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:	“Der schwierige Weg zum Gespräch mit den Muslimen“
Published in:	Berliner theologische Zeitschriften: BThZ. Berlin: De Gruyter; Berlin: Wichern-Verlag; Leipzig: Ev. Verlagsanstalt
Volume:	1 (2)
Year:	1984
Pages:	333 – 351
ISSN:	0724-6137

The article is used with permission of *Ev. Verlagsanstalt*.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS UNIVERSITÄT TÜBINGEN
UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

VI. Visitation

CHRISTOPH ELSAS

Der schwierige Weg zum Gespräch mit den Muslimen

Anlaß zur Kommunikation: Aufbruchsbewegung im Islam und deutsch-ausländische Spannungen in der Stadt

Seit etwa fünfzehn Jahren gibt es Bemühungen in der Evangelischen Akademie[1] und in Gemeinden um ein Gespräch mit Muslimen in Berlin.

Besonders seit 1979, seit der Revolution *Khomeinis* im Iran, begannen wir nachzufragen: Wie konnte es zu einem solchen Aufbruch, der uns im Westen so ganz unvermutet war, und zu so weltweiten Auswirkungen auf das Selbstbewußtsein vieler Muslime kommen? Hoffnungen und Ängste artikulierten sich, auch in Charlottenburg[2], wo ich damals als Pastor tätig war, weil dieses Beispiel zeigte, wie unter Berufung auf den Gott des Islam scheinbar Machtlose ein bis dahin für allmächtig gehaltenes System hinwegfegen konnten. Dann wuchs mit der Berichterstattung der Medien besonders über die Wirren der nachrevolutionären Entwicklung Irans bei der deutschen Bevölkerung und auch in christlichen Kreisen schnell die Gefahr, Islam allgemein mit Fanatismus zu verbinden und seine Anhänger auch bei uns durchweg als intolerant und mittelalterlich rückschrittlich anzusehen. Verunsicherung und Ablehnung bei der Mehrheit der Bevölkerung aus diesen Gründen verbanden sich für die weitaus meisten der Berliner Muslime aber mit vorausliegenden Verunsicherungen und Ablehnungen aufgrund der wachsenden Arbeitslosigkeit und Wohnungsmisere und mit wachsenden Vorbehalten gegen alle Beeinträchtigungen durch Fremde überhaupt. Um so mehr schien es angebracht, in christlicher Verantwortung zu versuchen, unseren Nachbarn Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und dazu in Liebe auf sie zuzugehen.

---

[1] Texte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Berlin (West) mit türkischen Arbeitnehmern und zum christlich-moslemischen Dialog (Dokumentation 23/1980); Christlich-Muslimische Vorurteile. Konsequenzen für die Schule (Dokumentation der Fachtagung 25./26. 1. 1983 im Haus der Kirche), Der Senator für Schulwesen, Jugend und Sport Berlin 1983.

[2] *Ch. Elsas,* Dialog an der Basis. Ein Ausschnitt Integrationsprozeß Berlin 1979-81, in: *H.-J. Brandt/C.-P. Haase* (Hgg.), Begegnung mit Türken, Begegnung mit dem Islam. Ein Arbeitsbuch. Hamburg-Rissen 1981, §11. 2. 5; das Arbeitsbuch bietet in seinen vier Ringbuch-Lieferungen 1981-84 umfassend einführende Materialien zu Türkei und Islam und Auslandssituation.

In diesen letzten fünf Jahren hat sich die Gesamtsituation keineswegs gebessert. Doch ist es nach zunächst drei Jahre lang durchgeführten monatlichen Treffen mit Gesprächen über grundlegende Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten der Glaubensweisen[3] und nach dann locker fortgesetzten Zusammenkünften zwischen Christen und Muslimen aus Berliner Kirchen- bzw. Moschee-Gemeinden sowie nach kirchlich organisierten Begegnungsveranstaltungen für deutsche und ausländische Familien sicher bei den Beteiligten zu mehr Verständnis und einigen Möglichkeiten, für einander einzutreten, gekommen. Das Gespräch lohnt. Sprachschwierigkeiten, politische Einschläge, Emotionalitäten, ungewohnte Verhaltensweisen[4] erfordern zwar Geduld, aber dafür lernt man viel über andere und auch über sich selbst. Das betrifft zum einen das menschliche Zusammenleben und die Rolle der Religion dabei und betrifft zum anderen die näheren Möglichkeiten speziell christlich-islamischer Gespräche.

Da ein Gespräch mit Berliner Muslimen, wenn es nicht bei Randgesprächen bleiben soll, an erster Stelle zugleich ein Gespräch mit Ausländern, vor allem mit türkischen ‚Gastarbeitern' ist, denn sie stellen den Großteil der Ausländer und sind fast alle Muslime, erscheint es mir wichtig, gerade als Theologe sich dieses bewußt zu machen und als Grundlage zu reflektieren. Denn auch in Gesprächen mit den wenigen deutschen Muslimen oder Intellektuellen muslimischer Länder oder Vertretern der Ahmadiyya-Missionsbewegung oder mystisch bestimmten Sufi-Gruppen über ihren Islam ist dieser Hintergrund stets gegenwärtig, selbst wenn er nicht thematisiert wird. Nach dem Bau der Berliner Mauer 1961 holten die Westberliner Betriebe, die nun auf die Arbeitskräfte beschränkt wurden, die in den Westbezirken der Stadt lebten, in größerem Maße über Anwerbekommissionen ‚Gastarbeiter' in die Stadt. In den anderen Bundesländern war schon erheblich früher angeworben worden. Die Anwerbung für Berlin griff deshalb weiter aus über den Balkan auf die Türkei. In West-Berlin gab es im Jahr 1959 nur 200 gemeldete Türken und sicher kaum mehr als noch einmal soviele weitere Muslime. 1971, zehn Jahre nach dem Mauerbau, waren es schon 54 000, während die Gesamtbevölkerung um 20 000 sank. Auch Jugoslawen – von ihnen ist etwa jeder Fünfte Muslim – und Griechen wuchsen in diesem Zeitraum zahlenmäßig immerhin von 5 000 auf 26 000 bzw. von 700 auf 9 000 an. Stellten diese drei Bevölkerungsgruppen 1959 zusammen nur 6,5 % aller Ausländer, so waren es 1971 65 %. Trotz Anwerbestopp ist die Zahl der Ausländer in Berlin von Ende 1973 (190 000) durch Familienzusammenführungen und Asylbewerber bis Anfang 1982 um 56 000 auf 246 000 Auslän-

---

[3] Dokumentiert in *Ch. Elsas*, Ausländerarbeit (Praktische Wissenschaft Kirchengemeinde), Stuttgart 1982, 19-47; 48-122 verbinden damit sozialwissenschaftliche Informationen über Grundlagen und Integrationsvorstellungen bundesdeutscher Ausländerarbeit und 123-182 kirchengemeindliche Erprobungszusammenhänge.

[4] Dargestellt in *Ch. Elsas*, Einflüsse der islamischen Religion auf die Integrationsfähigkeit der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen (Ausländerintegration 1), Senatskanzlei/Planungsleitstelle des Regierenden Bürgermeisters von Berlin 1980; ders. (Hg.), Identität. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen. Hamburg-Rissen 1983.

der gestiegen, davon jeder Zweite Türke und jeder Achte Jugoslawe, während die deutsche Wohnbevölkerung um 230 000 zurückging und die Prozentzahl der Ausländer in der Stadt von 8 auf 12 % anstieg[5]. Bei diesen Zahlen ist es im wesentlichen geblieben, nur hat das Drängen auf Rückkehr in die Herkunftsländer beträchtlich zugenommen, und zwar konzentriert auf die muslimischen Ausländer aus zweierlei Gründen: Meist kommen sie nicht aus EWG-Staaten, deren Angehörigen vertraglich Freizügigkeit zugesichert ist, und ihre andere Religionszugehörigkeit bietet sich als Generalnenner an, ihre Integrationsfähigkeit zu bezweifeln. Wie in diese Situation hineingesprochen wirken die schon 1959 über „Die Lage der islamischen Welt und die christliche Kirche" geäußerten Worte des großen holländischen Missionstheologen *Hendrik Kraemer*[6]:

„Heutige Begegnung kann nicht in theologischer Begrifflichkeit und Kontroverse erfolgen ... Sondern auf Kommunikation kommt es an, auf wirklichen Dialog ... Was wir in der heutigen Zeit brauchen, ... ist das Bewußtsein von der Notwendigkeit christlichen Wirkens im Rahmen weltumfassenden Denkens ... Nicht mehr die Theologen sind die repräsentativen Sprecher der Gemeinschaft, sondern Militärs und Politiker ... Christen müssen lernen, in Geduld auf den Augenblick zu warten, wo aus solcher Kommunikation eine unmittelbare Anrede im Namen Christi sich ergibt ... – ein Gebot der neu zu verstehenden christlichen Liebe."

