

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Elsas, Christoph  
Title: "Christentum und Islam – ein Wesensvergleich"  
  
Published in: Marburger theologische Studien.  
Marburg: Elwert  
Volume: 62  
Year: 2002  
Pages: 75 – 82  
ISBN: 3-7708-1217-4

---

The article is used with permission of [Ev. Verlagsanstalt](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Christoph Elsas

## CHRISTENTUM UND ISLAM – EIN WESENSVERGLEICH

### *1 Die religionsgeschichtliche Perspektive im Kontext der Theologie*

Ein Wesensvergleich von Christentum und Islam war kein Thema für Adolf von Harnack. Hier unterscheidet sich die Konzeption der Marburger Fakultät und des heutigen Fachbereichs Evangelische Theologie ausdrücklich von der Verhältnisbestimmung von Theologie und Religionsgeschichte bei Harnack. Denn im ausgehenden 19. Jahrhundert hatte der Herausgeber der wissenschaftlichen Reihe „Sacred Books of the East“, Max Müller, sich für eine Disziplin Vergleichende Religionswissenschaft entsprechend der Vergleichenden Sprachwissenschaft eingesetzt und analog Sprachen für Religionen argumentiert: „Wer eine kennt, kennt keine“.<sup>1</sup> Harnack aber trat in seiner Antrittsrede als neuer Rektor der Berliner Universität 1901 programmatisch dafür ein, „die theologischen Fakultäten sollten sich wesentlich auf Erforschung und Darstellung der christlichen Religion beschränken“.<sup>2</sup> Max Müller betonte ja, das Studium jeder einzelnen Religion dürfe nicht vom Studium ihrer Sprache und ihres gesamten geschichtlichen Kontextes gelöst werden. Das war für Harnack ein Argument, alle außerbiblischen Religionen 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).

Sich absetzend von Harnacks berühmter Vorlesung „Das Wesen des Christentums“, für die er damit beanspruchte, auch das Wesen der Religion herauszustellen, hat sich Religionswissenschaft seit 1924 mit Joachim Wach, auf den bis heute die Marburger Wach-Vorlesungen zurückgehen, als eine „beschreibend-verstehende Wissenschaft“ zur „Erforschung und Darstellung der empirischen Religionen“ definiert. Speziell die Marburger Tradition der Religionsgeschichte hat mit Rudolf Otto einen Gelehrten, der bei allem philosophisch-theologischen Vorverständnis Religion nicht nur aus Büchern studierte und auf Kongressen mit anderen Gelehrten deren Thesen diskutierte, sondern auch weite Reisen machte, um sich der Welt der Gläubigen verschiedener Religionen auszusetzen. Marburg verdankt ihm die Religionskundliche Sammlung und die Rudolf-Otto-Symposien. Was Otto damals in seiner Person und Wissenschaft vereinte, Systematische Theologie und Religionswissenschaft, ist heute auf verschiedene Personen und Fachgebiete verteilt. Als eigenständiges Fach sollte Religionswissenschaft sich daran orientieren, verschiedene religiöse und antireligiöse Innen-

<sup>1</sup> Max Müller, Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen, Straßburg 1874; vgl. Hans-Joachim Klimkeit, Friedrich Max Müller, in: A. Michaels (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, 28-40, hier 35.

<sup>2</sup> Adolf von Harnack, in: ders., Reden und Aufsätze, Band 2, Gießen, 21906, 159-178, hier 164.

perspektiven gleichberechtigt zu Wort kommen zu lassen. Im theologischen Fachbereich hat sie dabei die besondere Chance, den europäisch-christlichen Hintergrund der hiesigen Diskussion um Religion möglichst klar und kompetent mit in die Reflexion einzubeziehen.

