

Hohenheimer Protokolle
Band 60

Herausforderung Islam

Anfragen an das christliche Selbstverständnis
Theologisches Forum Christentum – Islam

Herausgegeben von
Hansjörg Schmid, Andreas Renz und Jutta Sperber

AKADEMIE DER DIÖZESE ROTTENBURG-STUTTGART

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-926297-90-5

2., durchgesehene Auflage 2005

© Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Alle Rechte vorbehalten.

Stuttgart 2003, 2005

Druck: Grafik-Druck GmbH, Stuttgart

Umschlaggestaltung: Grafik-Druck GmbH, Stuttgart

Satz: R. Johanna Regnath, Tübingen

Umschlagbild: © Seyfi Bozkuş, Kalligraphie des Wortes Allah (Gott), 1997.

Auslieferung durch:

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

– Geschäftsstelle –

Im Schellenkönig 61

70184 Stuttgart

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
<i>Hansjörg Schmid</i>	
Das »Theologische Forum Christentum – Islam«: Kontexte, Anliegen, Ideen	9
I. Grundlegende Verhältnisbestimmungen und Modelle	
<i>Hans Zirker</i>	
Vom Islam lernen? Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses	27
<i>Ulrich Schoen</i>	
Fuß-Wege und Denk-Straßen im christlich-islamischen Feld: eine Typologie	51
II. Konkrete Herausforderungen: Christliche Standortbestimmung – Offenbarungsfrage – Erziehung – Politik	
<i>Christian W. Troll</i>	
»Prüfet alles!« Der Dienst der Unterscheidung als unabdingbares Element dialogischer Beziehungen von Christen mit Muslimen	69
<i>Oliver Lellek</i>	
Ist die Offenbarung abgeschlossen?	83
<i>Stephan Leimgruber</i>	
Erziehung aus christlicher und islamischer Perspektive	103

<i>Raymund Schwager</i> Die Rolle der abrahamitischen Religionen im Konflikt zwischen Israel und Palästina	115
--	-----

III. Herausgefordert in der Begegnung mit Muslimen: Praxisreflexionen

<i>Hans-Martin Gloël</i> Was bedeuten Existenz und Anspruch des Islam für das Selbstverständnis ›christlich Glaubender‹?	125
--	-----

<i>Volker Meißner</i> Die Integration von Muslimen in Deutschland – Heraus- forderung für die Institution Kirche	135
--	-----

<i>Thomas Lemmen</i> Christlich-islamische Gesellschaften als Erfahrungsfelder des theologischen Dialogs zwischen Muslimen und Christen	149
---	-----

IV. Tagungsbericht und Perspektiven für die Weiterarbeit

<i>Andreas Renz/Hansjörg Schmid/Jutta Sperber</i> Neue Initiative zum Dialog mit dem Islam. Erste Fachtagung des Theologischen Forums Christentum – Islam	161
--	-----

Autorin und Autoren	169
---------------------------	-----

Vorwort

Der Islam stellt auf verschiedene Weise eine Herausforderung dar. In der gegenwärtigen Debatte stehen meist die gesellschaftspolitischen Fragen im Vordergrund. Nicht weniger herausfordernd sind die theologischen Anfragen des Islam an das Christentum. Diesen widmet sich das »Theologische Forum Christentum – Islam«. Dieser Band enthält die auf der ersten Tagung des Forums zum Thema »Was bedeuten Existenz und Anspruch des Islam für das Selbstverständnis christlichen Glaubens?« gehaltenen Vorträge und Kurzreferate in überarbeiteter Form, die ein recht breites, zum Teil sehr spannungsreiches Spektrum an Positionen wiedergeben. In inhaltlicher Hinsicht werden die Beiträge von ihrem jeweiligen Autor verantwortet und geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder. Gerahmt werden die Beiträge durch eine Einführung in die Anliegen des Forums und einen ausführlichen Tagungsbericht.

Die Initiative zum »Theologischen Forum Christentum – Islam« ist der Tatsache zu verdanken, dass die drei Initiatoren und Herausgeber dieses Bandes mit der Idee zusammenfanden, TheologInnen und WissenschaftlerInnen angrenzender Disziplinen zusammenzuführen, die sich mit Islamthemen beschäftigen. Dass ein solches Forum eine Lücke darstellte, bestätigte die erfreuliche Resonanz auf diese Initiative.

Wir danken daher all denen, die dem »Theologischen Forum Christentum – Islam« auf vielfältige Weise Geburtshilfe geleistet haben: allen unseren GesprächspartnerInnen, die nun seit über einem Jahr in dieser Sache mit uns Ideen diskutiert und wichtige Anregungen gegeben haben; allen TeilnehmerInnen der Tagung, die durch ihre Vorträge und Diskussionsbeiträge zu einer lebendigen und vielfältigen Auseinandersetzung beigetragen haben; all denen, die zwar bei der ersten Tagung nicht teilnehmen konnten, aber unsere Initiative mit wichtigen Hinweisen begleitet haben. Ermutigend waren auch die zahlreichen Reaktionen auf die Tagung aus dem In- und Ausland, die unsere Hoffnung bestärken, dass diese Tagung nur ein Anfang war.

Ein besonderer Dank gilt dem Bundesministerium des Innern, namentlich Dr. Thomas Lemmen, das sowohl die Tagung als auch die Publikation mit einem großzügigen Zuschuss gefördert hat. Zu

guter Letzt danken wir allen MitarbeiterInnen der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, die an dieser Publikation mitgewirkt und zum Gelingen der Tagung beigetragen haben, insbesondere Anna Fröhlich-Hof M.A. und R. Johanna Regnath.

Stuttgart/Hildesheim/Bayreuth, im August 2003

Hansjörg Schmid
Andreas Renz
Jutta Sperber

Vorwort zur 2. Auflage

Dass die erste Auflage dieses Buches nach eineinhalb Jahren vergriffen sein würde, hatte niemand geahnt. Die Thematik erweist sich derzeit als aktueller denn je. Die große Nachfrage nach »Herausforderung Islam« ist auch Teil der sehr erfreulichen Entwicklung des Theologischen Forums Christentum – Islam, für dessen Anfänge das Buch steht. Wir danken allen, die durch aktive Beiträge sowie als LeserInnen dazu beigetragen haben. Jetzt haben wir uns kurz vor Fertigstellung der dritten Publikation zu einer zweiten Auflage von »Herausforderung Islam« entschieden.¹ Der vorliegende Band stellt einen an wenigen Stellen korrigierten Nachdruck der ersten Auflage dar.

Stuttgart/Hildesheim/Bayreuth, im August 2005

Hansjörg Schmid
Andreas Renz
Jutta Sperber

¹ Vgl. auch die zweite Publikation des Forums: *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber* (Hg.), *Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?* (Hohenheimer Protokoll 61), Stuttgart 2004, sowie die demnächst im Verlag Pustet erscheinende dritte Publikation: *dies.* (Hg.), »Im Namen Gottes ...« *Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam*, Regensburg 2006. Als Zusammenfassung über die bisherige Entwicklung des Forums vgl. *Hansjörg Schmid*, *Das Theologische Forum Christentum – Islam. Eine Initiative für Christlich-Islamische Studien*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 89 (2005), 147-149.

Das »Theologische Forum Christentum – Islam«:

Kontexte, Anliegen, Ideen

Hansjörg Schmid

Jede Idee wird in einem Kontext geboren, ohne den sie nicht zu verstehen ist. So steht das »Theologische Forum Christentum – Islam« im allgemeinen Kontext des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland.¹ Spezieller Kontext sind der wissenschaftlich-theologische Dialog und seine Ausgangsbedingungen. Ausgehend von einer kurzen Bestandsaufnahme dieser Kontexte sollen daher im Folgenden die Anliegen und Projekte des Forums skizziert werden. Im Blick auf die Bestandsaufnahme ist zu betonen, dass sie notwendigerweise selektiv ist und sich auf die Gesichtspunkte beschränkt, die im Blick auf das »Theologische Forum Christentum – Islam« besonders wichtig sind. Vieles wäre noch zu erwähnen und zu vertiefen, was im Rahmen dieser kurzen Einführung nicht möglich ist. Die Auswahl hängt sicherlich auch mit den biografischen Erfahrungen der Initiatoren des Forums zusammen, die das theologische Ausbildungssystem durchlaufen haben und sich in ihrer derzeitigen Tätigkeit sowohl wissenschaftlichen als auch praktischen Fragen des christlich-islamischen Dialogs und seiner theologischen Zusammenhänge widmen.

¹ Das Forum soll keinesfalls auf Deutschland beschränkt sein. In vielen Dingen ist die Situation in den Nachbarländern ähnlich. Die Beschreibung der Situation in Deutschland ist hier nur der Ausgangspunkt, der sich fruchtbar mit der Situation in anderen Ländern ins Gespräch bringen lässt. Siehe dazu unten S. 20 ff.

1. Zur Situation des christlich-muslimischen Dialogs und der theologischen Wahrnehmung des Islam in Deutschland

Es waren vor allem politische Ereignisse, welche die Aufmerksamkeit auf den Islam lenkten: Seit der iranischen Revolution 1978 ist Islam ein wichtiges Thema der öffentlichen Debatte. Nach Ende des Ost-West-Konflikts und mit dem Golfkrieg 1991 rückte der Islam noch verstärkt ins Zentrum des Interesses.² Aber auch innenpolitische Faktoren prägen das Interesse: Erst im Rahmen der Integrationsdebatte in den letzten Jahren rückte ins Bewusstsein der Bevölkerung, dass der Islam in Deutschland nicht mehr als vorübergehendes, sondern als dauerhaftes Phänomen zu betrachten ist.³ Viele Dialogbemühungen und das zunehmende Interesse am Dialog hängen mit diesen politischen Kontexten zusammen.

So ist auch nicht verwunderlich, dass der 11. September 2001 die derzeitige Situation des christlich-islamischen Dialogs nachhaltig prägt, auch wenn er zum Teil nur Entwicklungen verstärkte, die sich schon vorher anbahnten. Die Situation des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland nach dem 11. September ist vor allem durch zwei solche Entwicklungen geprägt:

Zum einen boomt das Thema Islam mehr denn je, was sich u.a. an den Neuerscheinungen und Verkaufszahlen von Büchern über den Islam zeigt. Darüber hinaus sind in den beiden letzten Jahren zahlreiche Initiativen auf dem Gebiet des christlich-islamischen Dialogs entstanden bzw. intensiviert worden, wobei der Übergang zwischen interkulturellen und interreligiösen Veranstaltungen oft fließend ist. Die Formen der Aktivitäten sind vielfältig: Sie reichen von Einzelveranstaltungen über regelmäßige Gesprächskreise bis hin zu »Islamwochen«. Eine längerfristige Strategie ist jedoch durch die

² Dies schlägt sich in der wachsenden Zahl an Medienberichten nieder. Vgl. *Silvia Kuske*, Von Tausendundeiner Nacht zu Tausendundeiner Angst: der Islam in den Medien, in: *Christoph Jahr* u.a. (Hg.), *Feindbilder in der deutschen Geschichte*, Berlin 1994, 251-279, 258-266; *Detlef Thofern*, Darstellungen des Islams in »Der Spiegel«. Eine inhaltsanalytische Untersuchung über Themen und Bilder der Berichterstattung von 1950 bis 1989, Hamburg 1998, 103, 129; *Kai Hafez*, Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung, Bd. 2: Das Nahost- und Islambild der deutschen überregionalen Presse, Baden-Baden 2002, 57.

³ Vgl. *Ursula Spuler-Stegemann*, *Muslimen in Deutschland. Informationen und Klärungen*, Freiburg 2002, 24.

Häufung von Veranstaltungen allein nicht garantiert. Dies veranlasst Barbara Huber-Rudolf zu einer sehr skeptischen Einschätzung: »Die hohe Anzahl und schnelle Wiederkehr von Veranstaltungen sowie die Überbuchung von prominenten Referenten führt nicht notwendig zu einem besseren Verständnis des Islam und der Muslime.«⁴ Kritisch wäre bei den jeweiligen Veranstaltungen gerade nach Ziel, Ausrichtung und zugrunde liegender Strategie zu fragen.

Zum anderen stehen Sympathie mit dem Islam und scharfe Dialogkritik einander oft unvermittelt gegenüber.⁵ Tenor der oft pauschalen Kritik ist, dass das Profil der christlichen Seite zu schwach sei und man die muslimischen Gesprächspartner zu wenig mit kritischen Fragen konfrontiere. Oft fällt es den Beteiligten in diesem Klima schwer, das richtige Maß an Offenheit wie an Kritik gegenüber den Gesprächspartnern zu finden. Daraus ergibt sich vielfach eine grundsätzliche Hilflosigkeit: Es ist unklar, wie, mit wem und zu welchen Themen Dialoge geführt werden sollen. Ob die am Dialog geäußerte Kritik zu einem Rückzug führen wird oder eher dazu, dass der Dialog auf eine kritischere und fundiertere Ebene gestellt wird, ist noch nicht abzusehen.

Als ein Antwortversuch in dieser Situation wurde im Januar 2003 der »Koordinierungsrat der Vereinigungen des christlich-islamischen Dialoges in Deutschland« (KCID) gegründet, der auf der langjährigen Arbeit verschiedener christlich-islamischer Gesellschaften aufbaut und ihnen eine gemeinsame Stimme geben will. Damit ist sicherlich eine politische und öffentlichkeitswirksame Ausrichtung der Dialogarbeit sowie deren stärkere Vernetzung intendiert. Daneben ist bei vielen Initiativen die Tendenz zu beobachten, die spirituelle Begegnung stärker in den Mittelpunkt zu stellen.⁶

Ein Grundproblem besteht darin, dass es auf muslimischer Seite in Deutschland noch vielfach an Gesprächspartnern mit wissen-

⁴ *Barbara Huber-Rudolf*, Zeichen der Solidarität setzen. Schwierigkeiten und Perspektiven des Dialogs mit dem Islam, in: *Herder Korrespondenz* 56 (2002), 497-502, 500.

⁵ Vgl. *Basam Tibi*, Selig sind die Belogenen. Der christlich-islamische Dialog beruht auf Täuschungen – und fördert westliches Wunschdenken, in: *Die Zeit* Nr. 23, 29.5.2002, 9; *Hans-Peter Raddatz*, Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft, München 2001, bes. 338-369; *Udo Ulfkotte*, Der Krieg in unseren Städten. Wie radikale Islamisten Deutschland unterwandern, Frankfurt 2003.

⁶ Vgl. *Barbara Huber-Rudolf*, Zeichen der Solidarität (s. Anm. 4), 501.

schafflich-theologischer Qualifikation und gleichzeitig ausreichenden Kenntnissen der deutschen Sprache fehlt. Außerdem wirken die Dialogaktivitäten Einzelner oft wenig in die von ihnen vertretenen muslimischen Organisationen hinein. Darüber hinaus ist der Strukturwandel auf islamischer Seite zu berücksichtigen: Je mehr sich die islamischen Organisationen von Migrantenorganisationen, die sich oft noch an den Diskursen ihrer Herkunftsländer orientieren, hin zu religiösen Interessenvertretungen entwickeln, desto mehr werden sie auch Partner im religiösen Dialog sein können. Während derzeit im Mittelpunkt der Diskussion meist konkrete Fragen der Integration und des Aufbaus islamischer Strukturen stehen (Islamischer Religionsunterricht, Moscheebau, Kopftuch, Schächten), wird sich dies hin zu Fragen nach Gestaltungsmöglichkeiten des gesellschaftlichen Lebens und religiös-weltanschaulichen Fragen verschieben. Im bisherigen Diskurs stehen theologische Themen also nicht an erster Stelle, und auf einer wissenschaftlichen Ebene findet ein solcher Dialog noch kaum statt.⁷ Sicherlich richten sich in diesem Zusammenhang große Erwartungen auf die Einführung des Islamischen Religionsunterrichts und der damit verbundenen neuen Studiengänge, wobei diese Entwicklungen wohl noch einige Zeit brauchen. Außerdem ändert sich die Situation dadurch, dass auf muslimischer Seite eine junge Generation heranwächst, in der es eine große Zahl an intellektuell und fachlich ausgewiesenen Personen gibt. Welche Rolle die meist noch im Kontext einer Einwanderungssituation entstandenen muslimischen Organisationen in Zukunft spielen werden, ist unklar.

Die Probleme und Unsicherheiten im Dialog liegen aber auch auf christlicher Seite. Allerdings hat sich hier in den letzten Jahren viel getan: In den meisten Landeskirchen bzw. Bistümern gibt es inzwischen Islambeauftragte, die die Dialogarbeit vor Ort initiieren und begleiten, Veranstaltungen und Multiplikatorenschulungen durchführen und Arbeitshilfen erstellen. Regelmäßige Arbeitskreise gibt es beim »Zentralkomitee der deutschen Katholiken« (ZdK) und der »Evangelischen Kirche in Deutschland« (EKD). Schließlich hat sich die Auseinandersetzung der Kirchen mit dem Islam auch in kirchenamtlichen Dokumenten niedergeschlagen.⁸ Daneben existieren

⁷ Vgl. auch die Einschätzung von *Johannes Kandel*, »Lieber blauäugig als blind?« Anmerkungen zum »Dialog« mit dem Islam (Islam und Gesellschaft 2), Berlin 2003, 5: »Ein substantieller theologischer Dialog ist nicht in Sicht.«

⁸ Vgl. *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen*. Ei-

verschiedene andere Arbeitsstellen und Initiativen, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann.

Angesichts all dieser Aktivitäten ist auffällig, dass die Theologie noch wenig auf die veränderte Situation reagiert hat und sich bisher im universitären Bereich nur wenige TheologInnen mit dem Islam befassen. Jedoch steigt deren Zahl in jüngster Zeit, was an der wachsenden Zahl an Qualifikationsarbeiten zu christlich-islamischen Themen erkennbar wird.⁹ Islam kommt in den regulären Studienplänen – wenn überhaupt – nur am Rande vor. Zwar gibt es an etlichen evangelischen Fakultäten das Fach Religionswissenschaft im Verbund mit Ökumene- oder Missionswissenschaften. Allerdings handelt es sich nicht um ein Kernfach, sondern um ein Wahlpflichtfach. An katholischen Fakultäten gibt es selten religionswissenschaftliche Lehrstühle, wie dies z.B. in Münster der Fall ist.¹⁰ Die Auseinandersetzung mit anderen Religionen ist ansonsten Bestandteil der Fundamentalthologie, wobei manche fundamentaltheologischen

ne Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2000; sowie *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe (Arbeitshilfen 170), Bonn 2003. Die Neuauflage der Arbeitshilfe 106 »Christen und Muslime in Deutschland« steht unmittelbar vor dem Erscheinen.

⁹ So sind in den letzten Jahren u.a. folgende Dissertationen erschienen: *Martin Bauschke*, Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie, Köln u.a. 2000; *Barbara Bürkert-Engel*, Charles de Foucauld – christliche Präsenz unter Muslimen. Analyse und kritische Auseinandersetzung mit einer Islamrezeption in Biographie und Nachlass, Münster 2000; *Thomas Lemmen*, Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, Baden-Baden 2001; *Christiane Paulus*, Interreligiöse Praxis postmodern. Eine Untersuchung muslimisch-christlicher Ehen in der BRD, Frankfurt 1999; *Andreas Renz*, Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002; *André Ritter*, Der Monotheismus als ökumenisches Problem. Eine Studie zum trinitarischen Denken und Reden von Gott im Kontext des christlich-muslimischen Dialogs, Hamburg 1998; *Jutta Sperber*, Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation, Berlin 2000; *Matthias Vött*, Interreligiöse Dialogkompetenz. Ein Lernprogramm für den muslimisch-christlichen Dialog, Frankfurt 2002.

¹⁰ An der Freiburger Fakultät wurde der einstige Lehrstuhl für Religionsgeschichte inzwischen auf die Stelle eines Akademischen Rates zurückgestuft.

Konzepte dieses Feld überhaupt nicht berücksichtigen und daher nicht garantiert ist, dass Fragen des interreligiösen Dialogs behandelt werden. Damit ist jedoch nur die Rahmenebene beschrieben. An manchen Fakultäten gibt es außerhalb der Curricula spezielle interreligiöse Arbeitskreise, die das Interesse der Studierenden an christlich-islamischen Themen belegen.¹¹

Mit diesen Themen ist auch die Frage der Interdisziplinarität berührt: Einige Studierende entscheiden sich für ein Doppelstudium der Theologie und der Islamwissenschaft, aber nur an wenigen Universitäten kommt es zur Zusammenarbeit von christlichen TheologInnen und IslamwissenschaftlerInnen.¹² Es ist also immer noch ein bestimmtes Maß an Binnenorientierung in der Theologie festzustellen.¹³ Eine Chance bestünde darin, sich im Rahmen der Islamdiskussion an einer breiten kulturwissenschaftlichen Debatte zu beteiligen. Auch anhand von Lehrverbänden im Blick auf Islamischen Religionsunterricht könnte sich hier eine verstärkte interdisziplinäre Zusammenarbeit entwickeln.¹⁴ Ein Vorbild dafür könnten interreligiöse Institute im angelsächsischen Sprachraum sein, z.B. das seit 1976 bestehende »Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations« (CSIC) in Birmingham.¹⁵

Manche Studierende suchen die Begegnung mit dem Islam durch Studienaufenthalte im Nahen Osten. Neben Jerusalem, wo das Thema Islam in den beiden Studienprogrammen »Studium in Israel«

¹¹ Z.B. in Hamburg unter der Leitung von Prof. Dr. Olaf Schumann (www.theologie.uni-hamburg.de/imoer/ag_interrel_dialog.html) oder in Tübingen unter der Leitung von Prof. Dr. Urs Baumann (www.uni-tuebingen.de/oekumenische-forschung/Institut/index.html?Personen/Baumann/Projekte.html).

¹² Hier ist besonders das seit 1998 bestehende Graduiertenkolleg zum Thema »Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen im Christentum und Islam« an der Universität Bamberg zu erwähnen.

¹³ Vgl. auch *Olaf Schumann*, Wer nur eine Religion kennt, kennt keine. Das Studium fremder Religionen innerhalb des Theologiestudiums, in: *Theodor Ahrens* (Hg.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung. Studien zu Mission, Ökumene und Religion* (Perspektiven der Weltmission 25), Hamburg 1997, 205-247.

¹⁴ Hier sind besonders das »Centrum für Religiöse Studien« (CRS) an der Universität Münster und »Interdisziplinäres Zentrum für Islamische Religionslehre« (IZIR) an der Universität Erlangen-Nürnberg zu erwähnen.

¹⁵ Vgl. www.theology.bham.ac.uk/postgrad/islam/.

und »Theologisches Studienjahr«¹⁶ seinen Ort hat, ist hier vor allem das neu eingerichtete »Studium im Mittleren Osten« (SiMO) an der »Near East School of Theology« (NEST) in Beirut zu erwähnen.¹⁷ Außerdem sind Auslandsvikariate der EKD eine beliebte Lernmöglichkeit für TheologInnen, die sich für den Islam interessieren. In Deutschland bietet CIBEDO (»Christlich-islamische Begegnung – Dokumentationsstelle«) in Zusammenarbeit mit der Hochschule St. Georgen ein spezielles Studienprogramm und Kurse für TheologInnen in der Studien- bzw. Berufseinführungsphase an.¹⁸ Durch die verschiedenen Studienprogramme entstehen kleine Kreise von TheologInnen, die an Islamthemen interessiert sind. Diese einzelnen Initiativen ändern aber nichts daran, dass die theologische Ausbildung in der Breite noch weit davon entfernt ist, ein ausreichendes Maß an interreligiöser Kompetenz zu vermitteln.

Richtet man den Blick von der strukturellen Seite auf die theologischen Inhalte, so ist auch hier zu erkennen, dass sich zwar einige Professoren in Deutschland mit christlich-islamischen Themen befassen, dass deren Zahl aber im Vergleich zu anderen Themenfeldern nicht besonders groß ist.¹⁹ Islamthemen und Fragen des christlich-islamischen Dialogs²⁰ widmen sich auf evangelischer Seite unter den Professoren besonders Reinhold Bernhardt, Andreas Feldtkeller, Klaus Hock, Reinhard Leuze, Olaf Schumann, Stefan Schreiner und Udo Tworuschka. Auf katholischer Seite sind Peter Antes, Ludwig Hagemann, Adel-Theodor Khoury, Karl-Josef Kuschel, Günter Risse, Christian Troll und Hans Zirker zu nennen.²¹

Wie bereits festgestellt, sind christlich-islamische Themen nicht notwendig fest in einer theologischen Disziplin verankert. Die Breite

¹⁶ Vgl. www.uni-leipzig.de/~judaica/studisr/ bzw. www.studienjahr.de/.

¹⁷ Vgl. www.ems-online.org/_texte/libanon/LibanonSiMO.htm.

¹⁸ Vgl. www.cibedo.de/.

¹⁹ Dies kann entsprechend interessierten Studierenden das Verfassen von Qualifikationsarbeiten zu christlich-islamischen Themen erschweren, da es eben nur an manchen Fakultäten entsprechende Betreuer gibt.

²⁰ Daneben ist zum einen auf die bereits erwähnten Dissertationen zu verweisen (s. Anm. 8), zum anderen auf zahlreiche Einführungen in den Dialog, die von Personen verfasst wurden, die derzeit nicht an der Universität tätig sind.

²¹ Ein strukturelles Problem besteht darin, dass auf katholischer Seite die genannten Professoren zum Teil bereits emeritiert sind oder zum Teil einen Lehrstuhl an kleineren Instituten (nicht an theologischen Fakultäten) haben.

des Themenspektrums wird auch daran erkennbar, dass Vertreter verschiedener theologischer Disziplinen über die Binnenperspektive hinausblicken und den Islam in ihre Betrachtungen einbeziehen. Dass auch bei biblischen Themen der Blick auf den Islam interessante Perspektiven ermöglicht, zeigt die Monografie zur neutestamentlichen Christologie von Martin Karrer.²² Im Rahmen der Praktischen Theologie sind Susanne Heine und Stephan Leimgruber zu nennen.²³ In der Systematischen Theologie ist zu beobachten, dass zumindest von einigen Vertretern interreligiös gearbeitet wird und daraus ein neuer Typus von Theologie entstehen kann. Hier sind besonders die Theologen Hans Küng²⁴, Hans Waldenfels²⁵ und Hans-Martin Barth²⁶ zu nennen. Wenn auch alle genannten Entwürfe auf ihre Weise wegweisend sind, haben sie jeweils ihre Grenzen. So wird hier in Zukunft möglicherweise die Chance darin liegen, dass nicht ein einzelner Autor, sondern mehrere Autoren gemeinsam Bücher zu interreligiösen Themen verfassen. Interessant ist an dieser Stelle ein Seitenblick auf den christlich-jüdischen Dialog, welcher zahlreiche theologische Konzepte hervorgebracht hat.²⁷ Außerdem sind die christlich-jüdischen Studien inzwischen auch wissenschaftlich institu-

²² *Martin Karrer*, *Jesus Christus im Neuen Testament* (Grundrisse zum Neuen Testament 11), Göttingen 1998.

²³ Vgl. u.a. *Susanne Heine* (Hg.), *Islam zwischen Selbstbild und Klischee. Eine Religion im österreichischen Schulbuch* (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 26), Köln u.a. 1995, und *Stephan Leimgruber*, *Interreligiöses Lernen*, München 1995.

