
Die Heilige Nacht im Christentum und die Heilige Nacht im Islam: Feiern für die Koexistenz

von Christoph Elsas

Zusammenfassung

Anregungen zu einer Theologie des Zusammenlebens sind von großer praktischer Bedeutung, wenn sie Gottes verschiedenartige Offenbarung in Menschenwort als Entfaltung seiner Barmherzigkeit zugrunde legen. Damit zeigen sie Möglichkeiten wechselseitiger Toleranz im Sinne eines komplementären Nebeneinanders. Religiöse Feste mit identitätsstiftender Kraft sind Heiligabend und Weihnachten, die in die weihnachtliche Stimmung zwischen Advent und Epiphantias eingebettet sind. Vergleichbares ist mit der Nacht der Bestimmung und dem Fest des Fastenbrechens verbunden, die in die Stimmung des Fastenmonats eingebettet sind.

Schlüsselbegriffe

→ Interreligiöses Lernen
→ Offenbarung
→ Weihnachten
→ Fastenbrechen

Abstract

Proposals for a theology of co-existence are of great practical significance if they are based on God's diversified revelation in human words as an unfolding of His mercy. They thus show possibilities for reciprocal tolerance in the sense of a complementary coexistence. Religious celebrations with identity-forming power are Christmas Eve and Christmas which are embedded in the Christmas mood between Advent and Epiphany. Something comparable is connected to the Night of Destiny and the Feast of Breaking the Fast which are embedded in the mood of Ramadan, the Month of Fasting.

Keywords

→ Interreligious learning
→ Revelation
→ Christmas
→ Breaking the Fast

Sumario

Las sugerencias para una teología de la convivencia son de gran importancia práctica si se basan en la revelación diversa de Dios en palabras humanas como despliegue de su misericordia. De este modo, muestran las posibilidades de tolerancia mutua en el sentido de coexistencia complementaria. Fiestas religiosas con poder formador de identidad son la Nochebuena y la Navidad, que se inscriben en el espíritu navideño entre el Adviento y la Epifanía. Algo comparable se asocia con la Noche del Destino y la Fiesta de la Ruptura del Ayuno, que se incardinan en el ánimo del mes de Cuaresma.

Palabras clave

→ Aprendizaje interreligioso
→ Apocalipsis
→ Navidad
→ Ruptura del Ayuno

1 Bausteine einer Situationsbeschreibung für wechselseitige Toleranz von Christen und Muslimen in der deutschen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts

Dieser religionswissenschaftliche Beitrag ist Gerhard Marcel Martin, meinem praktisch-theologischen Kollegen im Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg, zum 80. Geburtstag gewidmet: Er thematisierte 2017 in einer Publikation aus evangelischen, katholischen und islamischen Perspektiven die »Chancen und Grenzen interreligiöser Bildung« und 2020 allgemein Religionshermeneutik und Bildung.

Als Anregung für eine Theologie des Zusammenlebens, die von den gesellschaftlichen Gegebenheiten ausgeht,¹ nennt der Tübinger Judaist und Religionswissenschaftler Stefan Schreiner fünf Bausteine einer Situationsbeschreibung: Erstens sind Diversität und Pluralismus wesentlich Resultat kontinuierlicher Ein- oder Zuwanderung. Zweitens können andernorts ausgetragene Konflikte importiert werden, denn diejenigen, die kommen, bringen ihre jeweilige Geschichte und Gegenwart mit. Drittens nimmt damit die Vielfalt der artikulierten, miteinander konkurrierenden religiösen Geltungsansprüche zu. Viertens erkennen immer mehr Menschen auf der Suche nach ihrem unverwechselbar Eigenen ihre jeweilige Identität neben der Sprache in »ihrer« Religion. Und fünftens ist die post-säkulare Gesellschaft wieder an religiösen Sinn-Ressourcen interessiert und ist Religion auf lokaler, regionaler und internationaler Ebene (wieder) zu einem Faktor in Politik und Gesellschaft geworden.²

Für eine Koexistenz mit christlicher und muslimischer Religion ist dann wichtig – so Stefan Schreiner –, dass die Vielfalt der Religionen für Bibel und Koran gleichsam Teil der göttlichen Schöpfungsordnung ist. So heißt es in der jüdischen Tradition, dass sich jedes Wort, das von Gott am Sinai ausging, als Weisung in 70 Sprachen teilte. Denn es sollte die Menschen in aller Welt erreichen und zugleich auch allen entsprechend ihrer jeweiligen Auffassungsgabe zugänglich werden (Talmud Bavli Shabbat 88b; Shemot Rabba XXVIII,4). In der christlichen Tradition besagt das sogenannte Sprachenwunder von Pfingsten ganz Entsprechendes (Apostelgeschichte 2). Und im Koran erläutert sich das Gotteswort »Wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu einer Gemeinschaft gemacht« (42,8) durch das weitere »Wir haben euch von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch kennenlernt. Der Angesehenste von euch bei Gott, das ist der Gottesfürchtigste von euch« (49,13). Das erinnert daran, wie es in der Bibel heißt: »Am Tag als Gott den Menschen erschuf, erschuf Er sie als Mann und Frau und nannte beide zusammen *ein Mensch*« (1 Mose 5,1-2). Mit Schreiner lässt sich deshalb folgern: »Kein Teil repräsentiert das Ganze; erst die Komplementarität, die Verbindung beider, ist es, die das Ganze ausmacht. Und das, was im Blick auf die Menschen gilt, gilt nicht anders im Blick auf die Religionen.«³

1 Gerhard Marcel MARTIN, Chancen und Grenzen interreligiöser Bildung, in: Rainer MÖLLER/Claß Peter SAJAK/Mounahad KHORCHIDE (Hg.), Kooperation im Religionsunterricht: Chancen und Grenzen interreligiöser Lernens. Beiträge aus evangelischer, katholischer und islamischer Perspektive, Münster 2017, 209-218; DERS.,

Religion verstehen. Beiträge zur Religionshermeneutik und zu religiöser Bildung, Stuttgart 2020; Christoph ELSAS, Mystik in der Globalisierung: Diskurs und Traditionen der Chaldäischen Orakel im Kontext heutiger Religionsbegegnung, Berlin 2017, 23-42; § 2.1 Religiöse Pluralität und Toleranz.