In diesem Sinne nehme ich für die Behandlung meines Themas gerne die Vorgabe meines alttestamentlichen Kollegen Rainer Kessler auf, der das eigentümlich Christliche von der nicht im Rahmen jüdischen Verständnisses gelesenen ganzen Bibel bestimmt sah, für die man das dann Alte um das Neue Testament ergänzte. Demgegenüber bestimme sich das eigentümlich Muslimische dadurch, daß die Koran-Lektüre die Bibel ablöst, sie nur voraussetzt und ersetzt. Das deutet zwei verschiedene Arten an, a) die Weite des Geistes Gottes über sein Wirken in Israel hinaus auch den Völkern als frohe Botschaft zu verkünden – im Koran entspricht dem griechischen euangélion das arabische bassara (Sure 19, 97) – und b) menschliches Eintreten für Gerechtigkeit und Frieden von daher zu bestimmen. Davon sollen die nächsten Abschnitte handeln, bevor der Schluß thematisiert, wie das Wesen von Christentum und Islam in der Begegnung sich sowohl anpaßt als auch verdeutlicht.

## 2 Jesus „Sohn Gottes“ und „Knecht Gottes“

Von 610-632 trug Mohammed auf der arabischen Halbinsel immer wieder Texte vor mit dem Anspruch, hiermit die Rezitation (arabisch Koran) des auch den Juden und Christen in ihren Offenbarungsschriften mitgeteilten Willens des einzigen Schöpfers, Erhalters und Richters der Welt als Völker-Prophet auf Arabisch zu verkünden.<sup>3</sup> In der Zusammenstellung zu der Offenbarungsschrift Koran ist es der 19. Abschnitt, Sure Maryam/Maria, die als historisch erste namentlich Isa/Jesus erwähnt. Diese Koranoffenbarung datiert man in die Mitte der Verkündigung in Mekka, eine Zeit, als der Ruf zur Gerechtigkeit in Mohammeds Botschaft die Geschäftsleute Mekkas störte und ein Teil der Anhängerschaft Aufnahme im christlichen Abessinien suchte und fand.

Wie im Neuen Testament ist die Darstellung der Geburt Jesu hier mit der Erwähnung von Johannes (dem Täufer) als einem Propheten und seinen gottesfürchtigen Eltern verbunden: Die Verse 1-11 sind dem Gedenken an Zacharias gewidmet und 12-15 dem Lob des Yahya/Johannes. Von Propheten ihrer Art unterscheidet der Islam Propheten, die in umfassendem Auftrag von Gott für ihre Gemeinschaft zugleich Gesandte sind mit einer auf die Adressaten bezogenen, aber im Wesen unveränderlichen Offenbarung. Abraham, Moses, David, Jesus und Mohammed gelten als solche Propheten-Gesandten. Worin das Wesen der Offenbarung besteht, deutet sich damit an, daß diese Zacharias-Johannes-Geschichte im Koran dreimal begegnet: Der Vergleich von Sure 19 mit den Darstellungen in Sure 3, 38-41 und 21, 89-90 kann zeigen, daß es jeweils nicht um Darstellung aller historischen Einzelheiten geht, sondern um eine konkret in die Hingabe (d.h. arabisch Islam) vor Gott rufende Beispielerzählung von Glauben und gottgefälligem Handeln.

Es schließt sich wie in den Evangelien in Sure 19, 16ff. ein Gedenken an Maria an und macht damit Sure 19, 1-40 zum Kindheitsevangelium aus Mekka. Auch hier geht es um die

<sup>3</sup> Vgl. VELKD/EKD (Hg.), Was jeder vom Islam wissen muß, Gütersloh, <sup>5</sup>1996 und für den Vergleich der Koran- und Bibeltexte besonders Claus Schedl, Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Korans neu übersetzt und erklärt, Wien u.a. 1978.