²⁴ *Hans Küng u.a.*, *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München 1984.

²⁵ *Hans Waldenfels*, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn u.a. ³2000 (¹1985).

²⁶ *Hans-Martin Barth*, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch*, Gütersloh 2001.

²⁷ In Deutschland sind vor allem die Arbeiten von *Friedrich-Wilhelm Marquardt* zu nennen. Vgl. daneben u.a. *Bertold Klappert*, *Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog*, Neukirchen-Vluyn 2000; *Peter von der Osten-Sacken*, *Theologische Perspektiven im christlich-jüdischen Gespräch*, Ganderkesee 1999; *Paul Petzel*, *Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie*, Mainz 1994; *Clemens Thoma*, *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg 1994. Die Existenz eines Lexikons der jüdisch-christlichen Begegnung ist ein weiterer Beleg für einen schon fortgeschrittenen Diskurs (vgl. *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. Hintergründe – Klärungen – Perspektiven*, hg. von *Jakob J. Petuchowski*, neu bearb. von *Clemens Thoma*, Freiburg u.a. 1997).

tionalisiert.²⁸ Es ist zu hoffen, dass es zu einer ähnlichen Entwicklung im Blick auf den Islam kommt.

Abschließend kann man angesichts dieser Situation kritisch fragen: Vergibt sich die Theologie nicht eine Chance, wenn sie den christlich-islamischen Dialog vernachlässigt? Sicherlich handelt es sich bei christlich-islamischen Studien um ein Themenfeld, das gesellschaftlich sehr viel plausibler erscheint und mehr Zustimmung gewinnen kann als manche der anderen theologischen Fächer. Dass Studium und Ausbildung Theologen in der Regel nicht ausreichend auf die Begegnung mit Muslimen vorbereiten, hat auch zur Folge, dass der christliche Beitrag zur Auseinandersetzung mit dem Islam und zur Integration von Muslimen schwächer ausfällt, als es von den eigenen theologischen Positionen und den kirchlichen Dokumenten her wünschenswert wäre. Die Vernachlässigung des Themas Islam in der christlichen Theologie hat somit auch gesellschaftliche Konsequenzen: Eine theologische Sprachlosigkeit und Unsicherheit im Umgang mit Muslimen und dem Islam verstärkt die gesellschaftliche Hilflosigkeit. Nicht näher benennbare und mit Ängsten besetzte Fremdheit führt zur pauschalen Ausgrenzung, wohingegen ein theologisches und historisches Problembewusstsein dazu beiträgt, eine differenzierte kulturelle und religiöse Einordnung des Islam vorzunehmen. Wenn es besser gelingt, den Islam zu einem selbstverständlichen Bezugspunkt christlicher Theologie zu machen, kann dies auch helfen, die gesellschaftliche Auseinandersetzung mit dem Islam zu versachlichen. Die gegenwärtige Situation fordert also neben allen politisch-integrativen Bemühungen und Begegnungen an der Basis zur wissenschaftlichen Arbeit an den Fundamenten des christlich-islamischen Verhältnisses heraus.

2. Idee, Anliegen und Zielgruppen des »Theologischen Forums Christentum – Islam«

Der Überblick hat gezeigt, dass in Deutschland der Bereich christlich-islamischer Studien zwar noch ein Randphänomen darstellt, dass es aber auch zahlreiche kreative Ansätze in diesem Feld gibt. Dabei zeigen sich Bedürfnisse und Veränderungspotentiale weniger

²⁸ Dies ist u.a. der Fall am »Institut Kirche und Judentum« an der Humboldt-Universität Berlin. Dort gibt es auch eine stets gut besuchte jährliche Sommeruniversität (vgl. www.ikj-berlin.de/home.htm).

von den Studienplänen her als »von unten«. Da es im deutschen Sprachraum kaum Möglichkeiten zum Austausch für TheologInnen mit Schwerpunkt Islam gibt, soll in dieser Situation ein »Theologisches Forum Christentum – Islam« entstehen. Wichtig ist dabei der ökumenische Charakter: Auch wenn der Diskussionsstand in den verschiedenen Kirchen unterschiedlich ist und die Diskurse gerade in der Systematischen Theologie oft aneinander vorbeilaufen, legt sich im Blick auf interreligiöse Fragen eine ökumenische Ausrichtung nahe, zumal Christen verschiedener Konfessionen von außen (also auch von Muslimen) meist als *die* Christen wahrgenommen werden. Die ökumenische Zusammensetzung des Forums soll in ihrer Vielfalt als Bereicherung und Lernfeld verstanden werden.

Das Forum versteht sich explizit als *theologisch*: Ziel des Forums ist es, das theologische Profil des Dialogs zu stärken. Es geht also weder um eine rein religionswissenschaftliche Sicht noch um christliche Vereinnahmung. Inwieweit Muslime sich mit der Bezeichnung »theologisch« identifizieren können, sei an dieser Stelle dahingestellt. Im Zentrum des Forums sollen theologische Fragen stehen, da in der Wahrnehmung des Islam gerade dieser Aspekt oft zu kurz kommt. Der theologische Dialog ist nicht zuletzt deshalb wichtig, da die Wahrnehmung der Muslime als religiöse Menschen einen wichtigen Beitrag zu ihrer Integration darstellt und die Frage, wie sich Religionen in Staat und Gesellschaft positionieren, stets eine theologische Grundlage hat. Allerdings soll Theologie hier in einem weiten Sinn verstanden werden, gerade nicht als eine primär binnenorientierte Wissenschaft, sondern als eine offene Disziplin, die in enger Verschränkung mit anderen Fächern arbeitet und gerade in christlich-islamischen Fragen notwendigerweise interdisziplinär angelegt sein muss.

Schließlich ist mit der Bezeichnung *Forum* der offene Charakter im Veranstaltungsablauf charakterisiert: Diese lässt zu, dass nicht nur Einzelne, sondern eine größere Zahl von mit diesem Themenfeld Beschäftigten ihre Ideen einbringen können. Dies ist besonders in einem Feld wichtig, in dem der wissenschaftliche Nachwuchs eine entscheidende Rolle spielt. Eine solche Offenheit scheint den Initiatoren für die Anfangssituation eines breiter werdenden Diskurses über den Islam und mit den Muslimen sinnvoll. Im Mittelpunkt sollen die Beiträge der TeilnehmerInnen und die sich daraus ergebenden Diskussionsprozesse während und auch noch nach der Tagung stehen. Dazu gehört auch die Möglichkeit, anstößige, unfertige oder fragmentarische Gedanken zur Diskussion zu stellen. Die Diskussio-

nen können sicherlich an Qualität gewinnen, wenn sich daraus ein festerer Arbeitskreis konstituiert, der sich regelmäßig trifft.²⁹ Ziele sind damit Regelmäßigkeit und Innovation. Der Netzwerkcharakter soll es den Einzelnen ermöglichen, Kontakte zu knüpfen und sich gegenseitig zu unterstützen.³⁰

Erster Schritt und thematischer Ausgangspunkt ist die Vergewisserung des eigenen Standpunkts, wozu ein innerchristlicher Kreis eingeladen wird. Auch angesichts der spannungsreichen Ausgangssituation im Dialog empfiehlt es sich, mit der theologischen Grundlagenarbeit zu beginnen, um nachhaltig wirken zu können. Gerade auch die Frage, wie Perspektiven des christlich-islamischen Dialogs innerkirchlich und innertheologisch stärker eingebracht werden können – über den Kreis der unmittelbar damit Befassten hinaus –, bedarf der internen Auseinandersetzung. Auf der Ebene des Forums ist es angesichts der Vielfalt theologischer Konzepte und Traditionen unrealistisch, sich auf eine gemeinsame Position zu einigen.³¹ Es ist aber möglich und sinnvoll, die Klärung theologischer Streitfragen voranzutreiben.

Über die Selbstvergewisserung hinaus ist es Ziel des Forums, selbst Dialogaktivitäten zu initiieren, wobei hier vor allem an die nachwachsende Generation junger Muslime und Musliminnen gedacht ist, die zur Zeit ihre Magisterarbeiten oder Dissertationen verfassen. Mit der Einrichtung von Islamischem Religionsunterricht und Lehrstühlen für Islamische Theologie in den nächsten Jahren werden zunehmend auch qualifizierte theologische Gesprächspartner von islamischer Seite zur Verfügung stehen, was dem Dialog eine neue Dynamik geben wird. Auf diese Situation will das »Theologische Forum Christentum – Islam« gezielt vorbereiten.

²⁹ Für die »große« Tagung des Forums ist bislang ein jährlicher Rhythmus vorgesehen. Von dieser regelmäßigen Tagung können weitere Aktivitäten ausgehen.

³⁰ Eine vergleichbare, auch noch recht informell arbeitende Initiative in Großbritannien ist das »Muslims in Britain Research Network«, das sich dreimal jährlich trifft und an dem 20–30 WissenschaftlerInnen mitarbeiten. Vgl. dazu www.cf.ac.uk/relig/muslims%20in%20britain%20research%20network.html.

³¹ Vgl. *Johannes Kandel*, »Lieber blauäugig als blind?« (s. Anm. 7), 6: »Die Theologenzunft, so mein Eindruck, findet vor lauter innertheologischem Streit (...) keine kraftvolle gemeinsame Position im interreligiösen Dialog.« Wenn auch eine solche Erwartung an einzelne Kirchen durchaus angebracht scheint, ist sie gegenüber einer modernen und pluralen Wissenschaftsdisziplin unrealistisch.

Die im weiteren Sinn verstandene theologische Ausrichtung schlägt sich auch in der Zielgruppe nieder. Über TheologInnen hinaus ist das Forum für entsprechend interessierte WissenschaftlerInnen aus den Nachbarwissenschaften offen. Damit soll der interdisziplinäre Austausch gefördert werden. Im Blick auf die Breitenwirkung und Umsetzung der auf den Tagungen des Forums diskutierten Themen sind Personen aus entsprechenden Praxisfeldern eine weitere Zielgruppe des Forums.

Somit wendet sich das Forum an folgende Zielgruppen:

- TheologInnen (fortgeschrittene Studierende mit entsprechendem Studienschwerpunkt, DoktorandInnen, HabilitandInnen, ProfessorInnen), die sich wissenschaftlich mit dem Islam und seiner Bedeutung für die christliche Theologie beschäftigen,
- TheologInnen, die in der Erwachsenenbildung, in der Seelsorge oder als LehrerInnen den Islam als Arbeitsschwerpunkt haben und ihre Arbeit wissenschaftlich reflektieren wollen,
- andere Sozial- und KulturwissenschaftlerInnen (z.B. ReligionswissenschaftlerInnen, IslamwissenschaftlerInnen, JuristInnen, SoziologInnen), die sich mit dem Islam beschäftigen und ihre fachspezifische Perspektive gerne in einen interdisziplinären Diskurs einbringen möchten.

Das Forum an eine kirchliche Akademie anzubinden, entspricht einer längeren Tradition: So ist die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart – wie auch andere kirchliche Akademien in Deutschland – seit vielen Jahren Ort des interreligiösen Dialogs.³² Dass sich wissenschaftliche Arbeitskreise in verschiedenen Disziplinen regelmäßig an der Akademie treffen, hat ebenfalls Tradition, insbesondere was Dialogthemen und Themenfelder betrifft, die akademisch noch nicht voll etabliert sind.

Das Forum ist nicht die erste Initiative dieser Art; es kann auf anderen Erfahrungen und Ergebnissen mehrerer Initiativen aufbauen. Neben den vom »Ökumenischen Rat der Kirchen« und vom »Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog« geführten offiziellen Dialogen ist besonders der französischsprachige GRIC (Groupe de Recherches Islamo-Christien = Islamisch-Christliche Forschungsgruppe) hervorzuheben, der seit 1977 besteht und derzeit Ortsgrup-

³² Vgl. dazu *Hans Hermann Henrix*, Akademie als Fenster zur Welt und Gesellschaft, in: *Erbe und Auftrag* 78 (2002), 216-230, hier 227-230.

pen in Brüssel, Paris, Rabat, Tunis und Beirut unterhält.³³ Mitglieder von GRIC sind christliche und muslimische Wissenschaftler, die sich ohne Mandat ihrer Glaubensgemeinschaft an der gemeinsamen Dialogarbeit beteiligen. Prinzip des GRIC ist es, in kleinen christlich-islamischen Forscherteams bestimmte Fragestellungen zu erarbeiten, zu denen sich die verschiedenen Ortsgruppen dann auf größeren Tagungen austauschen. Inzwischen liegen zu mehreren Themen Publikationen vor, die die Diskussion im französischen Sprachraum nachhaltig prägen.³⁴

Im deutschsprachigen Raum sind besonders die langjährigen Aktivitäten des Religionstheologischen Instituts der Theologischen Hochschule St. Gabriel in Mödling (Österreich) hervorzuheben.³⁵ Dort fanden zahlreiche größere christlich-islamische bzw. österreichisch-iranische Konferenzen statt, deren Ergebnisse in mehreren Büchern festgehalten wurden.³⁶ Die nachhaltige Wirksamkeit dieser Publikationen erhöht sich jetzt noch dadurch, dass sie zum Teil in die Sprachen des islamischen Kulturraums übersetzt werden. Ziel der beiden Dialoge »Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie« und »Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam« war es, Vertreter verschiedener theologischer Diszipli-

³³ Vgl. www.gric.fr.st/.

³⁴ Vgl. *Groupe de recherches islamo-chrétien*, *Ces Écritures qui nous questionnent*. La Bible & le Coran, Paris 1987; *ders.*, *Foi et Justice. Un défi pour le christianisme et pour l'islam*, Paris 1993; *ders.*, *Pluralisme et laïcité. Chrétiens et musulmans proposent*, Paris 1996; *ders.*, *Péché et responsabilité éthique dans le monde contemporain*, Paris 2000. Vgl. zu einigen Positionen des GRIC auch den Beitrag von *Oliver Lellek* in diesem Band.

³⁵ Vgl. <http://195.202.176.112/hochschule/>.

³⁶ Vgl. besonders *Andreas Bsteh* (Hg.), *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie* (Studien zur Religionstheologie Bd. 1), Mödling 1994; *ders.* (Hg.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam* (Bd. 2), Mödling 1996. Darüber hinaus: *ders.* (Hg.), *Der Gott des Christentums und des Islams* (Beiträge zur Religionstheologie Bd. 2), Mödling ²1992; *ders.* (Hg.), *Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht* (Bd. 8), Mödling 1994; *ders.* (Hg.), *Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive*, Mödling 1997; *ders.* (Hg.), *Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht*, Mödling 2001.

nen einzubeziehen, um so den Dialog nicht als Randdisziplin, sondern »aus der Mitte christlicher Theologie heraus«³⁷ zu führen.

So kann das Theologische Forum an diese und andere Aktivitäten anknüpfen. Das Beispiel GRIC zeigt, wie wichtig eine kontinuierliche Arbeit in Kleingruppen ist, die wahrscheinlich die effektivste Form für den Dialog selbst darstellt. An den »Religionstheologischen Akademien« in St. Gabriel kann man sehen, wie auf vorbildliche Weise größere Konferenzen durchgeführt und deren Dialoge dokumentiert werden können. Dass die beiden genannten Initiativen in zwei Nachbarländern entstanden sind, zeigt, wie wichtig es ist, gerade in christlich-islamischen Fragen den Blick über Ländergrenzen hinauszurichten. So sollen auch verstärkt InteressentInnen aus den angrenzenden Ländern einbezogen werden. Dieses Anliegen ist um so dringlicher, da die Diskurse trotz gemeinsamer Problemlage immer noch häufig innerhalb nationaler und v.a. sprachlicher Grenzen verlaufen, so dass besonders aus dem französischen Diskurs recht wenig in Deutschland rezipiert wird.

3. Fragestellung der ersten Tagung

Das Thema der ersten Tagung wurde bewusst sehr grundsätzlich formuliert: »*Was bedeuten Existenz und Anspruch des Islam für das Selbstverständnis christlichen Glaubens?*« Ausgangspunkt für diese Fragestellung ist das strukturelle Verhältnis der beiden Religionen: Der Islam stellt unter den Religionen die größte Provokation und Herausforderung für das Christentum dar. Er versteht sich strukturanalog zum Christentum als Überhöhung der ihm vorausgehenden Religionen und als universale Religion.³⁸ Der Islam provoziert das Christentum deshalb so sehr, weil er sich in vielem auf dieselben Traditionen beruft und gleichzeitig im traditionellen christlichen Geschichtsplan kein Platz für eine nachchristliche Offenbarungsreligion ist. Auf der Basis von Verwandtschaft und Konkurrenz kam ein komplexer Wahrnehmungs- und Begegnungsprozess von Christentum und Islam in Gang, der oft zu abgrenzenden Verhältnisbestimmungen geführt hat. Wie lässt sich auf der Basis dieser strukturellen Beziehung das Verhältnis von Christentum und Islam positiv formulieren? Erst

³⁷ Andreas Bsteh, Einführung, in: *ders.*, Islam als Anfrage (s. Anm. 14), 5-12, 7.

³⁸ Vgl. dazu Hans Zirker, Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz, Düsseldorf ²1991.

das 20. Jahrhundert brachte hier eine Trendwende, für die auf je eigene Weise die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Dialogarbeit des »Ökumenischen Rates der Kirchen« (ÖRK) stehen.

Diese Texte und Prozesse haben zentrale Einsichten hervorgebracht und zu einer Neubewertung des Islam geführt. Durch die Debatte über die pluralistische Religionstheologie wurden manche Fragen in größerer Schärfe gestellt. Dennoch sind viele Fragen offen geblieben und fordern zum Weiterdenken heraus.³⁹ Die Beiträge stehen daher unter dem Schlagwort »Herausforderung Islam«. Damit ist zum einen auf die grundsätzliche theologische Herausforderung angespielt, die der Islam als nachchristliche Religion für das Christentum darstellt. Zum anderen ist damit die aktuelle gesellschaftspolitische Herausforderung bezeichnet, die sich derzeit im Rahmen der Islamdebatte stellt.

Die »Herausforderung Islam« ist vielfältig. Im Blick auf die Tagung geht es vor allem um folgende Fragestellungen:

- Können religionstheologische Modelle entwickelt werden, die die Grenzen von Inklusivismus und Pluralismus überwinden?⁴⁰
- Worin bestehen Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Christentum und Islam? Wie sind diese aus christlicher Sicht zu bewerten?⁴¹
- Wie ist die Stellung des Koran für Christen zu bestimmen? Wie können Christen einen theologischen Zugang zum Koran finden?⁴²
- In welchem Zusammenhang stehen diese Fragen mit politischen Kontexten⁴³ und praktischen Fragen religiöser Erziehung⁴⁴?

³⁹ Vgl. dazu auch *Stephan Leimgruber/Andreas Renz*, Thesen mit Ergebnissen und Zukunftsaufgaben, in: *dies.* (Hg.), *Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder*, Münster u.a. 2002, 375-379, und *Jutta Sperber*, *Christians and Muslims* (s. Anm. 9), 345-351 (»Possible Steps for the Future«).

⁴⁰ Diese Fragestellung beantworten auf je eigene Art *Hans Zirker* und *Ulrich Schoen*.

⁴¹ Vgl. dazu den Beitrag von *Christian W. Troll*.

⁴² Vgl. dazu den Beitrag von *Oliver Lellek*. Auch der Beitrag von *Hans Zirker* zeigt an konkreten Beispielen auf, wie der Koran christlich-theologisch rezipiert werden kann (siehe dort unter 3.). Das Tagungsreferat »Der Koran – Offenbarung nach Christus?« von *Barbara Bürkert-Engel* fand leider keinen Eingang in diesen Tagungsband.

⁴³ Vgl. dazu den Beitrag von *Raymund Schwager*.

⁴⁴ Vgl. dazu den Beitrag von *Stephan Leimgruber*.

- Wie verhalten sich theologische Verhältnisbestimmungen von Christentum und Islam zum konkreten Dialog?⁴⁵

Die Beiträge sind in drei Teile gegliedert: Zu Beginn stehen »*Grundlegende Verhältnisbestimmungen und Modelle*«. Es handelt sich dabei um die beiden auf der Tagung gehaltenen Hauptreferate. Danach geht es um Einzelfragen der christlich-islamischen Verhältnisbestimmung. Diese stehen unter der Überschrift »*Konkrete Herausforderungen: Christliche Standortbestimmung – Offenbarungsfrage – Erziehung – Politik*«. Es handelt sich dabei um theologische Reflexionen aus dem Bereich Systematischer und Praktischer Theologie. Im dritten Teil folgen Beiträge, die von praktischen Erfahrungen ausgehend die Herausforderung Islam behandeln. Sie stehen unter der Überschrift »*Herausgefordert in der Begegnung mit Muslimen: Praxisreflexionen*«. Am Abschluss steht der erweiterte Tagungsbericht, der einen Einblick in die Diskussionen der Tagung vermittelt sowie weitere Perspektiven des Themas und offene Fragen darstellt.

⁴⁵ Grundsätzlich behandelt diese Frage der Beitrag von *Ulrich Schoen*; konkrete Dialogerfahrungen reflektieren *Hans-Martin Gloël*, *Volker Meißner* und *Thomas Lemmen*.

I.

Grundlegende Verhältnis- bestimmungen und Modelle

Vom Islam lernen?

Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses

Hans Zirker

In den verschiedenen Ansätzen und Konzeptionen einer Theologie der Religionen nimmt die Überlegung, ob und was Christen von Nichtchristen lernen könnten, keine originäre Stellung ein. Andere Probleme herrschen – mit epochalen Verschiebungen – vor: erstens, auf der größten Strecke der Geschichte die Erörterung von Heilsmöglichkeit und Heilsverlust der Nichtchristen (oder gar all derer, die nicht Katholiken sind);¹ zweitens, im Anschluss vor allem an das Zweite Vatikanische Konzil die Frage, ob man andere Religionen als Heilswege anerkennen könne;² in der Konsequenz dieser Diskussion drittens schließlich die Konfrontation von »inklusionistischer« und »pluralistischer« Theologie der Religionen.³ Gerade bei dieser letzten Auseinandersetzung zeigt sich, wie abstrakt und oberflächlich

¹ Vgl. *Walter Kern*, *Außerhalb der Kirche kein Heil?*, Freiburg 1979; *Elmar Klinger* (Hg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, Freiburg 1976; *Joseph Ratzinger*, *Kein Heil außerhalb der Kirche?*, in: *ders.*, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe einer Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 339-361.

² Vgl. *Max Seckler*, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, in: *Theologische Quartalschrift* 166 (1986), 164-189 (auch in: *ders.*, *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg 1988, 50-70).

³ Vgl. *Reinhold Bernhardt* (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991; *John Hick*, *Gott und seine vielen Namen*, völlig neubearbeitete Ausgabe, Frankfurt 2001 (orig. *God has many names*, Philadelphia 1982); *Perry Schmidt-Leukel*, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, München 1997, über »pluralistische Religionstheologie« bes. 237-576; *Raymund Schwager* (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg 1996; *Hans-Gerd Schwandt* (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt 1998; die einschlägigen Aufsätze in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 4 (2000), Heft 2.

das didaktische Problem angegangen wird; denn jede Seite wirft der anderen vor, dass sie im Grunde die aufmerksame Wahrnehmung und Würdigung der fremden Religionen blockiere: Die »inklusive Theologie« finde bei ihnen prinzipiell nur das als beachtens- und schätzenswert, was dem eigenen Glauben entspricht; für die »pluralistische Theologie« erübrige sich die ernsthafte Auseinandersetzung mit ihnen, weil jede schon für sich eine eigenständige, authentische und gleichwertige Antwort auf Erfahrungen Gottes oder der Transzendenz darstelle. Beide Vorwürfe sind in ihrer Pauschalität falsch, aber nicht grundlos. Wer den Wert der Religionen und ihr Verhältnis zueinander so global und prinzipiell zu bestimmen weiß wie diese Religionstheorien, für den ist die Beachtung konkreter Sachverhalte eine nachgeordnete Angelegenheit, die auf das fundamentale Urteil keinen wesentlichen Einfluss mehr hat.

Außerhalb dieser religionstheologischen Auseinandersetzungen steht das von Hans Küng initiierte Projekt »Weltethos«⁴. In seiner pragmatischen Absicht, von gemeinsamer Moralität her den Weltfrieden zu fördern, stellt es allen Religionen erhebliche Aufgaben wechselseitigen Lernens. Doch es enthält selbst auch schon ein großes Maß an Vorentscheidungen, die vom konkreten Hinhören, Hinschauen und Urteilen unabhängig zu sein scheinen. Dies kann man beispielhaft an der programmatischen Behauptung ablesen: »Religion vermag oberste Werte, unbedingte Normen, tiefste Motivationen und höchste Ideale zu garantieren.«⁵ Diese anspruchsvolle Aussage ist zumindest in ihrer Bedeutung sehr unklar: Wem »garantiert« Religion dies wirklich – der Menschheit, der Welt, der realen Zukunft – oder bescheidener auch nur der eigenen Glaubensgemeinschaft? Selbst Letzteres stimmt nicht. Wie weit sind die Werte, Normen, Motivationen und Ideale der verschiedenen Religionen identisch und dem Gemeinwohl förderlich oder doch unterschiedlich, gar gegensätzlich und deshalb der Durchsetzung von Frieden, Recht und Gerechtigkeit in der Welt nicht dienlich? Wie soll dies angesichts des oft erhabenen-unbestimmten Charakters religiöser Sprache überhaupt allgemeingültig entschieden werden können? Ist dieses Projekt nicht von seinem Ansatz her gar zu pathosanfällig? Doch trotz solcher Bedenken kann man erwarten, dass von seinen sozialen, hand-

⁴ Die umfangreiche Publikationsliste reicht derzeit von *Hans Küng*, Projekt Weltethos, München 1990, bis *ders.* (Hg.), Dokumentation zum Weltethos, München 2002.

⁵ *Hans Küng*, Projekt Weltethos (s. Anm. 4), 78.

lungsbezogenen Interessen mehr Lernimpulse ausgehen als von den genannten Religionstheorien.⁶

Je nachdem, was man unter »Lernen von den Anderen« versteht, verbinden sich damit theologisch mehr oder weniger erhebliche Komplikationen. Dem soll im Folgenden nachgegangen werden. Die Anbindung des Themas an den Islam mag verhindern, dass die Sache gar zu abstrakt wird. Dabei geht es jedoch nicht primär um den christlich-islamischen Dialog, auch wenn dieser motivierend mit im Spiel und ein wichtiger Ort der Bewährung religionstheologischer Überlegungen ist, sondern es geht hauptsächlich um unser christliches Selbstverständnis, um dessen Reflexion, um christliche Theologie, um unser Lernen. Sicher ist das Miteinander-Reden eine ausgezeichnete Gelegenheit, die Anderen wahrzunehmen, aber bei weitem nicht die einzige und gewiss nicht immer die beste. So bleibt auch die Überlegung, was Muslime aus der Beziehung von Christentum und Islam lernen könnten, weitgehend außer Acht. Dass das Lernen prinzipiell wechselseitig sein sollte, liegt auf der Hand; aber einfordern lässt sich dies nicht, zumal die Bedingungen auf christlicher und muslimischer Seite recht unterschiedlich sind. Schließlich ist noch ein Weiteres vorweg zu beachten: Wenn wir möglicherweise Gewinn davon haben, dass wir auf den Islam schauen, muss dies nicht in jedem Fall auf interreligiösem Einverständnis beruhen. Bereichernde Einsicht kann sich auch dort ergeben, wo Muslime unter ihren Voraussetzungen dem christlichen Urteil nicht zustimmen, ihm vielleicht sogar ausdrücklich widersprechen oder es auch nur für belanglos halten. Das theologisch-didaktische Interesse am Islam ist also etwas ganz anderes als Dialog-Optimismus.