2 Stefan SCHREINER, Theologie des Zusammenlebens – Was können Christentum und Islam, Christen und Muslime dazu beitragen?, in: Bernd Jochen HILBERATH/Mahmoud ABDALLAH (Hg.), Theologie des Zusammenlebens. Christen und Muslime beginnen einen Weg, Ostfildern 2018, 17-50, 18-20.

Deshalb gehört mit Schreiner zu einer Theologie des Zusammenlebens auch, die Differenz im Sinne der Komplementarität verstehen und leben zu lehren. Schon in der Bibel heißt es ja als Gotteswort zu Moses Sendung, dass Gott Abraham, Isaak und Jakob als der allmächtige Gott erschien, sich ihnen aber nicht mit seinem Namen »Herr« offenbarte (2. Mose 6,3). Im Koran heißt es dann mit Blick auf Juden, Christen und Muslime: »Unser Gott und euer Gott ist ein und derselbe, und Ihm wenden wir uns zu.« (29,46) »Aber sie tun es auf je ihre Weise, entsprechend der Weise, in der sich Gott ihnen jeweils zugewandt hat. Entsprechend verschieden ist daher ihre jeweilige Auffassung von Gott, die wiederum als Antwort auf und Rechenschaft über ihre jeweilige Gottesauffassung zu verstehen ist«, kommentiert Schreiner und fügt hinzu: »Übrigens ist dieser Koranvers zugleich auch als das Verbot verstanden worden, dass Muslime, Christen und Juden einander als ›Ungläubige‹ betrachten und behandeln.«⁴

Schreiner verweist zum Wahrheitsanspruch darauf, dass »der Begriff ›Wahrheit‹ in jüdischer, christlicher und islamischer Überlieferung auf Gott bezogen« ist, ja »als Substitut von dessen Namen« dient. Und dass etwa der biblische Hiob bekennt »Gott ist größer, als dass wir ihn erkennen und verstehen« mit seiner Entsprechung »Gott ist größer« (*allāhu akbar*) im Islam und der berühmten Feststellung christlicher Theologie bei Anselm von Canterbury im 11. Jh., dass Gott das ist, »was größer nicht gedacht werden kann« (*quod majus nihil cogitari potest*). Mit Schreiner ist das die entscheidende Begründung für Toleranz: »Solche Wahrheit, Gott, kann nur erfahren, ihr, IHM, kann nur begegnet werden. Folglich kann über solche Wahrheit, über Gott, auch erst und nur dann etwas ausgesagt werden, wenn man ihr, IHM, begegnet ist, wenn man sie, IHN, erfahren hat [...] Die Wahrheit im Sinne göttlicher Wirklichkeit ist nur *eine* Wahrheit, aber Gott hat sie (und damit SICH selbst) in unterschiedlicher Weise kundgetan, so nämlich, wie er sich den Juden, Christen und Muslimen und anderen jeweils zugewandt hat und wie sie diese Zuwendung dann [...] bezeugt haben. Diese je unterschiedliche, unverwechselbar eigene Bezeugung der *einen* Wahrheit dokumentiert zugleich aber auch, dass keine Religion für sich den Anspruch erheben kann und darf, allein(iger) Zeuge der *ganzen* Wahrheit zu sein.«⁵

»Wohl aber ist eine jede Religion die wahre und zugleich beste Religion für die, die sich zu ihr bekennen.« Dabei bleibt es für Schreiner mit der Reaktion auf die Gottesbegegnung beim biblischen Propheten Micha (4,5): »Ein jedes Volk wandelt im Namen seines Gottes, wir aber, wir wandeln im Namen des Ewigen, unseres Gottes, auf immer und ewig« und dem Echo im Koran (109,6): »Ihr habt eure Religion, ich habe meine.« Allerdings ergibt sich aus Schreiners Argumentationskette, dass – ohne Relativismus – eine neue Kirchenlehre »den anderen Religionen zugunsten eines solchen komplementären Nebeneinanders theologisch den entsprechenden Raum gewährt« und eine neue islamische Interpretation von *umma*, Gemeinschaft der Gläubigen: die anerkennt, dass nach der frühen Gemeindeordnung von Medina zu ihr neben Muslimen auch Juden und Christen gleichermaßen dazugehörten, und sie weiterdenkend »als eine Gemeinschaft begreift, die die Vielfalt der Religion(sgemeinschaft)en als Teil der göttlichen Schöpfungsordnung abbildet.«⁶