Gefühlsmäßige Ausgangslage: Unterprivilegierung bzw. Unsicherheit – auch auf dem Hintergrund islamischen Herrschaftsanspruchs

Muslime in Berlin können nicht isoliert gesehen werden vom Weltislam. Was diese, die mit über 700 Millionen Anhänger zweitgrößte Religionsgemeinschaft nach dem Christentum, bewegt, sei es in Palästina, Libyen, Iran oder Afghanistan, wirkt sich bei den hiesigen Muslimen aus. Mit ihren knapp zwei Millionen Anhängern stellen sie auch in der Bundesrepublik und Berlin (West) die zweitgrößte Religionsgemeinschaft. Und doch sind sie andererseits – da bis auf 300 000 alle türkische Staatsangehörige und nur einige tausend Deutsche – eine rechtlich schlechtgestellte und infolge des unsicheren Status auch besonders zersplitterte Minderheit. Sie leiden darunter, daß der Islam hier nicht anerkannte Religion ist im Sinne einer Körperschaft Öffentlichen Rechts wie die Kirchen und die jüdische Gemeinde und daß seine Präsenz in der Öffentlichkeit sich gewöhnlich beschränkt auf Behelfsmoscheen und einige Geschäfte mit rituell reinen Lebensmitteln[7]. Auch wenn sich in letzter Zeit einige Zusammenschlüsse vollzogen haben oder sich anbahnen, bleibt

---

[5] Statistiken bei *J. Glowinski/H. Köhler*, Zur Entwicklung der im Grund- und Hauptschulalter stehenden ausländischen Kinder in den Bezirken von Berlin (West), in: Berliner Statistik 7/76, 174ff; Daten für 1981/82 im Bericht der Ausländerbeauftragten des Berliner Senats vom Juni 1982 „Miteinander leben – Ausländerpolitik in Berlin".

[6] In: *W. Holsten* (Hg.), Neue Begegnung von Kirche und Islam. Weltmission heute 13-14/1960, 28ff.

[7] Vgl. *M. S. Abdullah*, Geschichte des Islams in Deutschland (Islam und westliche Welt 5), Graz/Wien/Köln 1981; ders., Als Türke in Deutschland. Eine Umfrage (Aktuelle Fragen 5), Altenberge 1981; ders., Vor neuen Entscheidungen? Anerkennung des Islams (Aktuelle Fragen 4/1983).

die Situation charakterisiert durch die Unterschiedlichkeit und Konkurrenz der organisierten islamischen Gruppen[8], durch die Vorbehalte gut der Hälfte der muslimischen Wohnbevölkerung diesen als ‚Fundamentalisten' oder ‚Sekten' geltenden Gruppen gegenüber, in deren Ansichten sich die Wohnbevölkerung oft gar nicht vertreten fühlt, und durch die allen als ‚Fremden' geltenden Vorbehalte von seiten der deutschen Mehrheit. Sicher geht die Diskussion auch um theologisch-dogmatische Fragen und um Vereinbarkeit von Islam und christlich geprägtem mitteleuropäischen Denken. Aber immerhin ist im Nachbarland Österreich der Islam seit 1912 – nach der Angliederung Bosniens mit seiner starken muslimischen Bevölkerung – anerkannte Religionsgemeinschaft[9].

An erster Stelle steht für das Verhältnis von Christentum und Islam bei uns wie auch in der Welt – und insofern ist vieles hier Diskutierte auf Weltmaßstab übertragbar – die Zementierung oder Öffnung im Gegenüber von Etablierten und Unterprivilegierten, von Herrenhaus und Hinterhof[10]. Die Türken wurden von deutschen Wirtschaftsunternehmen nach Deutschland geholt und der Rentabilität halber längerfristig in den Wirtschaftsprozeß aufgenommen, dann auch durch Familiennachzug stärker ansässig, bis sie jetzt bei der knappen Beschäftigungslage zunehmend als nicht hierher gehörig angesehen werden. Sie haben inzwischen einige Rechte erworben, aber aufgenommen in der deutschen Bevölkerung sind sie kaum, und in sozial schwachen Wohngebieten kam es zu umgekehrten Verhältnissen von Mehrheit und Minderheit und von daher zu Verdrängungs- und Überfremdungsängsten bei den Einheimischen[11].

Zur Furcht vor den Fremden, speziell denen mit südländischem Teint und Temperament, tritt noch die tiefsitzende Angst, vom Islam überrollt zu werden, die aus der Erinnerung an die Türken vor Wien stammt. Die Verunsicherung wird durch den Anspruch des Islam auf Herrschaft und Ausbreitung bis zur Weltherrschaft weiter genährt, der von einigen Gruppen wie den Muslimbrüdern und den Khomeini-Anhängern kämpferisch propagiert und in der öffentlichen Diskussion immer wieder aufgegriffen wird. Seit der als Zeichen des allmächtigen Gottes verstandenen Schlacht von Badr (vgl. Sure 8), in der Mohammed mit wenigen Getreuen gegen eine erdrückende Übermacht der heidnischen Mekkaner siegte, setzt ja die islamische Gemeinschaft auf Sieg als politisch machtvoller Gottesstaat auf Er-

---

8 Dazu *Ch. Elsas*, Religiöse Faktoren für Identität: Politische Implikationen christlich-islamischer Gespräche in Berlin, in: ders. (Hg.), Identität (s. o. Anm. 4), 39-142.

9 Das österreichische Reichsgesetz vom 15. Juli 1912 ist abgedruckt in: Die Welt des Islams 1/1913, 18ff.

10 Vgl. die Titel der Beiträge von *H. Waldenfels* SJ, Der Islam – Religion der Nichterwählten und Unterprivilegierten? und *M. S. Abdullah*, Religion im Hinterhof. Der Islam in der Bundesrepublik, in: *H. Buchholz/M. Geiling* (Hgg.), Im Namen Allahs. Der Islam – eine Religion im Aufbruch? (Das aktuelle Ullsteinbuch), Frankfurt/Berlin/Wien 1980, 48ff und 129ff.

11 Vgl. *E. Huber*, Kreuzberg. Kirchengemeinden vor dem Problem des Zusammenlebens, in: *Brandt/Haase* (s. o. Anm. 2), 1981, §2. 1, 9-20; *Ch. Elsas*, Eingliederungsprobleme am Beispiel West-Berlin, in: *J. Lähnemann* (Hg.), Kulturbegegnung in Schule und Studium. Türken – Deutsche, Muslime – Christen. Ein Symposion, Hamburg-Rissen 1983, 121-136.

den – notfalls durch Waffengewalt[12]. Angesichts der Durchdringung des ‚christlichen Abendlands' mit muslimischen Arbeitnehmern und der wirtschaftlichen Macht der islamischen Ölländer werden heute Fragen laut, ob sich nicht eine friedliche Eroberung vorbereiten könnte, insofern nämlich die materialistisch orientierten Europäer eine Islamisierung vorziehen würden, wenn sie die Entwicklung vor die Wahl zwischen der Annahme des Islam oder wirtschaftlicher Benachteiligung stellte[13].

Zusammenleben mit Fremden: Unser Glaube weist den Weg gleicher Achtung

Vieles am Fremden lädt uns ein, ihn auszunutzen, und vieles an ihm stört uns. Doch geistig-leibliche Integrität gehört zu einer beiderseitig getragenen Integration[14], sowohl im Arbeits- und Ausbildungsleben als auch im Wohn- und Freizeitbereich. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Theologe befaßt mit den wirtschaftlich-sozialen Machtstrukturen und den Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen. Zwar scheint es nicht möglich zu sein, biblische Aussagen zur Situation der ausländischen Arbeitnehmer unmittelbar zu verwenden. Die Bibeltexte setzen noch ein relativ geschlossenes Volksverständnis voraus, und ihre Aufnahme ist zuvor in den Bezugsrahmen kritischer theologischer Reflexion der Gegenwart zu stellen. Aber wenn kirchliches Handeln aufgrund erfahrener und verheißener Freiheit geschieht, wenn die Völkerschranke zwischen Juden und Heiden seit Jesus aufgehoben ist, dann muß der Fremde als Mensch in den Blick kommen, der das Recht auf ebensolche Freiheit hat[15]. Was die verschiedenen historischen Situationen überspannt, ist die Begründung der biblischen Aufforderung zur Gerechtigkeit und Liebe dem Fremden gegenüber: „Ich bin der Herr, euer Gott, der ich dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Sklavenhause, herausgeführt habe" (Lev 19, 33f). Gott allein ist der Herr, das Volk nichts Eigenständiges, auch nicht das Volk des Alten oder des Neuen Bundes.

Jesus hat die Nächstenliebe, von der es in Lev 19, 18 heißt: „Du sollst dich nicht rächen und keinen Zorn tragen gegen die Kinder deines Volkes, sondern du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" mit der Erzählung vom Samaritaner (Lk 10, 25-37) aus der Volksbindung herausgehoben. Und Paulus erkannte es als christlichen Dienst, sich mit den Lebensbedingungen anderer vertraut zu machen, um Menschen das Evangelium dorthin zu bringen, wo sie sind (I Kor 9, 20f): Gemeint ist, daß unser Verhalten im gesellschaftlichen Bereich die Evangeliumsver-

---

12 *J. Bouman,* Christentum und Islam im Vergleich (ABCteam 297), Gießen 1982, 53.

13 *E. Troeger,* Islam im Aufbruch, Islam in der Krise (ABCteam 241), Wuppertal/Gießen 1981, 96.

14 *C. Colpe,* Zur Definition sozialer Integration und Identität, in: *Elsas* (Hg.), Identität (s. o. Anm. 4), 1-4; Elsas, Ausländerarbeit (s. o. Anm. 3), 48-122: Was zu wissen notwendig ist – Grundlagen und Integrationsvorstellungen.

