

# Kirche und Umma als Bezeugungsgemeinschaften

## Zusammenfassende und weiterführende Reflexionen

Amir Dziri/Andreas Renz

Die Tagung unter der Überschrift »Kirche und Umma. Glaube und Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam« durchzuführen und somit die Thematik in den Kanon dialogischer Diskussionsinhalte zwischen Christen und Muslimen zu überführen, war keine Selbstverständlichkeit, haben doch die jeweiligen Konzepte eine unterschiedliche theologische Relevanz und zudem eine interne Vieldeutigkeit in beiden Religionen. Zugleich spielen Themenkomplexe wie »Glauben in der Gemeinschaft« und »Institutionalisierung von Religion in der Gesellschaft« heute eine große Rolle; sie legitimieren daher die inhaltliche Programmpunktsetzung und Aufarbeitung (vgl. *Schmid/Güneş/Middelbeck-Varwick*). Die christliche Theologie hat seit der Spätscholastik (15. Jahrhundert) und dann vor allem im Zuge von Reformation und Gegenreformationen einen eigenen dogmatischen Traktat über die Kirche ausgebildet (*Ekklesiologie*).<sup>1</sup> Der Umma-Begriff dagegen wurde vor allem im 19./20. Jahrhundert in der Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus und säkularistischen Ideologien sowie nach Abschaffung des Kalifats verstärkt reflektiert, diskutiert und auch instrumentalisiert (vgl. *El Kaisy-Friemuth* und *Şahin*).

Im Unterschied zur christlichen Theologie sind die theoretische Fundierung und eine systematische Durchdringung des Umma-Begriffs (»Ummatologie«) im muslimischen Diskursfeld allerdings bislang wenig fortgeschritten, aufgrund der unterschiedlichen Struktur und theologischen Wertigkeit vielleicht aber auch gar nicht nötig, angemessen oder

---

1 Vgl. dazu *Georg Kraus*, Die Kirche – Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, Regensburg 2012, 18 f.

erwünscht, da dies zu einer »Verkirchlichung« des Islams führen könnte.<sup>2</sup> Insofern war es möglicherweise das erste Mal, dass in dieser fachlichen Intensität und dialogischen Tiefe unter Muslimen die angemessen formulierte Frage aufkam, was Glauben in der Gemeinschaft im Grunde bedeutet, welche Beziehungen zwischen dem Individuum, der Gemeinschaft und dem religiösen Symbolbestand bestehen (vgl. *Bochinger*) und wie Glaubensgemeinschaften in das gesellschaftliche Gemeinwesen hineinwirken.

## 1. Individueller Glaube und Glaubensgemeinschaft

Individueller Glaube und Glaubensgemeinschaft sind füreinander konstitutiv: Die Glaubenserfahrung der Urzeugen bringt die Gemeinschaft hervor, und die entstandene Gemeinschaft sozialisiert wiederum das religiöse Individuum.<sup>3</sup> Gläubiges Individuum und glaubende Gemeinschaft sind bleibend aufeinander verwiesen. Wie *Bochinger* zeigt, stehen Individuum und Gemeinschaft zusätzlich in einem Verhältnis zu einer dritten Größe, dem religiösen Symbolbestand, der wiederum von den gläubigen Individuen produziert und angeeignet und von der Gemeinschaft in komplexen Prozessen rezipiert, systematisiert, autorisiert (kanonisiert) und institutionalisiert wird.<sup>4</sup> Glaubensgemeinschaften sind deshalb immer auch Verständigungs- und Traditionsgemeinschaften.<sup>5</sup> Individuum, Gemeinschaft und Symbolbestand stehen so wie in einem

---

2 Vgl. auch *Anja Middelbeck-Varwick*, Das Verständnis von Kirche vor der Herausforderung »Interreligiöser Theologie«, in: *Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel* (Hg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013, 187–216, 206 f.; dagegen *Klaus von Stosch/Mouhanad Khorchide*, Umma und Kirche, in: *Theologie und Glaube* 100 (2010), 344–360, 358.

3 Vgl. dazu die juristische Diskussion im Islam, ab wann es dem Einsiedler gestattet ist, sich von der Gemeinschaft zurückzuziehen, wenn er befürchtet, dass sein Glauben Schaden nähme. In einem Prophetenwort heißt es dazu: »Der Gläubige, der die Gemeinschaft pflegt und ihre Strapazen erträgt, ist besser als derjenige, der sich von der Gemeinschaft zurückzieht (und für sich glaubt).« ([www.ahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=251587](http://www.ahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=251587), hier aus dem Arabischen übersetzt).

4 Zum Institutionenbegriff in Bezug auf die Kirche vgl. *Ralf Miggelbrink*, *Einführung in die Lehre von der Kirche*, Darmstadt 2003, 11–20.

5 Vgl. dazu *Hans Zirker*, *Ekklesiologie*, Düsseldorf 1984 (hier und im Folgenden zitiert nach der digitalen Edition von 2006: <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11011>), 74–112.

Netzwerk in einer permanenten dynamischen Wechselbeziehung zueinander. Aus gläubiger Sicht gibt es zudem eine vierte und entscheidende, nämlich transzendente Größe: Gott und sein Handeln an und in der Glaubensgemeinschaft. Die christliche Theologie drückt diese Überzeugung mit dem traditionellen Begriff der »Stiftung« (besser: »Sammlung«)<sup>6</sup> der Kirche durch Jesus Christus und der Vorstellung der Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist aus. Die Kirche versteht sich als eine »heilige Gemeinschaft«, was nicht heißt, dass sie frei von Sünde ist, sondern unter der Heilszusage Gottes steht.<sup>7</sup> In ähnlicher Weise könnte man von der Umma der Rechtschaffenen als der »Umma der Geretteten« sprechen (vgl. Sure 3,104).<sup>8</sup> Dabei spielt für den christlichen Glauben die Gemeinschaft der Kirche eine theologisch unverzichtbare Rolle: Während ein Muslim grundlegende religiöse Pflichten notfalls auch alleine vollziehen kann (z. B. Ritualgebet, Fasten), kann ein Christ Grundvollzüge seines Glaubens wie die liturgische Feier nur in der Gemeinschaft verwirklichen: »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.« (Mt 18,20)