3 Ebd., 26–28.

4 Ebd., 29.

5 Ebd., 34, 35–38.

6 Ebd., 39f.

Hoffnung auf eine derart neue islamische Theologie vermittelt jetzt in Deutschland etwa der Zugang des Münsteraner islamischen Theologen Mouhanad Khorchide zum Koran, der ihn als die Selbstoffenbarung Gottes würdigt und dafür sieben Aspekte herausstellt: 1. »Im Koran teilt Gott sich selbst mit; es ist Gott, der mir im Koran begegnet.« 2. »Durch die Einbindung neuzeitlichen Freiheitsdenkens in die theologische Reflexion der islamischen Offenbarung lässt sich die Rede von Offenbarung im Islam vor der Vernunft nachvollziehbar verteidigen.« 3. So »stellt der Koran Gottes Menschenwort dar, in dem sich Gott in einer vom Menschen erlebten und gelenkten Geschichte offenbart und sich davon bestimmen lässt.« 4. Das kann »den Blick auf die spirituelle Dimension des Korans als Begegnung mit der liebenden Barmherzigkeit Gottes schärfen, so dass der Koran die Gegenwart Gottes in seiner liebenden Barmherzigkeit wirkmächtig vermittelt, in die er einlädt.« 5. Das »Wesenswort Gottes ist nicht mit dem im Koran geschaffenen arabischen Wort zu verwechseln, beide entsprechen sich zwar«, doch »seine Rede bleibt offen für einen Interpretationsreichtum, wobei das Kriterium der Barmherzigkeit vor Beliebigkeit schützt.« 6. Es gibt »in der islamischen Tradition fruchtbare Ansätze [...], um sich von einem instruktionstheoretischen Verständnis abzusetzen, in dem es lediglich um den Informationsgehalt der Offenbarung geht. Gerade die Schönheit des koranischen Klangs als Medium der Begegnung mit Gottes Schönheit will zur Liebe entzünden, weil sie [...] sowohl die Vernunft als auch die Emotionen des Menschen anspricht und ihn zur Freiheit befähigen will.« 7. Als Impuls aus westlicher Forschung lässt sich fruchtbar damit verbinden, dass »durch die historisch-kritische Herangehensweise an den Koran die Geschichte der Verkündigung des Korans eine Geschichte der Entfaltung der liebenden Barmherzigkeit Gottes darstellt.«⁷

Khorchides theologisch-hermeneutischer Zugang zum Koran geht so vom Koran als einem kommunikativen Geschehen der Selbstoffenbarung Gottes aus und plädiert von daher für ein anthropologisches Verständnis der Offenbarung Gottes im Islam: »als in der Zeit stattgefundene offene Kommunikation [...] Das heißt, dass nun die Erstadressaten samt ihrer Lebenswirklichkeit, zu denen Gott spricht, konstitutiv an der Rede Gottes beteiligt sind [...] Zum Beispiel spricht gerade in der ersten Sure des Koran, die wir Muslime in jeder Gebetseinheit rezitieren, nicht Gott zum Menschen, sondern umgekehrt spricht der Mensch zu Gott: ›Im Namen Gottes, des Allbarmherzigen Allerbarmenden. Alles Lob gebührt Gott, dem Herrn aller Welt, dem Allbarmherzigen Allerbarmenden, dem Herrscher am Tag des Gerichts. Dir dienen wir und dich bitten wir um Hilfe. Führe uns den geraden Weg, den Weg derer, denen du Gnade schenkst, denen nicht gezürnt wird und die nicht irgehen!‹ Für Muslime sind diese Worte der ersten Sure dennoch Gottes Wort, allerdings begegnet uns hier ein Gott, der durch den Menschen selbst spricht, daher ist der Koran Gottes Menschenwort. Im Koran haben wir es daher mit einem empathischen Gott zu tun.«⁸

Damit ist für Khorchide die Offenbarung Gottes die Offenbarung der liebenden Barmherzigkeit und folgt sein Ansatz diesen Spuren der Barmherzigkeit im Koran: So »bietet der Koran ausgerechnet in seiner chronologisch mutmaßlich letzten Sure, nämlich der fünften Sure, eine Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch, die bisher viel zu

7 Mouhanad KHORCHIDE, *Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*, Freiburg u. a. 2018, 11–14.

8 Ebd., 78–92, bes. 84.86.

9 Ebd., 104–129, bes. 107.110–112.

10 Ebd., 152f.158.

11 Karl-Friedrich WIGGERMANN, *Feste/Feiern*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 3, Tübingen 2000, 93f.: V. Kirchengeschichtlich, 1. Westliche Kirchen, 94.

12 DERS., ebd., 96f.: VI. Liturgisch-praktisch, 96.

13 Frieder SCHULZ, *Kirchenjahr*, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. 2, Göttingen 1989, 1115–1126, 1121.

14 Jan HERMELINK, *Weihnachten*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 8, Tübingen 2005, 1342–1344: III. Praktisch-theologisch, 1343.

wenig für die islamisch-theologische Theoriebildung fruchtbar gemacht worden ist. Gott spricht hier von Menschen, ›die er liebt und die ihn lieben‹ (Q 5:54) und die er als Zeugen für Menschen beruft, die ihren Glauben zu verlieren drohen.« Auffallend wird schon in der spätmekkanischen sechsten Sure doppelt betont: »Gott hat sich selbst die Barmherzigkeit vorgeschrieben« (Q 6:12.54), so dass es nicht verwundert, »dass die Kategorie der Barmherzigkeit auch quantitativ die am stärksten vertretene Eigenschaft Gottes ist: 169 Mal ist von der liebenden Barmherzigkeit Gottes (arab. ar-rahmān) die Rede, 226 Mal von seiner vergebenden Barmherzigkeit (arab. ar-rahīm).« »Indem der Koran die Barmherzigkeit Gottes als absolut setzt, während seine Strafe relativ bleibt, erhebt der Koran die Barmherzigkeit Gottes zu einer die ganze Schöpfung umfassenden Größe: ›Meine Strafe trifft, wen ich möchte, und meine Barmherzigkeit umfasst alles‹ (Q 7:156) [...] Daher bezeichnet der Koran die Verkündung Muḥammads als Barmherzigkeit: ›Wir haben dich lediglich als Barmherzigkeit für alle Welten entsandt‹ (Q 21:107).«⁹ Damit soll »die Offenbarung Gottes als liebende Barmherzigkeit [...] eine geschaffene Gestalt annehmen, die von den Menschen wahrgenommen werden kann und dennoch der Gegenwart Gottes entspricht.« So geht es Khorchide um ästhetische Zugänge zum Koran: »Liebende Barmherzigkeit kann sich nur in liebender Barmherzigkeit offenbaren« – und »der koranische Klang als Medium der Begegnung mit Gottes Schönheit will zur Liebe entzünden.«¹⁰