Verkündigung von Gottes Absicht mit den Menschen, nicht um historische Einzelheiten. Das zeigt die gleichfalls von Mohammed im Koran vorgetragene andere Darstellung in Sure 3, 33-48, dem Kindheitsevangelium aus Medina. Einzelzüge kennen wir zum Teil nicht aus den neutestamentlichen Evangelien, sondern nur aus apokryphen christlichen Erzählungen, vor allem dem sogenannten Protevangelium des Jakobus und dem Kindheitsevangelium des Thomas. Neben der Annahme, der Koran habe derartige christliche Schriften als Quelle verwendet, sollte man aus religionsgeschichtlicher Perspektive, die sich um Infragestellung von Voreingenommenheiten bemüht, auch die nach islamischer Lehre vorausgesetzte Möglichkeit einräumen, daß bestimmte auffallende Ähnlichkeiten auf eine gemeinsam zugrundeliegende Offenbarung des von Christen und Muslimen verehrten Gottes zurückgehen, deren Zeugnis im Leben Jesu sich auch in apokryphen Erzählungen widerspiegeln kann.

Bei solcher Deutung von Sure 19, 28 und 3, 35 liegt keine Verwechslung von Maria mit Miriam, der Schwester von Mose und Aaron im Alten Testament, vor, sondern sie wird mit dem Ausdruck „Schwester Aarons“ hier im übertragenen Sinne als Verwandte von Zacharias' Frau Elisabeth bezeichnet, die auch nach neutestamentlichem Hinweis aus dem aaronitischen Priestergeschlecht stammt. Ebenso kennzeichnet die Bezeichnung „Frau Imrans“ für die Mutter Marias in Sure 3, 35f. diese einfach als Frau aus der Sippe des biblischen Amran, des Vaters von Mose, Aaron und Miriam – alles verstanden wie die neutestamentliche Bezeichnung Jesu als „Sohn Davids“ (Mt 1, 1), die keineswegs im Alltagsgebrauch von „Sohn“ spricht. Wenn hier überall das Verständnis im übertragenen Sinne sich nahelegt, sollte da nicht auch ein Muslim von solcher Redeweise des Koran her eine mögliche legitime Verwendung der Bezeichnung Jesu als „Sohn Gottes“ anerkennen können: als eben auch nicht im Alltagsgebrauch zu verstehen? In dem Sinne, wie Mohammed den Begriff bekämpft – im Sinne einer Vermählung Gottes mit Maria und einer Verehrung von Vater, Mutter und Sohn als drei Gottheiten (Sure 5, 116) –, lehnen ihn auch die Christen ab.

Sure 19, 34ff. betonen: Jesus ist aus dem schöpferischen Wort Gottes hervorgegangen, verkündet wie die vorigen Propheten das Wort Gottes, und das allein angemessene Verständnis Jesu vor Gott ist das als „Knecht“ (arabisch 'abd, von daher Abdullah). Auch für Christen ist der Messias der „Knecht Gottes“ (Phil 2) im eigentlichen Sinne, wobei besonders die Sätze vom leidenden Gottesknecht in Jes 52, 13ff., die Jesus auf sein Wirken bezog, für das christlich-muslimische Gespräch wichtig werden. Wenn man die Knechtsaussage bis in die letzten Folgerungen durchdenkt, stößt man von dort auf die Sohnesaussage in einem oft Christen und Muslimen nicht bewußten Verständnis. Der Übergang von der Knechts- zur Sohnes-Aussage wird besonders in der Evangelien-Darstellung der Himmelsstimme bei Jesu Taufe und Verklärung greifbar: Wo im zitierten Jesaja-Text im Hebräischen äbäd, „Knecht“, steht, hat – um die Vollmacht auszudrücken - die griechische Übersetzung und die Zitierung im Neuen Testament *hyiós*, „Sohn“ (Jes 42, 1; 49, 3; Mt 3, 17).