Damit hat die Kirche nicht nur rein funktionale Bedeutung im soziologischen Sinn als Form der Vergemeinschaftung, der Tradierung usw., sondern hat eine geistliche Qualität, versteht sich – protestantisch gesprochen – als »Geschöpf Gottes« (vgl. *Specker/Sinn*) und erhält – zumindest in der katholischen und orthodoxen Tradition – eine heilsrelevante Bedeutung (vgl. *Rahner*):<sup>9</sup> Die Gemeinschaft (*Koinonia*, *Communio*), die Gott seinem »Volk« schenkt, kommt in der Feier der Sakramente und im diakonischen Handeln der Glaubensgemeinschaft zum Ausdruck. Die Glaubensgemeinschaft wird dadurch zu einem »Zeichen und Werkzeug« (vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Kirchenkonstitution

---

6 »Jesu Verhältnis zur Kirche kann nicht beschrieben werden als die konstitutionelle Setzung einer institutionellen Körperschaft.« (ebd. 24) Vgl. dazu auch *Kraus*, Kirche (s. Anm. 1), 39–59.

7 Vgl. *Peter Neuner*, Die heilige Kirche der sündigen Christen, Regensburg 2002.

8 Vgl. *Frederick M. Denny*, The Meaning of Ummah in the Qur'an, in: *History of Religions* 15 (1975), 34–70, 69.

9 Die jüngere katholische Theologie spricht in diesem Zusammenhang auch von der »Sakramentalität« der Kirche, die protestantische Theologie dagegen begegnet dieser Rede mit Skepsis oder Ablehnung, da sie die Gefahr eines kirchlichen »Heilsautomatismus« und einer Sakralisierung konkreter, historisch bedingter Institutionen sieht; dagegen muss die Sakramentalität hier »streng instrumental verstanden« werden (*Miggelbrink*, Einführung [s. Anm. 4], 60). Vgl. auch *Neuner*, Kirche (s. Anm. 7), 112–114.

*Lumen gentium* 1), dessen sich Gott zum Heil der Menschen bedient. Dies dürfte einer der Gründe für die stärkere Institutionalisierung – etwa durch ein ordiniertes Amt – von Kirche im Vergleich zur Umma sein. Umso mehr sieht sich die Kirche gleichzeitig von der zunehmenden Individualisierung von Religion und der Institutionenkritik in postmodernen Gesellschaften herausgefordert und vor Probleme gestellt (vgl. *Bochinger*). Als »Zeichen und Werkzeug« des Heils ist Kirche kein Selbst- und Endzweck, sondern muss, dies ist ökumenisch anschlussfähig, gerade als Institution in ihrer Dienst- und Werkzeugfunktion gesehen werden, wie *Rahner* es hervorhebt.<sup>10</sup>

Dass in Gemeinschaft gelebter Glaube auch im Islam eine konstituierende Wirkung auf den Glauben der Einzelnen besitzt, darauf weisen die Ausführungen von *El Kaisy-Friemuth* und *Gharaibeh* hin. Eine erste Stellensichtung durch *El Kaisy-Friemuth* entwarf ein noch sehr divergierendes Bild des Begriffs »Umma«. Der Begriffsumfang erstreckt sich sowohl auf jede Art von Gemeinschaft im Allgemeinen (Sure 6,38) als auch auf die der gesamten Menschheit (2,213) oder speziell auf die Gemeinschaft von Gläubigen (5,48; 7,159; 10,47; 35,24; 16,36) oder die Gemeinschaft der Muslime (21,92).<sup>11</sup> *Gharaibeh* macht deutlich, dass eine Kontextualisierung, welche auch die prophetische Tradition als auslegungsrelevantes Material heranzuziehen hat, das Verständnis des Umma-Begriffs mehr in Richtung einer »Gemeinschaft des Propheten« hin forcieren.<sup>12</sup> Er selbst versteht dementsprechend unter Umma die »Gesamtgemeinschaft der Muslime«. Dabei spielen nach *Gharaibeh* die Religionsgelehrten (‘*ulama*’) in ihrer Funktion als »Wissenserben« der prophetischen Tradition und in Herausbildung ihres autoritativ-educativen Lehrsystems eine maßgebliche Rolle.

Den hierfür eindeutigsten Beleg bildet ein Prophetenwort, demzufolge die Mehrheit der Gemeinschaft niemals einen Irrweg beschreiten werde (vgl. *Gharaibeh* und *Dziri/Lang*).<sup>13</sup> Wird die legitime Rechtgläubigkeit an ihrer gemeinschaftlichen Konsensfähigkeit gemessen, bedeutet

---

10 Vgl. *Bernd Jochen Hilberath*, Bei den Menschen sein. Die letzte Chance für die Kirche, Mainz 2013; *Peter Neuner/Paul M. Zulehner*, Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche, Ostfildern 2013.

11 Vgl. dazu auch *C. A. O. van Nieuwenhuijze*, The Ummah – An Analytic Approach, in: *Studia Islamica* 10 (1959), 5–22.

12 Vgl. auch *Denny*, Ummah (s. Anm. 8), 68 f.

13 Ähnlich heißt es übrigens im Zweiten Vatikanischen Konzil: »Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren.« (*Lumen gentium* 12).

dies eine radikale Abkehr davon, Glauben als eine in sich abgeschlossene und autonome Entität zu begreifen, welche nach persönlicher Beliebigerkeit definiert werden könne.<sup>14</sup> Gemeinschaftlich zu glauben beschränkt sich demnach nicht darauf, den Akt des Glaubens gemeinschaftlich zu erfahren. Es bedeutet vielmehr, dass der in der Gemeinschaft praktizierte Glaube eine kontinuierliche Rejustierung des Glaubens selbst in der handelnden Person zur Folge hat.