1. Die Besonderheit der christlich-islamischen Beziehung

In seinen »Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte« stellt Ernst Benz fest: »Man macht sich heute im allgemeinen keine Vor-

⁶ Dagegen spricht nicht, dass sich auch unter dem Interesse der pluralistischen Religionstheologie Vertreter verschiedener Religionen zu wechselseitiger Verständigung zusammenfinden; vgl. etwa *John Hick/Edmund S. Meltzer* (Hg.), *Three Faiths – One God. A Jewish, Christian, Muslim Encounter*, London 1989. Es bleibt dabei die Frage, ob die Theorie eher die interreligiöse Lernbedürftigkeit und Lernfähigkeit oder die Selbstbestätigung fördert.

stellung mehr davon, wie sehr die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Islam die ganze theologische Stellung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen beeinflusst hat. Das Verhältnis des Christentums zum Islam wurde der Modellfall der theoretischen und praktischen Einstellung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen schlechthin. In der Auseinandersetzung mit dem Islam hat sich die Christenheit ihre Anschauungen, ihre Methoden, ihre theologischen Urteile und praktischen Folgerungen für die Behandlung von Fremdreigionen gebildet. Die Prägung durch diese einseitige Erfahrung war um so nachhaltiger und tiefgreifender, als diese Auseinandersetzung mit dem Islam über ein Jahrtausend dauerte.«⁷ Für diese Sicht sprechen gute Gründe, und doch muss sie ergänzt und dabei zugleich eingeschränkt werden. Die Besonderheit des Islam reicht noch erheblich über das hier Gesagte hinaus und hebt den Islam schließlich von allen anderen Religionen auch ab: Erstens ist der Islam die einzige nachchristliche Religion von weltgeschichtlicher Bedeutung; ja noch mehr: Schon von seinem Ursprung, dem Koran her nimmt der Islam Juden und Christen wahr, spricht sie an und widerstreitet ihnen schließlich. Zweitens galt der Islam auf christlicher Seite vom 7./8. Jahrhundert an, d.h. vor allem im Anschluss an Johannes von Damaskus, durch das Mittelalter hindurch weithin nicht einfach als eine Gemeinschaft von Ungläubigen, nicht als eine andere Religion, sondern aufgrund der beträchtlichen gemeinsamen Traditionsbestände als eine christliche Sekte, als »der das Volk in die Irre führende Wahn der Ismaeliten«⁸, als »Ausbund von Häresien«⁹. Drittens hat sich nur der Islam dem Christentum mit dem machtvollen Anspruch entgegengestellt, dass er Gottes endgültige Offenbarung mit universaler Verpflichtungskraft zu verkünden habe. Diese raum-zeitliche Strukturgleichheit im Ausgriff auf

⁷ *Ernst Benz*, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Wiesbaden 1960, 441 (21).

⁸ *Johannes von Damaskus*, *Quelle der Erkenntnis*, in: *Johannes Damaskenos/Theodor Abū Qurra*, *Schriften zum Islam*. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Gleis und Adel Theodor Khoury, Altenberge/Würzburg 1995, 75 (*Liber de haeresibus* c. 101; *Patrologia graeca* 94, 763 f). Vgl. noch bei *Adolf Harnack*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2, Tübingen ¹1909, 529, die schon zur Licentiaten-Promotion verteidigte These: »Muhammedanismum rectius quam Manichaeismum sectam Christianum esse dixeris.«

⁹ *Hartmut Bobzin*, »A Treasury of Heresies«. *Christian Polemics Against the Koran*, in: *Stefan Wild* (Hg.), *The Qurʾān as Text*, Leiden 1996, 157-175.

die Menschen aller Welt und in der Vermittlung des ein für alle Mal letzten Wortes versetzt beide Religionen in eine Konkurrenz, wie sie die Religionsgeschichte sonst nicht mehr kennt.¹⁰

Doch trotz der Einmaligkeit dieses interreligiösen Verhältnisses wurden dabei Denkmuster geprägt, die die christliche Religionstheologie später insgesamt bestimmten. Deutlich ist dies schon erkennbar bei Thomas von Aquin, der die Muslime von Juden und irrgläubigen Christen abhebt und sie den Heiden zuordnet, denn wie diese stimmen sie »mit uns nicht in der Autorität irgendeiner Schrift überein, durch die sie überzeugt werden könnten, wie wir gegen die Juden mit dem Alten Testament, gegen die Häretiker mit dem Neuen diskutieren können. Jene aber nehmen keines von beiden an. Daher muss man auf die natürliche Vernunft zurückgreifen, der zuzustimmen alle gezwungen sind, die aber in theologischen Dingen nicht ausreicht«¹¹. Aufgrund solcher theologischer Einschätzung, aber auch der geschichtlichen Erfahrungen islamischer Expansion wurde diese eine Religion zum verwerflichsten Fall der Verweigerung gegenüber dem christlichen Glauben wie zu dessen gefährlichster Herausforderung. Von ihr zu lernen schien nur insofern gefordert zu sein, als »uns die gotteslästerlichen Reden der einzelnen Irrenden nicht so bekannt sind, dass wir dem, was sie sagen, die Argumente entnehmen könnten, um ihre Irrtümer zu zerstören«¹². In diesem Geist machte man sich mit theologischer Gelehrsamkeit daran, die »Summe der ganzen Häresie der Sarazenen« aufzudecken.¹³

Infolge der Aufklärung und der durch sie geleiteten Religionswissenschaften wurden die größten Verzeichnungen der fremden Religionen zurückgenommen, so dass Raum entstand für gelassene Wahrnehmungen und aufgeschlossenerere Bewertungen. Diese Einstellungsveränderung ist Ergebnis eines langwierigen und tiefreichenden Lernprozesses. Dass die katholische Kirche an ihm ohne Zweifel teilgenommen hat, hat sie mit der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über ihr Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen »*Nostra aetate*« (1965) bekundet. Hier liegt weit mehr

¹⁰ Vgl. *Hans Zirker*, *Christentum und Islam – Verwandtschaft und Konkurrenz*, Darmstadt ²1992.

¹¹ *Summa contra gentiles* I, 2.

¹² Ebd.

¹³ »*Summa totius haeresis Saracenorum*« ist der Titel eines Hauptwerks des Abtes *Peter von Cluny* (*Petrus Venerabilis*), der auch die erste lateinische Koranübersetzung (1143) durch Robert von Ketton (Chester) veranlasste.

vor als eine religionswissenschaftlich sachgemäße Kenntnisnahme, nämlich ausdrücklicher Respekt: »Mit Wertschätzung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und für sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat ...« (*Nostra aetate* Nr. 3; DH 4197)¹⁴, die »mit uns den einzigen Gott anbeten« (*Lumen gentium* Nr. 16; DH 4160).

Der Weg von den über Jahrhunderte hinweg vorherrschenden Verwerfungen zu solcher Würdigung ist kaum fassbar. Noch heute löst diese Bewusstseinsveränderung trotz weitgehender kirchlicher Rezeption bei manchen Unmut aus.¹⁵ Theologisch aber ist nach wie vor kontrovers, was dieses Lernen für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens bedeutet und wie weit es reicht. Ist es mehr als die Bereitschaft, die Orientierungen und Werte der Anderen so weit anzuerkennen, als man sie mit den eigenen identifizieren kann? Ist es mehr als nur ein raffinierter Vorgang der Selbstbestätigung? Bevor wir uns weiter dem Islam widmen, müssen wir uns zunächst mit diesen grundsätzlichen Bedenken befassen.

2. Lernen oder Vereinnahmung?

Verdacht und Vorwurf, dass die Lernunfähigkeit der Kirche tiefer verwurzelt sei als ihre Bereitschaft, den anderen Religionen aufgeschlossen zu begegnen, sind weit verbreitet. Dies bestätigt Kardinal Karl Lehmann in seinem Eröffnungsreferat bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 2002 unter der Überschrift: »Das Christentum – eine Religion unter anderen?« Im Rückblick auf das Zweite Vatikanische Konzil und dessen Rezeption sagte er: »Man hat diesen Aussagen [des Konzils zu den nichtchristlichen Religionen] vorgeworfen, man würde auf halbem Weg stehen bleiben. Man hat manchmal die Meinung vertreten, dass man die nichtchristlichen Religionen nur insoweit anerkenne, als sie sich christlich verstehen lassen. Man verwerfe sie nicht mehr, wie in vielen Strän-

¹⁴ *Heinrich Denzinger*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. von *Peter Hünermann*, Freiburg u.a. ³⁷1991 (in der Folge zit. als DH).

¹⁵ Vgl. das ebenso gegenüber dem Islam wie den christlichen Kirchen, vor allem der katholischen, polemische Werk von *Hans-Peter Raddatz*, *Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft*, München 2001.

gen der Tradition, aber man vereinnahme sie.«¹⁶ Bischof Lehmann weist im Folgenden diese Sicht zwar zurück, prüft dabei jedoch nicht die entsprechenden Texte.

Weiter geht Karl-Heinz Menke, Systematiker der Katholisch-Theologischen Fakultät in Bonn. In einer auch schriftlich publizierten Vorlesung zu »Brennpunkten der Christologie«¹⁷, in der er die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre »Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche« (*Dominus Iesus*, 5. September 2000¹⁸) erläutert, stellt er fest: »Ausdrücklich wird in dem Schreiben aus Rom gesagt, dass wir etwas Neues über Christus erfahren können überall, wo Menschen die Wahrheit suchen. Ausdrücklich werden die großen nichtchristlichen Religionen als Traditionen gewürdigt, die sich nach der Wahrheit ausstrecken und deshalb etwas über Christus sagen können, was wir ohne sie nie erfahren würden.«¹⁹ Wenn dies zuträfe, könnten wir also nach einer offiziellen kirchlichen Erklärung mit der Möglichkeit rechnen, dass wir auch durch den Islam, gar den Koran in unserem gläubigen Verständnis Jesu über die christlichen Traditionen hinaus bereichert würden. Zweierlei gibt es dabei zu prüfen: Erstens, ob die römische Erklärung den nichtchristlichen Religionen eine solche Funktion einräumt; und zweitens, ob vom Islam her derart bereichernde Erkenntnisse zu gewinnen sind. Beide Fragen sind voneinander unabhängig.

Grundsätzlich hebt »Dominus Iesus« den »theologischen Glauben«, d.h. »die Annahme der durch den einen und dreifaltigen Gott geoffenbarten Wahrheit« ab von »der inneren Überzeugung in den anderen Religionen«, von »religiöser Erfahrung also, die noch auf der Suche nach der absoluten Wahrheit ist und der die Zustimmung zum sich offenbarenden Gott fehlt« (Nr. I.7). Zwischen dem einen

¹⁶ Das Christentum – eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive, II (zit. nach dem im Internet verbreiteten Text, zugänglich über www.kath.de/bistum/mainz/bischof/Lehmext.htm).

¹⁷ Veröffentlicht in: *Impulse* (Hauptabteilung Schule und Hochschule des Erzbistums Köln) Nr. 58, 2. Quartal 2001, 2-7 (im Internet unter www.erzbistum-koeln.de/opencms/opencms/bildung/religionspaedagogik/Unterrichtshilfen/ImpulseHefte/2001/01Heft2/01imp2S2.pdf).

¹⁸ Neben der Veröffentlichung durch das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148) verfügbar im Internet z.B. unter www.kna.de/produkte/sonderhefte/dominusiesus.html.

¹⁹ *Karl-Heinz Menke*, *Brennpunkte der Christologie* (s. Anm. 17), 6.

und dem anderen besteht also eine wesentliche Differenz. Auf dieser Ebene kann den nichtchristlichen Religionen nichts eigen sein, das von ihnen noch zu lernen wäre.

Was also ist gemeint, wenn diese Erklärung von einer »wechselseitigen Bereicherung« im interreligiösen Dialog spricht (Einleitung, Nr. 2)? Erstens ist in diesem Dokument die Rede vom »Reichtum ihrer [der Völker] Spiritualität«, der »in den Religionen ihren vorzüglichen und wesentlichen Ausdruck findet« – freilich mit dem unmittelbaren Zusatz »auch wenn sie ›Lücken, Unzulänglichkeiten und Irrtümer‹ enthalten« (Nr. I.8, mit einem Zitat aus der Enzyklika von *Johannes Paul II.* »Redemptoris missio« Nr. 55). Zweitens wird hier auf die »heiligen Bücher anderer Religionen« verwiesen, die »vom Mysterium Christi jene Elemente des Guten und der Gnade [erhalten], die in ihnen vorhanden sind« (Nr. I.8). Doch weder der Erklärung »Dominus Iesus« noch den Konzilstexten kann man entnehmen, dass den nichtchristlichen Religionen von diesem Mysterium etwas anvertraut wäre, das nicht auch der Kirche zugekommen ist. Im Gegenteil wird den Nichtchristen bescheinigt, dass sie »objektiv in einer schwer defizitären Situation« sind, während Christen »in der Kirche die Fülle der Heilmittel besitzen« (*Dominus Iesus* Nr. VI.22, mit Berufung auf die Enzyklika *Pius' XII.* »Mystici corporis«). Dem entspricht auch die immer wieder zitierte Aussage des Zweiten Vatikanums, nach der die nichtchristlichen Religionen »nicht selten einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet«, während der Kirche die Aufgabe zukommt, Jesus Christus zu verkünden, »in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden« (*Nostra aetate* Nr. 2; DH 4196).

So gewinnen Christen aus interreligiösem Lernen inhaltlich anscheinend nicht mehr als eine »Beziehung der gegenseitigen Kenntnis« (*Dominus Iesus* Nr. I.2). Zwar verweist dieses Dokument daneben auch noch auf »eine Haltung des Verständnisses«, auf »Gehorsam gegenüber der Wahrheit« und »Respekt vor der Freiheit«, aber das sind formale Prinzipien des Dialogs. Alles in allem wird hier unser Thema also nur in Selbstverständlichem berührt: Glauben und Spiritualität der anderen Religionen kann man notwendigerweise nur von diesen selbst her erfahren. Die weit brisantere Frage, ob Christen auch für ihren Glauben und über ihn von den anderen lernen könnten, was ihnen ansonsten nicht gleichermaßen einsichtig würde, wird

hier nicht angesprochen.²⁰ Der Islam gibt uns den trefflichsten Fall, dieses Problem weiter zu erörtern.

3. Christliches Lernfeld »Islam«

Lange hielt man in der westlichen Islamwissenschaft Muhammad für einen unoriginellen Propheten, abhängig von jüdischen und christlichen Traditionen, war dabei aber so schlecht informiert, dass sein Werk, der Koran, durch und durch »die sehr mangelhaften und lückenhaften Kenntnisse«²¹ zu verraten und »eine armselige Nivellierung«²² der biblischen Heilsgeschichte zu bieten schien. Unter dieser Voraussetzung lag es selbstverständlich auch für die christliche Theologie nicht nahe, ihre Sicht des Islam als einer Versammlung von Irrtümern und Missverständnissen zu korrigieren. Der geschichtlich späteren Religion konnte man keine eigene Bedeutung zuerkennen, in ihr nicht mehr sehen als eine defizitäre Imitation und Verfälschung des eigenen Glaubens, vermengt mit Elementen arabischen Heidentums.

In der Islamwissenschaft haben sich die Einschätzungen hinsichtlich der Originalität Muhammads – oder mit Rücksicht auf das Selbstverständnis des Islam, besser gesagt: des Koran – inzwischen weithin beträchtlich geändert.²³ Nur wenig ist davon jedoch in der Theologie rezipiert. Das Zweite Vatikanische Konzil erklärte seine

²⁰ Vgl. darüber hinaus *Hans Zirker*, Interreligiöses Lernen aus der Sicht katholischer Kirche und Theologie, in: *Folkert Rickers/Eckart Gottwald* (Hg.), Vom religiösen zum interreligiösen Lernen. Wie Angehörige verschiedener Konfessionen lernen. Möglichkeiten und Grenzen interreligiöser Verständigung, Neukirchen-Vluyn 1998, 51-69.

²¹ *Wilhelm Rudolph*, Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum, Stuttgart 1922, 5.

²² *Rudi Paret*, Mohammed und der Koran, Stuttgart 1985 (1957), 100.

²³ Nachdrücklich votierte für eine Neubewertung schon *Johann Fück*, Die Originalität des arabischen Propheten (1936), in: *Rudi Paret* (Hg.), Der Koran, Darmstadt 1975, 167-182; vgl. darüber hinaus aus der Vielfalt der Studien neueren Datums z.B. *Angelika Neuwirth*, Der historische Muhammed im Spiegel des Koran – Prophetentypus zwischen Seher und Dichter?, in: *Wolfgang Zwickel* (Hg.), Biblische Welten, Freiburg/Schweiz/Göttingen 1993, 83-108. Für die Einschätzung des Koran in heutiger Islamwissenschaft besonders aufschlussreiche Belege bietet die auf fünf Bände konzipierte Encyclopaedia of the Qur'ān, hg. von *Jane Dammen McAuliffe*, Leiden u.a. 2001 ff.

Hochachtung gegenüber den Muslimen, nicht aber gegenüber Muhammad, dem Koran, dem Islam – diese drei Größen werden schlicht nicht erwähnt.²⁴ An die Stelle früherer Diskriminierungen ist verlegene Zurückhaltung getreten. Dies wirkt sich in der Theologie wie im allgemeinen kirchlichen Bewusstsein aus.²⁵

Ein wesentlich anderes Verhältnis zum Islam kann sich ergeben, wenn man ihn nicht als bloß nachfolgende (und dann schlecht folgende) Religion sieht, aber auch nicht nur (in rein synchroner Beurteilung der interreligiösen Beziehung) als eine Religion, deren Glauben in vielem mit dem biblischen übereinstimmt und über Zeugnisse beeindruckender Spiritualität verfügt, sondern als eine eigenständige Religion in der Wirkungsgeschichte von Judentum und Christentum. Die Unterschiede, Gegensätze und Einreden müssen dann nicht einfach auf mangelnden Informationen, Missverständnissen oder sonstigen Defiziten beruhen, sondern können aus Erfahrungen hervorgegangen sein, die zu einer neuen und souveränen Verarbeitung dessen drängten, was vorausging, auf eine »relecture« jüdischer und christlicher Überlieferungen also unter veränderten Bedingungen und Absichten.²⁶

Diese Betrachtungsweise entspricht nicht in allem dem Selbstverständnis des Islam. Auch ist bei einer solchen Würdigung der anderen Religion noch nichts über die Legitimität und den Wert ihrer einzelnen Momente theologisch ausgemacht, aber das interreligiöse Lernfeld ist in den Blick gerückt. Das Christentum ist um seiner Identität willen gehalten, sich darauf einzulassen. (Ähnlich könnte

²⁴ Vgl. *Hans Zirker*, Christentum und Islam (s. Anm. 10), 38-54: Bedeutung und Grenzen der Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen.

²⁵ Bezeichnenderweise sind in den großen theologischen Lexika die Artikel zu Islam, Koran, Muhammad usw. fast ausschließlich auf religionswissenschaftliche Informationen hin angelegt und demgemäß zumeist Islamwissenschaftlern überlassen. Im Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 5, 628-630 beschränkt sich der Abschnitt »XI. Islam und Christentum« (*Johan Bouman*, ev. Theologe) ganz auf das Verhältnis des Islam zum Christentum, als ob es die umgekehrte Beziehung des Christentums zum Islam nicht gäbe.

²⁶ Der Begriff »relecture« wird ansonsten (in verschiedenen Bedeutungsvarianten) zur Beschreibung innerbiblischer Traditionsverhältnisse benutzt. Bei der vorliegenden Übertragung auf interreligiöse Beziehungen meint er – ohne weitere terminologische Präzisierung – die positive Aufnahme und kritische Neuinterpretation vorgegebener Überlieferungen.

sich eine wirkungsgeschichtliche Beurteilung des Christentums durch das Judentum nahe legen; doch darüber hat dieses zu befinden.)

3.1. Geschichtliche Erfahrungen

3.1.1. Der Fortgang der Religionsgeschichte und die Partikularität des Christentums

Allein dadurch, dass Muhammad als Prophet auftrat, um mit dem Koran Gottes Wort authentisch zu verkünden, traf er schon den Nerv des Christentums, das sich doch selbst schon mit der Verkündigung der unüberbietbaren Offenbarung Gottes beauftragt sah. Der Islam steht der heilsgeschichtlichen Orientierung des Christentums entgegen und führt aller Welt vor Augen, dass »die Religionsgeschichte nach Christus weitergeht, und zwar in einer sehr dynamischen und bewegten Weise«²⁷. Solange man meinte, dass man die Ausbreitung dieser nachchristlichen Religion vor allem auf den brutalen Durchsetzungswillen der Muslime und deren kriegerische Überlegenheit zurückführen könne, konnte man den Fortgang der Religionsgeschichte theoretisch leicht verarbeiten. Doch in dem Maß, in dem sich derartige Erklärungsmuster als unzulänglich und unverantwortlich herausstellten (da zum einen die Regionen islamischen Glaubens weit über die Grenzen der militärischen Eroberungen des Islam hinausgehen, zum anderen die Gründe der Anerkennung des Islam sich von Anfang an nicht auf Angstfaktoren reduzieren lassen, sondern Befreiungserfahrungen einschließen²⁸), wurde das christliche Selbstbewusstsein betroffen. Weit provozierender als die übrigen Religionen belegt der Islam den Tatbestand, »daß offensichtlich die christliche Kirche in ihrer heutigen Form den Anspruch, die absolute Religion darzustellen, bislang noch nicht eingelöst hat, das heißt, daß sie ihre volle Universalität und Katholizität noch nicht erreicht hat, eine Feststellung, die den Anstoß zu einer nützlichen Selbstbesinnung geben könnte«²⁹. Denn wie soll man erklären, dass die Verkündigung an alle Welt, die Mitteilung »der Wahrheit«, letztlich Gottes Offenbarung augenscheinlich nicht die Kraft hat, alle gutwilligen

²⁷ Ernst Benz, *Ideen* (s. Anm. 7), 472 (52).

²⁸ Vgl. Hartmut Bobzin, Art. Islam. II. Islam und Christentum. II/1. 7.-19. Jahrhundert, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 16, 336-349, hier 339.

²⁹ Ebd.

und aufgeschlossenen Menschen zur Zustimmung zu bewegen und ihnen ein für alle Mal zu genügen; dass im Gegenteil mit hoher Wahrscheinlichkeit das Christentum auf unabsehbare Zeit hin eine Religion unter Religionen sein wird? Auch wenn man dies in pragmatischer Sicht gelassen hinnehmen kann, da zum einen bei religiösen Überzeugungen unübersehbar geschichtliche, kulturelle und persönlich-biographische Momente eine große Rolle spielen und andererseits der friedfertige Umgang miteinander von der religiösen Pluralität nicht betroffen sein muss, so wiegt das Problem in der theologischen Reflexion des christlichen Selbstverständnisses doch viel schwerer.

Die »pluralistische Religionstheologie« versucht einen radikalen Ausweg einzuschlagen, indem sie den universal verpflichtenden Geltungsanspruch des Christentums aufgibt und etwa im Blick auf den Islam dem Koran prinzipiell gleiche Geltung und gleichen Rang nicht nur wie der Bibel, sondern – bei interreligiös angemessenem Vergleich – wie Jesus Christus zuspricht. Es ist nicht ersichtlich, woher christliche Theologie die Kriterien für ein derart weit reichendes Urteil nehmen könnte und wie sich dieses mit dem ausdrücklichen Widerspruch des Koran gegen christliche Glaubenselemente vertragen sollte.

Älter ist die andere Strategie, die die Rolle und Funktion des Islam dadurch in das eigene heilsgeschichtliche Denken einzufügen versucht, dass sie ihn als eine ihrem Wesen nach »vorchristliche« Religion bewertet, den Koran – in Analogie zur Tora – als eine Hinführung zum reicheren christlichen Glauben, als »praeparatio evangelica«.³⁰ »Somit könnte Muhammad mit den Propheten verglichen werden, die in der Zeit vor Christus (in seinem Fall: vor dem Christus des christlichen Glaubens) ihre Botschaft verkündet haben und auf ihre unvollkommene Weise auf Christus hinweisen und teilweise

³⁰ Zur Verbreitung dieser Sicht vgl. etwa aus dem 19. Jahrhundert *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: *ders.*, Sämtliche Werke, hg. von *Hermann Glockner*, Bd. 11, Stuttgart-Bad Cannstatt ⁴1961, 453-459, hier 459; *Johann Adam Möhler*, Ueber das Verhältniß des Islam zum Evangelium, in: *ders.*, Gesammelte Schriften und Aufsätze, hg. von *Joh. Jos. Ignaz Döllinger*, Bd. 1, Regensburg 1839, 348-402, hier 386; aus dem 20. Jahrhundert *Giulio Basetti-Sani*, Maria e Gesù figlio di Maria nel Corano, Palermo 1989, 212; *Raymund Schwager*, Offenbarung als dramatische Konfrontation, in: *ders.* (Hg.), Christus allein? (s. Anm. 3), 95-106, hier 104; s. auch das folgende Zitat.

zu ihm führen.«³¹ Doch auch damit wird man dem geschichtlichen, nämlich nachchristlichen Ort und dem theologischen Gehalt des Koran nicht gerecht; denn so wird vernachlässigt, dass dieser sich selbst ausdrücklich als Kritik des Christentums versteht.

Das geschichtliche Selbstverständnis des christlichen Glaubens einerseits und die faktische Religionsgeschichte andererseits stehen also – am deutlichsten durch den Islam – zueinander im Widerspruch. Wie man diese Einsicht theologisch einigermaßen zufriedenstellend verarbeiten soll, ist derzeit nicht abzusehen. Alle Ansätze dazu führen in erhebliche theologische Kontroversen. Vielleicht wird das interreligiöse Lernen auf Dauer zu einer Bescheidenheit führen, bei der nicht nur der Begriff der »Absolutheit des Christentums« fragwürdig wird³², sondern jede selbstsichere Bestimmung des eigenen Ranges gegenüber dem der anderen Religionen.

3.1.2. Zerrüttungen unter den »Leuten der Schrift«

Es gehört zur besonderen theologischen Bedeutung des Islam, dass er vom Koran her bereits die Uneinigkeit von Juden und Christen wahrnimmt, vor allem aber offensichtlich die christologischen Streitigkeiten der frühen Kirchengeschichte und deren Folgen. Dies führt zum fundamentalen Vorwurf gegenüber den »Leuten der Schrift«, dass sie ihre Bestimmung verfehlt und sich das Gericht zugezogen haben:

Die Juden sagen:

»Die Christen haben keinen Boden unter den Füßen«,
und die Christen sagen:

»Die Juden haben keinen Boden unter den Füßen.«

Dabei tragen sie doch die Schrift vor. So wie sie, reden die, die nicht Bescheid wissen. Gott wird am Tag der Auferstehung zwischen ihnen über das entscheiden, worin sie stets uneins gewesen sind. (2,113)

³¹ *Adel Theodor Khoury*, *Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen*, Darmstadt 2001, 43.

