



**missionsakademie
an der universität hamburg**
academy of mission
at the university of hamburg

Werner Kahl (Hrsg.)

Christen und Muslime als Glaubensverwandte

Erkundungen auf dem gemeinsamen Weg
von Kirchen- und Moscheegemeinden

THEOLOGISCHE IMPULSE DER MISSIONSAKADEMIE (TIMA)

ISSN 2196-4742

Herausgeber:

Missionsakademie an der Universität Hamburg
Rupertistr. 67 | 22609 Hamburg | Tel. (040) 823 161-0
www.missionsakademie.de | info@missionsakademie.de

Umschlag:

Martin Keiper

Hamburg, September 2019

Die Texte der Reihe TIMA stehen auf der Website www.missionsakademie.de als PDF-Dateien zum Download bereit. Die Rechte an den Texten liegen bei den Autorinnen und Autoren.

Gewidmet

Pastor Kay Kraack

*dem so scharfsinnigen wie inspirierenden Grenzüberschreiter,
so umsichtigen wie beharrlichen Förderer
der Begegnung und Zusammenarbeit
von Christen und Muslimen aus aller Welt
in St. Georg-Borgfelde, Hamburg*

*zum Ende seiner Dienstzeit
in dankbarer Freundschaft und bleibender Verbundenheit*



Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Werner Kahl	
Interkulturelle christlich-muslimische Kreuzwegandacht in St. Georg-Borgfelde zu Karfreitag 2019	11
Kay Kraack	
Das Narrativ von der jüdisch-christlich-muslimischen Glaubensverwandtschaft	25
Werner Kahl	
Muslimische Vielfalt in Deutschland: Basisinformationen zum Islam in Geschichte und Gegenwart	53
Ali Özgür Özdil	
Interkulturelle Kompetenz in der Begegnung mit Menschen aus dem arabisch-islamischen Kulturraum	101
Mohammed Khalifa	
Interreligiöse Koranlektüre als mehrdimensionales Experiment	107
Sönke Lorberg-Fehring	

Christliche und muslimische Gemeindeleiter reisen gemeinsam nach Ghana	125
1. Eine interreligiöse und interkulturelle Erkundungsreise der Missionsakademie	125
Werner Kahl	
2. Impressionen und Reflexionen	128
Kay Kraack	
Autorenverzeichnis	135

Vorwort

„Wo wir sind, ist vorne.“

Kay Kraack

Die vorliegende Publikation versammelt Beiträge, die aus unterschiedlichen Perspektiven Begegnungen und das Zusammenwirken von Christen und Muslimen reflektieren bzw. erkunden. Die Autoren sind Theologen und Kulturwissenschaftler christlichen bzw. muslimischen Glaubens. Sie sind z.T. seit Jahrzehnten in Hamburg dem christlich-muslimischen bzw. interreligiösen Dialog verpflichtet und haben ihn auf die eine oder andere Weise teilweise entscheidend mitgeprägt. Aufgrund der jahrzehntelangen Zusammenarbeit von Akteuren, die sich so kontinuierlich wie persönlich in diesbezügliche Gespräche und Begegnungen eingebracht haben, sind in Hamburg vielerorts Vertrauen und belastbare Beziehungen zwischen Vertretern von Moschee- und Kirchengemeinden entstanden. Zunehmend wächst das Verständnis einer Glaubensverwandtschaft von Juden, Christen und Muslimen, deren unterschiedlich gelebter Glauben an denselben Gott als wechselseitige Bereicherung erscheint und der Neues möglich macht – sei es in Formaten christlich-muslimischer Andachten oder im politischen Engagement zur Gestaltung des gemeinsamen Sozialraums.

Kay Kraack ist diese Publikation gewidmet. Als Pastor der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde von St. Georg-Borgfelde hat er gut dreißig Jahren lang in Hamburg interreligiöse und interkulturelle Verständigung und Zusammenarbeit befördert. Während seiner Dienstzeit erwachte unter muslimischen Gemeindeleitern der zweiten Generation in Deutschland hier und da das Bedürfnis, mit Pastoren und Pastorinnen vor Ort in Kontakt zu treten. Einige Pastoren und Pastorinnen hatten – so wie Kay Kraack – in den

1990er Jahren die Zeichen der Zeit erkannt und sich auf einen gemeinsamen Weg mit Muslimen begeben. Seither sind sich Mitglieder von Kirchen- und Moscheegemeinden näher gekommen. Sie haben in Zeiten größerer und kleinerer Nöte zusammengestanden und füreinander Verantwortung übernommen. Konflikte konnten eingehegt und gelöst werden. Vor allem aber sind über Religions- und Kulturgrenzen hinweg beglückende Freundschaften entstanden, die auch für die je eigene Glaubensentwicklung bedeutsam werden können – nicht nur unter den Akteuren des interreligiösen Dialogs, sondern gerade auch unter der nachwachsenden Generation in Moschee- und Kirchengemeinden. Das ist kein Selbstläufer, sondern Ergebnis von umsichtig gestalteten und fest installierten Begegnungs- und Erlebnisformaten, wie z.B. gemeinsame Gottesdienste oder Kinder- und Jugendfreizeiten.

Wo Menschen über Kultur- und Religionsgrenzen hinweg zusammenkommen, wo sich transkulturelle bzw. -religiöse Lebensgemeinschaften entfalten können und wo das Zusammenleben der Verschiedenen gerechter und friedlicher wird, da blitzt – christlich gesprochen – etwas vom Evangelium auf. Wenn Kirche dies befördert, dann gilt Kay Kraacks Diktum: „Wo wir sind, ist vorne!“

Die Missionsakademie veröffentlicht diese Beiträge in ihrer Reihe TIMA, um dem christlich-muslimischen Dialog auch über Hamburg hinaus Impulse und Orientierung zu geben.

Werner Kahl

Hamburg, 11. September 2019

Interkulturelle christlich-muslimische Kreuzwegandacht in St. Georg-Borgfelde zu Karfreitag 2019

Kay Kraack

Zur Einführung: Die Kreuzwegandacht an der mittelalterlichen Kreuzigungsgruppe von St. Georg

Die Kreuzigungsgruppe von St. Georg, geschaffen Ende des 15. Jahrhunderts, bildete im Mittelalter das Ende eines Kreuzweges aus der inneren Stadt bis hierher vor die Tore Hamburgs, wo auch das Lepra-Hospital des Hl. Georg war.

Bis 1938 blieb diese bronzene Figurengruppe an der St. Georgskirche (Hl. Dreieinigkeitskirche) im Freien aufgestellt. Nach dem Krieg fanden die Originalfiguren ihren Platz in der Turmkapelle der wieder aufgebauten Kirche. Mit der Neuaufrichtung einer Replik zu Karfreitag 2004 kehrte dies bedeutende sakrale Kunstwerk in den öffentlichen Raum zurück.

Zunächst wurde auf provisorischen Postamenten die jetzige Anordnung in Korrespondenz zu der Stahlplattenskulptur von Horst Hellinger aus dem Jahr 1987 zur Diskussion gestellt. Im Sommer 2005 wurde dann die endgültige Aufstellung an diesem Platz auf den original erhaltenen Granitstelen vorgenommen.

Die Kirchen der Innenstadt haben in ökumenischer Gemeinschaft die alte Frömmigkeitstradition wieder aufgenommen, am Karfreitag hier zusammenzukommen und mit dem Tode Jesu auch das Leiden und das Sterben von Menschen in unserer heutigen Welt zu bedenken. In interreligiöser Offenheit

vereinigen wir unsere Gebete auch mit den muslimischen Nachbarn in St. Georg.

So mahnt und ermutigt diese Darstellung von Jesu Sterben uns zur Versöhnung und zur gewaltlosen Überwindung von Leid und Ungerechtigkeit in unserer Welt.

Programmablauf

Thema: „Meine Seele ist betrübt bis an den Tod.“ (Mt. 26.38)

Kenne ich die Sorgen und Ängste meiner Mitmenschen?

Solo Trompete

Begrüßung Pastor Kay Kraack

Lesung aus den Psalmen

Themenimpulse

Unsere Erde – unser Leben

Leonie und Marta, Kinder aus St. Georg

Psychische Erkrankungen im Alltag

Birte Sparbier, Johann-Wilhelm-Rautenberg-Gesellschaft im IFZ

Was mich beschäftigt

Mehdi Aroui, Muhajirin Moschee, Nachbarin am Spadenteich

Dazwischen jedes Mal Gemeindegesang:

„Bleibet hier und wachet mit mir, wachet und betet...“

Lesung aus dem Matthäusevangelium, Kap. 26

Fürbittengebet

für die Welt
Hamburg

Imam Ercan Yüksekkaya, Centrum Moschee

für unsere Stadt
Church

Pastor Peter Sorie Mansaray, African Christian

für unsere Gemeinden
Borgfelde

Pastorin Elisabeth Kühn, Kirchengem. St. Georg-

Dazwischen jeweils Gemeindegesang: „Kyrie, Kyrie eleison!“

Vater Unser – Segen

Solo Trompete

Beiträge und Texte

1. Begrüßung / Pastor Kay Kraack

Der Friede Gottes sei mit euch allen. Amen

Salam aleikum, meine Schwestern und Brüder,

„wahrlich, ich sage Dir, noch heute wirst Du mit mir im Paradies sein.“ So tröstete Jesus einen der Menschen, die mit ihm gekreuzigt wurden. Und für die Soldaten betete er, „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“

Wir sehen in Jesus Christus einen Menschen, der tief beseelt war vom Glauben an den einen barmherzigen Gott, den er seinen Vater nannte und der keines seiner Kinder in Leid und Tod zurücklassen würde. Jesus trug die Liebe Gottes in sich und wurde damit für Viele zur Gegenwart Gottes auf Erden. Einen Menschen- und Gottessohn nennen ihn seitdem die Christen.

Heute bedenken wir mit seinem Tod am Kreuz zugleich auch seine Einsamkeit in den letzten Stunden der Freiheit damals im Garten Gethsemane. Allein gelassen von seinen Freundinnen und Freunden bedrückten ihn die Sorge und die Angst vor dem was da kommt.

So ist es oft unter den Menschen. Wir übersehen oder wollen nicht wahrnehmen, was unsere Mitmenschen belastet und quält.

An drei Beispielen, die für viele andere Begebenheiten stehen, wollen wir heute zur Sprache bringen, was Menschen in unserer Nachbarschaft an Sorgen und Ängste in sich tragen.

Wir tun das gemeinsam mit unseren christlichen Glaubens-geschwistern aus unserer afrikanischen Partnergemeinde in Borgfelde und ihrem Pastor Peter Sorie Mansaray und gemeinsam mit Ihnen und Euch aus der ganzen Stadt.

Besonders willkommen heiße ich unsere muslimischen Freundinnen und Freunde. Wir empfinden es als eine ganz besondere Wertschätzung, dass sie heute an diesem freien Freitag, ihrem wichtigsten Tag der Woche, mit uns gemeinsam für Menschlichkeit und Frieden beten. Ich begrüße Imam Ercan Yüksekkaya von der Centrum-Moschee.

Am Karfreitag suchen wir die Nähe zueinander, auch über religiöse und kulturelle Grenzen hinweg. Wir tun das, weil uns die Not und das Leiden in dieser unserer gemeinsamen Stadt und Welt berühren, und weil uns die Hoffnung eint, dass Gott, der Barmherzige, uns nahe ist und uns nicht allein lassen wird.

2. Psalm 77

Wir hören Verse aus Psalm 77

das Gebet eines auf Hilfe hoffenden Menschen:

Ich rufe zu Gott und schreie um Hilfe,
zu Gott rufe ich und er erhört mich.

In der Zeit meiner Not suche ich den Herrn; /
meine Hand ist des Nachts ausgereckt und lässt nicht ab;
denn meine Seele will sich nicht trösten lassen.

Ich denke an Gott – und bin betrübt;
ich sinne nach – und mein Herz ist in Ängsten.

Meine Augen hältst du, dass sie wachen müssen;
ich bin so voll Unruhe, dass ich nicht reden kann.

Ich gedenke der alten Zeit,
der vergangenen Jahre.

Ich denke und sinne des Nachts /
und rede mit meinem Herzen,
mein Geist muss forschen.

Wird denn der Herr auf ewig verstoßen
und keine Gnade mehr erweisen?

Ist's denn ganz und gar aus mit seiner Güte,
und hat die Verheißung für immer ein Ende?

Hat Gott vergessen, gnädig zu sein,
oder sein Erbarmen im Zorn verschlossen?

Ich sprach: Darunter leide ich,
dass die rechte Hand des Höchsten sich so ändern kann.

Darum denke ich an die Taten des HERRN,

ja, ich denke an deine früheren Wunder
und sinne über alle deine Werke
und denke deinen Taten nach.
Gott, dein Weg ist heilig.
Wo ist ein so mächtiger Gott, wie du, Gott, bist?

3. Themenimpulse

3.1. *Unsere Erde – unser Leben*

Einleitung:

Es sprechen Leonie und Marta, zwei Schülerinnen aus St. Georg, die an den Demonstrationen „Friday for future“ teilnehmen:

Die Dinos dachten auch, sie hätten mehr Zeit!

Im Moment wird der Klimawandel extrem gefördert, zum Beispiel durch Autos, Flugzeuge und Kohlekraftwerke. Aber auch Massentierhaltung spielt eine Rolle. Die Folgen sind, dass die Pole abschmelzen, der Meeresspiegel steigen wird und die Temperatur steigt. Dann ist Holland im wahrsten Sinne des Wortes in Not, denn es liegt größtenteils unter dem Meeresspiegel. Länder wie Kiribati werden vermutlich komplett untergehen. Da die Weltbevölkerung wächst, bedeutet das, dass wir weniger Lebensraum für mehr Menschen zur Verfügung haben werden.

Wir haben Parteien in unseren Parlamenten sitzen, die den Klimawandel leugnen, wie zum Beispiel die AfD. Auch Donald Trump hat erklärt, dass der Klimawandel nicht existiere.

Jeden Freitag gehen Schüler und Studenten auf die Straße und versammeln sich an wichtigen Plätzen wie zum Beispiel dem Rathaus, um dort gegen den Klimawandel zu streiken, weil die Erwachsenen, die handeln sollten, nicht erkennen, dass sie handeln müssen! Stattdessen beschwerten sie sich darüber, dass wir die Schule schwänzen. Dazu möchten wir aber anmerken: wir sind wegen der Fehler der Generationen vor uns quasi gezwungen, unsere Bildung

für unsere Zukunft zu opfern. Ich habe Angst, bin aber auch wütend und enttäuscht von den Erwachsenen, die sich nicht darum kümmern und sich denken „Ach, die Kinder regeln das ja!“, obwohl es ihre Verantwortung wäre.

Ihr alle könnt etwas tun: mehr mit öffentlichen Verkehrsmitteln fahren. Weniger Fleisch essen und vor allem kein Fleisch aus Massentierhaltung kaufen. Aus der Kohleenergie aussteigen. Und vor allem: tragt es weiter: es gibt Unterschriftenaktionen, bei denen Erwachsene mitmachen. Es gibt „Parents for Future“. Engagiert euch und unterstützt uns.

3.2. Psychische Erkrankungen im Alltag

Birte Sparbier, Johann-Wilhelm-Rautenberg-Gesellschaft im IFZ

Einleitung:

Es spricht Birte Sparbier. Sie leitet den Standort der Ambulanten Sozialpsychiarie der Johann-Wilhelm-Rautenberg-Gesellschaft hier in St. Georg. Es ist ein Ort, an den man gehen kann, wenn Traurigkeit und psychische Belastung überhand nehmen.

Ich möchte ihnen von Frau Schneider erzählen.

Als wir sie kennenlernten, war sie 56 Jahre alt, seit 35 Jahren verheiratet und hatte zwei erwachsene Söhne. Sie galt immer als lebensfroh und gut integriert in ihrem sozialen Umfeld. Hatte viele Freunde und ein gutes Verhältnis zu ihren Kindern.

Dann verlor sie durch einen Autounfall unverhofft und plötzlich ihren Mann.

Dieser Umstand, wir würden es als Trauma bezeichnen, hat Frau Schneider aus der Bahn geworfen.

Sie wurde benachrichtigt und musste ihren Mann im Krankenhaus identifizieren. Alles wurde nun anders. Bis dahin half sie ihrem Mann bei der Büroarbeit im eigenen Unternehmen und auch ihre Freizeit gestalteten die Beiden gemeinsam. Sie waren fast immer zusammen. Nun war sie allein.

Sie bekam Angstzustände. Hinzu kamen Schlafstörungen, so dass sie nur noch mit dem Fernseher im Hintergrund einschlafen konnte. Frau Schneider hatte keinen eigenen Antrieb mehr im Alltag, viele Dinge fielen ihr schwer. Der Haushalt, das Ausfüllen von Überweisungsträgern und vor allem die Trauer um einen Menschen, mit dem sie mehr als die Hälfte ihres Lebens verbracht hatte, überforderte sie. An manchen Tagen blieb Frau Schneider einfach gleich auf dem Sofa liegen.

Von ihren Söhnen hörte sie immer wieder „Reiß dich doch mal zusammen. Geh doch endlich mal wieder unter Leute. Wir sind auch traurig über den Verlust unseres Vaters, aber das Leben muss weiter gehen.“

Mit der Zeit verlor Frau Schneider immer mehr ihre Tagesstruktur und zog sich auch von ihren Freunden zurück.

Als Frau Schneider zu uns kam, haben wir erstmal geschaut, was sie am meisten entlasten könnte. Zunächst ging es um ganz banale Dinge wie das Ausfüllen eines Überweisungsträgers, denn das hatte bisher immer ihr Mann getan. Es ging aber auch darum, sich mit ihrer neuen Lebenssituation und auch mit ihrer Erkrankung, der Depression, auseinanderzusetzen und einen Umgang damit zu finden.

Es tat ihr gut, zu erkennen, dass es vielen Menschen nach dem Verlust eines Partners so geht wie ihr und das sie mit ihrer Erkrankung nicht die Einzige ist. Ihren Kindern gegenüber fühlte sie sich inzwischen oft nur als Belastung, weil ihre Söhne nicht verstanden haben, warum die Mutter nicht mehr „funktioniert“.

Bei uns konnte sie einfach mal kommen, am offenen Treffpunkt teilnehmen. Durch das gemeinsame Frühstück mit anderen kam sie wieder in Gesellschaft. Nicht mehr allein am Tisch sitzen, gemeinsam Kaffee trinken und ein Gespräch führen außerhalb der Familie, das tat ihr gut. Manchmal nutzte sie auch unsere Rufbereitschaft in schlaflosen Nächten oder wenn die Angst überhandnahm. Auch einen Therapeuten für den intensiveren Austausch konnten wir ihr vermitteln.

Nach und nach stabilisierte sich ihr Leben wieder. Sie wurde Großmutter und fand in der Betreuung ihres Enkels eine neue Aufgabe. Auch den Kontakt zum alten Freundeskreis nahm sie wieder auf. Und über unsere Treffpunkte sind

neue Freundschaften entstanden. Manchmal wurde daraus sogar, wie bei ihr kürzlich, eine gemeinsame Urlaubsreise ans Meer.

Nach drei Jahren haben sich unsere Wege getrennt. Manchmal bekommen wir noch Besuch von ihr, sie trinkt einen Kaffee, spricht mit anderen Klienten. Gelegentlich ist sie noch sehr traurig, aber es ängstigt sie nicht mehr. Sie ist wieder im Leben.

3.3. Was mich umtreibt

Mehdi Aroui, Muhajirin Moschee, Nachbarin am Spadenteich

Einleitung:

Es spricht Mehdi Aroui über das, was ihn als gläubigen Moslem in diesen Wochen zutiefst bewegt. Er ist Vorstandsmitglied der uns benachbarten Muhajirin Moschee hier am Spadenteich.

Bismillah Al Rahman al Rahim,

„Im Namen Gottes des Allerbarmer des Barmherzigen“

Heute stehen wir hier um mit euch eine Friedensandacht durchzuführen, es geht nicht um die Frage, ob es sich bei uns Muslime und Christen um den gleichen GOTT handelt. Nach meiner Überzeugung nach beten zu demselben Gott an. Wichtig ist aber festzuhalten, dass wir uns gemeinsam für Gottes Schöpfung einsetzen. Das ist uns gemeinsame Nenner. Wir dürfen uns nicht in den Vorstellungsunterschieden verwickeln lassen.

nun...

Meine Seele ist betrübt...

Ich wurde gefragt nach dem heutigen Thema. Und ich sagte ChristChurch. Der Fragende erwiderte: das hatten wir doch schon und ich antwortete, aber diese Menschen sind immer noch Tod!

„Hello Brother,“ so wurde der Terrorist aus Neuseeland begrüßt, als er die Moschee betreten hatte.

Dann begann er sein schändliches, terroristisches Werk.

Auch ich stehe häufig beim Empfang von Gästen an unserer Moscheetür.

Ja, auch ich hätte in der Tür stehen können.

Dieser Gedanke macht Angst.

Es tut weh, es tut wirklich weh, denn obwohl es am entferntesten Punkt der Erde war, hat mich niemals zuvor ein Weltereignis so persönlich getroffen und ging mir so nah.

Vielleicht auch wegen der perversen Ich-Perspektive des Videos, mit dem der Terrorist es tatsächlich schaffte, mich zu terrorisieren.

Ich habe mich geekelt über dieses schreckliche Dokument seiner Schandtät.

Doch wird er mich damit davon abhalten, die Hamburgerinnen und Hamburger auch weiterhin mit einem freundlichen Lächeln in unserer Moschee zu begrüßen?

Nein. Niemals!

Durch Neuseeland sind anschließend beeindruckende Solidaritätsbekundungen bis zu uns rüber geschwappt. Auch hier – in meiner geliebten Heimatstadt Hamburg – haben uns in diesen Tagen Ihre Unterstützung und Solidarität zum Ausdruck gebracht. Dafür möchte ich nochmals Dank sagen. Hamburg ist unsere Stadt. Es ist ein guter Ort. Lasst uns ihn noch besser machen.

Zwar geht es bei Friedensandachten nicht darum Forderungen zu stellen, doch eine Forderung habe ich dennoch: lasst uns als gute Nachbarn wachsam bleiben und auf einander Acht geben nicht als Muslime oder Christen, sondern als Gottesschöpfung.

4. Biblische Lesung aus Mt 26

Jesus kam mit ihnen zu einem Ort mit Namen Gethsemane und sagte zu seinen Jüngern: »Setzt euch hierher, während ich dorthin gehe und bete.« Und er nahm Petrus und die zwei Söhne des Zebedäus mit.

Er begann zu trauern und sich zu ängstigen. Da spricht er zu ihnen: »Meine Seele ist betrübt bis an den Tod. Bleibt hier und wacht mit mir.«

Er ging ein wenig weiter und warf sich nieder auf sein Gesicht. Er betete und sprach: »Mein Gott, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber. Doch nicht wie ich will, sondern wie du willst!«

Und er kam zu den Jüngern und fand sie schlafend und sprach zu Petrus: »Könnt ihr denn nicht eine Stunde mit mir wachen?

Wacht und betet, damit ihr nicht Verrat begeht. Der Geist ist willig, aber der Körper ist schwach.«

Er ging noch ein zweites Mal beiseite und betete: »Mein Gott, mein Vater und meine Mutter, wenn der Kelch nicht vorübergehen kann, ohne dass ich ihn trinke, so soll dein Wille geschehen.«

Als er zurückkam, fand er sie wieder schlafend, denn ihre Augen waren schwer geworden. Er verließ sie und ging noch einmal weg und betete zum dritten Mal wieder mit denselben Worten.

Dann kam er zu seinen Jüngern und sprach zu ihnen: »Wollt ihr noch immer weiter schlafen und ausruhen?

5. Fürbittengebet

5.1. für die Welt / Imam Ercan Yüksekkaya, Centrum Moschee Hamburg

Im Namen Allahs, des Allerbarmers, des Barmherzigen

O Allah, unser aller Schöpfer, Du bist der Friede und der Friede ist von Dir

Du liebst den Frieden — lasse uns zu den Friedlichen gehören. Gib den Menschen auf der Welt Frieden mit sich selbst, Frieden mit den Mitmenschen und Frieden mit Ihrer Umwelt

Du liebst die Gerechtigkeit — lasse uns zu den Gerechten gehören, Gib den Menschen die Vernunft zur Abkehr von Gewalt und Intoleranz und zur Hinwendung zum Frieden

Mache uns zu Vorbildern in dieser Gesellschaft, welche einen friedlichen Umgang miteinander vorleben und die Fähigkeit haben, einander zuzuhören und voneinander zu lernen,

Zu Deinen Zeichen gehört, die Schöpfung der Himmel und der Erde und die Verschiedenheit unserer Sprachen und Farben (Sure 20:23). Du hast uns in Vielfalt erschaffen, um einander kennen zu lernen (Sure 49:13).

Bewahre die Menschen unserer Welt vor Intoleranz und Gewalt und hilf Ihnen, die Vielfalt als Bereicherung zu sehen, um nicht nur einander, sondern auch sich selbst kennen zu lernen, denn „wer sich selbst kennt, der erkennt seinen Schöpfer und Erhalter.“(Hadis)

Wir gedenken heute Deinem treuen Diener Jesus, für den die Nächstenliebe von herausragender Bedeutung war.

Stärke die Liebe der Menschen füreinander und hilf Ihnen einander in gegenseitigen Respekt zu begegnen.

Lasse die Menschen nicht nur ihr eigenes Wohl im Auge haben. sondern sich für andere einsetzen.

Immer mehr Menschen auf der Welt müssen sich um Ihre Zukunft und ihren Lebensunterhalt sorgen, immer mehr Menschen sind Naturkatastrophen und verschiedenen Leiden und Lastern ausgesetzt

- hilf uns die Not des Nächsten zu erkennen und konkrete Hilfe zu leisten.

Mache uns zu Menschen, die aufeinander zugehen und mitfühlend sind.

Stärke unseren Glauben und gib uns einen klaren Verstand und einen wachen Geist gegen all jene, welche Unfrieden auf dieser Welt stiften und gegen all jene, die Religionen zu ihren Zwecken missbrauchen.

Bewahre uns vor Hochmut und vor dem Wunsch den anderen zu übervorteilen, denn erst, wenn wir aufhören, uns als Zentrum aller Werte zu betrachten, können wir anfangen, den Anderen zu verstehen.

Öffne unsere Augen, öffne unsere Ohren, öffne unsere Herzen und öffne unseren Geist

- für den Frieden mit den Mitmenschen
- für den Frieden mit uns selbst
- für den Frieden mit der Schöpfung und vor Allem:
- für den Frieden mit Dir

O Allah, Du Barmherzigster aller Barmherzigen, wir kommen von Dir und zu Dir ist unser aller Rückkehr. Dir allein dienen wir und Dich allein rufen wir um Hilfe.

Erhöre unsere Gebete und nehme Dich unserer an (Sure 1:5)

Amin!

5.2. für unsere Stadt / Pastor Peter Sorie Mansaray, African Christian Church

Prayer for the City of Hamburg:

God, we want to thank you for our multi- and intercultural City of Hamburg. You have created us as we are, diverse and beautiful so that we may appreciate each other and get to know the other. We thank you for the peace and solidarity we have in our beautiful city of Hamburg. Help us to keep and nurture this peace and brotherhood.

Lord as we celebrate today at this Good Friday service the highest proof of love, help us to share the love of Christ with each other Lord open our eyes to see those in our city that are marginalised and downtrodden. May we despite of our religious affiliation work together for the peace and stability of our city of Hamburg.

We pray for the Government of Hamburg and its head Peter Tschentscher, lord be with them as they govern this city. Help them to rule with justice and peace.

Bind us together Lord with the cord of Love and understanding. In Jesus name we pray.

Amen

5.3. für unsere Gemeinden / Pastorin Elisabeth Kühn, Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde:

Guter Gott, kenne ich die Sorgen und Ängste meiner Mitmenschen?

Nein, meistens kenne ich sie nicht.

Lass uns nicht schlafen, Gott, sondern wach sein: wachen und beten.

Lass uns aufmerksam sein für das, was andere belastet und quält.

Lass uns einander wahrnehmen, ansehen, das Gespräch suchen und miteinander reden. Auch mit dir.

Wir beten für die Menschen in unserer Stadt.

In unseren vielfältigen Gemeinden, Glaubensrichtungen, Religionen und Nicht-Religionen, in allen Gemeinschaften,
in denen Menschen zusammen sind.

Lass uns als Menschen, als dein Gegenüber, leben,
deine Liebe unter uns wachsen und weitergeben.

Wir beten dafür, dass sich niemand verloren fühlt in diesem Land;
dass niemand verzweifelt rufen muss wie Jesus in seiner Todesstunde:

„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

Wir beten dafür, dass Herzen nicht in Unruhe und Ängsten gefangen bleiben.
Wir bitten um deine Gnade, um dein Erbarmen und deine Liebe:
dass sie uns trägt - heute, morgen und allezeit.

Amen.

Das Narrativ von der jüdisch-christlich-muslimischen Glaubensverwandtschaft

Werner Kahl

“Ein Christ braucht nicht durchs Judentum,
der Jude nicht durchs Christentum zu gehen,
um zu Gott zu kommen.” (Martin Buber, 1933)¹

Und Muslime brauchen dazu weder durchs Judentum
noch durchs Christentum zu gehen.
Gott hat sich ihnen allen zugewandt:
in Tora, Christus und Koran.

1. Einleitung

Seit wenigen Jahren gibt es von Seiten evangelischer Landeskirchen und von Seiten der EKD verstärkt das Bemühen, lokale Kooperationen von christlichen und muslimischen Gemeinden zu fördern und das Verhältnis von Christen und Muslimen auch theologisch neu zu reflektieren. Nach einer lange währenden Geschichte des Argwohns und auch der Feindschaft zwischen Christen und Muslimen beginnen Theologen und Theologinnen darauf aufmerksam zu werden, dass Christen und Muslime möglicherweise und wenigstens teilweise Gemeinsames glauben. Hier vollziehen sich Prozesse, wie sie sich analog unter anderen historischen Konstellationen bezüglich einer Neubestimmung des

¹ Karl-Joseph Kuschel, *Martin Buber – Seine Herausforderung an das Christentum*, Gütersloh 2015, 5.

Verhältnisses von Christentum und Judentum in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Bahn brachen.

Im Folgenden argumentiere ich dafür, für die Beziehung von Juden, Christen und Muslimen das Narrativ einer *Glaubensverwandtschaft* aufzurufen und auszuprägen.² Angesichts eines Anteils von insgesamt über 50 Millionen Gläubigen in monotheistisch-abrahamitischer Tradition an der gegenwärtigen Gesamtbevölkerung Deutschlands wäre auszuloten, ob sich ein solches Verständnis des Verhältnisses von Judentum, Christentum und Islam als gesellschaftlich produktiv erwiese, d.h. als Narrativ welches gesellschaftlichen Zusammenhalt und gesellschaftliche Verantwortung unter Rekurs auf gemeinsame religiöse Ressourcen befördert.

2. Das Narrativ einer Glaubensverwandtschaft

Das Narrativ einer Glaubensverwandtschaft von Juden, Christentum und Muslimen ließe sich erkunden und sowohl historisch als auch theologisch begründen unter Bezugnahme auf

- a. die geschichtliche Genese der drei Religionsgemeinschaften, die sukzessive auseinander hervorgegangen sind: Christentum und Islam sind anfänglich nicht als neue Religionsgemeinschaften gegründet worden, sondern sind zu solchen aufgrund von Absonderungsprozessen in einem längeren (Christentum) bzw. kürzeren Zeitraum (Islam) geworden, nachdem sie als kritische Erneuerungsbewegungen innerhalb der bestehenden religiösen Referenzsysteme entstanden waren;
- b. die gemeinsame, wenn auch unterschiedlich begründete diachrone Rückbeziehung auf die Abrahamsfigur als verwandtschaftlichen Ur-Ahnen;
- c. die Binnenperspektive der kanonischen Heiligen Schriften Neues Testament und Koran, die den Glauben an den einen und selben Gott, der im Alten Testament bezeugt wird, als grundsätzliche Selbstverständlichkeit

² Den Begriff der *Glaubensverwandtschaft* verwende ich zur Bezeichnung des Verhältnisses der drei monotheistisch-abrahamitischen Glaubensgemeinschaften Judentum, Christentum und Islam. Zwischen ihnen gibt es – zumal im Vergleich zu anderen Religionen – starke historische und theologische Verbindungslinien und Kontinuitäten. Den Begriff der *Glaubensgeschwisterlichkeit* behalte ich – zunächst – der Bezeichnung interkonfessioneller Beziehungen vor.

voraussetzen (vgl. Dtn 6,4; Eph 4,6; Sure 112) – Differenzen hinsichtlich der im Christentum und im Islam veranschlagten je speziellen, als ultimativ erachteten Kommunikation Gottes in und durch Jesus Christus bzw. Koran vermögen diese gemeinsame monotheistische Glaubensgrundlage nicht aufzuheben;

d. eine ganze Reihe in dieser monotheistischen Bezogenheit gründenden bzw. davon abgeleiteten wesentlichen theologischen Übereinstimmungen und Grundwerten, die von Juden, Christen und Muslimen geteilt werden, da in ihren jeweiligen Heiligen Schriften davon prägnant die Rede ist. Dazu zählt als Kernbestand a. der Glaube an den gerechten und barmherzigen Gott, den Schöpfer, Erhalter und Richter, der sich aus freien Stücken und in Ausweis seiner Gnade bzw. Barmherzigkeit den Menschen zugewandt hat, um sie vor dem kollektiven und individuellen Untergang zu retten, und b. in ethischer Korrespondenz dazu die Ermahnung an die Gläubigen, in menschenmöglichen Entsprechungen zur göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zwischenmenschliches Leben zu gestalten (Lev 19,18; Mk 12,29-32; Sure 95,6; vgl. Sure 93).

3. Reflexion jüdisch-rabbinischer und syrisch-christlicher Glaubenstraditionen im Koran

Die gegenwärtige historische, religionsgeschichtliche und philologische Koranforschung befasst sich unter neuen Blickwinkeln mit den religiösen und kulturellen Kontexten, in denen der Koran entstanden ist.³ Es wird zunehmend

³ Vgl. die folgenden Publikationen seit 2004: Emran Iqbal El-Badawi, *The Qurʾān and the Aramaic Gospel Traditions* (Routledge Studies in the Qurʾān) (New York: Taylor & Francis Ltd, 2014); Regina Grundmann und Assaad Elias Kattan (eds.), *Jenseits der Tradition? Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam* (Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transmission, Transformation 2) (Boston and Berlin: De Gruyter, 2015); Tilman Nagel (ed.), *Der Koran und sein kulturelles Umfeld* (Schriften des Historischen Instituts 72) (München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2010); Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010); Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, und Michael Marx (eds.), *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu* (Leiden and Boston: Brill, 2011); John C. Reeves (ed.), *Bible and Qurʾān. Essays in Scriptural Intertextuality* (Leiden and Boston, Brill 2004); Gabriel Said Reynolds (ed.), *The Qurʾān in its Historical Context* (Routledge Studies in the Qurʾān) (New York: Taylor & Francis Ltd, 2007); Gabriel Said

plausibel, dass der Koran Glaubenstraditionen *reflektiert*, die auf der arabischen Halbinsel im 7. Jahrhundert verbreitet waren. Hierbei handelte es sich vor allem um mündlich überlieferte Glaubenstraditionen des rabbinischen Judentums einerseits und des syrischen Christentums sowohl des Ostens ("Nestorianer") als auch des Westens ("Monophysiten") andererseits. Mit diesen Traditionen ist der Koran – in kritischer Fortschreibung – unauflöslich verwoben.⁴ Diese Verwobenheit wird besonders deutlich, wenn der arabische Koran linguistisch mit syrisch-aramäischen Bibelübersetzungen, Apokryphen und liturgischen Überlieferungen und Konventionen der syrischen Kirchen verglichen wird.⁵ Dies gilt insbesondere für die poetisch aufgeladene Verschriftlichung und Memorierung von heiliger Schriften, Gebeten und Lehrtexten in gereimter und/oder metrischer Versform – einer Spezialität syrisch-kirchlicher Traditionen. Hierin findet sich eine markante, historisch sicher nicht zufällige Nähe zur Reimprosa des Korans.⁶ Diese nicht nur

Reynolds (ed.), *The Qurʾān and Its Biblical Subtext* (Routledge Studies in the Qurʾān) (New York: Taylor & Francis Ltd, 2010); Gabriel Said Reynolds (ed.), *New Perspectives on the Qurʾān. The Qurʾān in its Historical Context 2* (Routledge Studies in the Qurʾān) (New York: Taylor & Francis Ltd, 2011); Dietmar W. Winkler, (ed.), *Syrische Studien. Beiträge zum 8. Deutschen Syrologie-Symposium in Salzburg 2014* (orientalia – patristica – oecumenica 10) (Berlin: Lit-Verlag, 2016).

⁴ Die Erforschung der Präsenz jüdischer Traditionen im Koran wurde begründet von Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*, Bonn 1833; vgl. aus dem 20. Jahrhundert die umfassendere Studie von Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainichen 1931 (vordatiert, realiter 1935; siehe Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 77, Fn. 32).

⁵ Vgl. El-Badawi, *Qurʾān and the Aramaic Gospel Traditions*; Edmund Beck (Hg.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de paradiso und contra Julianum* (CSCO 174, Scriptorum Syri 78) (Louvain: Peeters Publishers, 1957); Sidney H. Griffith, „Christian lore and the Arabic Qurʾān: the ‘Companions of the Cave’ in *Sūrat al-Kahf* and in Syriac Christian tradition,” in *Qurʾān in its Historical Context*, 109-138; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān* (Hertford: Stephen Austin & Sons, 1938); Alphonse Mingana, „Syriac Influence on the Style of the Kurʾān,” *The Bulletin of the John Rylands Library* 11,1 (1927): 3-24; Suleiman A. Mourad, „Mary in the Qurʾān: a reflection of her presentation,” in *Qurʾān in its Historical Context*, 163-174.

⁶ Vgl. Sebastian P. Brock, *Sogiatha. Syriac Dialogue Hymns* (The Syrian Churches Series XI) (Kottayam/India: St. Joseph's Press, 1987); Sebastian P. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition* (SEERI Correspondence Course on Syrian Christian Heritage 1) (Kottayam/India:

inhaltlichen, sondern auch linguistisch-formalen Reflektionen zeitgenössischer Glaubensstraditionen könnten muslimischerseits theologisch mit der Figur der *Kontextualisierung des Wortes Gottes* begründet werden.

