

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Nachbar Muslim - zur Bedeutung der "Allgemeinen Religionsgeschichte" für den Gegenwartsbezug der Theologie. Zugleich eine Konkretisierung der Empfehlungen der Arbeitsgruppe "Islam in Europa" der KEK/CCEE vom September 1991.” by Christoph Elsas

was originally published in

Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen 6, Frankfurt am Main: Christlich-Islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle (CIBEDO), 1992, pp. 161-175.

This article is used by permission of Publishing House [CIBEDO](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

**Nachbar Muslim - zur Bedeutung der "Allgemeinen Religionsgeschichte"
für den Gegenwartsbezug der Theologie
Zugleich eine Konkretisierung der Empfehlungen der Arbeitsgruppe
"Islam in Europa" der KEK/CCEE vom September 1991***

Christoph Elsas

Zu Anfang unseres Jahrhunderts betitelte der große Kirchengeschichtler der liberalen Theologie Adolf von Harnack seine Rede als neuer Rektor der Berliner Universität "Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte"¹. Programmatisch trat er dafür ein, "die theologischen Fakultäten sollten sich wesentlich auf Erforschung und Darstellung der christlichen Religion beschränken" (164). Aus zwei Gründen sprach er sich gegen ein Fach "Allgemeine Religionsgeschichte" aus: Das Studium jeder einzelnen Religion dürfe nicht vom Studium ihrer Sprache und ihres gesamten geschichtlichen Kontextes gelöst werden. Alle außerbiblischen Religionen seien deshalb den philologischen und historischen Teildisziplinen der philosophischen Fakultät zu überlassen. Für die theologische Fakultät erübrige sich aber die Beschäftigung mit ihnen auch deshalb, weil das Christentum in seiner reinen Gestalt nicht eine Religion neben anderen sei, sondern die Religion schlechthin (173), woraus Harnack folgerte: "Wer diese Religion ... samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle" (168). In seinen "Bemerkungen zu Adolf von Harnacks Einschätzung der Disziplin 'Allgemeine Religionsgeschichte'"², die mein Lehrer Carsten Colpe vor 30 Jahren zum Thema seiner Antrittsvorlesung nahm, nannte er es "schlicht eine Ironie der Wissenschaftsgeschichte, daß die große Gegenbewegung gegen die liberale Theologie, die dialektische Theologie, gleichfalls die Ablehnung der Religionsgeschichte als einer legitimen Disziplin, jedenfalls im Rahmen der theologischen Fakultät, zur Folge gehabt hat." Denn die Begründung war hier genau entgegengesetzt: "Nicht weil die theologische Fakultät es beim Christentum mit der Religion schlechthin, sondern weil sie es überhaupt nicht mit Religion zu tun habe, sei die Beschäftigung mit Religionen nicht ihre Aufgabe" (22f.). Beiden Sichtweisen gegenüber legte Colpe damals dar, daß gerade das seiner Herkunft nach jüdisch-christliche Geschichtsverständnis den Grund dafür abgebe, statt von einem so oder so bestimmten Wesen der Religion aus zu argumentieren, sich wirklich mit der Geschichtlichkeit der religiösen Phänomene zu befassen. Auch wenn diese womöglich in Kooperation mit Vertretern anderer Fächer zu konkretisieren sei, könne deshalb sachgemäß gerade die Theologie der Religionswissenschaft den Charakter echter Geschichtswissenschaft sichern.

* Antrittsvorlesung vom 27.1.1992 in der Philipps-Universität Marburg

¹ Antrittsrede vom 3.Aug. 1901, abgedr. in: Ders.: Reden und Aufsätze, Bd. 2, Gießen² 1906, 159-178

² Antrittsvorlesung vom 20. Juli 1963 in der Georg-August-Universität Göttingen, abgedr. in: Ders., Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung, München. 1980, S. 18-39

Heute ist die Situation wieder eine andere. Die kürzlich im Auftrag der Synode der EKD erschienene Studie "Der Dienst der Evangelischen Kirche an der Hochschule"³ kommt jetzt zu einer gedanklichen Linie Religion - Glaube - Kirche, indem sie ausdrücklich von einem empirischen Erhebungsbefund ausgeht, der ausweist, daß das Christentum für junge Deutsche fast durchweg nur eine unter anderen religiösen Traditionen ist, die sie heranziehen, wenn sie sich betont individuell das zurechtlegen, worin sie den Sinn des Lebens sehen. Dahinter steht eine Entwicklung, die die ersten beiden Worte meines Themas andeuten wollen: "Nachbar Muslim". Was bereits früher durch die Kolonialzeit und ihre Nachwirkungen in Großbritannien, Frankreich und den Niederlanden an Kulturkontakten und weitgehend wirtschaftlich bedingter Ansiedlung von Muslimen, Hindus, Sikhs, Buddhisten stattfand, erreichte die Bundesrepublik 1961: Der Bau der inzwischen Geschichte gewordenen Mauer schnitt die Berliner und westdeutsche Wirtschaft von den Arbeitskräften aus dem Osten ab und ließ sie gezielt Arbeitskräfte aus dem Süden anwerben. Das waren, nachdem Italiener, Spanier, Portugiesen, Jugoslawen und Griechen schon zuvor als "Gastarbeiter" gekommen waren, zu dieser Zeit vor allem einzelne Männer und Frauen, dann auch die Familienangehörigen aus der Türkei - fast alle von Hause aus Anhänger des Islam⁴.

Wenn es damit dazu kam, daß wir über Muslime als Nachbarn nachdenken, hat das mit Personen zu tun: Personen, die in den Traditionen einer anderen Religion verwurzelt sind. In die religionswissenschaftliche Beschäftigung mit ihrer Religion wird von daher sachgemäß ein Element der Personalisierung hineinkommen⁵, das andererseits zu verankern ist in der religionsgeschichtlichen Aufarbeitung bis hin zu unserer Begegnungssituation. Solche religionsgeschichtliche Arbeit sucht deshalb auch die Fragestellungen und Daten der Migrationsforschung und interkulturellen Pädagogik einzubeziehen⁶. Es ist nicht "der Islam", der uns mit diesen Menschen begegnet, sondern es sind Personen in ganz spezifischen und doch von der Geschichte mitgeprägten Situationen, die dieses Leben zu meistern suchen mit individuell gehandhabten und doch von der Geschichte der Religionen her geformten Traditionen. Was eine solche Religionsgeschichte an Konkretionen und deren Hintergrund herausarbeitet, wird für den Gegenwartsbezug der Theologie von Bedeutung sein und durch die Personalisierung helfen, die Spannung zwischen konfessioneller Verpflichtung und dialogischer Offenheit zu überbrücken.

Lassen Sie mich das zunächst mit einigen Vorbemerkungen erläutern, die entsprechend die Person des Religionswissenschaftlers betreffen, d.h. mich mit meiner Motivation, die sich auch wieder aus persönlichen Erfahrungen speist und zugleich aus der Reflexion solcher Erfahrungen im Kontext der Gemeinschaft, in der ich verwurzelt bin: Als Pfarrerssohn war mir die Theologie wichtig, Beschäftigung mit anderer Kultur und Religion wurde es durch persönlichen Kontakt während einer Reise in die Türkei

³ Hg. vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1991, so auch S. 14-19 im Synodalbeschluß vom 9. November 1990

⁴ Dazu Ch. Elsas, *Ausländerarbeit (Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde)*, Stuttgart 1982

⁵ Diese 1959 von Wilfred Cantwell Smith in seinem Artikel "Comparative Religion: Whiter and why?" in: M. Eliade/J. Kitagawa, *The History of Religions*, Chicago: 1959, S. 31-58, eingeführte Fragestellung ist gerade auch von meinem Vorgänger Hans-Jürgen Greschat (*Was ist Religionswissenschaft*, Stuttgart 1988) aufgenommen worden