³² Vgl. den Vorbehalt von Kardinal *Karl Lehmann*, »dass der Begriff »Absolutheitsanspruch des Christentums«, der zunächst so unschuldig und durchaus brauchbar klingt, letztlich unzureichend ist und die bestehende Aufgabe einer Theologie der Religionen eher verstellt.« (Das Christentum – eine Religion unter anderen? [s. Anm. 15], IV; hier auch Verweis auf relevante Literatur). Demgegenüber betont die Erklärung der Glaubenskongregation »Dominus Iesus« uneingeschränkt die Gültigkeit des Begriffs (Nr. 15).

Die Religion bei Gott ist der Islam – die Gottergebenheit –. Die, denen die Schrift gegeben worden ist, sind erst uneins geworden, nachdem das Wissen zu ihnen gekommen war, in gegenseitiger Gewalttat. (3,19)

*Wonach fragen sie einander?
Nach der mächtigen Geschichte,
über die sie uneins sind.*

Nein, sie werden erfahren!

Noch einmal:

Nein, sie werden erfahren! (78,1-5)

Von denen, die sagen:

»Wir sind Christen«,

haben wir ihre Verpflichtung entgegengenommen. Da haben sie einen Teil dessen vergessen, woran sie gemahnt worden waren. Da haben wir unter ihnen Feindschaft und Hass erregt bis zum Tag der Auferstehung. Gott wird ihnen kundtun, was sie stets gemacht haben. (5,14)

Dies sind nur einige ausgewählte Stellen. Den hier bezeugten Erfahrungen gegenüber weckt der Koran die Zuversicht, dass mit seiner Verkündigung eine heilvolle Gegengeschichte begründet würde:

So haben wir euch zu einer Gemeinschaft der Mitte gemacht, damit ihr Zeugen seid über die Menschen und der Gesandte Zeuge über euch. (2,143)

Freilich hat die islamische Welt in ihrer Geschichte vergleichbare Uneinigkeiten erfahren müssen, wenn auch aus anderen Gründen (kaum aus dogmatischen, umso mehr aber aus politisch-institutionellen). Doch die Feststellung, »dem Islam erging es letztlich auch nicht besser«, mindert nicht die Bedeutung seiner Ursprungsgeschichte für das Selbstverständnis des Christentums. Das gemeinsame Geschick nährt vielmehr den Verdacht, dass sich ein religiöser Glaube, der hohe Einheitserwartungen weckt und ungeduldig auf deren Erfüllung drängt, gar in universalen Ausmaßen, seiner Intention entgegen destruktive Tendenzen fördert. Einen so weit reichenden Argwohn hegt der Koran selbstverständlich noch nicht; sein Vorwurf richtet sich gegen die ihm vor Augen liegenden Verhältnisse.

3.1.3. Die mangelnde Mitteilbarkeit des christlichen Dogmas

Hinter den Zerwürfnissen der »Leute der Schrift« sieht der Koran, sachlich zutreffend, nicht einen allgemein menschlichen Hang zur Unverträglichkeit, sondern in erster Linie deren Unfähigkeit, sich friedfertig über Jesus Christus zu verständigen und ihren Glauben

auf Zustimmung hin einleuchtend mitzuteilen. Der für den Koran nahe liegende Erfahrungshintergrund ist (wenn auch nur über die Auswirkungen wahrgenommen) die frühe Kirchen- und besonders Dogmengeschichte. Im unmittelbaren Kontext, in dem der Koran sagt, dass Gott Jesus und Maria den Menschen zu einem »Zeichen« gemacht hat (23,50), lesen wir:

Doch sie spalteten sich untereinander in ihrer Sache nach Schriften, jede Partei erfreut über das, was sie hat. (23,53)

Bei diesen »Schriften«, an denen sich die Uneinigkeit manifestiert, kann man ebenso an die zwischen Juden und Christen unterschiedlichen biblischen Bücher denken wie vor allem an die fundamentalen Bekenntnistexte, mit denen sich die Christen selbst gegeneinander stellen. Auf jeden Fall bezieht der Koran den Widerstreit in häufiger Wiederholung und Variation auf die Christologie:

Wir machten sie (Maria) und ihren Sohn zu einem Zeichen für alle Welt.

»Diese eure Gemeinschaft ist eine einzige Gemeinschaft und ich bin euer Herr. So dient mir!«

Sie aber spalteten sich untereinander in ihrer Sache. (21,91-93)

Die über ihn (Jesus) uneins sind, sind über ihn im Zweifel. Sie wissen über ihn nichts, vermuten nur. (4,157)

Das christliche Dogma war nicht in der Lage, Juden und Christen oder auch nur die Christen untereinander in Gemeinschaft zusammenzuhalten. Die scharfen Urteile des Koran beruhen auf Erfahrungen, wie sie schon längst vor ihm in der antiken Welt bezeugt wurden. »Die doktrinaire Zerstrittenheit gehörte zum Erscheinungsbild des Christentums und fiel schon im 2. Jahrhundert nachteilig auf.«³³ Nur wenn die christliche Theologie den geschichtlichen Ursprung des Islam vor diesem Hintergrund begreift, wird sie die Absage des Koran an die Christologie der frühen Konzilien angemessen verstehen und die religionsgeschichtliche Konsequenz des eigenen Dogmas erkennen. Gewiss kann das Christentum die Ausformulierung seines Glaubens nicht zurückdrehen, um sich am Koran zu korrigieren; es kann nicht die zentrale Bedeutung, die es dem trinitarischen Dogma zuerkannt hat, widerrufen; aber es kann sich, gerade im Blick auf den Islam, der ambivalenten Entstehungs- und Durchsetzungsgeschichte des Dogmas bewusst bleiben und seine kommunikativen Grenzen bedenken.

³³ Norbert Brox, Art. Häresie, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 13, 248-297, hier 271.

Es gibt keine Religion, die ihr Bekenntnis derart spekulativ in äußerst differenzierter Terminologie entfaltet, satzhafte fixiert, mit staatlicher (kaiserlicher) Gewalt durchgesetzt, mit rechtlichen Sanktionen geschützt und durch die Einbettung in den Gottesdienst sakralisiert hat, wie das kirchlich verfasste Christentum. Dies hatte nicht die beabsichtigte christliche Einheit zur Folge, sondern vertiefte die Gräben bis hin zum Kommunikationsabbruch und zur Kirchentrennung. Deshalb ist es auch nicht nur Ausdruck von mangelndem Verständnis, wenn der Koran und mit ihm der Islam bis heute den Christen entgegenruft:

Ihr Leute der Schrift, geht in eurer Religion nicht zu weit und sagt über Gott nur die Wahrheit! ... Sagt nicht »drei«! Hört auf! Das ist besser für euch. Gott ist ein einziger Gott. (4,171)³⁴

Schon über die innerchristlichen Auseinandersetzungen des 3./4. Jahrhunderts lesen wir im kirchengeschichtlichen Lehrbuch: »Diejenigen Theologen, die damit begannen, ... von einer Dreiheit (trinitas) in Gott zu sprechen (wie Tertullian, Novatian, Hippolyt), stießen auf den erbitterten Widerstand der vielen einfachen Gläubigen, die ihnen eine Zwei- bzw. Drei-Götter-Lehre vorwarfen«³⁵, so dass es »zu dogmatischen und kirchenpolitischen Kontroversen von bis dahin nicht dagewesener Dimension und mit verheerenden Folgen für die Einheit und den Frieden der Christen untereinander«³⁶ kam. Die Stimme dieser »einfachen Gläubigen« sollte innerkirchlich zum Schweigen gebracht werden. Der Koran tritt also (auch wenn ihm diese geschichtlichen Verhältnisse im Einzelnen nicht präsent sind) in großem Abstand noch für die ein, die Jahrhunderte zuvor kirchenpolitisch majorisiert und staatspolitisch verdrängt worden sind, obwohl sie ihr Bekenntnis nur in der Nähe der biblischen Sprache belassen und vor dem Streit spekulativer Ausdifferenzierungen bewahren wollten.

³⁴ Vgl. *Hans Zirker*, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 186-203: »Sagt nicht: Drei!« (Sure 4,171) – Zur Faszination der Einzigkeit Gottes im Islam.

³⁵ *Norbert Brox*, Kirchengeschichte des Altertums, Düsseldorf 1983, 172.

³⁶ Ebd. 175. – Vgl. das Urteil des heutigen muslimischen Theologen *Yūsuf al-Qardāwī* (der sich mit Extremismen auch im eigenen Lager auseinandersetzt, dabei selbst zu den »Fundamentalisten« gezählt wird): »Das Christentum zeigt am meisten Übertreibung im Dogma und in der Praxis unter allen übrigen Religionsgemeinschaften.« (in: *aṣ-ṣaḥwa al-islāmīya bain al-ḡuḥūd wa-t-taṭarruf* [Das islamische Erwachen zwischen Unglauben und Extremismus], Kairo 1412/1992, 30).

Hinzu kommt, dass der Islam wie das Judentum seinen Glauben in einer Intensität auf das rechte Handeln bezieht, wie sie dem Christentum in seiner kirchlichen Verfassung mit Lehramt und Dogma fremd ist. Umgekehrt können konfessionelle Differenzen in Judentum und Islam nie derart ruinöse Folgen zeitigen wie im Christentum. Auch in dieser Hinsicht ist die Bedeutung der nachchristlichen Religion nicht dieselbe wie die der vorchristlichen: Der Islam mahnt angesichts christlicher Realität.

Falls die christliche Theologie ihren eigenen Weg nicht nach dem schlichten Muster eines geistesgeschichtlichen Fortschritts und die spätere Religion nach den entgegengesetzten Klischees von Abfall, Unverständnis und Niedergang beurteilen will, muss sie ihre Kirchen- und Dogmengeschichte auch aus dem Blickwinkel des Islam begreifen. Dies schließt die Aufgabe ein – gerade auch an den Stellen, an denen der Gegensatz offen zutage liegt –, nach den Ansätzen möglicher Vermittlung Ausschau zu halten, nicht nur um der interreligiösen Verständigung, sondern auch um des eigenen Glaubensverständnisses willen. So kann es sich etwa für die christliche Theologie als Gewinn erweisen, wenn sie sich auf die Einreden des Islam gegen die Trinitätslehre verständnisvoll einlässt, statt sie als theologisch belanglos abzutun. Die kritischen Momente des christlichen Glaubens gegenüber einem undifferenzierten Monotheismus werden dadurch nicht gemindert.³⁷

3.2. Transformationen jüdischer und christlicher Überlieferung

Solange man den Koran unter der Vorgabe liest, dass er dort, wo er jüdische und christliche Motive aufgreift, auch den vorausgehenden Traditionen entsprechen müsste, und man ihm jede Abweichung als Fehler ankreidet, verbaut man sich die Möglichkeit, ihn als ein eigenständiges Werk in der biblischen Wirkungsgeschichte zu erkennen. So aber wirft er auf die biblischen Texte ein neues Licht, verstärkt vielleicht deren Bedeutungen, verschärft die Aufmerksamkeit, weist Alternativen auf und weckt Fragen, schafft jedenfalls Spielräume einer beziehungsreicheren Lektüre, bei der es nicht immer um »wahr« oder »falsch« geht, sondern auch um wechselnde Perspekti-

³⁷ Vgl. *Hans Zirker*, Monotheismus gegen Trinität? Konfrontation und Verständigungsansätze am Beispiel des Islam, in: *Glaube und Lernen* 17/1 (2002), 55-67.

ven und verschiedene, je für sich achtenswerte Sinnkonstruktionen.³⁸ Wenn wir uns bemühen, das symbolische Inventar der Anderen zu verstehen, löst es in uns Vorgänge aus, die wir nicht absehen können, die weder dogmatisch noch wissenschaftlich reglementierbar sind, aber auch nicht individuell beliebig, denn wir leben als Einzelne in kulturellen Räumen mit Assimilations- und Abstoßungstendenzen. Doch diese sind nicht ein für allemal stabil, lassen sich nicht von vornherein nach eindeutigen, allzeit unveränderlichen Kriterien beurteilen, sondern werden gerade durch unsere Wahrnehmungs- und Lernbereitschaft beeinflusst. Wer für alle Zeit ein Set unverzichtbarer Kriterien zusammenstellen will, der wird dem einen zu wenig, dem anderen zu viel vorgeben und dabei weder der Gegenwart noch der Zukunft gerecht werden. Nicht große Religionstheologie ist hier gefordert, sondern hinzuhören und hinzuschauen auf Texte, Bilder, Handlungen, Lebensstile usw. Der Theologie (vor allem der Fundamentaltheologie) ist dabei in erster Linie aufgegeben, diese Situation hermeneutisch zu klären, dies heißt, auch die Legitimität solchen Lernens zu begründen.

Einige kleine Beispiele von unterschiedlichem theologischem Gewicht mögen diese christlich-islamischen Beziehungen veranschaulichen. Wird etwa in der Bibel der Mensch Gott »ähnlich« erschaffen, »nach Gottes Bild« (Gen 1,26 f.), so im Koran als Gottes »Statthalter« (2,30). Gemeinsam ist das Element der Teilhabe des Menschen an Gottes fürsorglicher Herrschaft, unterschiedlich dagegen das Maß der Nähe. – Während nach der biblischen Schöpfungsgeschichte Gott am siebten Tag »ruhte« (Gen 2,2), nachdem er am sechsten den Menschen zur Herrschaft über die Erde eingesetzt hat, heißt es im Koran, vielleicht absichtlich der Bibel entgegen, dass Gott sich am Ende der urzeitlichen Schöpfungstage als Herrscher »auf den Thron setzte« (7,54 u.ö.), um weiterhin ungemindert machtvoll zu wirken und alles zu bestimmen: »Jeden Tag hat er zu schaffen« (55,29). Zwar finden wir auch in der Bibel (etwa in Ps 104) den Glauben an das ständige Schaffen Gottes und die völlige Angewiesenheit der Geschöpfe auf ihren Herrn; aber die eine und die andere Sicht haben hier verschiedene literarische Orte und damit auch unterschiedlichen Stellenwert. – In der biblischen Sündenfall-Erzählung wendet sich die Schlange zunächst an Eva, damit diese Adam verführe, Gottes Gebot zu übertreten (Gen 3,1-6), folgenreich

³⁸ Vgl. *Hans Zirker*, *Koran – Zugänge und Lesarten*, Wiesbaden 1999, 189 f.: Kontextuelle Lektüre.

für die traditionell christliche Bewertung der Frau; im Koran dagegen wendet sich Satan (also nicht wie in der Bibel eine tierische Symbolgestalt des Bösen) unmittelbar und undifferenziert an beide, Mann und Frau, die gleicherweise beide gegen Gottes Verfügung verstoßen (7,20-22). So fügt sich die eine Komposition zur anderen, ohne dass man sie in jedem Fall gegeneinander ausspielen müsste. Sie haben jeweils für sich ihren eigenen Sinngehalt, profilieren und begrenzen sich aber auch wechselseitig.

Besonders deutlich sind die interreligiösen Konsequenzen bei den unterschiedlichen Konzeptionen Abrahams. Einerseits greift der Koran Elemente der biblischen und außerbiblisch-jüdischen Überlieferungen auf, hebt sich andererseits aber auch deutlich von diesen ab.³⁹ Die auffälligste Differenz ergibt sich durch die Anbindung Abrahams an Mekka, die Kennzeichnung dieses Ortes als »Abrahams Stätte« (2,125; 3,97), die damit verbundene Neubewertung Ismaels, der an der Errichtung des Heiligtums mitgewirkt (2,125.127) und nach der im Islam vorherrschenden Ansicht bei der Prüfung Abrahams die Rolle eingenommen hat, die in der Bibel Isaak zukommt (37,102-111)⁴⁰, und schließlich durch die Bezeichnung der an Mekka

³⁹ Einen guten Überblick gibt *Karl-Josef Kuschel*, *Streit um Abraham. Was Juden, Moslems und Christen trennt – und was sie eint*, München 1994, zum Islam bes. 168-212; Vorträge aus der Sicht verschiedener Disziplinen (von der Altorientalistik über die Bibelwissenschaften bis zur Islamwissenschaft, gar zur Philosophie) sind versammelt in: *Reinhard G. Kratz/Tilman Nagel* (Hg.), »Abraham, unser Vater«. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003. Zur begrenzten Bedeutung der Berufung auf Abraham für die interreligiöse Verständigung vgl. *Hans Zirker*, Anmerkungen zum »Dialog der abrahamischen Religionen«, in: *Moslemische Revue* 22/3 (2001), 130-142 (in geringfügiger Änderung zugänglich über die »Digitale Bibliothek Essen«: <http://miless.uni-essen.de>).

⁴⁰ Zu den unterschiedlichen Auffassungen islamischer Kommentatoren vgl. den Exkurs bei *Adel Theodor Khoury*, *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, 11, Gütersloh 2000, 60 f.: Wer sollte geopfert werden: Isaak oder Ismael? – Theologisch ist diese Frage für den Islam unerheblich, denn er legt nicht, wie man gelegentlich von jüdischer Seite hören kann, einen »Bypass« zur biblischen Verheißungslinie, die über Isaak zu Israel führt. – Zu verschiedenen Beurteilungen Ismaels in der Bibel und darüber hinausreichenden Traditionen vgl. *Thomas Naumann*, *Studien zu einem biblischen Konzept der Selbstwahrnehmung Israels im Kreis der Völker aus der Nachkommenschaft Abrahams*, Göttingen/Fribourg 1999; *ders.*, Ismael – Abrahams verlorener Sohn, in: *Rudolph Weth* (Hg.), *Bekennnis zu*

orientierten Gläubigen als »Abrahams Religionsgemeinschaft« (2,130 u.ö.). Wer die biblischen Geschichten um Abraham historisierend normativ nimmt, kann in diesen Partien des Koran nicht mehr erkennen als illegitime Aneignungen und tendenziöse Verfälschungen. Eine derart eng abweisende Interpretation liegt zunächst jüdischem Denken näher als christlichem, das sich auf seine Weise Abraham ebenfalls adaptierte und damit den Vorwurf der Enteignung jüdischer Glaubensüberlieferungen auf sich zog.⁴¹ Doch brachte christliche Theologie deshalb noch kein größeres Verständnis für die *relecture* biblischer Traditionen durch den Islam auf, sondern hielt diese als nachchristliche Abweichungen auch schlicht für abwegig. Wer die Erzählungen um Abraham dagegen in ihrer literarischen Sinnhaftigkeit begreift, die von historischen Tatbeständen unabhängig ist, wird die Neukompositionen nach der ihnen eigenen Bedeutung würdigen können (zumal die Sicht Abrahams auch schon in den jüdischen – biblischen und nachbiblischen – Traditionen variiert⁴²).

Indem der Koran neben die bibelgemäße Berufung auf die »Väter Abraham, Isaak und Jakob« (12,38) gleichrangig die andere auf die »Väter Abraham, Ismael und Isaak« (2,133) stellt, sich darüber hinaus aber auch undifferenziert auf die große Liste von Abraham, Ismael, Isaak, Jakob, »die Stämme«, Mose, Jesus und »die Propheten« überhaupt bezieht (2,136), bekundet er sein eigenes Verständnis von Offenbarung. Ihm geht es bei allen Propheten gleicherweise um die Verkündigung der einen universal gültigen Religion: »Wir machen bei keinem von ihnen einen Unterschied.« (2,136). So steht Abraham nicht wie in biblischer Sicht am Beginn eines heilsgeschichtlichen Weges; er eröffnet trotz seiner grundlegenden Bedeutung für Mekka und die Araber keine ethnische Erwählungsgeschichte; er ist für den Islam auch nicht, wie man oft liest und hört, der »erste Muslim«, sondern der herausragende Repräsentant der Religion schlechthin, wie sie nach dem Koran jedem Menschen eingestiftet ist, »gemäß der Natur, in der Gott die Menschen erschaffen hat« (30,30).

dem *einen* Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, Neukirchen 1999, 70-89.

⁴¹ Zu den christlichen Interpretationen Abrahams vgl. *Karl-Josef Kuschel*, Streit um Abraham (s. Anm. 39), 99-167.

⁴² Vgl. ebd. 26-98.

Der Koran versucht also das für jüdische und christliche Theologie je eigene Problem der Universalität des Heils angesichts der partikularen Religionen und ihrer Geschichten erst gar nicht aufkommen zu lassen, indem er die Zuwendung Gottes zu den Menschen und deren »Gottergebenheit« (d.h. »Islam«) unüberbietbar in der Schöpfung selbst verankert. »Abraham war weder Jude noch Christ, sondern ein aus innerstem Wesen Glaubender, gottergeben – Muslim –. Er gehörte nicht zu denen, die (Gott) Partner begeben.« (3,67). Nach islamischem Glauben führt also keine Heilsgeschichte den Menschen über den Rang der »anima naturaliter islamica« hinaus.⁴³ Gewiss ist auch damit die Differenz anthropologisch-fundamentaler Religion einerseits und konkreter, geschichtlich und kulturell gesonderter Religion andererseits nicht aufgehoben; die Vermittlungsschwierigkeiten liegen auch hier auf der Hand. Doch macht das islamische Religions- und Geschichtsverständnis in seiner als Korrektur intendierten Einfachheit auf heikle Momente des christlichen (und dem voraus auch des jüdischen) Glaubens aufmerksam.

4. Christentum und Islam im größeren Lernverbund

Wer sich mit dem Verhältnis von Christentum und Islam befasst, wird notwendigerweise den Blick über die Zweierbeziehung hinausrichten müssen. Das Judentum ist ohnehin fast immer mitzubedenken, und nicht selten geht es um Fragen, von denen auch die anderen Religionen betroffen sind. Vor allem aber ist fast immer noch eine weitere, nicht religionsartige Größe mit im Spiel: unsere säkulare, weltanschaulich plurale Gesellschaft.

Unter neuzeitlichen Bedingungen kann kein religiöses Bekenntnis mehr die geistige und rechtliche Grundlage der Gesellschaft und des Staates bilden. Unsere geschichtlichen Erfahrungen haben gezeigt, dass eine friedfertige Gemeinschaft dann am ehesten gewährleistet ist, wenn das Fundament der politischen Ordnung nicht von einem anspruchsvollen Bestand religiöser Normen gebildet wird, sondern von einem Minimum unabdingbarer Regeln, die einerseits gemeinsame Willensbildung und Beschlussfassung ermöglichen, andererseits den elementaren Freiheitsraum persönlichen Lebens si-

⁴³ Vgl. dagegen die Komplikationen des entsprechenden christlichen Konzepts: *Klaus Kienzler*, Art. Anima naturaliter christiana, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 1, 680 f.

chern. Diese Situation auszuhalten, ja als wertvolle Chance zu sehen, fällt jedoch den Religionen, einzelnen Gruppen und Gläubigen in ihnen, nicht immer gleichermaßen leicht. Je deutlicher wir die religiös-kulturelle Vielgestaltigkeit unserer Welt im unmittelbaren Lebensraum erfahren, desto intensiver erfahren wir auch unseren eigenen Standort als relativiert. Dies mindert wiederum die Überzeugungskraft und den gesellschaftlichen Einfluss religiöser Institutionen. Die christlichen Kirchen haben sich lange Zeit mit einer derartigen gesellschaftlichen Ordnung schwer getan, ja sich vehement gegen sie gewehrt. In ihrer Sicht stand die religiöse Bindung an »die Wahrheit«, an »Gottes Wort« der Gewährung grundlegender Freiheitsrechte, besonders dem Recht auf religiöse und weltanschauliche Selbstbestimmung und freie Äußerung des Bekenntnisses, entgegen. Die römisch-katholische Kirche hat sich erst in der »Erklärung zur Religionsfreiheit« des Zweiten Vatikanischen Konzils »Dignitatis humanae« (1965) zum Einverständnis, ja zur Hochschätzung und Forderung dieses wesentlichen Elements unserer sozialen und politischen Ordnung durchringen können.

In vielen Religionen und Kulturen finden wir eine derartige Entwicklung noch nicht. Auch der Islam bleibt, global gesehen, weit hinter ihr zurück. In oberflächlicher Sicht könnte man deshalb meinen, dass in diesem Fall Notwendigkeit und Chancen zu lernen nur auf einer Seite lägen: der islamischen. Doch besteht für eine derart selbstgefällige Einschätzung der Lage kein Grund. Welchen Weg der Islam nehmen wird, dürfte entscheidend mit davon abhängen, welche Erfahrungen Musliminnen und Muslime mit der westlichen Welt, als religiöse Minorität in nichtmuslimischer Umgebung machen; ob sie die plurale Gesellschaft und den säkularen Staat als Freiheits- und Lebensraum auch ihres Glaubens wahrnehmen können oder ob ihnen diese Möglichkeit durch mannigfache Repressionen und Missachtungen erschwert, gar versperrt wird. Das Gelingen sozialer Integration und guter interreligiöser Beziehungen hängt von allen Beteiligten ab. Der Islam verdient dabei vor allem in zweierlei Hinsicht Aufmerksamkeit:

Erstens ist er nur wenig institutionalisiert; er existiert nicht als Kirche, sondern in vielen teils voneinander unabhängigen, teils miteinander vernetzten »Gemeinden«. Aber auch dieser vom Christlichen genommene Begriff ist nur mit Vorbehalt brauchbar; denn die Zugehörigkeit der Muslime zu einer bestimmten Gemeinde ergibt sich fast nur aus dem Besuch der Moschee, vor allem aus der Teilnahme (der Männer) am Freitagsgottesdienst. Darüber hinaus sind

Mitgliedschaftsmerkmale allgemein schwach ausgebildet. Große Bedeutung für das Leben des Islam hat die Familie und schließlich die religiöse Observanz (oder auch Distanz) der Einzelnen. Die Repräsentationskraft der Verbände, die sich in der Diaspora aus politisch-pragmatischen Gründen formiert haben, ist meist begrenzter als ihr Anspruch. Aus all dem folgt eine starke Tendenz des Islam zu Pluralität, gruppendynamischen Auseinandersetzungen, gar innerem Widerstreit, aber auch zu privater Realisierung von Religion und religiöser Identitätsdiffusion. Damit entspricht der Islam – ganz anders, als man dies nach dem von ihm verbreiteten Bild annehmen müsste – formal weitgehend den Trends unserer Gesellschaft. Der Weg, den er dabei nimmt – wie er in sich und nach außen kommuniziert, wie er handelt, Einfluss gewinnt oder verliert, wie er sich lernend entwickelt oder sich verschließt –, ist weit über sein eigenes Geschick hinaus bedeutsam.

