarnt worden war. So trotzte Adam seinem Herrn und irrte ab. Doch dann erwählte Gott ihn, kehrte sich ihm zu und leitete ihn recht, auch nachdem die beiden auf die Erde verbannt wurden. Die Tatsache, dass Adam Gott getrotzt hatte, sich von Satan verführen ließ und in die Irre lief, hatte keine nachhaltigen Folgen für ihn und seine Nachkommen. Der Mensch ist aus islamischer Perspektive nicht verloren und erlösungsbedürftig, sondern schwach und verführbar. Er braucht Rechtleitung durch Gott und kann dieser im Gehorsam folgen.

Atonement and expiation (Sühne, Versöhnung durch Wiedergutmachung)

Nach islamischem Verständnis bezieht sich die Sühne auf die verschiedenen Wege, um Fehler und Sünden wiedergutzumachen, so dass sie verge-

ben werden können. Gute Taten lösen schlechte Taten aus. Gott vergibt denen, die ihre Sünden bereuen und um Vergebung bitten. Manchmal gehören noch andere Arten von Wiedergutmachung dazu, z.B. muss derjenige, der einen Eid bricht, zehn Menschen einkleiden und mit Essen versorgen; oder er muss einen Sklaven freilassen. Falls er das nicht kann, muss er drei Tage fasten. Laut der islamischen Tradition können auch die Leiden des Muslims für seine vergangenen Sünden als Sühne angesehen werden. Ein Opfer kann nicht als Sühne angesehen werden. (22f.) Fünfmal betont der Koran, dass niemand für die Sünde eines anderen sühnen kann. Hier wird das Fundament gelegt für die Ablehnung des stellvertretenden Leidens und Sterbens Jesu Christi für die, die dies im Glauben annehmen.

Cross and Crucifixion (Kreuz und Kreuzigung)

Das Kreuz wird im Islam als das christliche Symbol für die Errettung im Christentum angesehen. Als Symbol existiert es im Islam nicht. Bei der Frage der Kreuzigung Jesu heißt es bei Malkoç im Blick auf Sure 4,157f. sehr verkürzt: „Islamic culture accepts that the person crucified in the place of Jesus was the one who betrayed him and looked like him.“ (199) Das ist freilich nur eine von zahlreichen islamischen Theorien.

Redeemer (Erlöser)

Im Alten Testament ist der „Redeemer/Erlöser“ derjenige, der den vollen Preis bezahlt, damit ein Sklave oder auch ein Erbland freigesetzt werden kann. Im Neuen Testament wird

Jesus Christus als Erlöser dargestellt, der am Kreuz starb, um sündige Menschen von der Strafe für die Sünde loszukaufen (Gal 3,13-15). Im islamischen Gesetz bezieht sich das Konzept (ad-diye, Lösung) auf das Geld, das gezahlt werden muss anstelle der Todesstrafe bei einem begangenen Mord. (307)

Für manche Begriffe und Konzepte wird das Fehlen einer Entsprechung auf christlicher Seite (z.B. Mahdi, Sunna, Greatest Name, Halal) oder islamischer Seite (u.a. Imitation of Christ, Justification, Lamb of God, Rapture, and Sanctification) angemerkt. Allerdings verwundert es, dass der islamische Autor das „Stichwort Mission“ zwar mit Dawah wiedergibt, dann aber das Fehlen eines solchen Konzepts im Islam konstatiert und auch an anderer Stelle kein Wort zu der mit dem Koran und der Sunna begründeten und auch in der islamischen Gegenwart systematisch betriebenen islamischen Einladung zur Annahme des Islam verliert. Es überrascht auch, dass kein islamisches Konzept von der Jungenfrauengeburt Jesu vorgestellt wird. Bei dem Stichwort „Excommunication“ hätte man einen Verweis auf das vor allem in islamistischen Kreisen populäre Takfir-Phänomen erwartet, bei dem Einzelne oder Gruppen andere Muslime des offenkundigen Unglaubens bezichtigen – oft mit schwerwiegenden Folgen für die Betroffenen.

Insgesamt ist es beiden Autoren gut gelungen, das jeweils Wichtige im islamischen und christlichen Glauben klar und begründet darzustellen. Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten, aber auch – wie am Anfang betont – die Unterschiede werden deutlich. Für jedes ernsthafte Gespräch über den Glauben ist es hilfreich, Begriffe und Kon-

zepte zu klären, um nicht aneinander vorbeizureden und um sich wirklich zu verstehen. Insofern ist zu hoffen, dass auch die geplante Veröffentlichung des türkischen Manuskripts in absehbarer Zeit realisiert werden kann.

