

Respekt/Toleranz aus den jeweiligen religiösen Quellen

Wie wird der andere – traditionell – gesehen?

Vortrag von Dr. Silvia Horsch (Universität Osnabrück, Institut für islamische Theologie) beim christlich-muslimischen Gesprächsforum „Anders sein – Anders sehen – Anders verstehen“ in Berlin am 27. April 2013 (Veranstalter: Ev. Akademie, Deutschsprachiger Muslimkreis (DMK) Berlin)

1. Verhältnis des Islams zum Christentum aus der Sicht der islamischen Theologie

Wenn es um „den anderen“ geht, geht es immer um Unterscheidungen. Die Frage, was den Islam ausmacht und was ihn von anderen Religionen unterscheidet, worüber man Gewissheit haben muss, was man glauben muss und was man nicht glauben darf, um Muslim zu sein, ist seit frühester Zeit eine der zentralen Fragen, welche die muslimischen Theologen, die *mutakallimūn*, beschäftigt haben.

Der Islam ist nicht im religionsfreien Raum entstanden, neben dem Polytheismus der vorislamischen Araber waren das Judentum und das Christentum auf der arabischen Halbinsel bekannt. Aus dem Koran geht ganz deutlich hervor, dass der Islam sich nicht als etwas Neues versteht, sondern als Fortsetzung, aber auch Korrektur einer langen Tradition des Monotheismus. „Er hat euch von der Religion festgelegt, was Er Noah anbefahl und was Wir dir (als Offenbarung) eingegeben haben und was Wir Abraham, Moses und Jesus anbefahlen: Haltet die (Vorschriften der) Religion ein und spaltet euch nicht darin (in Gruppen). [...]“ (42:13)

Grundlegend für das Verhältnis des Islams zur christlichen und jüdischen Religion ist das Verständnis von Rechtleitung (*hudā*) und Religion (*dīn*), welche Gott den Menschen von Anfang an und immer wieder hat zukommen lassen.¹ Bereits der erste Mensch, Adam, Friede sei mit ihm, gilt als Prophet, und nach ihm ist jeder Gemeinschaft ein Prophet gesandt worden: „Und Wir haben ja bereits in jeder Gemeinschaft einen Gesandten erweckt: „Dient Gott und meidet die falschen Götter.“ (Sure 16,36) Dieser Satz: „Dient Gott und meidet die falschen Götter“ ist der Kern jeder Botschaft, die den Propheten mitgegeben wurde. Demnach besteht eine grundsätzliche Einheit der Botschaft die den verschiedenen Völkern durch eine Vielzahl von Propheten und Gesandten bis hin zum Propheten Muḥammad, Friede sei auf

¹ Im Folgenden wird der Begriff *dīn* nur in der Bedeutung einer wahren, d.h. von Gott gesandten Religion verwendet und nicht im umfassenden Sinn, der alle Religionen bezeichnet.

ihm, bestätigt wurde.² Folgerichtig kennt der Islam kein besonderes Heilsgeschehen, kein singuläres Ereignis, sondern die „Heilsgeschichte“ ist ein zyklisches Geschehen, das sich immer wieder wiederholt. Es hat allerdings einen Endpunkt, und dieser war nach islamischem Verständnis die Sendung des Propheten Muḥammad, der das Siegel der Propheten darstellt. Nach dem Tode des Propheten sind die muslimischen Gelehrten dafür zuständig, die Lehre des Propheten zu bewahren und sie entsprechend den Gegebenheiten der Zeit auszulegen. Ein entsprechender Hadith lautet: „Die Gelehrten sind die Erben der Propheten.“³