Die Juden hatten ihre Tora, die Gott über Mose dem Volk vermittelte, nur auf Hebräisch kommuniziert. Und auch die Christen hatten das für sie Wesentliche, die Zeugnisse davon, daß Gottes Wort in der menschlichen Gestalt Jesu als des Messias anschaulich war, nicht durch eine Übersetzung ins Arabische mit den Arabern geteilt. Die frohe Botschaft, daß Jesus aus der Vollmacht als „Sohn Gottes“ alle Menschen einbezogen haben wollte, war den Arabern vorenthalten worden. In dieser Situation fühlte sich Mohammed von Gott aufgerufen, Jesu Werk als „Knecht Gottes“ fortzusetzen. Er trug den Koran vor im Verständnis,

daß er als das Gotteswort in arabischer Sprachgestalt Juden und Christen nur auffordere, ihren Glauben wieder auf sein Wesen zu befragen und darin vollkommen zu machen: Der Koran vereine die wesentlichen Bestandteile aller vorausgegangenen Religionen in sich – auf der Grundlage von Gerechtigkeit und Frieden, die der Gott aller Welt auch für alle Welt will.

### *3 Gerechtigkeit und Frieden in christlicher und islamischer Akzentuierung von Erbarmen und Recht*

Ein Schritt zu mehr Gerechtigkeit und Friedensbereitschaft auf religiösem Gebiet, der auch gleich Folgen auf gesellschaftspolitischem Gebiet hätte, wäre die gegenseitige sachliche Feststellung, daß Jesus und Mohammed prophetische Warner sind, die jeweils konstitutiv sind für ihre eigene Religionsgemeinschaft und die auch die andere zur Besinnung auf das Wesentliche ansprechen. Dazu gehört die gemeinsame Konzeption von Gott analog zum Großkönig, der durch Edikte und Gesandte regiert, die die Untertanen zu befolgen suchen, um sich vor dem Zorn des Herrschers zu sichern.

Doch ließ das Evangelium auch die Verheißung des Immanuel, des „Gott mit uns“, aus Jes 7, 14 hervortreten, dessen Herrschaft sich auf den Weg der Zuwendung und des freiwilligen Abstiegs aus der Höhe festgelegt hat, um im Gericht Erbarmen bestimmen zu lassen – mit wirksamer Durchsetzung dieser Herrschaft allein durch ihre Verkündigung. Zum Wesen des Christentums ist deshalb geworden, dort die größte Sicherheit der religiösen Überzeugung zu sehen, wo alle bisherige Überzeugung total in Frage gestellt ist: Jesus nahm am Kreuz das vorstellbar Schlimmste auf sich im Vertrauen auf das unvorstellbar größere Erbarmen Gottes. Er begründete darin die Sicherheit christlichen Lebens, als seine Gemeinde den so Gestorbenen als auferstanden und zur Weltherrschaft erhöht erlebte.

Zum Wesen des Islam aber ist das Allahu akbar (d.h. Gott ist immer noch größer) geworden mit Akzent auf dem Vertrauen, daß mit Gott sich das Recht durchsetzt: Der Kreuzestod Jesu ist kein Thema im Koran. Thema ist nur der Triumph, wie Gott die Pläne der Menschen, die ihn kreuzigen wollen, durchkreuzt (Sure 4, 157f.). Deshalb finden Muslime die größte Sicherheit der religiösen Überzeugung darin, daß zum Zeichen von Gottes Gerechtigkeit ein Gesandter Gottes und die Muslim-Gemeinschaft nicht in Erniedrigung durch die „Gottlosen“ leben und sterben werden.

Immerhin zur Besinnung auf gemeinsam Wesentliches müßte solche Auffassung die Christen rufen: Der Islam vertritt das stolze Bewußtsein der Unterprivilegierten, die wissen, daß Gott für alle Menschen da sein will – und warum dann nicht für die, die sich ihm hingeben, und das heißt ja Muslim sein. Wesentlich ist doch auch für Christen, daß Unterprivilegierung nicht gottgewollt ist, nur daß den Menschen, auch wenn sie versagten, in Jesus als Gottes Christus sogar mehr geschenkt wurde als ihr Recht. Wenn nicht mehr die Unterprivilegierung die Situation bestimmt, können umgekehrt Muslime das ihnen mit den Christen gemeinsam Wesentliche empfinden, das im immer wiederholten Eingangsvers der Suren „im Namen des Gottes (arabisch Allah), des barmherzigen Erbarmers“ zum Ausdruck kommt.