2 Heiligabend und Weihnachten zwischen Advent und Epiphanias

Das grundlegende Fest im Christentum ist Ostern, das zum Ausdruck der Zugehörigkeit zum auferstandenen Christus an jedem Sonntag und mit jährlichen Feiertagen beim Sonntag nach dem ersten Frühjahrsvollmond gefeiert wird. Erst im 4. Jh. wurden im Winterhalbjahr Epiphanie und Weihnachten, später auch die Adventszeit – die Zeit des Wartens und der Bitte um »das Kommen« des Reiches Gottes – festlich begangen. Heutige deutsche evangelische Theologie betont dazu: »Die christliche Feier hat in der Gemeinde identitätsstiftende Kraft und ist grundlegend als ›Abbau von Selbstrechtfertigung‹ zu verstehen.«¹¹ Entsprechend ist die Adventszeit mit ihren vier Sonntagen »eine Bußzeit, die auf Weihnachten in einer Weise vorbereitet, daß sie im Wunder der Geburt Jesu die Mitte des Weihnachtsfestes erkennt und damit einer vordergründigen Vorbereitungs-›Arbeit‹ den ›Fest‹-Charakter vorzieht.«¹² Entsprechend unterstreicht die Zeit des Advent »den eschatologischen Charakter freudiger Erwartung (kein Fastengebot, beibehaltenes Halleluja) und ist durch [...] die in dieser Zeit in Europa stattfindende evangelische Aktion Brot für die Welt« und die katholischen Aktionen Adveniat und Misereor mit dem »Gedanken eines sozialen Fastens zugunsten der Dritten Welt« verbunden:¹³ »Friede, Versöhnung, Gerechtigkeit und Wiedergeburt sind in Fülle verheißen, aber nur in Fragmenten gegenwärtig«¹⁴ – wie der Messias seit der Verkündigung seiner Geburt aus Maria, von der das Magnifikat in seinem Lobpreis der wunderbaren Taten Gottes handelt.

Traditioneller Adventsschmuck mit immergrünen Zweigen und Lichtern nahm zur Veranschaulichung der Hoffnung Lebenssymbole aus der Natur auf. Das Heiligen-Gedenken Anfang Dezember an den kinderfreundlichen ostkirchlichen Bischof Nikolaus wurde säkularisiert zum Weihnachtsmann, der Geschenkwünsche erfüllt. Bis in säkulare und postsäkulare Gesellschaften wird die gemeinschaftsstiftende Funktion ritueller Abläufe und ihre Ambivalenz gerade für die Weihnachtszeit deutlich: »Indem das Fest universale Werte wie Frieden, Menschenliebe, Versöhnung und Vergebung aktualisiert, erfüllt es zivilreligiös

Funktionen der Stabilisierung und symbolischen Integration. Zugleich verstärkt die gegenwärtige Weihnachtskultur jedoch die Ausgrenzung nichtfamiliärer Lebensformen sowie sozialer Randständigkeit.«¹⁵

Denn in der christlichen Kultur wurde Weihnachten zur populären Frei- und Ruhezeit, Kinder- und Gabenzeit und wanderte, nachdem es bis Ende 18. Jh. ein nur kirchliches Fest war, in die Familie und auf stimmungsvolle Weihnachtsmärkte. Schon im assimilierten Judentum wurde es als Mischform zwischen Weihnachten und dem Lichterfest Chanukka – das an die neue Weihe des Jerusalemer Tempels nach seiner Reinigung durch die Makkabäer erinnert – als »Weihnukka« gefeiert. Zur Säkularisierung des Feierns trug schon die Tradition der nach Nordamerika ausgewanderten Puritaner bei, die im 17. Jh. ein Fest anlässlich Christi Geburt als unbiblisch verboten hatten. Aber sonst förderten Weihnachtsbilder und -musiken die gemütvolle Andacht zum Kind in der Krippe in Niedrigkeit und Armut, in die sich die hohe göttliche Natur hineinbegeben hat zur Erlösung für alle. U. a. Franz von Assisi hatte sie vorgelebt.

Weihnachten – im Mittelhochdeutschen Bezeichnung der geweihten Nächte um die Wintersonnenwende – war in allen europäischen Ländern außerordentlich populär geworden, nachdem es Kaiser Justinian im frühen 6. Jh. zum öffentlichen Feiertag machte. Bis dahin war das ältere Feiern der Geburt zu Epiphanias in den Ostkirchen der im 4. Jh. vom Papst in Rom ausgehenden Terminierung auf den 25.12. samt der vorangehenden Heiligen Nacht angeglichen worden. Gefeiert wird allerdings durch die Beibehaltung des älteren Gregorianischen Kalenders 13 Tage später als der Julianische Kalender im Westen den 25.12. festlegt. Die Christenheit einigte sich wohl auf dieses Datum in Opposition zum römischen Fest für Mithras als Sol Invictus, Gott der Unbesiegbaren Sonne, das zur Wintersonnenwende gefeiert wurde, von der an das Licht täglich zunimmt: Nun sollte auf diese Weise der Sieg Christi, der wahren Sonne, über die Sonnenkulte proklamiert werden. Davor war nach innerkirchlichem Streit bereits im Glaubensbekenntnis von Nicäa 325 die Göttlichkeit und Präexistenz des von der Jungfrau Maria geborenen Menschenkindes stark akzentuiert worden als »Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott«.¹⁶