Ein komplexes Zusammenspiel von sogenannten »Bezeugungsinstanzen« des Glaubens hat sich im Vergleich dazu in der katholischen Kirche herausgebildet: Demnach ist die Bibel die oberste Bezeugungsinstanz (normierende Norm) – diesbezüglich noch vergleichbar mit der Stellung des Korans im Islam.<sup>15</sup> Die kirchliche Tradition, das kirchliche Lehramt (Papst, Bischöfe, Konzilien), die wissenschaftliche Theologie und der Glaubenssinn des Volkes Gottes sind weitere Bezeugungsinstanzen, die die heilige Schrift auslegen und zugleich sich immer wieder an ihr messen lassen müssen (genormte Normen). Alle diese Bezeugungsinstanzen stehen idealerweise in permanentem Dialog und Austausch miteinander.<sup>16</sup> Im Zweifel beansprucht das kirchliche Lehramt die authentische Auslegung und Bezeugung des Glaubens, selten jedoch mit dem ausdrücklichen Anspruch der Unfehlbarkeit. Die protestantische Tradition lehnt den Anspruch eines kirchlichen Lehramtes generell ab. Die Frage, wie der Glaubenssinn der Gläubigen sich manifestiert oder erkenntnistheoretisch feststellbar sein könnte, wird bis heute in ähnlicher Weise diskutiert wie die Frage nach dem Konsens der Gelehrten in der Umma.

---

14 Der Diskurs erinnert an die Kontroverse zwischen Hanafiten und Hanbaliten im 10. Jahrhundert, ob der Glaube (*imān*) dynamisch oder statisch sei. Geht man davon aus, dass Glaube sich in der und durch die Gemeinschaft konstituiert, so muss man notwendigerweise ein dynamisches Glaubens-Verständnis zu Grunde legen. Dies entspricht der mehrheitlichen Auffassung der Hanbaliten, die argumentierten, Glaube sei Bekenntnis und Handlung (*taṣḍīq wa-ʿamal*), wohingegen Abū Hanīfa den Glauben als eine statische Eigenschaft (*ṣifa*) betrachtete. In dem Sinne ist Gemeinschaft für Hanafiten kein konstitutives Element, sondern bloße Folge einer einsetzenden Qualität. Vgl. dazu *Cornelia Schöck*, *Koranexegese, Grammatik und Logik*, Leiden 2006, 103 ff.

15 Vgl. dazu *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Bülent Ucar* (Hg.), »Nahe ist dir das Wort ...« *Schriftauslegung in Christentum und Islam*, Regensburg 2010.

16 Vgl. dazu *Wolfgang Beinert*, *Kann man dem Glauben trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis*, Regensburg 2004, 74–195.

Festzuhalten aber bleibt für beide Religionen: Der Glaube generiert sich in seinem Vollzug durch das Wechselspiel mit denen, die ihn praktizieren. Er kommt zur vollen Geltung, wenn die historisch gewachsenen jeweiligen Systeme religiöser Wandlung, sprich die gewordene Kirche (*Rahner*) und die Repräsentanz der Umma (*Gharaibeh*), ihm den nötigen Raum zusprechen. Wird Glaube jedoch durch die durch ihn gewachsenen Systeme und Institutionen in seiner Entfaltungskraft gehemmt, so ist liturgischer oder gesetzlicher Formalismus das Ergebnis. Und wird Glaube in einer bestimmten Vollzugsform durch eine bestimmte Gruppe innerhalb einer Glaubensgemeinschaft verabsolutiert, so droht er zum sektenhaften Fundamentalismus zu verkommen.

## 2. Zum Verhältnis der Glaubensgemeinschaft zu anderen Gemeinschaften

Glaubensgemeinschaften wie Kirche und Umma sind nicht zu ignorierende Größen in Gesellschaft und Medien, Kunst und Kultur, Wirtschaft und Politik, Bildung und Sozialarbeit. Die Annahme säkularistischer Theorieansätze auf ein baldiges Verschwinden religiöser Gemeinschaften aus dem alltäglichen öffentlichen Leben wird sich auf absehbare Zeit nicht erfüllen, das Gegenteil scheint eher der Fall zu sein.<sup>17</sup>

### 2.1 Die politische Dimension des Glaubens

Religiöser Glaube und religiöses Handeln hat nach christlicher und islamischer Überzeugung – abgesehen von quietistischen Ansätzen und Lebensformen – immer auch eine politische Dimension. Dies meint zunächst einmal nicht die direkte (partei-)politische Betätigung religiös orientierter Zusammenschlüsse (z. B. Deutsche Zentrumspartei), sondern sie meint eine stärker theologisch-ethisch begründete Haltung, nach der die aus dem persönlichen Gläubigsein geformten Überzeugungen in die multilateralen, gesellschaftlichen Aushandlungsprozesse einfließen und damit zur politischen Meinungsbildung beitragen. Bibel und Koran sehen im Heilsgeschehen nicht bloß einen in der jenseitigen Welt erwarteten Zustand, sondern etwas, das bereits im Diesseits in Form einer gerechte-

---

17 Vgl. etwa *José Casanova*, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; *Zirker*, *Ekklesiologie* (s. Anm. 5), 35, spricht gar von einer »Verkirklichung der öffentlichen Religion«.

ren, friedvolleren Gesellschaft anzustreben ist. Die Ansätze christlicher Befreiungstheologien, die sich vornehmlich im Kontext sozio-politischer und ökonomischer Unterdrückungs- oder Abhängigkeitserfahrungen Lateinamerikas und Asiens entwickelten, aber im Maße ihrer biblischen Fundierung auch auf andere Kontexte übertragbar sind, setzen sich dafür ein, aus einem theologisch-ethisch begründeten Unrechtsbewusstsein heraus zu konkretem kirchlichem Handeln zu führen (vgl. *Weckel*).<sup>18</sup> Kirche wird hier zur »gesellschaftskritischen Institution« (Johann Baptist Metz), die sich auf die Seite der Armen, Machtlosen, Ausgebeuteten, Ausgegrenzten stellt (vgl. Papst Franziskus) und gegen ungerechte gesellschaftliche Strukturen auftritt. Der Kirche ist »grundsätzlich aufgetragen, immer wieder darauf aufmerksam zu machen, dass es im gesellschaftlichen Bereich gegen die sittliche Ordnung keine ›Sachzwänge‹ geben darf, die man dem Ermessen der Politiker oder vermeintlicher Fachleute überlassen könnte«<sup>19</sup>.