Zweitens sieht sich der Islam traditionell eng bezogen auf Politik, im Ideal auf eine Kongruenz von Religionsgemeinschaft und politischem Gemeinwesen. Ein solches System ist bei uns nicht denkbar. Es anzustreben hat sich in langer unheilvoller Geschichte als destruktiv erwiesen. Eine grundlegende Voraussetzung unserer säkularen Gesellschaft heißt »Trennung von Kirche und Staat«. Auch wenn es den Islam nicht als Kirche gibt, ist er davon betroffen in der Trennung von staatlichem und religiösem Recht. Ob diese nur im Kompromiss hingenommen⁴⁴ oder als geschichtlicher Gewinn und achtbares Prinzip unserer politischen Ordnung anerkannt wird, ist für die Stabilität unserer Gesellschaft und die Stellung des Islam in ihr erheblich. Doch das Problem reicht weiter, so dass auch die Angehörigen anderer Religionen, bei uns vor allem die Christen, ihm nicht ein für alle Mal enthoben sind: »Trennung von Kirche und Staat« besagt nicht, wie man häufig hören und lesen kann, »Tren-

⁴⁴ Vgl. *Adel Theodor Khoury*, Toleranz im Islam, Mainz 1980, 630-632: Aufenthalt der Muslime in nicht-islamischem Gebiet; *Ludwig Hagemann/Adel Theodor Khoury*, Dürfen Muslime auf Dauer in einem nicht-islamischen Land leben? Zu einer Dimension der Integration muslimischer Mitbürger in eine nicht-islamische Gesellschaftsordnung, Altenberge 1997. – Aufschlussreich ist dazu die »Islamische Charta«, die »Grundsatzserklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland« vom 20.2.2002 (im Internet: www.islam.de/index.php?site=sonstiges/events/charta): Artikel 11 »Muslime bejahen die vom Grundgesetz garantierte gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung« wird ausdrücklich zurückgebunden an Artikel 10 zur rechtlichen Verpflichtung der »Muslime in der Diaspora«.

nung von Religion und Politik«. Das Erste ist ein politisches Gut, das Zweite wäre verantwortungslos. Die Religionsgemeinschaften stehen vor der Aufgabe, nach ihrem Vermögen zur Durchsetzung und Wahrung von Frieden und Gerechtigkeit beizutragen. Freilich ist bei einer Fülle akuter Probleme unserer Welt (Überbevölkerung, Hungersnöten, Unterdrückung und Verfolgung von Minoritäten, kriegesischen Konfrontationen, sozialen und ökologischen Folgeschäden der Industrialisierung, unzulänglicher Achtung der Menschenrechte usw.) nicht absehbar, wie weit religiöse Traditionen selbst schon hilfreiche Wege weisen können. Manchmal vermehren sie sogar noch die Komplikationen. Gerade deshalb aber sind die Menschen und die Institutionen der verschiedenen Religionen aufgefordert – nicht nur das Projekt »Weltethos« geht davon aus –, sich an religionübergreifenden Initiativen zu beteiligen, um miteinander zu prüfen, was sie beitragen können, und um voneinander zu lernen. Wo dies gelingt, kann man erfahren, dass der Islam – auch wenn das von ihm veröffentlichte Bild, sogar weltweit verbreitete Selbstdarstellungen dem oft nicht entsprechen – eine Religion intensiver sozialer Verpflichtung und Verantwortung ist.

Fuß-Wege und Denk-Straßen im christlich-islamischen Feld: eine Typologie

Ulrich Schoen

I.

Ein Bild: An einem Hang im Chemin Jacques Attenville in Genf eine alte Villa. Oben das herrschaftliche Einfahrts-Tor. Es ist verschlossen. Darauf sind zwei Schilder angebracht. Das eine nennt den Namen der Villa: »*Villa Credo*«. Auf dem anderen steht »*chien méchant*«, das heißt: Vorsicht bissiger Hund. Etwas weiter unterhalb in der Mauer eine kleine Türe, für Fußgänger. Sie ist offen. Wer rein geht, entdeckt, dass drinnen gar kein Hund ist. Und schon gar kein bissiger. Nur die etwas verkommene Villa und der schöne große Garten drum herum sind zu sehen.

II.

Wenn ich an der Villa Credo vorbeigehe, schaltet sich bei mir ein *Stichwort-Anschluss* ein. Und zwar beim Lesen der zwei Wörter *credo* und *méchant*. Ich denke dabei an einen Ausspruch von Gabriel Bouttier, dem pastoraltheologischen Mentor des französischen Protestantismus. Sein Ausspruch lautet: *La foi rend méchant; il faut beaucoup d'amour pour la faire acceptable*. Das heißt: Der Glaube macht bissig; viel Liebe ist nötig, um den Glauben annehmbar zu machen. Und in meiner Vorstellung wird die *Einfahrt* zur Denk-Straße (*thought avenue*¹), zur Denkstraße des Glaubens. Der *Eingang* aber wird zum Fuß-Weg, zum Fußweg der Liebe. Die Straße ist breit und gerade. Der Weg ist schmal und geschlängelt. Ich denke dabei auch an eine

¹ Ausdruck von *Hermann Schüssler*. Siehe *ders.*, Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik, Wiesbaden 1961.

Formulierung von Carlo Levi², die besagt, dass die Vernunft ebenso wie die Theologie und die Geschichtsphilosophie Eindeutigkeiten schafft; der Sinn für das Dasein, für Kunst, Sprache und Liebe aber spüre Vielfältiges, Vieldeutiges, Unendliches. Also: einerseits die Vorstellungs-Welt, die oben, im Kopf entsteht, andererseits die Sach-Welt unten, die die Füße sich erlaufen.

III.

Und nun zu den *Beziehungen zwischen Kopf-Welt und Fuß-Welt*. Wer steuert wen? Es ist der alte Streit der Vereinfacher: Marx gegen Hegel, Weber gegen Marx. Und der alte Sinn für das Komplizierte, der spürt, dass Überbau und Basis sich irgendwie gegenseitig erschaffen: bei Georg Lukács zum Beispiel. Wir Theologen gehen meist vom Oben aus. Wir sind *dream-worker*. Wir arbeiten am Traum. Wir bemühen uns um die rechte Formulierung des Traumes. Dieser breitet sich – so meinen wir – von *oben* her über die Sachwelt, wenn er sich inkarnieren will. Die Welt, die der Traum so entstehen lässt, soll gut werden. So gut wie der Traum. Deshalb unser Streit um die rechte Formulierung des Traumes. Dazu braucht es Vertrauen, dass die Sache, die wir vertreten, einflussreich ist.

Also zum Beispiel (und damit kommen wir zum interreligiösen Feld) die Küng'sche Formulierung: »kein Welt-Friede ohne Religions-Friede«. Interreligiöse *Erfahrung* aber lehrt, dass öfter die umgekehrte Formulierung gilt: »kein Religions-Friede ohne Welt-Friede«³. Diese Erfahrung mäßigt den Hochmut der Religionen und ihrer Hüter, die meinen, reich an Einfluss zu sein. Und sie stärkt das Vertrauen, dass in der Welt Gott schon da ist, bevor unsere Traum-Boten dort ankommen. So ähnlich wie der Hase, der – bei seinem Wettlauf mit dem Igel – Frau Igel schon am Ende des Ackers antrifft. Menschen können nämlich von sich aus (oder: getrieben von der der Welt innewohnenden verborgenen Herrlichkeit Gottes) das Gute *tun*. Sie können zum Beispiel den Ausbruch eines Krieges verhindern. Damit veranlassen sie Gläubige der im Konflikt implizierten Religionen dazu, aus ihrem vielschichtigen traditionellen Glaubens-

² Carlo Levi, Christus kam nur bis Eboli, München 1982, 104.

³ Tarek Mitri, Reflections on Confrontation and Dialogue, in: Studies in Interreligious Dialogue 9/1 (1999), 76-86.

gut aktualisierend das Friedliche – und nicht das dort auch vorkommende Feindliche – hervorzuholen.⁴

IV.

Bei *Oben* und *Unten* gibt es vier Konstellationen, *vier Möglichkeiten* des *Verhältnisses* von *Offen* und *Zu*:

Die *erste* ist erfüllt in der Villa Credo. Sie lautet: »*Unten offen, oben zu*«. Sie wird oft gelebt von Menschen, die durch den Zwang der Umstände zur Konvivenz gezwungen wurden. Deren Haustür aufgebrochen wurde. So sagte der Algerier Omar Oucherie zu wohlmeinenden Europäern: »Ihr kommt zu uns, um mit uns Dialog zu treiben. Dann kehrt ihr wieder heim in eure gut behütete Festung. Ihr Europäer habt aber zuvor schon unseren Hausfrieden gebrochen. Als Ausgleich dafür ziehen wir uns in unsere Köpfe und in unsere Vergangenheit zurück und ruhen uns dort aus.«

Die *zweite* Möglichkeit lautet: »*Unten zu, oben offen*.« Mudschtahid Schabastari sagte hierzu einmal zu aufgeschlossenen Deutschen: »Ihr wollt offen mit uns Dialoge führen. Aber unten – auf dem Niveau der Ausländergesetze usw. – ist bei euch nichts offen. Da seid ihr zu, eingeschlossen. Solche Dialoge interessieren uns nicht. Ihr benützt diese Dialoge nur, um in Gedanken aus eurem Gefängnis auszubrechen. Um euch einzureden, dass ihr freie und offene Menschen seid.«

Die *dritte* Möglichkeit wahrnehmen und wahrmachen ist der Versuch, das Ideal »*Unten und oben offen*« zu verwirklichen. Der Skeptiker hält dagegen: »Wer für alles offen ist, ist nicht ganz dicht.« Worauf der Idealist mit Marlene Dietrich antwortet: Ich bin eben »von Kopf bis Fuß auf Liebe eingestellt«; oder mit Antonio Tabucchi: »Manchmal haben Fenster keine Läden.«⁵

Die *vierte* Möglichkeit – »*Unten und oben zu*« – ist dort realisiert, wo früher die Villa Credo stand. Sie wurde nämlich abgerissen. An

⁴ Vgl. Mt 13,52. – Die Tagung des Theologischen Forums Christentum – Islam in Stuttgart-Hohenheim fand wenige Tage vor Beginn des dritten Golfkrieges statt. Den Kirchen, die sich in großer Mehrheit gegen diesen Krieg ausgesprochen hatten, ist es nicht gelungen, ihn zu verhindern. – Vgl. hierzu: *Konrad Raiser*, *Morality, Religion and an Illegitimate War*, in: *International Herald Tribune*, 8.4.2003.

⁵ *Antonio Tabucchi*, *Il se fait tard, de plus en plus tard*, Paris 2002, 54 (dt. Es wird immer später, München 2001).

ihrer Stelle steht jetzt ein Luxus-Wohnblock, umgeben von einer lückenlosen Mauer und geschützt von einem komplizierten *code*-System am *Einfahrts-Tor* und an der *Eingangstür*.

V.

Und nun zu unserem Sonderfall im interreligiösen Feld, zum *christlich-islamischen* Feld: Das *islamisch-christliche* Feld dagegen wird in dieser Hohenheimer Denkschmiede zwar mit bedacht, nicht aber *from within* dargestellt. Denn ihre ausschließlich christlichen Teilnehmerinnen und Teilnehmer (die ja alle anderweitig in der Praxis des christlich-islamischen Dialogs stehen) üben sich hier in einer Art christlichem Sandkastenspiel: erkunden, was der Islam *für uns christlich Glaubende* theologisch bedeutet. Immerhin sind wir eine interkonfessionelle, katholisch-evangelische Gruppe. Die Erfahrung aber zeigt, dass das *Inter-Konfessionelle* eine Einübung für das *Inter-Religiöse* ist. Denn in beiden Bereichen sind Denk-Strukturen und Beziehungs-Modelle verblüffend analog.

Also denken wir uns das muslimische Gegenüber hinzu. Ebenso dazugedacht-präsent sind die anderen christlichen Konfessionen. Die, die es heute gibt, und die, die es früher gab: die so genannten Nestorianer, Monophysiten und Byzantiner, Montanisten, Arianer und Donatisten. Denn »*das Christentum*« ergibt sich aus der Gesamtheit der Ausprägungen, die die Christenheit seit 2000 Jahren angenommen hat. Jede Ausprägung beleuchtet in ihrer Besonderheit das christlich-islamische Gespräch von einer anderen, uns vielleicht neuen Seite. Dies gilt besonders für das ins Abseits gedrängte *Juden-Christentum*. Judentum und Islam sind sich ja viel ähnlicher als Christentum und Islam. Und vermutlich war Waraqa Ibn Naufal – der bei Muhammads Werdegang eine wichtige Rolle gespielt hat – Erbe einer juden-christlichen Tradition.

VI.

Um in der hier verwendeten Bildersprache fortzufahren: Es geht im christlich-islamischen Feld um *unsere beiden Träume* – den biblischen und den koranischen Traum. Beide breiten sich fast deckungsgleich über tausend verschiedene kulturelle und gesellschaftliche Einheiten samt *deren* Träume aus, durchdringen sie und wollen sie dem Willen

Gottes gemäß gestalten. Nirgends aber haben die beiden Träume eine dieser tausend Welten völlig durchdrungen. Nirgends kann deshalb eine bestimmte kulturelle oder gesellschaftliche Gruppe mit *dem* Islam oder mit *dem* Christentum identifiziert werden. Überall muss deshalb der christlich-islamische Dialog radikal *ent-globalisiert* werden.⁶ Andererseits gilt aber auch, dass wir – in gemeinsamer Hermeneutik⁷ – unsere beiden je welt-weiten Träume *inter-global durchdenken* müssen. Denn nur so können sie sachgemäß – und Gott gemäß – der Welt gegenüberreten.

Theologisch, religionswissenschaftlich und islamologisch müssen dabei der Islam und das Christentum richtig interpretiert werden. Vor allem in einer Situation, in der die Regierungen der USA und Großbritanniens mit Kreuzzugsdiskursen zum Krieg gegen den Irak antreten. Dabei gleicht der heute entbrannte Streit der Islamologen und sonstigen Islamkenner dem Sinologenstreit vor hundert Jahren. Nach dem Boxeraufstand hat damals der deutsche Kaiser Wilhelm II. seine berüchtigte *Hunnen-Rede* gehalten, in der er die militärische Intervention der West-Mächte legitimierte als Verteidigung der Zivilisation gegen den Angriff der asiatischen Barbarei. Sinologen und Missionare aber waren damals zutiefst zerstritten darüber, wie chinesische Kultur und Religion – und ihr Verhältnis zur christlichen Kultur und Religion – zu verstehen seien.⁸

⁶ *Office on Interreligious Relations/World Council of Churches* u.a. (Hg.), *Striving Together in Dialogue. A Muslim-Christian Call to Reflection and Action*, Genf 2001 (auch zugänglich unter: www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/striving-e.html).

⁷ Schon vor Jahren rief *Muhammad Arkoun* zu einer gemeinsamen christlich-islamischen Hermeneutik auf. Vgl. *ders.*, *Supplique d'un musulman aux chrétiens*, in: *Youakim Moubarak* u.a. (Hg.), *Les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne*, Paris 1971, 121-126.

⁸ Vortrag von *Prof. Dr. Mechthild Leutner* (Freie Universität Berlin) auf der Tagung »Richard Wilhelm – Botschafter zweier Welten. Sinologe und Missionar zwischen China und Europa«, 28.–30.6.2002 an der Evangelischen Akademie Bad Boll. – Vgl. auch die Dissertation von *Lydia Gerber* (Department of History, Washington State University, Pullman, WA 99164-4030) zum Streit der christlichen Missionare zur Zeit des Boxeraufstandes über das rechte Verständnis der chinesischen Religion.

VII.

Wo aber liegt das christlich-islamische Feld? Wo wird christlich-islamische *Nachbarschaft* gelebt? Antwort: *synchron*, das heißt *nebeneinander* im Raum, und *diachron*, das heißt *nacheinander* in der Zeit. Im Raum zum Beispiel in Deutschland: in der Schule oder in einer religionsverschiedenen Ehe und Familie. In der Zeit: Grundmodell ist hier die Tatsache, dass Muhammad *nach* Christus kam – eine regelwidrige Überraschung für uns Christen, für die die Offenbarung mit Jesus Christus abgeschlossen ist (genauer gesagt, mit dem Tod des letzten Autors einer der Schriften des Neuen Testaments). Eine Anfechtung für die Kirche, so wie Mani, dem die Kirche vorwarf, er begehe die »Sünde wider den Heiligen Geist«⁹, das heißt, er leugne die am Ende der Zeit in voller Klarheit erschienene Wahrheit.

Christus kam aber auch *vor* Muhammad: etwas Normales für Muslime. Denn der Koran versteht sich als die Fortführung und Erfüllung des Evangeliums. Eine Abfolge, die der von Mose und Christus – wie sie für uns Christen gilt¹⁰ – ähnlich ist. Die Nachbarschaft in der Zeit ist also nicht symmetrisch, nicht reziprok, nicht umkehrbar. Im Hin und Her der weiteren Geschichte folgt häufig die islamische Schicht auf die christliche. Wiederum etwas Normales aus der Sicht der Muslime. So geschehen zum Beispiel im Maghreb und in der Türkei. Manchmal aber überdeckt die christliche Schicht die islamische. Eine Anfechtung für Muslime. Eine selbstverständliche *reconquista* für Christen, auf der Iberischen Halbinsel zum Beispiel oder in Sizilien.

⁹ Mt 12,32. – Mani und Muhammad werden von den Gläubigen der zwei großen nachchristlichen Religionen jeweils als die Erfüllung des Jesuswortes vom *Paraklet* verstanden, den Gott nach Jesus senden wird (Joh 14,16). Vgl. dazu Ludwig Koenen/Cornelia Römer (Hg.), Mani. Auf der Spur einer verschollenen Religion, Freiburg 1993, 25 und 50 sowie Sure 61,6.

¹⁰ Vgl. Joh 1,17. – Juden schockiert die christliche Interpretation der hebräischen Bibel ebenso, wie die islamische Interpretation des Neuen Testaments uns Christen gegen den Strich geht.

VIII.

Und nun ein Blick auf die *Fußwege*. Wie leben *Grenzgänger*¹¹ ihr Leben? Wie meistern sie ihre Existenz? Wie bauen sie ihre Identität? *Zwei Grund-Typen* können aufgezeigt werden: Zwischen zwei Blöcken und deren Besitzansprüchen hin und her gerissen¹² konstituieren *die einen* ihr eigenes Ich defensiv *zwischen* den Blöcken – lassen aber beide Blöcke irgendwie zu, in Bruchstücken oder als Ganzes; *die anderen* identifizieren sich *mit einem* der beiden Blöcke – lassen aber etwas vom anderen Block bei sich zu, und zwar mehr oder weniger, oder fast nichts.

Zum *ersten* Typ gehört die »Nottrauung auf einem Rettungsboot im Mittelmeer«, die die Algerierin Nu'ma und der Grieche Alex wählten. Sie wollten sich als Gleich-Berechtigte religiös trauen lassen. Da dies aber weder kirchlich noch »moscheelich« möglich war, haben sie die beiden feindlichen Ufer des Mittelmeers verlassen, ziehen sich auf ihr Schiff zurück und schaffen sich hier ihre eigene Liturgie. Vielleicht übte schon vor drei- bis viertausend Jahren die mitten im Mittelmeer gelegene Inselgruppe Malta mit ihren zahlreichen Heiligtümern eine ähnliche Funktion aus.¹³ Zu diesem ersten Typ gehört auch der »baskische Wanderfalke«. Sein Nest liegt oben in den Pyrenäen. Er lässt sich aber jeweils eine Zeit lang nördlich und südlich des Gebirges nieder. Er lebt so in zwei Ländern, deren Wertesysteme einander ausschließen. Denn »was nördlich der Pyrenäen Wahrheit ist, ist südlich davon Irrtum. Und umgekehrt«¹⁴. Annemarie Schimmel fühlte sich »durch die Einreihung unter die Wanderfalken gut charakterisiert«¹⁵.

Zum *zweiten* Typ gehört der »Mäusebussard«: Er praktiziert die Integration. Als höheres Lebewesen nimmt er die niedriger stehende

¹¹ Vgl. *Jean-Michel Belorgey*, *Transfuges. Voyages, ruptures et métamorphoses: des Occidentaux en quête d'autres mondes*, Paris 2000.

¹² Zu vergleichen mit dem Kindheitserlebnis *Erich Kästners*, der als Junge bei der Weihnachtsbescherung vor zwei Geschenktischen stand: der eine von seiner Mutter, der andere von seinem Vater. Diese Erfahrung prägt sein Buch »Das doppelte Lottchen«.

¹³ *Christoph Elsas*, *Religionsgeschichte Europas. Religiöses Leben von der Vorgeschichte bis zur Gegenwart*, Darmstadt 2002, 45.

¹⁴ Ausspruch von *Blaise Pascal*.

¹⁵ *Annemarie Schimmel* im Vorwort zu *Ulrich Schoen*, *Mensch sein in zwei Welten. Bi-Identität in Sprache, Recht und Religion*, Münster 2000, 11. Vgl. auch ebd. 54 f. Anm. 28.

Maus in sich auf, frisst sie, verdaut das ihm Bekömmliche und speit den Rest aus. Zu diesem zweiten Typ gehört auch die »deutsche Bäckerin«: Sie sagt »das ist Falschgeld« und gibt dem Kunden den Penny zurück, der sich von dessen letzter Englandreise her unter das Kleingeld in seinem Geldbeutel gemischt hatte. Bussard und Bäckerin sind sich qualitativ darin gleich, dass sie Mäuse und Fremdgeld nicht respektieren – nicht als Ganzes respektieren, wie es sich für echten Respekt gehört. Ihr Unterschied besteht quantitativ darin, *wieviel* sie jeweils vom Anderen bei sich zulassen.

IX.

Im Allgemeinen ist *nur der zweite* Typ zugelassen auf den *Denkstraßen* der Theologen. Denn dieser ist loyal und identifiziert sich mit einem der beiden Blöcke. Das *inklusive* Bussard-Denken scheint dabei dem religiösen Empfinden am nächsten zu liegen. So auch im *Islam*. Erstens wegen der hier streng bekannten Einheit der Wirklichkeit. Zweitens wegen der Heilsgeschichte, oder – wie es islamisch heißt – der Geschichte der Rechtleitung: Man muss guter Jude und guter Christ gewesen sein, um guter Muslim zu werden, heißt es in einem viel zitierten Prophetenspruch. Auch aufgeschlossene *christliche* Theologen denken meist inklusiv: Metropolit Georges Khodr, Patriarch Anastasios Yannoulatos von Tirana, Lev Gillet (der unter dem Decknamen »Un moine de l’Eglise d’Orient« veröffentlichte), Erzbischof Nathan Söderblom, Bischof Kenneth Cragg und viele andere mehr. Das Zweite Vatikanische Konzil denkt inklusiv (und wendet sich damit vom exklusiven Denken ab, das im Ersten Vatikanischen Konzil zum Ausdruck kam). Von Cragg stammt das Bild von den christlichen »Schuhen vor der Moschee« (in seinem Buch »*Sandals at the Mosque*«): In »Nachahmung der Kenose« – das heißt der Selbstentäußerung Christi¹⁶ – lässt der Grenzgänger sich »in der Moschee freiwillig eine Zeit lang islamisieren«. Wenn er dann seine christlichen Sandalen wieder angezogen hat und rückwärts blickt auf seine wiederholten Besuche in der Moschee, bemerkt er, dass er einen *diachronen* Pluralismus praktiziert. Der Gedanke, er könne so vielleicht einmal in der Moschee sterben, erfüllt ihn nicht mit Schrecken.

¹⁶ Vgl. Phil 2,7.

Auch das *exklusive* Bäckerinnen-Denken ist religiös verwurzelt. Besonders im Christentum, wenn dieses den Islam als *post*-christliche Religion versteht in dem Sinne, dass er – wie der Manichäismus (siehe oben VII) – die unvergebbare Sünde wider den Heiligen Geist begeht. Selbst Karl Rahner hat in der ersten Fassung seiner Theologie von den anonymen Christen bemerkt, dass er eigentlich den Islam hier ausnehmen müsse. Denn dieser leugne in vollem Bewusstsein die zentralen Wahrheiten des christlichen Glaubens.¹⁷ Karl Barth ist klar exklusiv. Wenn er zum Beispiel vom »fanatischen Geschrei des Islam von dem einen Gott« redet. Und wenn er sagt, der Islam sei »gefährlicher als die übrigen Heidentümer, weil er, statt Gott als den Einzigen, das Einzige als Gott verkündet«¹⁸. Und selbstverständlich auch die evangelikale Theologie (à la Jerry Falwell und sonstiger heutiger Fernsehprediger in den USA), für die Allah ein Götze ist: Jede Ähnlichkeit von Christentum und Islam wird hier als Teufels-Blendwerk abgetan. Und natürlich auch der Vulgär-Barthianismus, der bis heute evangelische Theologengehirne kolonisiert und gegen jeglichen religiösen Fremdeinfluss immunisiert.¹⁹

X.

Gibt es *Denk-Möglichkeiten*, um auch dem *ersten* Typ theologische Legitimität zu verleihen? Um *die beiden anderen gelebten* Wege – Nu'ma und Alex in ihrem Rettungsboot und den baskischen Wanderfalken mit seiner verklärenden Höhensicht – *theologisch* hoffähig zu machen? Das *Rettungsboot*, gleicht es nicht der Arche Noah? Und sagt nicht der Prophet: »Denkt nicht an das Vergangene, siehe ich mache Neues«²⁰ Die Endzeit aber, in der die Völker zusammenkommen (die Endzeit, die für Jesus *jetzt* anfängt ..., die Völker, um derentwil-

¹⁷ Vortrag 1961 in Eichstätt, in: *Karl Rahner*, Schriften zur Theologie, Bd. 5, Zürich u.a. ²1964, 136-158.

¹⁸ *Karl Barth*, Die kirchliche Dogmatik, Bd. II/1, Zürich 1940, 504 f.

¹⁹ *Annemarie Schimmel*, im Gespräch mit *Hartmut Bobzin* und *Navid Kermani*, deutet den verheerenden Einfluss an, den Barth auf eine ganze Theologengeneration ausübte (vgl. *Annemarie Schimmel*, Auf den Spuren der Muslime. Mein Leben zwischen den Kulturen, hg. v. *Hartmut Bobzin* und *Navid Kermani*, Freiburg/Basel/Wien 2002, 31 f.). *Hendrik Kraemer* war es, der die Barth'sche Polemik gegen *die Religion* auf *die Religionen* umgemünzt hat.

²⁰ Jes 43,18.19.

len er den Tempel reinigt – das »Bethaus für alle Völker ...«²¹), steht sie nicht in Zusammenhang mit der Ekstase des pluralistischen *Wanderfalken*, der beide Welten genau kennt, weil er mit ihnen lebt, der sie aber auch verklärend betrachtet und beide gelten lässt?

Im Neuen Testament ist die Rede von einer Zeit, in der selbst der Sohn sich unterwerfen und in der Gott alles in allem sein wird.²² Und die hebräische Bibel erwartet die Zeit, in der die Völker sich direkt zu Gott bekehren werden, ohne Umweg über das Volk Israel, ohne Beschneidung.²³ Ibn 'Arabī – dessen Herz in Ekstase »einer jeden Form fähig« wird²⁴ – ist auch so ein Wanderfalk: Alle Religionen erschaut er verklärend. Die strenge Abfolge der Heilsgeschichte kommt durcheinander. Hegel landet im Papierkorb. Es gibt keine *nach-* und keine *vor-*christliche Religion mehr. Letzte – die erste sein werden – verlieren jeglichen Sinn für *Priorität in der Zeit*. Wenn aber der Wanderfalk Ibn 'Arabī – dessen Herz in Ekstase auch den Sinn für *Mittelpunkt im Raum* verloren hat – wieder nüchtern geworden ist, sich irgendwo niederlässt und mit den Menschen, mit ihren Problemen und mit ihren Ängsten lebt, dann unterscheidet er wieder zwischen Zentrum und Peripherie und rät dem Seldschuken-Fürsten, nicht zu erlauben, dass der Kirchturm mit seinem lauten Glockengeläute zu nahe an der Moschee steht: damit der Glaube der schwachen Muslime nicht angefochten werde.