Der Begriff *islām* hat einerseits die überzeitliche Bedeutung der Ergebenheit des Menschen gegenüber Gott und ist andererseits die Bezeichnung der abschließenden historischen Konkretisierung des *dīn*, der von Muḥammad übermittelten Religion. Die wörtliche und die historische Bedeutung sind voneinander zu unterscheiden, denn nach der letzten prophetischen Sendung ist *dīn al-ḥaqq* (die Religion der Wahrheit) den muslimischen Gelehrten zufolge gleichbedeutend mit *islām* im zweiten, historischen Sinne, oder anders gesagt: Vollständigen *islām* (Gottergebenheit) gibt es seitdem nur noch im Islam. So lautet eine klassische Definition von *dīn* des Gelehrten al-Ġurġānī (14. Jh.): „eine göttliche Setzung, die die Verstandesbegabten zur Annahme dessen aufruft, was der Prophet gebracht hat“.⁴

Aus der Sicht der muslimischen Gelehrten ist die vollständige Annahme der Botschaft des Propheten das, was Gott von den Menschen verlangt. Daher vertreten sie die Meinung, dass der Islam alle anderen Religionen ersetzt oder aufgehoben hat (*nash*). In dieser Frage sind die Gelehrten zu einem *iġmā'*, einem Konsens, gekommen. Dieser lässt sich daran ersehen, dass in den Werken, in denen diese Frage gestreift wird (z.B. in *kalām*-Werken, in Koranexegese und Hadith-Erläuterungen), ausnahmslos diese Position vertreten wird. Um nur ein Beispiel zu nennen: Al-Ġazālī schreibt im *Jerusalemer Sendschreiben*, der Darstellung der Glaubensgrundlagen (*aqīda*), das er in sein Hauptwerk *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* aufgenommen hat, folgendes: „Gott der Erhabene hat Muḥammad, der Friede und Segen Gottes seien auf ihm, als Siegel der Propheten entsandt, [vgl. Sure 33,40] welches die zuvor an die Juden, Christen und Sabier ergangenen Offenbarungen aufhebt.“⁵

² Vgl. auch Sure 16,36 „Und Wir haben ja bereits in jeder Gemeinschaft einen Gesandten erweckt: „Dient Allah und meidet die falschen Götter.“ Ähnlich Sure 10,47; 13,7; 35,24.

³ Überliefert in den Hadith-Sammlungen von at-Tirmidī, Ibn Māġā, Abū Dāwūd u.a.

⁴ Alī Ibn-Muḥammad aš-Šarīf al-Ġurġānī, *Kitāb at-ta'rifāt* (Buch der Definitionen), Beirut 1978, 111.

⁵ Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī, *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* (Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften), Bd. 1, Kairo 2004, 135.

Diese Position ergibt sich aus einem Verständnis des Islams nicht nur als Fortsetzung, sondern auch als Korrektur verschiedener Fehlentwicklungen, die dem Koran zufolge in den älteren Religionen stattgefunden haben und häufig als „Übertreibung“ (*ḡulūw*) angesprochen werden.⁶ Die Sendung eines neuen Propheten war nach islamischem Verständnis gerade deshalb erforderlich, weil die früheren Religionen (und speziell das Christentum als jüngste von ihnen) die von Gott befohlene Rechtleitung nicht mehr in ausreichendem Maße zu gewährleisten vermochten. Die muslimischen Gelehrten hatten somit ebenso logische als auch in den Texten liegende Gründe für ihre Position. Der britische Gelehrte Timothy Winter (alias Abdul Hakim Murad) schreibt in einem Artikel zur Frage des *nash*: „Eine ehrliche Einschätzung des muslimischen Schrifttums, die alle relevanten Passagen zusammenstellt und auf die religiös notwendige Gewissheit vertraut, dass die Tradition nicht umfassend fehlgeleitet war, scheint die klassische sunnitische Lesart der Offenbarung als einem Ereignis, dass die Abrogation der früheren Religionen verkündet, zu bestätigen.“⁷