15 *Ch. Frey,* Theologische Erwägungen zur Frage der ausländischen Arbeitnehmer, in: *J. Micksch* (Hg.), Gastarbeiter werden Bürger. Frankfurt 1978, 31f.

kündigung nicht hindern soll und daß das stille Wirken im Geist der Liebe als zugehörig empfunden wird[16]. Jesus hat uns gelehrt, sogar jemanden, der uns als Feind begegnet, zu lieben (Mt 5, 43-48), weil wir uns nicht zu behaupten brauchen gegen ihn, denn Gott hat sich uns zugewandt, obwohl wir „Gottes Feinde waren" (Röm 5, 10). Kommunikation mit dem anderen, der als Fremder immer auch ein Feindschema und Übertragung von schlechten Erfahrungen auslöst[17], kann viele irrationale Ängste abbauen. Und auch wenn Ängste bleiben, können wir auf die überwindende Kraft in Christus trauen (Joh 14, 1ff; 16, 33).

Bedeutung der Religion für Identität: Unser Glaube macht Mut zu Toleranz

In der Konsequenz der Gerechtigkeit und Liebe dem Fremden gegenüber liegt die Öffnung auch für den Menschen anderer Religion. Die Muslime in Berlin und anderswo im ‚christlichen Abendland' werden hier zur Herausforderung für die theologische Aufarbeitung christlicher Toleranz in einer multikulturellen Gesellschaft. Im Arbeitsleben unserer Industriewelt sind die Muslime weitgehend gezwungen, ihnen von der Religion her Wichtiges zurückzustellen[18]. Die Einstellung zu Arbeit und Ausbildung[19] war ursprünglich wohl eher an Gemeinschaft und „Kismet" orientiert denn an Konkurrenzdenken. Frauen sollten möglichst nur unter Frauen einer Arbeit außer Hause nachgehen. Essens- bzw. Fasten-, Bekleidungs- und Gebetsvorschriften werden wenigstens von einem Teil zu befolgen versucht. Oft beklagen Muslime vor allem die Schwierigkeiten, am zentralen Freitagmittagsgebet in einer Moschee teilzunehmen und die islamischen Feste als Feiertage zu begehen. Zum Ausgleich für die Zwänge im Arbeitsbereich werden im Bereich von Wohnen und Freizeit die kulturellen Eigenarten oft verstärkt betont[20].

---

16 Vgl. *J. Christensen*, Christuszeugnis für Muslime (Erlanger Taschenbücher 62), Erlangen 1982, 102ff. 114ff. 127ff. 186.

17 Dazu *D. E. Zimmer*, Woher kommt unser Mißtrauen gegen Fremde?, in: *Brandt/Haase* (s.o. Anm. 2), 1981, §11. 1; *H. G. Kleff*, Die Fremden in unserem Land, in: Kursbuch 62/1980, 27ff.

18 Ausgeführt in meinem Senatsgutachten (s. o. Anm. 4), 102ff. 104ff. 76ff. 88ff und Buch zur Ausländerarbeit (s. o. Anm. 3), 61ff. 97f. 98ff. 112ff.

19 Dazu auch *V. Nienhaus*, Katholische Sozial- und islamische Wirtschaftslehre (Cibedo-Texte 7), Frankfurt 1981.

20 Dazu auch in fundamentalistisch-orthodoxer Sicht etwa der angesehene pakistanische Theologe *A. Maudoodi*, Weltanschauung und Leben im Islam, Freiburg i. Br. 1971; freier in der Suche nach dem Geist des Islam hinter dem Koranbuchstaben und seiner gesetzlichen Interpretation der für den Dialog in Europa wichtige jugoslawische Orientalist *S. Balić*, Ruf vom Minarett, Wien ^{2}1979. Von christlicher Seite führen ein: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Muslime in Deutschland (Arbeitshilfen 26), Bonn 1982; *J. Micksch* (Hg.), Zusammenleben mit Muslimen. Eine Handreichung (Beiträge zur Ausländerarbeit 5), Frankfurt ^{6}1983; *M. Mildenberger/H. Vöcking* (Hgg.), Islam ve Hiristiyan Bayram Günleri – Islamische und christliche Feste (Beiträge zur Ausländerarbeit 6), Frankfurt 1984. Als Gesprächsgrundlage für Gruppen ist beim Lutherischen Kirchenamt 3 Hannover 51, Postfach 510409, eine Faltblattserie „Information Islam" erhältlich.

Auch wenn sie in der jahrhundertealten Geschichte muslimischer Länder vielfältig mit der Religion verwoben sind, rühren ihre Auffälligkeiten allerdings mehr aus der Gewohnheit speziell der ländlichen Traditionen her. Wir können dann zugleich ein begreifliches Durchgangsstadium darin sehen, daß sich Ausländer und Muslime in Häusern, Wohnvierteln und Freizeiteinrichtungen zusammenfinden, und andererseits die Gefahr der Abkapselung bzw. Isolierung. Die Unterschiede einer Lebensführung auf dem Land mit traditioneller Trennung von Männer- und Frauenwelt, wie sie sie aus dem Koran ableiten, und bei solchen, die schon länger Großstadtleben gewohnt sind, sind oft sehr groß. Zumal der offizielle türkische Islam seit *Atatürks* Republikgründung in den Zwanziger Jahren eine an europäisch-aufgeklärtes Religionsverständnis angelehnte Richtung steuert und darin ‚rechtgläubige' Kritiker hat, führen diese Unterschiede auch zu Kontroversen unter der muslimischen Bevölkerung. Weitgehend und doch entsprechend unterschiedlich werden Familiensinn und Familienwürde religiös begründet mitsamt der hierarchischen Ordnung, nach der die männlichen Familienmitglieder über die weiblichen bestimmen (Abschirmung in häuslichem Verhalten und Verhüllung in der Öffentlichkeit)[21]. Der Sicherung islamischer Identität im Familienverband dient auch das traditionelle Verbot von Ehen muslimischer Frauen mit nichtmuslimischen Männern. Die Religion kann eine Rolle spielen, wenn sie von der Umwelt verachtet erscheint, für Empfindlichkeiten bei zu wenig Zeit für zwischenmenschliche Beziehungen und Verletzung des Stolzes, beim Verhalten beim Arzt und im Krankenhaus und schon bei krankhafter Reaktion auf den Kulturkonflikt bis hin zum sog. Entwurzelungssyndrom[22]. Für Kindertagesstätten und Schulen, Religions- und Koranunterricht[23] fallen uns vielleicht Parallelen in der Situation christlicher Auslandsgemeinden ein: je weniger die Umwelt und öffentliche Erziehung die gewohnten religiös-kulturellen Sittenregeln und allgemein heimischen Gewohnheiten vermitteln, auch Sprache und Geschichtsverständnis der Eltern, desto mehr wird dieses zusätzlich zum Einüben des Ritus von nationalen Einrichtungen und Korankursen erwartet.

---

21 Vgl. *B. Wiethold*, Kadinlarimiz. Frauen in der Türkei, Hamburg-Rissen 1981; *S. Enderwitz*, Islamische Familie und Gesellschaft in der Türkei, in: *Brandt/Haase* (s. o. Anm. 2), 1981, §6, 1-38; dies., Der Schleier im Islam, in: *Ch. Elsas* (Hg.), Identität (s. o. Anm. 4), 143-173; *Ch. Huth/J. Micksch* (Hgg.), Ausländische Frauen (Beiträge zur Ausländerarbeit 1), Frankfurt 1981; *E. Fingerlin/M. Mildenberger* (Hgg.), Ehen mit Muslimen (Beiträge zur Ausländerarbeit 4), Frankfurt 1983.

22 Vgl. Verein für Internationale Jugendarbeit (Hg.), Ausländische Patienten, Stuttgart 1982; *K. Richter* (Hg.), Muslime im Krankenhaus (Handreichung 1), Altenberge ²1983; *M. L. Abali*, Entwicklungsprobleme bei türkischen Kindern und Jugendlichen in Berlin: Psychologische Aspekte der Identitätsbildung, in: *Ch. Elsas* (Hg.), Identität (s. o. Anm. 4), 174-226.

23 Dazu *U. Boos-Nünning/M. Hohmann* (Hgg.), Ausländische Kinder. Schule und Gesellschaft im Herkunftsland (Publikation Alfa), Düsseldorf 1977; *H. Thomae-Venske*, Islam und Integration. Hamburg-Rissen 1981; *J. Lähnemann* (s. o. Anm. 11); *H.-J. Brandt* (Hg.), Muslimische Feste. Anteil nehmen im Kindergarten, Hamburg-Rissen 1983; *A. Th. Khoury/R. Irskens/W. Wanzura*, Muslimische Kinder in der deutschen Schule (Handreichung 2), Altenberge 1981.

In den klassischen Einwanderungsländern ist die Vorstellung vom ‚Schmelztiegel' aufgegeben worden zugunsten einer Sicht, die mit dem Begriff ‚multikulturelle Gesellschaft' Spannungen andeutet, die zu verarbeiten sind, und doch die unterschiedlichen Identitäten positiv werten möchte[24]. Dazu gehört eine zumindest formale Toleranz, die fremde Überzeugungen hinnimmt und unangetastet läßt und auch aus indifferenter Einstellung Glaubensfreiheit gewährt, indem sie auf Unterwerfung unter eine formale Einheit in Glaubensdingen verzichtet. Anzustreben wäre aber inhaltliche Toleranz, die aus dem persönlichen und gemeinschaftlichen Bekenntnis zur Absolutheit einer religiösen Überzeugung ‚für mich und die Meinen' vorstößt zur Anerkennung der Glaubensüberzeugung anderer als subjektiv gleichwertigem Versuch, auf die Grundfragen menschlichen Lebens Antwort zu finden. Diese Toleranz gesteht dem anderen seinen Glauben nicht aus Gleichgültigkeit zu, sondern aus intensiver persönlicher Anteilnahme an seinem Weg, die getragen ist von Geduld im Hören auf Gottes Offenbarung, die auch ihn betrifft und mir und ihm in der Begegnung sich neu auftun kann[25]. Im Anschluß an *Karl Barths* Unterscheidung zwischen dem unbedingten Anspruch der Offenbarung Gottes und einem vom Menschen erhobenen Absolutheitsanspruch hat Hendrik Kraemer[26] sogar gemeint, im Prinzip sei das Christentum die einzige tolerante Religion, denn das Wesen des Evangeliums erfordere das.