XI.

Bis hierher die Typologie. Doch nun die Frage nach der *Option*: Wo schlägt dein Herz? Was ist dein Anliegen? Welchen Weg wählst *du*? Ich persönlich antworte auf diese Gretchenfragen etwa folgendermaßen: Ich möchte *das Lob der Fuß-Wege* singen. Der Wege, die der allgemein menschlich verbreiteten Weisheit folgen (der »Weisheit der Frau Igel«, siehe oben III). Dieser gesunde Menschenverstand rät zum Beispiel, um fast jeden Preis den Krieg zu vermeiden. Denn er ist ein Instrument der Eskalation. Neben anderen schrecklichen

²¹ Jes 56,7 und Mt 21,13.

²² Vgl. 1 Kor 15,28.

²³ Siehe hierzu *Robert Raphael Geis* (1906–1972), *Leiden an der Unerlöstheit der Welt*, München 1984, 219 f.

²⁴ Vgl. *Ulrich Schoen*, *Mensch sein in zwei Welten* (s. Anm. 15), 11, 54 Anm. 25.

Kriegsfolgen entfacht er auch den Religions-Krieg: ohne Welt-Friede kein Religions-Friede! Zumeist ist es ja der aus nicht religiösen Motiven angezettelte Krieg, der den religiösen Hass bewirkt. Und nicht umgekehrt.²⁵ Dogmatik und Ethik, Kirchengeschichte und Religionswissenschaft sollten versuchen, in nächster Nähe dieser Fußwege zu denken. So folgen sie der Erfahrung der Gläubigen, die zum Beispiel mit dem Widerspruch von Gottes Allmacht und der Freiheit des Menschen *leben*, ohne die Spannung aufzulösen.²⁶ So kann auch die sachlich vielfältig verzahnte und verschränkte Einheit von Christentum und Islam – etwa des nördlichen und des südlichen Ufers des Mittelmeers²⁷ – gedacht werden, ohne dass dabei den Hütern der sorgfältig getrennten Religionen und sonstigen Vordenkern erlaubt wird, den Himmel über unseren beiden Religionen zu teilen.²⁸ Zum Glück lehrt die Geschichte des tatsächlich gelebten Lebens, dass Christen und Muslime, die als Nachbarn zusammenleben, sich nicht darum scheren, wenn Schriftgelehrte ihnen diese interreligiösen Kontakte verbieten.²⁹ Und wenn unsere beiden Religionen heuchlerisch dazu missbraucht werden, mit Hilfe religiöser Motive nicht religiöse Kriegsgründe zu kaschieren, dann ist es Aufgabe der Theolo-

²⁵ Vgl. *Tarek Mitri*, Reflections on Confirmation and Dialogue (s. Anm. 3) und *Office on Interreligious Relations/World Council of Churches* u.a. (Hg.), Striving Together in Dialogue (s. Anm. 6).

²⁶ Vgl. *Ulrich Schoen*, Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen. Gemeinsames Problem für Islam und Christentum. Mit einem Geleitwort von *Klaus Hock* und einem aktualisierenden Nachwort des Autors, Münster 2003.

²⁷ Vgl. *Maurice Lombard*, Blütezeit des Islam. Eine Wirtschafts- und Kulturgeschichte 8.–11. Jahrhundert, Frankfurt 1992, 23 f. – ein Buch, das die These von *Henri Pirenne*, der Islam habe diese Einheit zerstört, gründlich widerlegt. Vgl. auch *Franco Cardini*, Europa und der Islam. Geschichte eines Missverständnisses, München 2000 – ein Buch, das Annemarie Schimmel »ungeheuer imponiert« hat (*Annemarie Schimmel*, Auf den Spuren der Muslime [s. Anm. 19], 160) – ein Buch, dessen Quintessenz im Klappentext mit dem Satz »der Islam ist ein Teil Europas, und zugleich ist die Gegnerschaft zum Islam Teil des europäischen Selbstverständnisses« gut zusammengefasst ist.

²⁸ In dem Buch von *Christa Wolf* »Der geteilte Himmel« (Halle 1963) zerstört Rita Manfreds Illusion, der Blick auf die Sterne könne sie vereinen. Denn, sagt sie, »den Himmel teilen sie zuerst«.

²⁹ Vgl. *Joseph Cuq*, L'Église d'Afrique du Nord. Du deuxième au douzième siècle, Paris 1984, 154 f. – Vgl. auch A.B.T. Byaruhanga-Akiiki (= »Ephraim«) in: *Ulrich Schoen*, Mensch sein in zwei Welten (s. Anm. 15), 162 und 264.

gen, diese Heuchelei bloßzustellen. Hierzu müssen sie aber nicht nur von Religion, sondern auch von Geopolitik und von Wirtschaft reden.³⁰

XII.

Und *welche Denk-Straße* gehst du? Natürlich die *inklusive*. Ich bin also selber so ein Mäusebussard! Denn das inklusive Denken ist das dem religiösen Gespür und Gebrauch am nächsten liegende. Die im Islam islamisch formulierte und bekannte »Einheit der Wirklichkeit« drückt dies aus. Die oft gehörte, angeblich gut christliche Rede von »Allah, einem anderen Gott als dem Vater Jesu Christi« ist deshalb ein Unsinn. Wer im Rahmen des Monotheismus so etwas sagen will, muss schon den Mut haben, Allah einen Götzen zu nennen. Doch gibt es zwei »Aber«. Denn es gelten für mich *erstens* eine Ausnahme und *zweitens* eine Präzisierung:

Erstens die *Ausnahme*: Wenn es offensichtlich ist, dass das Nichtigke am Werk ist (im Rahmen des Glaubens an die Einheit der Wirklichkeit bezeichne ich das Böse als das Nicht-Seiende), lässt die Evidenz des Bösen mich exklusiv werden. Dann *muss* ich mich auf die äußerst schwierige und gefährliche, biblisch aber empfohlene und kirchlich praktizierte »Unterscheidung der Geister« einlassen. Schwierig, denn das Nichtige ist mit niemandem – mit keinem Menschen und mit keinem Volk, mit keinem Land und mit keiner Religion – von Hause aus und *eo ipso* verbunden. Gefährlich, denn die leichtfertige Rede von einer »Achse des Bösen« und die entsprechende Schuldzuweisung übertreten das Gebot, nicht falsch Zeugnis zu reden wider meinen Nächsten. Und sie missachten die biblische Weisung, nicht zu richten, damit wir nicht gerichtet werden.³¹

Zweitens die *Präzisierung*: Inklusiv ja. Aber wo möglich *gegenseitig* inklusiv. Aus folgenden Gründen:

1. *Inter-subjektiv*: Beim nachbarschaftlichen Zusammenleben habe ich erfahren, dass der ebenfalls inklusiv denkende Islam mich einschließt, dass ich also als Muslim geboren bin. Ebenso wie Haiy Ibn Yaqqdān, der muslimische Mogli, auf seiner Insel: Mis-

³⁰ Vgl. *Walid Saif*, Challenges faced by Christians and Muslims together and in relation to each other. Vortrag auf der Internationalen Konsultation »Christians and Muslims in Dialogue and Beyond« des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 16.–18.10.2002.

³¹ Vgl. Ex 20,16 und Mt 7,1.

sionare, die ihn dort antreffen und bekehren wollen, entdecken, dass er schon Muslim ist.³² Ich respektiere diese Vorstellung (so wie ich Karl Rahners Lehre von den »anonymen Christen« respektiere) und möchte sie ernst nehmen. Daher meine Frage, ob und wie ich mich »vom Islam vereinnahmen« lassen kann. Weil es ja auf dem Weg der Liebe besser ist, sich vereinnahmen zu lassen als selber zu vereinnahmen.

2. *Mentalitäts-mäßig*: Ich habe Lust, mich islamisieren zu lassen. Vielleicht wie Matteo Ricci, der Jesuit in China, von dem anzunehmen ist, dass er nicht nur pflichtgemäß China christianisieren wollte, sondern dass er auch große Lust verspürte, sich sinisieren zu lassen.³³ Ich finde es langweilig, nur das anzuerkennen, was ich sowieso schon glaube. Wie das Zweite Vatikanische Konzil es gegenüber dem Islam tut. Die Stimme des Islam wird so zu einem Echo reduziert, das aus dem Wald heraus erschallt, in den ich hineinrufe.
3. *Offenbarungs-geschichtlich*: Wenn mich diese Entdeckungsreise begeistert, hilft mir ein Ausspruch von Georges Khodr, den Islam theologisch anzuerkennen. Khodr sagt: »Der Logos hat sich bei seiner Inkarnation in Jesus Christus nicht völlig verausgabt.«³⁴ In jedem außerhalb des christlichen Feldes zu entdeckenden Gottesfunken ist also auch der Logos präsent. Denn bei Werken »nach draußen« (*ad extram*) tritt die *ganze* Trinität in Aktion.³⁵ Dies ist denkbar, weil der Zeitpunkt unserer christlichen Existenz das eschatologische Jetzt ist. Jetzt kommen die Völker. Von jetzt an sind »die Letzten die Ersten«³⁶. Der Islam kann so offenbarungsgeschichtlich als Überraschung verstanden werden.

³² Robert Barclay, der erste Quäker-Systematiker, der 1675 dem englischen König seine »Apologie der wahren christlichen Theologie« widmet, erwähnt Haiy Ibn Yaqqdān als Hinweis auf die Präsenz des Gottesfunkens in jedem Menschen. Vgl. *Robert Barclay, La Lumière Intérieure, Source de Vie*, Paris 1993, 372 f.

³³ *Jean-Michel Belorgey, Transfuges* (s. Anm. 11), 22. – Vgl. *Jonathan D. Spence, The Memory Palace of Matteo Ricci*, London 1985.

³⁴ Diskussionsbeitrag auf der Konsultation von Baar im Januar 1990 zum Thema »Theologie der Religionen« (vgl. dazu auch *Jutta Sperber, Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation*, Berlin 2000, 239).

³⁵ Auch vom so genannten *Extra Calvinisticum* kann eine solche Überlegung ausgehen: Calvin lehrte, nicht der *gesamte* Logos habe sich in Jesus Christus inkarniert und offenbart.

³⁶ Mt 20,16.

4. *Offenbarungs-räumlich*: Im eschatologischen Jetzt geht auch der Sinn für den *einen* Mittelpunkt verloren. Von den Rändern des Erdkreises her strömen die Gläubigen eines jeden Religionsuniversums zu ihrem jeweiligen Kreismittelpunkt. Für die islamisch-christliche Beziehung drückt dies der (auf eine islamische Tradition zurückgehende) Glaube aus, dass am Tag des Gerichts der schwarze Stein der Ka'aba in Mekka und der Fels unter dem Felsendom in Jerusalem zu *einem* Stein verschmelzen.
5. *Xeno-methodologisch*: Wenn mich die Entdeckungsreise mit Fremdem konfrontiert, das mir nicht tolerierbar erscheint, dann hält die methodologische Bescheidenheit mich davon ab, dieses unbesonnen mit *dem* Bösen zu identifizieren. Sie veranlasst mich zu einem ethischen Pluralismus, der mich sagen macht: »Dies ist nicht *für mich*. *Ich* mache da nicht mit. Ich bezeichne es aber nicht als *generell* verwerflich. Ich kann nämlich – und *brauche* auch nicht – alles verstehen, alles aussortieren, alles in gut und böse aufteilen. So riskiere ich nicht, *falsch* zu *urteilen* und zu *verurteilen*.«³⁷ Ġalāladdīn Rūmī hilft mir dabei. Denn er sagt: »Selbst wenn mir bewiesen wird, dass ein anderer Geliebter schöner ist als der meine, ich bleibe bei dem meinen, weil ich ihn kenne.« Rūmīs Einsicht der Begrenztheit des Kennens schützt mich nicht nur vor einem unbesonnenen Übertritt. Sie verhindert auch eine unbesonnene Unterscheidung der Geister.
6. *Pastoral-theologisch*: »Christus will erlösen. Und er will, dass seine Selbstentäußerung richtig nachgeahmt wird. Das ist ihm wichtiger, als zu wissen, dass sein göttlicher Status als Sohn richtig bezeugt und verteidigt wird«, sagt Cragg. Theologisch nimmt er dabei den Mund vielleicht etwas zu voll. Immerhin begründet er so sinnvoll die Möglichkeit des gemeinsamen Betens und des Sich-islamisieren-Lassens.³⁸ Für mich ist das keine besonders raffinierte Methode, den Islam besser zu verstehen. Oder um ihn auf die sanfte Weise zu Christus zu bekehren. Vielmehr handelt es sich hier um mein eigenes Heil. Denn Gott, der ganz Andere, der Fremde, kommt zu mir mit Vorliebe von draußen. Aus dem

³⁷ Wesley Ariarajah (vgl. zu ihm *Jutta Sperber*, Christians and Muslims [s. Anm. 34], 18, 479), ein mit dem Hinduismus lebender christlicher Theologe, argumentiert so angesichts des Kastensystems. Die unerfüllbare Forderung, alles beurteilen zu müssen, ist für ihn das Hauptargument gegen den üblichen kirchlichen Inklusivismus.

³⁸ *Kenneth Cragg*, Alive to God. Muslim and Christian Prayer, London 1970, 25 (zu Phil 2,5 f.).

Fremden.³⁹ Ich soll diesen Gott empfangen. Wenn ich aber von vorneherein die Möglichkeit ausschlieÙe, dass Gott vom auÙerchristlichen Feld her zu mir kommt, dann »riskiere ich die Selbst-Verstockung«, sagt der alt und weise gewordene Karl Barth.⁴⁰

Der Gott aber, der – wie Emmanuel Levinas sagt – in den Augen meines Gegenübers aufleuchtet, kann durchaus meinen eigenen Kriterien widersprechen. Ja er kann sogar den mir in positiver Offenbarung mitgeteilten Kriterien widersprechen. Dies lehrt mich verstehen, was Levinas gegen das Heidegger'sche Denken sagt. Dass nämlich das Ausgehen vom eigenen Ich – vom viel gerühmten »hermeneutischen Ansatzpunkt« – mörderische Folgen haben kann.

³⁹ Der schöne Titel eines Buches von *Richard Friedli* lautet: »Fremdheit als Heimat«.

⁴⁰ *Karl Barth*, Die kirchliche Dogmatik, Bd. IV/3, Zürich 1959, 115-153. *Katsumi Takizawa* hat die hier ausgeführte Barth'sche Lehre von den »Lichtern draußen« auf die Theologie der Religionen angewandt: *ders.*, Das Heil im Heute. Texte einer japanischen Theologie, Göttingen 1987. – *Hans Urs von Balthasar* und *Hans Küng* haben (wie Edmund Schlink sagte) »Karl Barth das Maul gestopft« hinsichtlich seines Redens über den Katholizismus. Von *Katsumi Takizawa* hat sich Karl Barth eines Besseren belehren lassen hinsichtlich des Buddhismus (über den Barth in der Kirchlichen Dogmatik, Bd. I/2, Zürich 1938, 372-377 geschrieben hatte). Der große Islamologe *Henry Corbin* aber hat vergeblich versucht, seinen theologischen Lehrer Barth von dessen bissiger Rede vom Islam als einer Religion der Lüge abzubringen (vgl. hierzu *Ulrich Schoen*, Das Ereignis und die Antworten, Göttingen 1984, 93; *ders.*, Das häßliche kleine Barthianerlein, in: *Jochanan Hesse* [Hg.], Mitten im Tod vom Leben umfassen. Gedenkschrift für Werner Kohler, Bern 1988, 29-35, und *ders.*, Esoteriker aller Religionen vereinigt euch!, in: *Hans Grewel/Reinhard Kirste* [Hg.], Alle Wasser fließen ins Meer [FS Paul Schwarzenau], Köln 1998, 196-200).

II.

Konkrete Herausforderungen:
Christliche Standortbestimmung –
Offenbarungsfrage –
Erziehung – Politik

»Prüfet alles!«

Der Dienst der Unterscheidung als unabdingbares Element dialogischer Beziehungen von Christen mit Muslimen

Christian W. Troll

1. Die Notwendigkeit der Ermittlung des eigenen Standorts im Dialog

Den meisten von uns, die seit Jahrzehnten als gläubige Christen im Dialog mit Muslimen stehen, ist wohl schon öfter von muslimischen Bekannten oder Freunden die Frage gestellt worden: »Was denkst du über den Islam? Du hast Arabisch und andere muslimische Sprachen gelernt und dich mit den bedeutendsten Werken der religiösen Literatur der islamischen Völker befasst, vor allem aber liest du den Koran im Original: Wie kommt es, dass du weiterhin aktiv an deinem christlichen Glauben festhältst und noch nicht Muslim geworden bist, so wie viele andere deiner christlichen Zeitgenossen? Ist das nur auf die Macht der anezogenen Gewohnheiten und Vorurteile zurückzuführen, oder hast du einleuchtende theologische Gründe für dein Verhalten?« Nur eine Frage mag uns in diesem Zusammenhang vielleicht noch öfter gestellt worden sein: »Was denkst du über den Propheten Muhammad? Glaubst du daran, dass er ein von Gott gesandter, wahrer Prophet ist?«

Im Folgenden wollen wir uns auf die erste Frage konzentrieren, die freilich mit der zweiten eng verbunden ist. Die Anfrage der Muslime an uns muss ernst genommen, sorgfältig bedacht und eingehend beantwortet werden nicht nur im Hinblick auf die Bereitschaft, unseren muslimischen Partnern ehrlich Rede und Antwort zu stehen, sondern vor allem auch aufgrund des theologischen Wahrheitsanspruchs der christlichen und der islamischen Lehre. Dabei ist es nicht nur wünschenswert, sondern geboten, dass wir uns, bevor wir die muslimische Anfrage immer wieder neu ehrlich zu beantworten

versuchen, so gründlich wie möglich mit dem Islam befasst, die Stimmen gläubiger Muslime der Vergangenheit und Gegenwart sorgfältig gehört und analysiert haben und uns auch darüber Gedanken gemacht haben, was wir von der Glaubenslehre und Glaubenspraxis muslimischer Einzelpersonen und Gruppen lernen können.

Andererseits ist es selbstverständlich, dass wir mit der Beantwortung der Fragen der Muslime an uns nicht warten können, bis wir alles, was einzelne Muslime und muslimische Gruppen je in der Vergangenheit in Wort oder Schrift oder mittels anderer Medien geäußert haben und heute äußern, erschöpfend und ganzheitlich studiert und bedacht haben. Wir werden als Studenten des Islam, die zugleich überzeugte christliche Gläubige sind, nicht darum herumkommen, trotz eines nur fragmentarischen Wissens über den Islam mit seiner ganzen Tiefe und Vielfalt, immer wieder so ehrlich wie möglich unseren christlichen theologischen Standpunkt gegenüber Muslimen zu klären und ihn Muslimen so verständlich wie möglich mitzuteilen. Darauf haben sie ein Recht.

Widerspricht diese Auffassung und Praxis, die, wie gesagt, durchaus mit anderen Elementen und Phasen des Dialogs zusammengeht, dem Wesen und den Anforderungen des christlich-islamischen Dialogs? Ich meine: keineswegs! Sie ergibt sich vielmehr aus der dialogischen Begegnung von Anhängern beider Religionen, die über ihren frei gewählten Glauben immer wieder nachdenken und ihn selbstkritisch im Angesicht der Anfragen – gerade auch von Muslimen – zu reflektieren versuchen.

Bei jeglichem Vergleich zwischen christlichen und muslimischen Lehren gilt es selbstverständlich, dem breiten Fächer islamischer Lehren und Interpretationen in Vergangenheit und Gegenwart Rechnung zu tragen. Dialog erfordert das Lernen vom gelebten sowie reflektierten und formulierten Islam, nicht zuletzt das Sich-vertraut-Machen mit dem Text des Koran und seinen Interpretationen. Es versteht sich von selbst, dass bei vergleichenden, den eigenen Glaubensstandpunkt in Antwort auf muslimische Anfragen darstellenden Ausführungen ein gewisses Maß an Vereinfachung und Verallgemeinerung unvermeidlich ist. In den folgenden Ausführungen stehen sunnitische Hauptströmungen islamischen Glaubensverständnisses im Vordergrund. Nicht alle islamischen Strömungen oder Meinungen, nicht einmal die vergleichsweise große zwölfschiitische, können hier in gleicher Weise berücksichtigt werden. Der gesamte Teppich islamischer Ausformungen und sein Muster stehen im Vordergrund, nicht der unter Umständen eindrucksvolle Kontrast in Farbe oder Form einzelner Fä-

den oder gar Teilbereiche des Teppichs. Wenn einzelne Stimmen im Islam etwa an bestimmte Arten von Vermittlung glauben, die der Lehre der christlichen Orthodoxie nahe kommen, so kann dies nicht davon ablenken, dass die Hauptströmungen der islamischen Tradition jene Arten von Vermittlung grundsätzlich vehement ablehnen, die mit dem Glauben an die Inkarnation unweigerlich gegeben sind.¹

In jedem Fall aber gilt festzuhalten: Die Muslime sowie andere Menschen – nicht zuletzt wir selbst – haben ein Recht darauf, von glaubenden Christen die theologisch-dogmatische Position des reflektierten christlichen Glaubens und Denkens zu erfahren – dies bei aller Unvollkommenheit und bei aller Gefahr von Missverständnissen, denen solche Standortbestimmungen immer ausgesetzt sind.

In den folgenden Ausführungen möchte ich die entscheidenden Aussagen eines bewusst kurzen und zum Teil nur andeutenden Essays darlegen, den zwei mir seit Jahrzehnten nahe stehende Theologen veröffentlicht haben. Der eine ist *Edmond Farahian SJ* (geb. 1943), ein ägyptischer Armenier, der an der Pontificia Università Gregoriana in Rom Bibeltheologie lehrt. Der andere ist *Christiaan van Nispen SJ* (geb. 1938), ein Niederländer, der seit vielen Jahrzehnten in Kairo Philosophie und islamisches religiöses Denken lehrt. Der Text trägt den Titel »Approches biblico-théologiques de l'Islam« (»Bibel-theologische Zugänge zum Islam«)² und stellt die Frage nach dem Status und dem Heilswert bzw. den Heilswerten, die dem Islam innerhalb einer christlichen Theologie zuzuschreiben sind.

2. Hauptpunkte der Ausführungen von Farahian und van Nispen

2.1. Die spezifische Eigenart des Islam aus christlicher Sicht

Der Islam nimmt für die beiden Autoren einen einmaligen Platz innerhalb der christlichen Theologie der Religionen ein. Er ist nach dem Kommen Jesu Christi in die Geschichte eingetreten und setzt

¹ Vgl. *Christian W. Troll*, *Muslime fragen, Christen antworten* (Topos Plus Taschenbücher 89), Kevelaar 2003.

² *Edmond Farahian/ Christiaan van Nispen*, *Approches biblico-théologiques de l'Islam*, in: *Peter-Hans Kolvenbach* u.a. (Hg.), *Understanding and Discussion. Approches Biblico-Theologiques de l'Islam* (Inculturation: Intercultural and Interreligious Studies 20), Rom 1998, 31-57.

sich in seiner Grundschrift, dem Koran, und in seiner Gründerbiographie kritisch mit der jüdischen und christlichen Religion – sowie selbstverständlich auch, und zwar primär, mit dem Heidentum Arabiens – auseinander. Der Islam stellt sich als das letzte Wort Gottes dar und beansprucht darüber hinaus, geoffenbart und gesandt zu sein, um zu korrigieren, was die Juden und Christen entweder im Text oder in ihrer Interpretation der Heiligen Schriften verfälscht hätten. Er weiß sich gesandt, die ursprüngliche Wahrheit aller Religion wieder neu ans Licht zu bringen und wirksam zu machen: Jesus sei nicht Gott, sondern sein einfacher Diener; er sei nicht am Kreuz gestorben und schon gar nicht bedürfe es eines Mittlers oder/und eines Erlösers; außerdem sei Gott nicht Dreieiner, sondern einfach Einer; seine Einzigkeit und Transzendenz schlossen jegliche Idee der Vermittlung und Inkarnation aus.

Der Koran schreibt sozusagen die Heilsgeschichte, wie sie in der Bibel dargestellt ist, neu, einschließlich der Biographien vieler ihrer herausragenden Gestalten, und passt sie an die eigene Vision und Logik an. Die etwa 30 Propheten und Gesandten, die der Koran erwähnt, dienen als Vorboten oder als Modelle für Muhammad. Dagegen fehlen im Koran all die biblischen Propheten, die die Bibel als Autoren von biblischen Büchern oder als ihnen von ihrer Entstehung her verbunden darstellt. Folglich habe es laut Farahian/van Nispen weder einen Sinn, den Islam als eine Vorbereitung auf Christus oder auf das Christentum hin zu betrachten, noch ihn als eine Art Häresie des Christentums oder Judentums zu qualifizieren – wobei der Islam aufgrund seines radikalen Monotheismus sicher näher am Judentum liegt als an den »asiatischen Religionen« und am Christentum. Auf der anderen Seite ist der theologische Unterschied zwischen Christentum und Islam nicht so radikal, als dass er keinen Raum böte für gemeinsame theologische Elemente, die Dialog und Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen sinnvoll machen.

»Man muss sich davor hüten, unsererseits den Islam in ungebührlicher Weise zu reduzieren. Dagegen gilt es, vom Koran ausgehend klar die spezifische Eigenart dieser Religion zu konstatieren. Gewiss, der Koran sagt nicht, was die Bibel sagt, der Koran kann sich nicht auf die Artikulation Altes Testament/Neues Testament zurückführen lassen. Für die Christen entspricht die Beziehung Koran/Bibel eindeutig nicht dem Zweischritt Vorbereitung/Erfüllung, nichts-

destoweniger beinhaltet der Koran dennoch eine gewisse biblische Tradition.«³

Farahian/van Nispen wenden sich in diesem Punkt ausdrücklich gegen die Formulierung der *Groupe de Recherches Islamo-Chrétiennes*, der Koran sei »ein verschiedenes Wort Gottes«, und formulieren stattdessen: Der Koran »enthält einen Teil der biblischen Tradition«⁴.

2.2. Der Glaubensakt und die Anbetung Abrahams als Punkt der Begegnung zwischen Islam und Christentum

Die Figur Abrahams stellt nach Meinung von Farahian/van Nispen die solideste Grundlage dar für unsere christliche Reflexion über den theologischen Sinn des Islam und die spezifische Eigenart des islamisch-christlichen Dialogs. Abraham lebt und verkündet einen beispielhaften Monotheismus. Das Leben des Muslim orientiert sich unablässig an der Erfahrung und der Botschaft Abrahams, wie sie der Koran vermittelt: d.h. die bedingungslose Annahme des absoluten Geheimnisses des göttlichen Willens auch dann, wenn Gott in seiner absoluten Herrschaft über das Herz des Menschen von Abraham gar das Opfer seines Sohnes fordert. Der Akt der Anbetung des einen Gottes, modellhaft vorgezeichnet in Abraham, stellt eine Art Matrix des Glaubens der Christen, Muslime und Juden dar. Hier befinden sich die Gläubigen der drei Religionen sozusagen in einem gemeinsamen Bereich.