Epiphanias wurde so zum letzten Fest im Weihnachtskreis: In nordeuropäischer Volksüberlieferung werden die zwölf Tage zwischen Weihnachten und Epiphanias als eine Zeit angesehen, in der böse Geister besonders aktiv im Kampf gegen den Frühling und den schrittweisen Sieg des Sonnenlichts sind – weshalb christlich weiter Lichter und Immergrünes das sichtbar siegreiche Leben veranschaulichen. Denn das ostkirchliche Feiern der Theophanie, der Manifestation Gottes, wurde im Westen im Epiphanias-Fest übernommen. Man verband es komplementär zur Evangeliums-Lesung aus Lukas 2 – der Engelsbotschaft von der Geburt des Messias in der Lebenswelt der Hirten und ihrer Bestätigung durch die »Klarheit des Herrn« und die »himmlischen Heerscharen« – mit der Evangeliums-Lesung aus Matthäus 2 – den durch den Sternenlauf zu Gottes König für alle Welt geleiteten Weisen aus dem Morgenland und ihren königlichen Huldigungsgaben.¹⁷ Denn Abwesenheit und Ferne von Gottheiten sind der Hintergrund der »Epiphanie eines Gottes in voller personaler Präsenz«,¹⁸ und so auch bei den Worten des Propheten Jesaja von »der erwarteten dauerhaften Heilszeit:« In ihr sollten »auch die Völker den *kâbôd*« erkennen, Gottes »Herr-

15 Ebd., 1342.

16 Vgl. dazu die übrigen Beiträge dieses RGG-Artikels und John F. BALDOVIN S.J., Christmas, in: Encyclopedia of Religion, New York/London 1987, Bd. 3, 460f.

17 Ebd.

18 Burkhard GLADIGOW, Epiphanie, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1999, 1367-1369: I. Religionswissenschaftlich; II. Religionsgeschichtlich, 1368.

19 Albrecht SCRIBA, ebd., 1369-71: III. Altes Testament, 1371.

20 Annemarie SCHIMMEL, Islamic Religious Year, in: Encyclopedia of Religion, New York/London 1987, Bd. 7, 454-457.

lichkeitsglanz«, der sonst heilschaffend mit dem Jerusalemer Tempel verbunden erscheint (vgl. Jesaja 66, 18-21 mit 6,3 und 60,6).¹⁹ Durch den Brauch des Sternsingens, der an die »Heiligen drei Könige« erinnert, die diese Völkerwelt repräsentieren, wird deshalb auch Epiphantias mit kirchlichen Aktionen für die Dritte Welt verbunden.

3 Nacht der Bestimmung und Fastenbrechen im Monat Ramadan

Immer wieder hat man das christliche Feiern von Heiligabend und die feierliche Ehrung der ersten Koranoffenbarung in der *Lailat al-Qadr*, der Nacht der Bestimmung, verglichen. Neben ihr wurde in volkstümlicher Verehrung die Feier des Geburtstags des Propheten (Mawlid al-Nabî) mit Kerzen und Preisliedern immer bedeutsamer, weil es als ihn betreffendes Gotteswort – wie schon oben bei Khorchide angeführt – in Sure 21,107 des Korans heißt: »Und wir haben dich nur als eine Barmherzigkeit für die Weltenbewohner gesandt.«²⁰ Sich betont strenggläubig gebende Kreise sehen vom Feiern des Prophetengeburtstags eher ab, aber können die *Lailat al-Qadr* mit der Einführung von Yûsuf 'Alî zu Sure 97 erläutern: »In dieser Sure geht es um die mystische Nacht der Allmacht, in der die Offenbarung in diese von Finsternis umfangene Welt kommt [...] mit Hilfe von Engelscharen, die die geistige Kraft der göttlichen Barmherzigkeit darstellen.«²¹

In der neuen deutschen Wiedergabe des Islamwissenschaftlers Nicolai Sinai lauten die fünf Verse dieser Sure: »1. Wir sandten es herab in der Nacht der Vorherbestimmung. 2. Was lässt dich wissen, was die Nacht der Vorherbestimmung ist? 3. Die Nacht der Vorherbestimmung ist besser als tausend Monate. 4. In ihr steigen herab die Engel und der Geist mit der Erlaubnis ihres Herrn in jeder Sache. 5. Friede ist sie bis zum Beginn der Morgenröte!« Sinai setzt sich dabei mit Christoph Luxenbergs Deutung der Sure in seiner Studie über eine Lesart des Korans²² auseinander, die eine Sprachverwandtschaft mit der altsyrisch-christlichen Umwelt zugrunde legt. Luxenberg versteht dabei Sure 97 als »Weihnachten im Koran«, indem er das üblicherweise auf den Beginn der Offenbarung des Korans bezogene Personalsuffix es/ihn in Vers 1 auf den Jesusknaben bezieht: »Wir haben ihn (=den Jesusknaben) in der Nacht der Schicksalsbestimmung (=des Geburts-horoscops=Weihnachten) herabkommen lassen.«²³

Sinai verwirft die daraus entwickelte Deutung Luxenbergs als »sophistisches und methodisch willkürliches Assoziationsspielchen«. Vielmehr sei die *Lailat al-Qadr* »am ehesten als ein bereits im vorkoranischen mekkanischen Kultus beheimatetes Fest zu sehen, das [...] offenbarungstheologisch neu gefüllt wird.«²⁴ So »stellt 97,1 sehr wahrscheinlich den frühesten koranischen Beleg für die in späteren Texten zentrale Begrifflichkeit der ›Herabsendung‹ dar und nimmt die ››offenbarungstheologische Umwertung‹ einer altarabischen Schicksalsnacht selektiv christliche Motive auf. Für Sinai führen Anklänge etwa an Ephrems syrische »Hymnen auf die Geburt des Herrn« führen dann aber zum Schluss, dass es sich hier um eine Autorisierung der einsetzenden Koranoffenbarung handelt, die sie zur Heiligen Nacht des Christentums in Parallele setzt.«²⁵ Dafür sprechen auch die ersten acht

21 Die Bedeutung des Korans, München 1997, 2956.

22 Christoph LUXENBERG, Die Syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin 2007.

23 Nicolai SINAI, »Weihnachten im Koran« oder »Nacht der Bestimmung«? Eine Interpretation von Sure 97, in: Der Islam 88 (2012) 11-32, 13.