⁶ Dazu Ch. Elsas, *Identität. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen*, Hamburg 1983 und die ebd. 1983 ff. von J. Lähnemann hg. Bände der Nürnberger Symposien zur Kulturbegegnung

unmittelbar vor Studienbeginn. Von Anfang an stand daraufhin für mich neben der klassischen Theologenausbildung das Studium orientalischer Sprachen und allgemeiner Religionsgeschichte. Aber außer der wissenschaftlichen Beschäftigung mit ihrer distanziert objektivierenden Betrachtungsweise war es immer wieder an meinen Studienorten die persönliche Beschäftigung mit den zugehörigen Menschen, die neue Impulse gab: mit Türken in Marburger Krankenhäusern, in Göttinger Firmen-Wohncontainern, in Berliner Wohnvierteln. Daß diese Menschen eine andere Religion als die deutsche Umwelt hatten, ist dabei, außer eben für einen Theologen, wohl für kaum jemanden wichtig gewesen. Das änderte sich erst mit der iranischen Revolution von 1979, die der westlichen Lebensweise gegenüber ein Leben nach der islamischen Religion proklamierte. Was heißt dann islamisches Leben hier und heute? Dasselbe wie im Iran Chomeinis? Oder dasselbe wie im Arabien des Frühislam? Oder was heißt Identität als Muslim/Muslima für die Menschen, mit denen wir zusammenleben? Und was stellt das für Anforderungen an eine theologische Ausbildung für den kirchlichen Dienst in dieser Gesellschaft?

Zum letzteren Thema erschienen jetzt 1991 Empfehlungen des Rats der Bischofskonferenzen Europas (Consilium Conferentiarum Episcopaliū Europae = CCEE) und der von den Kirchen des Ökumenischen Rates beschickten Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)⁷. Sie wurden von der von ihnen eingesetzten Arbeitsgruppe "Islam in Europa" seit 1987 vorbereitet und 1991 in Birmingham von rund 70 Professoren und Verantwortlichen für Theologische Ausbildung in West- und Osteuropa erarbeitet. Als Vertreter der Evangelisch-Theologischen Fakultäten im deutschsprachigen Raum bei dieser Konsultation möchte ich hier diese Empfehlungen mit dem Kontext der dortigen Gespräche und möglichen Beiträgen meines Fachgebietes Religionsgeschichte konkretisieren. Dazu will ich von einem aktuellen Fallbeispiel einer ländlichen, doch industrienahen Gegend Hessens ausgehen und die Überlegungen von Birmingham zur Ausbildung in christlicher Ethik und Praktischer Theologie, christlicher Dogmatik und Missionswissenschaft, Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte am Verständnis von Gebet, Erlösung und Offenbarung erläutern, indem ich jeweils mit einer empirisch-induktiv vorgehenden religionsgeschichtlichen Differenzierung einsetze:

Muslimische Nachbarn von uns im Marburger Umland wollen Gott durch Gebetsversammlungen im Fastenmonat Ramadan ehren - in Erinnerung an die ersten, den Weg

⁷ Ausschuß "Islam in Europa", Die Präsenz der Muslime in Europa und die theologische Ausbildung der kirchlichen Mitarbeiter. Birmingham, 9.-14. September 1991, Schlußdokument, Frankfurt 1992. Als praktische Forderungen ergeben sich daraus neben den von den Ausbildern zu erarbeitenden Umstrukturierungen inhaltlicher Art vor allem:

1. Kenntnis der biblischen Sprachen und möglichst zumindest auch hebräisch-arabischer Wortverwandtschaften; Grundkurs Arabisch als Angebot (Hochschulen)
2. Kenntnis des Islam, möglichst auch sowohl in christlicher als auch muslimischer Darstellung (Hoch- und Fachhochschule, praktische Ausbildung, Fortbildung)
3. Unterstützung der mit dem interreligiösen Dialog befaßten Einrichtungen für die Fortbildung über die theologische Fragestellungen, die sich für den, im und nach dem Dialog ergeben, durch Publikationen und Kurse
4. Begegnung mit Muslimen durch Einladungen, Besuche, Blockseminare mit Dozenten der christlich-islamischen Studienzentren (Fortbildung der Ausbilder und für alle Ausbildungsgänge)
5. Erstellung von Readern und annotierten Dossiers zu besonderen theologischen Arbeitsgebieten
6. Förderung von Forschungsprojekten, interdisziplinären Seminaren und Konferenzen, Austausch zwischen den Universitäten
7. Fortbildung im Blick auf konkrete Fragestellungen im Gemeindedienst
8. Universitätsveranstaltungen für die Öffentlichkeit und Ermutigung von Dialoggruppen zum Austausch auf örtlicher Ebene

zum Heil Gottes weisenden Koranworte, mit denen Mohammed zum Prophet berufen wurde. "Keiner glaubt für sich allein" schärft der Titel einer beim Ökumenischen Rat der Kirchen erarbeiteten Broschüre ein, in der es heißt: "Als Christen erkennen wir, daß auch Menschen anderer Religionen das tun, was wir 'beten' nennen"⁸. Und die kirchliche Broschüre fragt: Was wäre das für ein Gott, von dem wir voll Dankbarkeit bekennen, daß er uns in Jesus Christus seine überreiche Liebe gezeigt hat, wenn wir glauben, daß er das Bemühen dieser Menschen nicht sieht und ihr Gebet nicht hört? Und wenn er zuhört, was ist mit uns? Wie verhält sich ihr Gebet zu unserem? Wie verhalten wir uns zu ihnen?

Eine empirische Religionswissenschaft wird hier zusammenzustellen haben, wer betet, was, wie und wo dabei gebetet wird, auch aus welchem Grund, mit welchem Ziel und worauf bezogen es geschieht⁹. Gehen wir das für den Islam durch: Wer betet? Soweit immer sie können, alle Muslime, Männer, Frauen und Kinder. Was wird gebetet? Zum rituellen Gebet (salât) gehören feststehende arabische Texte. Der erste und zweite Aufruf zum Gebet betonen: "Gott ist der Größte ... Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer Gott ... Ich bezeuge, daß Mohammed der Gesandte Gottes ist ... Eilt zum Gebet ... Eilt zur Seligkeit ... Eilt zur besten Handlung!" D.h. sie verbinden das Gebet mit dem islamischen Glaubensbekenntnis zu dem einzigen Gott und seiner Offenbarung durch Mohammed, die zum Heil führt. In jedem Gebet wird dann mindestens zweimal die den Koran eröffnende Sure (Al-Fâtiha) rezitiert: "Im Namen Gottes, des Barmherzigen und Gütigen". Sie preist Gott als den, der dem Menschen das Leben schenkte und alle guten Gaben, der Fürsorge trägt für die Welten und vor dem wir unser Verhalten am Tag des Gerichts zu rechtfertigen haben. Sie bekennt sich zu Gott als Herrn und Helfer, der allein das Wissen um den rechten Weg schenkt, damit der Mensch in der Gemeinschaft unter Gott seine Gnade erhält, statt in die Irre zu gehen. Hinzu kommen weitere Koranverse, die wie die Sure 112 die Einzigartigkeit Gottes betonen und als Gotteswort, das vom Propheten Mohammed der Menschheit übermittelt wurde, seine Nähe erfahrbar machen. Empfohlen sind zusätzlich zur Meditation aus der arabischen Gemeindetradition stammende Gebete. Dazu können freie Gebete mit persönlichen Bitten (du'â) in der Muttersprache kommen.