Das ist natürlich eine Sichtweise, die heutzutage schwer zu vermitteln ist, da sie dem modernen Ideal der Gleichheit widerspricht. Dies gilt insbesondere, als in der christlichen Theologie ganz andere Entwicklungen zu beobachten sind, sei es in Form einer inklusivistischen oder einer pluralistischen Religionstheologie, welche auf die Gleichwertigkeit der Religionen abzielt. Von Muslimen wird häufig eine ähnliche Entwicklung eingefordert, und wer seinen Wahrheitsanspruch nicht relativieren mag, wird schnell als konservativ, im schlechteren Fall als „islamistisch“ abgestempelt. Seit einigen Jahrzehnten gibt es auch einige muslimische Theologen, die so etwas wie eine pluralistische Religionstheologie entwickeln.⁸ Sie vertreten z.B. die Position, dass das Christentum und das Judentum gleichwertige Wege zum Heil seien. Dabei stehen sie zum einen vor dem Problem, dass sie die Tradition der muslimischen Gelehrten in dieser Frage komplett ablehnen müssen,

⁶ Die Kritik ist dabei nicht immer auf die Religionen als Ganzes, bzw. deren Angehörige insgesamt bezogen, sondern steht z.T. auch im Zusammenhang mit lokalen Traditionen. S. z.B. für den koranischen Vorwurf, die Juden hätten an einen gewissen ‘Uzayr als Sohn Gottes geglaubt, Timothy Winter, „The Last Trump Card. Islam and the Supersession of Other Faiths“, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 9 (1999), 140f.

⁷ „An honest assessment of the Muslim body of scripture which collocates all the relevant passages and accepts the religiously necessary assurance that their reception by the tradition was not thoroughly misguided, appears to confirm the classical Sunnī reading of the revelation as a frankly supersessionist event, proclaiming the abrogation (*nash*) of prior religion by Islam. *Timothy Winter*, Last Trump Card, 137.

⁸ Dazu zählen die Ansätze von Farid Esack und Mohammad Arkoun, vgl. z.B. Vgl. *Farid Esack*, Qur‘an, liberation and pluralism, Oxford 2002. Zur Kritik an Esack s. die Rezension von *Timothy Winter*, URL: www.masud.co.uk/ISLAM/ahm/esack.htm (abgerufen am 06.05.2013). Pluralistische Positionen, wie sie Farid Esack oder auch Mohammad Arkoun vertreten, beruhen u.a. auf einer hermeneutischen Operation, welche die bekannte Unterscheidung von *islām* im wörtlichen und *Islam* im historischen Sinne bestätigt, um dann die historische Bedeutung an den entscheidenden Stellen (z.B. Sure 3,19) auszuschließen. (Dieses Verfahren kommt zumindest bei Sure 5,3 an seine Grenzen, wo die zeitliche Bestimmung „heute“ die historische Bedeutung nahe legt.)

und zudem geraten sie in große interpretatorische Probleme, da ihnen zahlreiche Verse des Korans und Hadithe widersprechen. Auch stellt sich dann die Frage, wozu die erneute Sendung eines Propheten überhaupt notwendig war, wenn die älteren Religionen vollgültige Wege zum Heil darstellen.

Diese Ansätze beruhen notwendigerweise auf einer sehr selektiven Textbasis. Darüber hinaus kommen solche Neuinterpretationen in die gleichen logischen Schwierigkeiten, in die auch die pluralistischen Ansätze der Religionstheologie geraten. Die Absicht, den Frieden unter den Religion zu fördern, ist natürlich höchst ehrenwert – allein, der Ansatz widerspricht den Texten hochgradig.

Aber was bedeutet die Annahme einer Ablösung oder Ersetzung der früheren Religionen eigentlich genau?