Anhaltspunkte findet die theologische Reflexion im Verhalten gegenüber Andersgläubigen bei Jesus und den ersten Christen. Neben Jesu Fürsorge für die Verlorenen Israels trat der schon in der Hebräischen Bibel bezeugte Glaube, daß Israels Auserwählung nicht nur dem eigenen Heil gilt: Es sollte das Heil nach dem endzeitlichen Willen Gottes allen Völkern vermitteln[27]. Überzeugt davon, daß die Gottesherrschaft mit seinem Wirken bereits im Anbruch ist, gewährt Jesus nicht nur einem häretischen Samaritaner, sondern auch einem heidnischen Besatzer und einer heidnischen Araberin auf ihr Vertrauen hin Hilfe (Lk 17, 11ff; Mt 8, 15ff par.; Mk 7, 24ff par.). Die andere Seite dieser Toleranz, die weiter keine Vorbedingung stellt, wurde deutlich als Kritik aller frömmelnden Selbstzufriedenheit, d. h. der selbstherrlichen und dann zur Intoleranz eines menschlichen Absolutheitsanspruchs führenden Religiosität: am bekanntesten ist die Pharisäerkritik (Mt 6, 23; Lk 11, 37ff). Aber selbst die Jünger wies Jesus zurecht, als sie Ablehnung bei den Samaritanern mit einem himmlischen Strafge-

---

[24] *J. Micksch* (Hg.), Multikulturelles Zusammenleben. Theologische Erfahrungen (Beiträge zur Ausländerarbeit 3), Frankfurt 1983, 5.

[25] *G. Mensching* Der offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander, Stuttgart 1974, 251f; ders., Toleranz und Wahrheit in der Religion (Siebensterntaschenbuch 81), München/Hamburg ²1966; *B. Böttge/H.-J. Schmidt* (Hgg.), Absolutheit – Toleranz – Mission. Fernstudienlehrgang für evangelische Religionslehrer (Studienbrief V/2), Tübingen ³1981, 45f.

[26] Religion und christlicher Glaube, Göttingen 1959, 68 und 367; entgegen dem, was man von *Karl Barths* streitbarem Dogmatik-Kapitel über wahre und falsche Religion vielleicht erwartet, mahnt es doch zur Geduld, Geduld und nochmals Geduld im Hören auf Gottes Offenbarung, die eben auch im Christentum nicht eingefangen ist (KD I/2, §17, 2, Zürich ⁶1975, 326f).

[27] *F. Hahn*, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (WMANT 13), Neukirchen-Vluyn ²1965, 12-29; *J. Ebach*, Aspekte multikulturellen Zusammenlebens in der hebräischen Bibel, in: *Micksch* (Hg.), Zusammenleben (s. o. Anm. 24), 14ff.

[28] Zur Begründung s. *Ch. Elsas*, Ausländerarbeit (s. o. Anm. 3), 20.

richt beantwortet haben wollten (Lk 9, 51ff). Biblische Ermutigung zum Zusammenleben mit Andersgläubigen in christlicher Toleranz beinhaltet auch die Bereitschaft, dafür Leid in Konflikten zu ertragen, daß das Evangelium allen gilt: Joh 14 „Niemand kommt zum Vater außer durch mich" und Act 4 „Es ist in keinem anderen das Heil" sind Sätze nicht eines exklusiven Absolutheitsanspruchs des Christentums, sondern des Vertrauens auf Gottes Zuwendung in Jesus als dem leidenden Gerechten, in dem Gott „Weg", „Wahrheit" und „Namen unter dem Himmel" so gibt, daß jeder ihn darüber finden kann. Dazu gehört das Vertrauen auf die weiten und unabsehbaren Möglichkeiten der Gottesherrschaft. So können in der Kirchengemeinschaft Juden und Heiden ein gleichberechtigtes Zusammenleben bei aller Verschiedenheit finden (I Kor 9, 22; Gal 3, 28)[29]. Die nachösterliche Christenheit wußte sich, getragen vom Heiligen Geist, beauftragt, das allen Menschen geltende Heil auszubreiten in der Mission, die mit der Taufe auch in die neue Menschengemeinschaft Kirche eingliedert (Mt 28, 19). Doch gehört dieses untrennbar zusammen mit der in Jesus der Gottesherrschaft zugrunde gelegten Kommunikation: der Aufnahme Hilfesuchender ohne weitere Bedingung, der Kritik aller Selbstzufriedenheit und auch dem Leiden als Weg des Zeugnisses.

Abtrennung von diesem Fundament führte die Kirche zur Monokultur des christlichen Reichs unter Verlust der christlichen Toleranz. Zielvorstellung wurde vom heidnisch-römischen Kaisertum her bis hin zum *cuius regio, eius religio* der Konfessionsstaaten in Europa ein Reich, das zusammengehalten wurde durch einheitliche Religion als Grundlage zur Entwicklung einer einheitlichen Kultur[30]. Indem christliche Herrscher aus staatspolitischen Gründen die Taufe als Voraussetzung für die volle Bürgerschaft im christlichen Reich forderten, wurde das Christentum zur intoleranten Religion[31]. Mit dem Ende des christlichen Staates und der wachsenden Einsicht in die Angewiesenheit von Menschen aus verschiedenen Ländern und Kulturen aufeinander im Interesse eines gemeinsamen Überlebens in den enger zusammenrückenden Lebensräumen wächst umgekehrt die Chance zur Rückbesinnung auf die evangeliumsgemäße Toleranz. Schon die Überlegung, daß wir Nichtchristen zubilligen müssen, was wir für uns in nichtchristlicher Umgebung in Anspruch nehmen wollen, spielt eine Rolle. Und wo man sich darauf eingelassen hat, bestätigt sich am Islam in Deutschland die 1975 bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi vorgetragene Erfahrung aus Asien, daß der Dialog die Zugehörigkeit zum eigenen Glauben bereichert und stärkt und gerade nicht Versuchung zu, sondern Schutz gegen Synkretismus ist: Wir lernen dabei den anderen Glauben tiefer kennen und zugleich damit das Besondere an unserem eigenen - abgesehen davon, daß das Bemühen um den anderen wichtig ist, um das mit dem Christentum geschichtlich verbundene machtvolle Auftreten zu korrigieren und das Evangelium vom Image christlicher Propaganda zu befreien und als Gottes gute Gabe erkennbar werden zu lassen[32]. Doch

---

[29] Dazu *Ch. Burchard,* Erfahrungen multikulturellen Zusammenlebens im Neuen Testament, in: *J. Micksch* (Hg.), Zusammenleben (s. o. Anm. 24), 24ff.

[30] Vgl. *Böttge/Schmidt* (s. o. Anm. 25), 11.

[31] Vgl. die Beiträge von *A. Kallis* „Das Verhalten orthodoxer Kirchen gegenüber anderen Kulturen" und von *C. Augustijn* „Reformatorische Kirchen und ihr Verhalten zu Minderheiten" in *J. Micksch* (Hg.), Zusammenleben (s. o. Anm. 24), 43ff und 49ff.

[32] World Council of Churches (Hg.), Christians Meeting Muslims. WCC Papers on 10 Years Christian-Muslim Dialogue, Genf 1977, 45; vgl. auch 14 und 27f zu den Zusammenkünften in Broumana 1966 und Zürich 1970.

zeigt die gerade angesichts der Präsenz von Muslimen bei uns immer wieder erhobene Frage, ob nicht die Präambel des Grundgesetzes für die Bundesrepublik und Berlin (West) mit ihrer Bezugnahme auf Gott wertgebunden sei in dem Sinne, daß sie Förderung nur für die beiden biblischen Religionen vorsehe, während der Gott des Islam ein anderer sei, daß die alten Denkkategorien weiterhin verwendet werden. Es bleibt zu hoffen, daß für die neue Auseinandersetzung der Religionen sich statt dessen die Doppelbestimmung christlicher Toleranz durchsetzen wird, wie sie der theologische Ausschuß der Arnoldshainer Konferenz für die EKD 1982 gab: „Die Kirche wird sich für den Schutz des Gewissens auch der Nichtchristen einsetzen. Christen bleiben mit anderen im Gespräch und treten dafür ein, daß diese ihre Gewissensentscheidungen zu Gehör bringen können." Und andererseits für den Fall, „daß in der Öffentlichkeit Positionen vertreten werden, die ein uneingeschränktes Nein herausfordern, weil mit ihnen der Glaube an Jesus Christus und die Nächstenliebe in Frage gestellt oder verleugnet werden": „In einer solchen Situation dürfen Christen nicht schweigen"[33]. Damit erklärt sie die Bereitschaft, für die Respektierung eines Verhaltens einzutreten, das aus einem anderen Glauben heraus begründet wird, und zugleich Konflikte mit Organisationen zu ertragen, die die unbedingte Zuwendung Gottes zu allen Menschen und ein zwischenmenschliches Handeln, das daran orientiert ist, in ihrer Verbindlichkeit bestreiten.