24 Ebd., 17.20.

25 Ebd., 26-30, 26.28.

Verse von Sure 44 aus Mekka:²⁶ »Beim deutlichen Buch! Wir haben es in einer gesegneten Nacht hinabgesandt – Wir haben ja (die Menschen) immer wieder gewarnt –, in der jede weise Angelegenheit einzeln entschieden wird als eine Angelegenheit von unserer Seite [...] als eine Barmherzigkeit von deinem Herrn [...] Es gibt keinen Gott außer Ihm.«

Der oben skizzierte Neuansatz von Mouhanad Khorchide zum Verständnis von Koran und Islam geht ja davon aus, dass »Offenbarung bedeutet, dass sich Gott auf die Menschen einlässt«: »Dabei bleibt er ganz er selbst und zugleich erreicht er die Menschen in für sie nachvollziehbaren Kategorien.« Wie eben für die Nacht der Bestimmung herausgearbeitet, kann Khorchide so Gottes Offenbarung in Jesus Christus und im Koran parallel sehen: »Und zwar in einer Form, in der Gott und Mensch im Dialog miteinander stehen. Demnach hat Gott mit dem Koran seine eigene Gegenwart und damit sein Zusage wort dem Menschen offenbart [...] Der Glaube an die göttlichen Offenbarungen (tatsächlich im Plural), dazu gehört auch der Koran, ist einer der sogenannten sechs Glaubenssätze des Islams.«²⁷ Weil Khorchide Fragen nach Möglichkeiten einleuchtender Koexistenz von Christen und Muslimen von seinen drei Heimatländern Libanon, Österreich und Deutschland her kennt, folgt er, wie dargestellt, »den Spuren der Barmherzigkeit im Koran«: Gott »lässt sich auch emotional bewegen«, und mit dem Koran tritt er erneut »in die Geschichte ein, jedoch nicht in Form eines Menschen, wie im Fall des Christentums, sondern als der barmherzige Gott, der auch als solcher, vor allem in der Rezitation des Korans, erfahrbar wird.«²⁸ Für die entsprechenden ästhetischen Zugänge zum Koran betont Khorchide, dass das Wesenswort Gottes dem Koran entspricht, beide aber nicht identisch sind: »Der Koran spricht davon, dass das Wort Gottes Muḥammad nicht unvermittelt geoffenbart wurde, sondern durch den Geist«, wie es Sure 97 oder auch 26, 192–195 erläutern: »Und er ist eine Herabsendung des Herrn der Welten; mit ihm ist der treue Geist herabgestiegen auf dein Herz, damit du einer der Warner seist, in deutlicher arabischer Sprache.« Für Khorchide ergibt sich daraus: »Da Gott dem Menschen von seinem Geist eingehaucht hat (Q 15:29) und dieser ihn erfüllt, ist der Mensch dazu befähigt, Gott im Koran zu erkennen, aber auch, Gott in seinem eigenen Leben zu aktualisieren.« Denn »in seiner Schönheit fungiert der Koran als Vermittlung einer Spur Gottes, ja letztlich sogar als Gegenwart Gottes selbst.«²⁹

Ich persönlich begrüße diesen Ansatz und halte ihn für fruchtbar für eine Verständigung zwischen christlichen und islamischen Bevölkerungsgruppen. Eine solche Chance eröffnet er jedenfalls dann, wenn auf beiden Seiten eine Parallelität anerkannt wird – wie ich 2001 in meiner Rezension des Buches von Navid Kermani »Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran« (München 1999) zu bedenken gab: zwischen der islamischen Überzeugung von der einzigartigen Schönheit des Korans und der christlichen, wie sie etwa im Gesangbuchlied zum Ausdruck kommt »Schönster Herr Jesu [...] Alle die Schönheit Himmels und der Erden ist gefasst in Dir allein.«³⁰

Welche Rolle spielt dann die Verbindung der Nacht der Bestimmung mit dem nahenden Ende des Fastenmonats Ramadan und dem Fest des Fastenbrechens? Dieses folgt der Sichtung des Neumonds des Folgemonats, und das Essen, das auf die Nachtzeit beschränkt war, rückt ins Feiern bei Tageslicht – mit einer dem Feiern von Weihnachten vergleichbaren

26 Der Koran. Übersetzung von Adel Theodor KHOURY unter Mitwirkung von Muhammad Salim ABDULLAH, Gütersloh 1987, 379.

27 KHORCHIDE, Gottes Offenbarung in Menschenwort (Anm. 7), 78f. 80f.

28 Ebd., 110. 119.

29 Ebd., 152–159, bes. 156. 159.

30 Der Islam 79 (2001) 174–176.

31 Kenneth CRAGG, Worship and Cultic Life: Muslim Worship, in: Encyclopedia of Religion, New York/London 1987, Bd. 15, 454–463; Zafar Ishaq ANSARI, Şawm, ebd., Bd. 13, 90–92.