1. Ganz offensichtlich war sie nicht verbunden mit der Bestrebung, die Anhänger der früheren Religionen auszurotten o.ä., was die Präsenz von christlicher und jüdischer Bevölkerung in muslimischen Ländern belegt. (Der Antisemitismus, der heutzutage zu beobachten ist, ist ein modernes Phänomen und vom Nahostkonflikt nicht zu trennen.)
2. Es handelt sich nicht um eine komplette Ersetzung, denn zentrale Inhalte, wie der Glaube an Gott bleiben bestehen. Hier muss man auch darauf hinweisen, dass sich die Kritik an den genannten Übertreibungen (und dazu gehört ganz zentral trinitarische Konzepte und Vorstellungen der Gottessohnschaft) als Abkehr von der ursprünglichen Botschaft der jüdischen Propheten und Jesus gesehen werden, also nicht in erster Linie als ein Widerspruch zum Islam.
Das, was der Botschaft des Propheten Muḥammad widerspricht, wird zwar als nicht länger gültig angesehen, nichtsdestotrotz wurde es Christen und Juden nicht verboten, sich weiterhin an die Thora oder das Evangelium zu halten. Das koranische Konzept der einen Religion Gottes (*dīn*) ermöglicht es, in den anderen Religionen, wenn auch keine vollgültigen Wege zum jenseitigen Erfolg, so doch Botschaften zu sehen, die in ihrem Ursprung auf Gott zurückgehen.
3. Mit der Annahme einer Ersetzung wurde nicht die jüdisch-christliche Tradition bestritten, in der der Islam steht. Die Schriften der Früheren – bei aller Kritik an der

Authentizität – wurden dennoch hochgeachtet. Christlich-jüdische Überlieferungen (sog. *isra'īlīyāt*) spielten eine wichtige Rolle in der Literatur, insbesondere in der Koranexegese und den Prophetengeschichten. Es ist aufschlussreich, dass erst in der Moderne als Reaktion auf den Kolonialismus und die Gründung des Staates Israel diese Überlieferungen aus dem islamischen Schrifttum weitgehend verbannt wurden.

4. Die Frage der Abrogation und die der Soteriologie, also die Frage nach dem jenseitigen Heil (in islamischer Diktion Erfolg *fauz*, *falāḥ*) sind voneinander zu unterscheiden. Es scheint, dass viele die Abrogation mit einer Position verwechseln, die ein *extra Islam nulla sallum* vertritt – außerhalb des Islams kein Heil.

Wege zum jenseitigen Erfolg gab es aber auch schon vor dem Islam – nicht erst der Islam hat diesen Weg eröffnet. Darüber hinaus gehen die Gelehrten davon aus, dass diejenigen, die vom Islam nichts gehört haben oder nur Dinge, die nicht geeignet waren, bei ihnen das Interesse für die diese Religion zu wecken, im Jenseits auch nicht bestraft werden.⁹ Nach der theologischen Schule der Māturīdīya (der zweitgrößten der theologischen Schulen) hat der Mensch von Natur aus, auch ohne eine Offenbarung die Fähigkeit, wahr und falsch zu unterscheiden und Gott zu erkennen. Nichtmuslime können also auch nach der Sendung des Propheten unter verschiedenen Bedingungen jenseitigen Erfolg erlangen – und wo die Grenzen dieser Bedingungen liegen entscheidet alleine Gott. *Kufr* (Unglaube) wird zudem nicht als Zustand passiver Unkenntnis, sondern als aktive Ablehnung verstanden.¹⁰

Der oben als Zeuge für die Position des *nash* zitierte al-Ġazālī schreibt an anderer Stelle nach der Aufzählung mehrerer Gruppen von Nichtmuslimen, deren Rettung im Jenseits er erhofft und erwartet: „Habe also eine weite Vorstellung von der Gnade Gottes, des Erhabenen, und messe nicht göttliche Angelegenheiten mit begrenzten gewöhnlichen Standards.“¹¹ Grundsätzlich sind Muslime dazu angehalten, kein Urteil über die innere Glaubensüberzeugung anderer zu treffen, oder – um nochmal Timothy Winter zu zitieren: „Nur Gott kennt das Kriterium zur Beurteilung

⁹ Vgl. hierzu Hamza Yusuf, „Who are the Disbelievers?“, *Seasons* 2008, 31-50, URL: <http://sandala.org/wp-content/uploads/2011/04/Who-are-the-Disbelievers.pdf> (zuletzt abgerufen am 27.03.2013).