Umgang mit Muslimen: Von Vorurteilen und Kampf zu Dialog und Einladung

In der Islam-Literatur beherrschend blieben bis in unser Jahrhundert a) das ethische Vorurteil vom Islam als unmoralischer Religion der sexuellen Freizügigkeit für die Männer und der Unterdrückung der Frauen – weswegen man auch *Mohammed* als Lüstling das Prophetentum abspricht[34]; b) das dogmatische Vorurteil: der Islam verdrehe aus Herrschsucht absichtlich die Wahrheit und sei eine minderwertige Religion der Gesetzlichkeit und Furcht – was den Koran zum Werk eines bewußten Betrügers macht[35]; c) das eschatologische Vorurteil vom Islam als zutiefst feindlicher Religion des vom Teufel geleiteten und Christus ableugnenden Antichristen oder dessen Vorläufers, der Gottes endzeitliche Strafe über die ungläubige Kirche bringt – was den Islam anläßlich seiner militärischen Bedrohung der Christenheit allein mit dem Zorn Gottes verbindet[36]; d) das geschichtstheolo-

---

[33] Möglichkeiten und Grenzen eines politischen Zeugnisses der Kirche und ihrer Mitarbeiter. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz. Neukirchen-Vluyn 1982, 15.

[34] Vgl. *H. Stieglecker*, Die Glaubenslehren des Islam, Paderborn 1962, § 806, 45; *R. W. Southern*, Das Islambild des Mittelalters, Stuttgart 1981, 25-27; *W. M. Watt/A. T. Welch*, Der Islam I (Die Religionen der Menschheit 25, 1), Stuttgart 1980, 22. Die hier von Anm. 36-42 angesprochenen Punkte sind näher ausgeführt in *Ch. Elsas*, Zur historischen Problematik der Vorurteile in christlicher Sicht, in: Vorurteile (s. o. Anm. 1), 19-23.

[35] Vgl. *H. Stieglecker*, a. a. O. (s. o. Anm. 34), 479; *R. W. Southern*, a. a. O. (s. o. Anm. 35), 27-31. 54-57. 62-64; *E. Kellerhals*, Der Islam, Basel ²1956, 315f und 338.

[36] Vgl. *Kellerhals*, a. a. O. (s. o. Anm. 35), 312. 320f; *Southern*, a. a. O. (s. o. Anm. 35), 22-25. 32f. 70f. 85.

gische Vorurteil vom Islam als barbarischer Religion der skrupellos-fanatischen Gewalt und des darauf gegründeten weltlichen Erfolgs – was Mohammed als brutalem Erfolgsmenschen das Prophetentum abspricht, dem Siegeszug des Islam die Begründung in Gottes Hilfe bestreitet und zur Befreiung von seinem Joch aufrufen läßt[37]; e) das spätere logische Vorurteil vom Islam als zwar in ihrer Rationalität lobenswerter, aber andererseits mit der eigenen Logik der übernatürlichen christlichen Offenbarung unterzuordnender Religion – was ihm eine bestenfalls unvollkommene Religionserkenntnis zuspricht[38]; f) schließlich das neuzeitliche kulturelle Vorurteil vom Islam als einer exotischen Kulturwelt mit gewissen romantisch-zauberhaften, aber mit der Moderne unvereinbaren Zügen – was seine Anhänger in ihrer von Fatalismus und orientalischer Andersartigkeit bestimmten Eigenwelt gefangen sein läßt[39].

Bereits *Luther* hat immerhin betont, daß der Türkenkrieg nur von der weltlichen Macht, nicht aber als Heiliger Krieg zu führen sei, und er hat allen nicht zu weltlichen Mitteln greifenden Menschen Gewissensfreiheit zugebilligt, weil er das Wort Gottes für mächtig genug hielt, sich allein Gehör zu verschaffen[40]. Dazu kam das vom Humanismus beeinflußte Dialogverständnis, das ganz von der Notwendigkeit friedlicher Koexistenz ausgeht und sein Interesse auf die Bedeutsamkeit der Religionen für das mitmenschliche Leben konzentriert. Bedeutsam für die heute ganz neue Situation in den christlich-islamischen Beziehungen wurde dann vor allem, daß sich Anfang des Jahrhunderts der französische Orientalist *Louis Massignon* durch den Islam in Gestalt seines gekreuzigten Mystikers *al-Halladsch* persönlich so in Frage stellen ließ, daß er wieder zu seinem christlichen Glauben fand und das so interpretierte, daß er durch das im islamischen Glauben implizierte Zeugnis zu Gott zum Christentum kam. Die seit 1965 allen katholischen Stellungnahmen zum Islam zugrundeliegenden Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Muslime lehnen sich unmittelbar an Massignon und seine Schüler an[41]: Der Monotheismus, die Ausrichtung des Lebens am Beispiel Abrahams und das Bekenntnis zu den ‚letzten Dingen' sind nach den Konzilstexten gemeinsames Erbe und Auftrag, weshalb das religiöse Leben der Muslime zu respektieren und über den gemeinsamen Einsatz für unsere Welt die Voraussetzung zu schaffen ist, zu einer ehrlichen Information über den Glauben zu finden.

Die protestantisch-orthodox-katholische Konsultation zum Dialog mit Menschen anderen Glaubens 1967 in Kandy[42] begründete eine entsprechende Offenheit aus der Hoffnung auf die Vollendung von Gottes Absicht, alle Dinge in Jesus

---

[37] Vgl. *H. Stieglecker*, a. a. O. (s. o. Anm. 34), 484; *M. Rodinson*, Das Bild im Westen und westliche Islamstudien, in: Das Vermächtnis des Islams I (Bibliothek des Morgenlandes), Zürich/München 1980, 25. 59. 70; ebd. *B. Lewis*, Politik und Kriege, 232f; *Watt/Welch*, a. a. O. (s. o. Anm. 34), 20; *E. Kellerhals*, a. a. O. (s. o. Anm. 35), 317-325 und 335-338.

[38] Vgl. *R. W. Southern*, a. a. O. (s. o. Anm. 34), 40-46; *M. Rodinson*, a. a. O. (s. 0. Anm. 37), 53-55; *E. Kellerhals*, a. a. O. (s. o. Anm. 35), 316f und 333-335.

[39] Vgl. *M. Rodinson*, a. a. O. (s. o. Anm. 37), 52f. 59. 65f.

[40] Vgl. *Böttge/Schmidt*, (s. o. Anm. 25), 12.

[41] *M. Borrmans*, Der christlich-islamische Dialog der letzten zehn Jahre (Pro Mundi Vita Bulletin 74/1978), 10; vgl. 13ff und *H. Vöcking*, Die katholische Kirche und die Muslime, in: *Brandt/Haase* (s. o. Anm. 2), 1981, §11. 2. 6.

[42] World Council of Churches (s. o. Anm. 32), 15ff. Der hier aufgenommene Ansatz besonders asiatischer Theologen beim ‚kosmischen Christus' wird aus evangelikaler Sicht kritisiert, so bei *P. Beyerhaus*, Das Programm des Dialogs mit Vertretern der Religionen und

Christus zusammenzubringen: Wenn die eine universale Menschheitsgeschichte unter Gott in den Blick kommt, wird man mit der Persönlichkeit des Menschenbruders auch seinen besonderen Glauben als integralen Aspekt seines Menschseins respektieren, ja im Dialog Aufschluß suchen „über den Platz, den andere religiöse Traditionen in Gottes Absichten für sie und für uns einnehmen ... Der Christ lebt im Vertrauen, daß Christus zu ihm durch seinen Nachbarn sprechen kann, so wie zu seinem Nachbarn durch ihn ... Das schließt Erwartung von etwas neu Zustandekommendem ein – die Erschließung einer neuen Dimension, derer man vorher nicht gewahr war." 1976 beim Islamisch-Christlichen Dialogseminar von Tripolis haben die Vertreter der Vatikanischen Delegation begonnen, die Muslime um Verzeihung zu bitten für alle respektlosen Vorurteile gegenüber Mohammed in der Vergangenheit. Im Bewußtsein der Schwierigkeiten auf dem Weg, einander gerechter zu werden, haben sie zu einem geduldigen Dialog darüber eingeladen, was die einen mit Christus und Heiliger Schrift und die anderen mit Mohammed und Heiliger Schrift meinen[43]. Wir müssen dabei berücksichtigen, daß wir erst sensibel werden müssen dafür, wie tief Muslime Verhaltensweisen der Christenheit als Unrecht erfahren haben und was das impliziert. Und da sich die Begegnungen sowohl auf Weltebene wie auch in den deutschen Städten immer wieder mit neuen Gesprächspartnern wiederholen, ist man – so der vatikanische Dialogfachmann *Maurice Borrmans* – „beinahe gezwungen, sich mit einem ersten vorläufigen Stadium der Polemik zufrieden zu geben, in dem man friedsam, aber nicht ohne Kränkungen und Mißgeschicke versucht, durch die unermüdlich wiederholten Fragen und die ständig neu gegebenen Informationen gemeinsam die Sprache, die Gesten und die Gefühle des echten christlich-islamischen Dialogs zu lernen." Das ist so schwierig, wie man auch auf seiten der Muslime sieht, weil die Vergangenheit noch „Verteidigungsreflexe, Gefühle der Selbstachtung und Haltungen des Nichtwissenwollens, des Mißtrauens und der Verachtung gemeinsam aufrechterhält"[44].