Bei der benannten historischen und theologischen Verwobenheit der drei Glaubensgemeinschaften handelt es sich übrigens um eine wechselseitige. So werden etwa sprachliche Formulierungen des arabischen Koran in den ältesten erhaltenen arabischen Bibelübersetzungen, die in die Mitte des 9. Jahrhunderts datiert werden, aufgenommen und z.T. verändert.⁷

Judentum, Christentum und Islam repräsentieren drei Varianten innerhalb eines breiten monotheistischen Traditions- und Interpretationsstroms. Sie schreiben – aus durchaus unterschiedlichen Perspektiven und aufgrund je

St. Joseph's Press, 1988); Johannes Koder, "Möglichkeiten biblischer Glaubensvermittlung der Byzantiner im Umfeld der Entstehung des Islam am Beispiel der Hymnen des Romanos Melodos," in: *Koran*, 135-156; Ulrike-Rebekka Nieten, "Das syrisch-aramäische Troparion: Eine Gattung zwischen Psalm und Hymnus," in: *Syrische Studien*, 341-349; Gabriel Said Reynolds, "Reading the Qur'ān as Homily: The Case of Sarah's Laughter," in: *Qur'ān in Context*, 585-592; Harald Suermann, "Die syrische Liturgie im syrisch-palästinischen Raum in vor- und frühislamischer Zeit," in: *Koran*, 157-172; Martin Tamcke, "Die Hymnen Ephraems des Syrers und ihre Verwendung im christlichen Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung der Josephstexte," in: *Koran*, 173-195.

⁷ Cf. Sidney H. Griffith, *The Bible in Arabic. The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013). Die bloße Existenz des arabischen Korans mag die Produktion arabischer Bibelübersetzungen erst provoziert haben. Interessanter Weise erscheint die *Basmala* („Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Allerbarmer“) wie zu Beginn der Suren auch in frühen arabischen Bibelübersetzungen als Überschrift zu biblischen Schriften. In einigen dieser arabischen Bibelversionen begegnet die *Basmala* in zweifacher Gestalt: einmal in der koranischen Form und dann in einer trinitarisch erweiterten Form. Dies ist der Fall bereits in der frühesten erhaltenen arabischen Bibel von 867: *Mt. Sinai Arabic Codex 151. II. Acts of the Apostles. Catholic Epistles* (CSCO 463, *Scriptores Arabici* 43) (Lovanii: E. Peeters, 1984) hrsg. und übersetzt von Harvey Staal. Während hier z.B. dem Jakobusbrief die normale *Basmala* vorangestellt ist (S. 1), heißt es zu Beginn der Apostelgeschichte folgendermaßen (S. 76): „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, *des einen Gottes*.“ Letzteres reflektiert die theologischen Dispute des 8. und 9. Jahrhunderts zwischen Muslimen und Christen, vgl. Sidney H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008); Michael Philip Penn, *When Christians first met Muslims. A sourcebook of the earliest syriac Christian writings on Islam* (Oakland: University of California Press, 2015).

besonderer Offenbarungsbezogenheiten – die Bibel fort und aktualisieren sie somit. Fortschreibungsprozesse begegnen bereits in und zwischen Schriften der hebräischen Bibel, d.h. vor ihrer Kanonisierung. Sie werden weiterhin in den antiken und spätantiken schriftlichen Zeugnissen des Judentums (u.a. Schriften von Qumran, Septuaginta, Apokryphen, Philo, Josephus, talmudische Literatur), des Christentums (Neues Testament, Apokryphen, Kommentare) und des Islam (Koran) bezeugt. James L. Kugel hat für die vielfältigen nachbiblischen Interpretationsaktivitäten den trefflichen Begriff der „Interpreted Bible“ geprägt.⁸

4. Trennungsprozesse

So wenig wie in den beiden ersten Jahrhunderten n. Chr. von einer klaren und einmaligen Trennung von Judentum und Christentum gesprochen werden kann, sondern angemessener vielmehr von Prozessen einer wechselseitigen Konstituierung von Judentum und Christentum für die Antike auszugehen ist,⁹ so ist auch für die Etablierung, d.h. die innere und äußere Wahrnehmung des Islam als einer neben Judentum und Christentum gesonderten „Religion“ eine längere Zeitspanne anzunehmen. Der Koran selbst scheint bereits eine Entwicklung hin zu einem sich exklusiv verstehenden Glaubensgemeinschaftsverständnis zu bezeugen. Ein solches begegnet noch nicht in den Suren, die der früheren mekkanischen Zeit zugerechnet werden. In die Richtung eines solchen Verständnisses weisen erst Passagen aus medinensischer Zeit.¹⁰ Beim auf dem Koran basierenden muslimischen Glaubensgemeinschaftsverständnis in Geschichte und Gegenwart handelt es sich allerdings – und dies ist im christlich-muslimischen Gespräch christlicherseits vor allem angesichts der Kirchengeschichte selbst-kritisch zu reflektieren und zu würdigen – um eines mit einem *relativen* Anspruch

⁸ James L. Kugel, *How to Read the Bible. A Guide to Scripture, Then and Now* (New York usw.: Free Press, 2007).

⁹ Vgl. Peter Schäfer, *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012).

¹⁰ Vgl. Patrice C. Brodeur, „Religion“, in: *EQ* 4, 395-398 (2004); Penn, *When Christians first met Muslims* (12-15), macht plausibel, dass muslimischerseits erst ab der Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert der Islam quasi als separate Religionsgemeinschaft erachtet werden konnte.

insofern, als dass den Christen und Juden bei aller Kritik im Einzelnen und bei aller daraus folgenden sozialen Herabwürdigung in der Geschichte der besondere Status als „Schriftbesitzer“ (*ahl al-kitab*) zuerkannt wurde und wird. Ihnen sei von demselben Gott, der sich nun auch Mohammed offenbarte, aus derselben himmlischen Schrift (*umm al-kitab*) eingegeben worden. Allerdings hätten sie in ihren Schriften einiges verfälscht. Dennoch werden Juden und Christen nicht per se als „Ungläubige“ bezeichnet oder erachtet. In der *grundsätzlich* positiven Würdigung von Juden und viel mehr noch von Christen im Koran und ihrer entsprechenden Bezeichnung als Schriftbesitzer kommt das Bewusstsein darüber zum Ausdruck, dass Juden, Christen und Muslime in Geschichte und Glauben auf denselben Gott bezogen sind.

Christlicherseits weist in die Richtung eines solchen Verständnisses die heutzutage irritierende, im Mittelalter und in der Frühmoderne verbreitete Bezeichnung des „Islam“ – der Begriff hat sich erst in der Moderne durchgesetzt – als „Häresie“. Der Islam konnte somit als *christliche* Sekte wahrgenommen werden und nicht etwa als separate „Religion“ – ebenfalls ein Begriff, der erst in der Neuzeit ab dem 17./18. Jahrhundert geprägt wurde. Exponenten eines solchen Verständnisses sind Johannes von Damaskus im 8. Jahrhundert¹¹, Nikolaus von Kues im 15. Jahrhundert¹², die Reformatoren im 16. Jahrhundert¹³ und die orthodoxen Protestanten in der ersten Hälfte des 17.

¹¹ Vgl. Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam. The „Heresy of the Ishmaelites“* (Leiden: Brill, 1972), 73, 132-4. Johannes von Damaskus porträtiert und diskutiert in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts den „Aberglauben der Ishmaeliten“ als letzte Häresie in seiner Häresiegeschichte. Mohammed, „ein falscher Prophet“, sei von einem arianischen Mönch beeinflusst worden. Dass die Anhänger des Glaubens Mohammeds denselben Gott wie die Christen verehren, setzt Johannes übrigens als Selbstverständlichkeit voraus.

¹² Vgl. Nicolai de Cusa, *Cibratio Alkorani. Sichtung des Korans. Lateinisch-Deutsch*, Bde. 1-3. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Ludwig Hagemann und Reinhold Gleis (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989). Cusanus erachtet die zu besprechende Glaubensgemeinschaft als „Sekte Mohammeds“ (*Mahumetanam sectam*), die aus der „nestorianischen Irrlehre“ (*Nestorianam haeresim*) hervorgegangen sei (1,1). Mit seinem Werk intendiert Cusanus, „auch aus dem Koran die Wahrheit des Evangeliums zu erweisen“ (7).

¹³ Vgl. die Confessio Augustana von 1530, Art. 1. Hier werden die „Mahometisten“ neben Manichäern, Valentianern, Arianern und anderen „Ketzereien“ (*haereses*) zugeordnet. Vgl. dazu auch die wichtige Schrift *Reformation und Islam. Ein Impulspapier der Konferenz für Islamfragen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Hannover 2016.

Jahrhunderts.¹⁴ Diese Zuschreibung indiziert immerhin ein Bewusstsein von der relativen Nähe von Islam und der jeweiligen als rechthgläubig erachteten – d.h. der je *eigenen* – Version des Christlichen bei aller grundsätzlichen Diskreditierung des Islam. Man beachte in diesem Kontext, dass etwa aus der Perspektive der lutherischen Orthodoxie in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Reformierten mit den Muslimen bezüglich ihrer Häresiewürdigkeit auf eine Stufe gestellt werden konnten!¹⁵

5. Würdigung von Differenz auf Grundlage des Verbindenden

Im kritischen Anschluss an diesen Diskurs wäre heutzutage auf das Gemeinsame im Glauben von Juden, Christen und Muslimen abzuheben, ohne markante Differenzen zu verwischen. Dies stellt auf dem Hintergrund einer Jahrhunderte währenden christlichen Diskreditierung von Judentum und Islam als *ganz anderen, anti-christlichen Religionen* eine erhebliche Herausforderung und Anstrengung dar. Mit ihnen ist die Überwindung lange herrschender, im kollektiven Gedächtnis verankerter und wirkender Vorurteile einerseits und einem ebenso lange vorherrschenden christlichen wie postchristlichem Superioritätsmythos der westlichen Welt andererseits angezeigt. Die Aufgabe besteht also im Einüben einer durchaus kritischen, d.h. immer auch selbst-kritischen Würdigung von Differenz auf Grundlage gemeinsamer Glaubenstraditionen.

Bezüglich des christlich-jüdischen Verhältnisses wurde das Narrativ einer monotheistischen Glaubensverwandtschaft, die bestehende Religionsgrenzen transzendiert, evangelischerseits erst *nach* und – wir müssen konzedieren – *aufgrund* des Schreckens der Shoah und der damit gegebenen Schuld- bzw.

¹⁴ Vgl. den erhellenden Beitrag zur interkonfessionellen Denunzierung mittels des islamischen Häresiemotivs von Günter Baum, „'... daß ihnen der Türck aus den Augen sehe.' Der Islam als Motiv in der antireformierten Konfessionspolemik um 1600“, in: ZKG 123,1 (2012), 65-94: „Denn der Islam gilt nicht als ‚Fremdreligion‘, sondern als eine aus dem arianistischen Christentum hervorgegangene christliche Häresie“ (72).

¹⁵ Günter Baum, Islam als Motiv, sieht – mit einem gewissen Augenzwinkern – ein mögliches Potenzial dieser Konstellation für den interreligiösen Dialog: „Die Frage aber, ob Reformierte und Muslime in theologischen Dingen Vergleichbarkeiten aufweisen, ist im Sinne eines interreligiösen Dialogs mit Tiefenschärfe – jenseits alter innerchristlicher Polemik – heute nicht ohne einen gewissen Charme“ (94).

Mitverantwortungsfrage aufgerufen. Es sei daran erinnert: Dem diesbezüglichen Rheinischen Synodalbeschluss von 1980 gingen heftige theologische Auseinandersetzungen voraus. Nach nur *einer* Generation sind Kernaussagen des Synodalbeschlusses innerhalb der EKD-Gliedkirchen weithin eine theologische Selbstverständlichkeit geworden.

Ähnliches wäre heutzutage auszuformulieren in Bezug auf das Verhältnis zum Islam. Und tatsächlich sind in den letzten Jahren in einigen Landeskirchen und auch von der EKD entsprechende Impulspapiere vorgelegt worden.¹⁶ Hier ist seit 2006 – dem Jahr der Veröffentlichung der EKD Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“,¹⁷ die von im interreligiösen Dialog involvierten Christen und Muslimen als problematisch erachtet wurde – erfreulicherweise einiges in Bewegung geraten. Diesen Weg gilt es weiter zu beschreiten und zu erkunden, und zwar zusammen mit theologisch ausgebildeten Muslimen. Letzteres verhilft dazu, den Islam der Binnenperspektive angemessen verstehen zu lernen und also sich leicht einstellende Verzerrungen in der Wahrnehmung „des Anderen“ zu vermeiden bzw. zu entlarven. Gleichzeitig dürfte diese auszubildende Weggemeinschaft Klärungsprozesse in Bezug auf das Verständnis und die Kommunikation des je eigenen Glaubens in Gang setzen.

¹⁶ Hans Christoph Goßmann (Hg.), *In guter Nachbarschaft. Dokumentation der Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche zum Thema "Christlich-Islamischer Dialog" im Februar 2006*, Hamburg 2006; Evangelischen Kirche im Rheinland (Hg.), *Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen. Arbeitshilfe*, Düsseldorf 2015, wieder abgedruckt in Uta André (Hg.), *Mission als Weggemeinschaft und Zeugnis?! Überlegungen zum Verhältnis von Christen und Muslimen* (TIMA 13), Hamburg 2017, 57-85; Bischof Dr. Martin Hein, *Barmherziger Gott. Bericht des Bischofs anlässlich der Zweiten Tagung der 13. Landessynode der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck am 21. November 2016*, Kassel 2016, 4-21; Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), *Reformation und Islam. Ein Impulspapier der Konferenz für Islamfragen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Hannover 2016; Kollegium des Evangelischen Oberkirchenrats Karlsruhe (Hg.), *Christen und Muslime. Gesprächspapier zu einer theologischen Wegbestimmung der Evangelischen Landeskirche in Baden*, September 2018; *Positionspapier der EKD zum christlich-islamischen Dialog*, September 2018.

¹⁷ Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung* (EKD Texte 86), Hannover 2006.

Exkurs I: Eine Kritik von Henning Wrogemanns Kritik landeskirchlicher Dialogbemühungen

Kritische Stimmen zu dem hier vorgelegten Konzept einer Glaubensverwandtschaft oder zu ähnlich gelagerten kirchlichen Vorschlägen, das Gemeinsame im Glauben zu erkunden, sind unbedingt zu hören und zu reflektieren, denn wir befinden uns in diesem relativ neuen Diskurs in einer Suchbewegung. Sie vermögen gegebenenfalls zur Klärung beizutragen und vor Sackgassen zu warnen.

Die von Henning Wrogemann kürzlich vorgebrachten „Kritische(n) Bemerkungen zu einem Gesprächspapier der Evangelischen Landeskirche von Baden“ tragen allerdings nicht weit.¹⁸ Wrogemann argumentiert schablonenhaft, einseitig und oberflächlich. Damit wird er weder der Vielfalt der Stimmen des Neuen Testaments hinsichtlich der Verhältnisbestimmung Gott-Christus gerecht noch der Binnenperspektive des Koran, die mitunter ebenfalls variabel ist.

Unzweifelhaft wird im und durch den Koran in allen Surenherabsendungsphasen vorausgesetzt, dass Juden, Christen und Muslime auf *denselben* Gott bezogen sind, der sich ihnen auf unterschiedliche Weise und der sich im Koran letztgültig geoffenbart hätte. Wrogemann setzt sich über diese Selbstzeugnisse und auch über entsprechende Deutungen von Koran und Islam, wie sie von muslimischen Theologen und Theologinnen in Deutschland in den vergangenen Jahren verstärkt ins Gespräch gebracht worden sind, hinweg. Er stellt die Annahme der „Selbigkeit Gottes“ in Frage, denn das koranische Gottes- und Jesusverständnis widerspräche dem christlichen, und dieses sei einheitlich und mit dem neutestamentlichen identisch. Letzteres erschließe sich ausschließlich trinitarisch. Es sei dadurch ausgewiesen, dass sich das relationale göttliche Wesen „in Jesus von Nazareth, dem Christus, dem Sohn Gottes, in der

¹⁸ Deutsches Pfarrerblatt 12/2018, 687-691. Vgl. als analogen Vorgang bereits Claudia Währisch-Oblau und Henning Wrogemann, Kritische Anmerkungen zur Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland, in: Andrée, *Mission*, 41-47. Wrogemann argumentiert hier – zusammen mit Währisch-Oblau – ganz ähnlich wie im oben diskutierten Beitrag, und zwar in Reaktion auf die Arbeitshilfe „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“ der Evangelischen Kirche im Rheinland.

Kraft des Heiligen Geistes *letztgültig* als *Liebe offenbart* hat“.¹⁹ Damit ist allerdings auch das alttestamentliche und jüdische Gottesverständnis wesentlich tangiert bzw. fundamental in Frage gestellt, denn Juden in Vergangenheit und Gegenwart glauben bekanntermaßen ebenso wenig wie Muslime christlich-trinitarisch an Gott. D.h., mit dieser Argumentationsfigur weist Wrogemann nicht nur eine auf denselben Gott bezogene Glaubensgemeinschaft von Christen und Muslimen ab; implizit kündigt er den gemeinsamen Gottesglauben von Juden und Christen auf.

Nur am Rande sei in diesem Zusammenhang vermerkt, dass die koranische Rede von Jesus als Messias, Prophet, Gesandter, Wort und Geist aus Gott und von Maria seiner Mutter durchweg positiv und ehrerbietend ist, während Jesus und Maria in schriftlichen Zeugnissen des antiken und mittelalterlichen Judentums beinahe durchweg diskreditiert wurden.²⁰ D.h., was die Deutung von Jesus bzw. das Bekenntnis zu Christus anbetrifft, lässt sich generell eine relative Nähe von Christentum und Islam und eine relative Distanz von Christentum und Judentum konstatieren.

Nun erklärt Wrogemann die Glaubensfigur, nach der „in Jesus Christus Gott Mensch wurde“ zur übereinstimmenden Basisüberzeugung der neutestamentlichen Schriften. Der Gedanke, *dass Gott Mensch wurde*, begegnet allerdings in *keiner* Schrift des Neuen Testaments. Nur im Prolog des Johannesevangeliums finden wir die Aussage, dass der *Logos*, der im Anfang bei – dem einen und einzigen – Gott war und *ein* Gott bzw. göttlich war, Mensch geworden war. Wrogemann beruft sich für sein Argument auf Ausführungen in dem Buch *Menschwerdung* der Göttinger Exegeten Reinhard Feldmeier und Hermann Spieckermann. Sie sehen allerdings und vielleicht zu Recht die Glaubensfigur der „Menschwerdung Gottes“ als „Zentrum jeder biblischen Theologie christlicher Provenienz“ an, wie sie Wrogemann zitiert.²¹ Nur: Wrogemann identifiziert hier eine durchaus zulässige Synthese der Disziplin Biblische Theologie mit dem vermeintlich einheitlichen diesbezüglichen Zeugnis der 27 Schriften

¹⁹ Wrogemann, *Kritische Bemerkungen*, 690.

²⁰ Vgl. dazu umfassend Peter Schäfer, *Jesus im Talmud*, Tübingen 2010.

²¹ Wrogemann, *Kritische Bemerkungen*, 687, unter Verweis auf Reinhard Feldmeier und Hermann Spieckermann, *Menschwerdung* (Topoi Biblischer Theologie/Topics of Biblical Theology 2), Tübingen 2018.

des Neuen Testaments. Dass „in den verschiedenen Entwürfen (des NTs) *Jesus Christus und Gott auf engste zusammengesehen* werden“, versucht Wrogemann „anhand der Paulusbriefe, des Markus- und des Johannesevangeliums *beispielhaft vor Augen (zu) führen*.“²² Dies lässt sich in der Tat für Paulus und für Johannes zeigen, auch wenn mir der Gedanke einer partizipativen Subordination Christi insbesondere für Paulus evident erscheint. Allerdings liest Wrogemann das johanneische Liebesmotiv allzu stark in die paulinischen und völlig unsachgemäß in die markinischen Argumentationszusammenhänge hinein. Für das Markusevangelium funktioniert das deutlich nicht. Markus interpretiert schlichtweg weder die Lebenshingabe des Menschensohnes (10,45) noch die Einwilligung Jesu in den Plan Gottes in Gethsemane (14,45) mit dem Liebesmotiv. Und ganz bestimmt versteht Markus, anders als von Wrogemann behauptet, Gottes Offenbarung nicht als „Menschwerdung“ in Jesus Christus. Wrogemann unterzieht die in dieser Hinsicht äußerst variablen neutestamentlichen Schriften einer konflationistischen Lektüre. Die Binnenperspektiven dieser frühchristlichen Zeugnisse werden nicht ernst genommen.

In diesem Zusammenhang möchte ich nur darauf aufmerksam machen, dass besonders deutlich im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte die *Subordination des Menschen* Jesus unter Gott durchgängig vorausgesetzt ist. Beispielsweise korrigiert Lukas geradezu in seiner Perspektive missverständliche Präsentationen Jesu als eines selbstmächtigen Wundertäters.²³ Im Anschluss an eine Wundertat geht der Lobpreis an Gott und nicht an Jesus, denn „Jesus von Nazareth wurde von Gott unter euch ausgewiesen durch Taten und Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn (*di' autou*) in eurer Mitte getan hat (...); diesen, der durch Gottes Ratschluss und Vorsehung dahingegeben worden war (...), den hat Gott auferweckt (...)“ (Apg 2,22-24). Gott allein ist hier Herr der Geschichte im allgemeinen wie des Jesusgeschehens im Besonderen. Gott ist und bleibt das agierende Subjekt. Jesus ist und bleibt ein Mensch und letztlich herausragendes Medium bzw. Mittler Gottes. Als solcher gilt er Lukas als – wörtlich – *Mega-Prophet* (Lk 7,16). Nun machen alleine die beiden lukanischen Schriften etwa ein Viertel des neutestamentlichen Schrift-

²² Wrogemann, *Kritische Bemerkungen*, 687. Nur letztere Hervorhebung: WK

²³ Vgl. dazu Werner Kahl, *New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting. A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective* (FRLANT 163), Göttingen 1994, 226-228.

umfangs aus, und die synoptischen Evangelien plus Apostelgeschichte etwa die Hälfte. Die Evidenz dieses nicht unbeträchtlichen Teils des neutestamentlichen Kanons bleibt bei Wrogemann unberücksichtigt bzw. wird, wie am Beispiel des Markusevangeliums gezeigt, stark verzerrt repräsentiert.

Es dürfte übrigens kein Zufall sein, dass der Koran ein Jesusbild reflektiert, welches große Nähe zu lukanischen Traditionen aufweist. Beide formulieren und kontextualisieren den Glauben an den einen Gott, wie er in Israel angeboten wird, in einem polytheistischen Umfeld. Es ging im Übergang vom ersten zum zweiten Jahrhundert in der mediterranen Antike wie im 7. Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel entschieden darum, polytheistischen Missverständnissen in der Glaubenskommunikation vorzubeugen bzw. solche zu vermeiden.

In dieser Hinsicht gibt es eine ganz bemerkenswerte Kongruenz zwischen einem zentralen neutestamentlichen Zeugnis und dem Koran! Am Beispiel des Wunderdiskurses sei noch einmal aufgewiesen, wie einseitig, undifferenziert und – man muss doch sagen – polemisch Wrogemann den „koranischen Befund zu ‘Īsā /Jesus“ präsentiert.²⁴ Zunächst stellt er ganz zurecht fest, dass die im Koran aufgerufenen Wundertraditionen „die Ablehnung der Vorstellung von Jesus als dem Sohn Gottes“ bedeuten. Die Feststellung aber, dass diese Wundertraditionen „gegen christliche Deutungen gewendet werden“, trifft wie gesehen auf die lukanischen Schriften nicht zu, sondern bestätigt ihr Wunderverständnis geradezu. Wir können sagen, so wie der Koran eine neutestamentliche Jesusrepräsentation verabsolutiert, nämlich die vor allem – aber nicht ausschließlich – im lukanischen Doppelwerk greifbare, so verabsolutiert Wrogemann die von ihm favorisierte Christusdeutung in johanneischer Tradition.

Ich halte es übrigens für verstörend auffällig, dass Wrogemann, der so stark auf das Liebesmotiv als zentrale Interpretationsfigur des Christusgeschehens abhebt, so unliebsam mit dem Koran und dem Glauben der Muslime umgeht. Dies kommt auch auf sprachlich-begriffliche Weise zum Ausdruck, so etwa, wenn er Sure 51,56 mit den Worten interpretiert: „In den Schöpfungsaussagen des Koran wird die *Unterwerfung* unter den Willen Gottes als Sinn der Kreaturen beschrieben“.²⁵ Im besagten Vers ist vom *Dienen* die Rede. Wrogemann

²⁴ Wrogemann, Kritische Bemerkungen, 689-690.

²⁵ Wrogemann, Kritische Bemerkungen, 689, Hervorhebung: WK.

bietet hier eine Stereotype. Der Sinn der Kreaturen besteht im Übrigen nach heutiger Redewendung, wie sie von muslimischen und nicht-muslimischen Koranübersetzern, Kommentatoren, TheologInnen und Gläubigen geübt wird, nicht in Unterwerfung, sondern in *Hingabe* an den Willen Gottes. Wie oben gesehen, verwendet Wrogemann den positiv besetzten Begriff der Hingabe in Bezug auf Jesus, selbst an einer Stelle, an der von Hingabe oder Ähnlichem gar keine Rede ist (Mk 14,36).

Wrogemann meint, dem badischen Gesprächspapier eine starke Tendenz zur Anpassung an „koranisch-islamische Verständnisse“ und „religionspluralistischen Denkungsart“, also zur theologischen Selbstaufgabe diagnostizieren zu müssen.²⁶ Ich meine völlig zu unrecht. „Anlass zu ernsthafter Besorgnis“ sollte nicht, wie Wrogemann meint, die Tatsache geben, dass „ein solches Papier im Namen einer *Kirchenleitung* herausgebracht wurde“,²⁷ sondern vielmehr die Tatsache, dass hier ein professioneller Theologe sich in exegetischer Unbekümmertheit auf das vermeintlich singuläre Zeugnis der neutestamentlichen Schriften bezüglich der Menschwerdung Gottes beruft und er diesen anachronistischen theologischen Eintrag dann zum Kriterium der Abwertung bzw. Diskreditierung anderer Stimmen – sei es im Neuen Testament, sei es im Koran, sei es im theologischen Diskurs der Gegenwart – erhebt. Es stellt sich auch hier die Frage nach der *Ethik* der Begegnung mit dem Fremden bzw. Anderen, inklusive der neutestamentlichen Stimmen.

Wrogemanns heilsexklusivistischer Ansatz ist nicht hilfreich für die Begegnung mit Muslimen. Er kann nur auf Konversion abzielen. Ich kann mir nicht vorstellen, wie aus dieser Perspektive ein von ihm beschworenes „wertschätzendes Handeln im Blick auf Menschen anderen Glaubens und anderer Weltanschauung“ auch nur im Ansatz möglich werden könnte.²⁸ Seine Ausführungen zum Koran und zum muslimischen Glauben erscheinen alles andere als wertschätzend. Sie bleiben an der Oberfläche und sind durchweg polemisch. Selbstverständlich bedarf die Entwicklung eines so ernsthaften wie offenen christlich-muslimischen Dialogs der kritischen Flankierung und hier

²⁶ Wrogemann, Kritische Bemerkungen, 691.

²⁷ Wrogemann, Kritische Bemerkungen, 691.

²⁸ Wrogemann, Kritische Bemerkungen, 691.

und da sicher auch der Korrektur. Dafür eignet sich der Ansatz Wrogemanns aber gerade nicht.²⁹

6. Gemeinsame Lektüren der Heiligen Schriften

Ein Baustein in dem Projekt einer zunehmenden Verständigung und Annäherung von Christen und Muslimen wären gemeinsame Lektüren von Bibel und Koran als Entdeckungsreisen in „fremde“ Glaubenswelten unter Anleitung der je „Anderen“. Es kann zur Sprache kommen, inwiefern der je eigene Glauben im Leben trägt bzw. welche Passagen in den Heiligen Schriften oder welche religiösen Ausdrucksformen sich als besonders bedeutsam erweisen. Dies befördert nicht nur ein vertieftes Verstehen und Würdigen der Glaubenstraditionen der „Anderen“. Es könnte sich dabei ergeben – und das hielte ich für wünschenswert –, dass etwa Passagen in der Heiligen Schrift der „Anderen“ für den je eigenen Glauben bedeutsam zu werden beginnen. Damit ergäbe sich eine Erweiterung und Aktualisierung des je als eigen erachteten Traditionsbestands, was zu einer Re-Vitalisierung des Glaubenslebens im Sinne einer neuen Selbstvergewisserung beitragen könnte und gleichzeitig Ausdruck des Zusammen-Wachsens der bis dato Verschiedenen wäre, die sich zunehmend als Glaubensverwandte erkennen. Passagen, denen in diesem Zusammenhang eine besondere Prägnanz zuwachsen könnte, wären zum Beispiel die eröffnende erste Sure *al-Fatiha* inklusive Rezitation oder die frühmekkanischen Suren einerseits³⁰ und die Seligpreisungen Jesu (Mt 5,3-12) oder die Erzählungen über Jesu Taten rettender Barmherzigkeit andererseits. In dem Prozess des Zusammen-Wachsens geht es nicht nur um die Würdigung von Differenz, sondern dezidiert um die Einübung einer Haltung, die es erlaubt sich durch die Begegnung mit den „Anderen“ teilweise neu konstituieren zu lassen.

Das Verhältnis der involvierten Heiligen Schriften zueinander ist bereits Ausdruck eines vielschichtigen intertextuellen Verweisungszusammenhangs der

²⁹ Vgl. die Kritik der Position Wrogemanns in Reinhold Bernhardt, *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 16), Zürich 2019, 278-282.

³⁰ Vgl. dazu W. Kahl, *Studienkoran. Band 1: Die frühmekkanischen Suren – chronologisch angeordnet, reimschematisch dargestellt und textnahe übersetzt* (Studien zur Interkulturellen Theologie an der Missionsakademie 7), Hamburg 2016.

Antike. Die direkten und indirekten Re-Lektüren der je früheren Schriften durch die späteren bezeugen das Ringen um eine angemessene Aktualisierung vorangegangener Offenbarungszeugnisse im Horizont neu erfahrener, als *letztgültig* erachteten Offenbarungen desselben Gottes, und zwar in neuen Kontexten und Kulturen.³¹ Insofern fungieren die je vorliegenden Heiligen Schriften als *Prätex*te zur Deutung einer späteren Offenbarung, und zwar für Gläubige, die in – kritischer – Kontinuität zur vorliegenden Offenbarungstradition stehen. Ein analoger Aktualisierungsprozess ist bereits innerhalb der jeweiligen Textsammlungen und sogar in einzelnen Schriften nachzuweisen (vgl. z.B. für das Alte Testament: Proto-, Deutero- und Tritojesaja; für das Neue Testament: die vier historisch aufeinander bezogenen Evangelien; für den Koran: die mekkanischen und medinischen Suren in ihrer chronologischen Abfolge).³² Im Koran werden biblische Traditionen, wie sie von Juden und Christen auf der arabischen Halbinsel in kreativen Weitererzählung und Konkretisierung überliefert wurden, aus der Perspektive der an Muhammad ergangenen Eingebungen kritisch reflektiert und somit im gegebenen situativen Kontext aktualisiert.³³

Christen können den Koran kritisch würdigend daraufhin lesen, inwiefern hier das Evangelium zum Ausdruck kommt, wonach sich Gott den Menschen in seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit *heilvoll und versöhnend* zugewandt hat.³⁴ Dies hat sich nach christlichem Glauben ein für allemal in Christus vollzogen und es erschließt sich den Gläubigen von Christus her. Das versöhnungstheologische Verständnis des Christuserignisses markiert die eigentliche theologische Differenz zwischen christlichem und muslimischem Glau-

³¹ Vgl. Regina Grundmann und Assad Elias Kattan (Hg.), *Jenseits der Tradition? Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam* (Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transmission, Transformation, Vol. 2), Boston / Berlin 2015.

³² Für die Verhältnisbestimmung der vier Evangelien zueinander unter der Begrifflichkeit von Prätex

ten und Intertextualität, vgl. Hartwig Thyen, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen 2005, 510.

³³ Vgl. zu diesen Prozessen im Einzelnen: Angelika Neuwirth, *Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie* (Litterae et Theologia, Bd. 4), Berlin / Boston 2014.

³⁴ Dies ist – bei aller Polemik und Apologetik im Einzelnen – grundsätzlich die Vorgehensweise des Nikolaus von Kues, *Cribratio Alkorani: Sichtung des Korans* von 1460/61.

ben. Dies schlägt sich bereits in der unterschiedlichen Schwergewichtung von Themen und Motiven in den Heiligen Schriften nieder: Motive, die das endzeitliche göttliche Strafgericht umschreiben, begegnen wohl in fast allen in neutestamentlichen Schriften, allerdings – abgesehen von der Johannesoffenbarung – eher periphär. Für die – erschlossene – historische Verkündigung und Lebenspraxis Jesu sowie für die impliziten Theologien zumal der Synoptiker und von Paulus ist die *Vergebungs- und Versöhnungsbotschaft* von *zentraler theologischer und ethischer* Bedeutung. Von daher versteht sich die paulinische Deutung des Todes Jesu als Versöhnungsgeschehen und auch die Fokussierung der Evangelien auf Jesu Hinwendung zu den als „Sünder“ ausgegrenzten Menschen sowie die Ausweitung des Nächstenliebegebots in Richtung auf Feindesliebe (vgl. narrativ Lk 22,49-51). Papst Franziskus hat dieses unverwechselbare Proprium des christlichen Glaubens in prägnanter Einfachheit zum Ausdruck gebracht: „Mein Herr ist ein Herr der Sünder, nicht der Gerechten – auch der Gerechten, aber die Sünder liebt er mehr.“³⁵ Bei dieser Aussage handelt es sich allerdings um eine individualistische Zuspitzung, die in der Moderne bzw. Postmoderne relevant sein mag. Es sollte darüber allerdings nicht aus dem Blick geraten, dass die Rede von der Versöhnung und Vergebung, von Sündern und Gerechten in den Schriften des Neuen Testaments vor allem von sozialer Relevanz war. Sie betraf die Gestaltung von transkulturellen Gemeinden der Verschiedenen, insbesondere von Juden und Heiden. Dies ist im Gefolge der sog. Neuen Paulusperspektive deutlich geworden.³⁶

Im Koran hingegen erscheint Gott hauptsächlich als *Herr der Gerechten*. Die Ungerechten straft Gott – erbarmungslos im Höllenfeuer. Insofern begegnen hier – für westliche Christen in aufgeklärter Tradition – verstörende Ausmalungen des Strafgerichts Gottes bzw. der Leiden der Gerichteten. Eine den Koran bzw. den Islam auf diese Thematik reduzierende Darstellung christlicherseits etwa unter dem Modus des Vorwurfs einer Werkgerechtigkeit wäre allerdings eine Karikatur, wie sie in Bezug auf die Wahrnehmung des Judentums erst seit einigen Jahrzehnten im Bereich des westlichen Protestantismus an Plausibilität verloren hat.

³⁵ Interview mit Papst Franziskus, in: DIE ZEIT 11 vom 9. März 2017, 13-15.

³⁶ Vgl. Werner Kahl, Gottesgerechtigkeit und politische Kritik neutestamentliche Exegese angesichts der gesellschaftlichen Relevanz des Evangeliums, in: ZNT 31 (16. Jg. 2013), 2-10.

Der Koran wird im Islam als ultimative Wundergabe des barmherzigen Gottes im Sinne eines Wissenstransfers zur Erlangung von endzeitlichem Heil erachtet. Die Erwartung an die Hörer und Hörerinnen besteht darin, dass diese glauben und dass sie Gott für die Koranoffenbarung dankbar sind und sie ihr Leben den Korananweisungen entsprechend gestalten. Dabei wird auch im Koran – wie im Neuen Testament – die Möglichkeit zur Umkehr und barmherzigen Vergebung durch Gott offengehalten, z.B. Sure 28,67: „Wer aber bereut und glaubt und Gutes tut, der wird zu denen gehören, denen es wohl ergeht.“ In der Vermittlung dieser heilsrelevanten Information, die in der freien Zuwendung des barmherzigen Gottes gründet, besteht in der Binnenperspektive das *Evangelium* der koranischen Mahn- und Warnbotschaft: „Und verkünde als *Frohbotschaft* denen, die glauben und Gutes tun, dass ihnen Gärten zuteilwerden, die von Wasserläufen durchzogen sind“ (Sure 2,25). Signifikanter Weise begegnen hier und in ähnlichen Zusammenhängen Formen und Derivate des Verbs *bashshara* – „gute Nachricht verkünden“. Dieses Verb hat als Pi’el in der Hebräischen Bibel identische Bedeutung und es wird in der Septuaginta mit Formen von *euaggelizomai* wiedergegeben. Und im arabischen Neuen Testament werden Verbformen von *euaggelizomai* mit Formen von *bashshara* übersetzt, während für *euaggelion* als arabisierte Form des Griechischen *ingil* verwendet wird, und zwar sowohl im Koran als auch in der arabischen Bibel (vgl. neben den Evangelienüberschriften noch Mk 1,14f., wo *bashshara* und *ingil* in einem Kontext auftauchen).

Die sich durch die Jesus-Christus-Erzählung erschließende Bedeutung von Evangelium wäre das Kriterium einer christlichen Lektüre des Korans, wie es ohnehin das Kriterium der christlichen Lektüre auch der Bibel Alten und Neuen Testaments ist. Dieses Kriterium schiebt einer Fundamentalismus anfälligen Verabsolutierung der Bibel als Heilige Schrift im engen Sinne einen Riegel vor und es ermöglicht die – zum Evangelium der Christen – *relative* Würdigung des Korans durch Christen als Heilige Schrift der Muslime, deren Lektüre auch für sie zur Inspirationsquelle werden kann.³⁷

³⁷ Vgl. zu dieser positiven, wenn auch kritischen Würdigung des Korans auch prägnant Klaus von Stosch, Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen, Paderborn 2016, sowie in Bezug auf die Jesusdarstellung im Koran: Mouhanad Khorchide und Klaus von Stosch, Der andere Prophet. Jesus im Koran, Freiburg 2018, vor allem 289-301.

Exkurs II: Systematisch-theologische Stimmen

Bezüglich der Verhältnisbestimmung von Christusoffenbarung und Koraneingabe wäre mit Gewinn an systematisch-theologische Ausführungen zum Verhältnis von Christusoffenbarung und anderen Gottesoffenbarungen aus evangelischer Perspektive in den Werken von Karl Barth, Paul Tillich, Willfried Härle und vor allem von Reinhold Bernhardt anzuknüpfen. Dies könnte zu einer Versachlichung des christlich-muslimischen Gesprächs beitragen.