¹⁰ Ausführlicher zur Frage der Soteriologie und den Definitionen von *kufr* (Unglauben) s. Hamza Yusuf, „Disbelievers“

¹¹ Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī, *Maḡmu'āt rasā'il al-Ġazālī* (Gesammelte Schriften al-Ġazālīs), Beirut 1994, 97, zitiert nach Hamza Yusuf, „Disbelievers“, 45.

der Qualität der Antwort einer Person auf die verfügbaren religiösen Optionen in ihrem oder seinem kulturellen Umfeld [...]“.¹²

In der Überlieferung finden sich deutliche Hinweise darauf, dass Menschen in der Frage nach der inneren Überzeugung anderer Zurückhaltung üben müssen. Ein Hadith, der in dieser Hinsicht häufig angeführt wird, berichtet davon, dass ein Anhänger des Propheten einen der polytheistischen Mekkaner im Kampf tötete, obwohl dieser unmittelbar zuvor das muslimische Glaubensbekenntnis gesprochen hatte. Gefragt vom Propheten, warum er dies getan habe, antwortete der Muslim, der Mekkaner habe die *šahādah* doch nur aus Angst gesprochen. Daraufhin antwortete der Prophet: „Hast Du sein Herz aufgeschnitten und hineingeschaut?“

2. Toleranztraditionen

Diese Unterscheidung zwischen den Religionen/Religionsgemeinschaften und den Individuen, die ihnen angehören, ist eine der fundamentalen Unterscheidungen, die dem Problem möglichen mangelnden Respekts entgegenstehen. Judentum und Christentum werden im Koran wegen bestimmter Punkte kritisiert, aber es wird immer auch darauf hingewiesen, dass es erstens Unterschiede zwischen den einzelnen Angehörigen der Religion gibt und zweitens der Umgang mit den Menschen von Respekt geprägt sein sollte (s.u.). Drittens – und das ist sehr wichtig – lässt Gott im Koran deutlich werden, dass religiöse Unterschiede gewissermaßen zur Natur des Menschen gehören. In Sure *al-Anbiyā‘* (die Propheten) wird eine Reihe von Propheten erwähnt (David, Salomo, Hiob, Ismael, Moses, Jesus u.a.) und darauf hingewiesen, dass die Empfänger ihrer jeweiligen Botschaften eine *ummah* (eine Gemeinschaft) sind: „Gewiß, diese ist eure Gemeinschaft (*ummah*), eine einzige Gemeinschaft, und ich bin euer Herr, so dient Mir!“ (21:92) Die Realität der Spaltung erscheint jedoch gleich im darauffolgenden Vers: „Aber sie spalteten sich in ihrer Angelegenheit untereinander; doch sie werden alle zu Uns zurückgebracht.“ (21:93, ähnlich 23,52f)¹³ Der letzte Teil ist einer der zahlreichen Hinweise darauf, dass die Spaltungen bis zum Jüngsten Tag bestehen bleiben werden und insofern kein Skandalon darstellen, das zu

¹² “[...] only God knows the criterion for assessing the quality of a person’s response to the religious options available in his or her cultural setting.“ *Timothy Winter*, Last Trump Card, 151.

¹³ Vgl. auch Sure 2,213.

beseitigen wäre. Eine wiederkehrende Feststellung lautet: „Die Menschen waren nur eine einzige Gemeinschaft. Dann wurden sie uneinig.“ (Sure 10,19)¹⁴