Bei der 1993 nach Wien einberufenen Internationalen Konferenz „Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher

Sicht<sup>4</sup> stellte der ehemalige Minister für Religiöse Angelegenheiten der Republik Indonesien in seiner Grußbotschaft zur Eröffnung der Konferenz fest: „Der Islam gestattet es den Muslimen, in Frieden und Freundschaft mit den Nichtmuslimen zu leben, solange die letzteren nicht gegen die Muslime aufgrund der Religion kämpfen und die Muslime aus ihren Heimstätten vertreiben. Was der Islam den Muslimen verbietet, ist, mit jenen herzliche Freundschaft zu pflegen, die die Muslime wegen der Religion bekämpfen ... Aber ... wenn die Muslime zur Gewalt Zuflucht nehmen müssen, um die Missetäter zurückzuschlagen, müssen sie die Verfolgung eben an dem Ort wieder beenden, von dem sie vorher vertrieben worden waren“.<sup>5</sup> Ein vom Großscheich der hochgeachteten Kairoer Universität al-Azhar übersandtes Grußwort sprach direkt den entsprechenden Koranvers Sure 60, 8 an, wo es als Begründung heißt: „Gott liebt ja die, die gerecht handeln“. Und auf den Bosnien-Krieg bezugnehmend fügte er aus den Überlieferungen aus dem Leben Mohammeds, der Sunna des Propheten, hinzu, der Prophet habe über das Unrecht gesagt „Hilf Deinem Bruder, wenn er ungerecht ist und wenn er ungerecht behandelt wird“, und auf die Frage, wie man denn dem Ungerechten helfen könne, habe er gesagt: „Halte ihn vom Unrecht ab“ (50f.).

Als christliches Gegenüber hatte bei gleicher Gelegenheit der rum-orthodoxe Bischof von Mont-Liban, Georges Khodr, aus der Erfahrung von 15 Jahren Krieg im Libanon zwischen Christen- und Muslimgruppen appelliert: „Das Dramatischste ist nicht der Tod, sondern eine Mitbeteiligung am Tod, die im Namen Gottes geschieht ... Ich beschwöre hier nichts weniger als den Ausdruck des Reiches Gottes, dessen Name nach beiden Schriften Friede ist ... Suchen wir uns anspornen zu lassen zu ... Integration unbeschadet aller Unterschiedlichkeit ... unter Beachtung der Gleichheit der Rechte – der wahrscheinlich einzigen Ausdrucksform, die der Würde des Menschen gerecht wird – und auf jeden Fall im Glauben an jenes Geschenk Gottes, das die Freiheit darstellt?“ (45f.).

Was hier mitschwingt, sprach bei der anschließenden, innerchristlichen Ersten Religionstheologischen Akademie St. Gabriel „Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie“ in Mödling bei Wien<sup>6</sup> der aus dem Libanon stammende Münsteraner Religionswissenschaftler Adel Theodor Khoury an: Nach klassischer islamischer Lehre, die strenge Traditionalisten und Fundamentalisten im heutigen Islam zu neuem Einfluß bringen, ist es Pflicht der islamischen Gemeinschaft, ihr eigenes Gebiet gegen die Angriffe der Feinde zu verteidigen und sich darüber hinaus aktiv im Dschihad (d.h. arabisch unter Anstrengung aller Kräfte) einzusetzen, um auch in nichtmuslimischem Gebiet Gottes Gesetz siegreich zur Geltung zu bringen. Das Ziel ist der islamische Gottesstaat, in dem alle Menschen „als Muslime oder wenigstens als tolerierte Enklaven von Schutzbürgern, dhimmi, in den Grenzen und unter der Vorherrschaft des islamischen Staates in Friede und Gottesfurcht leben können“. Nach dieser Interpretation von strengen Traditionalisten und Fundamentalisten ist Friede „der Zustand innerer Ordnung des Staates, wenn dieser nach den Gesetzen Gottes regiert

<sup>4</sup> Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht, hg. v. A. Bsteh/M. Zakzouk (Beiträge zur Religionstheologie 8), Mödling 1994.