Karl Barth bestimmt in seiner *Kirchlichen Dogmatik* das benannte Verhältnis grundsätzlich folgendermaßen: „Sollte Gott durch unmittelbare Geisteseingebung neue Propheten und Apostel des Wortes schaffen wollen – und wie sollte er es nicht können? – so ist das seine Sache. Sie werden sich dann wohl als solche erweisen, wie es die alten Propheten und Apostel getan haben, durch die sein Wort nicht möglicherweise, sondern faktisch zu uns kommt. Die göttliche Überführung, das Zeugnis des Heiligen Geistes, von dem wir wissen und etwas sagen können, weil es sich durch seine Beziehung auf die göttliche Zeichengebung sozusagen kontrollieren läßt, daß es uns das Wort Gottes und nicht irgendeine Geisterei bezeugt – es besteht nicht in der Mitteilung eines materiellen Plus, eines neuen Offenbarungsinhalts, sondern darin, daß es uns die eine Offenbarung bezeugt als *für uns* geschehen. (...) ‚Gott war in Christus *versöhnend* die Welt mit ihm selber‘ (2. Kor. 5,19). ‚Es ist vollbracht‘ (Joh. 19,30). Zu diesem Perfektum der Wahrheit der objektiven Offenbarung braucht nichts hinzuzukommen und kann auch nichts hinzukommen.“³⁸

Mit meinen Ausführungen zum Thema sehe ich mich in grundsätzlicher Übereinstimmung zur Arbeitshilfe „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“ der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2016. Die im Internet verbreitete kritische Replik von Henning Wrogemann und Claudia Währisch-Oblau macht auf mögliche berechnete wie unberechnete Sorgen und Missverständnisse aus eher evangelikaler Perspektive aufmerksam. Insofern mag sie für eine Überarbeitung hier und da Anregungen zu einer präziseren begrifflichen Fassung geben. Zur Aufgabe einer neuen theologischen Verhältnisbestimmung zum Islam im Sinne der zitierten Arbeitshilfe wie des „Impulspapiers der Konferenz für Islamfragen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)“, *Reformation und Islam*, Hannover 2016, gibt es m.E. keine Alternative.

³⁸ Karl Barth, *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Zweiter Teilband (Die Kirchliche Dogmatik I,2), Zürich 1937, 258.260 (Kursive sind im Original gesperrt).

Ähnlich, wenn auch in anderer Akzentuierung argumentiert Paul Tillich in seiner *Systematic Theology*.³⁹ Im Kapitel „The Final Revelation of Jesus as the Christ“ differenziert Tillich zwischen der „period of preparation“ und der „period of reception“ in Bezug auf die letztgültige Offenbarung Gottes in Christus.⁴⁰ In beiden Phasen haben bestimmte Ereignisse mit ihrem Verweischarakter sogar *Anteil* an der letztgültigen Christusoffenbarung. Insofern gilt allerdings auch „that no new original revelation could surpass the event of final revelation.“⁴¹

Willfried Härle gelangt in seiner *Dogmatik* im Zusammenhang der Diskussion des Verhältnisses von *revelatio generalis* und *revelatio specialis* zu folgenden Ergebnissen: „Man kann zwar nicht (theologisch verantwortlich) sagen, die Christusoffenbarung sei die *einzigste Gestalt* wahrer Selbsterschließung Gottes zum Heil, wohl aber ist festzuhalten, daß aus christlicher Sicht die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus den Charakter eines *Maßstabs* bzw. einer *Norm* hat, die an jeden Offenbarungsanspruch anzulegen ist. (...) Von da aus *muß*, ja *darf* die Möglichkeit und Wirklichkeit von (heilbringender) Gottesoffenbarung außerhalb (vor, neben und nach) Christus *nicht bestritten* werden, aber jeder derartige Offenbarungsanspruch muß sich an der Gottesoffenbarung in Jesus Christus messen lassen.“⁴² Methodisch und theologisch angemessen sei so zu verfahren, dass „zunächst zu bestimmen (ist), was der Gehalt der *revelatio specialis* ist, um von da aus zu fragen wo dieser Gehalt – im ganzen oder partiell – auch außerhalb von Jesus Christus anzutreffen ist.“⁴³ Härle schlussfolgert: „Aus der Sicht des christlichen Glaubens kann also an der Exklusivität der Heilsoffenbarung Gottes in Jesus Christus festgehalten werden, weil und sofern die Identität dieser Offenbarung durch ihren *Gehalt* bestimmt ist. Dies erlaubt, ja erfordert die Anerkennung von möglicher Gottesoffenbarung durch andere Gestalten, *sofern sie ihrem Gehalt nach mit der*

³⁹ Paul Tillich, *Systematic Theology, Vol. 1: Reason and Revelation. Being and God*, Chicago 1951, 135-144.

⁴⁰ Tillich, *Theology*, 138.

⁴¹ Tillich, *Theology*, 144.

⁴² Willfried Härle, *Dogmatik*, Berlin/New York 1995, 101.

⁴³ Härle, *Dogmatik*, 102.

*Christusoffenbarung übereinstimmen. Das Entdecken solcher Übereinstimmung ist aus der Sicht des christlichen Glaubens ein Grund zur Freude.*⁴⁴

Die grundsätzliche Möglichkeit weiterer – relativer – Gottesoffenbarungen wird von diesen drei Theologen nicht in Abrede gestellt. Sie setzen in ihrer Argumentation unterschiedliche Akzente und sie differenzieren durchaus unterschiedlich, aber übereinstimmend gilt ihnen Christus als „letztgültige“ Offenbarung, die christlicherseits als *Kriterium* zur Einschätzung anderer Offenbarungszeugnisse dient.⁴⁵ In der Argumentation von Barth über Tillich bis zu Härle ist eine Entwicklung zu beobachten – hin zu einer zunehmenden Bereitschaft zur positiven Würdigung von in anderen Traditionen bezeugten Gottesoffenbarungen. Als solche partizipierten sie nach Tillich sogar an der letztgültigen Offenbarung in Christus. Hilfreich für die In-Beziehung-Setzung von Christus- und Koranoffenbarung scheint mir die von Härle benannte Unterscheidung von *Gestalt* und *Gehalt* von Offenbarung. Es wäre demnach in christlichen Lektüren des Korans nach *inhaltlichen Nähen* Ausschau zu halten. Dabei wäre auch die Möglichkeit zu veranschlagen, dass Passagen des Korans – dasselbe gilt für das sogenannte Alte Testament – Aspekte des Evangeliums erhellen, die im Neuen Testament unterbelichtet geblieben sind. Dies wäre etwa für den Aspekt der ökonomischen Gerechtigkeit zu konstatieren.⁴⁶ Aus muslimischer Perspektive mögen sich in der Lektüre der Jesus-Christus-Erzählung des Neuen Testaments vor allem die Aspekte der Barmherzigkeit und zwischenmenschlichen Versöhnung als anschlussfähig und bedeutsam erweisen. In diesem Zusammenhang wird allerdings auch die Grenze der für den interreligiösen Dialog sinnvollen Unterscheidung von Gehalt und Gestalt greifbar: Sie leistet wohl einen ersten Schritt in Richtung auf eine würdige Wahrnehmung der Offenbarungszeugnisse der je „Anderen“; diese Wahrnehmung bleibt allerdings begrenzt, da sie mit erheblichen Verkürzungen arbeitet und so der Bedeutung des Offenbarungszeugnisses in der jeweiligen Binnenperspektive nicht gerecht werden kann. Einer möglichen „Inspiration“

⁴⁴ Härle, *Dogmatik*, 102.

⁴⁵ Katholischerseits sei hier erinnert an entsprechende Ausführungen von Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg ²2008, 151-159: „Christus als das Kriterium der Unterscheidung“ (155).

⁴⁶ Vgl. Missionsakademie und Zentrum für Mission und Ökumene (Hg.), *Gerechtigkeit als hermeneutischer Schlüssel für die Auslegung von Bibel und Koran* (TIMA 11), Hamburg 2016.

bzw. einem Verstehen in der Tiefe durch die Lektüre der Offenbarungszeugnisse der „Anderen“ wird so ein Riegel vorgeschoben. So *verkörpert* Jesus in seiner Gestalt christlicherseits die Barmherzigkeit und Versöhnung Gottes. *Insofern* gilt er in seiner geschichtlichen Partikularität als letztgültige oder tiefste Offenbarung Gottes. Göttliche Barmherzigkeit und Versöhnung werden in Jesus Christus konkret anschaulich und ein für allemal aktualisiert. Eine Abstraktion jener Attribute von der geschichtlichen Figur bedeutete eine Verkürzung der Offenbarung.

Dies gilt auch für eine Reduzierung des Korans auf einen etwaigen Bedeutungsgehalt. Hier bliebe die für Muslime wesentliche Dimension der Schönheit der Koranoffenbarung außen vor, wie sie sich in der arabischen Rezitation zu erschließen und wie sie durchaus Nicht-Muslime in der Tiefe anzurühren vermag.⁴⁷ Die Gestalt der Offenbarung partizipiert am Gehalt. So wie sich in christlicher Perspektive Gottes Versöhnungs- und Heilswille in Jesus-Christus *verkörpert* hat, so hat Gott in muslimischer Perspektive seinen Glaubens- und Gerechtigkeitsaufruf im Koran *intoniert*. Insofern ist der Koran zuvörderst als *sakrales Tongebäude* zu würdigen.

Reinhold Bernhardt plädiert bezüglich einer religionstheologischen Beziehungsbestimmung für das Paradigma eines *Inklusivismus auf Gegenseitigkeit*.⁴⁸ Ein solcher „bekennt sich ganz zu seiner Standortgebundenheit im christlichen Glauben und stellt von dort aus Bezüge zu anderen religiösen Traditionen her.“⁴⁹ Diese dialogisch angelegte Beziehungsbestimmung zu anderen Religionen ergeht also „im Sinne einer konfessions- bzw. traditionsgebundenen, aber interreligiös offenen Theologie. Inhalte anderer religiöser Traditionen können zu einer wertvollen Erkenntnisquelle für das eigene Glaubensdenken werden, ohne dass sie die Normativität überformen würden, die diesem Glaubensdenken eigen ist. Es kann zu ‚reciprocal illuminations‘ kommen.“⁵⁰ Christlicherseits ist und bleibt Christus nach diesem Entwurf das „normative *Kriterium* zur Beurteilung von (nicht nur religiösen) Phänomenen

⁴⁷ Vgl. dazu eindrücklich Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2011.

⁴⁸ Zuletzt in Bernhardt, *Inter-Religio*.

⁴⁹ Bernhardt, *Inter-Religio*, 417.

⁵⁰ Bernhardt, *Inter-Religio*, 436.

der Wirklichkeit (...).⁵¹ Das Paradigma eines *Inklusivismus auf Gegenseitigkeit* halte ich für die christlich-muslimische Verhältnisbestimmung und Gestaltung von entsprechenden Beziehungen für äußerst produktiv und vielversprechend.

Nach muslimischem Verständnis ist der Koran – nicht Christus – die letztgültige Mitteilung und der Ausweis der Zuwendung des barmherzigen und gerechten Gottes. Dies verweist auf eine entscheidende Differenz zwischen Christentum und Islam. Sie betrifft – in der Begrifflichkeit Härles – nicht nur die Gestalt der Offenbarung, sondern auch den Glaubensgehalt: Christus verkörpert den Gehalt in seiner partikularen Geschichte. Eine wesentliche Gemeinsamkeit ist aber auch an dieser Stelle nicht zu übersehen: Hier und da besteht die Funktion der Selbstmitteilung Gottes grundsätzlich in einer kontextuellen Aktualisierung seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit unter konkreten geschichtlichen Bedingungen.

Die besondere Wertschätzung, die im Koran Jesus zuerkannt wird, ist im muslimisch-christlichen Gespräch zu würdigen, auch wenn im Koran jegliche Tendenz zur Vergöttlichung Jesu vehement abgewiesen wird. Allein Jesus gilt hier als Messias, der – anders als Abraham und Muhammad – in besonderer Weise dadurch qualifiziert ist, dass er Wort Gottes ist und Anteil am Geist Gottes hat (Sure 4,171): „Christus (*masīḥu*) Jesus, der Sohn Marias, ist Gottes Gesandter (*rasūlu*), sein Wort (*kalimatuḥū*), das er Maria entbot, und Geist von ihm (*rūḥun minhu*)“ (vgl. Sure 2, 45; 5,110; 19,34). Diese ausdrücklich positive Bezugnahme auf die Jesusfigur unter Rekurs auf neutestamentliche Motive unterläuft die Verabsolutierung diesbezüglicher theologischer Differenzen und verweist auf markante Konvergenzen. Auch wenn die Bedeutung dieser Motive im Koran mit den diesbezüglichen – im Übrigen divergierenden – Bedeutungszuschreibungen in christlichen Traditionen nicht identisch ist, so markieren sie doch eine besondere Nähe von Islam und Christentum.

⁵¹ Bernhardt, *Inter-Religio*, 452-3.

Im Vergleich dazu ist die besondere Nähe von Judentum und Christentum bleibend gegeben aufgrund der Verwurzelung in alttestamentlich-jüdischen Traditionen, vermittelt und erschlossen durch den Juden Jesus von Nazareth und die jüdischen Apostel. Durch ihren Glauben an Jesus als den Christus wissen sich Christen in die Geschichte Gottes mit seinem Volk eingeschrieben. Juden sind und bleiben ihre älteren Glaubensverwandten, obwohl Jesus im Judentum – anders als im Islam, wenn auch in nicht-christlicher Interpretation – nicht als gottgesandter Messias erachtet wird.

Was die Verhältnisbestimmung von Juden, Christen und Muslimen angeht, ist es beachtenswert, dass im Koran Juden und Christen *nicht* per se als vom Heil Gottes ausgeschlossen gelten. Vielmehr erfahren sie als „Leute des Buchs“ (*ahl al-kitab*) eine besondere Wertschätzung. Dies ist bemerkenswert im zeitgenössischen Kontext jüdischer und christlicher Heilsexklusivitätsansprüche. Was letztere betrifft, sind die wechselseitigen Verdammungen und Verfolgungen zwischen Melkiten, Nestorianer und Monophysiten seit der ausgehenden Antike einzubeziehen.

Insgesamt lässt der Koran eine größere Nähe zwischen Muslimen und Christen als zwischen Muslimen und Juden erkennen, obwohl es theologisch – Stichwort: strikter Monotheismus, Speisegebote – zu letzteren engere Affinitäten als zu ersten gibt. Dies wird auf dem Hintergrund historischer Entwicklungen in den 620er Jahren in Medina – Widerstand jüdischer Stämme – plausibel.

Im interreligiösen Dialog heute geht es ausdrücklich *nicht* darum, den Beteiligten etwaige Glaubenskompromisse abzuverlangen.⁵² Vielmehr bietet sich Christen und Muslimen in Deutschland heutzutage die Möglichkeit, die Heiligen Schriften der je Anderen der Binnenperspektive angemessen wahrzunehmen. Dazu befähigt das direkte Gespräch von Muslimen und Christen vor Ort. Solche Begegnungen und Verständigungen haben das Potenzial, Vorurteile und Argwohn einzuhegen und Vertrauen entstehen bzw. wachsen zu lassen.⁵³ Auf der Grundlage eines gewachsenen Vertrauensverhältnisses wird es dann

⁵² Darauf hat mit Nachdruck und zu recht Henning Wrogemann aufmerksam gemacht: *Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz* (Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft Bd. 3), Gütersloh 2015, 209.251.

⁵³ Vgl. Hans-Martin Barth, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh 2008, 46-51.

zunehmend möglich sein, sich wechselseitig über die Offenbarungswahrheiten des jeweiligen Glaubens auszutauschen und sich diesbezüglich anfragen zu lassen.

Eine gemeinsame Lektüre der Heiligen Schriften kann dazu beitragen, dass sich Juden, Christen und Muslime ihrer gemeinsamen Wurzel und ihrer gemeinsamen Bezogenheit und Hoffnung auf den barmherzigen und gerechten Schöpfergott bewusst werden.⁵⁴ Als *Glaubensverwandte* mögen sie erkennen, dass sie gemeinsam im Hören auf Gottes Wort danach zu trachten berufen sind, das Gemeinwesen in Orientierung an der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes mitzugestalten.⁵⁵

7. Zur Frage der Konversion

Eine Konversion zwischen Judentum, Christentum und Islam halte ich theologisch und soteriologisch *nicht* für geboten. Sie kann aber lebensgeschichtlich als notwendig erscheinen und ist somit zu ermöglichen.

Tatsächlich trifft die Einsicht in die benannte Glaubensverwandtschaft auch über religiöse Trennungsmarkierungen hinweg aktuell auf die Situation des Taufbegehrens von muslimischen Flüchtlingen. Das mag insbesondere Pfarrer und Pfarrerinnen, die im wichtigen christlich-muslimischen Dialog involviert sind, vor einige Herausforderung stellen: Die Menschen, die zu uns kommen, unterwandern das Bild, das wir uns von ihnen gemacht haben – Muslime die Christen werden wollen! Ich meine, dem Taufbegehren ist grundsätzlich stattzugeben. Selbstverständlich hat dem eine Unterweisung und Sprachbefä-

⁵⁴ In seiner gründlichen und sympathischen – aber in Bezug auf das Christentum zu wenig kritischen – Untersuchung *The Qur'an in Context. A Christian Exploration* (Downers Grove, Illinois 2016) fokussiert Mark Robert Anderson grundsätzliche und unüberwindbare Differenzen zwischen der koranischen und der christlichen Theologie.

⁵⁵ Martin Hein hat für den interkonfessionellen Dialog einen Paradigmenwechsel diagnostiziert (Umstrittene Reformation. Anmerkungen zum Ertrag der „Lutherdekade“ und zum anstehenden Reformationsjubiläum, in: *ThLZ* 142 [2017] 1/2, 3-18): „Der Fokus richtet sich folglich viel stärker auf die Identifizierung von Gemeinsamem, von dem her das Unterscheidende und dann erst das Trennende thematisiert werden können“ (7). Unter diesem Modus der Fokussierung von Gemeinsamem erschließt sich heute auch das historische wie das gegenwärtig zu gestaltende Verhältnis zwischen Juden, Christen und Muslimen neu.

higung im christlichen Glauben voranzugehen, und es ist den potenziellen Konvertiten auch transparent zu machen, dass in der hiesigen Gesellschaft auch die Wahl für die Nicht-Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft grundgesetzlich abgesichert ist und gesellschaftlich respektiert wird. Menschen muslimischen Hintergrunds mit Konversionsabsicht darf aber nicht abgesprochen werden, dass sie ihre Entscheidung selbstverantwortlich mit guten Gründen getroffen haben! Überzeugte Muslime dürften ihre religiöse Bindung kaum leichtfertig aufs Spiel setzen, auch nicht um den Preis eines vermeintlich leichteren Zugangs zu einer Aufenthaltsgenehmigung. Insofern sind die Taufbegehren ernstlich zu hören. Schändlich wäre allenfalls eine *Missionierung* unter muslimischen Flüchtlingen unter Ausnutzung ihrer Notlage.

8. Zusammenfassung

In Entsprechung zum Evangelium – die barmherzige, heilvolle und lebensfördernde Zuwendung Gottes zu allen Menschen in und durch Christus – wäre christlicherseits ein anderer Weg einzuschlagen, und zwar im Zusammenwirken von Juden, Christen und Muslimen: Das Erkunden und Ausformulieren eines Narrativs auf Grundlage ihrer Heiligen Schriften und Glaubensüberzeugungen, in das sie sich alle mehr oder weniger stark einweben können; das Abheben auf das, was sie *gemeinsam* glauben und sagen können, *ohne Differenz einzuebnen*.

Juden, Christen und Muslime sind m.E. zu begreifen als *Glaubensverwandte* innerhalb der einen monotheistischen Religionsfamilie. Sie sind Repräsentanten eines breiten religiösen Traditionsstroms, in dem sie je eigene Akzente setzen. Dabei wissen sie sich alle – auf durchaus unterschiedliche Weise – auf Abraham und *denselben* Gott bezogen, der sich ihnen je besonders grundsätzlich offenbarte. Diese Glaubensverwandtschaft sei durch das folgende Schaubild dargestellt:

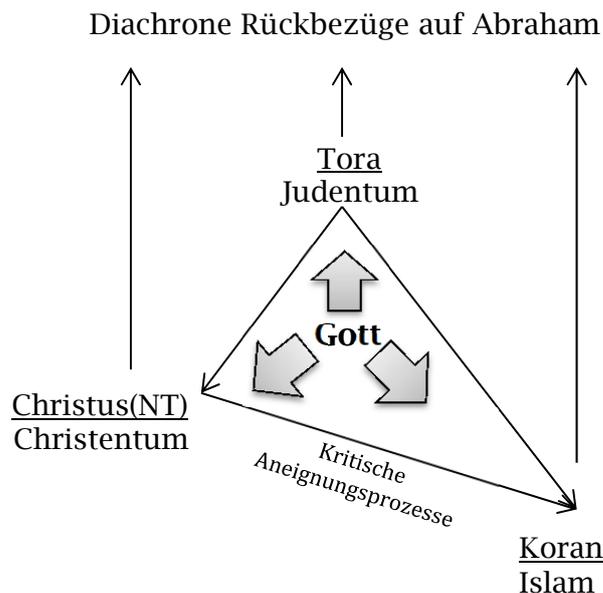


Schaubild: Beziehungen absoluter und relativer Gottesoffenbarungen innerhalb ein und derselben religiösen Traditionsgeschichte

Eingedenk dieses Beziehungsgeflechts gilt es, dass die Beteiligten am interreligiösen Dialog aus der Perspektive der je vorausgesetzten *letztgültigen* Offenbarung die Offenbarungszeugnisse der je anderen als *relativ gültige* zu würdigen lernen. Als solche mögen sie mich eventuell inspirieren und zu einer Glaubensvertiefung beitragen. Aus der je eigenen Glaubensperspektive können die Offenbarungszeugnisse der Glaubensverwandten durchaus kritisch, d.h. immer auch selbst-kritisch rezipiert und positiv gewürdigt werden. Eine solche Konstellation lässt sich mit dem von Reinhold Bernhardt eingeführten Begriff eines *Inklusivismus auf Gegenseitigkeit* erfassen.

In Bezug auf die Gestaltung des Verhältnisses zu muslimischen Glaubensgemeinschaften in unserer Mitte besteht das christliche Zeugnis m.E. vor allem darin, auf Gemeindeebene Begegnungsräume zu kreieren, damit sich Verwebungsmöglichkeiten ergeben können. Das Narrativ der Glaubensverwandtschaft scheint mir gesellschaftlich produktiv und an der Zeit zu sein. Es geht darum, den gemeinsam belebten Sozialraum zusammen zu gestalten und dazu das mögliche Friedens- und Gerechtigkeitspotenzial der monotheistisch-abrahamitischen Glaubensstraditionen zu aktualisieren.

Muslimische Vielfalt in Deutschland: Basisinformationen zum Islam in Geschichte und Gegenwart

Ali Özgür Özdil

1. Einleitung

Vom Prophetengefährten Umar ibn al-Khattâb (gest. 644) wird überliefert: „Eines Tages, während wir beim Gesandten Gottes - der Friede und Segen Gottes seien mit ihm - saßen, erschien ein Mann vor uns, in sehr weißen Gewändern und mit sehr schwarzem Haar. An ihm war keine Spur der Reise zu sehen, und von uns kannte ihn niemand. Schließlich setzte er sich zum Propheten, lehnte seine Knie gegen dessen Knie, legte seine Handflächen auf dessen Oberschenkel und sagte: »O Muhammad, unterrichte mich über den Islam.« Da antwortete der Gesandte Gottes: »Islam ist, dass du bezeugst, dass kein Gott da ist außer Gott, und dass Muhammad der Gesandte Gottes ist, dass du das Gebet verrichtest, die Zakât gibst, im Ramadan fastest und zum Hause pilgerst, wenn du dazu imstande bist.« Er sagte: »Du hast recht gesprochen« und wir waren erstaunt darüber, dass er ihn befragte und ihm (dann) recht gab. Er fuhr fort: »Nun unterrichte mich über den Iman.« Er sagte: »Iman ist, dass du an Allah glaubst, an Seine Engel, an Seine Bücher, an Seine Gesandten und an den Jüngsten Tag, und dass du an die Vorhersehung glaubst mit ihrem Guten und mit ihrem Bösen.« Er sagte: »Du hast recht gesprochen« und fuhr fort: »Nun berichte mir über das rechte Tun (arab.: Ihsân).« Er antwortete: »Es ist dies, dass du Gott dienst, als ob du Ihn sehen würdest, und wenn du Ihn auch nicht siehst, so sieht Er dich doch.« Er fuhr fort: »Nun berichte mir über die Stunde,« worauf er antwortete: »Darüber weiß der Befragte nicht mehr als der Fragende.« Er sagte: »Dann berichte mir über ihre Anzeichen.« Er antwortete: »Dass die Magd ihre Herrin zur Welt bringt, und dass du siehst, wie die barfüßigen, nackten, mittellosen Schafhirten sich gegenseitig im Bauen zu übertreffen suchen«. Danach entfernte sich der Fremde und ich verweilte eine Zeitlang. Dann sagte der Prophet: »O Umar, weißt du wer der Fragende war?« Ich entgegnete: »Gott und Sein Gesandter wissen es am bestens. Er

erwiderte: »Es war Gabriel, der zu euch gekommen ist, euch eure Religion zu lehren.«¹

Diese Überlieferung fasst das Wesentliche (was ist Islam und woran glauben Muslime) zusammen, womit wir uns im folgenden Beitrag etwas ausführlicher befassen werden. Nach einer Einführung in die verschiedenen Bedeutungen von Islam - je nach Kontext -, soll die Entstehungsgeschichte der islamischen Theologie beleuchtet werden. Anschließend sollen die sogenannten Rechtschulen, die das religiöse Alltagsleben der Muslime prägen, vorgestellt werden, damit die LeserInnen nachvollziehen können, wie und warum Muslime ihren Glauben in die Praxis umsetzen. Dann wird "Scharia" erläutert werden, das für Muslime ein Lebensstil auf dem Weg zu Gott ist. Zum Schluss folgt ein kleines Lexikon des Islam, in dem das nötige Grundwissen zum Islam vermittelt werden soll.

2. Einführung in den Islam

2.1 „Islam“ in sprachwissenschaftlicher Reflexion: Der Islam als "Gottergebenheit"

Islam bedeutet „Gottergebenheit“. Abgeleitet ist das Wort vom IV. Stamm der Wortwurzel s-l-m, was „heil, unversehrt, ganz, vollständig, sicher, frei sein“ bedeutet. Wörter wie Salâm („Unversehrtheit, Friede, Sicherheit“) und Muslim („der sich Gott Hingebende, Dienende“) sind mit dem Wort Islâm verwandt, da sie aus der gleichen Wortwurzel gebildet werden.²

Wenn wir im Koran (Sure 3:85-86) lesen: „Sprich: «Wir glauben an Gott und an das, was auf uns herabgesandt worden ist und was herabgesandt wurde zu Abraham und Ismael und Isaak und Jakob und den Nachfahren, und was gegeben wurde Moses und Jesus und (anderen) Propheten von ihrem Herrn. Wir machen keinen Unterschied zwischen ihnen, und Ihm ergeben wir uns (= arab. muslimûn). Und wer eine andere Glaubenslehre als die Gottergebenheit (= Islâm) begehrt, nimmer soll sie von ihm angenommen werden, und im zukünftigen Leben soll er unter den Verlierenden sein»“, dann macht dies

¹ Überliefert vom Traditionarier Muslim in seinem Sahih Muslim.

² Vgl. Özdil, Ali Özgür: Was ist Islam? Hamburg 2013.

bereits deutlich, dass sich Islam nicht alleine auf die Botschaft des Propheten Muhammad beschränkt.

Demnach wäre die Bedeutung des folgenden Koranverses: „Inna 'd-Dîna aında Allâhi 'l-Islâm“³ mit „Wahrlich, die Religion bei Gott ist die Gottergebenheit“ richtig übersetzt.

Alles was existiert (also auch ein Baum, ein Regentropfen, der Wind usw.), praktiziert den Islam, solange es seiner Bestimmung, d.h. dem Plan Gottes folgt. Selbst Sonne und Mond praktizieren Islam. Somit ist jeder natürliche Prozess (z.B. Tag und Nacht) und jede natürliche Handlung ein Ausdruck von Gottergebenheit, die sich nicht allein auf die gottgefälligen Handlungen des Menschen beschränkt, sondern die gesamte Schöpfung umfasst.

Der Gelehrte Maudûdî schreibt in seinem Werk „Weltanschauung und Leben im Islam“ zu der Frage „Was ist Islam?“ unter anderem: „Sogar ein Mensch, der sich weigert, an Gott zu glauben oder ein Idol anbetet, muss gezwungenermaßen ein „Muslim“ sein, soweit es seine körperliche Existenz betrifft. Denn während seines gesamten Lebens, vom Stadium als Embryo bis zur körperlichen Auflösung nach dem Tod, folgt jede Zelle seiner Muskeln und jedes Glied seines Körpers den für sie vorgeschriebenen Gesetzen Gottes. Selbst seine Zunge, die aufgrund seiner Unwissenheit Gott verneint oder eine Vielzahl von Gottheiten preist, ist ihrer eigensten Natur nach ein Muslim“.⁴

2.2 "Islam" in religionswissenschaftlicher Reflexion: Der Islam als "Ur-Religion" der Menschheit

Die zweite Bedeutungsebene von „Islam“, die an dieser Stelle vorgestellt werden soll, bezieht sich auf das Wesen und den Kern jeder Religion.

In der Religionswissenschaft, aber auch in der Religionsethnologie wird die Frage gestellt, ob die Menschheit ursprünglich polytheistisch oder monotheistisch gewesen sei. Aus islamischer Sicht ist es etwas völlig Natürliches, dass es Gemeinsamkeiten zwischen den menschlichen Kulturen und Religionen gibt, denn laut Koran wurden zu allen Völkern zu verschiedenen Zeiten Ge-

³ Siehe Sure 3:20.

⁴ Vgl. Abu-l-A'lâ Maudûdî: „Weltanschauung und Leben im Islam“. Leicester 1989, S. 17

sandte Gottes geschickt⁵ mit der Botschaft Gottes in der jeweiligen Sprache des Volkes⁶ und jedem Volk wurden jeweils eigene Andachtsübungen aufgetragen.⁷

Ein weiterer Aspekt, der in diesem Zusammenhang erwähnt werden muss, ist die Tatsache, dass aus islamischer Sicht jeder Mensch mit der „natürlichen Veranlagung“ (arab. fitra) der Gottergebenheit geboren wird. Somit sind alle Kinder von Geburt an „Muslime“.

„Islam“ bekommt hier also eine umfassendere Bedeutung, da Gott kein Volk ohne Rechtleitung gelassen hat. Wie im oben zitierten Vers 3:85 zu lesen ist, glauben die Gottergebenen (Muslime) auch an das, was den anderen Propheten von dem einen Gott gegeben wurde. Somit sind auch die anderen Propheten, z.B. Adam, Noah, Abraham, Moses und Jesus nach islamischem Selbstverständnis Muslime und das, was sie verkündet haben, ist nichts anderes als Islam (Gottergebenheit). Jesus z.B. spricht in Sure 3:52: „»Wer sind meine Helfer zu Gott (man ansâr ilâ Allâh)?« Die Jünger sagten: »Wir sind die Helfer Gottes (nahnu ansâr Allâh). Wir glauben an Ihn. Bezeuge, dass wir (Ihm) ergeben sind (waschhad biannâ muslimûn)«“ (vgl. auch 61:14).

Aber nicht nur der Glaube an alle Propheten und Offenbarungen bildet im Islam eine gemeinsame Grundlage mit den anderen Religionen, sondern auch religiöse Praktiken wie Beten und Fasten sind allen Religionen gemein. Somit ist es möglich, sogar bei Menschen, die sich als Atheisten bezeichnen, Gemeinsamkeiten zu finden, da es keine Kultur ohne Religion gibt und alle Menschen gewissen ethischen Grundlagen folgen, die auf den „Urbund“⁸ mit Gott zurückzuführen sind. Schließlich wollen alle Menschen, ob sie an den einen Gott glauben oder nicht, in Frieden und in Freiheit leben. Nicht ohne

⁵ „Und für jedes Volk ist ein Gesandter. Wenn also ihr Gesandter kommt, so wird zwischen ihnen entschieden nach Gerechtigkeit und kein Unrecht widerfährt ihnen.“ (10:48) „Und in jedem Volke erweckten Wir einen Gesandten (der predigte): »Dient Gott und meidet den Bösen.«“ (16:37)

⁶ „Wir schickten keinen Gesandten, es sei denn mit der Sprache seines Volkes, auf das er sie aufkläre.“ (14:5)

⁷ „Einem jeden Volke haben Wir Andachtsübungen gegeben, die sie befolgen...“ (22:68).

⁸ Vgl. Sure 7:172

Grund ist der Begriff „Islam“ für viele Muslime auch identisch mit dem Begriff „Frieden“ (arab. salam), der aus der gleichen Wortwurzel s-l-m gebildet wird.

2.3 "Islam" in theologischer Reflexion: Der Islam als letzte Offenbarung Gottes an den Propheten Muhammad

Diese Bedeutungsebene zeichnet sich dadurch aus, dass nach islamischer Auffassung nach dem Propheten Muhammad keine Propheten mehr kommen werden und die Offenbarung Gottes ihr endgültiges Stadium erreicht hat. In dieser Kategorie befinden sich alle religiösen Praktiken, die sich von den Praktiken anderer Religionsgemeinschaften unterscheiden, wie z.B. die täglichen fünf Pflichtgebete, die Zakât (soziale Pflichtabgabe), das Fasten im Ramadân, die Pilgerfahrt nach Mekka usw., die alle ihre speziellen Bestimmungen und Formen haben.

Wenn Muslime von „dem Islam“ reden, meinen sie meist diese Kategorie, denn es werden nur die Elemente als verbindlich anerkannt, über die es in allen islamischen Gesellschaften einen Konsens gibt. Es handelt sich dabei um die religiösen Elemente, über die es sichere schriftliche Quellen gibt, die dem Koran nicht widersprechen und die in ihrer Mehrheit offenkundig, klar und gut verständlich sind und somit als Grundlage des islamischen Glaubens dienen können.

Die erste und wichtigste Quelle ist der Koran, dessen Überlieferung und schriftliche Zusammenstellung als unverfälscht gilt. Das bedeutet, dass der Koran seit seiner Offenbarung an den Propheten Muhammad keine Veränderung durchgemacht hat und dass sein Text, so wie er uns heute vorliegt, von unzähligen Gefährten des Propheten auswendig gelernt, niedergeschrieben und auf verschiedenen Wegen überliefert worden ist (arab. mutawâtir). Darüber sind sich selbst nicht-muslimische Orientalisten einig, zumal mehrere Funde originaler Niederschriften von Teilen des Korans belegen, dass diese mit unserem heutigen Koran identisch sind. Der einzige Unterschied zur muslimischen Auffassung liegt allerdings darin, dass der Koran für die nicht-muslimischen Orientalisten keine göttliche Offenbarung darstellt, sondern die Worte eines Genies namens Muhammad sind.

Die nächste Quelle ist die Sunna des Propheten, die aus den verschiedenen Hadith-Sammlungen (Überlieferungen) gewonnen wird.

Der Begriff „Sunnā“ wird im Koran ausschließlich für das „Verfahren“ bzw. „Vorgehen Gottes“ benutzt.⁹ Dieser Begriff ist vorkoranischen Ursprungs, so dass schon die polytheistischen Araber (arab. muschrikûn) von ihm Gebrauch machten, in dem sie den Gewohnheiten ihrer Vorfahren folgten, ohne diese zu hinterfragen. Der Koran aber lehnt diesen heidnischen Brauch ab: „Und wenn man zu ihnen sagt, sie sollen dem folgen, was Gott herabgesandt hat, sagen sie: »Nein, wir folgen dem, was wir als Glauben und Brauch unserer Väter übernommen haben.«“ (2:170 f.) Vielmehr verlangt der Koran: „Ihr Gläubigen! Fürchtet Gott und sagt, was recht ist, dann lässt Er euch eure Werke gedeihen und vergibt euch eure Schuld! Wer Gott und Seinem Gesandten gehorcht, dem ist großes Glück zuteil geworden.“ (33:71)¹⁰

Gott ruft die Menschen auf, sowohl seiner Offenbarung zu folgen als auch seinem Gesandten: „Sprich: Wenn ihr Gott liebt, so folgt mir. Lieben wird euch Gott und euch eure Sünden vergeben; denn Gott ist vergebend, barmherzig. Sprich: Gehorcht Gott und dem Gesandten...“ (3:30 f.).¹¹

„Jene, die dem Gesandten folgen, dem des Lesens und Schreibens unkundigen¹² Propheten, dessen Eigenschaften sie bei sich erwähnt finden, in der Thora¹³ und im Evangelium.¹⁴ Er gebietet das Rechte und verwehrt ihnen das Unrecht, und er erlaubt ihnen das Gute und verbietet ihnen das Schlechte...“ (7:157 f.).

„Sprich: Oh ihr Menschen. Ich bin wahrlich der Gesandte Gottes für euch alle...“ (7:158 f.).

⁹ Vgl. auch die Suren 3:137; 4:26; 8:38; 15:13; 17:77; 33:38, 62; 35:43; 40:85; 48:23.

¹⁰ Vgl. auch 3:132; 4:13.

¹¹ Vgl. auch 4:59, 69 und 80.

¹² Dieser Vers, in dem der Begriff „ummî“ (für Analphabet) vorkommt, beinhaltet die Bedeutung, dass der Prophet Muhammad der Ursprünglichkeit und Archetypik der Offenbarung mit reinem, ursprünglichem Hingegebenensein begegnete und für sie offen war, praktisch wie ein unbeschriebenes Blatt. Er hat dem, was ihm während des Akts des Empfanges offenbart wurde, nichts aufgrund von Bildung oder theologischer Reflexion hinzugefügt; vgl. Paul Schwarzenau „Korankunde für Christen“, S. 28.

¹³ Vgl. 5. Mose (Deuteronomium), 18:15, 33:2.

¹⁴ Vgl. Genesis 17:20, 49:10. Johannes 1:19-25, 7:40-41, 14:16, 15:26, 16:8-13. Matthäus 21:42-44. Lukas 24:49. Psalm 45:17.

„Wahrlich, ihr habt in dem Gesandten Gottes ein schönes Vorbild für jeden, der auf Gott und den Jüngsten Tag hofft und Gottes häufig gedenkt.“ (33:21).

„...Und was euch der Gesandte gibt, das nehmt an; und was er euch untersagt, dessen enthaltet euch...“ (59:7).