32 Christian ESPELAGE/Hamideh MOHAGHEGI/Michael SCHÖBER (Hg.), Interreligiöse Öffnung durch Begegnung: Grundlagen – Erfahrungen – Perspektiven im Kontext des christlich-islamischen Dialogs, Hildesheim 2021; vgl. Johannes LÄHNEMANN, Interreligiöse Verständigung und

Qualität: Dazu gehören ein großes Gemeinschaftsgebet und Abgaben für die Armen sowie traditionell auch festlicher Schmuck für Städte und Dörfer, beste Kleidung, Begrüßungen und Besuche. Es ist ein Fest voller Freude, und weil Grußkarten und Geschenke ausgetauscht werden, heißt es in türkischen Familien auch »Zuckerfest«. Entsprechend lassen sich auch die Adventswochen und der Fastenmonat parallel verstehen. Denn mit dem Fasten, *Şawm*, dankt man im Islam Gott, dass der Koran herabgesandt wurde, und wer nicht fasten kann, soll stattdessen arme Menschen satt machen – so Sure 2, 184f. Aufgeteilt auf seine Tage wird in Moscheen der Koran rezitiert, und die letzten zehn Nächte gelten als besonders gesegnet, da eine von ihnen als Lailat al-Qadr zu ehren ist. Insgesamt ist der Ramadan ein Monat besonderer Gottesverehrung und Wohltätigkeit.³¹

4 Interreligiöse Bemühungen um die Verheißung von Frieden auf Erden

»Interreligiöse Öffnung durch Begegnung« heißt ein 2021 erschienener Band mit einem Vorwort von Johannes Lähnemann zu Entwicklungen auf dem Gebiet interreligiösen Lernens.³² Im Resümee zum Buch heißt es dann: »Trotz aller Erfahrungen in interreligiösen Kontexten ist ein Perspektivenwechsel, der die andere Seite vollständig versteht, nicht möglich. Schon allein deswegen bedarf es, wenn irgend möglich, der paritätischen Besetzung im Team, zumindest in der Weise, dass alle beteiligten Religionen auch durch eine*n Vertreter*in repräsentiert werden. An der manchmal mühsamen Konsensfindung mit allen Beteiligten führt kein Weg vorbei [...] Eine in der Praxis häufig und vermehrt auftretende Schwierigkeit ist die Tatsache, dass ein Großteil der Schüler*innen in ihrer eigenen Religion kaum noch beheimatet ist [...] Worum es im Dialog nur gehen kann, ist vom eigenen Glauben Zeugnis zu geben und Interesse mitzubringen, etwas über den Glauben des Gegenübers zu erfahren.«³³

Anfang der 1980er Jahre war ich im damaligen Westberlin einer der Ersten beim christlich-islamischen Dialog in kirchlicher Ausländerarbeit und durch eine christlich-islamische Arbeitsgemeinschaft, die sich zwei Jahre lang monatlich zusammenfand.³⁴ Oft werden die Worte von Jesus im Evangelium bei Johannes 14, 6 »Ich bin der Weg; die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich« und das Bekenntnis des Petrus zu Jesus als dem Christus bei Apostelgeschichte 4,12 »In keinem anderen ist das Heil, auch ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden sollen« für christlichen Exklusivitätsanspruch herangezogenen. Aber im Ganzen gelesen sind Joh 14 und Apg 4 eher Zeugnisse der tröstlichen Gewissheit »Euer Herz erschrecke nicht! Glaubet an Gott und glaubet an mich« und durch den Heiligen Geist des Freimuts auch der Ungelehrten und Unbeholfenen vor den Mächtigen. D.h. die Menschen sollen sich bewusst halten, dass sie ganz angewiesen sind auf Gottes Zuwendung in seiner Offenbarung, in der er »Weg«, »Wahrheit« und »Leben« und »Namen unter dem Himmel« so gibt, dass jeder darüber Gott finden kann, weil er hier gegenwärtig ist.

Bildung 1980–2020. Eine Bilanz im Spiegel der Nürnberger Foren zur Kulturgegnung, Berlin 2021.

³³ Michael SCHÖBER, Interreligiöse Öffnung als ein Beitrag zu einer Gesellschaft der Vielfalt – ein Resümee in Thesen, in: ESPELAGE 2021, 599.600.602.

³⁴ Christoph ELSAS, Ausländerarbeit, Stuttgart u. a. 1982; DERS. (Hg.), Identität: Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen, Hamburg-Rissen 1983.

Im Koran erwähnt die unter dem Namen »Maria/Maryam« bekannte Sure 19 als erste den Namen »Jesus/’Isâ« und nimmt häufiger auf »das Buch« als die Offenbarungsschrift der Christen Bezug. Diese Koranoffenbarung datiert man in der Mitte der Verkündigung in Mekka, als Anhänger Muḥammads von dort in das christliche Abessinien flohen. Unsere christlich-islamische Arbeitsgemeinschaft konnte sich für das Gespräch zu Jesus und Christen in der Sicht des Korans als Arbeitshypothese auf die Möglichkeit einigen, dass bestimmte auffallende Ähnlichkeiten auf eine gemeinsam zugrunde liegende Offenbarung des einen Gottes zurückgehen. In Sure 19 folgt auf Vers 34 »Das ist Jesus, der Sohn Marias. Er ist das Wort der Wahrheit, woran sie zweifeln« mit Vers 97 über den Koran: »Wir haben ihn leicht gemacht in deiner Sprache, damit du durch ihn den Gottesfürchtigen frohe Botschaft verkündest.« Das ist der arabische Ausdruck für »das Evangelium verkünden«, was Jesus nach Lukas 4,18 in der Kraft des Geistes auf sich bezog.