Dem gesellt sich muslimischerseits ein ähnliches Modell hinzu: Aus dem Argument heraus, in seiner religiösen Lehre eine allumfassende Lebensführung zu bieten, versteht sich der Islam in weiten Teilen auch als Diskursteilnehmer politischer Prozesse.<sup>20</sup> Dass hierbei die exakte Funktion, Form und Weise des politischen Mitgestaltungsprozesses innerhalb muslimischer Gelehrsamkeit noch sehr umstritten ist, darauf verweist *Hefny* nachdrücklich. Das Verhältnis von Religion und Politik ist im Islam weder *de jure* noch *de facto* in einer Weise vorgekennzeichnet, so dass Möglichkeiten zur Adaption verschiedenster Modelle bestehen, wie die Erfahrung der Geschichte des Islams zeigt.<sup>21</sup> *Hefny* exemplifiziert diese Tatsache anhand der Überlegungen des ägyptischen Gelehrten Muḥammad 'Imāra. In der von 'Imāra angeführten Fundierung des Verhältnisses von Religion und Staat erkennt *Hefny* ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber der Idee des Säkularismus seitens muslimischer

---

18 Vgl. dazu *Raul Fornet-Betancourt* (Hg.), *Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Bd. 1, Mainz 1996; *Gustavo Gutiérrez*, *Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung*, Fribourg/Stuttgart 2009. Speziell zum christlich-muslimischen Diskurs siehe *Klaus von Stosch/Muna Tatari* (Hg.), *Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum*, Paderborn 2011.

19 *Zirker*, *Ekklesiologie* (s. Anm. 5), 127.

20 Vgl. *Birgit Krawietz/Helmut Reifeld* (Hg.), *Islam und Rechtsstaat. Zwischen Scharia und Säkularisierung*, St. Augustin/Berlin 2008.

21 Vgl. *Hansjörg Schmid*, *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Freiburg <sup>2</sup>2013, bes. 109–115.

Religionsgelehrter. Jedoch arbeitet er heraus, dass etliche muslimische Religionsgelehrte gleichzeitig bereit seien, grundlegende Elemente des Säkularismus in ihren Gesellschaften zu implementieren. Sie argumentieren, dass neben den unveränderlichen religiös-ethischen Prinzipien, welche ausschließlich durch Gott bestimmbar seien, auch solcherlei normative Bereiche existieren, welche primär dem menschlichen Auslegungsvermögen unterstellt seien, wie vor allem die konkrete rechtliche Applikation der ethisch-religiösen Prinzipien. Eine begriffliche Trennung von »Säkularismus« als eine eigenständige Ideologie und »Säkularität« als dem Prinzip der institutionellen Unabhängigkeit von Staat und Religion ist für die Weiterentwicklung des Diskurses sehr hilfreich. Die Herausforderung für die islamische Theologie besteht darin, deutlich zu machen, dass der eigentliche religiöse Grundgehalt der islamischen Offenbarung nicht unmittelbar mit der konkreten Ausformung politischer Ordnung korreliert.<sup>22</sup>

## 2.2 Das Verhältnis von Kirche und Umma zum deutschen Staat

Inwieweit nun das Verhältnis von Religionsgemeinschaft zum Staat und seinen Institutionen konkret in Deutschland zu bestimmen ist, bildet einen weiteren wichtigen Aspekt in der Fragestellung von Glauben in der Gesellschaft. Hier ist im Hinblick auf Kirche und Islam von zwei grundlegend unterschiedlichen Ausgangssituationen auszugehen, welche in der jeweiligen historischen Verwurzelung begründet liegen. Dass das Christentum in Deutschland auf eine jahrhundertlang zurückreichende Institutionengeschichte zurückblicken kann und Staat und Kirche sich seit Jahrhunderten in Form von Staatsverträgen (z. B. Konkordaten) als autonome Vertragspartner anerkennen<sup>23</sup>, macht den wesentlichen Unterschied zur islamischen Religionsgemeinschaft in Deutschland aus.

Der Islam in Deutschland erscheint frühestens ab den 1960er Jahren als gesellschaftlich relevante Größe.<sup>24</sup> Somit sind der gesellschaftliche

---

22 Vgl. dazu auch *Lukas Wick*, Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne?, Würzburg 2009.

23 Vgl. *Zirker*, Ekklesiologie (s. Anm. 5), 70.

24 Vgl. *Thomas Lemmen*, Muslime in Deutschland: eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, Baden-Baden 2001; *Rauf Ceylan*, Islam und Diaspora. Analysen zum muslimischen Leben in Deutschland aus historischer, rechtlicher sowie migrations- und religionssoziologischer Perspekti-

Integrationsprozess und die damit einhergehende strukturelle Beheimatung des Islams hierzulande noch nicht im vollen Maße erreicht. Das bedeutet aber auch, dass der Islam im Aushandlungsprozess mit seiner ihn umgebenden Gesellschaft noch keinen adäquaten »Raum« gefunden hat, in welchem er sich zu den anderen religiösen, zivilen und staatlich genutzten Räumen integrativ und konstruktiv verhalten kann. Deutlich dadurch aber wird, dass Glaubensgemeinschaften wie Kirche und Umma nie abstrakt existieren und zu reflektieren sind, sondern stets in konkreten Räumen (vgl. *Sander*). Die »Moschee« als Ort muslimischer Lebenswirklichkeit und ihre ursprüngliche Funktion als das Mark gesellschaftlichen Zusammenlebens in den muslimischen Ländern konnte in Deutschland bislang nicht überall zur Geltung kommen. Die Moschee wurde in ihrer Funktion bis weit in die 1990er Jahre sogar vollkommen konterkariert, indem sie überwiegend als Hort segregativer Entwicklungen wahrgenommen wurde (sog. »Hinterhofmoscheen«). Diese Wahrnehmung wurde erst in den letzten Jahren durchbrochen, und es gelingt zunehmend, Moscheen in Deutschland auch als konstruktive Räume gesellschaftlichen Lebens wahrzunehmen.<sup>25</sup>

Ob die Moscheen sich allerdings als geeignete, auch institutionell verkörperte Ausdrucksformen islamischen Selbstverständnisses etablieren können, hängt ganz von der Rolle ab, in der sie sich selbst in ihrem Zusammenwirken mit der Gesellschaft verstehen. Darüber hinaus entstanden in Deutschland nämlich weitere Angebote, die die institutionelle Verkörperung des Islams in die bestehende Gegenwart deutscher Institutionalisierungslandschaften unternommen und beworben haben. Es sind dies u. a. die muslimischen Verbände, die die sich auftuende Lücke zwischen muslimischer Religionsgemeinschaft und staatlichem Gemeinwesen erkannt haben und durch ihr Angebot zu füllen versuchen (vgl. *Chbib*), aber auch die neu gegründeten universitären Institute islamischer Theologie bzw. Studien werden künftig eine wichtige Rolle als Repräsentanten des Islams gegenüber dem Staat spielen.