Die Sunna, d.h. die Lebenspraxis des Propheten, lässt sich in zwei Kategorien einordnen: Die eine Kategorie umfasst die persönliche, kulturelle und normative Sunna, die andere das, was der Prophet gesagt, getan und gebilligt hat.

a) Zur Verdeutlichung der persönlichen Sunna des Propheten können als Beispiele angeführt werden, dass er Datteln liebte oder dass er keinen Knoblauch oder keine Zwiebeln aß. Wer der persönlichen Sunna des Propheten folgen möchte, darf dies ohne weiteres tun. Nur darf die persönliche Sunna nicht verallgemeinert und zur Norm erklärt werden.

b) Zur kulturellen Sunna gehören all die Dinge, die für den Lebensraum der damaligen Muslime auf der arabischen Halbinsel typisch waren, wie z.B. essen mit der Hand. Auch das Befolgen dieser kulturellen Sunna ist jedem freigestellt, darf aber ebenfalls nicht verallgemeinert werden. Auf der anderen Seite sei darauf hingewiesen, dass bestimmte Kulturelemente durchaus auch ihre Daseinsberechtigung haben, solange ihr Sinn nachvollzogen werden kann. Das Essen ausschließlich mit der rechten Hand macht nämlich nur dann einen Sinn, wenn vor und nach dem Essen die Hände gewaschen werden und die Reinigung nach dem Stuhlgang mit Wasser immer mit der linken Hand vorgenommen wird. Diese Gewohnheit hat also einen bestimmten Grund und Sinn.

c) Die normative Sunna dagegen bildet eine Ausnahme. Sie sollte von allen Muslimen befolgt werden. Dass der Prophet z.B. arabisch sprach und der Gebetsruf (arab. azân) auf Arabisch war, soll die Muslime nicht dazu veranlassen, dies auf den arabischen Kulturraum zu beschränken, sondern ist eine Sunna, die sich über Raum und Zeit hinwegsetzt und somit überall wo Muslime sind, zur Praxis gehört. Es ist z.B. eine normative Sunna, die nicht nur auf den arabischen Kulturraum beschränkt werden darf, das Gebet sowie den Gebetsruf auf Arabisch zu sprechen, da Arabisch die Sprache des Propheten war und der Gebetsruf zur damalige Zeit ebenfalls auf Arabisch ausgeführt

wurde. Diese Sunna hat sich über Raum und Zeit hinweggesetzt und gehört überall auf der Welt bei allen Muslimen zur Praxis.

Den Sinn in der Befolgung der Sunna des Propheten sehen die Muslime besonders darin, dass er als Gesandter Gottes, der den Koran empfangen hat, Gott am besten gedient und somit eine besondere Vorbildfunktion hat.

Eine weitere Besonderheit der Sunna ist, dass es viele Situationen gab, in denen der Prophet die Offenbarungen erläutern oder ergänzen musste. Z.B. in Bezug auf das Gebet: Der Koran gibt keine direkten Anweisungen wann, wie oft und wie gebetet werden soll. In einer Überlieferung heißt es dagegen: „Betet so, wie ihr mich beten gesehen habt“.¹⁵ Ein anderes Beispiel sind die Anweisungen des Propheten zur Zakât (soziale Pflichtabgabe), zu ihrer Höhe und über die Besitztümer, auf die Zakât entfällt.

Der Begriff „Hadith“, was „Erzählung, Bericht“ bedeutet, wird häufig als Synonym für Sunna benutzt. Einerseits wird eine bestimmte Überlieferung als Hadith bezeichnet, andererseits die Gesamtheit der Traditionen, die auf den Propheten zurückgeführt werden.

Anfangs wurden die Traditionen mündlich überliefert, seit dem 8. Jh. gibt es jedoch auch umfangreiche Niederschriften des gesammelten Materials.

2.4 "Islam" in geschichts- und kulturwissenschaftlicher Reflexion

Wir beobachten heute eine kulturelle Vielfalt unter den Muslimen, die durch historische Entwicklungen und vorislamische Traditionen beeinflusst ist. Die ersten Muslime sind bereits im 7. Jh. von der arabischen Halbinsel in nicht-islamische Länder ausgewandert. Dabei wurden sie von verschiedenen Motiven getrieben. Die einen reisten, um den Islam zu verkünden, andere reisten für Handelszwecke und wiederum andere um Wissen zu erwerben – dem Ausspruch des Propheten folgend, nach Wissen zu suchen, selbst wenn es in China wäre.¹⁶

¹⁵ Überliefert im Sahîh von al-Buhârî, im Sunan von ad-Dârimî sowie im Musnad von Ahmad b. Hanbal.

¹⁶In einer weiteren Überlieferung heißt es: „Nach Wissen zu streben ist religiöse Pflicht für jeden Muslim!“, überliefert im Sunan von Ibn Mâdjah.

Nach Afrika und Asien ist der Islam hauptsächlich über die sogenannten Wanderprediger (Mystiker) und Händler gelangt. Eine Ausbreitung des islamischen Glaubens durch Kriege hat es nie gegeben. Die kriegerische Ausbreitung des politischen Machtbereichs hatte niemals die „Bekehrung“ Anderer zum Ziel. So haben die Muslime in vielen Ländern, in denen sie herrschten, über mehrere Jahrhunderte hinweg als Minderheit gelebt. Die Geschichte Andalusiens ist ein Zeugnis islamischer Toleranz gegenüber Juden und Christen, die in der Menschheitsgeschichte bis heute seinesgleichen sucht.

Häufig werden von Nichtmuslimen historische Vorfälle oder kulturspezifische Eigenarten eher mit „Islam“ in Verbindung gebracht als die Lehre an sich, da diese den meisten fremd ist. Allein in der Bundesrepublik Deutschland leben derzeit mehr als vier Millionen Muslime aus über 60 verschiedenen Ländern. Diese Muslime brachten nicht nur unterschiedliche Essgewohnheiten mit, sondern auch verschiedene Sprachen und Traditionen. Trotz der nationalen und kulturellen Unterschiede begreifen sich aber alle als Muslime. Den Islam in der Bundesrepublik nun an den unterschiedlichen muslimischen Gesellschaften zu messen ist in der Tat ein schwieriges, wenn nicht unmögliches Unterfangen. Viel einfacher und auch viel wichtiger ist es, diese Vielfalt unter den Muslimen an der islamischen Lehre zu messen, die sich vor allem nach Koran und Sunna zu richten hat.

Es darf und kann nicht alles, was z.B. aus der Türkei kommt, als „Islam“ bezeichnet werden. Genauso falsch wäre es, alles was aus den USA oder aus Russland kommt, als „Christentum“ zu bezeichnen.

2.5 "Islam in gesellschaftspolitischer Reflexion: Der Islam als „Projektion“

Bekannt und vor allem aktuelle Themen wie z.B. der „Heilige Krieg“, „Fundamentalismus“ und die „Unterdrückung der Frau“ werden häufig in einem Atemzug mit dem Islam genannt. Diese basieren zumeist auf unreflektierten oberflächlichen Informationen und werden zumeist in einem negativen Kontext mit Islam (als Religion) gleichgesetzt. Dass die Ursachen vieler Phänomene kulturell oder historisch bedingt - oder sogar nur regionalspezifisch (siehe Frauenbescheidung) - sein könnten oder auf den Islam übertragen (projiziert) werden, führt aufgrund von fehlendem Sach- und

Fachwissen häufig zu Vorurteilen. Begriffe wie Heiliger Krieg, Fundamentalismus oder Unterdrückung der Frau, die eigentlich Produkte der eigenen europäischen Geistesgeschichte sind, werden eins zu eins auf "den" Islam übertragen und fälschlicherweise zum Kernbestandteil des islamischen Glaubens deklariert. Dies führt von den eigentlichen Ursachen weg und verleitet zu Fehleinschätzungen, die das Zusammenleben mit Muslimen erschweren oder gar gefährden.

3. Woran Muslime glauben: Entstehungsbedingungen islamischer Theologie

3.1 Die Kalâm-Schulen

Der Tod des Propheten Muhammad im Jahre 632 in Medina hatte die junge Gemeinde der Muslime vor eine neue Situation gestellt, mit der sie alleine, d.h. ohne den Gesandten Gottes, zurecht kommen mussten. Die Entscheidung der Gefährten des Propheten, dass die Gemeinschaft (Umma) einen führenden Kopf brauche, d.h. einen Kalifen bzw. Imâm, der die Gemeinde leitet und somit der Nachfolger des Propheten (Khalîfat an-Nabî) wird, hat einige bis heute ungelöste Fragen aufgeworfen, z.B.:

Wer darf Kalif werden und wie wird man Kalif?¹⁷

Dass der Kalif Muslim sein muss, stand außer Frage. Musste er aber unbedingt ein Mann sein oder konnte es auch eine Frau sein? Musste er aus der Familie des Propheten stammen oder aus seiner Sippe (den Quraisch)? Musste er Araber sein oder durfte er auch ein Nichtaraber sein? Welche sonstigen Besonderheiten musste er noch haben?

Es ist zwar unbekannt, ob sich die Gefährten des Propheten alle diese Fragen gestellt haben, bevor sie den Nachfolger wählten. Fakt ist, dass die Wahl eines Kalifen ihr erstes Anliegen war und dass sie dies sogar für so wichtig hielten, dass das Begräbnis des Propheten erst drei Tage nach seinem Tode stattfand.

¹⁷ Dass hier von dem Kalifen die Rede ist, darf nicht verwirren. Das arabische Originalwort lautet „Khalîfa“ (Sg. feminin), was die richtige Wiedergabe des Wortes wäre. So wird es auch ausschließlich im Qur'an verwendet, jedoch immer als „Statthalter Gottes“ (arab. Khalîfat Allâh), nie als „Nachfolger des Propheten“ (Khalâfat an-Nabî), wie die Kalifen später genannt wurden.

Die Wahl fiel nach einer Beratung zwischen Vertretern der mekkanischen Auswanderer (arab. Muhâdjirûn¹⁸) und der medinensichen Ansâr¹⁹ auf Abû Bakr as-Siddîq (gest. 634), der etwa im gleichen Alter wie der Prophet gewesen war und zu den ersten Muslimen gehörte. Es ist nicht auszuschließen, dass einige Muslime lieber einen anderen an seiner Stelle gesehen hätten. Fakt jedoch ist, dass die Wahl auf ihn fiel und er bis zu seinem Tod als erster gewählter Kalif in die islamische Geschichte einging. Abû Bakr, der zwei Jahre später an Altersschwäche starb, soll kurz vor seinem Tode Umar ibn al-Khattâb, nach einer Beratung, zu seinem Nachfolger ernannt haben. Umar regierte bis 644, wobei seine Regierungszeit als besonders eindrucksvoll geschildert wird, da er für sehr viele rechtliche Erneuerungen verantwortlich war.²⁰ Als Beispiel sei ein sechsköpfiges Gremium erwähnt, das er seinerzeit einführte und das Uthmân ibn Affân im Jahre 644 zum dritten Kalifen wählte, nachdem Umar einem Attentat zum Opfer gefallen war.

Bis zu diesem Zeitpunkt scheint die Stimmung in der muslimischen Gemeinde noch relativ ruhig gewesen zu sein, obwohl bekannt war, dass eine bestimmte Gruppe von Muslimen von Anfang an darauf beharrt hatte, dass Alî ibn Abî Tâlib (gest. 661) der rechtmäßige Kalif bzw. Imâm sei. Das Hauptargument seiner Anhänger lag auf seiner Verwandtschaft mit dem Propheten, da er der Vetter und Schwiegersohn des Propheten war. Diese Gruppe ist uns heute als die Schia Alî (d.h. die „Anhängerschaft Alis“) bekannt.

Die erste Spaltung der muslimischen Gemeinschaft wurde eingeleitet, als der dritte Kalif Uthmân ibn Affân im Jahre 656 n. Chr. in seinem Hause überfallen und ermordet wurde. Seine Ermordung blieb bis heute unaufgeklärt. Nach ihm wurde Alî ibn Abî Tâlib per Akklamation zum Kalifen. Die Verwandten Uthmâns, an ihrer Spitze Mu'âwiya, der zu jener Zeit Gouverneur von Damaskus war, suchten die Schuld bei Alî bzw. seinen Anhängern. Sie warfen Alî vor, dass er entweder selbst Uthmân ermorden ließ oder Uthmâns Mörder nicht

¹⁸ Muhâdjirûn (Auswanderer) ist die Bezeichnung für die Muslime, die im Jahre 622 von Mekka nach Medina ausgewandert sind.

¹⁹ Ansâr, das wörtlich „Helfer“ bedeutet, ist die Bezeichnung für die medinensichen Muslime.

²⁰ Siehe Halid Ünal: Die Rechtfertigung der juristischen Urteile des zweiten Kalifen 'Umar Ibn Al-Hattâb. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln 1982

verfolgen ließ, um endlich selber Kalif zu werden. Dieser Streit führte schließlich im Jahr 657 zu einem Bürgerkrieg zwischen den Anhängern Mu'âwiyas und Alîs. Dieses Ereignis ging in die islamische Geschichtsschreibung als die erste „Fitna“ (d.h. „Prüfung“ oder „Heimsuchung“) ein.

Wie kam es jedoch zu einem Krieg zwischen Muslimen, wenn sowohl im Koran²¹ als auch in der Sunna²² Mord und insbesondere der Krieg unter Muslimen verboten wird?

Beide Seiten glaubten sich im Recht, zumal die Anhänger Alîs den Vorteil hatten, die Angegriffenen zu sein, was ihnen das Recht gab, sich zu verteidigen. Dies entsprach sowohl der Offenbarung²³ als auch der Praxis des Propheten.²⁴ Nicht jedoch der Bürgerkrieg, sondern das Ergebnis sollte für Aufregung sorgen.

Die Berichte zu den Vorfällen von damals sind widersprüchlich:

²¹ In Sure 4:92-93 ist zu lesen: „Kein Gläubiger darf einen Gläubigen töten, es sei denn aus Versehen... Und wenn einer einen Gläubigen vorsätzlich tötet, ist die Hölle sein Lohn, dass er darin verweile...“, und in Sure 5:30-32 heißt es: „... wenn einer jemanden tötet, (und zwar) nicht zur Vergeltung für jemanden oder für Unheil auf der Erde, soll es so sein als ob er die Menschen alle getötet hätte...“; in einer Überlieferung bei Muslim (Nr. 2564) heißt es: „Jedem Muslim ist das Leben, die Ehre und der Besitz eines anderen Muslims harâm (d.h. heilig/verboten)“.

²² Der Prophetengefährte Anas ibn Mâlik berichtete: „Der Gesandte Gottes sprach von den großen Sünden, indem er sagte: „Es sind die Beigesellung Allahs, der Mord, die Lieblosigkeit gegen die Eltern; und soll ich euch die größte aller Sünden nennen? Diese ist die lügenhafte Aussage oder das falsche Zeugnis!“ Siehe: Muhammad Rassoul: Auszüge aus dem Sahîh Al-Buhâry: Hadith-Nr.: 0018, 2766, u.v.a.m. Köln o.J.

²³ In Sure 2:190f. lesen wir: „Und kämpft für die Sache Gottes gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen! Aber begeht keine Übertretung. Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen...“ Der besagte Vers bezieht sich im historischen Kontext auf die mekkanischen Polytheisten, die die Muslime aus Mekka vertrieben und in den darauf folgenden Jahren mehrmals angegriffen hatten. Exegeten leiten aus Versen wie diesen das Recht auf Verteidigung ab bzw. dass Krieg nur zu Verteidigungszwecken legitim sei.

²⁴ Nachdem die Muslime nach Medina übersiedelt waren und sich dort eine erste muslimische Gemeinde etabliert hatte, hatten sie eine Reihe von Angriffen durch die Mekkaner und ihrer Verbündeten abzuwehren (z.B. bei Uhud, drei Jahre nach der Hidjra oder Khandak, vier Jahre nach der Hidjra u.v.a.m.).

Der Bürgerkrieg endete in einem Unentschieden, so dass ein Schiedsgericht entscheiden musste,

oder:

Alîs Seite hatte die Oberhand gewonnen, so dass ihm seine Gegner aus taktischen Gründen ein Schiedsgericht anboten.

Weil zum besagten Vorfall zwei verschiedene Versionen existieren, ist nicht eindeutig klar, ob die Anhänger Alîs ein Schiedsgericht wollten, weil sie nicht weiter gegen Muslime kämpfen wollten oder ob der Heerführer Mu'âwiyas mit Koranblättern auf den Lanzen seiner Soldaten den Krieg stoppen wollte, weil sie sonst verloren hätten. Fakt ist, dass es zu einem Schiedsgericht kam, wobei der Koran entscheiden sollte. Beide Schiedsrichter kamen zu der Ansicht, dass Alî sein Kalifat niederlegen sollte. Auch wenn die Einzelheiten nicht klar sind: Alî hatte diese Entscheidung akzeptiert, was für ihn allerdings sein Todesurteil bedeuten sollte. Einige seiner Anhänger wollten nicht akzeptieren, dass er sein Amt, worauf er laut ihrer Ansicht von Anfang an ein Anrecht hatte, aufgab. Es genügte nicht, dass sie sich gegen ihn auflehnten (arab. kharadju alaihi), sie erklärten ihn für einen „großen Sünder“ und somit für jemanden, der vom Glauben abgefallen sei.²⁵ Da nach einer ihrer Doktrinen eine Tat nicht nur mit dem Glauben immanent verbunden sei, sondern ein Bestandteil des Glaubens, verübten sie gegen Alî im Jahre 661 während des Frühgebetes einen Mordanschlag, so dass er zwei Tage später seinen Wunden erlag.

Gegen die Lehrmeinung der Khâridjiten, der Sünder sei kein Gläubiger mehr, hielten ihnen ihre Gegner den Koranvers vor: „Gott vergibt nicht das Beigesellen mit ihm, aber er vergibt, was darunter liegt...“²⁶ Wer ein Gläubiger sei oder nicht mehr glaube, darüber habe nur Gott alleine zu entscheiden, von dem man Vergebung zu erhoffen habe. Dieses „Aufschieben“ der Entscheidung über „Glaube“ (arab. Imân) und „Nicht-Glaube“ (arab. Kufr) und das „Zurückstellen“ von Taten hinter den Glauben heißt irdjâ', weswegen ihre Verfechter als Murdjiiten bezeichnet wurden. Damit wurden neue Fragen aufgeworfen:

²⁵ Vgl. A. Falaturi, Religionsphilosophie heute: Die islamischen Glaubensrichtungen aus religionsphilosophischer Sicht, Düsseldorf 1988, S. 205f.

²⁶ Siehe Sure 4:48.

- Was ist eigentlich Glaube?
- Welche religiöse Rolle spielt das Handeln der Menschen?
- Wie stehen Glaube und Handeln zueinander?
- Nimmt der Glaube durch eine Sünde ab bzw. durch eine fromme Handlung zu?

Für die Murdjiiten (diese gelten als die Vorgänger der später entstandenen Sunniten) ist der Glaube die Erkenntnis Gottes, begleitet von Liebe zu ihm und Demut vor ihm, bzw. das „Bekenntnis mit der Zunge (arab. iqrâr) und Bestätigung (arab. tasdîq) mit dem Herzen“. Weiter meinten sie, dass die frommen Handlungen und die Unterlassung von Sünden nicht zum Wesen des Glaubens gehörten, wobei ihre Unterlassung keine Aufhebung des Glaubens bedeute. Die Sünden schaden dem Glauben nicht, aber dem Gläubigen.

Eine weitere Frage, die die spätere Theologie mit am meisten beschäftigte, war die Frage nach der Prädestination und nach der Willensfreiheit des Menschen. Hierbei spielte der vorislamische arabische Fatalismus eine Rolle. So ließe sich auch erklären, warum die berühmtesten Gegner des Fatalismus und Verteidiger der Willensfreiheit, einen koptischen²⁷ oder persischen²⁸ Hintergrund hatten, und nicht einen vorislamisch-arabischen. Auch politische Interessen standen im Vordergrund, da der Fatalismus besonders der Obrigkeit nützte, denn es war ja – ihrer Ansicht nach – Gottes Wille, dass die Machthaber regierten. Auch das „Zurückstellen“ der Entscheidung über Glaube und Nicht-Glaube war den Herrschern²⁹ zum Vorteil, da man sie – egal ob ihre Handlungen islamisch waren oder nicht – nicht als Verleugner Gottes abstempeln konnte.

²⁷ Z.B. Abû Marwân Djaylân ibn Muslim al-Qibtî ad-Dimaschqî (gest. 740).

²⁸ Z.B. al-Hasan al-Basrî (gest. 728 oder 737).

²⁹ Zu jener Zeit herrschten die Umayyaden, die nach der Ermordung Alîs (gest. 661) das Kalifat unter der Führung Mu'âwiyas (gest. 680) übernahmen und ein dynastisches System errichtet hatten. Ihre Herrschaft wurde durch die Abbâsiden im Jahre 750 beendet, die weiter nach dem dynastischen System regierten. Die Nachkommen der Umayyâden, die vor den Abbâsiden fliehen mussten, errichteten in Andalusien ein neues Kalifat.

Einige diesbezügliche Koranverse scheinen sich dem äußeren Wortlaut nach zu widersprechen:

„Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber er führt irre, wen er will. Und ihr werden sicher über das, was ihr getan habt, zur Rechenschaft gezogen werden.“ (16:93)

„Und wenn Gott einen rechtleiten will, weitert er ihm die Brust für den Islam. Wenn er aber einen irreführen will, macht er ihm die Brust eng und bedrückt...“ (6:125)

„Wie sollte Gott Leute rechtleiten, die zu Leugnern geworden sind, nachdem sie gläubig waren, und bezeugt haben, dass der Gesandte wahr ist, und (sie) die klaren Beweise erhalten haben. Gott leitet das Volk der Frevler nicht recht.“ (3:86)

Für die umayyadischen Herrscher waren diejenigen Verse stichhaltig, die die göttliche Kontrolle über die Taten der Menschen bestätigten, wie z.B. der oben zitierte Vers 6:125 verstanden werden kann. Ihre Gegner stellten ihnen andere Verse entgegen, wie z.B. 3:86, in denen Gottes Rechtleitung bzw. Irreführung nicht in einem einseitigen göttlichen Beschluss, sondern in den vorausgegangenen Handlungen der Menschen begründet ist. Außerdem spezifiziere dieser Vers den Vers 6:125, der eine allgemeine Aussage enthalte.

Aber auch eine allgemeine Aussage im Koran kann dem Vers 6:125 entgegengestellt werden, wie dies z.B. bei 16:93 der Fall ist. Hier wird ausdrücklich betont, dass ein Täter vor Gott Rechenschaft abzulegen hat. Demnach wäre der Mensch für seine Taten verantwortlich, was seine Willensfreiheit (arab. *Ikhtiyâr*) voraussetzt. Die Verteidiger dieser Doktrin werden Qadariten genannt (da sie sich mit dem Schicksal [arab. *qadar*] beschäftigten).

Die andere theologische Richtung, die heute als *Djabrîya* (Determinismus) bekannt ist, wurde von *Djähm ibn Safwân* (gest. 746) begründet, der eine anti-qadaritische These aufstellte. In dieser These soll er abgelehnt haben, dass der Mensch als Geschöpf Gottes in der Lage sei oder die Fähigkeit besäße, irgendeine Handlung zu vollziehen. Gott allein schaffe seine Handlungen.³⁰ Dies ist sicherlich eine Extremposition. Eine andere Quelle berichtet, er habe eine andere Meinung vertreten: „Gott habe im Menschen eine Fähigkeit geschaffen,

³⁰ Vgl. *Asch-Schahristânî: Al-Milal wan-Nihal*, London 1892, Bd. I, S. 113f.

von der die Tat herrührt. Er habe ihm einen Willen und eine Fähigkeit zur freien Wahl gegeben, die ihm alleine gehört“.³¹ Während beim ersten Zitat nicht von der Prädestinationslehre, sondern vom Menschen als einem von Gott geschaffenen Wesen ausgegangen wird, beschäftigt sich die zweite Ansicht mit Gott. Jedoch nicht diese Ansichten haben Djahm zum Häretiker werden lassen, sondern die Doktrin, dass der Koran geschaffen sei (dazu später mehr). Außerdem lehnte er es ab, Gott mit irgendwelchen Eigenschaften zu beschreiben, so wie manche andere, die im Koran erwähnten Begriffe wie „Hand“, „Gesicht“ oder „Thron“ wörtlich verstanden.

Die oben erwähnten Lehrmeinungen der Khâridjîya, Murdjiya, Qadariya, Djabriya und Djahmiya lassen sich nur teilweise in Zitaten späterer Werke wiederfinden, so dass man noch von keiner systematischen Theologie sprechen kann. Schließlich befassten sich diese Gruppen mit theologischen Themen, deren Rahmen noch eng gehalten war und je nachdem, wie es den Herrschern passte, zum Vorteil oder Nachteil ihrer Vertreter ausfallen konnte.

Konkrete Züge nahm die islamische Theologie ab der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts mit der Mu'tazilitischen Schule an. Sie war die erste Schule, die systematisch und mit einer konsequent rationalen Methode arbeitete. Sie übernahm von ihren Vorläufern gewisse Lehrmeinungen und baute sie systematisch aus. Die zentralen Gegenstände der Theologie waren für sie „Gott“ und „Mensch“:

a) Gottes Wesen ist rein („nichts ist ihm gleich“³²) und

b) der Mensch hat Willensfreiheit und trägt Verantwortung für seine Handlungen.

Hier wäre es angebracht einen Blick in das gesellschaftliche Umfeld jener Zeit zu werfen:

Die Muslime waren in nur sehr kurzer Zeit in für sie völlig unbekannte Gebiete eingedrungen und hatten Kontakte zu fremden Kulturen aufgenommen. Die Dynastie der Umayyaden, deren Gegner sich häuften, neigte sich seinem Ende zu.

³¹ Abû 'l-Hasan al-Asch'arî: Maqâlât al-Islâmiyîn, Istanbul 1929-1930, Bd. I, S. 279.

³² Siehe Sure 42:11 („Laisa ka-mithlihi schai“).

Die Gedanken der Mu'tazila, die anfangs in Basra und Bagdad auf fruchtbaren Boden fielen, haben ihre Anerkennung und ihren Höhepunkt in der darauf folgenden Abbâsidenzeit (750-1268) gefunden.

Sie orientierte sich nach fünf Prinzipien:

1. Gottes Einheit (Tauhîd)³³
2. Gottes Gerechtigkeit (ʿAdl)³⁴
3. Verheißung und Drohung (al-Waʿd wal-Waʿîd)³⁵
4. Zwischenstellung zwischen zwei Aufenthaltsorten (al-Manzila baina-l-Manzilatain)³⁶
5. Das Gute gebieten und das Verwerfliche verbieten (al-Amru bil-Maʿrûf wan-Nahy ʿani-l-Munkar)³⁷

³³ Das oberste Ziel der Bemühungen einer rationalen Auslegung, war die absolute Reinheit Gottes (tanzîh) zu wahren. Das Prinzip der „Einheit Gottes“ richtete sich nach außen gegen den altpersischen Dualismus und gegen die christliche Trinität. Nach innen richtete sich das Prinzip gegen die Anthropomorphisten, was man allerdings auch Juden vorwarf, und gegen die „Leute vom Hadîth“ (Ahl al-Hadith), welche die Eigenschaften Gottes als selbständige ewige Attribute (arab. sifât) verstanden haben, die zu seiner Wesenheit (arab. zât) hinzukamen. Dies führte nach mu'tazilitischer Ansicht zur Dualität Gottes (aus ewiger Wesenheit und ewigen Attributen).

³⁴ Dieses Prinzip bildet die Ausgangsbasis für die nachfolgenden Prinzipien und stellt die höchste Maxime göttlicher Handlungen dar. Als Beweis galten folgende Verse: „Gott tut nicht im Gewicht eines Stäubchens Unrecht“ (4:40). „Gott tut den Menschen kein Unrecht“ (10:44). „Und dein Herr tut niemandem Unrecht“ (18:49). „Wer Gutes tut, tut es zu seinem eigenen Vorteil. Und wer Böses tut, tut es zu seinem eigenen Schaden. Und dein Herr tut den Menschen kein Unrecht“. (41:46). „Er (Gott) steht für die Gerechtigkeit ein“ (3:18)

³⁵ Dieses Prinzip unterstreicht die Willensfreiheit und Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen.

³⁶ Nach diesem Prinzip verliert der Sünder nicht, wie die Khâridjiten behaupteten, den Glauben und muss in die Hölle. Er ist aber auch kein Gläubiger, so dass er ins Paradies kommt, wie die Murdjiiten behaupteten. Vielmehr habe er einen Platz dazwischen.

³⁷ Die Vermittlung einer allgemein gefassten ethischen Grundlage, wie sie in diesem Prinzip ausgedrückt wird, die zugleich auch mehrmals in der Offenbarung erwähnt wird, gibt den Muslimen den Antrieb, nach „dem Guten“ zu streben und sich und andere vor „dem Verwerflichen“ fernzuhalten. Nach diesem Prinzip haben, laut Mu'tazila, die Muslime die Wahl des ersten Kalifen beschlossen, ohne dass dies im Koran oder in der Sunna ausdrücklich befohlen wurde.

Was die Mu'tazila ebenfalls besonders hervorhebt, ist, dass der Mensch von seiner Schöpfung her mit der Fähigkeit der Vernunft ausgestattet ist, ohne die von der Freiheit seines Willens und die Verantwortlichkeit seines Handelns nicht die Rede sein kann. Einer ihrer Gelehrten soll gesagt haben: „Wir glauben an den Koran, weil dieser von der Vernunft Bestätigung findet“.³⁸ Unterstützung besorgten sie sich dabei vom Koran selbst: Der Koran fordert den Menschen auf, sich gegenüber dem, was als Gottes Wort vorgetragen wird, nicht passiv zu verhalten. Er wird vielmehr stets ermahnt, sich zu besinnen,³⁹ nachzudenken,⁴⁰ zu begreifen,⁴¹ Einsicht zu zeigen,⁴² zu verstehen und seine Vernunft einzusetzen.⁴³ In ihrer Methodik gingen einige Mu'taziliten sogar so weit, dass sie die Stellen im Koran oder in der Sunna, die nicht mit ihrer Vorstellung von Vernunft im Einklang standen, allegorisch umgedeutet haben, oder – wenn das nicht mehr möglich war – die Richtigkeit der jeweiligen Überlieferung anzweifeln. Diese Vorgehensweise stieß auf heftige Kritik, wie dies die Entwicklung in der Theologie bald zeigen sollte.

Das durch und durch rational konstruierte Attributensystem der Mu'taziliten leugnet konsequenterweise alles, was in irgendeiner Weise die Einheit Gottes beeinträchtigen könnte. Nichts dürfte neben Gott als ewig angenommen werden, nicht einmal sein Wort (Kalâm). Die Lehre vom Geschaffensein des Koran, wie dies auch von Djahm (siehe oben) früher einmal formuliert wurde, wurde bald zum Wahrzeichen dieser Schule, bedeutete aber auch zugleich das Ende ihrer Ära.

Abgesehen von ihren Lehren sei noch erwähnt, dass sie in ihrer Blütezeit von den abbâsidischen Herrschern vereinnahmt und zum Staatsdogma erhoben wurden, was die erste Mihna⁴⁴ (eine Art „Inquisition“) in der Geschichte des

³⁸ Vgl. Qâdî Abd al-Djabbâr (gest. 1024): *al-Mughnî fî abwâb at-Tauhîd wal-'adl*; herausgegeben von Tawfiq al-Tawîl und Sa'îd Zayd. Kairo 1963, Teil 12, S. 127.

³⁹ Sure 38:29.

⁴⁰ Sure 3:191.

⁴¹ Sure 6:98.

⁴² Sure 38:29.

⁴³ Sure 2:164.

⁴⁴ Die „Mihna“ begann unter dem Kalifen al-Ma'mûn (813-833) und wurde beendet unter dem Kalifen al-Mutawakkil (gest. 848).

Islam zur Folge hatte, die bis 848 andauerte und in der Vertreter anderer Lehren verfolgt wurden. Heute scheint man sie mit dieser Dynastie gleichzusetzen und sich in rein negativer Form an sie zu erinnern, wobei die Unterdrückung der Gegner von den Herrschern ausging (speziell vom Kalifen al-Ma'mûn (813-833) und nicht von den Theologen (arab. mutakallimûn).

Diejenigen Gelehrten, die sich an den Wortlaut der Offenbarung hielten und sich somit gegen die spekulative Theologie wandten, welche mit der Mu'tazila zu einer selbständigen Disziplin geworden war, hatten die Mehrheit des Volkes auf ihrer Seite. Mit der anti-rationalistischen Bewegung der „Leute der Überlieferung“ (arab. „Ahl al-Hadîth“) hat die Bezeichnung „Sunniten“ (bzw. „Ahl as-Sunna wal-Djamâ'a“) als Bezeichnung für die Mehrheit der Muslime an Bedeutung gewonnen. Diese Bezeichnung benutzt(e) man als Abgrenzung zu den frühen Khâridjiten und zu den Schiiten, wobei letztere in ihrer Theologie noch eine enge Bindung an die rationalistische Schule der Mu'tazila hatten. Hauptgegner der Mu'tazila und besonders ihrer Lehre von der Erschaffenheit des Korans war der Rechtsgelehrte Ahmad ibn Hanbal (780-855). Später hat sich auch aus den Reihen der Mu'tazila selbst einer ihrer größten Gelehrten al-Asch'arî (873-935) gegen sie gewandt, indem er die Offenbarung über die Vernunft stellte, bzw. die Vernunft nur im Rahmen der Offenbarung gelten ließ. Zur gleichen Zeit ging ein anderer Gelehrter, Abû Mansûr al-Mâturîdî (gest. 944) ebenfalls gegen die Mu'tazila vor. Nach ihren Namen etablierten sich dann die beiden anti-mu'tazilitischen Schulen der Asch'arîya und der Mâturîdîya.

Die Diskussion theologischer Themen⁴⁵ war dem Volke jedoch überwiegend fremd und unpraktisch. Sie bedienten sich der Lehren der Gelehrten, die sich mit den praktischen Wissenschaften, wie mit dem islamischen Recht (arab. Fiqh), beschäftigten.

Was die religiöse Praxis anbetrifft, muss erwähnt werden, dass die oben erwähnte mâturîdische Schule die Richtung der hanafitischen Muslime ist, weil Mâturîdî der hanafitischen Rechtsschule angehörte. Auch al-Asch'arî sagt man nach, dass er Hanafit oder Schâfiit gewesen sei. Daraus lässt sich schließen, dass die Mehrheit der in der Bundesrepublik lebenden Muslime, Türken wie

⁴⁵ Hier überwogen die Themen „Gott“, „Prophetie“, „Engel“, „Tag der Auferstehung (Jüngstes Gericht)“ und „Paradies und Hölle“ usw.

Kurden, Afghanen und Bosnier von diesen beiden Richtungen geprägt sind. Betrachtet man nun die mâturîdisch-asch´arische (sunnitische) Glaubenslehre, dann fällt folgendes Schema auf:

3. Die islamische Glaubenslehre

Gläubig ist jemand, der an

Allah⁴⁶

Seine Engel⁴⁷

Seine Gesandten⁴⁸

Seine Offenbarungen⁴⁹

und an das Jenseits glaubt.

Als 6. Element kommt in den sunnitischen Lehrbüchern „der Glaube an al-Qadar, dass sowohl Gutes als auch Schlechtes von Gott kommt“ vor,⁵⁰ welches so von al-Asch´arî formuliert wurde und nicht selten so verstanden wird, als ob Gott allein für alles verantwortlich wäre,⁵¹ also auch für die schlechten Handlungen der Menschen. Dies führt unweigerlich zum Fatalismus. Dieser Fatalismus wird auf die komplizierte kasb-Doktrin al-Asch´arîs zurückgeführt und nicht, wie man es eigentlich erwarten müsste, auf die Djabrîya. In dieser Doktrin wird eine Synthese zwischen den beiden Extrempositionen der Djabrîya und der Qadarîya (absolute Willensfreiheit des Menschen) ange-

⁴⁶ D.h. an Gott als den Gott aller Menschen und nicht an irgendeine Gottheit.

⁴⁷ Z.B. an die vier großen Engel Gabriel, Michael, Azrael und Rafael, sowie an weitere, die im Koran erwähnt werden.

⁴⁸ Zumindest an alle im Koran erwähnten Gesandten.

⁴⁹ Zumindest an alle im Koran erwähnten Schriften wie Psalter (arab. az-Zabâr), Tora (arab. Taurât) und Evangelium (arab. Indjîl).

⁵⁰ Vgl. Amir Zaidan: Al Aqida. Einführung in die Iman-Inhalte, Offenbach 1999.

⁵¹ Siehe dazu z.B. den Koranvers: „... - du wirst für keinen verantwortlich gemacht außer für dich selbst - ...“ (4:84).

strebt: Demnach fällt die Entstehung der menschlichen Handlungen in den absoluten göttlichen Machtbereich. Der Mensch jedoch eigne sich – im Gegensatz zu allen anderen Lebewesen – diese geschaffenen Handlungen an.

4. Das islamische Gottesverständnis

Eines der wichtigsten Wesenszüge des Islam ist sein Monotheismus (arab. tauhîd).

Gott hat Wesensattribute, die mit ihm gleichewig sind:

Er ist ewig (ohne Anfang und ohne Ende);

Er ist unendlich/unbegrenzt (sowohl zeitlich als auch räumlich);

Er ist eins – wesensmäßige Einheit:

Ahad = Einheit im Unterschied zur christlichen Trinität.

Wâhid = Zahlenmäßige Einheit im Unterschied zur Pluralität.

Samad = Kompakte Einheit, die nicht abnimmt und wo nichts von außen eindringt.

Er ist einzigartig („Nichts ist ihm ähnlich oder gleich“ [42:11]). Alle geschaffenen Dinge sind immer das Gegenteil seiner Wesensattribute.

5. Schlusswort:

Abschließend sei bemerkt, dass die Theologie ihre größte Wirkung in den ersten Jahrhunderten der islamischen Geschichte hatte, wo sie noch als eigenständige Disziplin existierte. Heute wird sie nur im Rahmen bestimmter Rechtsschulen (arab. mazâhib) gelehrt.

Im Kontext westlicher Gesellschaft (siehe die Entstehung von Lehrstühlen an europäischen Universitäten) ist der Gebrauch des Begriffs „Theologie“ unter Muslimen umstritten. Daher wird vielerorts den Begriff „Islamische Studien/Islamic Studies“ verwendet.⁵²

⁵² Vgl. zur kontroversen Diskussion dazu Özdil, Ali Özgür (2011): Islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa. Stuttgart, S. 177ff.

4. Religiöse Praxis: Rechtsschulen im Islam

Bevor die uns heute bekannten großen Schulen der Sunna und der Schia entstanden sind und sich eine islamische Rechtswissenschaft (Fiqh) entwickelte, hat es viele historische Vorfälle gegeben, die zu ihrer Entstehung beigetragen haben.

Der für die islamische Rechtswissenschaft verwendete Begriff „Fiqh“ hatte ursprünglich die Bedeutung von „Wissen“, „Kenntnis“ und „Begreifen“. Heute ist eine Rechtswissenschaft mit konkreten Zielen gemeint. Die intensive Auseinandersetzung von Rechtsgelehrten (besonders des 8. und 9. Jahrhunderts) mit neuen Fragen ihrer Zeit führte zur Entwicklung der Grundlagen bzw. der Prinzipien dieser Rechtswissenschaft (Usûl al-Fiqh).