Darüber hinaus erscheint Gott selbst im Koran als der Schöpfer von religiösen Unterschieden zwischen den Menschen: „Und Wir haben zu dir das Buch mit der Wahrheit hinabgesandt, das zu bestätigen, was von dem Buch vor ihm (offenbart) war, und als Wächter darüber. So richte zwischen ihnen nach dem, was Allah (als Offenbarung) herabgesandt hat, und folge nicht ihren Neigungen entgegen dem, was dir von der Wahrheit zugekommen ist. Für jeden von euch haben Wir ein Gesetz und einen deutlichen Weg festgelegt. Und wenn Gott wollte, hätte Er euch wahrlich zu einer einzigen Gemeinschaft (*ummah*) gemacht. Aber (es ist so,) damit Er euch in dem, was Er euch gegeben hat, prüfe. So wetteifert nach den guten Dingen! Zu Gott wird euer aller Rückkehr sein, und dann wird Er euch kundtun, worüber ihr uneinig zu sein pflegtet.“ (Sure 5,48, vgl. auch Sure 2,148)

Dieser Vers, dessen zweiter Teil im Sinne einer pluralistischen Religionstheologie bisweilen überstrapaziert wird, bestätigt die jüdisch-christliche Tradition der Offenbarung (Sure 5,44-47), um dann den Propheten und den Koran als Wächter (*muhaimin*) über diese einzusetzen. Die Uneinigkeiten zwischen den Glaubensgemeinschaften sind eine Prüfung, die offenbar andauern und vollständig erst von Gott selbst geklärt werden wird. In jedem Fall kann man dem Vers die Anregung entnehmen, den Fokus auf die guten Taten zu richten, anstatt sich über Fragen zu streiten, die ohnehin erst im Jenseits entschieden werden. Oder, um es mit den Worten Lessings zu sagen, der bekanntlich in Sure 5,48 eine Anregung für den Rat des Richters in der Ringparabel fand: „Über die Bekümmerung um ein künftiges Leben verlieren die Toren das gegenwärtige.“¹⁵ Für den interreligiösen Dialog liegt darin die Anregung, Fragen der praktischen Ethik gegenüber solchen der Soteriologie den Vorzug zu geben.

Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, warum manche die überlieferten Wahrheitsansprüche aufgeben. Einer der Gründe, die immer wieder angeführt werden, ist die Annahme, dass einander ausschließende Wahrheitsansprüche notwendigerweise zu Unfrieden führen müssen. Wahrheitsansprüche müssten demnach relativiert werden, um Krieg und Gewalt zu vermeiden. Abgesehen davon, dass es hier eine sehr eindimensionale Sicht auf den

¹⁴ Vgl. auch Sure 11,118; 16,93; 42,8.

¹⁵ *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, hrsg. von Wilfried Barner, VIII, S. 644. (Zugegebenermaßen wurde das Zitat leicht zweckentfremdet, Lessing spricht hier von der Bekümmerung um das eigene Seelenheil, nicht um das von anderen.)

Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt vorzufinden ist, stellt sich die Frage, warum es nicht möglich sein sollte, von der eigenen Wahrheit restlos überzeugt zu sein und dennoch denen, die einer anderen Religion (oder auch gar keiner) angehören, mit Respekt und Liebe begegnen zu können.

Historisch gesehen hat es eine besondere Verbindung zwischen Juden und Christen als *ahl al-kitāb* und Muslimen gegeben. Als Beispiele für ein besonders fruchtbares Zusammenleben gelten die islamische Geschichte in Andalusien und auch das Osmanische Reich mit seinem *millet*-System. Diese Epochen werden von Muslimen häufig etwas schön gefärbt, und natürlich können diese paternalistischen und teilweise auch diskriminierenden Systeme (Kleiderordnung, etc.) nicht als Modell für die Gegenwart herhalten. Sagen kann man aber, dass der islamischen Geschichte die großen Katastrophen weitgehend erspart geblieben sind. Dass etwa die Juden Spaniens nach dem Ende der Reconquista mit den Muslimen nach Nordafrika geflohen sind, sagt schon einiges über die historische Toleranzfähigkeit der islamischen Reiche aus. Die Geschichte der Muslime mit den Angehörigen anderer Religionen ist jedenfalls keine der Unterdrückung und Verfolgung, die es notwendig machen würde, zu einem grundsätzlich anderen theologischen Verhältnis zu den anderen Religionen zu kommen.