Wie wird gebetet? Einzeln oder besser in der Gemeinschaft der Männer in der Moschee und der Frauen bei den Kindern. Damit das rituelle Gebet gültig ist, muß der Ort kultisch rein sein und ebenso der/die Betende, und es muß die Absicht ausgesprochen werden, der Gebetspflicht nachzukommen¹⁰. Die Männer treten in Reihen hinter den Vorbeter, die Frauen stellen sich wie sie ausgerichtet außerhalb des Blickfeldes der Männer auf. Zur korrekten Durchführung gehört das - mit Händen in Ohrenhöhe alles andere abschirmend - "Gott ist der Größte" (allâhu akbar) anschließend und zwischen den Einzelteilen des Pflichtgebets (fard). Jede Gebetseinheit (rak'a) umfaßt: stehend mit übereinandergelegten Händen kurze Surentexte, eine Beugung mit den Händen auf den Knien: "Gepriesen sei Gott", stehend: "Gott erhört den, der ihn preist", eine Niederwerfung mit "Gepriesen sei Gott", Sitzen mit stiller Bitte um Sündenvergebung, eine

⁸ U. Berger/M: Mildenerger (Hg.), Keiner glaubt für sich allein. Theologische Entdeckungen im interreligiösen Dialog, Frankfurt/M. 1987, S. 49

⁹ So mein Fachgebietskollege Rainer Flasche in seinem Artikel "Gebet" im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Stuttgart 1990, S. 256-468

¹⁰ Als räumliche Ausgrenzung reicht ein Gebetsteppich. Die Hände sind zu waschen, dreimal der Mund, dreimal die Nase, dreimal das Gesicht, rechter und linker Arm bis über die Ellbogen, Ohren, Hals, angedeutet der Kopf, rechter und dann linker Fuß bis über die Knöchel

zweite Niederwerfung mit "Gepriesen sei Gott" und aufstehend: "Durch die Macht Gottes und seine Stärke erhebe ich mich und lasse mich nieder", dazu bei jeder zweiten Gebetseinheit, sitzend die Einzigkeit Gottes zu bekennen und um Segen über Mohammed und seine Familie zu bitten. Zu beten sind in der Regel täglich vor Sonnenaufgang, mittags, nachmittags, nach Sonnenuntergang und spätabends 2/4/4/3/4 Gebetseinheiten mit abschließendem Friedensgruß an die Engel und die Gläubigen in Sitzhaltung bei Kopfdrehung nach rechts und links. Zu diesem Pflichtteil werden oft noch freiwillige Vorgebete und/oder Nachgebete von je zwei Gebetseinheiten verrichtet, auch meditative Gebete mit einer Gebetskette (tasbih) ähnlich dem Rosenkranz gesprochen oder freie Gebete. Am Freitagmittag sollen alle muslimischen Männer sich in einer Hauptmoschee - sofern es eine solche gibt - versammeln, wo Predigten in der Sprache der meisten Gemeindemitglieder dem Pflichtgebet von dann zwei Gebetseinheiten vorangehen und Möglichkeit ist zu weiteren Gebeten und Beratungen in der Gemeinschaft. Wann wird gebetet? Für Kinder, Kranke, Reisende u.ä. gibt es Erleichterungen bzw. die Möglichkeit, die Gebetseinheiten abends gesammelt nachzuholen. Sonst beten Muslime pflichtgemäß zu den fünf Gebetszeiten täglich, möglichst, nachdem ein Muezzin mit den Aufrufen zum Gebet von einem Podest in der Moschee oder besser von einem Minarett aus eine möglichst große Gebetsgemeinschaft zusammengebracht hat. Wo wird gebetet? An einem abgesonderten, rituell reinen Platz ohne Abbildungen in Richtung Mekka, am besten in der Moschee, dies vor allem im Fastenmonat und zur Zeit der islamischen Feste sowie freitags. Aus welchem Grund wird gebetet? Beim freien Gebet, um besondere Anliegen auch ausdrücklich vor Gott auszusprechen. Sonst mehrmals täglich, weil das Gebet Orientierung an Gott und damit Abwendung von allem Verwerflichen bedeutet und weil das Gebet aufgrund dieser zentralen Bedeutung für den Islam (d.h. "Hingabe an Gott") an die Spitze der Hauptpflichten der Gemeinde Mohammeds gestellt wurde. Mit welchem Ziel wird gebetet? Zur sichtbaren Äußerung der völligen Demut und Hingabe Gott gegenüber, deshalb auch zur Sühne für begangene Sünden und ggf. auch zur Demonstration der Bereitschaft, für den Willen Gottes in einer feindlichen Umwelt einzutreten. Worauf bezogen wird gebetet? Bezogen auf den einzigen Gott und zugleich in Richtung der Kaaba in Mekka, um sich einzureihen in die Glaubensstraditionen des Stammesvaters der Araber, Ismael, und seines Vaters Abraham.

Schon vom empirischen Befund her ist nun zur Frage, wo gebetet wird, für die Situation in Deutschland eine Anmerkung zu machen: Moscheen im typischen Baustil mit Kuppel und Minaretten, die darin öffentliche Wahrzeichen für einen islamischen Gebetsraum wären, gibt es bisher in Deutschland nur in Ausnahmefällen. Wo es Moscheen gibt, sind es in der Regel ehemalige Fabrikhallen oder andere größere Räume, die zum Umbau gemietet oder zunehmend gekauft wurden. Auch dazu bedarf es schon einer genügend großen und finanzstarken Gruppe von Muslimen. Und es bedarf auch einer Bereitschaft der überwiegend deutschen und nicht-muslimischen Umgebung, der Versammlung von Menschen mit anderen Gewohnheiten Raum zu geben. Andernfalls kann es, wie jetzt konkret für März/April 1992 in einem Ort des Marburger Umlands, zu einem zugleich sozialen und religiösen Problem kommen:

In 15 Mehrfamilienhäusern leben fast ausschließlich türkische Familien, d.h. ca. 450 türkische Muslime isoliert in einem Dorf von ca. 2500 Einwohnern. Ausländer machen dort 25% der Einwohner aus, haben aber keine kommunalen Rechte und sind auf das Entgegenkommen der Deutschen angewiesen. Da in der Umgebung keine Moschee ist, stellte der Ortsbürgermeister in den letzten drei Jahren zwei Jugendräume im Erdgeschoß des Bürgerhauses für die allabendlichen Gebetstreffen im Fastenmonat Ramadan zur Verfügung - zusammen mit den Toilettenräumen, die als die einzigen im Haus

zugleich aber auch für die sonst im Bürgerhaus stattfindenden Veranstaltungen benutzbar sein müssen. Im Hintergrund steht, daß vor allem der evangelische Ortspfarrer die Vorbehalte der Einheimischen und der aus der ehemaligen DDR und Osteuropa Zugewanderten formulierte gegen ein besonderes, Sozialneid erregendes Moscheegebäude, was vor einigen Jahren von den Türken geplant war. Im letzten Ramadan unterschrieben so zwei Türken für ihre Landsleute einen Vertrag über die Raumbenutzung im Bürgerhaus, der dann aber von ihnen in den Absprachen nicht eingehalten wurde: Es gab Klagen der anderen Bürgerhausbenutzer über die Gebetsteppiche unter dem Treppenaufgang, Lärm- und Geruchsbelästigungen und vor allem über die Toilettenräume, die durch die vorgeschriebenen Waschungen vor dem Gebet überschwemmt waren und voller Papierhandtücher lagen. Um der deutschen Bevölkerung gegenüber glaubwürdig zu bleiben, erklärte der Bürgermeister, unter diesen Umständen sei eine erneute Vergabe der Räume für die Ramadantreffen im nächsten Jahr nicht möglich. Er verwies auch auf das Problem türkischer Hochzeitsfeiern, die sichtbar schlimme Schäden hinterließen - beides ein Zeichen, daß die türkisch-muslimische Bevölkerungsgruppe eine Organisation braucht, die die Situation übersieht und regeln kann, daß das, was zum Gesamtwohl wichtig ist, eingehalten wird.