Wenn wir von islamischem Recht reden, sei unterschieden zwischen „Fiqh“ (dem Begriff für islamisches Recht) und Scharia.⁵³ Scharia – häufig falsch als „das islamische Recht“ bezeichnet – ist das ethisch-rechtliche Normensystem des Islam, mit der man gut Muslim sein kann, nicht aber über die Muslime herrscht, da Scharia weder ein „Gesetz“ ist, noch mit dem Begriff „Recht“ im säkularen Sinne wiedergegeben werden kann. Zu den interessantesten Fragen der zeitgenössischen Scharia- und Islam-Debatte gehört die Frage danach, was den festen Kern von Scharia bzw. des Islam ausmacht und wo das Feld der veränderbaren Bestimmungen beginnt, wobei hier zwei Hauptbereiche zu berücksichtigen wären:

- a) Die Pflichten Gott gegenüber (arab. 'ibâdât)
- b) Die zwischenmenschlichen Pflichten bzw. Beziehungen (arab. mu'âmalât)

⁵³ Das Wort „Scharí'a“ kommt etymologisch aus dem beduinischen Milieu und bedeutet „Weg zu einer Wasserstelle“. Sekundär verbindet man diesen Weg mit dem Weg für den Gläubigen, den Gott durch seine äußeren Umrise festgelegt hat. Das Bemühen des Menschen, herauszufinden was Gott will, kann nie endgültig entschieden werden. Somit hat man auch andere Meinungen und Möglichkeiten zu akzeptieren, da die Wahrscheinlichkeit des Irrtums immer vorhanden ist. Somit ist Scharia ein ständiger Versuch der Rechtsfindung. Die Rechtsfindung jedoch ist ein dynamischer Prozess, weshalb Scharia nicht kodifiziert werden kann und der Mensch sich nie sicher sein kann, ob er den endgültigen Willen Gottes erfüllt hat oder nicht.

Bei dieser Debatte tritt die kritische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Lese- und Interpretationsmöglichkeiten von Koran und Sunna in den Vordergrund.

Wagen wir nun einen historischen Rückblick auf die Entstehung des islamischen Rechts.

4.1 Die Zeit des Propheten Muhammad

Die Zeit des Propheten Muhammad (571-632) hebt sich insofern von den anderen Epochen ab, als sie die Zeit der Offenbarung (609-632) ist. Der Prophet war derjenige, der die ihm geoffenbarten Verse in die Praxis umsetzte und somit eine Vorbildfunktion für die Muslime einnahm. Hatte jemand eine Frage, so stellte er sie dem Propheten. Zu den Fragen seiner Gefährten (arab. Sahâba) erhielt der Prophet entweder eine Offenbarung und antwortete in seiner Funktion als Gottesgesandten oder er antwortete als Mensch. Was das Fällen von Entscheidungen für die Gemeinschaft anbetrifft, folgte der Prophet der koranischen Anordnung der Schura (Beratschlagung)⁵⁴. Gelegentlich fragten ihn seine Gefährten, ob diese Antwort von Gott kam oder von ihm als Menschen, um Gotteswort vom Menschenwort zu unterscheiden.

4.2 Die Zeit der Prophetengefährten

Nach dem Tode des Propheten (632) standen die Muslime vor einer neuen Situation. Die neuen Autoritäten für die Beantwortung aktueller Fragen waren nun die Gefährten, d.h. die Gefährten des Propheten, geworden. Nicht nur die Gefährten, sondern auch ihre Aufenthaltsorte hatten eine Magnetwirkung auf wissbegierige Muslime. Dieses „Fragen“ und die „Suche“ nach neuen Antworten führte zur ursprünglichsten Form der Hadithwissenschaft, also jener Wissenschaft, die sich mit der Überlieferung der Prophetentradition beschäftigte.

Die Zentren, in denen sich die Gefährten und die spätere Nachfolgegeneration (arab. Tâbi'ûn) aufgehalten haben, waren unter anderem Mekka, Medina, Basra, Kufa, Bagdad, Damaskus und später Fustât (das heutige Alt-Kairo). In

⁵⁴ Siehe Sure 3:159 und 42:38.

diesen Zentren hatten sich gewisse Zirkel gebildet, die in einem intensiven Informationsaustausch miteinander waren, wobei die Mitteilungen überwiegend mündlich zu denken sind.

4.3 Die Zeit der Rechtsgelehrten und Rechtsschulen

Eine Generation später, als es diese Autoritäten auch nicht mehr gab, stand man wieder vor einer neuen Situation. Denn hatten sich die Muslime bis zum Tode des Propheten überwiegend auf der arabischen Halbinsel aufgehalten, so waren sie doch schon zur Zeit der ersten vier Kalifen (632-661) weit in byzantinisches und sassanidisches (persisches) Gebiet eingedrungen und hatten Kontakt zu verschiedenen nicht-muslimischen Kulturen aufgenommen. Bereits im Jahre 711, also knapp 80 Jahre nach dem Tode des Propheten Muhammad, waren die Muslime vom südlichen Andalusien bis zum Indus verstreut.

Die Beschäftigung mit neuen Fragen, bedingt durch die Kontakte zu fremden Kulturen, führte schließlich zur Entwicklung verschiedener Rechtsmethoden. Den Weg bzw. die Methode oder die Herangehensweise an die Materie bezeichnete man als „Madhab“ (türk. Mezhep). Dieser Begriff (abgeleitet vom Arabischen dhahaba [ذهب], was „gehen“ bedeutet) wird heute zur Bezeichnung der „Rechtsschulen“ benutzt.

Bevor wir aber die elementaren Bestandteile der Methoden der verschiedenen Rechtsschulen behandeln, wollen wir kurz auf ihre „Gründer“ eingehen, wobei diese sich selbst nie als Gründer einer Schule gesehen haben.

Die Schulen der Schia lassen sich unterteilen in die Zaiditen (nach Zaid b. Ali b. al-Hussain (gest. 740) = 4. Imam), die Isma'iliten (Ismâ'il b. Dja'far as-Sâdiq (gest. 760) = 6. Imam) und die Imâmiten, (oder auch als "Zwölfer-Schia" oder als Djafarîya bekannt). Die sunnitischen Schulen sind heute als Hanafîya (nach Abû Hanîfa, 699-767), Mâlikîya (nach Imâm Mâlik ibn Anas, 715-795), Schâfi'îya (nach asch-Schâfi'î, 767-820) und Hanbalya (nach Ahmad ibn Hanbal, 780-855) bekannt.

4.3.1 Dja'far as-Sâdiq und die Dja'farîya

Dja'far as-Sâdiq ibn Muhammad al-Bâqir (gest. 765), der als Begründer der dja'faritischen Rechtsschule gilt, lebte in Medina und erlebte die Umbruchszeit von den Umayyaden zu den Abbasiden mit. Das Hauptziel Dja'far as-Sâdiqs war die Annahme der islamischen Ethik und der Widerstand gegen tyrannische Herrscher. Diesen Widerstand verstand er als zivilen Ungehorsam und nicht als bewaffnete Rebellion. Er, der viele Kontakte zu anderen Rechtsgelehrten seiner Zeit hatte und sich ausgezeichnet mit den Fragen seiner Zeit auskannte, gilt für die Imâmiten, wie auch die anderen elf Imame, als frei von Fehlern und Sünden (arab. m'asûm). Er ist der 6. Imâm der Imâmiten und wurde Berichten zufolge nach mehreren Mordversuchen durch den abbasidischen Kalifen al-Mansûr im Jahre 765 vergiftet.⁵⁵

In der Imâmîya kommen nach den Hauptquellen Koran und Sunna Idjmâ' und 'Aql (Vernunft) als Hilfsmittel hinzu, wie auch die Überlieferungen der Imame, wobei das Recht bis zum Auftauchen des 12. und bis heute verborgenen Imam (al-Mahdi) von den Gelehrten (fuqahâ`) verwaltet wird. Die Vernunft ist, wie auch bei den Hanafiten, in der Lage über gut und böse zu unterscheiden. Man soll aber den Geboten in Koran und Sunna folgen und diese nicht weiter hinterfragen. Laut Mu'tazila und den Zaiditen ist die Vernunft potenziell in der Lage, zwischen gut und böse zu unterscheiden, wobei auch eine kritische Hinterfragung der Texte möglich ist.

4.3.2 Abû Hanîfa und die Hanafîya

Der Rechtsgelehrte Abû Hanîfa (699-767), über den Muhammad Abu Zahra eine bemerkenswerte Biographie geschrieben hat⁵⁶, lebte in der Stadt Kûfa (Irak), die vom vierten Kalifen 'Ali ibn Abi Tâlib zur Hauptstadt gemacht wurde. Auch er erlebte die Umbruchszeit von den Umayyaden zu den Abbasiden mit. Direkte Schriften von ihm gibt es nicht, doch vieles über ihn ist von seinen Schülern vermittelt worden. Die berühmtesten Werke, die ihm zu-

⁵⁵ Siehe Muhammed Ebu Zehra: *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fikhi Mezhepler Tarihi*. İstanbul 1996, S. 651-680.

⁵⁶ Muhammad Abû Zahra: *Abû Hanîfa. Hayâtuhu wa 'asruhu - arâ'uhu wa fikhuhi*. Kairo 1991

gesprochen werden, sind „al-Fiqh al-Akbar“⁵⁷ und „al-Fiqh al-Akthar“. Er war in seiner Quellenbewertung sehr vorsichtig und hat von ca. 700.000 Überlieferungen, die damals im Umlauf waren, nur 80 für die Glaubensgrundsätze ('Aqîda) als relevant akzeptiert. Er hat viel eigenständige Meinung (ra'y⁵⁸) betrieben und soll dem Analogieschluss (Qiyâs⁵⁹) sehr viel Gewicht beigemessen haben. Es gibt viele Legenden um Abû Hanîfa, so dass auch die Ursache seines Todes ungeklärt ist. Der Kalif al-Mansûr soll versucht haben, ihn für sich zu gewinnen, indem er ihm ein Richteramt anbot. Doch als Abû Hanîfa ablehnte, kam er ins Gefängnis, wo er an den Folgen der Folter 767 gestorben sein soll. Seiner Rechtsschule gehören die meisten Muslime an (vor allem in Pakistan, Indien, Bangladesch, Türkei und auf dem Balkan).

In der hanafitischen Rechtsschule sind die Quellen nach Koran und Sunna Texte der Rechtsgelehrten sowie der Konsens. Ra'y ist heute so gut wie aufgehoben. Idjtihâd ist weitgehend im Rahmen der Methode der eigenen Schule erlaubt. Ein Schwerpunkt liegt auf Istihân.⁶⁰

4.3.3 Mâlik ibn Anas und die Mâlikîya

Der Rechtsgelehrte Mâlik ibn Anas (715-795) lebte in Medina, wo die ersten drei Kalifen regiert hatten und der Prophet Muhammad die letzten zehn Jahre seines Lebens verbrachte. Er hatte Kontakt zu Dja'far as-Sâdiq und Abû Hanîfa.

⁵⁷ Vgl. Menakıb-ı İmam-ı Azam. Fıkh-ı Ekber Şerhi. Ankara 1992

⁵⁸ra'y ist die persönliche Ansicht über einen Sachverhalt, in dem man sich eine eigene Rechtsmeinung bildet (manchmal sogar abweichend von der persönlichen Entscheidung des Propheten), womit jedoch keine in Eigeninteresse geäußerte Meinung gemeint ist.

⁵⁹Qiyâs ist der Analogieschluss. Dieser Analogieschluss darf aber weder dem Koran noch der Sunna widersprechen. Voraussetzung für Qiyâs ist eine Gemeinsamkeit zwischen bekanntem, vorhandenem und zu bearbeitendem Problem: Z.B. geht das Verbot von Rauschgift auf das Alkoholverbot zurück, da beide zur Berausung beitragen. (Koran: 2:219, 4:43 und 5:90-91). Jedoch bei völlig neuen Problemen ist Qiyâs oft sehr schwierig oder nicht möglich.

⁶⁰Istihân bedeutet wörtlich „das Beste anstreben“: Wenn gleichwertige Argumente kollidieren, ist das am leichtesten zu praktizierende vorzuziehen, da „Gott es einem leicht machen will und nicht schwer“, oder weil „Gott niemandem etwas auferlegt, was er nicht zu tragen vermag“ (2:286). Siehe Zekiyüddin Şa'ban: İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l Fıkh). Ankara 1999, S. 178-194

Von ihm stammt das erste islamische Rechtsbuch überhaupt (Muwattâ'). Er war auch der erste, der Traditionen systematisch gesammelt hat. Die Tradition ('urf) von Medina hatte für ihn eine enge Verbindung zur prophetischen Sunna,⁶¹ die für ihn die wichtigste Rechtsquelle war. Falls aber in Koran und Sunna kein Rechtsmittel zu einem Problem zu finden war, sollte man sich nach dem richten, was die Medinenser taten. Diese medinensische Tradition durfte dem Koran aber nicht widersprechen. Dort wo er keine Tradition vorfand, übte auch er ra'y aus. Von Analogieschluss (arab. Qiyâs) hat er kaum Gebrauch gemacht. Außerdem hat bei ihm das Gemeinwohl (arab. Maslaha) eine hohe Priorität, die sich ausschließlich auf die Gemeinschaft und nicht auf das individuelle Interesse richtet (und zwar nur auf dem Gebiet der mu'âmalât). Seiner Rechtschule gehören viele Nordafrikaner an.

In der malikitischen Rechtsschule liegt der Schwerpunkt auf Istislâh und Konsens (arab. Idjmâ'). Istislâh kommt von „salaha“, das wörtlich „etwas in Ordnung bringen“ bedeutet, wobei es Imâm Mâlik um das Streben nach dem öffentlichen Wohl ging, das mit dem Wort Istislâh wiedergegeben wird. Hierbei ging es ihm speziell um die Verwirklichung von a) Grundbedürfnissen wie den Schutz des Glaubens, des Lebens, des Eigentums etc. und b) Ergänzenden Bedürfnissen wie Minderheitenschutz, Vorbeugung von Missständen etc.⁶²

Beim Konsens sind die zeitlichen und sozialen Umstände, sowie der Geltungs- und Definitionsbereich zu berücksichtigen (z.B. Konsens der Prophetengefährten oder der Gelehrten einer bestimmten Schule). Wir müssen also fragen, um wessen Konsens es sich handelt.

Der Konsens ist als Ergänzung zur Vernunft sehr wichtig, da man Wissen austauschen muss. Er beinhaltet einen Denkprozess und Kreativität und berücksichtigt die Meinung jedes Teilnehmers. Der Informationsaustausch

⁶¹Die Sunna des Propheten teilt man allgemein ein in das, was er gesagt, getan und bei anderen gesehen und stillschweigend gebilligt hat. Eine weitere Kategorisierung wäre a) die normative Sunna, der alle Muslime folgen müssen, da sie als zeitlos gilt, b) die kulturbedingte Sunna, die an Zeit und Ort gebunden ist und c) die persönliche Sunna des Propheten, wobei die Befolgung der letztgenannten freiwillig ist.

⁶² Vgl. auch Falaturi, Abdoldjavad: Die Scharî'a – Das islamische Rechtssystem, in: Weltmacht Islam. Bayerische Landeszentrale für politische Bildungsarbeit. München 1988, S. 108.

macht deutlich was praktikabel ist, auch wenn es nicht die optimale Lösung ist. Außerdem muss man in diesem Prozess die eigene Meinung nicht aufgeben, denn wenn sich die Umstände ändern, könnte diese wieder aufgegriffen werden. Aus diesem Grunde kennt der Islam auch keine allzeit gültigen Dogmen. Nachahmung (arab. taqlîd) in Glaubensfragen gilt als verboten. Bei den Malikiten hat der Konsens aller Gelehrten den gleichen Rang wie der offenbarte oder überlieferte Text (arab. nass).

4.3.4 Asch-Schâfii und die Schâfiya

Der Rechtsgelehrte Asch-Schâfii (767-820), der Quraischit war, lebte anfangs in Mekka und ging mit 20 Jahren nach Medina, wo er bei Imâm Mâlik ibn Anas lernte, den er sehr schätzte. Er ist bekannt als der erste Systematiker der Usûl al-fiqh (Prinzipien der Rechtswissenschaft) und der Gründer der Hermeneutik (Quellenforschung) als wissenschaftliche Disziplin. Den Begriff des „Qiyâs“ führte er ein, wobei dieser bei ihm als idjtihâd zu verstehen ist und nicht als Analogieschluss, den er nur beschränkt anwandte. Das Prinzip der vier Quellen: 1. Koran, 2. Sunna (nicht Hadith), 3. Idjmâ' und 4. Qiyâs stammt von ihm. Asch-Schâfii, der sehr viel gereist ist, verbrachte seine letzten Lebensjahre in Ägypten. Asch-Schâfiis Werk „Kitâb ar-Risâla“ ist das älteste uns erhaltene muslimische Rechtsbuch über die Grundlagen und Methoden der Rechtswissenschaft.

Wichtig ist auch, dass Asch-Schâfii für den Qiyâs feste Normen aufzustellen suchte, so dass keine Spekulationen zugelassen wurden. Dieser Rechtsschule gehören heute viele Indonesier und Ägypter an.

4.3.5 Ahmad ibn Hanbal und die Hanbalîya

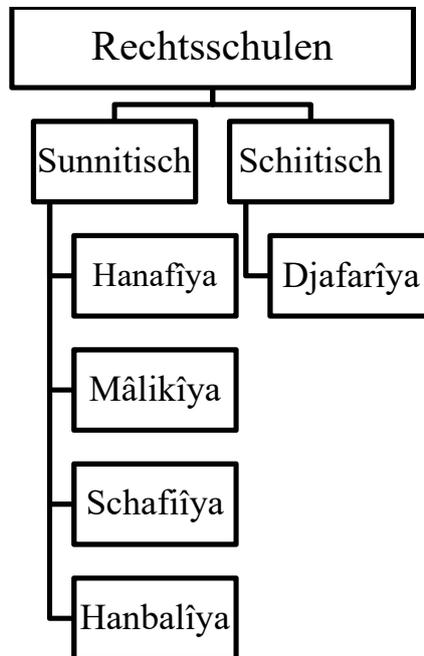
Der Rechtsgelehrte Ahmad ibn Hanbal (780-855) wurde in Bagdad geboren und war von 810-813 Schüler von Asch-Schâfii. Er ist einer der bedeutendsten Traditionarier (Hadith-Sammler) des Islam und sein bedeutendstes Werk ist der "Musnad" (nach Gewährsleuten sortiert), das von seinem Sohn in sechs Bänden mit 38.000 Texten herausgebracht wurde. Sein Leben ist geprägt durch die Auseinandersetzung mit der theologischen Schule der Mu'tazila zur Zeit des Kalifen Ma'mûn (813-33), deren Hauptlehre sich auf die Vernunft stützte. Ihre Lehre, dass der Koran geschaffen sei, war von den Abbasiden

vereinnahmt und zum Staatsdogma erhoben worden, was auch zur ersten Unterdrückung entgegen gesetzter Meinungen in der muslimischen Geschichte führte. Als ibn Hanbal sich dagegen währte, kam er ins Gefängnis. Doch durch sein Beharren auf die Unerschaffenheit des Koran, wurde diese These erneut unter dem Kalifen al-Mutawakkil wieder aufgenommen. Besonders bei ibn Hanbal ist auch, dass er alles ablehnte, was bid'a (unerlaubte religiöse Neuerung) war und an Koran und Sunna als den einzigen Quellen festhielt. Bid'a lässt sich in drei Kategorien unterteilen: a) eine Neuerung, die verboten ist und als Irrlehre gilt, b) eine Neuerung, die neutral ist und toleriert wird und c) eine Neuerung, die in bekannte Kategorien eingeordnet wird (Auto = Transportmittel = Kamel) und erlaubt ist.

Ibn Hanbal war auch gegen die spekulative Theologie ('ilm al-Kalâm), wobei er ra'y und Qiyâs nur in „Notfällen“ und eingeschränkt anwandte. Eine der Grundprinzipien in der Hanbalîya ist der Istishâb.⁶³ Istishâb heißt, einen Zustand solange als weiter bestehend anzuerkennen, solange keine Veränderung eingetreten ist, wobei heute oft äußere Umstände zur Praktizierung von Ausnahmen (Darûrât) zwingen, wie z.B. die Aussetzung der Strafen (Hudûd) durch den zweiten Kalifen 'Umar b. al-Khattâb, während eines Hungerjahres in Medina. Zu ibn Hanbal muss noch gesagt werden, dass seine Schule sich wenig mit Kulturen außerhalb der arabischen Halbinsel auseinandergesetzt hatte, im Gegensatz zu Abû Hanîfa, der in Kûfa lebte und in der es viele Nicht-Araber gab und sich verschiedene Kulturen und Denkweisen begegneten, und zu asch-Schâfii, der oft seinen Aufenthaltsort wechselte.

⁶³Siehe Zekiyüddin Şa'ban: İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l Fıkh). Ankara 1999, S. 217-222

Hier noch einmal eine tabellarische Übersicht der islamischen Rechtsschulen:



5. Scharia: Die islamische Normenlehre

„Scharia“ kommt etymologisch aus dem Beduinischen und bedeutet „Weg zur Wasserquelle“.

Dem Begriff "Scharia" begegnen wir im Koran an folgenden Stellen (man achte dabei auf die Bedeutung im koranischen Kontext):

Sure 5, Vers 48: „...Jedem von euch gaben Wir **Richtlinien** (شُرُوعًا) und einen Weg. Wenn Allah gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht. Doch Er will euch in dem prüfen, was er euch gegeben hat. Wetteifert darum im Guten. Zu Gott ist eure Heimkehr, und Er wird euch dann darüber aufklären, worüber ihr uneins seid.“

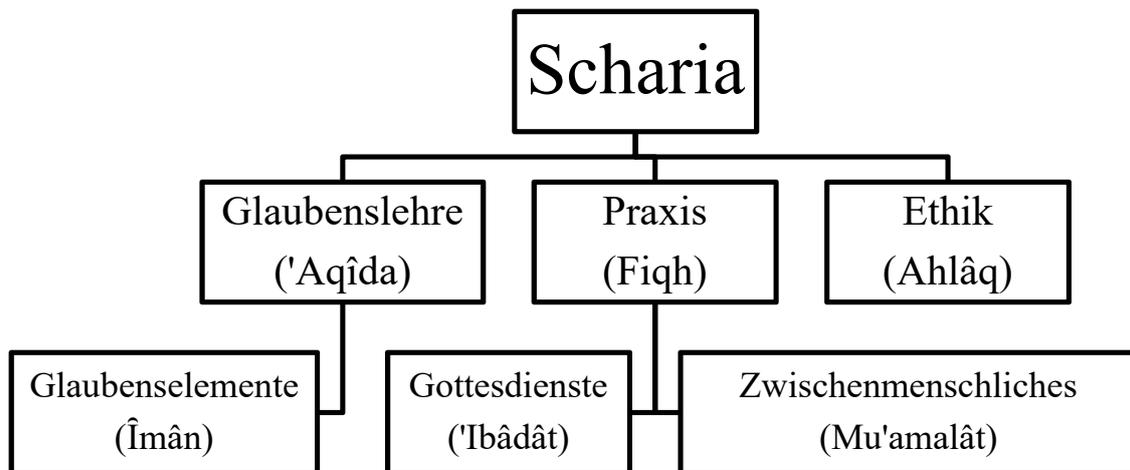
Sure 42, Vers 13: „Er **verordnete** (شَرَعَ) für euch die Religion, die Er Noah anbefahl und die Wir dir offenbart haben und die Wir Abraham und Moses und Jesus anbefohlen haben...“

42,21: „Oder haben sie etwa Teilhaber, die ihnen als Religion **verordnet** (تَشْرَعُوا) haben, was Allah nicht erlaubt hat? “

Sure 45,18: „Wir haben dir einen **geraden Weg** (تَشْرِيْعَةً) gewiesen. Folge ihm und folge nicht den Launen der Unwissenden!“

Die islamische Normenlehre mit ihren drei Hauptbereichen (Glaube, Praxis und Ethik) und den Quellen Koran, Sunna, Konsens und Analogieschluss sowie weiteren Quellen und Schwerpunkten (je nach Richtung und Schule) hat feste (unveränderbare) und flexible (veränderbare) Bereiche. Diese werden aus den genannten Quellen und unter Zuhilfenahme von Methoden definiert. Was von Gott kommt, ist absolut und was Menschen (z.B. Rechtsgelehrte) daraus machen, ist relativ, so dass Gelehrte nach einem Rechtsgutachten (arab. Fatwâ) immer den Satz "und Gott weiß es am besten" anhängen. Durch die Bemühungen von Rechtsgelehrten (arab. Idjtihâd) entstehen Gesetze (arab. Qawânîn), die wiederum feste und flexible Regelungen enthalten. Da Scharia auch veränderbare Anteile hat, ist sie nicht kodifiziert, wie etwa ein Rechtsbuch mit Paragraphen. Denn von Ort zu Ort und von Zeit zu Zeit können sich die Bedingungen, unter denen Muslime leben, ändern. Z.B. leben Muslime heute unter ganz anderen Bedingungen als vor 1400 Jahren auf der arabischen Halbinsel oder Muslime in Saudi Arabien leben unter ganz anderen Bedingungen als Muslime in Deutschland. Insofern besteht die Herausforderung darin, festzustellen, welche Anteile von Scharia zu den Kernbestandteilen von Scharia gehören und unbedingt praktiziert werden müssen, damit ein Muslim in Deutschland überhaupt Leben und seinen Glauben praktizieren kann.

Das folgende Schema soll uns einen Überblick über die Hauptbereiche und Unterkategorien der islamischen Normenlehre verschaffen. Im zweiten Schritt wollen wir auf die Inhalte eingehen und im Anschluss der Frage nach den Kernbestandteilen nachgehen.



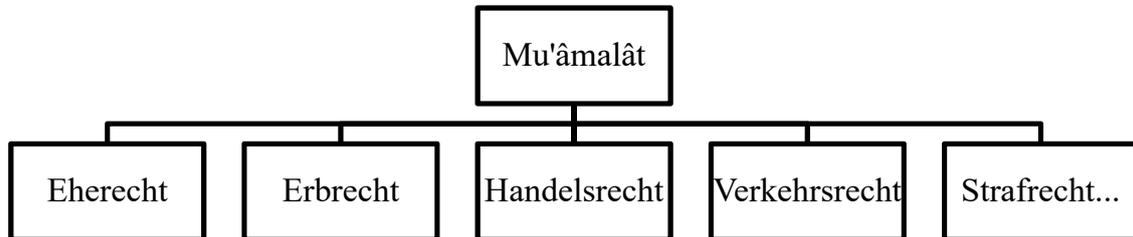
In diesem ersten Schema sehen wir, dass Scharia einmal den Bereich des Glaubens betrifft (woran glauben Muslime?). Da wäre 1. der Glaube an den einen Gott (arab. Allah), 2. an Engel, 3. an Offenbarungen (inkl. Thora und Evangelium), 4. an Gesandte (inkl. Moses und Jesus), 5. an das Jenseits sowie 6. an die "Vorhersehung" Gottes.

Alle diese Glaubenselemente sind Kernbestandteil der islamischen Normenlehre und durch das Grundgesetz der BRD geschützt (siehe Religions- und Glaubensfreiheit).

Dann sehen wir im diesem Schema den Bereich der Ethik (inkl. Menschen- und Weltbild. Siehe mehr dazu weiter unten unter "Kleines Lexikon des Islam"). Auch das ist durch das Grundgesetz geschützt.

In der Mitte sehen wir "Praxis" bzw. "Fiqh". Fiqh ist der eigentliche Begriff für "Recht", wobei dieser in zwei Bereiche unterteilt wird: a) den Bereich der gottesdienstlichen Pflichten und b) den Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen. Zu den gottesdienstlichen Pflichten zählen die berühmten "Fünf Säulen des Islam". Diese wären 1. Glaubenszeugnis, 2. das Gebet, 3. das Fasten im Ramadan, 4. die Zakat (Spende) und 5. die Pilgerfahrt nach Mekka (arab. Hadsch). Auch dieser Bereich ist durch das Grundgesetz geschützt, d.h. Muslime dürfen diese in Deutschland unbehelligt praktizieren.

Schwierig wird es jedoch im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen (arab. Mu'âmalât). Diese sind nämlich sehr vielfältig:



In diesem Schema wurden als Beispiel nur fünf Bereiche aufgezählt, betreffen in Wirklichkeit jedoch alle(!) Bereiche zwischenmenschlicher Beziehungen, auch Minderheitenrecht, Kriegsrecht usw. In diesem Bereich stellen sich Muslimen, etwa als Minderheit in Deutschland, folgende Fragen: Was davon gehört zum festen (unveränderbaren) Teil der islamischen Normenlehre und was ist flexibel (kann hier also anders praktiziert werden als zuzeiten des Propheten oder als in muslimischen Ländern)?⁶⁴ Dazu ein Beispiel: Der Prophet soll (unter den damaligen Bedingungen) eine Waffe bei sich geführt haben und im Jemen ist es auch heute üblich, einen Dolch bei sich zu tragen. Müssen Muslime dieser Praxis des Propheten folgen oder einer bestimmten Tradition aus ihren Herkunftsländern? Diese Frage lässt sich eindeutig mit "nein" beantworten, weil man auch durch Verzicht auf diese Tradition den Islam praktizieren kann. Die zweite wichtige Frage wäre: Was davon kollidiert mit dem geltenden Recht? Das Tragen einer Waffe ist in Deutschland nicht gestattet bzw. nur durch eine Sondergenehmigung. Jeder (also auch ein Muslim), der ohne Genehmigung eine Waffe bei sich führen würde, würde sich demnach strafbar machen und kann sich dabei nicht auf Religionsfreiheit berufen. Ein weiteres Beispiel wäre eine Zweitfrau. Es mag sein, dass jemand in seinem Herkunftsland eine Zweitfrau hatte. Nach deutschem Recht ist dies jedoch nicht vorgesehen. Gehört dieses Recht wiederum zum Kernbestandteil der islamischen Normenlehre? Mit anderen Worten: Wird einem Muslim, dem eine Zweitfrau verwehrt wird, dadurch die Praktizierung seiner Religion hierzulande unmöglich gemacht? Nein, denn diese Praxis gehört nicht zu den festen, sondern zu den flexiblen Bestandteilen von Scharia. Fest wäre sie,

⁶⁴ Siehe auch Kemper, Michael; Reinkowski, Maurus (Hg.): Rechtspluralismus in der islamischen Welt. Berlin, New York, 2005.

wenn der Islam jeden Muslim verpflichten würde, eine Zweitfrau zu ehelichen und die Nichterfüllung dieser Praxis ihn an der Erfüllung seiner religiösen Pflichten hindern würde.⁶⁵

Muslime können aber die wesentlichen Bestandteile ihres Glaubens auch in Deutschland praktizieren, womit man sagen kann, dass das Grundgesetz Prinzipien der Scharia schützt.

"Und wohin soll ein Leben nach Scharia führen?", könnte man sich nun fragen.

Muslimische Gelehrte - wie etwa der malikitische Rechtsgelehrte Schatibi (gest. 1388) - definieren folgende Ziele von Scharia:⁶⁶

1. Schutz des Lebens: das Recht, das eigene Leben selbst zu bestimmen und nach eigenen Vorstellungen zu gestalten.
2. Schutz der Religion: Glaubensfreiheit.
3. Schutz des Eigentums: das Recht, die weltlichen Güter - seien sie materieller oder geistiger Natur - selbst zu erwerben, zu besitzen und sie nach eigenem Ermessen anderweitig auszugeben.
4. Schutz der Nachkommenschaft. Das Recht auf Familiengründung und das Recht auf Kinder.
5. Schutz der Würde/Ehre: das Recht, die persönliche Ehre und die individuelle Würde, entsprechend den eigenen inneren Gefühlen, und darüber hinaus auch den gesamten Privat- und Intimbereich vor den Angriffen Außenstehender zu schützen.
6. Schutz des Verstandes/der Vernunft (nicht immer mit aufgeführt, wenn ja, Interpretation variabel).

⁶⁵ Vgl. Noth, Albrecht: Die Scharia – das religiöse Recht des Islam – Wandlungsmöglichkeiten, Anwendung und Wirkung, in: Wolfgang Fikentscher, Herbert Franke und Oskar Köhler (Hrsg.), Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen, Freiburg und München 1980, 415; Watt/Welch, a. a. O., 233.

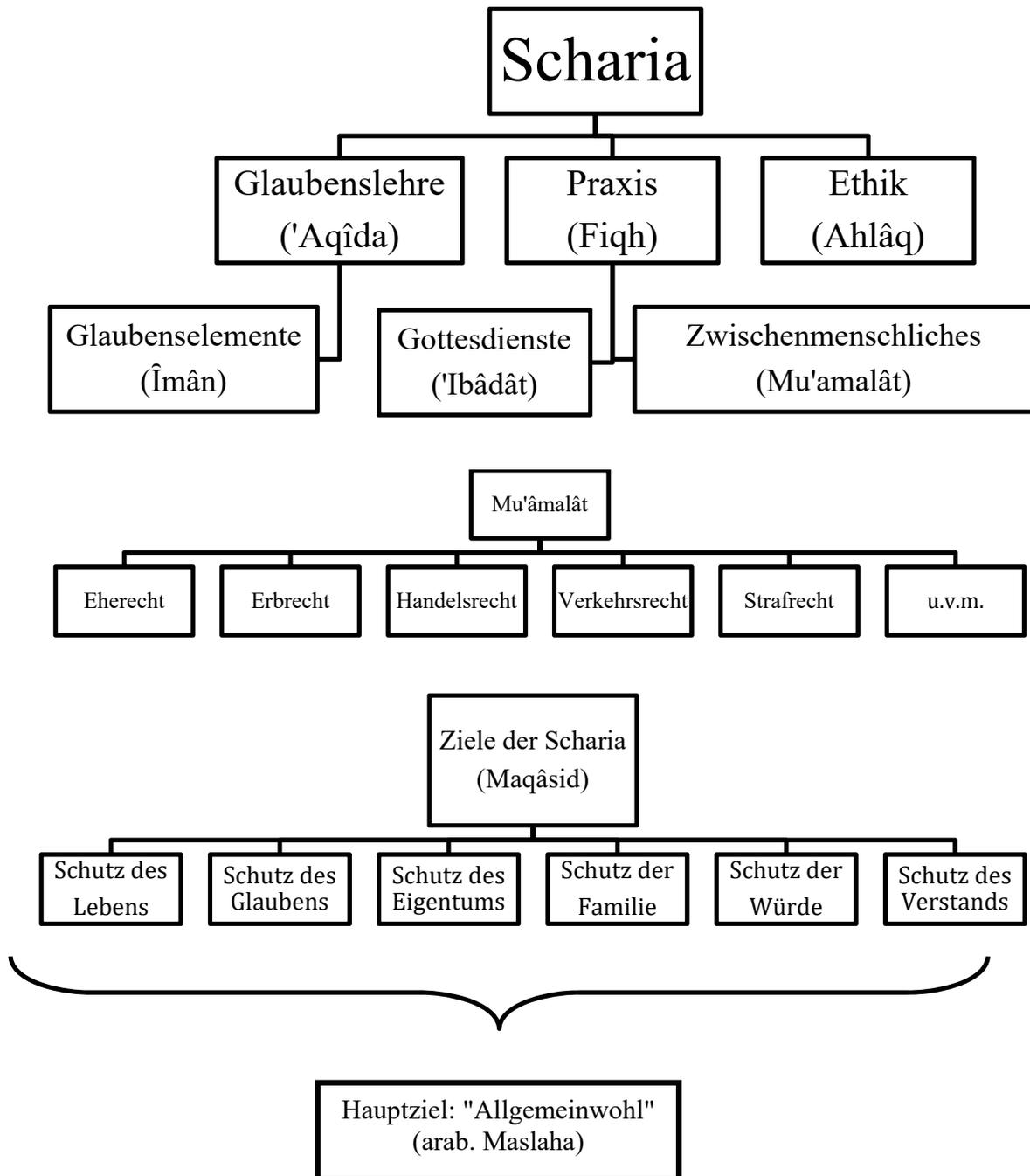
⁶⁶ Vgl. Muhammad Abû Zahra: Usûl al-Fiqh, al-Qâhira 1958, S. 366 ff.; 'Abdalwahhâb Khallâf: 'Ilm Usûl al-Fiqh, 17. Aufl., al-Kuwait 1987, S. 200 ff.) und asch-Schâtibi, Abu Ishâq: Muwafaqat fi usul asch-Scharî'a, hrsg. 'Abdullah Daraz, 4 Bde., Beirut o.J.

Diese schützenswerten Ziele sollen wiederum das Allgemeinwohl fördern (arab. al-Maslaha). Al-Maslaha oder, wie von Anas ibn al-Malik (715-795) überliefert, „al-sâlih al-‘âmm“, gibt man zu Deutsch mit „Interesse“ bzw. „allgemeinem Interesse“ wieder. Der Gelehrte Al-Ghazzâlî (gest. 1111) definiert al-sâlih al-‘âmm in seinem Werk Al-Mustafâ als ein Prinzip, wodurch des Menschen Glaube, Leben, Verstand, Nachkommenschaft und Hab und Gut geschützt wird.

Das bedeutet, dass alles, was im Interesse der Bewahrung der Religion, des Schutzes des Lebens, der Förderung des Geistes, der Erhaltung der Nachkommenschaft und Bewahrens des Besitztums der Menschen ist, eine gesetzgeberische Kraft besitzt.

Al-Maslaha ist somit bereits Anlass zu neuer Gesetzgebung (vor allem dort, wo das öffentliche Leben betroffen ist), Anlass zur freien Handhabung bezüglich der Anwendung der bestehenden Gesetze und schließlich Anlass zur Aussetzung eines koranischen Gesetzes, wenn es aus klaren, einsichtigen Gründen nicht dem Allgemeinwohl entspricht.

Schauen wir uns nun alle Aspekte der Normenlehre im Überblick an, dann sehen wir folgendes:



Beispiel zur Verdeutlichung von Scharia: "The islamic way of life"

Stellen wir unser Leben als eine Reise vor. Eine Reise, die einen Startpunkt (Geburt) und ein Ziel (Tod) hat. Das erleben wir doch fast täglich, dass wir uns auf den Weg machen, zur Schule, zur Arbeit, zum Einkauf, und irgendwann kommen wir an unserem Ziel an. Jeder dieser Wege hat seine Besonderheiten: Zebrastreifen, Ampeln, Brücken, Tunnel, Hügel usw. Selbst auf einem Feld- oder Waldweg gelten Regeln (wer dort womit wie schnell fahren darf). So auch auf Landstraßen, Autobahnen oder in der Stadt. Scharia ist natürlich viel komplexer als die Straßenverkehrsordnung, weil Scharia den Glauben, die Ethik, die Glaubenspraxis sowie alle Bereiche des zwischenmenschlichen Lebens betrifft (Ehe-, Scheidungs- und Erbrecht, Minderheiten-, Kriegs- und Strafrecht usw.).