Seinen bislang öffentlich wirksamsten Ausdruck gewannen die muslimischen Verbände nach Auffassung von *Chbib* in der Verlautbarung der »Islamischen Charta«, die im Jahr 2002 vom Zentralrat der Muslime

---

ve, Frankfurt u. a. 2012 (zit. nach: <http://public.eblib.com/EBLPublic/PublicView.do?ptiID=1129238>).

25 Vgl. *Jörg Hüttermann*, *Das Minarett: zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole*, Weinheim 2006; *Bärbel Beinhauer-Köhler/Claus Leggewie/Alen Jasarevic*, *Moscheen in Deutschland: religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*, München 2009.

in Deutschland (ZMD) in Umlauf gebracht wurde.<sup>26</sup> Darin konstatiert der ZMD eine zwar rudimentäre, allerdings überhaupt zum ersten Mal theologische Begründung für eine verfassungsgetreue Partizipationskultur der Muslime in Deutschland. Dass dieses Positionspapier nunmehr über ein Jahrzehnt zurückreicht und darüber hinaus keine weiteren Anstrengungen in der Hinsicht zu vernehmen waren, deutet nach *Chbib* auf einen inhaltlichen Stagnationsprozess hin. Sie sieht dadurch die Bemühungen um eine Anerkennung der muslimischen Religionsgemeinschaft als Gemeinschaft körperlichen Rechts in Deutschland äußerst gefährdet; dies wäre allerdings dann der Fall, wenn man der politischen Forderung nach ständiger Betonung der Verfassungstreue der Muslime folgte. Einen weiteren, wahrnehmbaren Schritt hin zu einer angemessenen Konsolidierung muslimischen Lebens auch im institutionellen Raum begründete der 2007 geschehene Zusammenschluss der vier größten muslimischen Verbände in Deutschland zu einem einzigen Dachverband (KRM). Dass auf diesem Weg noch etliche weitere Anstrengungen notwendig sind und besonders seitens der muslimischen Verbände noch viel Arbeit zu leisten ist, das ist einhelliger Konsens aller Beobachter. Einen wichtigen An Schub hinsichtlich der Normalisierung muslimischer Präsenz in Deutschland leistete die 2006 vom damaligen Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble anberaumte Deutsche Islam Konferenz (DIK).<sup>27</sup>

Die verfassungsrechtlichen Bedingungen, die durch religiöse Gemeinschaften in Deutschland anzuerkennen sind, betreffen in erster Linie die Anerkennung der allumfassenden und hoheitlichen Rechtsprechungsinstanz und Ordnungsmacht des Staates. Diesbezüglich sind Religionsgemeinschaften aufgerufen, Recht und Moral im zivilen Raum der Öffentlichkeit als zwei unabhängige und daher voneinander zu unterscheidende Größen wahrzunehmen (vgl. *Polke*). Die Schwierigkeiten, die für Religionsgemeinschaften im Hinblick auf diese formulierte Forderung entstehen, sind nach *Polke* zweierlei: Zum einen ist es die allumfassende Daseinsdeutung von Religion, das (scheinbar) kein Anderssein außerhalb ihres Deutungsschemas zulasse. Zum anderen können Religionsgemeinschaften in weltanschaulich neutralen Gesellschaftssystemen dadurch erheblich in ihrer Existenzmöglichkeit gefährdet sein, wenn das eigene normative Selbstverständnis durch die zivile Öffentlichkeit ignoriert wird. Das Zweite Vatikanische Konzil stellte dabei für die katholische Kirche einen beispielhaften Perspektivwechsel dar: »Erstens durch die

---

26 Vgl. *Schmid*, Islam (s. Anm. 21), 123 ff.

27 Vgl. [www.deutsche-islam-konferenz.de](http://www.deutsche-islam-konferenz.de)

ausdrückliche Wahrnehmung der eigenen partikularen Existenz, zweitens durch die Betonung der Mitverantwortung in der Gemeinsamkeit aller zum Aufbau der Gesellschaft verpflichteten Kräfte und drittens durch die Einsicht, dass in einer solidarischen Gesellschaft alle, auch die Kirche, Lernbereitschaft aufbringen müssen.<sup>28</sup> Damit entlastet sich die Religionsgemeinschaft vor überzogenen Ansprüchen (vgl. auch *Şahin*) und gewinnt ein freieres Verhältnis zur gesellschaftlichen Umwelt. Die Unterscheidung von Recht und Moral sollte allerdings nicht als Verbannung von religiöser Moral in den der Politik vorgelagerten Raum missinterpretiert werden. Im Gegenteil, rechtliche Normen müssen aus einem Wertediskurs innerhalb einer Gesellschaft heraus, zu der auch die religiösen Gemeinschaften gehören, erwogen und verhandelt werden (vgl. etwa die Debatte um das Asylrecht).

Die Herausforderung für die Religionsgemeinschaften liegt darin, die durch die Verfassung gewährte Freiheit wie auch die eigene Autorität nicht dahingehend zu missbrauchen, freiheitliche Grundrechte sowohl der eigenen Anhängerschaft und Gemeinde als auch anderer in irgendeiner Weise beschneiden und – auch als Rückversicherung gegen eigenes Scheitern – selbst Macht ausüben zu wollen (vgl. *Sander*). Ob jedoch tatsächlich ein struktureller Unterschied dahingehend besteht, dass die Umma anders als die Kirche nicht scheitern könne, wie *Sander* meint, dürfte von beiden Seiten her weiter zu diskutieren und nur eschatologisch zu verifizieren sein. Das Verhältnis von Macht (*potestas*) und Autorität (*auctoritas*), wie es *Sander* beschreibt, stellt jedenfalls ein nachvollziehbares und bedenkenswertes Verstehensmodell kirchlicher Strukturgeschichte dar. Als globalisierte Religionsgemeinschaften sind Kirche und Umma heute in die vielfältigen Machtkämpfe und Gefährdungen des Humanum immer wieder hineingezogen und herausgefordert, ihre Glaubwürdigkeit und Autorität durch ihre Verantwortung für Würde, Freiheit und Gerechtigkeit aller Menschen zu erweisen (vgl. auch *Şahin*).