Was gehört zur Situation der Ramadan-Treffen? Besondere Bedeutung haben die letzten zehn Tage der "Absonderung" (i'tikâf) in der Moschee. Doch auch sonst und auch schon vor Sonnenuntergang kommen Familien zu den Gebets- und Versammlungsräumen, wo sie sich in einem Waschraum für Männer und einem für Frauen Gesicht, Arme, Füße waschen können müssen, um kultisch rein zu sein. Sie müssen einen kultisch reinen Raum für das Gebet vorfinden oder sich durch einen Gebetsteppich herrichten. Nach Sonnenuntergang und dann wieder zum Abend ruft der Muezzin zum Gebet und dem besonderen Ramadan-Gottesdienst mit 20 oder 33 Gebetseinheiten¹¹. Man kommt und betet, unterhält sich, ißt nach dem Fastenende mit Eintritt der Dunkelheit mitgebrachte Speisen in der Gemeinschaft, herkömmlich unterteilt nach Männern und Frauen, bricht schließlich auf. Im Bewußtsein dieser Situation ist bei genügender Organisation weitgehend zu regeln, daß möglichst viele die notwendigen Waschungen schon vornehmen, bevor sie ins Versammlungshaus kommen, daß wenige, tagsüber zusammengerollte, große Teppiche die vielen kleinen ersetzen und auch sonst andere Hausbenutzer oder Anwohner nicht mehr Unannehmlichkeiten haben als bei größeren Versammlungen anderer Gruppen.

I. Was ist nun über solchen Beitrag zur Nachbarschaftshilfe hinaus möglich? Im Sinne der Konsultation von Birmingham sind in der Ausbildung in theologischer Ethik/Sozialethik und Praktischer Theologie angesichts der Präsenz der Muslime Inhalte zu berücksichtigen, die die Glaubwürdigkeit im Eintreten für Menschlichkeit stärken. Dazu gehören zunächst Basisüberlegungen zum Zusammenleben von Menschen im Blick auf Dialog:

1. geht es hier darum, sich die Gemeinsamkeiten menschlichen Lebens zu vergegenwärtigen, die auf seiten von Christen zu ethischen und praktisch-theologischen Überlegungen führen und auch Anhänger anderer Religionen nach Antworten und deren Umsetzung suchen lassen. So wird man bei einem allgemeinen religionsgeschichtlichen Vergleich islamisches und christliches Beten zusammenstellen können mit allem, was angesichts der Stellung des Menschen in der Welt eine Öffnung gegenüber einem letzten

¹¹ Vgl. zu alledem etwa das Kapitel "Das religiöse Leben der Muslime" bei W.A. Watt/A.T. Welch, Der Islam I, S. 262-347

Unverfügbaren darstellt. Eine solche Öffnung gegenüber einem letzten Unverfügbaren geschieht in allem mystischen Außersichgeraten und auch schon in naturvölkischer Religion durch ekstatischen Ausruf und Ausagieren, um auszudrücken, daß man sich angewiesen weiß auf besondere Kräfte. Solche Öffnung geschieht aber auch als meditatives Stillewerden und Versenkung unter Absage an die sichtbare Welt von Zeit und Raum bis zum Einssein mit dem All. Das vollzieht sich im Hinduismus und wo es sonst um mystische Selbstversenkung geht, indem der Mensch die Identität von Ich und Seinsgrund erkennt und die eigenen Kräfte im Kontakt mit dem Göttlichen sammelt. Oder aber es vollzieht sich, wie im Buddhismus oder wo es sonst um mystische Selbstentäußerung geht, indem der Mensch die eigenen Kräfte im Vertrauen auf den Heilsweg aufgibt.

Solche Arten der Öffnung einem letzten Unverfügbaren gegenüber haben durchaus auch etwas mit Formen christlichen Betens gemeinsam, da sie als menschliche Möglichkeiten nicht festgelegt sind auf diese oder jene Religion. Sie begegnen auch in mystischen Sonderformen islamischen und jüdischen Betens. Doch verbinden spezifische darüber hinausgehende Gemeinsamkeiten islamisches Beten mit jüdischem und christlichem: Wie im Juden- und Christentum geschieht Beten im Islam als Antwort darauf, daß sich der/die Einzelne in einer Beziehung persönlicher Art weiß: wie zwischen Mensch und Mensch und doch noch ganz anderer Art zu Gott, dem Schöpfer, Erhalter und Richter. Und wie im Juden- und Christentum unterstellt sich der Muslim im Gebet Gottes Willen als Glied der Gläubigengemeinschaft, die sich auf die Barmherzigkeit beruft, die er schon den Vorfahren erwies und in der Heiligen Schrift mitteilte.

2. geht es nach den Vorschlägen von Birmingham eben zugleich aber darum, die Unterschiede zwischen den Religionen sachlich darzustellen und besonders die außerchristlichen Denk- und Verhaltensweisen herauszuarbeiten, die als positive Herausforderung für die Christenheit verstanden werden können. Das wurde eben schon im religionsgeschichtlichen Vergleich gegenüber den Akzentuierungen des Gebets bei Naturvölkern, Hindus und Buddhisten angedeutet, ist aber nun auch für das sich hier näherstehende christliche und islamische Beten zu leisten: Das Besondere islamischen Betens besteht nun darin, daß es sich darauf bezieht, daß Gott in seiner Offenbarung durch Mohammed die ältere Offenbarung seiner Zuwendung aufgenommen hat, die er in der Geschichte Israels gab und durch den Segen über Ismael, den Sohn Abrahams und Stammvater der Araber, auch in deren Geschichte gab. So geschieht das Gebet "im Namen Gottes, des Barmherzigen und Gütigen" (so mit der 1. Sure) in Richtung Kaaba. Denn sie stellt nach Sure 2, 125 das Heiligtum für den einzigen Gott dar, das Abraham und sein Sohn Ismael gründeten, von dem die Bibel in 1. Mose 21 sagt, daß Gott sein Rufen in auswegloser Lage erhörte.

3. ist die Notwendigkeit interreligiöser Perspektive und ihres Verhältnisses zur säkularen Perspektive zu klären angesichts der neuzeitlichen Entwicklungen und der starken Mitverantwortlichkeit der Völker Europas für die Konflikte in der Welt. Das Erleben des Golfkrieges und der Anti-Ausländer-Stimmung läßt besonders an Möglichkeiten denken, die mit einem gemeinsamen Eintreten von Christen und Muslimen für menschenwürdiges Leben verbunden sind.

Eine wichtige, aber umstrittene Möglichkeit sind dabei interreligiöse Gebete für den Frieden. Dazu hier einiges in religionsgeschichtlicher Verallgemeinerung von Johannes Lähnemanns¹² theologischen Reflexionen aktueller Praxis im Raum Nürnberg: Ver-

¹² Beieinander zu Gast sein. Anleitung zum interreligiösen Gebet, in: Evangelische Kommentare 11 (1991), S. 657-660

zichtet man aus vermeintlich nötiger Rücksicht den anderen Religionen gegenüber auf das ungeteilte jeweilige Glaubenszeugnis, droht Relativismus und, wenn man die Bekenntnisaussagen abschwächt, weil sie für Menschen anderen Glaubens schwierig oder auch nur schwer zu erklären sind, droht auch Reduktionismus. Werden um der Verständigung willen die doch konkret zu benennenden Unterschiede der geschichtlichen Religionen eingeebnet und sie aufklärerisch oder auch neureligiös nur als Facetten einer eigentlichen "Religion" behandelt, droht Konturlosigkeit und taucht der Verdacht eines gleichmacherischen Synkretismus auf. Werden die Religionen mit ihrer besonderen Geschichte ernstgenommen und dieses Nebeneinander auch im liturgischen Aufbau deutlich gemacht, so hilft das, dem zu wehren. So ist auch einem Inklusivismus zu begegnen, der der Fülle der Wahrheit in der eigenen Gruppe die Teilwahrheiten bei anderen einordnet. Zumal sich solcher Inklusivismus ebenso wie von christlicher auch von muslimischer und vor allem von hinduistischer Seite vortragen läßt, scheint es angemessener, interreligiöses Gebet zu verstehen als Zusammenkunft, in der man Gemeinschaft in der bleibenden Verschiedenheit wahr: Angesichts der von den Religionen - mit dieser oder jener Akzentuierung - betonten verantwortlichen Stellung des Menschen in der Welt, finden sich deren Vertreter zusammen, um sich in dieser Gemeinschaft einem letzten Unverfügbaren zu öffnen. Dabei laden sie einander zu Gast zu den jeweils religionspezifischen Formen, dieses gemeinsame Anliegen anzugehen.