Wenn man sich allerdings über die Figur Abrahams anderen koranischen Figuren zuwendet, findet man diese große Tradition so rein nicht mehr. In Bezug auf Moses oder Jesus kann man beispielsweise die eben beschriebene abrahamische Matrix nicht ausmachen. Das gilt in verstärktem Maß von den nicht-biblischen Propheten, die im Koran erwähnt werden. Dennoch, Abraham ist und bleibt in der Welt des Koran gegenwärtig. Man kann sich methodisch auf ihn konzentrieren und ihn für sich selbst betrachten, in seiner reinen Anbetung des wahren Gottes, ohne – wenigstens in einem anfänglichen Moment – seine Nachkommenschaft und die anderen Propheten zu berücksichtigen.

Bedeutet nun die Tatsache, dass der Koran den reinen Glaubensgehorsam Abrahams verkündet und dem Islam sozusagen als ständiges Vermächtnis vermittelt, dass der Koran für den Christen

³ Ebd. 38 (Übersetzung hier und im Folgenden: Chr. T.).

⁴ Ebd. zusammen mit Anm. 9 auf derselben Seite.

als göttliche Offenbarung zu gelten hat und der Verkünder des Koran, Muhammad, als Prophet? Farahian/van Nispen verneinen dies:

»All dies verlangt in keiner Weise [die Annahme] einer neuen göttlichen Offenbarung, nach Christus oder neben ihm, nicht einmal eine partielle Offenbarung. Vergessen wir nicht, dass selbst alles, was von Gott gegeben ist, deshalb nicht gleich ›Offenbarung‹ wird. Die Offenbarung von Jesus Christus an hat seine Person als ihr Zentrum und Ergebnis. Das ist übrigens der Grund, warum die Kirche immer gelehrt hat, dass die Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen war, denn Jesus Christus hat sich der Welt kundgetan durch das Zeugnis dieser Gruppe von Menschen, die er, Jesus Christus, um sich versammelt hat. So gibt es noch weniger Anlass, im Hinblick auf den Koran von Offenbarung zu sprechen, zumal man nicht sieht, wie der Koran die Menschen direkt dazu führen würde, Jesus Christus zu entdecken. Eher muss man sagen: Einige Textstellen im Koran sind eher dazu angetan, die Anerkennung des wahren Antlitzes Jesu Christi zu blockieren.

Wir halten es auch nicht für sonderlich sinnvoll, von Muhammad als Propheten zu sprechen, wenn man unmittelbar hinzufügt, er sei ›sui generis‹ und sei weder den biblischen Propheten des Alten noch denen des Neuen Testaments ähnlich. Viel weiser und präziser ist es, der Tatsache Rechnung zu tragen, dass er sich selbst vor allem als *rasūl*, als Gesandter Gottes, darstellt.

Ohne zu verneinen, dass Muhammad eine bestimmte geistliche Erfahrung gehabt hat, kann das Ereignis des Koran sehr gut durch kulturelle und geschichtliche Vermittlungen erklärt werden, die mittels der Umwelt Arabiens zustande kamen. Dies festzustellen beeinträchtigt in unserer Sicht in keiner Weise die Tatsache, dass der Koran auf diese Weise etwas Grundlegendes der Erfahrung Abrahams erreicht, denn es ist hier, dass er am stärksten seine Empfindsamkeit für das Mysterium Gottes, des Einzigen Herrn zum Ausdruck bringt, dessen, der das Recht auf das Herz des Menschen hat. So kann Gott dem Menschen das abverlangen, was ihm am teuersten ist, selbst wenn der Mensch dieses Ansuchen Gottes nicht versteht, das Opfer des Sohnes: dass der Mensch sich im Glauben und Vertrauen seinem Herrn unterwirft. Selbst, wenn dieser Aspekt des Geheimnisses des Willens Gottes den anderen biblischen Figuren, die der Koran erwähnt, nicht einfach fehlt, so scheint der Koran diese doch stärker für den Dienst der koranischen Botschaft allein in Anspruch zu nehmen.«⁵

⁵ Ebd. 41.

Allerdings gehören zum koranischen Gesamtbild auch Verse, in denen Abraham polemisch als der wahre Muslim, *ḥanīf*, Juden und Christen gegenübergestellt wird, um ihnen den Vorwurf zu machen, sie hätten Abraham je für sich monopolisieren wollen. Für den Koran war Abraham »weder Jude noch Christ« (Sure 3,67). Darüber hinaus ist er derjenige, der mit seinem Sohn Ismael den monotheistischen Kult am Heiligtum der Kaaba in Mekka etabliert hat (Sure 14,37 und 22,26). Nach dieser Logik hätten die Juden und Christen, wären sie nur getreue Jünger des Abraham gewesen, die koranische Offenbarung und die Sendung Muhammads akzeptiert.

»Allerdings eliminiert diese Divergenz zwischen den biblischen und koranischen Diskursen über Abraham nicht die oben erwähnten positiven Aspekte im Hinblick auf Abraham als Modell aller wahren monotheistischen Gläubigen. Dieses geistliche Erbe, das uns um diesen Vater der Gläubigen versammelt, bleibt. Abraham bleibt dennoch Abraham. Und auf diesen Punkt gilt es zu setzen.«⁶

Wenn in den vorhergehenden Ausführungen der Eindruck entstanden sein sollte, dass hier ein Rückzug von Positionen vertreten wird, die von anderen namhaften Spezialisten in christlich-islamischen Fragen vertreten worden sind – diese haben z.B. gesprochen von der Anerkennung eines »partiellen prophetischen Charismas« in Muhammad oder vom Koran als »einen Teil der Offenbarung enthaltend« –, so sind wir der Meinung, dass solche Aussagen Zweideutigkeit und gravierende Missverständnisse hervorrufen, ohne zu einer wahren Annäherung zu führen. Farahian/van Nispen glauben sich von ihrer theologischen Sicht her solchen Aussagen nicht anschließen zu können.

»Dies zu sagen ist nicht Herabminderung (*reducteur*) und verringert auch nicht den tiefen Respekt für die muslimischen Gläubigen. Je geistlicher und tiefer der Dialog ist, umso dringender verlangt er nach einer Begegnung in der Wahrheit. Der Islam und das Christentum sind »andere« (*autres*) und »voneinander verschieden« (*différents l'un de l'autre*). Wir wollen zeigen, dass dies nicht verhindern darf, dass wir uns in der Gegenwart des lebendigen Gottes begegnen.«⁷

Es folgt daraus, dass es in unseren interreligiösen Beziehungen zunächst darum gehen sollte zu bekräftigen, dass es seitens des Judentums, des Christentums und des Islam eine Anbetung desselben ei-

⁶ Ebd. 43.

⁷ Ebd. 43.

nen Gottes, des Gottes Abrahams gibt. Dies versichert *Lumen gentium* Nr. 16, wenn es davon spricht, dass Muslime und Christen denselben Gott anbeten. In welchem Sinn kann man dies sagen? Indem man das Zusammensein (*rassemblement*) der Gläubigen in diesem Akt der Anbetung bekräftigt und gleichzeitig eine Zweideutigkeit vermeidet, die darin bestünde, dass man so tut, als sei der Inhalt des Dogmas irrelevant in Bezug auf den Akt der Anbetung selbst.

Es geht also darum anzuerkennen, dass der Blick auf denselben Gott notwendigerweise zur Versammlung der wahren Anbeter führt, jenseits ihrer Unterschiede und Abweichungen, deren Bedeutung damit jedoch in keiner Weise geleugnet wird.

Genau an diesem Punkt muss die Spiritualität der Theologie zu Hilfe kommen. Es gilt vorrangig zu fragen, worin die Bedeutung der Verschiedenheiten besteht, die muslimischen und christlichen Glauben trennen, mit anderen Worten, wo genau die Grenzen der Werte liegen, die wir als Christen im Islam entdecken können, und wie diese Werte im Islam sich beziehen auf das Heil, das Gott den Menschen in Jesus Christus geschenkt hat.

2.3. Der genaue Sinn der christlich-islamischen Begegnung

Noch einmal: Ausgehend von der Erfahrung des Glaubens Abrahams gibt es in der Begegnung von Christen und Muslimen gemeinsame Anbetung, denn der, den wir anbeten, ist derselbe Gott, der Eine, der Transzendente und der Schöpfer.

Gleichzeitig existieren zwischen dem Glauben und der Lehre derselben drei Religionen gravierende Unterschiede.

»Diese Unterschiede sind nicht das Resultat einfacher Unterschiede zwischen Personen oder kulturelle und somit positive Unterschiede, die die Einzigartigkeit jeder Person oder jeder Kultur ausdrücken und die somit eine konstruktive Bereicherung in Begegnung erlauben und so die Gemeinschaft (*communion*) verstärken. Nein, es handelt sich hier eher um Unterschiede, um Widersprüche in den Positionen des Glaubens und hinsichtlich der Glaubensaussagen. Diese Unterschiede sind nicht unwesentlich. Sie stellen eine negative Last für die Etablierung der Gemeinschaft (*communion*) dar.

Diese Unterschiede sind nicht, jedenfalls nicht unmittelbar, das Resultat bösen Willens der einen oder der anderen Seite. Vielmehr sind sie darauf zurückzuführen, dass je-

der seine Treue als Treue gegenüber seinem Gewissen betrachtet und damit also letztlich als Treue gegenüber Gott.«⁸

Diese Unterschiede reichen tief in den Gewissensbereich von Einzelnen und Gemeinschaften. Dort findet der wahre Dialog letztlich statt. Christen und Muslime sind sich beide bewusst, von Gott berufen zu sein im Blick auf die Menschheit und die Welt. Die Barrieren zwischen muslimischen und christlichen Gläubigen sind mit der Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit ihres Bekenntnisses und ihrer Glaubenspraxis gegeben, und wenn sie sich als Gemeinschaften begegnen, werden diese Gegensätze noch ausgeprägter. Es ist eine Tatsache, dass beide Gemeinschaften von ihrem Wesen her im Wettstreit miteinander liegen, also oft getrennt voneinander oder gar im Gegensatz zueinander stehen. Dies stellt auf der sozio-politischen Ebene eine gewaltige Herausforderung dar für den Dialog und für das harmonische Miteinander. Es ist klar: Die Gestalt der christlich-muslimischen Konvivenz hat entscheidenden Einfluss auf den gelebten Glauben und die Theologie beider Religionen.

Bisher haben wir beides gesehen, die theologischen Möglichkeiten der Begegnung und die ihr inhärenten theoretischen und praktischen Schwierigkeiten. Nun gilt es noch, den genauen Sinn zu erkennen, den die Begegnungspunkte und die Unterschiede, die die Begegnung behindern, für die Geschichte des Heiles haben. Mit den relevanten Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils hat sich die Kirche zum ersten Mal in ihrer Geschichte über die nichtchristlichen Religionen als solche geäußert, hat sich positiv ausgesprochen und die erkennbaren positiven Aspekte hervorgehoben, d.h. Aspekte, die der Heilige Geist benützen kann, um den Menschen Gott näher zu bringen. Dies hat die Kirche getan, ohne gleichzeitig die Bedeutung der Unterschiede zwischen diesen Religionen und dem Glauben der Kirche zu verneinen und ohne die Notwendigkeit zu leugnen, das Evangelium des Heiles zu verkünden.

Von diesen festen Punkten können wir in der folgenden Reflexion ausgehen. Was Not tut, ist eine klare Unterscheidung (*discernement*) im Rückgriff auf das Wesentliche. Welche positive Rolle sollen wir dem Islam zuschreiben in seiner Qualität als religiöser Rahmen (*cadre religieux*)? In welchem Maß kann er für seine Anhänger eine gewisse Hilfe sein auf dem Weg zum Heil, und in welchem Maß ist er als ein Hindernis hinsichtlich dieses Zieles zu betrachten?

⁸ Ebd. 44.

Was die religiöse Rolle angeht, die die christliche Theologie dem Islam zuschreibt, unterscheiden Farahian/van Nispen »positive« und »negative« Elemente. *Positive* Elemente sind z.B. der Sinn für die Transzendenz und das Absolute. Er findet Ausdruck in der Figur des verborgenen, geheimnisvollen Gottes, in der radikalen Unterscheidung zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen, die sich Ihm ganz verdanken, sowie in der Einladung des Islam an seine Anhänger »zu einer totalen Öffnung des Herzens auf Gott hin. Diese erlaubt es – christlich gesehen – dem Heiligen Geist, im Herzen des gläubigen Muslim wirksam zu sein.«⁹ Die Christen bewerten ebenfalls positiv die muslimische Lehre und rituell entfaltete Praxis der Anbetung und des Dienstes Gottes, die *‘ibāda*: Gebet, Fasten, Almosensteuer, die islamische Sicht des Menschen als »Stellvertreter Gottes auf Erden« und, im Bereich der Moral, »die Goldene Regel« sowie die Nachahmung göttlicher Attribute, besonders desjenigen der Barmherzigkeit Gottes.

Im Hinblick auf die *negativen* Aspekte unterscheiden Farahian/van Nispen zwischen explizit negativen Elementen einerseits und zweideutigen Bereichen andererseits. Zur ersten Kategorie gehört die Sicht, die der Koran von Gott hat sowie die koranische Sicht von Gottes Beziehung zum Menschen. Sie schließt die Art von »Freiheit« aus, die wir in der biblischen Darstellung von Figuren wie Hiob, Jeremia und auch Jesus finden, wenn sie Gott befragen und in vehementen Klagen ihr Leid und ihre Perplexität zum Ausdruck bringen. Schließlich – und dieser Punkt scheint mir entscheidend zu sein – unternimmt der Gott des Koran in keiner Weise den Versuch – und könnte es nach dem Koran auch gar nicht, es sei denn, er verleugne sich selbst –, von sich aus den Abgrund zwischen Schöpfer und Mensch zu überbrücken durch seine Menschwerdung, in und durch die er sich aus der Freiheit seiner Liebe solidarisch macht mit dem Menschen und sich auf seine Seite stellt.

Die Inkarnation Gottes und die »Vergöttlichung« des Menschen sind für den Islam schlechthin unvorstellbar. Anders gesagt: Der ständige, bekennende Ruf der Muslime: *Allāhu akbar*, »Gott ist je größer« bzw. »Gott ist der Größte«, spricht Gott implizit die »Größe der Liebe« ab, die darin besteht, dass er sich mit seiner Kreatur bis hin zum Kreuzesleiden solidarisch macht, ohne damit seine Göttlichkeit aufzugeben.¹⁰ So ist es nur konsequent, dass der Koran jegli-

⁹ Ebd. 47.

¹⁰ Vgl. ebd. 51.

che Aussage über Jesus strikt ablehnt, die über Diener Gottes bzw. Prophet in der Reihe der übrigen Propheten hinausgeht. Folglich sind die besonderen Titel, die der Koran Jesus gibt, »Wort Gottes« und »Geist von Gott« letztlich ihrer eigentlichen, der biblischen, Bedeutung entleert. Sie sind im Koran ganz neu definiert.

Die Verneinung des Todes Jesu am Kreuz impliziert die Verneinung des Geheimnisses der Erlösung, ein absolut zentrales Thema des christlichen Glaubens. In der Tat, Jesus Christus, der nach dem christlichen Glauben das inkarnierte Wort Gottes an die Menschen ist, wird zu *einem* der Propheten und überlässt Muhammad, dem letzten Glied in der Kette der Propheten, das Attribut »Siegel der Propheten«. Erst der Koran enthalte die Wahrheit aller vorhergehenden Offenbarungsschriften, die nicht mehr in ihrer authentischen Form existieren. Deshalb seien nach dem Koran die wahren Jünger Jesu die Muslime.

Zur Kategorie der *zweideutigen* Bereiche in der Lehre des Islam zählen Farahian/van Nispen auch Teile der autoritativen Texte von Koran und *ḥadīṭ*. In Bezug auf zentrale Punkte des Glaubens und der Moral lassen manche dieser Texte grundlegend verschiedene Interpretationen zu. So finden wir beispielsweise neben Versen großer Öffnung gegenüber »Schriftbesitzern« – besonders gegenüber den Christen (Sure 2,62; 5,82) – andere Verse, die solche Beziehungen ganz negativ belegen. So fordert Sure 9,29 die Muslime auf, nicht nur die Heiden zu bekämpfen, sondern auch die »Schriftbesitzer«, bis diese die ihnen zukommende, untergeordnete Position als »Schutzbefohlene« im Rahmen islamischer Herrschaft akzeptieren. In Abwesenheit einer allgemein geltenden und gebilligten Glaubensautorität, die vom Gläubigen Gehorsam in grundlegenden Glaubens- und Moralfragen fordern kann, hänge im Islam alles davon ab, welche Akzente Einzelne und Gruppen in ihren verschiedenen Auslegungen setzen. *De facto* fallen die Auslegungen des Koran, auch in grundlegenden Fragen, sehr unterschiedlich und nicht selten in sich gegensätzlich aus.

Eine *andere Art von Zweideutigkeit* bestehe darin, dass der Koran den Gläubigen in der Wahl zwischen verschiedenen unvereinbaren moralischen Optionen mit seinem Gewissen allein lässt. Worin besteht beispielsweise die dem Willen Gottes entsprechende Reaktion im Falle unschuldig erlittenen Unrechts? Da gibt es einerseits das Gesetz der Vergeltung in Sure 5,45. Gleichzeitig befindet derselbe Vers jedoch, dass derjenige, der auf Vergeltung verzichtet, sich großen Verdienst erwirbt vor seinem Herrn. Auch wenn es, wie Farahian/van Nispen kommentieren, sicherlich gilt, dass nicht die Religion

als solche erlöst, sondern letztlich nur Gott selbst – Er, der nach christlichem Glauben seine unbedingte, heilbringende Liebe in der Person Christi effektiv offenbart hat –, so werden die christlichen Theologen sich dennoch die Frage stellen: »In welchem Maß kann der Islam seinen Anhängern helfen auf ihrem Weg zu diesem Gott (Jesu Christi), der erlöst?«¹¹

Gerade hier gilt es sich zu erinnern, dass der Islam ganz und gar nicht einen monolithischen und einförmigen Block darstellt. Die eben genannten Verneinungen und Zweideutigkeiten des koranischen Textes werden von den Muslimen selber tatsächlich in verschiedenster Weise interpretiert. Folglich gibt es in der Tat einen sehr breiten Fächer muslimischer Koranauslegungen, gerade auch hinsichtlich wichtiger Elemente der islamischen Lehre. In dem Maß, in dem eine gegebene Lehre oder Vorschrift des Koran in einer bestimmten Auslegung ein Sich-Verschließen gegenüber der Liebe Gottes fördere oder darstelle, könne sie ein Hindernis auf dem *Weg zum Heil* darstellen. In dem Maß jedoch, in dem eine Lehre oder Vorschrift des Koran und ihre Auslegung den Muslim öffne hin auf den Akt der sich verschenkenden Liebe, mache sie den Muslim offen für die Einwirkung der göttlichen Gnade und könne dann eine Stütze sein auf dem Weg des gläubigen Muslim in die Nähe Gottes.¹² Aus der Sicht des christlichen Glaubens befinde sich der ehrlich suchende Muslim, ohne es zu wissen, in der Begegnung mit Jesus Christus, der den Tod besiegt hat und der in seiner unbegrenzten Liebe jeden Menschen befähigt, in Weisen, die nur Er kennt, teilzunehmen am Pascha-Geheimnis des christlichen Glaubens.

3. Abschließende Bemerkungen

»In Antwort auf die Gegenwart und das Wirken des Geistes bereiten die positiven Elemente in den verschiedenen Religionen auf geheimnisvolle Weise die Herzen vor, die volle Offenbarung Gottes in Christus aufzunehmen [...]. Der Geist bietet allen, in Weisen, die nur Gott kennt, die Möglichkeit, teilzunehmen am Paschageheimnis.«¹³ (Johannes

¹¹ Ebd. 56.

¹² Vgl. ebd.

¹³ *Johannes Paul II., Tertium Millenium, Anno II, no. 6, dic 1998; französische Übersetzung in: Documentation Catholique, Nr. 2190, 18.10.1998, 860.*

Zum wiederholten Mal haben wir hier Aspekte des Islam erwähnt, die christlicherseits als Früchte des Heiligen Geistes zu betrachten sind. Was also sollte die Antwort der christlichen Theologie sein auf den prophetischen Anspruch Muhammads? Ich meine, zunächst gilt es grundsätzlich zu sagen: Muhammad, einfach als Muslim, verdient nach der Lehre von *Nostra Aetate* auf jeden Fall den Respekt, der nach der klaren Aussage dieser Konzilserklärung jedem muslimischen Gläubigen von Seiten der Christen gebührt. Darüber hinaus ist Muhammad derjenige, der die in *Nostra Aetate* so positiv bewerteten Lehren und moralisch-kultisch-rechtlichen Vorschriften des Islam eingeführt und als erster vorbildhaft und prägend vollzogen hat: das Gebet, das Fasten, die Almosensteuer etc., all dies wesentliche Elemente des Islam, verstanden als Glaube, Institution und Spiritualität. Muhammad ist der Gründer einer der großen Religionen, auf die der Papst in seiner eben genannten Ansprache verweist: »Nicht selten finden wir an ihrem (der Religionen) Ursprung Gründer, die mit der Hilfe des Heiligen Geistes eine sehr tiefe religiöse Erfahrung gehabt haben.«¹⁴

Aus all diesen Gründen verdienen Muhammad und der Koran größte Aufmerksamkeit seitens der christlichen Theologie, die jedoch – andererseits – Muhammad *theologisch* kaum als Propheten bezeichnen wird, noch vom Koran als »dem (oder auch nur: einem) Wort Gottes« sprechen kann. Würde christliche Theologie dies tun, käme dies meines Erachtens implizit einer Leugnung der grundlegenden Aussagen des christlichen Glaubens gleich, die in den Gründungsdokumenten der Kirche verankert sind und deren Sinn ausmachen.

Die Kirche und das Reich Gottes sind einander zuinnerst zugeordnet; sie sind jedoch keineswegs identisch. Als Geschenk des Heiligen Geistes bewahrt Jesus Christus, er, der ohne Sünde ist, der Gekreuzigte und Auferstandene, als der vom Evangelium in mächtiger Weise Verkündete, die Kirche nicht zuletzt mittels des Lehramts – richtig verstanden, in seinen verschiedenen Formen und Stufen – vor schweren, dauerhaften Verirrungen und Zweideutigkeiten. Derselbe Geist wirkt auf alle Menschen ein und ist gegenwärtig in der ehrlichen religiösen Suche der Menschheit sowie in den verschiedenen Erfahrungen und Traditionen, die dieser Suche Ausdruck verleihen.¹⁵

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. ebd.

Die religiösen Institutionen außerhalb der Kirche, wie z.B. der Islam, können deshalb ein Mittel sein zur Förderung des Gottesreiches und des Heils. Sie können es gegebenenfalls aber auch nicht sein. Beide Alternativen wurden oben schon diskutiert. So gilt: Die Geschichte der Religionen ist nicht nur vom *Heiligen* Geist geprägt. So wie die Geschichte im Allgemeinen, ist auch die Geschichte der Religionen, einschließlich des gelebten Christentums, gezeichnet von den »Geistern« der Ablehnung des klar erkannten Guten, von faulen Kompromissen, von Heuchelei, Ungerechtigkeit und Verbrechen (am schlimmsten, wenn sie gerade auch im Namen der Religion verübt werden)¹⁶, also von totaler oder teilweiser Verweigerung gegenüber der Berufung zur Vollkommenheit und Heiligkeit.

Dies betrifft nicht nur die empirische Ebene religiöser Praxis, sondern beeinflusst auch die normative Dimension der Religionen, d.h. ihre Lehren und Gesetze, zumal sie nicht das vom christlichen Glauben vermittelte Charisma haben, das sie der Gegenwart des und Führung durch den auferstandenen Jesus Christus im Heiligen Geist bewusst werden lässt. In dieser Situation ist es Teil des missionarischen Auftrags der Kirche, Muslimen – und so dem Islam in seinen vielfältigen vergangenen und gegenwärtigen Ausformungen und Formulierungen – hörend, lernend, aber auch kritisch unterscheidend zu begegnen. Ebenso ist es Auftrag der Kirche, im rechten, gottgegebenen Augenblick (*kairos*) die Fülle der Wahrheit zu verkünden, die ihr von und in Christus anvertraut ist. Dies schließt die prophetische Pflicht ein, gewisse Formen des gelebten und gelehrtens Islam kritisch in Frage zu stellen.

Die Kirche ist in ihren Gliedern aufgefordert, Zeugnis zu geben durch ein Leben und Lehren, das den unverfälschten Geist Christi zum Vorschein bringt. Obwohl sie aus Sündern besteht, ist die Kirche, richtig verstanden, die göttliche Religion der Wahrheit, sofern sie auf Christus gründet und vom Heiligen Geist geführt wird. Aufgrund eines besonderen Geschenks wird sie für immer in der grundlegenden Wahrheit und Heiligkeit Christi gehalten. Sie ist berufen, ihren Auftrag immer wirksamer zu leben, Licht, Salz und Hefe zu sein im Prozess der Geschichte, in dem Kulturen und Religionen umgeformt werden durch einen stetigen Prozess des Lernens und Unterscheidens unter der Leitung des Heiligen Geistes hin auf die Fülle des Reiches Gottes, des Dreieinen.

¹⁶ Als Unwort des Jahres 2001 wurde der Begriff »Gotteskrieger« ausgewählt.

Ist die Offenbarung abgeschlossen?

Oliver Lellek

1. Konkurrierende Offenbarungsansprüche

Der christliche Glaube stellt den Anspruch, mit Jesus Christus sei der Höhepunkt und Abschluss der göttlichen Offenbarung erreicht. »Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn ...« (Hebr 1,1). In Jesus Christus ist Gottes Wort Mensch geworden (vgl. Joh 1,14); er ist die Selbstmitteilung Gottes schlechthin. Diese Offenbarung ist unüberbietbar; Christus ist »Gottes letztes Wort«¹, über das hinaus nichts Größeres oder substantiell Neues gesagt werden kann. So formuliert das Zweite Vatikanische Konzil:

»Jesus Christus also, das Fleisch gewordene Wort, [...] vollendet das Heilswerk, dessen Durchführung der Vater ihm aufgetragen hat. [...] Er ist es, der durch seine ganze Gegenwart und Verkündigung [...] die Offenbarung erfüllt und somit abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt, daß Gott wirklich mit uns ist, um uns aus der Finsternis der Sünde und des Todes zu befreien und zu ewigem Leben zu erwecken. Daher wird die christliche Heilsordnung, nämlich der neue und nun endgültige Bund, niemals vorübergehen, und es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der glorreichen Kundwerdung unseres Herrn Jesus Christus.«²

¹ Diesen Titel trägt auch die Fundamentaltheologie von *Hansjürgen Verweyen*, *Gottes letztes Wort*. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf ²1991. Damit ist zugleich die islamische Auffassung wiedergegeben, auf die Verweyen allerdings nicht eingeht.