### 2.3 Der Erwählungsanspruch von Kirche und Umma und ihr Verhältnis zum Volk Israel

Eine zentrale Frage betrifft auch das Verhältnis der eigenen Glaubensgemeinschaft zu den anderen Glaubensgemeinschaften, und zwar zum einen aus genuin theologischen Gründen, zum anderen wiederum auf dem Hintergrund und aus dem Blickwinkel multireligiös zusammenge-

---

28 *Zirker*, Ekklesiologie (s. Anm. 5), 72.

setzter Staaten und Gesellschaften.<sup>29</sup> Eine besondere Rolle spielt dabei die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Umma zum Volk Israel, zum Judentum.

Hier unternimmt *Horsch-Al Saad* den Ansatz, den Begriff der Umma im Hinblick auf seine Eingrenzungs- und Abgrenzungsmerkmale hin zu bestimmen. Ausgehend von der islamischen Konzeption des *nash*, der Idee der Abrogation, d. h. der Aufhebung von Bestehendem durch Neu-Geoffenbartes, begründet sie die jeweils in dieser Hinsicht eingenommenen Positionen muslimischer Gelehrsamkeit. Hierbei ist der Ausgang vom Begriff des *nash* theologisch-systematisch legitim.<sup>30</sup> Trotz eingehender Diskussion des Begriffs bleibt weiter zu fragen, was hieraus für die so genannte »Heilsfrage« im Verhältnis des Islams zu den vorangegangenen Religionen resultiert. Der Vorschlag von *Horsch-Al Saad*, inter-religiöse Verhältnisbestimmungen nicht mehr vom Gedanken eines religiösen Auserwähltseins her zu denken und den Fokus auf das Vorhandensein einer »inter-textuellen Gemeinschaft« zu lenken und diesen als Prozess der jeweiligen Mehrwertgewinnung zu begreifen, bildet in dieser Hinsicht einen lohnenswerten und deshalb weiter zu verfolgenden Ansatz.<sup>31</sup> Denn die Frage nach der Bedeutung und dem Verständnis des »Auserwählt-Seins« bestimmt nicht nur das Verhältnis des Islams zum Christentum, sondern sie bildet eine trianguläre Basis zur Verhältnisbestimmung zwischen Judentum, Christentum und Islam.

Eine besondere Problematik erhält der Anspruch der Auserwählung im Verhältnis von Kirche und Volk Israel (vgl. Dtn 4,37; 7,6 ff.), steht doch die Kirche geschichtlich wie religiös-theologisch in unauflösbarer Beziehung zum Volk Israel, die ihre Wurzel ist, aus der sie lebt (vgl. *Blum*). Zugleich hat die Kirche sich in Form der Substitutionstheorie fast zweitausend Jahre lang als »neues« und »wahres Israel« behauptet, während das Judentum als von Gott verstoßen galt. Erst das Zweite Vatikani-

---

<sup>29</sup> Vgl. dazu *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber/Duran Terzi* (Hg.), *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Regensburg 2009.

<sup>30</sup> Einführend dazu *John Burton*, *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh 1990. Für eine weitergehende Lektüre: *Andrew Rippin*, *Al-Zuhrī, »Naskh al-Qur'ān« and the Problem of Early »Tafsīr« Texts*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47 (1984), 22–43.

<sup>31</sup> Vgl. dazu auch *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Bülent Ucar* (Hg.), »Nahe ist dir das Wort ...« *Schriftauslegung in Christentum und Islam*, Regensburg 2010, bes. 167–202.

sche Konzil hat für die katholische Kirche durch eine Relecture der Bibel (bes. Röm 9–11) die bleibende Erwählung Israels wiederentdeckt und anerkannt (vgl. *Lumen gentium* 16; *Nostra aetate* 4; ähnlich der Synodenbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland 1987 u. a.). Die Beziehung zum Volk Israel dürfte für die Kirche und den christlichen Glauben nicht nur aus historischen, sondern aus genuin theologisch-spirituellen Gründen ungleich konstitutiver sein als für den Islam, für den Israel lediglich eine Art paradigmatische Bedeutung in der Religions- und Offenbarungsgeschichte zu haben scheint.<sup>32</sup>

Wie *Blum* jedoch anhand des Streits um die neue Karfreitagsfürbitte von 2008 zeigt, ist das genaue heilstheologische Verhältnis von Kirche und Volk Israel in der katholischen (nicht nur dort) Theologie und Lehre keineswegs abschließend und befriedigend geklärt. *Blum* spricht sich dabei für die Anerkennung des jüdischen Weges als eines eigenständigen Heilsweges aus. Dem scheint der *magnus consensus* christlicher Theologie von der universalen Heilsbedeutsamkeit Jesu Christi entgegenzustehen. Bleibende Erwählung Israels einerseits, die ungeschuldete Liebe Gottes zu seinem Volk bedeutet, und Heilsuniversalität Christi andererseits sind als spannungsreiche, nicht auflösbare Pole biblisch-christlicher Sicht der Heilsgeschichte zu betrachten und auszuhalten. Hier kann nur die eschatologische Hoffnung weiterführen, wie es Johannes Paul II. in einer Ansprache von 1982 andeutete: »Auf verschiedenen, aber letzten Endes dem gleichen Ziel zustrebenden Wegen werden wir – mit Hilfe des Herrn, der niemals aufgehört hat, sein Volk zu lieben (vgl. Röm 11,1) – zu dieser wahren Brüderlichkeit in der Versöhnung, der Achtung und vollen Verwirklichung des Planes Gottes in der Geschichte gelangen.«<sup>33</sup>

Den religiösen Diskurs um das Thema des Auserwähltseins kennt auch der Islam, allerdings mit einer klaren ethischen Akzentsetzung.