<sup>5</sup> In: *Bsteh*, aaO., 35.

<sup>6</sup> Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Erste Religionstheologische Akademie St. Gabriel, hg. v. A. Bsteh (Studien zur Religionstheologie 1), Mödling 1994.

wird und Ungläubigen, Abtrünnigen, Aufständischen und ähnlichen existenzgefährdenden Gruppen keinen Freiraum gibt, sondern sie ausrottet oder bekehrt“.<sup>7</sup>

Auch Khoury sprach dabei die Hoffnung aus, daß „sich z.B. die Azhar-Universität von dieser Lehre offiziell distanzierte“ (167) und „daß der zeitgenössische Islam eine Gesellschafts- und Staatsstruktur findet, durch die er ohne Identitätsverlust seine wahre Rolle in der Welt erfüllen kann als ‚Zeuge für Gerechtigkeit‘ (wie sich der Koran ausdrückt: 5, 8) und als mitwirkender Faktor bei der Herstellung einer Gesellschaftsordnung, in der alle Bürger vor dem Gesetz grundsätzlich gleichgestellt und im praktischen Leben gleichberechtigt sind“ (477).

Einer der Gelehrten, die Anlaß zu Hoffnung geben, ist Mahmoud Zakzouk, nach Studium u.a. in Deutschland z.Z. der Wiener Konferenz Dekan der Islamisch-Theologischen Fakultät der Azhar-Universität und jetzt ägyptischer Religionsminister. Er hielt bei der christlich-islamischen Friedenskonferenz den Einführungsvortrag mit dem Grundtenor, daß die Muslime den Frieden als das höchste Ziel erstreben und ihre Religion sie auch beim Konflikt mit allen Menschen, die andere Ziele verfolgen, verpflichtet, „ihr Ziel auf friedliche Weise anzustreben“, weil Gott, wie der Koran sagt (59, 23), „der Inbegriff des Friedens“ ist.<sup>8</sup> Zakzouk argumentierte unter Berufung auf den Koranvers „Wir haben Euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt.“ (49, 13): „Die ganze Schöpfung enthüllt sich dem, der sich als Geschöpf erkennt. Er sieht die verschiedenen Wege der menschlichen Gemeinschaften als Wege zu einem im Grunde gleichen Ziel. Die ganze Schöpfung zeigt diesen Weg. Es ist der eine gerade Weg, aber er ist doch vielfältig. Denn er wird immer neu begangen. Jede Generation hat auch wieder neue Friedenslösungen zu finden“ (73). Zakzouk zitierte dann die Fortsetzung der Sure „Die (wahren) Gläubigen, das sind diejenigen, die ... sich ... auf dem Weg Gottes einsetzen. Das sind die Wahrhaftigen.“ (49, 14). Und er präzierte: „Islamisch gesehen, wählen nicht wir den Frieden, sondern er wählt uns. Aber wir können uns für den Weg zu ihm, für das gerechte Handeln, entscheiden ... Wer sich auf dem Wege Gottes einsetzt, erhält von ihm seine sakina, d.h. seine ruhespendende Gegenwart (Koran 9, 26. 40) ... So wird es ihm möglich, sich noch mehr um Gerechtigkeit und damit um den Frieden zu bemühen“ (77).

Zakzouk anerkannte: „Ein einheitliches Kennzeichen des Friedens ist nach all diesen Zeugnissen, daß er durch weltliche Privilegien eher schwerer als ohne sie zu erreichen ist“ (78) .... „Gott, der unendlich größer ist als der Mensch, schafft den Frieden“, weil „das Geheimnis der Gerechtigkeit ist, daß Gott sie durch Barmherzigkeit ergänzt, wo der Mensch wegen seiner Schwäche ihrer bedarf“. Das aber führt ihn zu der Folgerung: „Der islamische Begriff der Gerechtigkeit kann nicht zu bloßem Legalismus führen, denn sie hält gleichzeitig in der sie ergänzenden Barmherzigkeit den Weg zum Frieden für den anderen offen. Das bedeutet, daß man unter bestimmten Umständen sogar seinen Feinden eine Friedenschance zu geben hat. Nämlich in dem Fall, daß diese selber eine Friedensbereitschaft zeigen. Es heißt daher im Koran (8, 61): „Und wenn sie (die Feinde) sich dem Frieden zuneigen, dann neige auch Du dich ihm zu und vertrau auf Gott.“ (80).