Grundsätzlich muß nach den ersten Erfahrungen im Dialog mitbedacht werden, inwieweit Muslime daran festhalten, der Dialog mit Christen sei Vollzug des Verkündigungsauftrages des Koran, während sie umgekehrt nichts hören wollen, was Christen als letztgültige Anliegen und besondere Sichtweisen der eigenen und anderen Religion vorbringen[45]. *Ali Arslan Aydin*, damals Vizepräsident des Amtes

---

Ideologien unserer Zeit, in: *W. Künneth/P. Beyerhaus* (Hgg.), Reich Gottes oder Weltgemeinschaft? Die Berliner Ökumene-Erklärung zur utopischen Vision des Weltkirchenrates (Telos-Dokumentation 900), Bad Liebenzell 1975, 208-229.

43 *M. Borrmans*, Gemeinsame Grundlagen. Das Gottesbild der Christen und Muslime (Cibedo-Texte 3/1980), 11.

44 *M. Borrmans*, Dialog (s. o. Anm. 41), 53.

45 Vgl. *A. A. Aydins* türkische Darstellung des Dialogs von Tripolis, wie sie auszugsweise übersetzt und kommentiert ist in: *D. Masson*, Le Séminaire Islamo-Chrétien de Tripoli-Libye (Février 1976), Paris 1980 (masch.), und auch *M. Borrmans*, a. a. O. (s. o. Anm. 41), 36. Zum mangelnden Interesse an den christlichen Ausführungen über Mohammed und die abweichenden Aspekte zwischen den beiden Religionen beim 2. Kongreß der Christlich-Islamischen Freundschaftskreise in Cordoba 1977 und a. a. O., 39 zur Ablehnung der Al-

für Religiöse Angelegenheiten in der Türkei, hat in seinem Buch über den Islamisch-Christlichen Dialog von Tripolis 1976 das ganze Dialogunternehmen unter den Aspekt „Sieg des Islam" gestellt. Er hat den Respekt, den das Zweite Vaticanum dem Glauben der Muslime gegenüber bezeugt, vereinnahmt als endlichen Beweis, daß die christliche Welt die von Jesus mit dem Parakleten angekündigte Prophetie Mohammeds begreife. Er hat nicht nur wie viele Muslime das Barnabas-Evangelium, das kirchlicherseits nicht als grundlegender Ausdruck christlichen Glaubens anerkannt ist[46], seiner Bezugnahme auf Mohammed wegen bevorzugt, sondern polemisch alle Evangelien als verfälscht und apokryph abgewertet. Er hat das Verhalten des christlichen Dialogpartners, der zunächst mehr die Gemeinsamkeit im Monotheismus betonte, als Eingeständnis vereinnahmt, daß die Christen ihren Irrtum mit der Trinitätslehre einsähen. Sind das situationsbezogene und inzwischen überholte Entgleisungen eines Einzelnen? Welchen Anhalt hat derartiges Dialogverständnis als einseitige Verkündigung und Konstatierung von Unterwerfung des anderen am oft zitierten Koranwort „Ruf (die Menschen) mit Weisheit und einer guten Ermahnung auf den Weg deines Herrn und streite mit ihnen auf eine möglichst gute Art" (Sure 16, 125)? Oder welche Chancen bietet hier die islamische Diaspora-Situation, wenn es möglich wird – wie bei uns in Berlin über Jahre hin – gemeinsam auch christlich-orientalistische Bücher[47] zum Verhältnis Koran-Bibel zu besprechen? Christlicherseits wird es sicher bei einigen zu mehr Verständnis für die besonderen Ausgangspunkte kommen, in denen sich Muslime von Nichtmuslimen fast immer falsch dargestellt fühlen. Dann kann man auch mit ihren Vorbehalten umgehen, selbst wenn sie oft grob zu einer allgemeinen Linie Kreuzzüge-Kolonialismus-Mission-Rassismus-Imperialismus vereinfacht sind. Statt nur nach jüdischen und christlichen Einflüssen auf den Koran zu fragen, lernt man auch von der islamischen Position her sehen: Man lernt, nach den Möglichkeiten und Implikationen einer monotheistischen Urreligion zu fragen, die hinter Altem und Neuem Testament und Koran stehen mag[48]. Auf seiten der Muslime kommt es vielleicht doch bei einigen zum Empfinden, daß man es sich auch nicht so einfach machen kann mit dem christlichen Glauben wie gedacht. Genauso wie der Austausch zwischen jüdischer und christlicher Interpretation der biblischen Schriften das jeweilige Verständnis befruchten kann, ist er auch zwischen christlichem und islamischem Verständnis von Bibel und Koran eine herausfordernde Aufgabe.

Azhar-Autoritäten in Kairo, auf der Arbeitssitzung mit Vertretern des römischen Sekretariats für Nichtchristen ein christliches Referat über den ‚gemeinsamen Glauben' einzubeziehen.

46 Vgl. *J. Slomp*, Das ‚Barnabasevangelium' (Cibedo-Texte 14/182).

47 *H. Speyer*, Die biblischen Erzählungen im Qoran, Neudruck Darmstadt 1961; *C. Schedl*, Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran, Wien/Freiburg/Basel 1978; *J. Bouman*, Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah. Die Grundlehren des Koran als nachbiblische Religion, Frankfurt 1980.

48 *P. Schwarzenau*, Korankunde für Christen. Ein Zugang zum heiligen Buch der Moslems. Stuttgart 1982.

Oft begegnet man dabei allerdings einem Verständnis des Islam als eines umfassenden Wissens, das mit aller Wissenschaft und Vernunft übereinstimmt, die im Bereich des Gemeinwohls liegt und von daher dem Gläubigen totale Sicherheit gibt[49]. Damit ist eine andere Ausgangsbasis gegeben als mit einem christlichen Verständnis, das die größte Sicherheit der religiösen Überzeugung dort sieht, wo alle bisherige Überzeugung total in Frage gestellt ist: nämlich wie sich Jesus am Kreuz vollkommen Gott anheimstellte und darin die Sicherheit des Christen begründete. Die Fragen richten sich hier sowohl an ein triumphalistisches Religionsverständnis, wie es auch im Christentum so oft praktiziert worden ist, als auch darauf, was das islamische „Gott ist größer" *(Allahu akbar)* für eine Relativierung der religiösen Selbstsicherheit bedeuten kann. Der vermeintlichen Sicherheit gegenüber zeigt sich die Zusammengehörigkeit von Dialog und Mission, von Dialog als Gespräch zur Korrektur von Vorverständnissen und von Mission als Einladung zum Geschenk von Gottes Liebe, die vor und hinter unserem Wissen und Handeln für uns und eben auch den anderen da ist.

Im Gedanken der *missio Dei*, mit der Gott seinen Sohn für die ganze Welt sandte und in deren Heilsabsicht die Kirche hineingenommen ist, hält sie an ihrem universalen Heilsauftrag fest. Aber sie begegnet allen Religionen als vom Herrn der Geschichte vorgesehenen Phänomenen, an denen sich die universale Gestalt christlicher Gemeinschaft weiter herausbilden muß. Dazu müssen wir erst Achtung entwickeln vor dem eigenen Charakter der anderen Religion mit ihren besonderen Strukturen und existenziellen Ausdrucksweisen für eine Lebensauffassung, in die auch ihre Begriffe und Werte eingebunden sind. Im Dialog kann es dabei am ehesten als Aufgabe erkannt werden, mit dieser Verschiedenheit zur Ehre Gottes zusammenzuleben und unsere Theologie zu entwickeln.

Auseinandersetzung mit dem Islam: Fragen sind immer auch Rückfragen an uns

Es ist grundlegend für das Zusammenleben von Christen und Muslimen, sich darüber zu verständigen, was es für unsere Gesprächspartner beinhaltet, daß der Koran als authentisches Wort Gottes und auch das Staatswesen Mohammeds als dessen authentische Umsetzung gilt. Was bedeutet das etwa in Fragen der Toleranz? Da sind die Fragen nach der Berührungsangst der sogenannten islamischen Fundamentalisten vor dem angeblich widergöttlichen, ‚autonomen' menschlichen Geist. Sie wenden sich gegen eine Abhängigkeit der islamischen Welt von den Quellen der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation. Aber muß nicht gerade der Weg zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit den geistigen Grundlagen der westlichen Zivilisation eröffnet werden, damit eine schöpferische Aneignung möglich

[49] So bei der ersten Einladung von islamischer Seite, die nach den vom ÖRK 1969 und vom römischen Sekretariat für Nichtchristen 1970 einberufenen Gesprächen ausgesprochen wurde, und zwar nach Saudi-Arabien zu einer Konferenz mit europäischen Gelehrten über die Rechte des Menschen im Islam. Kurze Darstellungen der Entwicklung des christlich-islamischen Dialogs bieten *H. Vöcking* (s. o. Anm. 41) und *P. Löffler*, Dialogische Versuche in der Ökumene, ebd. §11. 2. 7; 1981 wurde auch vom Islamrat für Europa eine ‚Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung' veröffentlicht, deren Texte in der arabischen und der ‚verwestlichten' englischen Fassung von *M. Forstner* in Cibedo-Dokumentation 15-16/1982 übersetzt und kommentiert wurden.