In Birmingham sprach Theo Sundermeier¹³ für die Missionswissenschaft solche Verhältnisbestimmung mit dem Begriff des "Zusammenlebens" an, der Konvivenz in der Tradition der Befreiungstheologie. Auch mit Angehörigen anderer Religionen finden wir zum Miteinander im bescheidenen Eingeständnis, daß wir "als Christen gegenüber den anderen Religionen nicht die überlegenen Inhaber der Wahrheit" sind, sondern mit ihnen gebeugt sind "unter das souveräne Handeln Gottes". "Diese Gemeinsamkeit schafft die Basis für gemeinsame Lebensvollzüge, indem wir einander helfen, von einander lernen, für einander Gottesdienste halten und beten".

Solche Reflexionshilfe verspricht die religionsgeschichtliche Verhältnisbestimmung auch für die 4. und 5. Anregung von Birmingham: Danach geht es darum, zu verdeutlichen, was es heißt, daß christliche Identität in der Liebe Gottes für die ganze Menschheit gründet und sich entsprechend im Dienst an Menschen aller Art äußert - auch im Blick auf christliche Kindertagesstätten und Schulen, Religionsunterricht, Jugendarbeit, Hilfen für Isolierte und Leidende, Begleitung von Mischehen.

Und es geht darum, über die religiöse Symbolik z.B. beim Gebet oder bei der Gottesdienststätte nachzudenken, die zum Ausdruck von Glauben und Lebenshaltung dient und zu ihrer Kommunikation auch auf nichtverbaler Ebene. Daraus leiten sich auch die religionsgeschichtlichen Beiträge für die Anregungen zum Lernen im und nach dem Dialog mit Muslimen ab:

1. gehört dazu, im Blick auf einen beiderseits akzeptablen Kern an Werten für das Leben in einer pluralistischen Gesellschaft die konkurrierenden Ansprüche von Christentum und Islam zu reflektieren;
2. gehört dazu, sich die Rahmenbedingungen unserer Gesellschaft zu vergegenwärtigen hinsichtlich der Muslime und der Konfliktpunkte mit deren gewohnter Lebensweise, um in beidseitiger Information zu helfen, Überfremdungsängste zu verringern;

¹³ Christian Belief and the Non-Christian Religions. A Protestant Survey as to their Relation. Sonst in: Religion, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie hg. im Auftrag der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz, Gütersloh 1991, S. 128f

3. gehört dazu, die soziale und psychische Situation der Muslime und der Rolle der Kirche zu klären im Blick auf die gemeinsame Verantwortung für Mensch, Gemeinschaft, Staat und Recht;

4. gehört dazu, zwischen verschiedenen islamischen Ethnien und Gruppierungen mit ihren unterschiedlichen Erfahrungen und Bildern von den christlichen Kirchen zu unterscheiden;

und 5. gehört dazu, den christlichen Glauben in seiner Bedeutung für das tägliche Leben im Vergleich mit der muslimischen Pflichtenlehre zu erläutern.

II. Bei solchen praktisch-theologischen und (sozial-)ethischen Überlegungen anlässlich eben etwa von Gebet zeigt sich, daß mit dem muslimischen Beten, besonders auch im Fastenmonat, ein bestimmtes Verständnis von Heil und Offenbarung zusammenhängt. Daß die Christen zumindest im Westen kaum zu regelmäßigem liturgischem Beten vergleichbar dem islamischen angehalten werden und kaum zum Fasten, stellt für Muslime das Christentum als Heilsweg insofern in Frage, als damit etwas fehlt, was für sie zur Offenbarung Gottes gehört, die auch Juden und Christen in ihren heiligen Schriften zuteil wurde. Es ist für Muslime äußerst befremdlich, daß die christliche liturgische Danksagung, das Hochgebet der Eucharistie, gerade mit der Abendmahls-austeilung von Brot und Wein verbunden wird - d.h. das feierlichste Beten mit Essen und Alkoholtrinken geschieht, und das alles, um Gottes Erlösungshandeln im Kreuzestod Jesu Christi als das Zentrale der Offenbarung Gottes zu vergegenwärtigen¹⁴.

Für die damit angeschnittenen Fragestellungen möchte ich zunächst empirisch-induktiv im religionsgeschichtlichen Vergleich das Verständnis des Menschen und seines Heils in den Religionen skizzieren und auf die Anregungen von Birmingham für die Ausbildung in Dogmatik und Missionswissenschaft beziehen. Die dortigen Vorschläge gehen davon aus, daß die eigene Identität im Bezug auf den anderen gefestigt wird und so die christliche Lehre für den Dialog zu entfalten ist:

1. gehört dazu, herauszuarbeiten, was die besondere christliche Deutung allgemeiner religiöser Erfahrung, der großen Ereignisse im Menschenleben und der aktuellen Weltlage ausmacht. Im allgemeinen religionsgeschichtlichen Vergleich kann man für die Religionen benennen, wie der Mensch gesehen wird außerhalb seiner besonderen Leitung durch diese Religion, und weiter, was diese Religion für sein Heil verspricht. Dabei rückt das Christentum zunächst gegenüber Judentum und Islam mit den klassischen Erlösungsreligionen Hinduismus und Buddhismus zusammen: Das Judentum geht davon aus, daß der Mensch frei ist als Ebenbild Gottes aus Schöpfergnade, und sehr ähnlich der Islam, daß er frei ist im Statthalter-Dienst für Gott aus Schöpfergnade. Das Christentum aber geht aus von der zerstörten Ebenbildnatur des Menschen und damit von einer totalen Erlösungsbedürftigkeit wie auch der Hinduismus und Buddhismus. Entsprechend verheißt die Orientierung am Judentum die Erwählung zum Bundesverhältnis durch Gottes Offenbarung und verheißt die Orientierung am Islam die bestärkende Offenbarungsgnade Gottes. Die Orientierung am Christentum aber verheißt die erneuernde Gnade, die gegenüber der Fesselung unter der Sünde zur - in Jesus Christus - befreiten Identität führt. Es steht damit eher an der Seite von Hinduismus und Buddhismus, die Befreiung in der Erkenntnis der Einheit von Selbst und All verheißt bzw. die Erlösungsfähigkeit zur Buddhanatur. Was das im einzelnen beinhal-

¹⁴ Noch keine Rolle für die Gesprächsebene spielt bisher, daß die 5. Sure des Koran direkt "Der Tisch" heißt nach ihren Versen 112ff., wonach Jesus für die Jünger von Gott einen im Himmel gedeckten Tisch erbat, der ihre Herzen im Frieden sein läßt

tet, kann nur in der Zusammenarbeit von religionsgeschichtlichen und systematischen Fachvertretern erarbeitet werden.

2. gehört zu den Anregungen von Birmingham, die jeweiligen Darstellungsweisen, verwendeten Bilder, Mißverständlichkeiten und Vorurteile zu analysieren. Wichtig ist das besonders im Blick auf eine Gesprächslage zwischen einem geschichtlichen Verständnis, das die Aufklärung einbezieht, und einem mehr übergeschichtlichen und dann für "Fundamentalismus" besonders anfälligen Verständnis. Ich möchte das - wie im Seminargespräch mit meinem systematisch-theologischen Kollegen Hans-Martin Barth entwickelt - mit einer empirisch-religionsgeschichtlichen Zusammenstellung dessen veranschaulichen, was im Islam parallel zu setzen ist zu einer entsprechenden Zusammenstellung zum christlichen Begriff "Erlösung":

Wer oder was soll erlöst werden? Für den Islam wäre das jeder Mensch, und zwar der ganze Mensch, d.h. mit Leib und Seele, aber nicht weil Mensch und Schöpfung erst grundlegend heil gemacht werden müßten, sondern nur weil der Mensch schwach ist. Wovon soll er erlöst werden? Vom Bösen, das zur Trennung von Gott gehört, und von Gottes Zorn und Strafe, wenn sein Geschöpf abirrt von der Orientierung an ihm. Wozu? Zum Heil der Verbindung mit Gott in seiner Fülle des Erbarmens und des Lebens, was in gerechten Gesellschaftsstrukturen und dann dem Paradies für alle Gläubigen seine Verwirklichung findet. Wie? Durch die Wegweisung Gottes in seiner Offenbarung, die er aus Gnade allen Menschen gewährt, und durch jeden Menschen in Eigenverantwortung, indem er sich mit seinem Willen in den Dienst für Gott als einzigen Herrn der Welten und barmherzigen Erbarmer stellt. Das geschieht eben im Gebet um Gottes Führung, mit deren Hilfe der Einzelne und die Glaubens- und Staatsgemeinschaft den Weg der guten Werke bzw. der mystischen Liebe gehen.