<sup>7</sup> *Adel Theodor Khoury*, Polytheisten, Juden und Christen, in: Bsteh, *Der Islam*, 467-482, Zitat 469f., in: *Folgenden die einschlägigen Koranstellen.*

<sup>8</sup> *Mahmud Zakzouk*, Friede in islamischer Sicht. Begriff und Notwendigkeit des Weltfriedens, in: Bsteh/Zakzouk, *Friede*, 69-91, Zitat 69.

Hier ist wohl die größte Nähe zwischen Wesen des Islam und Wesen des Christentums erreicht – und doch bleiben die Ansätze charakteristisch verschieden: Zum Wesen des Islam gehört Friede durch Gerechtigkeit, ergänzt um Barmherzigkeit. Dieser islamische Ansatz bei der Gerechtigkeit verbindet die Menschenrechte mit der Ausübung der Pflichten.<sup>9</sup> Auf diesem Hintergrund formulierte Zakzouk als „die Bedingung für den Weltfrieden, daß man jedem Menschen auf der Erde das Recht auf Leben, seine Religion, sein Eigentum, auf die Freiheit der Vernunftbetätigung und auf den Schutz der Familie zugestehet“ (89). Alles das ist auch christlich, aber zum Wesen des Christentums gehört darüber hinaus Friede durch Barmherzigkeit zur Erfüllung der Gerechtigkeit – indem Christen auf die anderen zugehen in Liebe, die sich durchaus kritisch an Gottes Urteil orientiert, dessen Charakter aber aus dem zentralen Glauben versteht,<sup>10</sup> daß „wir Gott versöhnt sind durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Feinde waren“ (Röm 5, 10). Praktisch wird das erst, wenn andere von Christen nicht weniger als ihr Recht erhalten, das ihnen zusteht aufgrund der Erfüllung ihrer Pflichten, sondern immer in Vorleistung schon mehr als ihr Recht.

#### 4 Konturierung des Wesens im gemeinsamen Lebensraum

Zunächst scheint Selbstverwirklichung am ehesten in geschlossener Gemeinschaft möglich. Mein Ansatz geht umgekehrt von der Kommunikation aus:<sup>11</sup> Eine Hauptbesonderheit des Menschen unter den Lebewesen besteht gerade darin, daß er besonders wenig festgelegt ist und sich auf neue Gegebenheiten mit immer neuen Überlegungen kreativ einstellt. Entsprechend würde sich auch das Wesen jeder Religion prozeßhaft darin verwirklichen, sich dem Menschen in neuen Gegebenheiten kreativ sinnvermittelnd zu erweisen. Und weil Menschen Gemeinschaftswesen und auch in Situationen des Zusammenlebens mit unterschiedlicher Religion kreativ sind, wird es weder bloß heuchlerische Anpassung noch Verrat am eigenen Wesen sein, wenn sie in ihrer Kommunikation Möglichkeiten für Konvergenzen entdecken. Konvergenz bedeutet, sich einander anzugleichen und doch das Wesentliche integer, d.h. lateinisch unbeeinträchtigt, im integrierten Lebensraum unserer nah zusammenrückenden Welt weiterzuentwickeln. So ermöglicht die Kommunikation, wenn etwa die Diskussionen zu Würde, Rechten und Pflichten der Menschen einbezogen werden, eine umfassendere Verwirklichung des jeweils verschiedenen kulturellen und religiösen Erbes angesichts der aus Unrechtserfahrungen formulierten säkularen Menschenrechte.