Aber bleiben wir bei dem Bild der Straße (zumal Scharia lexikalisch "Weg zu einer Wasserstelle" bedeutet): Sie steigen in Ihr Auto und Ihre Scheiben sind beschlagen. Sie können nichts sehen. Dass sie nichts sehen können, bedeutet nicht, dass hinter der Frontscheibe Ihres Autos kein Weg ist. So ergeht es Menschen, die sich unter Scharia rein gar nichts vorstellen können.

Dann wiederum gibt es Menschen, die einen kleinen Teil ihrer Scheibe, gerade mal so groß wie ein Fingerabdruck lüften. Das sind jene, die über die Medien so einiges von Scharia gehört haben. Z.B. wenn über irgendeinen Diktator berichtet wird, der "die Scharia" eingeführt habe (vgl. dazu die Karikatur "You only see what others want you to see"⁶⁷). Was man durch das kleine Loch sieht, ist nur ein Teil dessen, was man für Scharia hält.

Dann gibt es jene, deren Scheibe Dank des Lüfters nicht mehr so sehr beschlagen ist. Er kann zwar noch nicht klar sehen, aber immerhin etwas. Er sieht die Straße vor sich, die Bäume an den Straßenrändern und die Farbe der Ampel. Aber um klar zu sehen, braucht er eine einhundert prozentig freie Sicht. Dennoch ist seine Sicht eine andere, als die Sicht desjenigen, der hinter oder vor ihm fährt oder der ihm entgegen kommt. Seine Sicht ist eben eine subjektive Sicht aus nur einer Perspektive. Würde er im Polizeihubschrauber über der Straße sitzen, würde er dieselbe Straße anders wahrnehmen. Aber auch die Sicht aus dem Hubschrauber ist nur eine von vielen und ebenso beschränkt. Das Absolute ist nur allein bei Gott.

⁶⁷ Siehe unter: <http://i.imgur.com/N0l6L.png>.

Sollte ein Mensch, etwa hier und heute, von einer sehr guten Kenntnis dessen, was sich auf der Straße befindet, sprechen, ein Experte sozusagen, dann gilt sein Wissen nicht für andere Straßen (etwa durch die Berge, durch die Ozeane oder die Lüfte), ja noch nicht einmal über die Regeln im Nachbarstaat, wo man auf der Autobahn vielleicht nicht so schnell fahren darf wie hier. Wenn überhaupt, kann man nur Experte sein für seine Gesellschaft, aber nicht für alle Zeiten und Orte. Das ist nur Gott allein. Die menschlichen Bemühungen bestehen darin, nach dem zu suchen, was Gott von ihm will, um Sein Wohlgefallen zu erlangen. Natürlich sprechen wir hier von einem Menschen, für den Scharia wichtig ist und nicht von einem, der glaubt, Scharia sei ein Buch, in dem für alle Zeiten und Orte festgelegte Regeln enthalten seien.

Muslime ernähren sich gemäß der Scharia, aber ihre Essgewohnheiten von Marokko bis Indonesien sind unterschiedlich (einige begründen z.B. das Essen von Garnelen als legitim und andere wiederum nicht), dasselbe gilt für ihre Kleidung oder für ihre Heirats- und Beerdigungsrituale. Bis auf wenige Riten, über die es Konsens gibt, sind die landes- oder regionalspezifischen Regelungen und Gesetze sehr unterschiedlich.

Ein Freund schrieb, dass der Verbrauch von mehr als 250 Gramm Wasser bei der rituellen Waschung - laut hanafitischem Recht - Verschwendung und somit eine Sünde sei. Gäbe es dazu einen normativen Text aus dem Koran oder der Sunna des Propheten, könnte man daraus eine allgemeine Regelung ableiten. Aber gilt das für die Regionen von damals (wir sprechen vom Nahen Osten im 7. Jh.), weil Wasser dort eh sehr knapp ist oder gilt das auch für Hamburg, wo es sehr viel regnet und wir deshalb kaum von Wasserknappheit sprechen können? Gilt das auch, wenn man sich mit Meerwasser wäscht, etwa als Fischer im Atlantischen Ozean? Gilt das auch, wenn man sich in einem Fluss wäscht oder in einem See? Hier sieht man, dass es nicht so einfach ist, eine Quelle aus einem Buch zu zitieren und daraus eine allgemeingültige Aussage für alle Muslime an allen Orten und zu allen Zeiten zu treffen. Ja, es gibt sie, die dies tun, aber das ist eben nur ein Teil der Wahrheit, wenn man seine beschlagene Scheibe nur mit dem Finger lüftet. Dahinter befindet sich so vieles mehr. Mehr als nur für ein Leben. Scharia ist ein Weg, der Lebensweg eines Muslims, auf dem sich (Verkehrs)regeln befinden. Die zeigen, was man wann darf und was man wann nicht darf. Aber die meisten dieser Regeln sind eben nicht absolut und daher flexibel, weil auch die Menschheit im Wandel ist. Man

darf aber auch, auch wenn man Vorfahrt hat, den anderen vorlassen. Schon wären wir bei der ethischen Dimension von Scharia. Aber das ist ein anderes Thema.

6. Kleines Lexikon des Islam

1. Gottesverständnis

Allah

Allah ist die arabische Bezeichnung für „den (einen) Gott“ (zusammengesetzt aus dem arabischen Artikel al- und ilâh = Gott). Laut Koran haben alle Gesandten und Propheten ein und denselben Gott verkündet. Allah ist identisch mit dem Gott der Thora und des Evangeliums: *„Und sagt: Wir glauben an das, was zu uns, und was zu euch herabgesandt worden ist. Unser und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben“* (29:46) *„Er ist Gott, außer dem es keinen Gott gibt, der über das, was verborgen ist und das, was sichtbar ist, Bescheid weiß. Er ist der Gnädige, der Barmherzige. Er ist Gott, außer dem es keinen Gott gibt, der König, der Heilige, der Eigner des Friedens, der Gewährer von Sicherheit, der Beschützer, der Mächtige, der Verbesserer, der Majestätische. Hoch erhaben ist Gott über all das, was sie (Ihm an anderen Göttern) beigesellen. Er ist Gott, der Schöpfer, der Bildner, der Gestalter. Sein sind die schönsten Namen. Alles, was in den Himmeln und was auf Erden ist, preist Ihn, und Er ist der Mächtige, der Weise.“* (59:23-25) Seine Beziehung zu Seinen Geschöpfen (nicht nur zu den Menschen) ist vor allem durch zwei Eigenschaften bestimmt: Barmherzigkeit (6:12, 54) und die daraus resultierende Gerechtigkeit (4:135; 7:28; 55:7 ff.; 95:8).

Muslime glauben an Gott als den barmherzigen Schöpfer und Erhalter. Sie beten zu Ihm fünfmal am Tag ein rituelles Gebet. Sie richten ihre Bitten (arab. duâ) an Ihn und beginnen jede Tat mit Seinem Namen. Allah offenbart sich, um von Seinen Geschöpfen erkannt zu werden, auf verschiedene Weisen: Durch prophetische Persönlichkeiten, durch die Zeichen in Seiner Schöpfung und durch Offenbarungsschriften wie den Koran, das Evangelium, die Thora sowie den Psalmen/Psalter.

Gott beschreibt Sich selbst im Koran mit folgenden Worten (Sure 112):

1. „Sprich: Gott ist einer, 2. Gott ist ein ewig reiner, 3. Er hat nicht gezeugt und gezeugt hat Ihn keiner, 4. und nicht gleich ist Ihm einer.“

Gott ist also weder Körper, noch Geist, weder räumlich noch zeitlich, weder sichtbar noch in Abbildungen erfassbar: *„Nichts ist Ihm gleich.“* (42:11).

2. Religionsverständnis

a) Religion (arab. dîn)

Das arabische Wort Dîn („Religion“) ist verwandt mit dem Wort „dayn“ (Schulden). Dîn bezeichnet sinngemäß das, was wir Gott schulden, was wir uns selbst schulden, und was wir anderen schulden. Nach allgemeiner Ansicht ist damit eine ethisch-verantwortete Lebensweise gemeint, die alle Lebensäußerungen umfasst und auf dem Hintergrund der Beziehungen des Menschen ordnet; nämlich zu sich selbst, zu den Mitmenschen, zu den Geschöpfen, zur Schöpfung und zu dem Schöpfer. Dîn ist ein System gegenseitiger Verpflichtungen, sowohl zwischen Menschen und Gott, näher bezeichnet als Bund Gottes mit den Menschen, mit bestimmten prophetischen Persönlichkeiten oder mit einzelnen Völkern, als auch zwischen den Menschen untereinander sowie auch zwischen dem Menschen und anderen Geschöpfen, ausgedrückt in der Bezeichnung „Statthalter Gottes“. Die Pflege dieser Beziehungen und die Wahrnehmung der damit verbundenen Rechte und Pflichten führen zur Verwirklichung des religiös-ethischen Lebensprinzips (iqâmatu 'd-dîn). Am „yawmu 'd-dîn“ (Tag des Gerichts) werden die aus dem Gleichgewicht geratenen Beziehungen wieder hergestellt und die ethischen Werte und Ziele voll verwirklicht.

Insofern ist „Religion“ ein „System gegenseitiger Verpflichtungen“.

b) Islam

Islam (Hingabe, Gottergebenheit) ist jene Haltung, die Religion (Din) als Hingabe an Gott erfüllt. Islamische Gelehrte unterscheiden mehrere Bedeutungen des Wortes Islam; von dem Islam der gesamten Schöpfung in dem Sinne, dass alle Dinge den göttlichen Gesetzen (d.h. ihrer Bestimmung) gehorchen, bis hin zum Islam als Weltreligion. Islam im Sinne einer Welt-

religion ist nur eine, und nicht die grundlegende Bedeutung des Wortes. Nach Aussage des Koran hat der Prophet Muhammad keine neuartige Religion gebracht (46:10), sondern vielmehr die Urreligion der Menschheit wiederbelebt (42:14). *„Wahrlich, die Religion bei Gott ist die Gottergebenheit“* (3:20). *„Er (Gott) hat euch erwählt und hat euch in der Religion nichts Schweres auferlegt, der Religion eures Vaters Abraham. Er hat euch schon zuvor Muslime (Gottergebene) genannt und nun in diesem (Buch)...“* (22:78). Adam wird dabei als erster in der Reihe der Propheten gesehen (3:34 f.), die sich z.B. über Noah, Abraham, Ismael, Isaak, Jakob, Joseph, Moses, Aaron, David, Salomon, Jonas, Zacharias, Johannes, Jesus bis schließlich zum Propheten Muhammad fortsetzt. Mit dem Propheten Muhammad der als „Siegel der Propheten“ gilt und nach dem keine Propheten mehr kommen werden, hat Gott die Religion der Menschheit vervollständigt: *„Heute habe Ich euch eure Religion vervollständigt und habe Meine Gnade an euch erfüllt und euch den Islam als Religion bestimmt.“* (5:3)

3. Offenbarungsverständnis

a) Offenbarung

Nachdem Gott als erstes das Schreibrohr erschaffen und diesem befohlen hat, zu schreiben „uktub!“ was Er (noch) erschaffen wird und die Schöpfung in Raum und Zeit mit Seinem Befehl „kun!“ („sei!“) hervorgebrachte, wollte Er erkannt werden. Damit Ihn Seine Geschöpfe erkennen, hat Er unzählige „Zeichen“ (arab. „Ayat“) in der Natur erschaffen, die auf Seine Existenz hinweisen. Ayat ist die koranische Bezeichnung für „Zeichen“; vom kleinsten Atom bis zum unendlichen Universum. In der Schöpfung sind also wie im Koran „Zeichen“ enthalten, die selbst ein Analphabet „lesen“ und durch sie, die Existenz Gottes erkennen kann. Der Mensch kann Gott zwar nicht „sehen“, er kann durch Ihn aber „erkennen“. So offenbart Er sich uns durch Propheten und Gesandte sowie durch die Schriften, die auch nach dem Tod Seiner Boten weiter existieren. „Offenbarung“ ist also nicht nur als „Schrift“ zu verstehen, wie z.B. die niedergeschriebene Thora, das Evangelium oder der Koran, sondern als alles, was auf die Existenz Gottes hinweist. Laut Koran sind selbst der Mensch, das Universum, Sonne und Mond, einfach alles, worin man die Existenz Gottes (des Schöpfers und Erhalters) erkennen kann, Offenbarungen.

b) Koran/Qur'an

Koran bedeutet „*Lesung, das Vorgetragene*“. Er ist in arabischer Sprache, enthält 114 Suren, über 6200 Verse, gilt als das authentische Wort Gottes und ist dem Propheten Muhammad ab 610 n.Chr., teils in Mekka, teils in Medina, in einem Zeitraum von 23 Jahren geoffenbart worden. Nach muslimischer Auffassung ist der Koran ein sprachlich und inhaltlich von Gottesgeschöpfen unerreichbares Wunder (17:88), das bei Gott auf einer „wohlverwahrten Tafel“ ist (85:22). Seine Verse sind in Reimprosa. Die frühesten Offenbarungen sind über den Weltuntergang und das Gottesgericht. Der Prophet selbst tritt auf als „Warner“ der Menschen und „Überbringer“ der Botschaft des einzigen, anbetungswürdigen Gottes. Auch das Thema der Barmherzigkeit steht am Anfang der Offenbarungen. Im Zentrum steht jedoch der Aufruf zum Glauben an *Allah*, dem einen und einzigen Gott (Monotheismus). In Medina findet eine Auseinandersetzung mit Juden und Christen statt, die als „Leute der Schrift“ bezeichnet werden. Außerdem gibt es konkrete Anweisungen zum *Kultus* (Beten, Fasten, usw.), so dass automatisch auch eine Abgrenzung zum Judentum und Christentum stattfindet. Das inhaltliche Hauptgewicht der Offenbarungen liegt auf Aufbau und Regeln der Gemeinschaft (ethische Werte), auf Gott und Seinen Eigenschaften, Propheten, historischen Gestalten, früheren heiligen Schriften sowie der gesamten Schöpfung: Welt, Himmel, Erde, Mitgeschöpfe, Naturerscheinungen, metaphysischen Wesenheiten wie Engel; vergangenen Völkern und ihrer Geschichte. Der Koran ist kein „Gesetzbuch“, denn nur in weit geringerem Maße (ca. 6%) enthält der Koran Vorschriften (Gebote).

4. Prophetentum

a) Propheten

Das arabische Wort für Prophet (Nabî) wird abgeleitet von nubû („erhöht sein“). Ein Prophet wird direkt von Gott inspiriert, wogegen ein Gesandter (Rasûl) mit einer bestimmten Botschaft beauftragt wird. Laut Überlieferung soll es 124.000 Propheten gegeben haben. Im Koran werden namentlich folgende Personen genannt, von denen jedoch nicht alle als Propheten gelten: Adam, Idrîs, Nûh (Noah), Hûd, Sâlih, Ibrâhîm (Abraham), Ismail (Ismael), Ishâq (Isaak), Lût (Lot), Yaqûb (Jakob), Yûsuf (Josef), Schuaib (Yethro), Mûsa

(Moses), Harûn (Aaron), Dâwûd (David), Sulaimân (Salomon), Ilyâs (Elias), Zu-l-Qarnain, Zu-l-Kifl (Hesekiel), Yûnus (Jonas), Uzair (Esra), Ayyûb (Hiob), Luqmân, Alyasa´ (Elisha), Zakariyâ (Zacharias), Yahyâ (Johannes), Isâ (Jesus) und Muhammad (der Segen und Friede Gottes auf ihnen allen). Des Weiteren wurde Sara (der Frau Abrahams) die Geburt Isaaks in einer Offenbarung vorhergesagt, der Mutter von Moses wurde die Geburt ihres Kindes von Gott versprochen und Maria wurde die Geburt Jesu durch einen Engel vorausgesagt. Sechs Propheten werden mit einem speziellen Titel geehrt: Adam, „der auserwählte Gottes“, Noah, „der Prediger Gottes“, Abraham, „der Freund Gottes“, Moses, „der mit Gott spricht“, Jesus, „der Messias“, den Gott mit dem „Heiligen Geist“ gestärkt hat und Muhammad, „der Gesandte Gottes“. Einige Propheten, wie z.B. Adam und Abraham, haben eine Schrift (arab. sahîfa) und einige, wie z.B. Moses, Jesus und Muhammad, ein Buch (arab. kitâb) erhalten.

b) Muhammad

Muhammad wurde um 570/571 in Mekka geboren. Sein Vater Abdullâh war kurz vor dessen Geburt verstorben. Seine Mutter Amina starb als er sechs Jahre alt war, so dass er erst unter der Obhut seines Großvaters, und nach dessen Tod, bei seinem Onkel Abû Tâlib war. Von ihm erlernte er den Beruf des Kaufmanns. Bekannt für seine Ehrlichkeit, wurde er von allen „al-Emîn“ (Der Vertrauenswürdige) genannt, so dass Geschäftsleute ihm ihre Güter anvertrauten. Mit ca. 25 Jahren trug ihm die Geschäftsfrau Khadidja (für die er gearbeitet hatte) ihren Ehewunsch an. Aus dieser Ehe gingen zwei Söhne und vier Töchter hervor. Im Alter von 40 Jahren hatte Muhammad (610) dann sein erstes Berufungserlebnis in einer Höhle des Berges Hirâ, in die er sich häufiger zurückgezogen hatte. Der Engel Gabriel erschien ihm und befahl ihm, die ersten fünf Verse der 96. Sure („Der Embryo“) vorzutragen: *„Trag vor im Namen deines Schöpfers, der erschaffen hat, den Menschen aus einem Embryo erschaffen hat! Trag vor! Es ist dein höchst edelmütiger Schöpfer, der den Gebrauch des Schreibrohrs gelehrt hat, den Menschen gelehrt hat, was er nicht wusste.“* Die erste Zeit der Berufung in Mekka (ca. 12 Jahre) ist geprägt durch die Auseinandersetzung mit jenen Mekkanern, die über Ignoranz und Spott über ihn, bis hin zum Boykott seiner Sippe und einem Mordversuch, alles unternahmen, um ihn unschädlich zu machen. Schließlich kritisierte er die Vielgötterei und griff so direkt in den Bereich des Kultus ein. Die mekkanische

Zeit der Verkündigung des Koran lässt sich in drei Perioden einteilen: Die anfangs verdeckte Verkündigung der Offenbarungen an den engsten Bekanntschaftskreis des Propheten (610). Dann die verbale Verkündigung an die gesamte mekkanische Öffentlichkeit (613), auf die eine, mit der Zeit zunehmende erst verbale, dann physische Gewalt der Mekkaner folgt, die an den Göttern ihrer Vorfahren festhalten wollen. Durch die zunehmende Unterdrückung der ersten Muslime werden die schwächeren unter ihnen vom Propheten nach Abessinien geschickt, wo sie vom christlichen Negus Schutz erhalten (615). Dann findet im Jahre 622 die große Auswanderung aller Muslime (*Hidjra*) von Mekka nach Yathrib (in das spätere Medina) statt. In Medina wird die erste Umma („Gemeinschaft“) gegründet. Bis zur Rückeroberung Mekkas 630 finden mehrere Verteidigungskriege gegen die Mekkaner statt. In Medina wird die Offenbarung des Koran abgeschlossen und der Prophet stirbt im Jahre 632. Der Prophet Muhammad ist nach islamischem Verständnis weder ein „Mittler“ zwischen den Menschen und Gott, noch „Religionsstifter“. Er gilt auch nicht als der erste oder einzige Prophet des Islam (3:85). Er gilt aber als das „Siegel der Propheten“ (33:40). Somit ist er nicht der Begründer des Islam, sondern sein Vollender. Nach Aussage des Koran hat der Prophet Muhammad keine neuartige Religion gebracht (46:10), sondern vielmehr die Urreligion der Menschheit wiederbelebt (42:14).

5. Zum Menschenbild

Der Grundriss der Struktur des Menschenbildes nach Koran und Sunna zeichnet sich durch drei Dimensionen aus: eine körperliche, eine seelische und eine geistige Dimension. Die Aufgabe des Menschen besteht darin, eine vollständige Harmonie zwischen ihnen zu schaffen, ohne irgendeine davon zu vernachlässigen. Alle islamischen Vorschriften sind auf die Errichtung einer solchen Harmonie ausgerichtet. Was das Körperliche, Weltliche bzw. das Diesseitige im Menschen betrifft, so wird dies in Relation zum immateriellen, das heißt zum Jenseitigen in ihm durch den Koran wie folgt bestimmt: *„Trachte mit dem, was Gott dir gegeben hat, nach der Behausung des Jenseits, aber vergiss nicht deinen Anteil am Diesseits! Und tu Gutes, sowie Gott dir Gutes getan hat! Und sinne nicht (überall) im Land auf Unheil! Gott liebt die nicht, die Unheil anrichten.“* (28:77)

Der Mensch ist von seiner Gott geschaffenen Natur aus „gut“ und (von jeder Schuld und Sünde) „unbelastet“. Anders formuliert: der Mensch ist von seiner von Gott geschaffenen Natur (arab. al-Fitra) her auf Gott und nur auf Ihn ausgerichtet. In Sure 30:30 heißt es: *„Richte nun dein Antlitz auf die Religion! (Verhalte dich) als Hanif! (Das ist) die natürliche Art (Fitra), in der Gott die Menschen erschaffen hat.“* Nachdem Gott den ersten Menschen („Adam“) gebildet hatte, hauchte Er ihm Seinen Geist ein. In Sure 15:29 steht dazu: *„Und wenn ich ihn gebildet und von meinem Geist eingehaucht habe, so fällt anbetend vor ihm nieder!“*

So ist der Mensch dazu berufen, Stellvertreter Gottes auf Erden zu sein, das heißt für die göttliche Ordnung auf der Erde Verantwortung zu tragen.

6. Zu den Glaubensgrundlagen und zur Glaubenspraxis

a) Glaubenslehre

1. Der Glaube an die Einheit und Einzigkeit Gottes stellt das Axiom für alle anderen Glaubensinhalte dar: *„Ihr Gläubigen! Glaubt an Gott und Seinen Gesandten und die Schrift, die er auf Seinen Gesandten herabgesandt hat, und an die Schrift, die er früher herabgesandt hat! Wer an Gott, Seine Engel, Seine Schriften, Seine Gesandten und den Jüngsten Tag nicht glaubt, ist weit abgeirrt.“* (4:136; 2:285)

2. Muslime glauben an die Existenz von Engeln, die im Koran sowie in der prophetischen Überlieferungsliteratur erwähnt werden. Z.B. gilt der Erzengel Gabriel als Überbringer der Offenbarungen Gottes an die Gesandten.

3. Muslime glauben an alle geoffenbarten Schriften Gottes (auch die Thora und das Evangelium). Der Glaube an den Koran beinhaltet, dass der Koran die abschließende Offenbarung Gottes ist, nach dem bis zum Jüngsten Gericht keine weitere mehr folgen wird.

4. Muslime glauben an alle Gesandten Gottes sowie an alle Aussagen, die im Koran und in der Sunna über sie enthalten sind. So wie der Koran die letzte Offenbarung Gottes darstellt, gilt auch der Prophet Muhammad als „das Siegel der Propheten“, nach dem keiner mehr folgen wird.

5. Der Glaube an den Jüngsten Tag beinhaltet den Glauben an die Auferstehung, das Jüngste Gericht, das Paradies und die Hölle und an alle Aussagen, die in Koran und Sunna darüber enthalten sind.

6. Der Glaube an die Vorhersehung beinhaltet Gottes Vorauswissen über alles Zukünftige und dessen Verwirklichung bei gleichzeitiger Willens- und Handlungsfreiheit des Menschen.

b) Fünf Säulen des Islam

1. Das Glaubenszeugnis (arab. Schahâda), dass es keine andere Gottheit gibt außer Allah und, dass Muhammad der Gesandte Gottes ist;

2. Das fünfmalige Gebet am Tag (arab. as-Salah);

3. Die jährliche Pflichtabgabe (Zakâh) der Wohlhabenden an die Bedürftigen;

4. Das Fasten („das sich Enthalten“) im Ramadân (arab. Saum/Siyâm);

5. Die Pilgerfahrt (Hadsch) nach Mekka, die jeder Muslim einmal im Leben unternehmen muss, sobald es die finanziellen und gesundheitlichen Umstände erlauben.

7. Schlusswort

Muslimen genießen in Deutschland Glaubens- und Religionsfreiheit. Natürlich läuft dies in der Praxis oft nicht reibungslos ab. Beten an Schulen, Kopftuch am Arbeitsplatz, tierische Produkte in Lebensmitteln und vieles andere mehr können zu Problemen im Alltag führen. Dennoch leben in Deutschland ca. 4 Millionen aus über 60 verschiedenen Ländern und bereits in der 4. Generation in Deutschland. Nach einer mehr als 60-jährigen Migrationsgeschichte ist es wichtig, wenn sich im Dialog über den Islam "als Religion" und über das Leben in einer säkularen Gesellschaft auseinandergesetzt wird. Heutzutage kann sich keine Einrichtung, sei es ein Kindergarten, eine Schule, ein Krankenhaus oder ein Sportverein leisten, ohne interkulturelle Kompetenz zu arbeiten. Unsere Gesellschaft ist plural und dieser Pluralismus erfordert mehr Offenheit und weniger Verslossenheit. Je mehr sich Menschen zu einer Gesellschaft bekennen, umso mehr können sie ihre Potenziale entfalten. Je größer die Akzeptanz von Vielfalt ist, umso größer ist die Toleranz. Dies zeigen

Erfahrungen aus Dialogen (Begegnungen). Wenn man dann Muslime als Subjekte (Menschen) wahrnimmt, statt als Objekte ("die Muslime"), dann hat man auch einen menschlichen und praktischen Zugang zu ihrem Glauben und zu ihrem Leben. Dies fördert das Verstehen und nimmt die Angst vor dem Fremden.

Der vorliegende Text sollte in das Wesen und den Geist des Islam einführen. Er wollte auf das Wesentliche im Glauben und in der Praxis hinweisen. Stellen wir uns nun eine Gesellschaft vor, wo Menschen sich für den Schutz des Lebens, des Glaubens, der Familie, des Eigentums und der Würde einsetzen mit dem gemeinsamen Ziel, das Allgemeinwohl zu fördern. Und stellen wir uns vor, dass dabei die Rechte Gottes (siehe gottesdienstliche Pflichten) und die Rechte der Menschen (zwischenmenschliche Pflichten) geachtet werden. Und stellen wir uns eine Gesellschaft vor, wo es ethische Werte gibt, die auch in den Bereich der Wirtschaft und Politik hineinwirken. Ethische Menschen, die beten, fasten, spenden und pilgern, sind für keine Gesellschaft eine Gefahr, sondern vielmehr eine Bereicherung. Damit diese Menschen jedoch ihre Potenziale entfalten können, benötigen sie neben Grundrechten auch eine gerechte Behandlung. Der Beitrag wollte auch Wissen ermitteln, denn Unwissenheit ist der beste Nährboden für Ängste, Ängste ein Nährboden für Hass und Hass ein Nährboden für Gewalt. All dies steht dem Allgemeinwohl im Wege. Ich hoffe, dass dieser Beitrag seinen Teil zur Förderung von Verständnis leistet.

8. Literatur

Abd al-Djabbâr, Qâdî: *al-Mughnî fî abwâb at-Tauhîd wal-'adl*; herausgegeben von Tawfîq al-Tawîl und Sa'îd Zayd. Kairo 1963, Teil 12.

Abû Zahra, Muhammad: *Abû Hanîfa. Hayâtuhu wa 'asruhu - arâ'uhu wa fikhu*. Kairo 1991.

Abû Zahra, Muhammad: *Usûl al-Fiqh, al-Qâhira* 1958, S. 366 ff.; 'Abdalwahhâb Khallâf: *'Ilm Usûl al-Fiqh*, 17. Aufl., al-Kuwait 1987, S. 200 ff.) und asch-Schâtibi, Abu Ishâq: *Muwafaqat fi usul asch-Scharî'a*, hrsg. 'Abdullah Daraz, 4 Bde., Beirut o.J.

- al-Asch'arî, Abû 'l-Hasan: Maqâlât al-Islâmiyîn, Istanbul 1929-1930.
- Asch-Schahristânî: Al-Milal wan-Nihal, London 1892.
- Ebu Zehra, Muhammed: İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fikhi Mezhepler Tarihi. İstanbul 1996.
- Falaturi, Abdoldjavad: Die Scharî'a – Das islamische Rechtssystem, in: Weltmacht Islam. Bayerische Landeszentrale für politische Bildungsarbeit. München 1988.
- Falaturi, Abdoldjavad: Religionsphilosophie heute: Die islamischen Glaubensrichtungen aus religionsphilosophischer Sicht. Düsseldorf 1988.
- Kemper, Michael; Reinkowski, Maurus (Hg.): Rechtspluralismus in der islamischen Welt. Berlin, New York, 2005.
- Maudûdî, Abu-l-A'lâ: „Weltanschauung und Leben im Islam“. Leicester 1989.
- Menakıb-ı İmam-ı Azam. Fıkh-ı Ekber Şerhi. Ankara 1992.
- Noth, Albrecht: Die Scharia – das religiöse Recht des Islam – Wandlungsmöglichkeiten, Anwendung und Wirkung, in: Wolfgang Fikentscher, Herbert Franke und Oskar Köhler (Hrsg.), Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen, Freiburg und München 1980, 415; Watt/Welch, a. a. O., 233.
- Özdil, Ali Özgür: Islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa. Stuttgart 2011.
- Özdil, Ali Özgür: Was ist Islam? Hamburg 2013.
- Rassoul, Muhammad: Auszüge aus dem Sahîh Al-Buhâryy: Hadith-Nr.: 0018, 2766, u.v.a.m. Köln o.J.
- Schwarzenau, Paul „Korankunde für Christen“.
- Ünal, Halid: Die Rechtfertigung der juristischen Urteile des zweiten Kalifen 'Umar Ibn Al-Hattâb. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln 1982.
- Zaidan, Amir: Al Aqida. Einführung in die Iman-Inhalte, Offenbach 1999.
- Zekiyüddin Şa'ban: İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l Fıkh). Ankara 1999.

Interkulturelle Kompetenz in der Begegnung mit Menschen aus dem arabisch-islamischen Kulturraum

Mohammed Khalifa

1. Einführung

Die Grundlagen für interkulturelle Kompetenz sind Toleranz, Vertrauen, Neugierde und Kompromissbereitschaft. Nur mithilfe dieser Eigenschaften hat man die Fähigkeit auf Unterschiedlichkeit und Vielfalt sensibel genug zu reagieren und das eigene Verhalten, die eigene Kulturgebundenheit wahrzunehmen und zu reflektieren. Mit diesem Hintergrundwissen können Missverständnisse, zu denen es beim Aufeinandertreffen verschiedener Kulturen und Religionen fast automatisch kommt, leicht vermieden werden und mit Konflikten produktiver umgegangen werden.

Jemand, der interkulturell kompetent ist, würde die Hintergründe von Flucht heute nicht einfach mit den Ursachen der Arbeitsmigration der sog. Gastarbeiter aus den 1960er Jahren in eins setzen. Er könnte sich in die Situation des Geflüchteten hineinversetzen und somit anerkennen, dass die Ursache vor allem in den globalen Ungleichheiten in der Verteilung des Wohlstands liegt. Häufig handelt es sich zudem um „temporäre Auswanderung“. Das sind Menschen, die eine Zeit lang im Norden arbeiten und dann wieder zurückkehren (Saisonarbeiter).

Doch auch wenn man sich schon für sehr interkulturell kompetent hält: Keine Region erlebt so viel Wandel in so kurzer Zeit, wie die arabische Region, sodass es viel Zeit und Aufwand bedarf, um stets für kurzfristige Entscheidungen top informiert zu sein. Trotzdem gibt es einige goldene Regeln, die eigentlich immer Ihre Gültigkeit haben. Wer glaubt, in manchen arabischen Metropolen wäre das Leben in der hoch modernen Stadt ähnlich dem westlichen Lebensstil, der täuscht sich. Es gibt unter Anderem wesentliche Unterschiede im Umgang mit der Zeit, in der zwischenmenschlichen Kommunikation sowie in der Körpersprache.

Interkulturelle Kompetenz zum Thema arabische-islamische Welt bzw. Kultur

dient dazu die Hintergründe, aus denen viele arabische bzw. muslimische Familien kommen zu verstehen, sowie den Umgang mit Konfliktsituationen besser zu meistern. Zudem hilft es, die familiären, wirtschaftlichen oder politischen Strukturen der arabisch-islamischen Welt zu kennen. Das Wissen um unterschiedliche Werte, Normen und Wahrnehmungen gibt dem Menschen die Fähigkeit, Körpersprache, Mimik und Gestik in einem fremden kulturellen Kontext zu verstehen und sich in diese Kultur einfühlen zu können. Zum Beispiel kann der Islam nicht nur als Religion sondern auch als Gesellschaftsordnung und Verhaltensregel, aber auch als Wirtschaftsfaktor gesehen werden. Kenntnisse über Grundlagen und Handlungsvorschriften für Muslime, wie z.B. das Verbot von Alkohol und Schweinefleisch, usw. sind für interkulturelle Kompetenz daher ebenso relevant.

2. Das Zeitverständnis

Als erstes wollen wir die unterschiedliche Wahrnehmung von Zeit unter die Lupe nehmen. Im arabischen Raum ticken die Uhren manchmal anders, denn zwischenmenschliche Beziehungen haben Vorrang vor exakt eingehaltenen Terminkalendern. Geduld ist daher angezeigt. Man spricht bei Arabern von einer polychromen Gesellschaft, wo häufig mehrere Aufgaben parallel erledigt werden und die einzelne Aufgabe somit weniger Relevanz erhält, im Gegensatz zu unserer monochromen Gesellschaft. Wer mit Arabern zu tun hat, sollte daher Zeit mitbringen. Ein arabisches Sprichwort besagt, dass die Europäer die Uhr erfunden haben, aber die Araber die Zeit. Verlieren Sie also bei Gesprächsverhandlungen nie die Geduld: Terminverschiebungen sind meist eine Geduldsprobe. Ungeduld gilt als Zeichen von Schwäche. Und auch wenn die Orientalen die deutsche Pünktlichkeit schätzen, selber leben sie meist nicht danach. Verspätet sich ein Gesprächspartner um eine halbe Stunde, sollte dies nicht persönlich genommen werden oder gar negativ aufgefasst werden. Der Satz „Ich habe keine Zeit“ ist im arabischen Raum allerdings unhöflich und kann manchmal als Beleidigung aufgefasst werden. Es gilt eine indirekte Formulierung hierfür zu finden. Offene Kritik bzw. „Sagen, was Sache ist“ gilt im arabischen Raum als unhöflich und ungebildet. Eine arabische Redewendung besagt, ein Rat in der Öffentlichkeit ist ein Verrat. Die Kritikübung an Älteren oder Respektpersonen (Lehrer in Schulen) vor Anderen ist nicht gern gesehen.

3. Indirekte Kommunikation

Damit wären wir bei einem weiteren großen Unterschied zu gesellschaftlichen Konventionen in der deutschen Gesellschaft: Im arabischen Raum wird indirekt kommuniziert, d.h. es werden umschreibende Begriffe, Metaphern oder auch Vergleiche verwendet. Ein „Nein“ würde das Gegenüber evtl. verletzen und eine Störung auf der Beziehungsebene nach sich ziehen. Man sagt die Dinge lieber durch die Blume, was das Gebot der Höflichkeit verlangt. Ein "Nein" gehört nicht zum guten Umgangston: Wer eine Anfrage ablehnen muss, drückt sein Bedauern darüber aus und nennt die Gründe dafür. Zurückhaltung oder rhetorisch geschickte Meinungsäußerungen sind bei kontroverser Ansicht in der Regel aber angebracht. Meinungsverschiedenheiten können das Verhältnis stören, daher ist es gut Gemeinsamkeiten zu betonen. Eine große Rolle in der Kommunikation spielen auch nonverbale Signale. Es ziemt sich nicht gleich mit der Tür ins Haus zu fallen. Das gegenseitige Kennenlernen, Kontaktaufbau und -pflege stehen im Vordergrund; der persönliche Kontakt und das Aufrechterhalten einer guten Beziehung steht im Vordergrund. Der erste Schritt bei einem wichtigen Gespräch oder Verhandlungen ist somit zunächst, eine persönliche Basis zu schaffen und gemeinsame Interessen zu betonen. Deshalb ist es unter Arabern auch üblich, viele Komplimente zu machen. Solche Komplimente können unter Nicht-Arabern bei wortwörtlicher Übersetzung leicht zu Irritationen führen, z.B. wenn der Mann zu der Frau sagt „ Du tanzt wie ein Ente“, „Du hast ein schönes Mondgesicht“ oder die Frau zu dem Mann sagt „ Du bist wie ein Kamel“. In arabischen Ländern steht die Ente für einen eleganten Gang, der Mond ist Symbol für die Schönheit und das Kamel Symbol für Stärke, Belastbarkeit und Geduld. Das Komplimente Machen gehört zu dem höflichen Umgangston bei Arabern, genau wie eine spontane Einladung zum Essen. Jemand der die arabische Kultur nicht kennt, könnte dabei geneigt sein so eine Einladung wörtlich zu nehmen und direkt darauf einzugehen. Da es sich bei den Arabern aber meist nur um eine Floskel handelt, kann es sein, dass dieser gar nicht auf einen Besuch bei sich vorbereitet ist. Es gilt daher, derartige Einladungen erstmal dankend abzulehnen und erst wenn der Araber auf der Einladung beharrt, darauf auch einzugehen.

4. Körpersprache

Ein nächstes großes Thema ist die Körpersprache. Hier ist es allgemein so, dass sich ein Orientale eher zurückhält. Zärtlichkeiten werden in der Öffentlichkeit daher generell nicht ausgetauscht. Damit riskiert man, die Gefühle der Anderen zu verletzen und bringt sich selbst in Bedrängnis. Auch das bloße Angebot des Händedrucks wird von einigen Frauen bereits als sexuelle Annäherung aufgefasst, wie jede weitere Art des körperlichen Kontaktes. Arabische Frauen entscheiden selbst, ob und wem sie die Hand reichen oder nicht. Auch einige arabische Männer würden einer Frau aus rein religiösen und traditionellen Gründen nicht die Hand geben. Eine europäische Frau soll darauf warten, dass der arabische Mann ihr die Hand anbietet. Dies gilt auch für europäische Männer, wenn sie mit einer Araberin zu tun haben. Jemandem die Fußsohlen zu zeigen, ist ebenfalls eine grobe Beleidigung und sollte daher unbedingt vermieden werden. Es sollte auch vermieden werden schöne Stücke etwa im Haus eines arabischen Gastgebers oder seine Kleidungsstücke zu bewundern. Der Araber könnte sich gezwungen sehen, Ihnen das Objekt der Begierde zu schenken. Dies abzulehnen, wäre dann auch unhöflich – und Sie stecken in der Zwickmühle.