In Sure 42,52 heißt es dann als Aussage über Muḥammad: »Wir (die Engelmächte Gottes) hauchten in dich Geist von unserem Wort.« Ähnlich ist die spätere Kurzcharakteristik Jesu in der medinensischen Sure 4,171 als (schöpferisches) Wort an Maria und Geist von Gott. Nach der gleichfalls in Medina vorgetragenen Sure 3,45-49 besteht die Zeichenhaftigkeit Jesu in seiner Geburt sowie in seiner Begabung mit Buch und Prophetenamt und dem damit verbundenen Segen seiner Gegenwart, der sich in Wunder wirkenden Worten und Taten und insgesamt einem von Anfang bis Ende auf Gott weisenden Erdenleben als Gottes Diener äußert. Vergleichbar heißen die Wunderverse des arabischen Korans »Zeichen« Gottes. Allein damit, dass er sie verkündet, erweist sich Muḥammad als ein von Gott Gesandter und Prophet. Manche Koranverse sprechen beim Christentum nur auf die Auseinandersetzung bezogene Zerrbilder an, müssen aber selbst in den vorliegenden Formulierungen zur Trinität bei den Kirchen der Konzilien durchaus nicht auf Widerspruch stoßen.³⁵

Nur – »Gottes Mühlen mahlen langsam«: Was mein engeres Thema betrifft, so hatte das II. Vatikanische Konzil 1963-1965 mit der Erklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen den Weg bereitet. Doch veröffentlichte erst 1984 – ohne die Katholiken – die Konferenz Europäischer Kirchen in St. Pölten Überlegungen, wie es möglich sei, auch christlicherseits Mohammed als einen Propheten anzuerkennen: »Eine der Linien christlichen Denkens hat Mohammed stets als Prediger der Buße im Dienste des einen Gottes geehrt. Es wäre auch lieblos und unnötig beleidigend, ihn von vornherein als falschen Propheten oder noch Schlimmeres zu verurteilen.«³⁶ Inzwischen werden in der Katholischen Akademie Rottenburg Forschungsprojekte im Anschluss an Mouhanad Khorchide und englisch publizierende islamische Reform-Autoren von der Peripherie, wo es plurale Gesellschaften gibt, sowie im Anschluss an neue Bücher deutscher katholischer Theologen wie Gerhard Gäde³⁷ und Klaus von Stosch³⁸ vorgestellt: Im Sinne der Verheißung von Frieden auf Erden kann man Universalität und Partikularität der Offenbarung grundsätzlich unterscheiden und die Spannung von Einheit und Vielfalt der Offenbarungen als gottgewollt verstehen. Wenn ein Prophet eine in der Welt verborgene Wirklichkeit ver-

35 Zusammenfassung der mit dem Buch des katholischen Theologen und Orientalisten Claus SCHEDL, Muḥammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran (Wien u. a. 1978) vorbereiteten Gespräche bei ELSAS, Ausländerarbeit (Anm. 34), 20-25.

36 KONFERENZ EUROPÄISCHER KIRCHEN (Hg.), Zeugnis von Gott in einem säkularisierten Europa, Genf 1985, 40.

37 Gerhard GÄDE, Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen, Paderborn 2009.

38 Klaus VON STOSCH, Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen, Paderborn 2016.

39 www.akademie-rs.de/verflechtungen2021.

40 Vgl. Christoph ELSAS, Wie fördern Jahrzehnte einer offiziellen Dialog-Avantgarde von Kirchen und islamischen Verbänden einen volksskirchlichen Beitrag zum Dialog?, in: Jürgen MICKSCH (Hg.), Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert, Frankfurt 2007, 115-134.

kündet und Muḥammad dabei wie Jesus die Barmherzigkeit Gottes und seine Güte zu den Menschen bezeugt, scheint es heute angebracht, sich auf gemeinsamer Wahrheitssuche im interreligiösen Gespräch um tieferes Verstehen des eigenen Glaubens zu bemühen.³⁹

Nun sind die hier vorgestellten Stimmen keineswegs repräsentativ für die gegenwärtigen Institutionen der Religionsgemeinschaften⁴⁰ – weder auf deutscher noch auf internationaler Ebene. Doch sie zeigen Wege zu einer friedlichen Koexistenz, die sich beim jeweiligen Lebensentwurf anregt. Und gerade in Minderheitensituationen⁴¹ wird ja für die Anhänger einer jeden Religion deren besonderer Rang wichtig. Schon deshalb hat die fundamentale Frage nach der »Hermeneutik des Lebens« der Frage nach einer im Einzelnen durchgeprüften Schriftauslegung der anderen Religion voranzugehen. Es sind am ehesten noch die Feste, die an die Tradition der Vorfahren zurückbinden. Für den Austausch zwischen Menschen verschiedenartiger Herkunft wirft gerade das religiöse Fest dabei ein Schlaglicht auf Gemeinschaft in Verschiedenheit als Grundlage auch für ihre Alltagsbeziehungen. In Deutschland haben viele muslimische Eltern Angst, dass ihre Kinder in Kindertagesstätten und Schulen zu Christinnen und Christen erzogen würden. Soll man dann auf deutlich christliche Erzählungen, Lieder, Gebete, Festtagsbasteleien, -spiele und -feiern verzichten? Oder alle »schönen« Elemente der Religionen auswählen und sich auf gemeinsame ethische Themen konzentrieren? Was Christinnen und Christen sich auch von muslimischen Ländern erhoffen, sollten sie hier praktizieren: sich bewusst halten, dass es keine Orte herrschaftsfreier Beziehungen sind, und Konfliktfähigkeit einüben mit der Maxime: Mit menschenfreundlicher Sympathie den andersartigen Verhaltensweisen entgegenzutreten, »heißt an erster Stelle, sie nicht als gegen uns gerichtete Abgrenzungszeichen zu verstehen, sondern als Signale des Andersseins, als Schutzzeichen für beide Seiten, nicht voreilig Grenzen zu überschreiten.«⁴² ♦

41 Dazu Christoph ELSAS, Minderheitenprobleme am Beispiel Weihnachten in Bosnien, in: Peter HILPOLD/Christoph PERATHONER (Hg.), Europäisches Minderheitenrecht. Festschrift für Gilbert Gornig, Bd. I, Wien 2023, 423–441.

42 Christoph ELSAS, Hermeneutik interreligiöser Begegnungen in unserem Alltag, in: Hans-Christoph GOSSMANN/André RITTER (Hg.), Interreligiöse Begegnungen. Ein Lernbuch für Schule und Gemeinde, Hamburg 2000, 1–18 mit Zitat aus Theo SUNDERMEIER, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996, 161.