wird[50]? Warum redet ein Teil der Muslime nur mit uns, weil und solange er uns nicht mit diesem säkularen Geist verbindet? Und welchen Anhalt hat das an der Koran-Vorschrift, keine Gemeinschaft mit Ungläubigen zu haben (Sure 42, 15; 60, 1-13)? Der Koran bejaht den religiösen Pluralismus im Blick auf Juden und Christen: „Jeder hat eine Richtung, auf die er eingestellt ist, und soll so nach dem Gutem wetteifern" (Sure 2, 148), und er lehrt trotz der Pflicht der Muslime zum Zeugnis (2, 143) in Respekt vor Gottes Willen: „In der Religion gibt es keinen Zwang" (2, 256). Es wird festgehalten, daß es nur eine Religion Gottes gibt (3, 81ff), die als globaler Glaube ohne Unterschiede zwischen Abraham, Ismael, Isaak, Mose, Jesus im Islam ihre Krönung gefunden hat: Der Lehre von der Uroffenbarung und dem Urpakt mit den noch ungeborenen Kindern Adams (7, 172) entsprechend geht der Koran nämlich davon aus, daß die Erkenntnis Gottes und die Anerkennung seiner Herrschaft zu den natürlichen Anlagen eines jeden Menschen gehört und der Islam als „schöpfungsgemäße Religion" (30, 30) dieses Zeugnis des Glaubens wachhält, der eben allen möglich und für sie verbindlich ist. Er hat die Universalität des Weges klar offenbart und erlaubt deshalb einem, der sich von seiner Wahrheit überzeugte, nicht, eine andere Religion haben zu wollen – nur dem, der in aller Aufrichtigkeit nicht den Weg des Islam findet, bleibt sein Weg belassen. Mit Juden und Christen ist dann auch nach bestimmten Regeln zum Schutz der Glaubenden-Gemeinschaft ein Zusammenleben möglich[51]. Wird es soweit kommen können, daß ein Übertritt zur anderen Religion nicht als unverantwortlicher Rückschritt zu einer Teilwahrheit und darin als Angriff auf die bekannt gewesene Universalität der Religionserkenntnis gewertet wird? Welche Rolle würde es dabei spielen, wenn Juden und Muslime sich ausdrücklich auch zu Jesus bekennen? Gemeint ist, wie jetzt christlicherseits vorgeschlagen, ein Bekenntnis pluraler Art „zu Jesus als zu einem der jeweils Ihren und zugleich als zu ihrem gemeinsam von Gott auserwählten Bruder ... auf der Basis, daß Jesus im Auftrag des einen und einzigen Gottes in prophetischer Vollmacht redete und handelte"[52].

Und welche Rolle würde es spielen, wenn Juden und Christen sich ausdrücklich zum Respekt vor Mohammeds Koran-Verkündigung bekennen und ihn an der biblischen Offenbarungstradition messen, auf die er sich so nachdrücklich beruft[53]? Wie bliebe dabei klar, daß nicht Religionsvermengung in welcher Art von Synkretismus auch immer gemeint ist, sondern Respektierung in der Verschiedenheit? Und wie kann andererseits eine Beurteilung von

---

50 *T. Nagel*, Das Wesen des islamischen Fundamentalismus und seine Rolle in der Gegenwart, in: Kairos 1982, 99.

51 Vgl. *A. Th. Khoury*, Toleranz im Islam (Entwicklung und Frieden 22), München/Mainz 1980; Watt/Welch (s. o. Anm. 34), 60ff. 111ff; *M. Talbi*, Islam und Dialog, in: *M. Fitzgerald/A. Th. Khoury/W. Wanzura* (Hgg.), Moslems und Christen – Partner? (Islam und westliche Welt 1), Graz 1976, 143ff, bes. 161ff; *W. Schmucker*, Die christliche Minderheit von Naǧran und die Problematik ihrer Beziehungen zum frühen Islam, in: *T. Nagel* (Hg.), Studien zum Minderheitenproblem im Islam I, Bonn 1973, 183ff.

52 *K.-W. Tröger*, Jesus als Prophet im Verständnis der Muslime, Christen und Juden, in: Kairos 1982, 108.

53 *J. Micksch/M. Mildenberger* (Hgg.), Christen und Muslime im Gespräch. Eine Handreichung (Beiträge zur Ausländerarbeit 2), Frankfurt 1982, 32.

Synkretismus gefunden werden, die nicht länger orientiert ist nur am Kriterium ‚Abfall von der eigenen Religion'[54]?

Die Gestalt Jesu verbindet und trennt in besonderer Weise Christen, für die sie im Bekenntnis als Christus und Gott der Sohn die zentrale Offenbarung als die eigentliche Wesensoffenbarung Gottes ist, und Muslime, die mit solchem Bekenntnis die Ehre Gottes in seiner Einzigartigkeit in Frage gestellt sehen. Bieten wir real Anlaß zu solcher Befürchtung? Wie könnten wir sie vermeiden durch besser verständliche Wortwahl bzw. Praxis? Den Inhalt des von Mohammed als Koranoffenbarung vorgetragenen Islam bildet ja nichts anderes als die Absage an alle, die neben den in seinem Schaffen, Erhalten und Richten Allmächtigen andere Gottwesen stellen wollen: „Es gibt keinen Gott außer Gott" - wie es im islamischen Glaubensbekenntnis heißt. Wie können wir deutlich machen, daß und warum Christen und Muslime in dieser Negativ-Aussage zusammenkommen[55] und uns andererseits gerade am muslimischen Gegenüber die Bedeutsamkeit der Trinität klar werden kann, wie wir bei *Jens Christensen*, bis 1967 lutherischer Bischof in Pakistan, lesen können: Es sind viele Mißverständnisse - auch unter Christen - auszuräumen. Ein Ansatz könnte dabei sein, daß wir versuchen, verständlich zu machen, warum uns nicht nur Gottes Allmacht wichtig ist, wenn wir, wie es auch der Koran (Sure 19) tut, von einer Jungfrauengeburt Jesu reden, sondern wir mit unseren unvollkommenen Worten bekennen wollen, daß hier Menschlichkeit mit der ungeschaffenen Gottheit vereinigt ist: um auszudrücken, daß Gott nicht nur - wie es vom arabischen Koran gelehrt wird - in Gestalt eines Buches mit übergeschichtichen Anweisungen von außen an uns herantritt, sondern mit seinem ewigen Wesen unmittelbar in unser geschichtliches Wesen eintrat[56]. Wenn der Islam die einigzigartige, erhabene Andersartigkeit Gottes zum Thema hat, hält uns das an, uns diesen auch aus der biblischen Tradition bekannten Aussagen, die wir weithin verdrängt haben, wieder ehrfürchtig zu stellen? Umso bewußter kann angesichts dieser Unfaßbarkeit andererseits werden, warum wir uns auf die in Christus gegebene Wesensoffenbarung von der Vaterliebe Gottes beschränken, in der er sich trotz seiner Allmacht auf Treue zu uns festgelegt hat.

Was haben wir von da aus zum Anspruch Mohammeds, Gottes Gesandter und das Siegel der Prophetie zu sein, zu sagen? Müßte er dazu in der bisherigen Heilsgeschichte mit dem Volk Israel stehen und zudem, weil nachchristlich, von Christus her leben? Oder welche Rolle spielt die auch Gen 21 überlieferte Verheißung natürlichen Gottes-Segens an Abrahams Sohn Ismael neben dem Erwählungsbund mit seinen Nachkommen über Isaak? Ist Mohammed aus einem von Gott berufenen Warner und Mahner, um das Zusammenleben in seiner islamischen Gemeinschaft besser regeln zu können, zu einem falschen Propheten geworden im Sinne der alttestamentlichen trügerischen Heilspropheten? Geschah es dann auf Gottes Geheiß zum Gericht an den Menschen, die seiner Lehre folgen, und zugleich zum Gericht durch die Vernichtungskraft des Islam an einer Kirche, die die Nachfolge des Gekreuzigten verlassen hat[57]? Oder ist doch auch das Positive maßgeblich an ihm zu veranschlagen, daß er prophetischer Warner gewissermaßen von außerhalb

---

[54] Mein Habilitationsvortrag „Funktionen von Synkretismus bei Integrationsprozessen" hat sich im vergangenen Jahr bemüht, mit religionsgeschichtlichen Kategorien *H. Bürkles* Antrittsvorlesung „Synkretismus als missionstheologisches Problem" (abgedruckt in: Ev Th 25/1965, 142-154) aufzunehmen.

[55] *M. Bouman*, Wort (s. o. Anm. 47), 26ff.

[56] *J. Christensen* (s. o. Anm. 16), 153-157. 170-179. 234-248. 270-275.

[57] *E. Troeger* (s. o. Anm. 13), 76. 82ff. 94ff; *J. Bouman*, Der Glaube an den einen Gott im Christentum und Islam (Theologie und Dienst 35), Gießen 1983, 32ff.

und im nachhinein in Gestalt einer ‚Nachoffenbarung' wurde, die Jahrhunderte nach dem Verlust judenchristlicher Offenbarungsgedanken bei der Einschränkung der Überlieferungsströme durch die Kanonisierung noch einmal die entstandenen Einseitigkeiten bis hin zum Verständnis von Sohnschaft und Kreuz richtigstellt und wieder vervollständigt[58]? Wenn Mohammed das Christentum nicht als auch für sein Volk gemeinte Anrede Gottes verstand, haben die Christen, mit denen er zusammentraf, offensichtlich den Eindruck hinterlassen, daß ihr Glaube auf eine bestimmte Menschengruppe beschränkt sei. Das macht die kontroverstheologische Einschätzung fragwürdig, der Islam habe die Sünde wider den Heiligen Geist begangen und sei von daher antichristlich[59].