(Dietrich Kuhl und Carsten Polanz)

M. Numan Malkoç und Peter Pikkert, A Comparative Dictionary of Religious Terms in Islam and Christianity, Ancaster, ON: Alev Books, 2020, 412 pp.

The authors of this dictionary, both fluent in English, Turkish and Arabic, are theologians, one a conservative Sunni Muslim putting the Islamic view on the respective entries and the other a conservative evangelical giving the Christian view. Both are convinced their own religion is the genuine way to God and that both cannot be correct. Yet at a time when people are all too often guided by prejudices and intolerance and encounter one another with fear and suspicion, they are concerned to demonstrate it is possible to develop a culture of mutual comprehension and respect if one will make the effort to understand the others' persuasions from their point of view. In 2010 this conviction gave the two authors the idea of assembling this dictionary together. At the very first entry, Adam, they noticed how different their views were.

Dr. M. Numan Malkoç has degrees in Islamic Theology and the Sociology and History of Religion. He lectures in Comparative Religion and one of his current research projects is about the Protestant Churches in Turkey. Dr. Peter Pikkert has studied at universities in Canada, Jordan, Istanbul, the USA and South Africa and has degrees in

Theology, Church History and History of Religions. He is also the author of several novels set in the Middle East as well as language manuals for modern Turkish and modern Kurmanji-Kurdish.

Altogether the authors selected 659 topics, deliberately printed in English and Turkish, as entries in their dictionary. As sources the Islamic items refer to Qur'an verses by name and number of the Sura and to the six authentic Hadith collections, the Christian entries to Bible passages from the Old and New Testaments. Cross-references to related terms or subjects are helpful for detailed study of topical fields, but there are no references to additional literature. In his preface Malkoç refers to having consulted Qur'anic commentaries of the Turkish Ministry of Religious Affairs, the Religious Foundation of Turkey and by Ahmet Varol.

Both authors are aware one cannot speak of a single Islam or Christianity but that both religions have varying traditions, versions and currents. It is important to know the perspective from which each is writing: a conservative view coloured by a Turkish context on the one hand, a conservative evangelical view coloured by a Western context on the other. This influences the treatments of the topics and explains a number of striking differences in Christian and Islamic definitions as compared with the *Lexikon des Dialogs* published by the Eugen Biser Foundation and the Islamic Theological Faculty of the Ankara University (Herder, 2013). The goal of that publication, since translated into English and Arabic, according to the German foreword, but not, significantly, the Turkish, was to "build bridges between the religions

of Christianity and Islam” (p. 12). While not referring specifically to this, Pikkert speaks in his preface of “fundamental, unbridgeable differences.”

Malkoç and Pikkert are of the conviction that attempts at dialogue which emphasize exclusively or primarily similarities, bridges or common ground of the two religions run the risk of missing what is essential to each. They could even end up leading people astray. What is needed is a presentation of concepts and ideas without toning down or cutting corners. Misunderstandings will only lead to mistrust. That is why it is important to let the other side explain their faith. Below a few examples which show how fundamentally Christian and Islamic beliefs differ.

Adam

The entry for Adam, as well as other Old Testament names (Eve, Cain, Enoch, Noah, Nimrod, Abraham, Sarah, Lot, Isaac, Jacob, Joseph, Potiphar, Benjamin, Imran/Amram, Aaron, Moses, Pharaoh, Jethro, Korah, Daniel, David, Solomon, Ezekiel, Haman, Ezra, Job und Zachariah) which also feature in the Qur’an, points up the differences between it and the Bible. Common to both is the creation of Adam as the first human being, followed by the creation of Eve and man's superiority to the remainder of creation.

The explanation of how things subsequently went wrong differs considerably in the Qur’an as compared to the Bible. According to Sura 20,115-123; 2,34-38 God commanded the angels and Satan to prostrate themselves before Adam. Whereas the angels complied, Satan refused and was banished from heaven, but not before he had

enticed Adam by leading him and Eve to the forbidden tree of life. Although forewarned by God, Adam and Eve partook of the fruit and thus defied his Lord and went astray. But then God chose him, had regard for him and led him the right way, even after both had been banished to the earth. The fact that Adam had defied God, been seduced by Satan and gone astray had no lasting consequences for him or his descendants. In Islamic perspective man is not lost and in need of redemption but rather weak and subject to temptation. He is in need of God's moral guidance and is capable of obedience.