Weiterhin kennt der Islam ein Konzept der Menschenwürde insofern Gott alle Menschen geehrt und vor allen anderen Wesen ausgezeichnet hat (vgl. Sure 17,70). „Und Wir haben ja die Kinder Adams geehrt; Wir haben sie auf dem Festland und auf dem Meer getragen und sie von den guten Dingen versorgt, und Wir haben sie vor vielen von denen, die Wir erschaffen haben, eindeutig bevorzugt.“ So kennen wir das Beispiel des Propheten, der aufstand, als der Leichenzug eines Juden an ihm vorbeikam. Als er darauf hingewiesen wurde, dass der Verstorbene doch (nur) ein Jude sei, fragte er: „Ist das keine Seele?“

Nicht zuletzt liegt in der Universalität der Botschaft des Islams ein Grund für respektvollen Umgang mit anderen Menschen. Ein bekannter Hadith, der dem Konzept einer multireligiösen Heilsgemeinschaft zunächst eine deutliche Absage erteilt, macht gleichzeitig deutlich, dass der Begriff der Gemeinschaft, der *ummah*, im *Diesseits* Muslime, Juden und Christen dennoch verbindet: „Bei demjenigen, der Muḥammads Seele in Seiner Hand hat: Niemand aus dieser *ummah*, sei er Jude oder Christ, wird von mir hören und dann sterben,

ohne dass er glaubt, außer denjenigen, die den Bewohnern des Feuers zugeteilt wurden.“¹⁶ *Ummah*, so die Deutung dieses Hadiths, bezeichnet hier die vom Propheten Muḥammad angesprochene Gemeinschaft (d.h. die gesamte Menschheit), die aus Menschen besteht, welche die Botschaft annehmen (*ummat al-istiḡābah*) und solchen, die zu ihr eingeladen sind (*ummat ad-da`wah*). Ob die Botschaft angenommen wurde oder nicht, ist jedoch erst zum Zeitpunkt des Todes entschieden (vgl. auch Sure 2:161), d.h. das jenseitige Schicksal jedes Menschen ist anderen – wie ihm oder ihr selbst – unbekannt. Diese Unmöglichkeit der menschlichen Einsicht in die eigentliche Bestimmung ist eines der religiös begründeten Argumente für Kritik an Respektlosigkeit, Diskriminierung oder gar Verfolgung von Andersgläubigen.

Interreligiöse Aufgabenfelder

Aus dem zuvor Gesagten geht hervor, dass es nicht darum gehen kann, um des gesellschaftlichen oder des Weltfriedens willen Wahrheitsansprüche zu relativieren. Die Aufgabe liegt stattdessen darin, aus den eigenen religiösen Wahrheiten Gründe und Ressourcen für ein friedliches Zusammenleben, gegenseitigen Respekt und darüber hinaus eine gemeinsame Arbeit in verschiedenen Feldern zu finden.

Zu den Arbeitsfeldern nur eine letzte Anmerkung:

Auch wenn viel von der „Rückkehr der Religionen“ die Rede ist, haben Religionen einen schweren Stand in der Gesellschaft. Die gesellschaftliche Debatte um die Beschneidung im Jahr 2012 hat noch einmal deutlich gemacht, dass großen Teilen der Gesellschaft ein Verständnis für genuin religiöse Anliegen oder für so etwas wie Rituale – wenn sie nichts mit Esoterik oder Wellness zu tun haben – völlig fehlt. Dass der Wert von Religionen für viele Menschen nicht ersichtlich ist, zeigt auch die Diskussion um den Religionsunterricht in Berlin und das gescheiterte Volksbegehren zur Einführung des Religionsunterrichts als Wahlpflichtfach im Jahr 2009. Die Religionen sollten sich daher zusammentun, um für Verständnis und den Wert von Religionen zu werben.

¹⁶ Zur folgenden Interpretation vgl. Hamza Yusuf, „Disbelievers“, 41, zur Frage, was es bedeutet, vom Propheten „zu hören“ s. ebd. 47.