5. Religion

Generell ist es zudem wichtig sich vor Augen zu führen, dass Religion in den meisten orientalischen Ländern noch eine sehr tragende Rolle spielt. Gespräche sollten deshalb besser niemals auf das Thema Religion gelenkt werden. Dies ist besonders unangebracht, wenn man selbst Atheist ist: Am schlimmsten ist es für viele Muslime, an gar keinen Gott zu glauben. Christentum wird also geschätzt, Atheismus nicht. Als Nichtmuslim sollte man den Namen Allahs oder seines Propheten Mohammed auch nicht missbrauchen oder ins Lächerliche ziehen.

Auch wenn es nach der Religion offiziell nur einen Islam gibt, so kann man doch nach der sprachlichen und kulturellen Zusammengehörigkeit zwischen den "fünf Farben des Islam" unterscheiden: (1) arabischer Islam: Nordafrika, Vorderer Orient; (2) türkischer Islam: Türkei, Zentralasien, China; (3) irano-indischer Islam: Iran, Afghanistan, Pakistan, Bangladesch, Indien; (4) malaiischer Islam: Indonesien, Malaysia, Philippinen; (5) schwarzer Islam:

Schwarzafrika, USA. Dies zeigt, dass die verschiedenen Kulturen, in denen der Islam sich verbreitet hat, einen starken Einfluss auf die Religion hatten, so dass sich diese verschiedenen kulturellen Arten des Islam ausprägen konnten. Aktuell entwickelt sich eine neue Farbe des Islam, und zwar der europäische Islam. Diese Entwicklung hat bereits mit den Migrationsbewegungen von Gastarbeitern seit den 1960er Jahren angefangen. Aufgrund der hohen Anzahl von Flüchtlingen aus dem arabischen Raum in den letzten Jahren ist diese Diskussion wieder sehr relevant geworden. Es ist auch wichtig, dass diese Entwicklung akzeptiert und positiv gewürdigt wird, um die Entstehung eines europäischen Islams zukünftig mitzugestalten. Dazu gehört vor allem die Ausbildung von Imamen und islamischen Religionslehrern. In dieser Hinsicht ist es zu begrüßen, dass in Deutschland vor kurzem Lehrstühle für zukünftige Imame geschaffen wurden. Diese Imame haben einen starken Einfluss auf das Denken und Handeln der Muslime in Deutschland. Sie halten nicht nur die Gebete, sondern unterrichten auch zum Thema Religion, weshalb sie auch eine große Verantwortung für die Zukunft des Islam in Deutschland tragen und eine Schlüsselfigur für die Integration von Muslimen in Europa darstellen.

6. Geschlechterrollen

Die tragende Rolle der Religion bedingt dabei auch die besondere Stellung von Frauen. In der Öffentlichkeit „bestimmt“ der Mann. Er wickelt Geschäfte ab und verdient somit das Geld für die Familie. Aber man kann zusammenfassend sagen, dass innerhalb des Hauses die Frau der „Chef“ ist und außerhalb des Hauses der Mann das „Sagen“ hat: Die Frau ist „Innenministerin“, der Mann ist „Außenminister“. Insbesondere in Saudi-Arabien ist die Rolle der Frau noch deutlich anders. Frauen fahren dort erst seit kurzem Auto. Die meisten Frauen sind Hausfrauen und für die Kindererziehung zuständig, d.h. sie gehen nicht arbeiten. Ihnen ist es nicht erlaubt, an öffentliche Stränden baden zu gehen und wenn, dann nur vollständig bedeckt.

7. Arabische Wörter für den täglichen Umgang

Es ist eine schöne Geste, in der interkulturellen Begegnung mit Arabern ein paar Worte Arabisch anzubringen, denn dies öffnet die Herzen. Hier ein paar Beispiele:

Ahlan wa Sahlan oder Marhaba: Herzlich Willkommen

As-Salamu-Aleikum: Friede sei mit Euch (beim Betreten von Räumen und Geschäften)

Shukran: Danke

Afuan: Bitte bzw. Entschuldigung

Ma'alesch: Macht nichts bzw. Kein Problem

Maschaa Allah: Wie schön hat Gott das gemacht (als Bewunderung von Gegenständen und Menschen, auch um von „bösen Blicken“ abzuwenden)

Na'am: Ja

La: Nein (wiederholtes bekräftigendes Nein - La'a!)

Azim: Super!

Ma'a assalama: Auf Wiedersehen!

Personalpronomen: ana – ich ; anta - du (m.), anti- du (f.), huwa – er, hiya- sie .

Dschamiel: schön, hübsch, gut (auch als Komplement)

8. Grundsätzliches zur Arbeit mit Flüchtlingen

Zum Schluss noch ein paar Worte zu der Relevanz interkultureller Kompetenz für die Arbeit mit Geflüchteten: Eine wichtige Voraussetzung für die Arbeit mit Flüchtlingen besteht darin, Kompetenzen für den interkulturellen und interreligiösen Dialog zu erwerben. Als Europäer sollten wir aber auch darüber informiert sein, in welchem Maße wir für die Situation der Flüchtlinge mitverantwortlich sind, dass sie in ihren Herkunftsländern keine (Über-)Lebensperspektive haben. Hier wären nicht nur die Auswirkungen der Kolonialzeit zu nennen, sondern auch die aktuellen Handelsbeziehungen, die meist vom Norden diktiert und dominiert werden, sowie die Ausfuhr und Lieferung von Waffen, die schließlich in Bürgerkriegsgebieten landen. Zur interkulturellen Kompetenz gehört auch zu sehen, dass Menschen auf der Flucht nicht als Menschen ohne Wurzeln kommen, sondern dass sie ihre eigenen Kulturen und Religionen mitbringen und diese auch in ihrem neuen Kontext leben wollen. Gleichzeitig müssen diese Menschen nicht nur sprachlich sondern auch kulturell auf das Leben in Deutschland vorbereitet werden.

Interreligiöse Koranlektüre als mehrdimensionales Experiment

Sönke Lorberg-Fehring

Seit 2014 findet unter Federführung des christlich-muslimischen Dialogreferates am „Zentrum für Mission und Ökumene – Nordkirche weltweit“ gemeinsam mit der „Missionsakademie an der Universität Hamburg“ und dem „Fachrat Islamische Studien“ eine „Koranlektüre unter muslimischer Anleitung“ statt. Zwei Mal jährlich kommen jeweils im Frühjahr und Herbst Interessierte zu vier zweistündigen Einheiten zusammen. Als Zielgruppe waren ursprünglich Pastor*innen im Blick. Da das Interesse aber weit darüber hinaus ging und geht, besteht die Gruppe der Teilnehmenden inzwischen neben Pastor*innen, Theologiestudierenden, Stipendiat*innen entwicklungspolitischer Freiwilligendienste und Religionswissenschaftler*innen und Diakon*innen auch aus interessierten Haupt- und Ehrenamtlichen aus Kirchengemeinden und Einrichtungen für Geflüchtete. Das jeweilige Interesse ist dabei so individuell wie die persönliche und berufliche Herkunft der Teilnehmenden: Die einen wünschen sich erste Informationen über den Islam, die anderen möchten mehr über die theologischen und kulturellen Hintergründe ihrer muslimischen Gesprächspartner*innen erfahren und wieder anderen geht es darum, sich ein eigenes Bild über die oft als verzerrt empfundene Darstellung von islamischem Leben und Glauben in den Medien zu machen.

Für viele Teilnehmende ist vor allem die interreligiöse Konzeption der Koranlektüre ein wichtiger Grund, daran teilzunehmen. Denn in der „Koranlektüre unter muslimischer Anleitung“ geht es nicht nur darum, dass sich Christ*innen über den Koran informieren bzw. sich untereinander über ihr Wissen, ihre Fragen und Anfragen bezüglich des Islam austauschen. Es geht vor allem darum, den Koran aus islamischer Perspektive kennenzulernen. Deshalb beginnen die Treffen jeweils mit einem einführenden Referat eines

muslimischen Islamwissenschaftlers bzw. einer muslimischen Islamwissenschaftlerin. Dadurch wird sichergestellt, dass die Beschäftigung mit dem Korantext und der dazugehörigen Tradition sich nicht auf die Aneignung von Sachwissen beschränkt. Stattdessen soll ein interreligiöser Experimentier- raum geschaffen werden, der Begegnungen von Menschen ermöglicht, die durch unterschiedliche Religionen und kulturelle Traditionen in ihrem Verhältnis zu Gott, sich selbst und der Welt geprägt sind.

Die *interreligiöse Koranlektüre* als mehrdimensionales Experiment kann und soll nur ein Anfang sein. Für die Zukunft wäre es wünschenswert, dass es ähnliche Veranstaltungsformate gibt, in denen Muslim*innen und Christ*innen in verschiedenen Konstellationen zusammentreffen, um sich über ihren Glauben auszutauschen. Gerade weil die gegenwärtigen gesellschaftlichen und religiösen Veränderungen auf globaler und lokaler Ebene so groß sind, dass kaum sicher vorherzusagen ist, wie sie sich in Tempo und Umfang weiter entwickeln, braucht es offene Formate, die nicht schon von vornherein festen Agenden folgen. Es sollte vielmehr das Ziel sein, Gemeinsamkeiten wahr- zunehmen und Unterschiedlichkeiten zu benennen in der Hoffnung, dass die Teilnehmenden anhand dieser Erfahrungen selbst Instrumentarien ent- wickeln, um die anstehenden Umbrüche erfolgreich zu meistern. Dazu braucht es Experimentierräume, in denen Menschen unterschiedlicher Religionen und Frömmigkeitsstilen ermöglicht wird, sich miteinander über ihren Glauben auszutauschen und gleichzeitig darüber ins Gespräch zu kommen, welche kulturellen, sozialen und gesellschaftlichen Implikationen damit einhergehen.

Der experimentelle Charakter der *interreligiösen Koranlektüre* liegt in ihrem Anspruch, die weit verbreiteten Missverständnisse über den Koran und daraus resultierende Fehldeutungen des Islam kritisch zu hinterfragen und zu über- prüfen.¹ Es soll den Teilnehmenden ermöglicht werden, eine eigene Sprach- fähigkeit im christlich-muslimischen Dialog zu gewinnen und eine fundierte Positionierung vollziehen zu können. Dieser Anspruch wird nicht nur theo- retisch postuliert, sondern bestimmt von Anfang an den Ablauf der Sitzungen. Die interreligiöse Ausrichtung ist nicht nur ein lerntheoretisches Ziel, sondern zugleich didaktisches Mittel: Christ*innen lesen den Koran als Heiligen Text

¹ Vgl. Das Experiment in der Kommunikations- und Medienwissenschaft: Grundlagen, Durchführung und Auswertung experimenteller Forschung, hrsg. von Thomas Koch, Christina Peter, Philipp Müller, Wiesbaden 2018, 4.

des Islam und werden dabei von Muslim*innen als genuine Vertreter*innen ihrer Religion angeleitet und begleitet.

Diese doppelte Interreligiosität entspricht der oft erhobenen Forderung nach einem multiperspektivischen Ansatz des interreligiösen Lernens: Danach bedarf es erstens einer „*soziologische Perspektive*“, in der „die Debatte um Eigenes und Fremdes, um wir und die Anderen“ Raum hat und kritisch reflektiert wird; zweitens ist eine „*theologische Perspektive*“ nötig, in der verschiedene Ansätze einer Theologie der Religionen entwickelt werden und gleichzeitig danach gefragt wird, welche Antworten das Christentum im Laufe der Geschichte auf die Frage der Anerkennung anderer Glaubensrichtungen und dem Umgang mit Gläubigen anderer Religionen gegeben hat und was davon heute verantwortet werden kann; und drittens braucht es eine „*pädagogische Perspektive*“, in der Rechenschaft gegeben wird über die gewählte Methode des interreligiösen Lernens angesichts einer zunehmend kulturell und religiös pluraler werdenden Welt.²

Die *soziologische Perspektive* ist bestimmt durch eine Vielzahl neuer Veröffentlichungen zum Thema Islam und muslimisches Leben in Deutschland. Diese enorme Aufmerksamkeit hat unterschiedliche Aspekte: Auf der einen Seite zeigt sich darin ein steigendes Interesse an der rein nominellen Zunahme von Muslimen in Deutschland und damit auch der stärkeren öffentlichen Sichtbarkeit des Islam und des muslimischen Lebens. Auf der anderen Seite lässt sich daran eine mindestens ebenso große Verunsicherung ablesen, in der Chancen und Risiken genauso wie Überschneidungen mit und Abgrenzungen vom Christentum genauso wie zur sogenannten ‚europäischen Leitkultur‘ thematisiert werden. Es fällt auf, dass ein großer Teil der neueren Literatur nicht nur den Anspruch erhebt, vertiefende Informationen zu bieten. Vielmehr geht es auch darum, Schlussfolgerungen für das christlich-muslimische Miteinander zu ziehen bzw. die gesellschaftliche Stellung von Muslimen in Deutschland aufzuzeigen. Dafür erscheinen einerseits ausgesprochen hilf-

² Peter Schreiner: Perspektiven für eine interreligiöse Didaktik in der beruflichen Bildung. Referat gehalten am 26. September 2005 in Kassel, hier zitiert nach: <https://comenius.de/pdfs/themen/interrel6.pdf> (abgerufen am 4.7.19); vgl. Handbuch Interreligiöses Lernen, hrsg. von Peter Schreiner, Ursula Sieg, Volker Elsenbast, Gütersloh, 2005.

reiche und horizonterweiternde Arbeiten.³ In gleichem Maße steigt aber auch die Anzahl der Bücher und Artikel, die in der Sache unterkomplex bleiben und mitunter rechtlich fragwürdige und populistisch vereinfachende Forderungen erheben.⁴

Als zentrales soziologisches Thema zeigt sich hinter der Frage des Umgangs mit dem Islam und den Muslimen die Frage nach Zugehörigkeit. Das vielleicht bekannteste Beispiel hierfür ist die unsachgemäße, aber immer wieder aufgeworfene Frage, ob neben dem Christen- und Judentum auch der Islam zu Deutschland gehört.⁵ Nach einer aktuellen Umfrage der EKD verneinen 54 Prozent der Bevölkerung, dass der Islam in die deutsche Gesellschaft passt; gleichzeitig sagt eine Mehrheit von 69 Prozent, dass Muslime zum Alltagsleben gehören.⁶ Dabei ist der vielleicht grundlegendste Satz zu dieser unsäglichen Diskussion schon Anfang 2006 vom damaligen Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble gesagt worden: „Der Islam ist inzwischen Teil Deutschlands und Europas, er ist Teil unserer Gegenwart und er ist Teil unserer Zukunft.“⁷

³ So z.B. Frank Griffel: Den Islam denken. Versuch, eine Religion zu verstehen, Stuttgart 2018 und Thomas Bauer: Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient, München 2018.

⁴ So z.B. Klaus Baschang: Religiöse Toleranz: Sechs Diskussionsthesen für Christen und Muslime, in: Deutsches Pfarrerberblatt 4/2019, 219-220 und Thilo Sarrazin: Feindliche Übernahme: Wie der Islam den Fortschritt behindert und die Gesellschaft bedroht, München 2018.

⁵ Vgl. Geschichte eines Satzes. „Der Islam gehört (nicht) zu Deutschland“. Spiegel online (16.3.2018), hier zitiert nach: <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/horst-seehofer-der-islam-gehoert-nicht-zu-deutschland-geschichte-eines-satzes-a-1198520.html> (abgerufen am 8.7.19).

⁶ Vgl. Islam und Muslim*innen in Deutschland: Die Sicht der Bevölkerung. Ergebnisse einer bundesweiten Umfrage des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland, 24.9.2018, hier zitiert nach:

https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Islambefragung-SI-EKD-f%0c3%bcr%2024-09-18.pdf (abgerufen am 4.7.19).

⁷ Der Islam ist Teil Deutschlands, Bundesinnenminister Schäuble im Interview auf sueddeutsche.de am 25.09.2006, hier zitiert nach:

<https://wolfgang-schaeuble.de/wp-content/uploads/2015/04/060925sz.pdf> (abgerufen am 4.7.19)

Statt sich also weiterhin über das ‚ob‘ zu streiten, weist Schäuble darauf hin, dass es dringend geboten ist, das ‚wie‘ zu gestalten. Dabei zeigt allerdings die Diskussion, dass diese Frage nicht unter Auslassung des Themas ‚Zugehörigkeit‘ beantwortet werden kann. ‚Zugehörigkeit‘ ist hier aber nicht nur zugespitzt auf den Islam, sondern als generelle Frage nach der „Qualität der *Weltbeziehungen*“, das heißt nach der „Art und Weise, in der wir als Subjekte die Welt erfahren und in der wir zur Welt Stellung nehmen“.⁸

Der Soziologe Hartmut Rosa präzisiert diese Fragestellung: „Wenn zwei Instrumente, etwa Klavier und Geige, miteinander in Resonanz treten, dann bedeutet das, dass jedes in seiner Eigenfrequenz spricht und man auf das andere reagiert. Ich meine mit Resonanz eine Beziehung zur Welt, in der man einerseits offen ist, um sich berühren zu lassen, vielleicht ergreifen zu lassen, aber andererseits auch selber seine Stimme entfalten kann und damit etwas oder jemanden erreichen kann in der Welt.“⁹ Die *interreligiöse Koranlektüre* vertritt diesen Ansatz, indem sie durch das gemeinsame Lesen und Besprechen zentraler Korantexte dazu anleitet, „die gemeinsame Verantwortung von Christ*innen und Muslim*innen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ immer wieder zu durchdenken und dadurch „einen anderen Blick auf das Eigene“ zu erhalten, der „ohne das Gegenüber“ so nicht möglich wäre.¹⁰

Statt religiöse Identität über Abgrenzung aufzubauen, versucht die *religiöse Perspektive* der Koranlektüre unter muslimischer Anleitung „eine neue Art der Sensibilität für den Glauben des anderen“ zu entwickeln.¹¹ Statt vorgefestigte

⁸ Hartmut Rosa. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2018, 19.

⁹ Hartmut Rosa im Kulturjournal-Gespräch mit Jochen Rack am 9. Juli 2016 in NDR Kultur, hier zitiert nach: <https://www.br.de/radio/bayern2/sendungen/kulturjournal/hartmut-rosa-resonanz-100.html> (abgerufen am 4.7.19).

¹⁰ Axel Matyba und Roberto Pera: „Nimm + lies“. Dialogische Anmerkungen zur interreligiösen Koranlektüre, in: *Transkulturelle Begegnungen und interreligiöser Dialog. Erkundungen und Entdeckungen im Anschluss an Werner Kahl*, hrsg. von Uta André, Ruomin Liu, Sönke Lorberg-Fehring, Hamburg 2017, 395-400, 399.

¹¹ Andreas Goetze: *Jenseits von Absolutheitsdenken und Beliebigkeit. Perspektiven einer im Glauben gründenden „spirituellen Toleranz“*, in: *Toleranz statt Wahrheit. Herausforderungen interreligiöser Dialoge*, hrsg. von Roland Herpich und Andreas Goetze, Berlin 2013, 52-107, 93.

Meinungen zu bestätigen, will sie Wissenslücken auffüllen, Berührungängste abbauen und Vorurteile infrage stellen. Damit beschreitet sie einen emphatischen Weg, der über das Wahrnehmen und Annehmen des Glaubens und der Religiosität Anderer Verständnis für eigene und fremde Religiosität und Glaubensweisen aufbringt und sie kritischen Anfragen aussetzt. Selbstverständlich muss ich dabei nicht „mit allem einverstanden sein“ – weder mit dem, „was der Islam lehrt“, noch mit dem, was meine eigene Konfession vertritt – aber es soll der Anspruch sein, dass man versucht, eigene und fremde Glaubensüberzeugungen aus sich selbst heraus zu verstehen, um in einen tragfähigen Dialog mit denjenigen eintreten zu können, die ihr Leben an ihnen ausrichten.¹² Auf eine kurze Formel gebracht: „Will man eine Religion verstehen, muss man lernen, sie durch die Augen derer zu sehen, die nach ihr leben.“¹³

Von zentraler Bedeutung ist die doppelte theologische Expertise der *interreligiösen Koranlektüre*: Evangelische Theolog*innen und muslimische Islamwissenschaftler*innen bringen ihre akademische Expertise genauso wie ihre kulturelle Verwurzelung in den Dialog mit den Teilnehmenden ein. Damit wird der Tatsache Rechnung getragen, dass es nicht Religionen sind, „die miteinander Gespräche führen, sondern Religionskundige, die über Religionen Zwiegespräche führen.“¹⁴ Zum anderen wird anerkannt, dass solche Gespräche vielschichtige Erlebnisse bereithalten, die für ein gelingendes Miteinander nicht außer Acht gelassen werden dürfen.¹⁵ Gerade im interreligiösen Gespräch ist das gegenseitige Potential für Missverständnisse groß. Ein Grund dafür ist die Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit von Religionen – und zwar besonders dann, wenn mit ‚Wirklichkeit‘ die Taten von Gläubigen dieser Religion gemeint sind, die den „Lehren des Islam oder des Christentums

¹² Chris T.R. Hewer: Islam verstehen, wie er sich selbst versteht. Zugänge zu einem spirituellen Verständnis des Islam, in: Ebd. 114-182,114.

¹³ Ebd.

¹⁴ Abdoldjavad Falaturi: Hermeneutik des Dialogs aus islamischer Sicht, in: Ders.: Der Islam im Dialog, Hamburg ⁵1996, 156-172, 156.

¹⁵ Vgl. Rosa: Resonanzen, 56: „Eine Soziologie der Weltbeziehungen... fragt zunächst nach den unterschiedlichen Dimensionen unseres Weltverhältnisses. Dabei gilt es leibliche und psychische, existentielle und emotionale, kognitive und evaluative Aspekte zu identifizieren und in ihrem Verhältnis zueinander zu bestimmen.“

ganz deutlich entgegengesetzt sind“.¹⁶ Gleiches gilt für die Spannungsfelder zwischen akademischer Lehre und praktischem Volksglauben, zwischen den verschiedenen konfessionellen Ausprägungen und den unterschiedlichen lokalen und weltpolitischen Ereignissen, die jedes interreligiöse Gespräch notwendigerweise mitbestimmen. Dabei können muslimische Gesprächspartner*innen noch so oft betonen, dass die Haltung zum Kopftuch ebenso wenig eine zentrale theologische Frage des Islam ist wie die sogenannten ‚Ehrenmorde‘. So lange beide vor allem in der medialen Öffentlichkeit so unmittelbar und prominent mit dem Islam zusammen gebracht werden, wie es zurzeit in Deutschland zu beobachten ist, so lange werden diese Themen zumindest als Subtexte interreligiöse Gesprächsforen (mit-)bestimmen.

Deswegen kann nicht oft genug darauf hingewiesen werden, dass der Dialogcharakter solcher Gespräche nur gewährleistet werden kann, wenn es um ein ehrliches Verstehen ‚der Anderen als Andere‘ geht: Die Referierenden sind keine Christ*innen und wollen es auch nicht werden. Genauso wenig wie die Teilnehmenden zum Islam übertreten wollen. Es ist also nicht das Ziel, sich gegenseitig zu überzeugen. Es geht vielmehr darum, in einen Dialog einzusteigen, in dem Differenzen wahrgenommen und als solche gewürdigt werden und gleichzeitig eine „Rechenschaftsablegung über den eigenen Glauben“ stattfindet.¹⁷ Die klassische biblische Belegstelle dafür ist 1 Petr. 3,15b: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist“. Hier geht es einerseits um Information und andererseits um Auskunft darüber, worauf der eigene Glauben gründet. Gleichzeitig beinhaltet diese „Rechenschaft“ Offenheit für kritische Rückfragen und die Überprüfung eigener Annahmen.

Eine wichtige Voraussetzung für einen solchen Dialog ist gegenseitiges Vertrauen: Die Referierenden in den einzelnen Sitzungen der *interreligiösen Koranlektüre* an der Missionsakademie können sich sicher sein, dass die Gesprächsleitung den Dialog angemessen moderiert. Gleichzeitig sind die

¹⁶ Falaturi: Hermeneutik des Dialogs, 164.

¹⁷ Christine Lienemann-Perrin: Rechenschaft über Mission. Biblische und zeitgenössische Perspektiven auf die Ausbreitung des Christentums, in: Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission im Christentum und Islam, hrsg. von Hansjörg Schmid, Ayse Basol-Gürdal, Anja Middelbeck-Varwick und Bülent Ucar, Regensburg 2011, 64-81, 64.

Teilnehmenden eingeladen, ohne den in interreligiösen Gesprächen oftmals zu beobachtenden Anspruch, besonders fundierte Fragen zu stellen, tiefsinnig nachzufragen und eigene Koreferate zu halten, ein ehrliches und vorurteilsfreies Interesse am Koran zu entwickeln. Denn entscheidend ist nicht das Wissen, das in den Dialog hineingetragen wird, sondern das Interesse, das während des Dialoges geweckt wird. Dabei spielen der „Grad der *Verbundenheit mit* und der *Offenheit gegenüber* anderen Menschen (und Dingen)“ eine zentrale Rolle.¹⁸ Aus diesem Grund ist die *interreligiöse Koranlektüre* ein Versuch, der „eskalatorische[n] Steigerungslogik der Moderne“ etwas entgegenzusetzen und gleichzeitig ein Plädoyer für veränderte soziale Weltbeziehungen.¹⁹

Doch wie kann es gelingen, dass die am Gespräch Beteiligten ihre jeweilige Glaubensperspektive und religiöse Überzeugung in einen gleichberechtigten Dialog einbringen? Schließlich steht dieser Anspruch in Spannung zur ‚klassischen Überbietungslogik‘, wie sie weite Teile des interreligiösen Gespräches – auch und gerade der abrahamitischen Religionen – geprägt hat und immer noch prägt. Gemäß dieser Logik beruht das Judentum nicht nur auf dem Sinaibund, den Gott mit Mose geschlossen hat (Ex 19,5), sondern ist in der Erschaffung der Welt (Gen 1,1-24a und 2,4b-3,24) selbst angelegt. Nach jüdischer Vorstellung markiert Gottes Schöpfungshandeln damit nicht nur den Beginn der stetig fortschreitenden und aufwärtsstrebenden Evolution, sondern bezieht auch die Erlösung als endzeitliche Vollendung der Schöpfung mit ein. Der Prozess der Herauslösung des Christentums aus dem Judentum beruht wiederum auf der Annahme, dass dieser ‚alte Bund‘ durch den in Jesus Christus gestifteten ‚neuen‘ bzw. ‚besseren Bund‘ abgelöst wird (Mt 26,26-28 par.; Hebr 8,1-11). Erweitert wird diese Vorstellung durch die theologische Figur der ‚Präexistenz Christi‘ (Joh 1,1-5; 1 Kor 8,6; Hebr 1,2): Danach hat Jesus Christus schon vor seinem irdischen Leben existiert und ist als solcher an der Schöpfung beteiligt. Damit wird eine neue, das Judentum überbietende Verbindung zwischen Erschaffung und Erlösung der Welt begründet. Gleichzeitig ist darin der Grundstein gelegt für die christologische Auslegung der Hebräischen Bibel und die Fortschreibung des ‚alten‘ durch das ‚neue‘ Testament. Nach islamischer Vorstellung schließlich wird durch die Herab-

¹⁸ Rosa: Resonanzen, 53.

¹⁹ A.a.O., 55.

sendung des Koran eine neue Gemeinschaft begründet, die nicht einfach nur besser ist als die jüdische und christliche, sondern „die beste Gemeinschaft, die jemals für (das Wohl der) Menschheit hervorgebracht worden ist.“ (Sure 3:110) Sie wird gestiftet durch die Übermittlung der „göttlichen Schrift durch den Gesandten Gottes, die Er von droben Seinem Gesandten, Schritt für Schritt, erteilt hat“ (Sure 4:136); diese auf Mohammed herabgesandte göttliche Offenbarung wird – ganz im Sinne der Überbietungslogik – als „in sich selbst klar und die Wahrheit zeigend“ (Sure 43:2) postuliert, weil sie nach islamischen Verständnis die „Quelle aller Offenbarungen“ selbst ist (Sure 43:4); entsprechend können die in der Hebräischen Bibel und im Neuen Testament überlieferten früheren Offenbarungen nur als „Ergebnis weiterreichender Verfälschung der ursprünglichen Texte“ verstanden werden.²⁰

Wenn es zu einem Dialog kommen soll, der mehr als nur negative Resonanzen hervorruft, weil sich die Beteiligten gegenseitig die Bedeutsamkeit der jeweils anderen Glaubensüberzeugung absprechen, braucht es eine neue Theorie (und Theologie!) des interreligiösen Dialogs. Eine Möglichkeit ist, darauf zu verzichten, sich „selbst jeweils im Besitz der absoluten Wahrheit“ zu wähnen und die Überzeugungen der anderen als „Irrweg“ abzuqualifizieren.²¹ Den Diskussionsbeiträgen der Teilnehmenden an der *interreligiösen Koranlektüre* ist zu entnehmen, dass viele eben diesen Ansatz vertreten. In der gegenwärtigen akademischen Diskussion gibt es allerdings auch Stimmen, die solche Versuche pauschal als „*religionspluralistische Denkungsart*“ abqualifizieren, deren „*Honey Moon*“ angeblich Jahrzehnte zurückliegt und die in ihrer „Selbstrelativierung des je eigenen Wahrheitsanspruches“ nur als „Wolkenkuckucksheim“ bezeichnet werden könnten.²² Was an dieser Position vor

²⁰ Koranübersetzungen und Zitat nach: Muhammad Asad: Die Botschaft des Koran, Ostfildern 62018, 184, Fußnote 151.

²¹ Falaturi: Hermeneutik des Dialogs, 157; vgl. ebd.: „Die Vorstellung von alleiniger Seeligkeit (sic!) für die Anhänger seines eigenen Glaubens und von Verdammnis für alle anderen ist nichts als eine einäugige Einengung der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit und eine egozentrische Bevormundung Gottes; Himmel bzw. Paradies und Hölle unter den Menschengruppen zu verteilen, bzw. sich als Pfortner von Himmel und Hölle aufzuspielen, zeugt von einer naiven Vorstellung der Mensch-Gott-Beziehung.“

²² Henning Wrogemann: Ist Gott in Christentum und Islam derselbe? Kritische Anmerkungen zu einem Gesprächspapier der Evangelischen Landeskirche von Baden, in: Deutsches Pfarrernetz 12/2018, 687-691, 691.

allem irritiert, ist ihre unangemessene Polemik. Mit einigem Wohlwollen lässt sie sich als Versuch verstehen, ein Dialogfundament zu entwickeln, in dem das Eigene gewahrt und das Andere trotzdem wertgeschätzt wird. Dazu bedarf es dann einer Theorie interreligiöser Beziehungen, die nicht auf „theologische Letztbegründungen“ verzichtet, sondern sie als Basis eines respektvollen und wertschätzenden interreligiösen Miteinanders reflektiert in Anspruch nimmt.²³

Versteht man Religion als eine Art der Weltbeziehung, in der Gott „in den Kategorien der *Liebe* und des *Sinns* die Gewähr dafür zu geben verspricht, dass die Ur- und Grundform des Daseins eine Resonanz- und keine Entfremdungsbeziehung ist“²⁴, dann muss eine solche Theorie „bei aller – zum Teil auch grundsätzlichen – theologischen Differenz“ dazu anleiten, neu auf das zu achten und gegeben falls zu entdecken, was Christen und Muslime „religiös miteinander verbindet“ und dies „gesellschaftsgestaltend fruchtbar zu machen.“²⁵ Voraussetzung dafür ist die Bereitschaft, nicht nur den Koran neu zu „entdecken“, sondern gleichzeitig seine „Nähe zur Bibel und auch die Unterschiede“ wahrzunehmen und in die Diskussion einzubringen.²⁶ Deshalb gehört zur *interreligiösen Koranlektüre* immer auch der Einbezug der Bibel. Auf diese Weise können durch Entdeckungen in der Glaubenswelt der jeweils anderen und die Vertiefung bzw. Neuentdeckung der eigenen Glaubens-traditionen nicht nur das Bewusstsein für die eigenen Glaubensgrundlagen wachsen oder auch neu geweckt werden, sondern auch die Bedeutung der vielgestaltigen religionsübergreifender Bezüge größeren Raum einnehmen.

²³ Henning Wrogemann: Wie können Christen andere Religionen anerkennen? Plädoyer für eine Theologie Interreligiöser Beziehungen, in: evangelische aspekte, 26. Jg, Heft 3, August 2016, hier zitiert nach: <https://www.evangelische-aspekte.de/wie-koennen-christen-andere-religionen-ankennen/> (abgerufen am 8.7.19); vgl. ebd.: „Es geht also – ganz im Gegensatz zu etlichen religionstheologischen Ansätzen – nicht um die Relativierung der christlichen Letztbegründungsmuster, sondern gerade umgekehrt um deren reflektierte Inanspruchnahme.“

²⁴ Rosa: Resonanzen, 435.

²⁵ Werner Kahl: Juden, Christen und Muslime als Glaubensverwandte, in: Mission als Weggemeinschaft und Zeugnis?! Überlegungen zum Verhältnis von Christen und Muslimen, hrsg. von Uta André, Hamburg 2017, 25-32, 25.

²⁶ Matyba/Pera: „Nimm + lies“, 396.

Ein weiterführender Ansatz einer wertschätzenden Lektüre von Bibel und Koran ist die „intertextuelle Hermeneutik“: Dieses Konzept ist nicht nur hilfreich für das Verständnis von einzelnen Schriften oder Schriftsammlungen, sondern „gerade für die grundlegende Frage nach ihrem Zusammenhang untereinander und mit außerkanonischen Texten.“²⁷ Das Ziel der intertextuellen Hermeneutik ist nicht länger die Suche nach dem *einen* richtigen Verständnis bzw. nach „einer Sinn zentrierenden ‚Mitte‘ der Schrift“, die „in exklusiver Überheblichkeit die Anderen immer ausgrenzen muss“; stattdessen wird die eigene Verständnisart als konfessionell klar umrissene „Lesestrategie“ verstanden, die innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft von zentraler Bedeutung ist, die aber nicht ausschließt, dass es noch andere aner kennenswerte „Sinnmöglichkeiten“ gibt.²⁸

Im Prozess der Herauslösung der frühen Christengemeinschaft aus dem Judentum ist die Hebräische Bibel der selbstverständliche intertextuelle Bezugsrahmen der allmählich entstehenden Schriften des Neuen Testaments. Anspielungen und kurze Zitate verweisen darauf, dass die Hörer- und Leser*innen die früheren Texte kennen und aus dem wahrgenommenen Zusammenhang einen neuen Sinn für den eigenen Text ableiten können. Diese transreligiösen Zusammenhänge gelten nicht nur *innerhalb* der zentralen Schriften von Judentum und Christentum. Entsprechende intertextuelle Referenzen und Relationsgefüge bestehen auch religionsübergreifend zwischen Judentum, Christentum und Islam.²⁹ Die unterschiedliche Reflektion der

²⁷ Stefan Alkier: Neues Testament, Tübingen 2010, 47; vgl. ebd.: „Dieses Konzept nivelliert nicht das Recht der kontingenten Individualität der Einzelschriften zugunsten dogmatisch determinierter Aussagen. Der Kanon kontextualisiert neu, ohne die Einzelschriften zu dekontextualisieren. Die intertextuelle Hermeneutik vermag das widerspruchsfrei zu denken, weil sie semiotisch fundiert von der Mehrdeutigkeit der Zeichen ausgeht. Texte haben nicht nur einen Sinn, der rekonstruiert werden muss, sondern vielmehr gelten sie als Bedeutungspotentiale, die in ihren jeweiligen intertextuellen und kulturellen Interpretationssituationen neuen Sinn erlangen können.“

²⁸ A.a.O., 48.

²⁹ Vgl. Kahl: Glaubensverwandte, 28: „Das Verhältnis der involvierten Heiligen Schriften zueinander ist bereits Ausdruck eines vielschichtigen intertextuellen Verweisungszusammenhangs der Antike. Die Re-Lektüren der je früheren Schriften durch die späteren bezeugen das Ringen um eine angemessene Aktualisierung vorangegangener Offenbarungszeugnisse im Horizont neu erfahrener Offenbarungen desselben Gottes, und zwar in neuen Kontexten und Kulturen. Dieser Aktualisierungsprozess ist bereits innerhalb der

gemeinsamen Traditionen der drei abrahamitischen Religionen in ihren textlichen Zeugnissen genauso wie in ihren kulturellen Ausprägungen hat im Laufe der Zeit zu einer Ausdifferenzierung in unterschiedliche „Interpretationsgemeinschaften“ geführt und dazu beigetragen, dass die drei Religionen zu „konkurrierenden exegetischen Verwaltern desselben Erbes“ geworden sind.³⁰ Die entscheidende Frage ist, ob diese Entwicklung einen Dialog auf Augenhöhe unmöglich macht, oder ob es mit Hilfe der intertextuellen Hermeneutik möglich ist, „*sich bei allen Unterschieden als Gleiche*“ zu achten und eine „Beziehung zwischen Gleichberechtigten bei wechselseitiger Anerkennung unterschiedlicher Überzeugungen“ zu ermöglichen.³¹

Die *interreligiöse Koranlektüre* bejaht diese Frage auf mehreren Ebenen. Zum einen lässt sie sich vom Ansatz Angelika Neuwirths inspirieren, der davon ausgeht, dass der Koran „traditionelle jüdische und christliche Exegesetraditionen *bereits reflektiert*“ und, indem er „allegorische und typologische Auslegungen früherer Schriften verarbeitet“, in literarischer Hinsicht ein „Teil der nachbiblischen Exegese-geschichte“ ist.³² Daraus folgt, – worauf Werner Kahl nachdrücklich hingewiesen hat –, dass Christ*innen den Koran „kritisch würdigend daraufhin lesen“ können, „inwiefern hier das Evangelium zum Ausdruck kommt, wonach sich Gott den Menschen in seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit heilvoll und versöhnend zugewandt hat.“³³ Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass der christliche Blick auf die gemeinsamen Traditionen von Judentum, Christentum und Islam nur einer unter mehreren ist. Damit wird der Anspruch zurückgewiesen, dass der christliche Zugang zum gemeinsamen abrahamitischen Erbe der einzig gültige sein muss und automatisch eine Abqualifizierung des jüdischen Blicks auf das Judentum und

jeweiligen Textsammlungen und sogar in einzelnen Schriften nachzuweisen (vgl. z.B. für das Alte Testament: Proto-, Deutero- und Tritojesaja; für das Neue Testament: die vier historisch aufeinander bezogenen Evangelien; für den Koran: die mekkanischen und medinischen Suren in ihrer chronologischen Abfolge).