---

32 Zur konstitutiven Israelverwiesenheit der Kirche vgl. u. a. *Friedrich-Wilhelm Marquardt*, Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths, München 1967; *Franz Mußner*, Traktat über die Juden, München <sup>2</sup>1988; *Josef Wohlmuth*, Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn 1996; *Hans Hermann Henrix*, Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen, Kevelaer 2004; *Andreas Renz*, Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre »Nostra aetate«: Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014.

33 Zit. nach *Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Bd. I: Dokumente von 1945–1985, Paderborn/Gütersloh <sup>3</sup>2001, 79.

Einen klaren Bezug hierzu stellt Sure 3,110 her, in der es heißt: »Ihr seid die beste Gemeinschaft (*umma*), die für die Menschen hervorgebracht worden ist. Ihr gebietet das Rechte, untersagt das Verwerfliche und glaubt an Gott.« Wie schon durch *Gharaibeh* ausgeführt, ist das Prädikat »Auserwähltsein« an die Bedingung gekoppelt, gewissenhaft zu handeln. Es geht um das glaubwürdige Zeugnis der Gemeinschaft gegenüber der Menschheit.<sup>34</sup> Erwählung ist daher weniger – auch biblisch nicht – Privileg als vielmehr Verantwortung und Auftrag, vor allem ist sie nicht exklusiv zu verstehen. Die Gefahr, einem selbstgefälligen, religiös begründeten Triumphalismus anheimzufallen, wird hier also durch die Bedingungsformulierung reguliert und relativiert. Über die Bestimmung dessen, was dann als das »Rechte gebieten« und »Unrechte verwehren« bestimmt und interpretiert wird, darüber lässt sich natürlich wiederum streiten, aber *es lässt sich streiten*.

## 2.4 Die Spannung zwischen Einheit und Vielfalt in Kirche und Umma

Das Verhältnis von Einheit und Vielfalt ist eine der Grundfragen menschlicher Gemeinschaften generell. Bei religiösen Gemeinschaften wie Kirche und Umma potenziert sich das Problem durch die fast unauflösliche Spannung, dass einerseits die Vielfalt als im Schöpfungswillen Gottes selbst angelegt und begründet gesehen wird, andererseits aber auch die Einheit im Glauben, im Handeln, in den Strukturen als gottgewolltes Ideal postuliert, im christlichen Glaubensbekenntnis sogar als gottgeschenktes Faktum bekannt wird.<sup>35</sup> Nirgendwo sonst klaffen Ideal und Wirklichkeit meist so weit auseinander wie in diesem Fall, da die Vielfalt allzu oft zu Streit, Spaltungen, wechselseitigen Ausschlüssen und Verdammungen, manchmal gar zu Gewalt und Krieg führten und führen (vgl. *Şahin*). Diese wiederum schwächen die religiösen Geltungsansprüche und stellen sie in Frage.

Die ökumenische Bewegung innerhalb des Christentums versuchte im 20. Jahrhundert um der eigenen Glaubwürdigkeit willen die großen und kleinen Spaltungen der Kirchengeschichte zu heilen und die (ver-

---

34 Vgl. *Denny*, Ummah (s. Anm. 8), 54 f.

35 Die Einheit gilt als eines der vier von Gott gegebenen Kennzeichen oder Wesenseigenschaften der Kirche (*notae ecclesiae*) neben der Heiligkeit, Katholizität (im Sinne der Umfassendheit, nicht im konfessionellen Sinne) und der Apostolizität. Vgl. dazu *Miggelbrink*, Einführung (s. Anm. 4), 77–122; *Kraus*, Kirche (s. Anm. 1), 358–449.

meintlich) ursprüngliche Einheit wiederherzustellen. Die Zielvorstellungen und die Antworten auf die Frage, wie dieses Ziel am besten zu erreichen sei, sind freilich von Anfang an unterschiedlich gewesen und divergieren bis heute.<sup>36</sup> Die ökumenische Formel von der »Einheit in der Vielfalt«, der »Einheit durch Vielfalt« oder der »versöhnten Verschiedenheit« kann dabei höchstens als kleinster gemeinsamer Nenner gelten, der jedoch immer wieder neu mit Inhalt und Leben gefüllt werden muss.<sup>37</sup> Ökumenisch stellt sich zunehmend die Frage, ob eine sichtbare, institutionelle Einheit der pilgernden Kirche wirklich noch als Zielvorgabe gelten kann, oder ob es nicht vielmehr um einen dynamischen, nie endenden Prozess des Dialogs, der individuellen und kollektiven Umkehr (*ecclesia semper reformanda*), der Versöhnung und des Einander-Annehmens gehen muss (vgl. *Dehn*).

Zu ähnlichen Ergebnissen gelangt neben *Şahin* auch *Khorchide*, der die dargestellte Diskrepanz idealisierter Einheitsauffassungen durch eine Ausdifferenzierung der Handlungsebenen des Menschen beschreibt. Eine Unterscheidung zwischen politischem, theologischem, normativem und identitätsstiftendem Umma-Diskurs solle zunächst einmal dabei helfen, die jeweils wirksamen Dynamiken adäquat zuzuordnen. In Übereinstimmung mit *Dehn* versteht *Khorchide* Einheit nicht als eine faktisch zu erstrebende historische Tatsache, sondern als einen pädagogischen Appell an seine Hörer, sich trotz der eigenen Individualität für das Gemeinsame und Verbindende einzusetzen. Dabei muss es gelegentlich ausgehalten werden, dass stilisierter Idealzustand und historische Wirklichkeit auseinanderklaffen (*Şahin*). Idealzustände werden gerade dann rezipiert, wenn von der gleichen Gesellschaft zunehmend Verwerfungen ausgemacht werden. Je größer die vermeintliche Verwerfung wahrgenommen wird, desto entfernter und irriger müssen der Appell und die Erinnerung

---

36 Vgl. dazu *Harding Meyer*, Ökumenische Zielvorstellungen, Göttingen 1996; *Peter Neuner*, Ökumenische Theologie: Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen, Darmstadt 1997, bes. 281–296; *Georg Hintzen/Wolfgang Thönissen*, Kirchengemeinschaft möglich? Einheitsverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion, Paderborn 2001; *Johannes Oeldemann*, Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit. Kleine Einführung in die Ökumene, Regensburg 2009.