Eine besondere Anfrage an uns ist die Bereitschaft vieler Muslime, nach den Vorschriften ihrer Religion für Gott einiges auf sich zu nehmen. Wenn Muslime die Erwartung äußern, daß wir entsprechend den Pflichten unserer Religion nachkommen sollten, werden wir beschämt sein über die Unvollkommenheit unseres Glaubenslebens und doch andererseits auf ein grundlegendes Mißverständnis aufmerksam machen müssen, wie es wieder Bischof Christensen im Gegenüber besonders klar formuliert hat: Ihrer Gottesvorstellung gemäß ist etwa das pflichtgemäße Ritualgebet eine Art freiwilliger Parade vor Gott, durchaus auch zur öffentlichen Demonstration gedacht. Derartiges erwarten die Muslime auch von uns, während Jesus die Pharisäer an diesem Punkt hart angriff, weil solche Öffentlichkeit im Tun des Rechten nur zu leicht die Selbstgerechtigkeit fördert. Reine Werkgerechtigkeit findet man allerdings bei Muslimen kaum, weil Gott für sie auch bei bester Pflichterfüllung des Menschen immer frei bleibt, Gnade zu erweisen oder nicht. Kann daran neu bewußt werden, daß wir Gottes Willen doch nur kennen, wenn wir um sein Wesen wissen, von dem wir bekennen, daß es in Christus verbindlich manifest geworden ist? Und daß wir mit Befolgung der Religionsregeln höchstens zu sündiger Vollkommenheit gelangen, weil es bei Sünde wesentlich um anderes geht als um Regelverstöße, nämlich um entgegengesetztes Wesen, und wir nur auf Gottes Treue-Zusage aufbauen können? In der Begegnung mögen wir am Islam wie an einem Spiegelbild auch erkennen, was dort wie bei uns im Vorläufigen bleibt bei einer Vorbild-Frömmigkeit, wie sie für den Islam mit der Gewohnheit (Sunna) Mohammeds verbindlich ist, während wir vom Evangelium Gott durch den Sohn kennen, dessen Ethik uns gerade zeigt, was der Mensch nicht ist und wie Gott in seiner Zuwendung zum Menschen ist[60]. Als entscheidend erweist sich dabei die unterschiedliche Vorstellung von Gottes Herrschaft über die Welt. Die 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, ist nicht auf den Islam beschränkt. Vom Evangelium tritt gerade im Kontrast aber die Verheißung des *Immanuel*, des ‚Gott mit uns' (Jes 7, 14) hervor, dessen Herrschaft sich auf den Weg der Zuwendung und des freiwilligen Abstiegs aus der Höhe fest-

---

58 *P. Schwarzenau* (s. o. Anm. 48), bes. 97. 103f. 110f. 124ff; vgl. auch *C. Schedl* (s.o. Anm. 47).

59 *S. Zwemer*, Der Islam, eine Herausforderung an den Glauben, Kassel 1909.

60 So *J. Christensen*, a. a. O. (s. o. Anm. 16), bes. 137-140. 188-195. 201-205. 276-280. 286-305.

gelegt hat, um im Gericht Erlösung zu gewähren, und auf wirksame Durchsetzung dieser Herrschaft allein durch ihre Verkündigung – was etwas ganz anderes ist als alles, was Regierungen auf dieser Welt verwirklichen können. Bei aller Berechtigung, die eine Rückbesinnung auf islamische Identität hat, die in der Verbindung von Kolonialismus und Mission unterdrückt wurde, und bei Anerkennung der wichtigen Aufgaben der Kirchen in politischen Bereichen sollte die islamische Geschichte davor warnen, von der politischen Verwirklichung des Evangeliums das Heil zu erwarten.

Die Geschichte der Glaubenskriege gegen christliche Minderheiten zeigt deutlich, wie islamische und christliche Mitschuld dabei verflochten sind; sieht man das, wird man allmählich dazu kommen, auch diese fast allen nur einseitig bekannte Geschichte aufzuarbeiten[61], ebenso wie es in der Kreuzzugs- und Kolonialgeschichte vonnöten ist. Dem Theologen stellt sich dabei auch in besonderer Deutlichkeit die Notwendigkeit ökumenischer Arbeit dar. Umgekehrt werden alle Aufforderungen zu einer christlich-islamischen Allianz der Gläubigen gegen die Ungläubigen sehr zu hinterfragen sein. Aus christlicher Sicht, die nicht ausgrenzt, sondern die Gemeinschaft mit allen sucht, werden solche Aufforderungen nur aufgenommen werden können als Vereinigung der religiösen Kräfte, um sie in kritischer Solidarität für die säkulare Gesellschaft wirksam zu machen[62]. Es geht dabei grundlegend darum, daß sich für die Christen die besondere Demonstration von Gottes Herrschaft gerade in Krippe und Kreuz zeigt[63]. Deshalb ist die Auffassung, daß ein Muslim und ein Gottgesandter einfach die Oberhand gewinnen muß und nicht in Erniedrigung durch die ‚Gottlosen' leben kann, von Christen vergleichbar nicht zu teilen, wenn sie auch menschlich verständlich ist.

Schließlich wird nach dem Verständnis von Islam als „bester Gemeinschaft (Sure 3, 110) zu fragen sein und der nur relativen Religionsfreiheit, Minderachtung und Beschränkungen im Gemeinschaftsleben, die vielfach für die Nichtmuslime in muslimischen Staaten damit verbunden waren oder sind. Auch Muslime können ja – was meist unbekannt ist – von der allgemeinen Menschenwürde ausgehen. Sie

---

61 Zur Geschichte der christlichen Minderheiten vgl. *B. Spuler*, Gegenwartslage der Ostkirchen, Frankfurt ²1968; Christliche Minderheiten aus der Türkei (epd-Dokumentation 49/1979); *H. Anschütz*, Christentum und Islam: Die syrischen Christen im Tur 'Abdin (Südost-Türkei), in: *M. Fitzgerald/A. Th. Khoury/W. Wanzura* (Hgg.), Renaissance des Islam (Islam und westliche Welt 4), Graz/Wien/Köln 1980, 55ff. Zum Verhalten der Herrscher und der Heterodoxen in der Geschichte der Türkei vgl. die allgemeinen Darstellungen von *E. Werner/M. Markow*, Geschichte der Türken, Berlin ²1979 und von *S. J. Shaw*, Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Das Osmanische Reich und die moderne Türkei, in: *G. E. von Grunebaum* (Hg.), Der Islam II (Fischer Weltgeschichte 15), Frankfurt 1971.

62 So die Ständige Konferenz Europäischer Juden, Christen und Muslims, zitiert bei *M. S. Abdullah/M. Mildenberger*, Moslems unter uns, Stuttgart 1974, 95; vgl. die Charakterisierung der gemeinsamen Front der Gläubigen gegen die Ungläubigen als „ein wenig dichotomisch und manichäisch" bei *R. Caspar*, Foi en Dieu et Service de l'Homme, in: Université de Tunis, CERES (Hg.), Rencontre Islamo-Chrétienne 1974 (Série Études Islamiques 5/1976), 212f.

63 *Micksch/Mildenberger* (s. o. Anm. 53), 43.

können den Vorrang der Muslime als solcher bestreiten und entsprechend Sure 49, 13 zugrundelegen, daß nur Frömmigkeit Vorrang von Menschen bei Gott beinhalten kann, und nicht anders dann auch in der Gemeinschaft. Sie können Verallgemeinerungen des Gebots, sich keine Ungläubigen und auch keine Juden und Christen zu Freunden zu nehmen (Sure 5, 51; vgl. 3, 28. 118), ablehnen und argumentieren, daß es um Ausschluß nur aktiver Gegner aus der vollen Gemeinschaft geht. Sie können nach der Etablierung von Staaten, die allen Schutz gewähren, auch von einer nur historischen Berechtigung des Schutzbefohlenen-Status ausgehen, der angesichts der neuen Situation durch vollverantwortliche Teilnahme grundsätzlich aller an den Staatsgeschäften zu ersetzen ist[64].

Insgesamt wird entscheidend sein, ob mit Hilfe eines solchen Gedankenaustausches ein pluralistisches Zusammenleben möglich werden wird, das eine Unterwerfung unter die Koran-Offenbarung und ihren Propheten durch ihre Respektierung ablöst und die Bezeugung des Evangeliums frei zuläßt sowie andererseits freie islamische Glaubensäußerungen zuläßt und von Unterwerfung unter ‚christlich-abendländische' Lebensweise absieht. Und in Theologie und Kirche haben wir uns angesichts des am Islam abgelehnten weltlichen Herrschaftsanspruchs immer wieder zu fragen: Welche Realitäten hat unser kirchenpraktisches[65] Verhalten zu beachten und über welche Sachzwänge müßte es sich hinwegsetzen, um nicht dem Erfolgsgeist zu dienen statt der Verwirklichung der Gottesherrschaft?

---

[64] So der ägyptische Professor der politischen Soziologie *Fahmi al-Huwaydi* in sieben Artikeln der in allen arabischen Ländern verbreiteten Zeitschrift Al 'Arabi, hg. vom Informationsministerium Kuweit Februar-August 1981; ausführlich referiert im Tagungsbeitrag von *R. Caspar* zum IIIe Rencontre Islamo-Chrétienne des Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales (CERES) der Universität Tunis vom 24.-29. 5. 1982.

[65] Muslimische Wohnbevölkerung und Sprecher sind für die Auseinandersetzung mit dem Islam nur ein naheliegender Prüfstein; Beispiele bei *Ch. Elsas,* Ausländerarbeit (s. o. Anm. 3), 123-182.