Die islamischen Menschenrechtserklärungen von 1981 und 1990<sup>12</sup> bleiben noch bei der Auslegung der Shari'a nach traditionalistischem Religionsrecht-Konzept, für das die „beste

<sup>9</sup> Zakzouk, *aaa.*, 83; vgl. dazu *Christoph Elias*, Human Rights. Common Traditions, Varieties of Translations and Possibilities for Convergences in Secular, Christian and Muslim Discussion, in: ders. u.a. (Hg.), *Tradition and Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene*. FS für C. Colpe, Berlin/New York 1994, 435-445 und *ders.*, Potentiale religiös-kultureller Traditionen zur Achtung von Menschenrechten, in: M. Kirk/J.W. Kramer/R. Steding (Hgg.), *Genossenschaften und Kooperation in einer sich wandelnden Welt*, FS für H.-H. Münkner, Münster 2000.

<sup>10</sup> Vgl. *Gerhard Sauter*, Toleranz, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. IV, Göttingen 1996, Sp. 909-912.

<sup>11</sup> Vgl. *Christoph Elias*, „Fundamentalismus“, Kritik und dialogische Versündigung, in: R. Mahlke/R. Pitzer-Reyl/J. Süss (Hgg.), *Living Faith – Lebendige religiöse Wirklichkeit*. FS für H.-J. Greschat, Frankfurt/M. 1997, 293-305.

<sup>12</sup> Vgl. *Elias*, *Rights*, 441ff.

Gemeinschaft“ (umma) nach Sure 3, 110 der institutionalisierte Islam ist, weshalb Menschenrechte seiner universalen Herrschaft unterzuordnen und Juden und Christen nur als Schutzbefohlene (dhimmi) einzubeziehen sind. Doch vom Koran selber her argumentieren Reformansätze: Nach Sure 49, 13 ist Ansehen allein nach Gottesfurcht zu bestimmen, nach 5, 51 und 3, 28. 118 sind nur aktive Feinde von der Gemeinschaft auszuschließen; nach 2, 185 ist nach pragmatischer Menschlichkeit zu verfahren entsprechend Gottes Absicht, es Menschen leicht zu machen; daraus ergibt sich nach 42, 38 eine islamische Art der Demokratie mit dem Prinzip der Beratung (shura) im Rahmen der - wie es die Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland formuliert - „Verantwortung vor Gott und den Menschen“. Denn der Islam anerkennt neben dem mit Mohammeds Koran-Verkündigung begründeten „Weg zum Leben“ (shari'a) auch den von Moses für die Juden und von Jesus für die Christen und schon von Noah nach Koran 11, 48 für alle Menschen, was nach 9, 9 vertragliche Absprachen ermöglicht. Das beinhaltet nach 74, 38 Selbstverantwortlichkeit, nach 2, 256 Freiheit von Zwang in Glaubensdingen und nach 6, 52 Respekt für alle, die aufrichtig nach Gott suchen.

Auf Konvergenzen setzen heißt nicht, an ständig harmonischen Ausgleich bei nur ein bißchen gutem Willen glauben, sondern an einen in Konflikten sich vollziehenden Wandel, indem der Mensch als Vernunftwesen die für ihn günstigere, z.B. nicht geschäftsschädigende Möglichkeit wählt. Sicher gibt es in jedem Gemeinwesen auch Menschen, die Kommunikation abblocken und unter sich bleiben. Aber der vielberedete „Kampf der Zivilisationen“ (Samuel Huntington) hätte nicht in Kultur- und Religionsunterschieden seine Nahrung, sondern in ungerechten Verhältnissen. Alle Religionen sind ambivalent. Ihre gefährlichen Seiten werden deutlich, wenn es um Macht geht, aber sie können auch in viel größerem Maße, als es rein rationale Argumentation kann, mit Resonanz in der Bevölkerung etwa Gerechtigkeit im Zusammenleben anmahnen und zu menschlicher Zuwendung finden lassen.