Wenn man diesen Sachverhalt induktiv befragt, zeigen sich dann doch - trotz der anderen Darstellungsweise, die üblicherweise im Islam kaum von "Erlösung" sprechen läßt - grundlegende Gemeinsamkeiten von Islam und Christentum, die sie auch mit dem Judentum teilen. Es geht hier um Befreiung des Menschen vom Bösen zum Heil, die ihn auf der Grundlage von Gottes Barmherzigkeit nicht in Sünde und Leiden in der Gottesferne beläßt: Er wird einbezogen als Glied der Gläubigen-Gemeinschaft in die Verbindung mit Gott, der Zeit und Raum überspannt als Schöpfer, Erhalter und Richter der Welt. Und das Heil ist eben die Geborgenheit - in Leben und Tod - in Gottes Ewigkeit aufgrund der Hoffnung, die er aus seiner Gnade aller Welt anbietet.

Im Blick auf Geschichte hat man nun einen unterschiedlichen Grundansatz zu veranschlagen: Für Juden- und Christentum ergibt sich damit ein geschichtliches Verständnis, daß Gott je in einem bestimmten geschichtlichen Ereignis stellvertretend für alle Menschen eine Beziehung herstellte - für Juden in der Offenbarung seines heiligen Namens für Israel als Bundesvolk, das am Sinai seine Thora auf sich nahm, und für Christen in Jesus als Christus, der unter Pontius Pilatus das Kreuz als Gottes Willen auf sich nahm. Der Islam legt kein Einzelgeschehen zugrunde, das derart stellvertretend eine Beziehung zwischen Gott und Menschen herstellte, so daß es ihm ferner liegt, die Aufklärung und ihr historisch-kritisches Denken einzubeziehen. Das Besondere des islamischen Verständnisses vom Menschen und seinem Heil ist vielmehr darin zu sehen, daß es Gottes Erlösungswillen, den er Abraham und Ismael offenbarte, in arabischer Form wiederholt sieht im Koran. Und der Ton liegt darauf, daß allein Gottes Erbarmen zusammen mit der Hingabe (islâm) des Menschen im Glauben daran, daß Gott recht leitet, zur Erlösung (wie bei Ismael) führen. Damit hebt der Islam das überzeitlich Gleiche hervor, das konstitutiv ist für das Heil aller Menschen: Gott in seinem Erbarmen sowie den Einzelmenschen in seiner Eigenverantwortung und die Gesandten Gottes in verschiedenen historischen Situation und die Ausleger der Offenbarung.

Andererseits aber geht der Islam von der historischen Offenbarungsgestalt des arabischen Koran aus - worauf gleich beim Thema "Offenbarung" einzugehen ist -, was bei westlich-europäisch erzeugten muslimischen Intellektuellen Anlaß wird, sich auf geschichtliches Verständnis des Islam einzulassen. Von daher könnte dann auch die Einschränkung der Barmherzigkeit im Islam, die das Ziel hat, die von Gott hergestellte Ordnung zu schützen¹⁵, eine Relativierung erfahren: Geschichtlich lassen sich die islamische Theokratie und die Beschränkung der vollen Bürgerrechte auf die Muslime verstehen als Darstellungsweise des Willens Gottes zur Konstituierung und Sicherung der Muslim-Gemeinschaft bei akuter Bedrohung¹⁶.

3. gehört gerade auch andererseits die Besinnung auf die Situationsbezogenheit christlicher Darstellungsweise zu den Anregungen von Birmingham: Es gilt, sich des historischen und ökumenischen Reichtums christlicher Tradition zu vergegenwärtigen, um - im Sinne der Konvivenz der Befreiungstheologie - möglichst situationsgemäß einzugehen auf den islamischen Kontext in unserer Nachbarschaft. In der Vorbereitung der Konsultation hat Anton Wessels¹⁷ als Islam- und Missionswissenschaftler angeregt, daß wir uns angesichts der Darstellung Jesu als Diener und Prophet Gottes im Koran darauf einlassen, uns zurückzubedenken auf die ähnliche Darstellung im frühen Judenchristentum. Schon im Neuen Testament ist ja die Bezeichnung auch als Prophet (Lukas 13,33 und 24,19) durchaus wichtig und hat gerade mit Zurückweisung und Märtyrertum zu tun, so wie er auch nach Matthäus 25,31 konkret ein Christus ist, der Mangel hat und im Gefängnis ist. Wenn wir diesen christlichen Glauben an einen Gott, der leidet, dann in den konkreten Kontext setzen, bedeutet es, sich bewußt zu werden, daß Gott auf der Seite auch der Muslime steht, die in unseren Gesellschaften leiden, genauso wie er auf der Seite der hebräischen ausländischen Arbeiter in Ägypten stand. Zugleich sollte christliches Zeugnis in diesem muslimischen Kontext, der einerseits das allâhu akbar, "Gott ist immer noch größer", betont, maßgeblich darin bestehen, eben gerade auch dieses "Gott ist immer noch kleiner" zu unterstreichen und danach zu leben: Nur wenn Gottes Kraft in der Niedrigkeit ihnen auch im christlichen Lebenszeugnis begegnet, kann das Bild des Gekreuzigten den Charakter des Blasphemischen verlieren, den es für Muslime hat.

4. gehört zu den Anregungen von Birmingham, eine Hermeneutik für den interreligiösen Dialog zu entwickeln, die - so wie die Hermeneutik für den interkonfessionellen Dialog auf den Glauben an Christus bezogen ist - sich auf die Existenz eines Absoluten oder Höchsten Wesens und eine zugehörige religiöse Erfahrung bezieht. Mein Vorgehen im empirisch-induktiven religionsgeschichtlichen Vergleich sehe ich in Entsprechung zur religionsphilosophischen Hermeneutik bei John Hick, dessen theozentrische Ausrichtung der Theologie vom Erleben des Religionspluralismus in Birmingham ausging. Er reflektiert es gerade am vorliegenden Thema¹⁸, in den zunächst christlichen Begriff "Erlö-

¹⁵ Dazu mein emeritierter Marburger Kollege Johan Bouman, *Gott und Mensch im Koran*. Darmstadt 1989², S. 177f.