³⁰ Angelika Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 385.

³¹ Hans-Jürgen Benedict: *Tolerant. Eine christliche Tugend?*, in: *Tà katoptrizómena*, Heft 89, 3, hier zitiert nach: <https://www.theomag.de/89/hjb29.htm> (abgerufen am 9.7.19).

³² Neuwirth: *Koran als Text der Spätantike*, 55.

³³ Kahl: *Glaubensverwandte*, 28.

des muslimischen Blickes auf den Islam bedeutet. Es ist vielmehr festzuhalten, dass der christliche Blick für Christ*innen der letztgültige ist, während es gleichzeitig für Juden der jüdische und für Muslime der islamische ist. Der Anspruch der Letztgültigkeit hat im Kontext der jeweiligen Binnenperspektive der drei Religionen seinen unaufhebbaren Rang. Der entscheidende Schlüssel für einen Dialog auf Augenhöhe besteht aber darin, die eigene Perspektive im interreligiösen Dialog nicht gegen die Perspektive von Angehörigen der jeweils anderen Religion auszuspielen. Stattdessen kann anerkannt werden, dass der Zugang für Angehörige aller drei Religionen aus ihrer je eigenen Perspektive absolute Gültigkeit hat, während die Zugänge der anderen aus der Außenperspektive als relativ gewürdigt werden können.³⁴

Eine weitere Ebene der Begegnung ist der Grundsatz jedes interreligiösen Dialogs, dass die Zeugnisse der anderen Religionen mit demselben Respekt gelesen und behandelt werden sollen wie die der eigenen Religion. Religionsgeschichtliche Betrachtungen von Koran und Bibel, die auf ein gegenseitiges Verständnis abzielen, machen nur dann Sinn, wenn „*alle* zum Vergleich herangezogenen Zeichenkomplexe – seien es Texte, Bilder, Gebäude, Gebärden – mit derselben Methode und derselben Hermeneutik der Behutsamkeit erforscht werden, die den Anderen als Anderen in den Blick nimmt und gelten lässt.“³⁵

Daraus folgt als dritte Ebene der Grundsatz, dass jedes interreligiöse Gespräch eine existentielle Herausforderung ist, indem es die Sinnhaftigkeit der eigenen Glaubensüberzeugung durch die Begegnung mit Menschen, die andere Glaubensüberzeugungen vertreten, immer wieder neu auf die Probe stellt. Diese Herausforderung muss in jeder interreligiösen Begegnung neu verhandelt werden. Unterschiedliche Extreme sind auf der einen Seite die immer wiederkehrende Behauptung der Exklusivität der eigenen Glaubensüberzeugung, auf der anderen Seite der ebenfalls immer wieder zu beobachtende Vorwurf, dass inhaltliche Widersprüche durch eine religions-

³⁴ Vgl. Benedict: Tolerant, 17: „Witz von dem Rabbi, zu dem ein Gemeindemitglied kommt und ihm seinen Streit mit dem Nachbarn schildert. Der Rabbi: Du hast Recht. Als nächster kommt der Nachbar, schildert den Streit aus seiner Sicht. Der Rabbi: Du hast Recht. Darauf die Frau des Rabbi, die zugehört hat: Es können doch nicht beide Recht haben. Drauf der Rabbi: Du hast auch recht.“

³⁵ Alkier: Neues Testament, 76.

pluralistische Weltanschauung gelöst werden würden.³⁶ Als Alternative, trotzdem einen fruchtbaren Dialog auf Augenhöhe zu führen, schlägt Stefan Alkier vor, die Gemeinsamkeiten nicht auf der inhaltlichen Ebene zu suchen, die deutlich unterschieden und theologisch kaum harmonisierbar ist, sondern stattdessen die formale Ebene stärker in Blick zu nehmen, nach der Gott sich in Tora, Neuem Testament und Koran „verständlich und auf den Menschen zugewandte, barmherzige Weise“ mitteilt.³⁷

Für die abschließende Frage der *pädagogischen Perspektive* für die *inter-religiöse Koranlektüre* bedeutet der vielschichtige Anspruch eines Dialogs auf Augenhöhe, dass die Methode des interreligiösen Lernens mehreren Herausforderungen gerecht werden muss: Zum einen muss sie der zunehmend kulturell und religiös pluraler werdenden Welt entsprechen. Zum anderen muss sie zum mehrdimensionalen und experimentellen Anspruch der *inter-religiösen Koranlektüre* passen. Und schließlich muss sie einen Ausgleich herstellen zwischen einem sachorientierten Lernen, das vor allem über Wissenserwerb und -erweiterung funktioniert, und einem lebendigen Lernen, das soziale und psychologische Faktoren mit einbezieht. Aufgrund dieses umfangreichen Anforderungsprofils braucht es eine Methode, die soziale und psychologische Faktoren genauso einbezieht wie soziologische und politische.

³⁶ Vgl. Wrogemann: Kritische Anmerkungen, 691: „Das GP [Gesprächspapier der Ev. Kirche von Baden ‚Christen und Muslime. Gesprächspapier zu einer theologischen Wegbestimmung der Evangelischen Landeskirche in Baden‘ (Juli 2018), SLF] lässt in alledem deutlich eine *religionspluralistische Denkungsart* erkennen, die im Wesentlichen durch folgende vier Aspekte charakterisiert ist: (1) Es gibt ein den Menschen letztlich unzugängliches transzendentes Wesen (das Göttliche/Gott), (2) Impulse der Selbstmitteilung dieses Wesens werden in menschlich-relativen Ausdrucksformen (verschiedenen Religionen) beantwortet, (3) daher kann keine dieser relativen Formen für sich den Anspruch erheben, letztgültige religiöse Wahrheit zu bieten. (4) Durch die Anerkennung dieser Sicht kommt es zu einer grundsätzlichen Selbstrelativierung des je eigenen Wahrheitsanspruchs, durch den sich alle Religionen »auf Augenhöhe« begegnen können, was zu einer friedlichen Gesellschaft führen wird.“

³⁷ Vgl. Alkier: Neues Testament, 78; vgl. ebd.: „Weder Juden noch Muslime teilen die christliche Überzeugung, dass Jesus Christus das eine Wort Gottes ist, von dem her sich der gesamte Schöpfungszusammenhang erschließt. Weder Christen noch Muslime vernehmen im Talmud, der jüdischer Tradition zufolge die mündliche Tora authentisch überliefert, das Wort Gottes. Weder Juden noch Christen halten die Suren des Koran für Reden Gottes, die Mohammed von ihm empfangen hat.“

Darüber hinaus ist notwendig, die Lernenden selbst in den Blick zu nehmen in ihrer Beziehung zu sich selbst, zum Thema und zu den anderen Gruppenteilnehmer*innen. Hier bietet sich die Methode der „Themenzentrierten Interaktion“ (TZI) an, wie sie von der Psychoanalytikerin Ruth C. Cohn Mitte des 20. Jahrhunderts in Amerika und Europa entwickelt wurde.³⁸

Ausgangspunkt der TZI ist die Beobachtung Cohns, dass viele ihrer Studierenden sachorientierte Lehrveranstaltungen und Seminare als ‚trocken‘ erleben, während Teilnehmer*innen ihrer therapeutischen Gruppen die anregende Umgebung schätzen. Als entscheidenden Unterschied zwischen beiden Lernsituationen identifizierte Cohn, dass sich das akademisch orientierte Lernen fast ausschließlich auf das jeweilige Thema beziehen, während die Therapiegruppen den wertschätzenden und achtsamen Umgang untereinander betonen. Sie zieht daraus den Schluss, dass *Lebendiges Lernen* eine dynamische Balance zwischen dem jeweiligen Thema, der Lerngruppe, ihren einzelnen Mitgliedern und dem gesellschaftlichen, politischen und religiösen Themenumfeld benötigt.³⁹

Die gleichmäßige Aufmerksamkeit auf diese vier Dimensionen ist eine wichtige Bedingung für den interreligiösen Dialog im Rahmen der *interreligiösen Koranlektüre* unter muslimischer Anleitung. Denn interreligiöses Lernen kann niemals nur reines „Stoff-Lernen“ sein, sondern muss auch und gerade ein „Fähigkeiten-Lernen“ sein, das dialogisch ausgerichtet ist und „zusammen mit anderen“ geschieht.⁴⁰ Nur so kann es dazu beitragen, Unsicherheit gegenüber der wachsenden kulturellen und religiösen Pluralität zu reduzieren, den damit einhergehenden Herausforderungen kreativ zu begegnen, individuelle Orientierung zu bieten und Verständigung über kulturelle und religiöse Grenzen hinweg einzuleiten. Gerade weil das Ziel der *interreligiösen Koranlektüre* nicht das Einebnen religiöser Besonderheiten oder der Rückzug auf einen gemeinsamen theologischen Nenner ist, sondern gegenseitiges Verstehen und das Anerkennen von Unterschiedlichkeit zum Ziel hat, können mithilfe der *The-*

³⁸ Ruth C. Cohn: Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion. Von der Behandlung einzelner zu einer Pädagogik für alle, Stuttgart 1975.

³⁹ Ruth C. Cohn, Alfred Farau: Gelebte Geschichte der Psychotherapie. Zwei Perspektiven, 21999, 351f.

⁴⁰ Dietrich Stollberg: Lernen, weil es Freude macht. Eine Einführung in die Themenzentrierte Interaktion, München 1982, 20f.

menzentrierten Interaktion Unterschiede wahrgenommen und hilfreich weiterentwickelt werden.

Ein dermaßen gestaltetes interreligiöses Lernen „bezieht sich auf das soziale Feld ebenso wie auf den sogenannten Stoff, auf die Kenntnisse aus der Tradition, die Erfahrung früherer Generationen, auf alles, was Hilfen für den Umgang mit der Gegenwart und Zukunft vermitteln will“.⁴¹ Der Versuch, eine andere Religion als die eigene aus sich selbst heraus zu verstehen, bringt zwangsläufig Irritationen und Unsicherheiten mit sich, weil es gilt, andere Maßstäbe nachzuvollziehen und als bedeutungsvoll für andere wertzuschätzen. Deswegen stellt jede interreligiöse Lernsituation sowohl eine persönliche als auch eine gesellschaftliche Herausforderung dar. Die persönliche Herausforderung betrifft die individuelle Identitätssuche jedes Einzelnen, die nur in der eigenen Beschäftigung mit sich selbst, mit anderen und dem gemeinsamen Thema stattfinden kann. Die gesellschaftliche Herausforderung besteht in dem Einfluss äußerer Themen auf die jeweilige Dialogsituation einerseits und die Beispiel- und Vorbildfunktion, die solche Situationen für die Gesellschaft haben. Dabei sind das Aushalten von Unterschieden und die Suche nach Gemeinsamkeiten im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext wichtige und notwendige Schritte. Sie korrespondieren mit der Wahrnehmung und Anerkennung innerer und äußerer Grenzen und der Einsicht, dass diese durchaus gestaltunfähig sind. Aus diesem Grund ist der Dialog mit Angehörigen unterschiedlicher Religionen weder eine zusätzliche Option noch ein exotischer Luxus, sondern die notwendige Grundlage eines friedlichen gesellschaftlichen Zusammenlebens von Menschen unterschiedlichen Glaubens.

Die Methode der TZI beruht auf der Überzeugung, dass unser „persönliches und gemeinschaftliches Leben“ umso „realitätsgerechter und befriedigender“ ist, je „mehr wir unsere menschlichen und sachlichen Abhängigkeiten voneinander, unsere Interdependenzen, verstehen und zugleich unsere eigenständigen Möglichkeiten und unsere Verantwortung im Zusammenleben bejahen.“⁴² Deswegen ist nicht nur der je individuelle Zugang zum gemeinsamen Thema wichtig, sondern auch, wie die eigenen Fragen, Zweifel und Begeisterungen von der Gruppen aufgenommen werden und im Gespräch Platz fin-

⁴¹ A.a.O., 20f.

⁴² Cohn/Farau: Gelebte Geschichte der Psychotherapie, 351.

den. Daran entscheidet sich für jeden und jede einzelne Teilnehmende individuell, ob die gemeinsame Koranlektüre für ihn oder sie neue Erkenntnisse hervorbringt und gewinnbringend verläuft. Jede Sitzung beginnt deshalb mit einer gegenseitigen Vorstellung und der Mitteilung eventueller Vorerfahrungen oder besonderer Anliegen an die Referierenden, die Gruppe oder das Thema. Die dynamische Balance dieser Aspekte ist auch im Laufe des Gesprächs eine wichtige Dimension. So wird ein akzeptierendes, tolerantes Klima gefördert, in dem sowohl das gemeinsame Thema als auch die persönlichen Themenzugänge der einzelnen Gruppenmitglieder zur Sprache kommen können, ohne den gesamten Diskurs zu dominieren.

Die Moderation der Sitzung geschieht nicht aus der Position eines unbeteiligten Dritten. Die Moderator*innen sind vielmehr ein Teil der Gruppe wie alle anderen und dafür verantwortlich, die Interaktion der Gruppenmitglieder, die Betroffenheit einzelner und die Entwicklung des Themas wahrzunehmen. Gerade in einem so sensiblen Feld wie dem des interreligiösen Dialogs kann das Engagement einzelner durchaus den Diskurs dominieren und die Beteiligung aller anderen einschränken. Gleiches gilt für dominante Themen außerhalb der Gruppe. Die Aufgabe der Moderation ist es, Verantwortung für die Ausgewogenheit zwischen dem Thema, der Gruppe, den Einzelnen und dem Umfeld zu übernehmen. Dadurch können sich die einzelnen Gruppenmitglieder als eigenständig in ihren Fragestellungen und Themenaneignungen erleben und gleichzeitig ihre wechselseitige Abhängigkeit im Rahmen der anderen Gruppenmitglieder wahrnehmen. Das eröffnet die Chance, die eigene „Vielfalt innerer Strömungen und Motivationen“ zu entdecken und sie ins Verhältnis zu setzen zur Diversität der anderen Gruppenmitglieder und der durch sie repräsentierten gesellschaftlichen Kontexte.⁴³

Der theologische Ansatz eines interreligiösen Dialogs auf Augenhöhe findet sich in dem didaktischen Anspruch wieder, dass die Gruppe nicht dadurch gestärkt wird, dass Personen ihre Individualität aufgeben sondern dass „diese sich in der jeweiligen Gemeinschaft aktualisieren.“⁴⁴ Denn erst wenn die Teilnehmenden eigene Positionen entwickeln bzw. tradierte theologische Überzeugungen kritisch hinterfragen und sich die Ergebnisse dieses Prozesses zu

⁴³ Vgl. a.a.O., 353.

⁴⁴ A.a.O., 354.

eigen machen, können individuelle Überzeugungen auch für andere nutzbringend werden. Deswegen ist eine wertschätzende Atmosphäre wichtig, weil in ihr Fragen neu entstehen und verfestigte Denkmuster in Bewegung kommen können. Auf diese Weise können die Teilnehmenden in einen Prozess eintreten, in dem erlernte Glaubenssätze selbstständig neu durchdacht und personalisiert werden können. Die Teilnehmenden kommen so in die Situation, Verantwortung für sich selbst und ihre Beiträge zur Gestaltung des interreligiösen Dialogs zu übernehmen. Gleichzeitig erfahren sie, dass ihr Beitrag nicht nur Bedeutung für sie selber hat, sondern auch für die Entwicklung und Gestaltung der Gruppe und damit als *pars pro toto* der Gesellschaft insgesamt. Das Ziel ist, dass die jeweilige Eigenständigkeit der Einzelnen umso größer wird, je mehr sie ihre gegenseitige Verbundenheit wahrnehmen und als hilfreich und gemeinschaftsstiftend erleben.

Ein häufiger Vorwurf an die Methode der TZI lautet, dass über die Beschäftigung mit sich selbst, mit der Gruppe und mit dem Umfeld das Thema in den Hintergrund gerät. Hier ist vor allem die Moderation gefordert – aber auch die einzelnen Gruppenmitglieder selbst. Nicht vergessen werden darf, dass es viel Übung braucht für eine lebendige Lernsituation, in der alle Teilnehmenden Verantwortung übernehmen für sich selbst, die Gruppe und das Thema, dabei das Umfeld nicht aus dem Blick verlieren und gleichzeitig Raum lassen für Irritationen und Anfragen.

Die Erfahrung der *interreligiösen Koranlektüre* unter muslimischer Anleitung zeigt, dass sich die Mühe lohnt. Die Einübung in dieses experimentelle, interreligiöse Lernformat hat bei vielen Teilnehmer*innen dazu geführt, dass Ambivalenzen deutlicher hervortreten dürfen, gleichzeitig stärker Ambiguitäten zugelassen werden können und so etwas Neues entstehen kann. Das Neue kann sein: Erlernte Muster hinterfragen und dabei die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass fremde Interpretationen eigener Traditionen Erkenntnisse bereithalten, die Horizonte erweitern können und neue Sensibilität für eigene und fremde Schätze entstehen lassen. Die *interreligiöse Koranlektüre* unter muslimischer Anleitung ist für viele Teilnehmende selbst auf diese Weise von einem Experimentierraum für praktische Intertextualität zu einem Zwischenschritt eines vielschichten Prozesses geworden, der in der Spätantike begonnen hat – und bis heute anhält.⁴⁵

⁴⁵ Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, 341.

Christliche und muslimische Gemeindeleiter reisen gemeinsam nach Ghana

Eine interreligiöse und interkulturelle Erkundungsreise der Missionsakademie

Werner Kahl

Im September 2014 machte sich eine kurzfristig (Ebola-Angst!) auf sieben Teilnehmer geschrumpfte Studiengruppe auf den Weg von Hamburg nach Ghana – zwei ghanaische Muslime aus dem Vorstand der Masjid Rahma Moschee in St. Georg/Hamburg, der dortige lutherische Pastor, der dortige Pastor der African-Christian Church aus Sierra-Leone, die kenianische Leiterin einer Pfingstgemeinde von ost-afrikanischen Frauen in Hamburg, ein Professor für Religionswissenschaft aus Rostock und ein Studienleiter der Missionsakademie.

Die interreligiöse und interkulturelle Gruppe wollte erkunden,

1. ob es in Ghana wie in weiten Teilen Westafrikas – mit der Ausnahme Nord-Nigerias – zwischen Christen (etwa 70%) und Muslimen (etwa 18%) tatsächlich keine nennenswerten Auseinandersetzungen, sondern ganz im Gegenteil ein gutes Einvernehmen gibt, wie oft berichtet;
2. worauf gute interreligiöse Beziehungen zurückzuführen wären;
3. und ob bzw. was von der ghanaischen Erfahrung für die Entwicklung und Gestaltung friedvoller Beziehungen im hiesigen Kontext zu lernen wäre.

Die Reise führte die Gruppe vom christlich dominierten Süden des Landes (Accra, Kumasi, Sunyani) bis in die muslimisch dominierte Stadt Tamale im Norden. Nach vielen Begegnungen mit christlichen und muslimischen Studenten und Professoren, Imamen, Pastoren und Moscheegemeinden ergaben sich folgende Erkenntnisse, die zum Abschluss der Reise den Pastorenanwärtern und Dozenten des Trinity Theological Seminary in Accra vorgestellt und zur Diskussion gestellt werden konnten:

1. Generell ist tatsächlich ein einvernehmliches Zusammenleben von Muslimen und Christen in Ghana vorauszusetzen. Religionszugehörigkeit hat dort weithin keinen trennenden Charakter. In vielen Großfamilien gibt es Angehörige beider Religionen sowie der traditionellen Religion. Islam und Christentum sind einheimische Religionen geworden. Beide sind im Rahmen eines gemeinsamen traditionellen Weltwissens indigenisiert worden.

2. Unter der Oberfläche sind dennoch interreligiöse Irritationen wahrzunehmen. Bei Leitern von Kirchen und Moscheen ist verbreitet ein wechselseitiges Misstrauen anzutreffen, wonach „die anderen“ möglicherweise eine „hidden agenda“ verfolgten, um die Gegenseite zur Konversion zu bewegen (Sorge der Muslime) oder um bei wechselnden Mehrheitsverhältnissen die Sharia einzuführen (Sorge der Christen). Außerdem wussten Muslime von Diskriminierungserfahrungen zu berichten (Zwang auf muslimische Schüler, den Schul-gottesdienst zu besuchen oder die Kopfbedeckung abzulegen).

3. Gelegentlich lokal ausbrechende Auseinandersetzungen mit Gewaltpotenzial – etwa aufgrund einer den Islam verdammenen Predigt eines Pfingstpastors – werden eingeehgt durch die Intervention allseits respektierter Imame oder Pastoren. Sie stehen in direktem Kontakt zueinander, um bei Konfliktfällen zeitnah eingreifen zu können. Es verbindet sie die gemeinsame Sorge für den Erhalt und die Förderung eines friedlichen Miteinanders im Land. Diese in Ghana verfolgte Strategie der Konfliktbewältigung basiert auf der in der Gesellschaft vorausgesetzten Akzeptanz hierarchischer Autoritätsstrukturen. Wie lange aber können Spannungen „unterdrückt“ werden?

Herausforderungen für Christen und Muslime

Die historischen, kulturellen, gesellschaftlichen und ökonomischen Bedingungen der Gestaltung christlich-muslimischer Beziehungen in Ghana und in Deutschland unterscheiden sich deutlich voneinander. Dies schiebt einer unkritischen Übertragung ghanaischer Erfahrungen in den hiesigen Kontext einen Riegel vor. Dennoch sind die folgenden in Ghana gewonnenen Impulse auch für die Situation in Deutschland bedenkenswert, ganz abgesehen von der grundlegenden und ermutigenden Einsicht, dass ein friedliches Zusammenleben möglich ist:

1. Zwischen muslimischen und christlichen Gemeindeleitern besteht in Ghana weithin ein gutes Einvernehmen und gelegentlich ein Vertrauensverhältnis. Dieses wäre – auch in Deutschland – auf der lokalen Ebene des *Zusammenlebens* von muslimischen und christlichen Gemeinden zu fördern, etwa indem Räume der Zusammenarbeit der Religionsgruppen kreiert werden.
2. *Generalisierungen* über die jeweils „anderen“ wären zu vermeiden und die Massenmedien an ihre gesellschaftliche Verantwortung zu gemahnen.
3. Ungerechtigkeiten, Beleidigungen und Respektlosigkeit gegen die eine Gruppe wären als eine Angelegenheit *aller* zu erachten. Sie erforderten eine gemeinsame Antwort der Gläubigen.
4. Im Bereich *theologischer Ausbildung* wäre die interreligiöse Kompetenz angehender Pastoren/Pastorinnen und Lehrer/Lehrerinnen zu fördern, und zwar insbesondere durch die Konzipierung von Seminaren unter Mitwirkung muslimischer Dozenten.

Impressionen und Reflexionen

Kay Kraack

In den Wochen vor Beginn der Ghanareise beschäftigt uns abgesehen von letzten Organisations- und Finanzierungsfragen die Einschätzung der Ebola-Epidemie. Fahren oder nicht fahren? Aus westlicher Sicht erscheint es Vielen als ein unzumutbares Risiko, aus afrikanischer Perspektive von Menschen, die ohnehin hin- und herreisen, nimmt man das gelassen – vielleicht typisch gelassen. Bei Gott ist eben alles möglich und wenn er will, dann...

Wir entscheiden zu fahren, sofern bis zur Abreise keine Infektionen in Ghana aufgetreten sind – wohl wissend, dass es in Westafrika einen sehr regen Grenzverkehr gibt und auch kein Land sich durch vorschnelle Erkrankungsmeldungen freiwillig isolieren würde. *Trust in god* höre ich häufiger. Auch das kann eine Grenzüberschreitung sein.

Der Flughafen in Accra empfängt uns mit Gesundheitspolizei in Schutzanzügen. Fiebertests ist Pflicht. Entschlossenheit bei der Seuchenbekämpfung wird suggeriert. Unnötiges Händeschütteln werden wir vermeiden. Später dann, außerhalb des Flughafens, das übliche Gedränge. Alle Bedenken und Vorsätze gehen unter im wirklichen Leben.

In den folgenden fast zwei Wochen wird unsere inzwischen auf sieben TeilnehmerInnen geschrumpfte interkulturell und interreligiös zusammengesetzte Reisegruppe (zwei ghanaische Muslime aus dem Vorstand einer großen Moschee vor Ort, der Pastor einer afrikanischen Gemeinde bei uns am Afrikanischen Zentrum aus Sierra Leone, die kenianische Leiterin einer pfingstkirchlichen Frauengruppe, ein Missionswissenschaftler aus Rostock, ein Studienleiter an der Missionsakademie in HH) nach den mehrheitlich christlich bestimmten Städten Accra, Kumasi im Süden auch das muslimisch dominierte Tamale im Norden Ghanas besuchen. Diese bunt gemischte Gruppe wollte erkunden,

1. ob es in Ghana wie in weiten Teilen Westafrikas – mit der Ausnahme Nord-Nigerias – zwischen Christen (etwa 70%) und Muslimen (etwa 18%) tatsächlich keine nennenswerten Auseinandersetzungen, sondern ganz im Gegenteil ein gutes Einvernehmen gibt, wie oft berichtet;
2. worauf gute interreligiöse Beziehungen zurückzuführen wären;
3. und ob bzw. was von der ghanaischen Erfahrung für die Entwicklung und Gestaltung friedvoller Beziehungen im hiesigen Kontext zu lernen wäre.

Durch die interkulturelle und interreligiöse Zusammensetzung der Gruppe und das gewählte Konzept des gemeinsamen beengten Wohnens und Reisens wollten wir des Weiteren neben dem Dialog nach außen auch einen Dialog nach innen initiieren mit dem Ziel, tiefere Einsichten in Gemeinsamkeit und Differenz unserer Kulturen zu gewinnen, als auch die Beziehungen von uns als Christen und Muslimen, Westafrikanern und Deutschen im Blick auf unser politisches und religiöses Handeln hier vor Ort in HH stärken.

Das Konzept bewährt sich. Schon früh am Morgen intensiver Austausch mit R. Seine Großeltern sind in Saudi-Arabien geboren. Später ist die Familie über Nigeria nach Ghana gekommen. Ghana ist Einwanderungsland. Die Volkszugehörigkeit ist kultur- und handlungsleitend.

Dann das Thema Salafismus. R. ist überzeugt, man muss in den Dialog gehen, auch mit Pierre Vogel. Schon, um die Sympathisanten zu erreichen. Im Übrigen, nur der Dialog verändert. Denn wer sich da hinein begibt, kann sich nicht gleich bleiben. Das macht die dem Dialog innewohnende Gotteskraft des Lebens. Muslime nennen sie „Nass“ – ein innerer Engel, der erst dann zu einem spricht, wenn man sich selbst bewegt.

Später Diskussion über Schrift- und Wahrheitsverständnis. Muslime und Pfingstler auf der einen Seite, liberale Theologen auf der anderen.

Weitere Aspekte der Reise in Auswahl anhand meiner Aufzeichnungen: In Accra besuchen wir das Department of Religion / Universität Legon. Auf dem Eingangsschild begrüßt der Spruch: „Many Colours - Same Tears“. Wie wahr.

„Grandma“ Elisabeth (Prof. Amoah, ehemalige Leiterin des Departments) und weitere DozentInnen referieren über spirituelle Traditionen, keine „Hand“ kann Gott allein repräsentieren. Das ursprünglich christliche Department verschmolz qua Regierungsbeschluss zu einer gemeinsamen religionswissenschaftlichen Fakultät, dem Dialog verschrieben und einer die Religionsgrenzen von christlich, muslimisch bis traditional überschreitenden Lehre und Gemeinschaft, inszeniert im akademischen Kontext.

„Wir sind keine Engel“, es gibt auch Konflikte: „Some pastors say, Moslems go to hell!“

Andererseits gibt es Probleme mit in Saudi-Arabien ausgebildeten Theologen, die nach Ghana zurückkehren und keine Arbeit finden. Niemand braucht so viele Imame. Leider geben die Saudis ihre Stipendien nur für wahabitische Theologie, unpassend für Ghana. Das Department versucht, diese Absolventen mit dem Angebot weiterer Abschlüsse „nachzuerziehen“. Das verbessert ihre Berufschancen. Das ist attraktiv. Also nicht ausgrenzen, sondern einbeziehen. Der Dialog ist prioritär, auch dort wo es noch keinen wechselseitigen Respekt gibt. Auf Dauer ist er fruchtbar. Denn „it shakes you!“ “This academic-tradition is healthy!“ Jeder soll die andere Religion kennenlernen, “because, that opens the mind!“ Gott hat keine Christen erschaffen, sondern „human beings“.

Im weiteren Reiseverlauf zeigt sich zunehmend, wie wertvoll die Teilnahme unserer muslimischen Partner für das Gelingen unserer Unternehmung ist. Sie vermitteln die entscheidenden Kontakte, öffnen Türen. Eindrücklich und beispielhaft der Besuch der *Ghana Muslim Mission*, einer Ausbildungsstätte für Christen und Muslime, wie es sie an vielen Orten gibt. Die Mission wurde 1957 gegründet mit dem Ziel einer Islamvermittlung, dessen Verständnis eine friedliche Grundhaltung erzwingt. Ihr angeschlossen sind 14 auch allgemein bildende Schulen. Wie die Schülerschaft, so ist auch der Lehrkörper gemischt. Education ist das gemeinsame Leitbild. “Our role is to teach. Education of the Nation.“

Begegnung mit dem Sheikh/Leiter. Auf Nachfrage berichtet er von Beispielen der Diskriminierung von Muslimen und den Initiativen des Centers zur Verbesserung der Lage. „We need to work hard“. Die gemeinsame Friedensorientierung von

Islam und Christentum muss immer neu herausgestellt werden. Eine Bildungsaufgabe. Dabei gibt es ups and downs, jedoch sei die familiäre und nachbarschaftliche Gemeinschaft vor Ort unhintergebar. Ohne Frieden geht es nicht. Jener ist Grundlage unseres Lebens: „nothing else!“ Ein gewichtiges Problem stellen allerdings die Medien dar. Jugendliche werden durch Entertainmentangebote (Filme etc.) aus Nigeria negativ beeinflusst.

Ghana, vermutlich ganz Westafrika ist von Religion durchzogen. Eine nennenswerte Säkularität gibt es nicht. Überall sind Kirchen und Moscheen gefüllt.

Morgens um 7:30: seit gefühlt einer Stunde Gemeindegottesdienst aus benachbarter Kirche. Schöne, saubere Stimmen betören mit einem Auf und Ab der Töne und Melodien. Bewegend. Beruhigend. Zu Herzen gehend, auf eine himmlisch geistliche Sphäre verweisend.

Währenddessen lese ich über muslimische Beerdigungskultur im Buch des Sheikhs: Einfachheit ohne Verschwendung von Geld und Zeit ist die Maxime, desgleichen ohne laute Musik, starken Wein oder Sarg hat es abzulaufen. Wichtig sind Leichentuch und Grab. Das ist alles. Schließlich Gebete am Tag der Feier und nach festgelegten weiteren Fristen und Erinnerungszeiten.

In Sunyani verschlechtert sich mein Gesundheitszustand. Das Fieber steigt. Ich bleibe einen Tag im Haus. Im Fernsehen kommt ein langer Bericht über Ebolavorsorge in Ghana. Alle sind aufgefordert, bei Fieber u.a. sich sofort bei der Gesundheitspolizei zu melden. Zwei Isolations-Zentren sind aufgebaut. Zudem kursieren Bilder von Konzentrationslager ähnlichen Verhältnissen in Liberia. Also bloß nicht auffallen und weggeschlossen werden. Ich verstehe, warum sich in den betroffenen Regionen kaum einer freiwillig meldet. Vermutlich ist das mein persönlicher Erkenntnisgewinn dieses Tages.

Abends Besuch bei Scheich Umar Abdel Kader, Chief Imam im Distrikt Sunyani. Eine magisch anmutende Szenerie vor einer Moschee im Halbdunkel niedriger Häuser. 30 junge Leute, der Chief und ein weiterer Imam. Der alte Chief sitzt still,

die Augen halb geschlossen. Zugleich reagiert er auf Anfragen äußerst präzise. Ich habe die Phantasie, dass er sich gleichsam in einem stand by modus befindet.

Häufige Gesten des Respekts ihm gegenüber fallen sehr auf. Man wartet auf seine Zustimmung vor jedem neuen Ansatz. Auf unsere Frage nach der örtlichen Sicherheitskultur im interreligiösen Konfliktfall erläutert man uns, dass diese aus dem Gewebe der einflussreichen Führungspersönlichkeiten von Religion, Stammesgesellschaft und Politik/Stadtverwaltung bestehe. Man kennt sich hier und würde im Bedarfsfall bei Konflikten sofort regulierend eingreifen. Sofort, denn die Gefahr einer nach Ghana hineingetragenen Radikalisierung bestünde immer.

Der Chieftain erläutert nachdrücklich: Man sei in Familie, Schule und Stadtteil verbunden. Frieden sei das höchste Gut und diesen erhalte man nur mit Respekt und Würde dem anderen gegenüber. Dafür würden sie alle eintreten, schnell und unmissverständlich. Hier scheint es die allgemein akzeptierte Autorität der alten Männer zu sein, die ihrerseits gebunden an die alten Glaubenswahrheiten und mit Sinn für das zu schützende Gewebe einer Gesellschaft für deren Stabilität einstehen. Und wir? Wir haben zu lernen, dass es zur Konfliktabwehr belastbarer und vertrauensvoller Beziehungen zwischen den Autoritäten und Multiplikatoren der Kulturen und Religionen bedarf. Diese müssen schon vor dem Entstehen eines Problems aufgebaut worden sein. Das ist unserer Gesellschaft fremd, da sie Bedeutung mehr über Funktion definiert als über langjährige Beziehung.

In Tamale ist das *Tamale Institut for Cross Culture Studies (TICCS)* unsere Anlaufstelle. Der Name ist Programm, typisch für eine Region, die schon immer vom Handel zwischen den Kulturen lebte. Das katholische Institut hat sich der Förderung des Dialogs zwischen Christen, Muslimen und Traditionals verschrieben und verfügt über eine anerkannte Reputation auch im Konfliktmanagement.

Lecture mit Dr. Alagi zur Religionsgeschichte Ghanas. Die traditionelle Religion ist Ursprung und Erbe. Islam und Christentum sind eingewandert. Zunächst der Islam. 300 Jahre später das Christentum. Auf die Frage nach den Konfliktlinien antwortet er:

Traditionelle Religion ist familiär organisiert, insofern nicht an Mission interessiert. Sie hat die wenigsten Probleme, darüber hinaus besitzen ihre Vertreter (die Chiefs) das Land. Interreligiöse Konflikte sind meist bedingt durch aggressive verunglimpfende christliche Missionstätigkeit (Beispiel Evangelisation Pastor Bonnke), ansonsten Besitzstreitigkeiten, Nachbarschaftsprobleme (Moschee Ruhebedarf und laute Christenfeiern).

Was hilft: Beispiel eines Priesters, der vor allem Lernen wollte und sich durch Sprach- und Kulturkenntnis einen unvergesslichen Namen gemacht hat. „There was no Malam (Imam), who wasn't his friend.“ Beispiel einer arabisch sprechenden Nonne, die man zu allen Feierlichkeiten einlud und wertschätzte. Beide verkörpern das Fundament des Dialogs. Respekt und Achtung der kulturellen Tradition des anderen.

Unser Reise-Miteinander als Christen und Muslime hat sich mittlerweile verändert. Inzwischen achten wir in großer Selbstverständlichkeit auf die Gebetsgelegenheiten unserer muslimischen Freunde. Müsst ihr nicht bald beten? Wo ist die nächste Moschee? Auch wir Christen genießen diese Zeiten. Sie unterbrechen wohltuend die Tagesvorhaben.

Zurück in Accra gibt es noch eine Verabredung im *Trinity Theological Seminary* mit Auswertung unserer Erfahrungen. Professoren und Studenten sind versammelt. Unsere Thesen werden diskutiert.

Eine Studentin erzählt von einer schon seit Jahren bestehenden Gemeinde in Accra, die aus Muslimen und Christen besteht und inzwischen mehr als 5.000 Mitglieder hat (Zetaheal Mission). Sie wurde von einer Prophetess gegründet und wird von ihr geleitet. Warum wussten wir nichts davon? Dieser Kontakt hat gefehlt. Gerne hätte ich nach Identität, Abgrenzung und Gemeinschaft gefragt. Also auf ein Neues bei Gelegenheit.

Rückblickend auf die Reise bleibt im Gedächtnis: Wir leben in einer gemeinsamen Welt. Frieden und Verständigung sind das Grundthema unseres gesellschaftlichen Lebens und vor allem auch der Religionen, jedenfalls sofern sie eine universale Relevanz für sich beanspruchen. So haben es unsere muslimisch-afrikanischen Gesprächspartner im Angesicht ihrer religiös heterogenen Umgebungskultur unablässig betont. Islam ist Frieden, er erwartet

und beinhaltet den Respekt vor der Kultur und Würde des anderen. Demgegenüber befremdet unsere westliche islamkritische Berichterstattung mit ihrem Fokus auf religiös motivierte Gewalt und wirkt bisweilen genauso fundamentalistisch verengt wie die Position der Gewalttäter selbst. Bedauerlicher Weise kränken wir auf diese Weise beständig die muslimische Mehrheit und schädigen die Ressourcen, die wir im Blick auf gemeinsame gesellschaftliche Verantwortung dringend brauchen. Denn als Religionsgemeinschaften eint uns eigentlich der integrative Blick auf eine gemeinsame Welt mit einem ungeteilten Lebensrecht für alle Menschen. Hier gilt es weiterhin Bündnisse zwischen den Religionen zu bilden, sie auszubauen und handlungsfähig zu organisieren. In diesem Sinne war unsere gemeinsame Reise als Hamburger Christen und Muslime eine wichtige Stärkung unseres interreligiösen und interkulturellen Netzwerkes im Blick auf die weitere religions- und gesellschaftspolitische Verantwortung unserer Gemeinden in Stadt und Staat.

Autorenverzeichnis

Prof. Dr. Werner Kahl

Studienleiter der Missionsakademie, Hamburg

Dr. Mohammed Khalifa

Arabist, Universität Hamburg

Pastor Kay Kraack

Gemeindepastor in St. Georg-Borgfelde, Hamburg

Pastor Dr. Sönke Lorberg-Fehring

Referent für den christlich-islamischen Dialog und Beauftragter der Nordkirche, Zentrum für Mission und Ökumene – Nordkirche weltweit, Hamburg

Dr. Ali Özgür Özdil

Direktor des Islamischen Wissenschafts- und Bildungsinstituts e. V., Hamburg