Atonement and Expiation

From the Islamic perspective atonement refers to different ways of making reparation for sins and offences so that they may be forgiven. Good deeds erase bad deeds. God forgives people who are sorry for their sins and ask for pardon. In some instances there may be other forms of reparation, for instance someone who breaks an oath must pay to feed and clothe ten people or release a slave. Should they not be capable of this, they must fast for three days. According to Muslim tradition Muslims' suffering can also be seen as expiation for past sins. A sacrifice cannot be regarded as expiatory. (22f.) Five times the Qur’an affirms that no one can atone for another's sin. This is the basis for the rejection of the vicarious suffering and death of Jesus Christ on behalf of those who believe.

Cross and Crucifixion

Islam regards the Cross as a symbol for Christian salvation. It has no symbolic function in Islam. As far as the

Crucifixion of Christ is concerned, Malkoç remarks briefly with reference to Sura 4,157f: "Islamic culture accepts that the person crucified in the place of Jesus was the one who betrayed him and looked like him." (199) But this is just one of a number of Islamic hypotheses.

Redeemer

In the Old Testament a redeemer is one who pays the full price to liberate a slave or buy back a landed inheritance. In the New Testament Christ is represented as the Redeemer who died on the cross to redeem sinful human beings from the penalty of sin (Galatians 3.13-15). In Islamic law the concept of *ad-diye* refers to the ransom paid instead of the death penalty for murder committed.

The authors note the omission of a Christian equivalent to some Islamic concepts such as Mahdi, Sunna, Greatest Name, Halal, and of an Islamic equivalent to some Christian ideas such as the Imitation of Christ, Justification, Lamb of God, Rapture, and Sanctification. The reader may however be surprised that the Muslim contributor, while translating the term "Mission" with "Dawah" then goes on to affirm there is no such concept in Islam and says absolutely nothing about the invitation to accept Islam justified both by the Qur'an and the Sunna and systematically practised in contemporary Islam. Surprisingly there is also no reference to an Islamic concept of the Virgin Birth of Christ. Under the entry "Excommunication" one might have expected a reference to the phenomenon of Takfir, popular in Muslim circles, where individuals or groups accuse other Muslims of open unbelief, often

with grave consequences for those involved.

All in all it can be said the authors have been successful in giving a clear and well-founded presentation of the essence of Islamic and Christian faith. Similarities and common elements but also, as noted at the beginning, differences emerge clearly. Serious discussions about faith require clarity of concepts and ideas to avoid a dialogue of the deaf and in order to really understand one another. It is thus to be hoped that the projected publication of the Turkish edition can soon be realised.

(Dietrich Kuhl and Carsten Polanz)

Institut für Islamfragen

Das evangelische Institut für Islamfragen ist ein Netzwerk von Islamwissenschaftlern und wird von den Evangelischen Allianzen in Deutschland, in Österreich und in der Schweiz getragen.

Durch Forschung und deren Präsentation in Veröffentlichung, Seminaren der Erwachsenenbildung und im politischen demokratischen Diskurs sollen Gesellschaft, Kirchen und Politik mit grundlegenden Informationen rund um das Thema „Islam“ versorgt werden.

Das Institut für Islamfragen vertritt uneingeschränkt die demokratischen Prinzipien der Toleranz und Meinungsvielfalt und lehnt jede Form von Extremismus, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus sowie Diffamierung und Gewalt gegen ethnische, soziale oder religiöse Minderheiten ab. Die Mitarbeiter und Vorstandsmitglieder des Instituts sind dem christlichen Menschenbild verpflichtet, um alle Menschen in Würde zu achten und treten deshalb für gegenseitigen Respekt, Fairness, Menschenrechte, uneingeschränkte Religions- und Meinungsfreiheit sowie kulturelle Vielfalt ein.

Das Institut für Islamfragen arbeitet auf der Grundlage der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) und der Resolution für Religionsfreiheit der Weltweiten Evangelischen Allianz. Mehr Informationen über das Institut für Islamfragen, Artikel zum Thema Islam, Originalstimmen muslimischer Gelehrter und Buchrezensionen finden Sie unter www.islaminstitut.de.