¹⁶ So der ägyptische Professor der politischen Soziologie Fahmi al-Huwaidi in sieben Artikeln der in allen arabischen Ländern verbreiteten Zeitschrift *al-'Arabi*, hg. v. Informationsministerium Kuwait, Februar/-August 1981; ausführlich referiert im Tagungsbeitrag von R. Caspar zum IIIème Rencontre Islamo-Chrétienne, Centre d'Etude et de Recherches Economique et Sociales, Tunis 24-29 mars 1982

¹⁷ *Mission and Dialogue*. Referat bei der 2. Sitzung des CCEE/KEK-Ausschuß "Islam in Europa", Gazzada 14.-17. April 1989

¹⁸ *Religiöser Pluralismus und Erlösung*. in: R. Kirste (Hrsg), *Gemeinsam vor Gott*, Rissen 1991, S. 25-40

sung" die funktionalen Analogien in den anderen Religionen einzuschließen und induktiv von den Phänomenen ausgehend zu interpretieren: Der Bezugspunkt der religiösen Erfahrung ist dabei das, was bei allem verschiedenen Verständnis in den Traditionen als letzte Realität begriffen wird. Wird diese mit dem Heil verbunden, so ist das jeweilige Erlösungsverständnis die besondere Gestalt einer "Transformation menschlicher Existenz": "von der Ich-Zentriertheit zu einer neuen Orientierung ..., nun zentriert in der göttlichen Realität"(27). Dabei würde in den jeweils unterschiedlichen religiös-kulturellen Wegen die Frage unterschiedlich beantwortet, wie man Mensch ist, weil "eine unbegrenzte transzendente göttliche Realität verschiedenartig denkbar ist und deshalb unterschiedlich erfahrbar"(31).¹⁹

Daraus leiten sich auch die religionsgeschichtlichen Beiträge für die weiteren Anregungen von Birmingham ab, die sich verstehen lassen als Lernen im und nach dem Dialog mit Muslimen:

1. gehört dazu, zu unterscheiden zwischen Divergenzen auf der Ebene der Offenbarung selbst, der religiösen Tradition, der kulturellen Barrieren und der sozialen, wirtschaftlichen, geschichtlichen Gruppenzugehörigkeiten.

2. gehört dazu, situationsgebundene Fragen systematisch-theologisch zu klären im Blick darauf, daß deutlich wird, daß Gottes Heilswille allen Menschen gilt.

Und 3. gehört dazu, sich zu vergewissern, daß wir gegenseitig die religiöse Bindung der anderen respektieren und zugleich anerkennen, daß auch dazugehört, den Heilswillen Gottes zu bezeugen, den wir erfahren haben.

III. Weitere Überlegungen hängen mit dem Verständnis von Offenbarung und Wahrheitsgewißheit zusammen. Fragen dazu wurden in Birmingham vor allem von Claude Geffré angeregt²⁰, der den Islam der besonderen Heilsgeschichte Gottes zugeordnet verstehen will: als reaktualisierende Bestätigung des alten Glaubensbekenntnisses Israels mit normativem Bezug auf den Glauben Abrahams. Religionsgeschichtliche Fragestellungen berühren sich hier mit exegetischen und auch systematisch-theologischen Überlegungen. In Marburger Kontexten denke ich besonders an Beiträge von Christoph Schwöbel, Carl-Heinz Ratschow und Wilfried Härle dazu, wie Lebenserfahrung und vorauslaufende Offenbarung "als komplementäre Aspekte eines einheitlichen Zusammenhanges begriffen werden können"²¹ und was sich für Mission und Dialog bzw. für Wahrheitsgewißheit und Toleranz daraus ergibt: Für den "Glauben an den Gott, der selber die lebendige Wahrheit ist", gehört ja der Geist Gottes, der "die Kirche in Bewegung setzt, über ihre Grenzen hinauszusehen" zur Mission, zusammen mit der "Worthaftigkeit, in der die Botschaft Jesu als der Logos zu den außerchristlichen Religionen kommt und deren Logos zu uns", was zum Dialog führt²². Wenn die Kirche ein unüberbietbares "absolutes Fundament des Glaubens" darin hat, "daß nur Jesus

¹⁹ Vgl. auch ebd. 33 f. mit Bezugnahme sowohl auf indische mystische Philosophie als auch den Koranvers, daß Gott "jenseits dessen ist, was sie (die Menschen) beschreiben" (6,101) und auf christliche Tradition bis hin zur - ähnlich etwa auch bei P. Tillich bezeugenden - Formulierung bei Thomas von Aquin, *Contra Gentiles* I,14,3, daß durch "Unermeßlichkeit die göttliche Substanz jede Form überschreitet, die unser Intellekt erreicht". Man vgl. dazu auch die erkenntnistheoretischen Überlegungen von L. Wittgenstein zum "Sehen- als" in mehrdeutigen Wahrnehmungssituationen je nach Erwartungshaltung

²⁰ *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*

²¹ Ch. Schwöbel, *Offenbarung und Erfahrung - Glaube und Lebenserfahrung*. In: W. Härle/R. Preul (Hg.): *Lebenserfahrung (Marburger Jahrbuch Theologie 3)*, Marburg 1990, 68-122, hier 71

²² C.H. Ratschow u.a. in: *Religion (s.o. Anm. 13)*, 120 u. 124

Christus Gott so kennt, wie ein Sohn seinen Vater", gilt das entsprechend modifiziert für jede Religion, die sich in göttlicher Epiphanie begründet weiß; und zur Lebenserfahrung auch der Christen gehört, daß die Selbstoffenbarung Gottes seine Unsichtbarkeit nicht aufhebt: gerade weil sie mit dem Kreuz den Weg der wirklichen Toleranz geht, die in Liebe den Widerspruch erträgt. So wird man wohl sagen können, daß zwar "der christliche Glaube keinen Bedarf an Ergänzungen aus anderen Religionen" hat, wohl aber - in der Begegnungssituation - unser menschliches geschichtlich-situationsgebundenes Verständnis vom christlichen Glauben²³.

Bei dem, was in Birmingham für die Ausbildung in Bibelexegese und Kirchengeschichte vorgeschlagen wurde, geht es zunächst darum, theologisch für den Dialog zu befähigen angesichts der Frage: Wie verhält sich das islamische Verständnis vom Koran als Wort Gottes für die Menschheit dazu, daß Christen Jesus Christus als das Wort Gottes für die Welt verstehen und in der Heiligen Schrift bezeugt finden?

1. gehört dazu, exegetisch die Bezüge zu verdeutlichen, in denen der Glaube Israels und der ersten Christenheit, wie ihn die Heilige Schrift bezeugt, ausdrücklich ein Wissen um Gott und Heil außerhalb des Erwählungsbundes anspricht, und dann weiter auch der Wirkungsgeschichte nachzugehen, wo und wie in der Traditions- und Kirchengeschichte diese positiven Bezüge aufgenommen wurden. Genannt seien nur Melchisedek, der als Priesterkönig des Höchsten Gottes nach 1. Mose 14 Abraham segnet und welchem Abraham den Zehnten gibt, oder auch Ismael, der Sohn Abrahams und Stammvater der Araber: Von ihm heißt es ja in 1. Mose 17, daß Gott ihm verheißt, ihn mit reicher und mächtiger, wenn auch wilder Nachkommenschaft zu segnen, und ihn - zwar nicht als Träger der besonderen Verheißung, aber doch auch - mit der Beschneidung in seinen Bund mit Abraham aufnehmen ließ. Das ist aufzuarbeiten und auch, wie es neutestamentlich aufgenommen wird in Hebräer 7 bzw. Galater 3-4 und geschichtlich in den Bezeichnungen der Araber als Hagariten oder Sarazenen²⁴.

2. gehört zu den Anregungen von Birmingham, sich das verschiedenartige Verständnis grundlegender Begriffe wie "Offenbarung", "Tradition", "Heilige Schrift" zu vergegenwärtigen, wenn man die schon bei den christlichen Konfessionen unterschiedlichen Sichtweisen ins Verhältnis setzt zum Verständnis im Islam und in der übrigen Religionsgeschichte. Betrachten wir als Wirkungen der Offenbarung das Wissen um das, was den Menschen und sein Heil ausmacht, so bleibt, kommunikationswissenschaftlich gesehen, nach dem Ausgangspunkt, dem Empfänger, dem Gehalt und der Situation der Offenbarung in deren Zusammenhang mit Heiliger Schrift und Tradition zu fragen²⁵: Nur von dem existentiell grundlegenden Stellenwert her vergleichbar, den Ausgangspunkt, Inhalt und Situation haben, spricht der Buddhismus davon, daß in endloser Reihe in allen Zeitaltern Menschen angesichts dessen, daß das Sein sich als leidvoll zeigt, in existentieller Erfahrung eine Offenbarung haben im Sinne einer Erleuchtung. Dadurch erwachen sie zu den grundlegenden Wahrheiten über sich und die Welt und helfen durch ihre Lehre vom Weg dazu auch anderen dabei. Der Islam steht darin Juden- und Christentum viel näher, daß hier überall die Offenbarung auf den Schöpfergott zurückgeführt wird und auf seinen Willen, die Menschen außer durch das Geschehen in der Welt auch