37 Vgl. *Oscar Cullmann*, Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung, Tübingen <sup>2</sup>1990; *Harding Meyer*, Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie I, Frankfurt/Paderborn 1998; *Ulrich H. J. Körtner*, Versöhnte Verschiedenheit. Ökumenische Theologie im Zeichen des Kreuzes, Bielefeld 1996.

an den stilisierten Idealzustand erscheinen. Der Appell ist eine rhetorische Ausdrucksform, die die tief liegenden menschlichen Antriebskräfte stimuliert, um es so zu ermöglichen, gegen die jeweils befundenen Missstände aufzubegehren.

Dies zeigt sich zum Beispiel dadurch, dass im muslimischen Kontext das stilisierte Umma-Ideal zur Ächtung der verschiedensten gesellschaftlichen Missstände herangezogen wird. Das stetige Erinnern an die Einheit hat somit auch einen konstruktiven Charakter und sollte nicht nur auf den Aspekt seiner inhärenten Strukturschwäche reduziert werden. Aufgabe der (muslimischen) Theologie ist es von daher, erstens erkenntlich zu machen, dass es sich bei der idealisierten Umma-Vorstellung primär um einen aus pädagogischen Gründen eingerichteten Topos handelt, und zum zweiten, dem muslimischen Bewusstsein transparent zu machen, welcher Missstand im jeweiligen Kontext nun debattiert wird. Dieses führt unweigerlich zu einer äußerst wertvollen und substanziellen Diskussion, weil sie die ethischen Wertvorstellungen der jeweiligen Gemeinschaft von Grund auf restituiert und revitalisiert, womit die eigentlichen religiösen Grundwerte wiederum voll zu Geltung kommen.

In dem Sinne also, in dem sowohl im Islam als auch Christentum »Ökumene« nicht die Zielvorgabe bedeutet, die sichtbare (institutionelle) Einheit unterschiedlichster religiöser Realisierungsformen herbeifördern zu wollen, sondern in dem »Ökumene« als ein nicht endender und dynamischer Dialog- und Lernprozess wahrgenommen wird, entsteht Einheit dort, wo durch Kommunikation Anerkennung zum Anderssein geschaffen wird. Eine solche Wahrnehmung scheint sich in den christlichen Kirchen durch die jahrzehntelangen ökumenischen Anstrengungen breiter durchgesetzt zu haben als in der muslimischen Welt (vgl. *Mohagheghi*).

### 3. Fazit: Kirche und Umma als Bezeugungs- und Bekenntnisgemeinschaften

Die Tagung hat die Asymmetrien und Unterschiede zwischen Kirche und Umma deutlich herausgearbeitet, aber auch Gemeinsamkeiten und Analogien ergeben, die weiter zu reflektieren sind.<sup>38</sup> Will man beide Größen theologisch auf eine gemeinsame Formel bringen, könnte man von ihnen

---

38 Vgl. dazu auch *Christian W. Troll*, *Muslime fragen, Christen antworten*, Kevelaer 2003, bes. 77–79.

am ehesten wohl von »Bezeugungs- und Bekenntnisgemeinschaften«<sup>39</sup> sprechen (vgl. Sure 2,143): Das Glaubenszeugnis und -bekenntnis der jeweiligen Urgemeinden konstituierte die Glaubensgemeinschaften Kirche und Umma, die wiederum Zeugnischarakter haben nach innen wie gegenüber der Welt und je neu Glauben evozieren. Sie zeugen von Gott, seinem Wort und seinem Handeln, seinem Heilswillen, sie unterscheiden sich aber darin, worin sie das definitive Zentrum dieses Heilshandelns Gottes sehen: die Kirche in Jesus Christus, die Umma in der Rechtleitung des Korans.

Indem sie je auf ein geschichtliches Heilshandeln Gottes Bezug nehmen und dieses in Form von Kult, Erzählung und Ethos weitertragen, sind Kirche und Umma – stets in ihrer vielfältigen und kontextuellen Ausprägung, nie als einheitliche Kollektive – auch Erinnerungs- und Tradierungsgemeinschaften und zugleich »Handlungs-«<sup>40</sup> oder »Nachfolgegemeinschaften«: Christen folgen Jesus Christus und seinen Aposteln nach, Muslime ahmen den Koran und Muhammad nach. Zeugnis von Gott in Wort und Tat, in Leben und Dienst ist ihr Auftrag, um so Gottes Willen auf Erden, wie sie ihn aufgrund ihrer jeweiligen Offenbarung verstehen, zu verwirklichen helfen.<sup>41</sup>

In diesem Sinne sind beide auch prophetische Gemeinschaften, die mahnen und erinnern, das Gute fördern und das Böse verhindern sollen.<sup>42</sup> Und sie sind letztlich – zusammen mit dem Volk Israel – eschatologische oder messianische Gemeinschaften, Weg- und Hoffnungsgemeinschaften, die sich auf dem Wege Gottes wissen und zugleich die eigene Unvollkommenheit und Vorläufigkeit spüren, die durch Gottes Barmherzigkeit und Treue begleitet und am Ende vollendet werden wird. Die gläubige und liebende Hoffnung erlaubt es auch, darauf zu hoffen, dass diese Weggemeinschaften, die sich im Diesseits wechselseitig begleiten, korrigieren und bereichern können, am Ende vom gerechten und gnädigen Schöpfer zu sich geführt werden mögen.

---

39 Zum Zeugnisbegriff vgl. *Felix Körner*, Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008.

40 Vgl. *Zirker*, Ekklesiologie (s. Anm. 5), 186–210.

41 Vgl. *Hansjörg Schmid/Ayşe Başol-Gürdal/Anja Middelbeck-Varwick/Bülent Ucar* (Hg.), Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam, Regensburg 2011.

42 Vgl. *Anja Middelbeck-Varwick/Mohammad Gharaibeh/Hansjörg Schmid/Aysun Yaşar* (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam, Regensburg 2013.