²³ W. Härle: Wahrheitsgewißheit und Toleranz im Verhältnis der Kirche zum Judentum. Referat auf der Synode der Ev.-Landeskirche von Kurhessen-Waldeck, Kassel 1991, 95-112, hier 99-101. In: Verhandlungen der 11. Tagung der 8. Landessynode

²⁴ Vgl. R.W. Southern: Das Islambild des Mittelalters. Stuttgart 1981, S. 19

²⁵ In Anlehnung an Schwöbel (s.o. Anm. 21)

durch sein Wort zu leiten. Dem entsprechen Empfänger, Gehalt und Situation: Im Buddhismus läßt die Erleuchtung den Erleuchteten alles "sehen", wie es ist, bezogen auf die letzte Realität. Obwohl nur Schweigen die Wahrheit nicht verletzt, wird das mit Rücksicht auf die Erlösungsbedürftigkeit der anderen in Worte umgesetzt, die dann mit der Autorität als Buddha-Worte durch Rezitation verinnerlicht, durch Gurus erklärt, als Reliquien verehrt und in canones heiliger Schriften tradiert werden.

Im Vergleich damit steht der Islam bei allen Unterschieden doch relativ nah an der Seite von Juden- und Christentum. Zwar sind dort Empfänger und Inhalt der Offenbarung unmittelbar verknüpft mit bestimmten Ereignissen in der Geschichte Israels und in der Geschichte Jesu Christi, zu denen erläuternd ein gesprochenes Offenbarungswort Gottes hinzutritt. Beides zusammen macht den Menschen den Offenbarungsinhalt konkret: die Großtaten Gottes an den Kleinen als Treuebund, das trinitarische Wesen Gottes als Liebe. Im Islam dagegen sind die Koranworte selbst das Ereignis, so daß also den Platz, den im Christentum Christus einnimmt als das fleischgewordene Wort Gottes, im Islam der Koran hat. Aber auch hier ist es genauer das Ereignis des Vortragens - das ist ja auch die Bedeutung von "Koran" - der ewigen Wahrheit Gottes als Wegweisung "in klarer arabischer Sprache" durch den Propheten und in seiner Nachfolge durch die Koran-Rezitatoren, das die Situation der Offenbarung darstellt. Erst sekundär ist es der Koran in der Form der Buchseiten, der mushaf. Zwischen dem Mysterium des ungeschaffenen Wortes Gottes und dem Koran als geschaffenen Buch gibt es eine Distanz²⁶, und auch nach islamischer Überlieferung waren ganz bestimmte geschichtlich-situationsbedingte Fragestellungen die Grundsituation des ersten Vortragens der Offenbarungsworte, das von Außergewöhnlichkeiten charakterisiert war. Auch wenn die Worte vom Propheten nur vorgetragen werden als Rezitation aus der ewig bei Gott verwahrten "Mutter des Buches", tritt deshalb neben den Koran die verbindliche Deutung für die geschichtliche Situation durch die Sunna, den "Brauch", in dem Mohammed als erwählter Prophet mit Äußerungen oder Verhalten den Koran erläuterte. Daß auch Thora, Psalter und Evangelium im Islam als Heilige Schriften gelten, die allerdings in der geschichtlichen Überlieferung Verkürzungen und Erweiterungen erfahren haben, hat dazu geführt, Juden und Christen Fälschung (tahrif) vorzuwerfen. Doch kann das heute mit der historisch-kritischen Bibelwissenschaft zusammengebracht und eine entsprechende Hermeneutik auch für den Koran gefordert werden. Hier stehen wir noch vor wichtigen Aufgaben religionsgeschichtlicher und theologischer Präzisierung.²⁷

3. wurde deshalb in Birmingham dazu aufgefordert, herauszuarbeiten, wie sich die biblischen Aussagen und kirchlichen Lehren im Gegenüber zu historisch-kulturellen Kontexten entwickelt haben. Dazu gehört die religionsgeschichtliche Arbeit zu den Gedanken und Sozialformen der Umwelt.

Daran schlossen sich Anregungen für exegetische und kirchengeschichtliche Arbeit im Dialog und nach einem Dialog mit Muslimen oder doch in Auseinandersetzung mit ihren Werken an:

1. für eine Kirchengeschichte im Dialog - wo christliche oder auch westliche Sichtweisen der Beziehungen von Christen und Muslimen in der Geschichte diskutiert werden

²⁶ Geffré (s.o. Anm. 20) im Kontext der Arbeitsergebnisse der Groupe des Recherches Islamo-Chrétiennes (GRIC), zu denen neben anderen vorwiegend nordafrikanischen und französischen Muslimen und Christen auch Mohammed Arkoun (s. Anm. 26) beitrug: *The Challenge of the Scriptures, The Bible and the Qur'an*. New York, 1989

²⁷ Vgl. bes. W.A. Graham: *Beyond the Written Word*. Cambridge 1987 und M. Arkoun: *Ouvertures sur l'Islam*. Paris 1989

zusammen mit muslimischen und ostkirchlichen oder auch antikolonialistischen Sichtweisen. Hier muß das Stichwort Kreuzzüge reichen.

2. für eine Exegese im Dialog - wo ein Muslim mit seinem Hintergrund auf die Bibel unkonventionell reagiert und umgekehrt ein Christ mit seinem Hintergrund auf den Koran und so die Möglichkeiten pluralistischer Lektüre ins Bewußtsein kommen. Genannt seien nur die Passagen zu Abraham/Ibrâhîm oder Jesus/ʿisâ in Bibel und Koran.

Daraus folgen schließlich die Anregungen, die Dialogerfahrung in die Exegese zu integrieren:

1. gehört dazu, sich die Vorverständnisse bei der Textauslegung zu vergegenwärtigen, die u.a. religiös-kulturell geprägt sind; religionsgeschichtlicher Vergleich christlicher Auslegungsweisen mit jüdischen und muslimischen kann dazu helfen.

2. gehört dazu, die Traditions- und Wirkungsgeschichte mündlicher und schriftlicher Überlieferungen zu reflektieren angesichts dessen, daß kanonische und außerkanonische jüdische und christliche Traditionen im Islam wiederbegegnen²⁸. Forschung und Lehre zur allgemeinen und spätantiken Religionsgeschichte können hier helfen, die Bedeutung der Kanonbildung in den Religionen sowie der judenchristlichen und synkretistisch-agnostischen Sonderentwicklungen zu erarbeiten.

3. gehört dazu, die in ihrem Bekenntnischarakter dynamische Qualität biblischer wie auch anderer religiöser Texte zu verdeutlichen, die sich aus ihrer Symbolsprache ergibt und die in der Kirche zum Glaubensbekenntnis als dem Symbol der Kirche führte. Die dazu wichtige religionsgeschichtliche und systematisch-religionswissenschaftliche Arbeit - zu den Fragen von Religion²⁹ als Erlebnis des "Heiligen" (Otto), zur symbolischen Sprachform des "Mythos" (Bultmann), zum sozialen Ausdruck dieser "Innenseite" (Wach) und zur Zuordnung von "Erscheinungsformen" (Heiler) - hat ihren Ort nicht zuletzt hier in Marburg.

²⁸ Das Wichtigste findet man etwa in der von meinem Fachgebiets-Kollegen Kurt Rudolph annotierten Reclam-Koranübersetzung (Wiesbaden 1979) und der Synopse von J.-D. Thyen (Bibel und Koran. Köln 1989). Für weitere Forschungen finden sich reiche Anregungen bei C. Schedl: Muhammad und Jesus: Die christologisch relevanten Texte des Koran. Graz u.a. 1978

²⁹ Dazu der von mir hg. Reader "Religion: Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze". München 1975 und für die neuere Diskussion mein Artikel "Religion" im Historischen Wörterbuch der Philosophie (im Druck)