² *Dei verbum* Nr. 4, zit. nach: *Heinrich Denzinger*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. von *Peter Hünermann*, Freiburg u.a. ³⁷1991 (in der Folge zit. als DH) 4204. Vgl. Dekret *Lamentabili* des Hl. Offiziums von 1907, Nr. 21 (DH 3421); dieses Dekret war Bestandteil des bis 1967 von katholischen Amtsträgern abzulegenden Antimodernisteneides.

Angesichts dieses Anspruchs fällt es dem christlichen Glauben leicht, zeitlich frühere (Offenbarungs-) Religionen zu integrieren und als »Vorbereitung auf das Evangelium« (*praeparatio evangelica*)³ einzuordnen: Was in den anderen Religionen wahr und heilig ist, dient dazu, ihre Anhänger auf die Erfüllung in Jesus Christus vorzubereiten. So kann die jüdische Heilige Schrift zum »Alten Testament« werden, in dem die Fülle christlicher Offenbarung bereits verborgen angelegt ist, das jedoch erst im Neuen des Christus-Ereignisses seine Erfüllung findet: Das Neue ist im Alten verborgen, das Alte wird im Neuen erschlossen.⁴ Auch für andere Religionen findet dieses Denkmodell Anwendung: Das Wahre und Gute in ihnen erlangt seine volle Entfaltung durch das menschengewordene Wort Gottes, Jesus Christus.⁵

Der Islam lässt sich in dieses Modell schwerlich einordnen: Er ist eine zeitlich *nach* dem Christentum entstandene Religion, die beansprucht, über eine göttliche Offenbarung zu verfügen. »Gottes letztes Wort« ist also nach muslimischem Selbstverständnis nicht in Jesus Christus zu finden, sondern erst rund 600 Jahre später im Koran, Gottes ureigenem Wort, das nun Buch geworden ist. Als solches für jedermann zugänglich, ist eine weitere Offenbarung nicht mehr vonnöten. Wie das Christentum, so erhebt auch der Islam den Anspruch, eine Universalreligion zu sein – also nicht lediglich für eine bestimmte Menschengruppe, ein spezielles Volk, eine einzelne Region oder eine begrenzte Zeit Gültigkeit zu besitzen, sondern die Religion für *alle* Menschen jeder Zeit zu sein. Zwar integriert der Islam seinerseits die früheren Offenbarungsreligionen, da diese von Gott eine heilige Schrift empfangen haben, die aus dem ewigen göttlichen Wort hervorgeht. Die Anhänger dieser Religionen werden als sog. Schriftbesitzer (*ahl al-kitāb*: Leute der Schrift) toleriert und müssen nicht bekehrt werden. Da jedoch die heiligen Schriften der früheren

³ *Lumen gentium* Nr. 16 (DH 4140); vgl. *Nostra aetate* Nr. 4 (DH 4196).

⁴ »Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet.« So in *Dei verbum* Nr. 16 (DH 4223), in Aufnahme eines Augustinus-Zitats.

⁵ Vgl. *Peter Knauer*, Das Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten als historisches Paradigma für das Verhältnis der christlichen Botschaft zu anderen Religionen und Weltanschauungen, in: *Gerhard Oberhammer* (Hg.), *Offenbarung, geistige Realität des Menschen*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien (Publications of the De Nobili Research Library 2), Wien 1974, 153-170; vgl. *Peter Knauer*, *Der Glaube kommt vom Hören*. Ökumenische Fundamentalthologie, Freiburg u.a. ^o1991, 259-270.

Religionen (vor allem Juden- und Christentum) nur noch unvollkommen sind und zum Teil als verfälscht gelten, ist die Fortexistenz nicht-islamischer Glaubensrichtungen eigentlich unnötig.

Der christliche Anspruch, die Offenbarung sei mit Jesus Christus zu ihrem Höhepunkt und Abschluss gelangt, wird durch diese islamische Auffassung in Frage gestellt. Eine christliche Selbstvergewisserung angesichts des Islam kann daher nicht an der Frage vorbeigehen, ob die Offenbarung mit Jesus Christus abgeschlossen sei. Gibt es weitere Offenbarungen – auch *nach* Christus? Könnte ein Christ diese anerkennen, ohne seinen Glauben zu verraten? Ist die Christus-Offenbarung nur eine unter vielen? Und wenn nicht: Wie lässt sich aus christlich-theologischer Sicht der Islam mit seinem Letztgültigkeitsanspruch einordnen? Wenn man im Koran nichts anderes sieht als eine fromme religiöse Selbstaussage des »Prophe-ten« Muhammad, so würde man damit dem muslimischen Selbstverständnis nicht gerecht. Allerdings kann sich ein Christ auch nicht zur Gänze den muslimischen Anspruch zu eigen machen – denn dann gäbe er seinen Glauben mit Jesus Christus als Zentrum auf. Gibt es einen Ausweg aus diesem Dilemma, der christlich-theologisch verantwortlich ist, also sowohl das eigene Selbstverständnis wie das des anderen ernst nimmt? Wenn die Begegnung der Religionen und ebenso die eigene Selbstvergewisserung aufrichtig sein sollen, müssen diese Fragen gestellt und beantwortet werden. Denn mit der Offenbarung ist der Kern, das Wesentliche der Religionen berührt. »Offenbarung ist der neuzeitliche Schlüsselbegriff des christlichen Selbstverständnisses.«⁶ Wer hingegen meint, sich als christlicher Theologe um eine Antwort – oder zumindest den Versuch einer Antwort – auf die Frage herumdrücken zu können, ob – vom christlichen Standpunkt aus – der Koran Offenbarung und Wort Gottes sei, der geht am Entscheidenden vorbei.⁷

⁶ Hans Waldenfels, Art. Offenbarung; 2. Christlich, in: Adel Theodor Khoury (Hg.), Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum – Christentum – Islam, Graz 1987, 808-812, 808.

⁷ Obwohl Hans Zirker dieser Meinung auf der Tagung widersprach und äußerte, zu der Frage, ob der Koran Wort Gottes sei, nicht grundsätzlich Stellung beziehen zu können, bestätigt er die Notwendigkeit, eine Antwort zu geben: vgl. Hans Zirker, Die Mißachtung der Nachgeschichte. Islam aus dem Blickwinkel jüdisch-christlicher Tradition, in: *ders.*, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 33-59, 47f. Dort fordert er die »Diskussion von Geltungsansprüchen« und sieht in der »Frage, was christliche Theologie selbst zum Koran, zum Propheten Mohammed und zum Selbstverständnis« des Islam

Die islamische Infragestellung des christlichen Letztgültigkeitsanspruchs wird umso brisanter, wenn man bedenkt, dass der Islam nicht nur eine zeitlich später entstandene Religion ist, sondern zugleich eine, die bewusst auf das Christentum Bezug nimmt und sich von diesem absetzt. Zentrale christliche Glaubenslehren weist der Koran zurück: Jesus ist ein Prophet, nicht jedoch »Sohn Gottes«;⁸ Gott ist einer und nicht dreifaltig;⁹ den Christen wird vorgeworfen, die vom Propheten Jesus verkündete göttliche Botschaft, das Evangelium, verfälscht zu haben, sei es bewusst oder unbewusst.¹⁰ Da der Koran nach muslimischem Verständnis Gottes eigenes Wort wiedergibt und daher nicht irren kann, stellt der Islam somit den christlichen Glauben radikal in Frage – so erscheint es zumindest auf den ersten Blick. Kann ein Christ infolgedessen der Gründungsurkunde des Islam, dem Koran, Offenbarungscharakter zusprechen und ihn als »Wort Gottes« (und sei es nur als *ein*, nicht *das* Wort Gottes) anerkennen?

2. Keine neue Offenbarung

Nach christlichem Selbstverständnis kann es keine neue Offenbarung nach Jesus Christus geben. Doch diesen christlichen Anspruch stellt der Islam gar nicht in Frage. Zwar bringt er eine Offenbarung *nach* Christus, jedoch will diese keineswegs *neu* sein. Vielmehr behauptet der Islam, die ursprüngliche Offenbarung wiederherzustellen und an sie zu erinnern, womit er zugleich die früher ergangenen Offenbarungen »bestätigt«: »Und Wir [Gott] haben zu dir [Muhammad] das Buch mit der Wahrheit hinabgesandt, damit es bestätige, was vom Buch vor ihm vorhanden war.«¹¹

Nach islamischer Lehre gibt es keinen Fortschritt in der Offenbarung. Alle einzelnen Propheten – seien es Abraham, Mose, Jesus oder die anderen im Koran genannten – verkündeten nämlich stets

wie zu dessen Bestreitung des universalen christlichen Heilsanspruchs sagt, die »primäre und brisanteste (auch die im eigentlichen Sinn fundamentaltheologische) Herausforderung«.

⁸ Vgl. Sure 5,116; 4,171.

⁹ Vgl. Sure 4,171; 5,73.

¹⁰ Vgl. Sure 2,59.75.146.159; 3,71.78.178; 5,14 u.ö.; vgl. *Robert Caspar/Jean-Marie Gaudeul*, *Textes de la tradition musulmane concernant le tahrîf (falsification) des Ecritures*, in: *Islamochristiana* 6 (1980), 61-104.

¹¹ Sure 5,48, vgl. Sure 4,47; 16,44; 46,30 u.ö.

die gleiche Botschaft: »Es gibt keinen Gott außer Mir, so dienet Mir!«¹² Eigentlich wäre auch das Auftreten der Propheten nicht nötig gewesen, denn jeder Mensch kann von Natur aus erkennen und an den »Zeichen« in der Schöpfung ablesen, dass es einen (und *nur* einen) Gott gibt.¹³ So ist im islamischen Verständnis jeder Mensch von Geburt an Muslim im eigentlichen Sinne des Wortes, nämlich ein »Gottergebener«, der sich Gott unterwirft. Nur weil die Menschen schwach und vergesslich sind¹⁴ und das von Natur aus Erkennbare im Laufe der Zeit immer wieder verdunkelt und vergessen wurde, mussten gelegentlich Propheten auftreten, die daran erinnern. Sie tun das nicht mit eigenen Worten, sondern mit einer Botschaft, die ihnen von Gott mitgeteilt, offenbart wurde. Diese Botschaft ist bei allen Propheten substantiell identisch. Denn alle ihre Verkündigungen, die Niederschlag in Offenbarungsbüchern gefunden haben, gelten als Wiedergabe des ewigen göttlichen Wortes, das schon seit Ewigkeit bei Gott vorhanden ist: auf der »wohlverwahrten Tafel«, der »Mutter der Schrift«¹⁵. Das Wort Gottes, das unerschaffen und ewig ist, kann sich nicht verändern. Daher weichen die einzelnen Offenbarungen, die die verschiedenen Propheten empfangen haben, im Wesen nicht voneinander ab. Unterschiede gibt es nur in einzelnen gesetzlichen Vorschriften – also den ethischen Auswirkungen des monotheistischen Glaubens –, die je nach Zeitumständen und Fassungsvermögen der Adressaten der göttlichen Botschaft anders ausfallen können. So erlaubt Jesus den Christen beispielsweise einiges, was Mose noch verboten hatte.¹⁶

Diese Tatsache, dass jeder Prophet neben der religiösen, monotheistischen Botschaft eine eigene »Scharia«¹⁷, ein eigenes – nicht minder religiöses – Gesetz verkündete, ist schwerlich mit dem Anspruch vereinbar, es handele sich jeweils um eine Abschrift aus der himmlischen Urschrift. Inwiefern Gesetzesnormen und ethischen Regeln daher tatsächlich Offenbarungscharakter zu eigen ist, bleibt

¹² Sure 21,25, vgl. Sure 2,136.

¹³ Vgl. z.B. Sure 2,164.

¹⁴ Vgl. Sure 4,28; 7,43.

¹⁵ Sure 85,22; 13,39; 43,4. Vgl. *Oliver Lellek*, Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort. Präexistenzvorstellungen im Islam, in: *Rudolf Laufen* (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi in der Diskussion, Paderborn 1997, 259-275.

¹⁶ Vgl. Sure 3,50.

¹⁷ Vgl. Sure 5,48.

somit fraglich und könnte ein Punkt sein, in dem der Islam vom Christentum lernen kann.

Da die Botschaften früherer Propheten – also vor allem die Tora Moses und das Evangelium Jesu – nicht mehr rein und unverfälscht erhalten sind, ist im Koran, Gottes unverfälschtem Wort, für alle und jeden zugänglich, was Gott den Menschen zu sagen hat. So ist es islamische Überzeugung. Eine weitere Offenbarung *nach* dem Koran ist daher nicht vonnöten; Muhammad ist der letzte, das »Siegel« der Propheten.¹⁸ Insofern widerspricht der Islam also nicht der christlichen Auffassung, nach Christus könne es keine *neue* Offenbarung mehr geben. Denn der Koran will keine neue Offenbarung sein. Er bestätigt lediglich die früheren Offenbarungen und nimmt die Funktion eines kritischen Korrektivs wahr: in den Bereichen, in denen er Judentum und Christentum als (bewusst oder unbewusst) verfälscht ansieht. Im christlichen Bereich gilt dies vor allem für das Bekenntnis zur Gottheit Jesu und zur Dreifaltigkeit Gottes.

3. Der Islam als Auslegung christlichen Glaubens

Der Vorwurf, der heutige christliche Glaube sei verfälscht und entspreche nicht mehr der Verkündigung Jesu, muss Christen herausfordern. Im nächsten Abschnitt wird darauf näher eingegangen werden. Vorerst bleibt festzuhalten, dass es vom christlichen theologischen Selbstverständnis her möglich ist, den Islam anzuerkennen: Denn er widerspricht nicht der christlichen Lehre, es könne keine neue Offenbarung mehr geben.¹⁹

Wenn der Islam nicht *neue* Offenbarung sein will, wohl aber Offenbarung, dann – so lautet die hier vertretene These – können Christen dem Islam durchaus Offenbarungscharakter zusprechen. Denn hier wird etwas offenbart und offenbar: nichts grundsätzlich Neues; vielmehr wird der Sinn der bereits vorhandenen Offenbarung verdeutlicht und auf neue Weise offenbar. Robert Caspar

¹⁸ Vgl. Sure 33,40. Fraglich bleibt auch hier, inwiefern gesetzliche Bestimmungen des Korans unveränderlich fortgelten müssen – oder ob sie nicht angesichts veränderter soziokultureller Umstände eine neue Auslegung erfahren können oder müssen.

¹⁹ Wohl aber widerspricht der Islam der christlichen Auffassung, Jesus Christus sei der Höhepunkt der Offenbarung. Hierzu Näheres siehe unten 5.

spricht von einer »Offenbarung des Sinns der Offenbarung«²⁰, von einer nicht konstitutiven, sondern explikativen Offenbarung.²¹ Dem ewigen, unwandelbaren Wort Gottes wird hier auf andere Weise Ausdruck verliehen. Denn wenn es im christlichen Verständnis keine neue Offenbarung geben kann, ist damit ja nicht gesagt, dass die »alte« Offenbarung schon vollständig und erschöpfend erfasst wäre.²²

Was aber ist der »Sinn der Offenbarung«, den der Islam ausdrückt? Nach muslimischem Selbstverständnis der Kern des Glaubens: der reine Monotheismus, die radikale Theozentrik: Es gibt nur einen einzigen Gott, der alles Geschaffene transzendiert und den anzuerkennen dem Menschen und der Menschheit Heil und Rechtleitung bringt. Dem christlichen Glauben ist damit nicht widersprochen; er kann dem voll zustimmen. Doch oftmals wird dies im praktizierten Christentum nicht so recht deutlich: Steht der eine und einzige Gott – der auch Kern des christlichen Bekenntnisses ist (»*Credo in unum Deum*«) – wirklich im Mittelpunkt unseres Glaubens, oder begibt man sich nicht oft auf Nebenschauplätze, an denen von vielem anderen die Rede ist, nur nicht mehr von Gott? Vom Islam lernen heißt, wieder von Gott sprechen zu lernen! Zwar ist Christen dies an sich nicht fremd; jedoch kreist kirchliche Verkündigung häufig um andere Themen oder lässt zumindest den Zusammenhang mit dem Gottesglauben nicht deutlich erkennen. Doch gerade das stauende, anbetende und sich hingebende Stehen vor dem unbegreiflichen, transzendenten Gott ist heute wieder mehr denn je gefordert und entspricht der tiefen inneren Sehnsucht des Menschen. Dass uns Christen dies vom Islam erneut »offenbart« und vor Augen geführt wird, verpflichtet uns Muslimen gegenüber zu Dank und Anerkennung. In diesem Sinne können Begegnung und Dialog der Religionen für alle Beteiligten bereichernd sein.²³

Wenn es nach dem Gesagten nicht möglich ist, den Islam vom christlichen Standpunkt aus als »Vorbereitung auf das Evangelium«

²⁰ »R v lation du sens de la révélation«, vgl. *Robert Caspar, Traité de théologie musulmane, Bd. 1: Histoire de la pensée religieuse musulmane (Studi arabo-islamici del PISAI 1), Rom 1987, 104.*

²¹ Vgl. *Groupe de recherches islamo-chrétien, Ces écritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran, Paris 1987, 111.*

²² Vgl. Joh 21,25. Der Hinweis, es hätte noch vieles andere über Jesus gesagt werden können, bewirkt eine Öffnung auf weitergehende Explikationen. Vgl. Sure 31,27, die eine ähnliche Offenheit enthält.

²³ Das gilt selbstverständlich in beide Richtungen: Auch der Islam kann vom Christentum manches lernen, dazu siehe unten 6.

(*praeparatio evangelica*) zu integrieren, so lässt er sich hingegen als »Auslegung des Evangeliums«, sprich: des christlichen Glaubens verstehen. Denn er bereitet nicht auf die Christus-Offenbarung vor, vielmehr setzt er sie ja bereits voraus. Doch er legt sie aus, akzentuiert sie neu und trägt zu ihrem besseren Verständnis bei. Es handelt sich also um eine *Relecture* der christlichen Botschaft.²⁴ Christen sind Monotheisten; Gott ist und bleibt der »ganz Andere« – dies neu ins Bewusstsein zu rufen, ist ein Verdienst des Islam. Abschnitt 5 wird klären, warum auch die scheinbaren Widersprüche des Islam gegen zentrale christliche Glaubenslehren nicht daran hindern, ihm Offenbarungscharakter zuzusprechen (ohne allerdings deswegen das muslimische Selbstverständnis vollständig zu übernehmen). Diese Widersprüche sollen nun zunächst thematisiert werden.

4. Stachel im Fleisch des Christentums

Der Islam versteht sich nicht als neue, separate Religion, sondern als Wiederherstellung der natürlichen Ur-Religion aller Menschen. Diese Ur-Religion besteht in der Anerkennung des einen Gottes, zu der jedermann im Blick auf die Schöpfung gelangen kann. Die Propheten und Gesandten tun nichts anderes, als immer wieder daran zu erinnern und die Konsequenzen für das tägliche Leben vor Augen zu führen. Indem sie so handeln, bestätigen sie die Botschaft ihrer jeweiligen Vorgänger. Der Koran schließlich, das von Muhammad wiedergegebene und später verschriftlichte ureigene Wort Gottes, korrigiert die Fehler, die sich im Laufe der Zeit in andere Religionen eingeschlichen haben. In diesem Sinne versteht sich der Islam als das bessere Christentum: Das, was Jesus wirklich verkündete, ist heute nicht mehr in der Bibel zu lesen, sondern im Koran. In Sure 5,116 bestätigt Jesus dies gegenüber Gott: Er habe nichts von drei Göttern verkündet, sondern: »Ich habe ihnen nichts anderes gesagt als das, was Du mir befohlen hast, nämlich: Dienet Gott, meinem Herrn und eurem Herrn.«

Somit erweist sich der Islam als Stachel im Fleisch des Christentums. Er gibt vor, den christlichen Glauben besser zu verstehen als die Christen selbst, die sich zu Übertreibungen in der Glaubenslehre

²⁴ Insofern ist die Einordnung des Islam unter die *christlichen* Häresien durchaus nachvollziehbar. Vgl. *Johannes Damaskenos, De haeresibus*, c. 101; *Patrologia graeca* 94, 765 A.

haben hinreißen lassen.²⁵ Ist diese islamische Christentums-Kritik nicht in der Tat ein Stück weit berechtigt? Und zwar nicht, weil Christen an drei Götter glauben würden (so der islamische Verdacht). Sondern weil in der Christenheit zahlreiche konfessionelle Spaltungen entstanden aus dem Grund, dass man nicht in der Lage war, den Glauben präzise und einvernehmlich zu formulieren.²⁶ Ist es nicht auch heute so, dass viele Christgläubige überfordert sind, Rechenschaft von ihrem Glauben zu geben,²⁷ wenn es darum geht, allgemeinverständlich zu bezeugen, was es wohl mit dem »einen Gott in drei Personen« oder mit den »zwei Naturen Christi« auf sich hat – immerhin dem »zentralen Geheimnis christlichen Glaubens und Lebens«²⁸? Steht man nicht häufig vor einem »im vulgarisierten Alltagsglauben anzutreffenden populären Tritheismus«²⁹? Auch die Geschichte zeigt, dass Spaltungen in der Christenheit fast immer dogmatisch begründet sind – im Gegensatz zum Islam, der zwar ebenfalls Spaltungen erlebte, jedoch in der grundlegenden Glaubenslehre übereinstimmt und insofern keine Konfessionen hervorbrachte, die nicht mehr gemeinsam beten können oder wollen. Arianischer und nizänischer Glaube, Nestorianer, Mia- und Dyophysiten zeigen, dass es der Christenheit nicht gelang – bei allem durchaus notwendigen Streit und Ringen um die angemessene sprachliche Ausdrucksweise des Glaubens –, Gemeinsamkeit zu bewahren. Auch die jahrhundertelangen Versuche, Gottes Dreifaltigkeit verständlich zu machen, trugen nicht gerade zu mehr Klarheit bei. Versuche, sog. »Spuren der Dreifaltigkeit« im irdischen Leben ausfindig zu machen, sowie eine vom Christus-Ereignis völlig getrennte Behandlung der innergöttlichen Trinität, die lange Zeit üblich war, konnten und können – zumal für Außenstehende – kaum nachvollziehbar machen, warum Christen die entsprechenden Glaubenslehren als zent-

²⁵ Vgl. Sure 5,15-19.

²⁶ Hierher rührt der koranische Vorwurf, die Christen seien untereinander uneins geworden und hätten sich gespalten, vgl. Sure 19,37; 21,93; 43,65.

²⁷ Vgl. 1 Petr 3,15.

²⁸ Katechismus der Katholischen Kirche, München u.a. 1993, Nr. 234.

²⁹ *Ludwig Hagemann*, Christliches Trinitätsverständnis im Kreuzfeuer muslimischer Kritik. Chancen und Grenzen eines Dialogs, in: *Erwin Schadel/Uwe Voigt* (Hg.), *Sein – Erkennen – Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven* (FS H. Beck), Frankfurt 1994, 237-244, 243.

ral erachten.³⁰ Auch wer vorschnell zu einem »Geheimnis des Glaubens« Zuflucht nimmt, das man letztlich gar nicht verstehen könne, entzieht sich seiner Verantwortung. Denn Christen sprechen ja gerade deswegen von Gottes Dreifaltigkeit, um diese Mitte ihres Glaubens verstehbar zu machen. Es handelt sich um menschliche Ausdrucksweisen, die sich an Menschen richten, um verstanden zu werden. Ein Glaubensgeheimnis ist nur im Glauben verstehbar, aber es ist verstehbar!³¹

Jede Darlegung christlichen Glaubens muss deutlich machen, wie Trinität und Menschwerdung Gottes mit seiner Transzendenz und Absolutheit vereinbar sind. Andernfalls wäre der Sinn solcher Aussagen gar nicht nachvollziehbar, und man stünde vor Begriffsgötzen. »Kurzformeln des Glaubens«³² sind auch und gerade heute dringend geboten, damit der christliche Glaube im Gespräch bleibt und nicht zur Esoterik für besonders Eingeweihte verkommt. Nur dann kann dieser Glaube auch praktische Lebensrelevanz entfalten, und kirchliche Verkündigung muss nicht mehr in der öffentlichen Wahrnehmung auf ethische Ratschläge beschränkt bleiben.

Der Islam hat es hier einfacher. Die Aussage »Es gibt nur einen Gott; also dient ihm!« ist ohne großen intellektuellen Aufwand nachvollziehbar. Sie kann damit als gemeinsames Dach für die weltweite Gemeinschaft aller Muslime dienen. Allerdings liegt in dieser Einfachheit auch eine Vereinfachung – nämlich genau dann, wenn eine Offenbarung ins Spiel kommt.

5. Offenbarungstheologisch fundierte Übersetzungen

Der Islam sieht im Reden von der Dreifaltigkeit Gottes die Gefahr des Tritheismus und im Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes und Gottheit Christi ein mögliches Verwischen der Grenze zwischen Gott und Mensch. Dieser islamische Einspruch stellt eine ernsthafte

³⁰ Vgl. *Oliver Lellek*, Streitpunkt Dreifaltigkeit. Über die Notwendigkeit verständlicher offenbarungstheologischer Übersetzungen, in: *Ludwig Hagemann* u.a. (Hg.), *Auf dem Weg zum Dialog* (FS Muhammad Salim Abdullah; Religionswissenschaftliche Studien 37), Würzburg/Altenberge 1996, 163-193, besonders 170-182.

³¹ Vgl. *Peter Knauer*, *Unseren Glauben verstehen*, Würzburg 21987, 39 f.

³² Sie forderte bereits *Karl Rahner*, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg u.a. 1987, 430-440.

Herausforderung der Christgläubigen dar: Sie müssen verständlich darlegen, warum sie solche Aussagen für sinnvoll, ja für notwendig halten. Und dies nicht nur gegenüber Muslimen, sondern gegenüber allen Menschen, denen die christliche Botschaft nahe gebracht werden soll.

Solch eine Darlegung muss offenbarungstheologisch fundiert sein. Es geht nicht darum, mathematische Überlegungen anzustellen über den Nichtwiderspruch von eins und drei. Es geht nicht um das Entdecken von innerweltlichen »Spuren der Dreifaltigkeit«. Sondern es geht darum aufzuzeigen, dass die entsprechenden christlichen Glaubenslehren den Kern berühren, die Offenbarung! Nur in diesem Zusammenhang haben sie ihren Ort, dort ist ihr Sitz im Leben, nur so werden sie verständlich. Und nur auf diese Weise kann gerade auch gegenüber Muslimen herausgestellt werden, dass die Trinitätslehre kein Widerspruch zum Monotheismus ist, dass sie nicht rein spekulative Zusatzinformationen über das Innenleben Gottes liefert, sondern dass sie etwas aussagt über die Bedingung der Möglichkeit von Offenbarung und auf diese Weise »nicht als Zusatz oder Abschwächung des christlichen Monotheismus, sondern als dessen Radikalisierung verstanden werden kann und muß«³³. Um dies einsichtig zu machen, sind Übersetzungen nötig. Denn es handelt sich um unterschiedliche »Sprachen« und sprachliche Ausdrucksweisen bei Christen und Muslimen. Daher gilt es, den Inhalt hinter der sprachlichen Ausdrucksform zu verdeutlichen. »Denn die Glaubenshinterlage selbst, das heißt die Glaubenswahrheiten, darf nicht verwechselt werden mit ihrer Aussageweise.«³⁴

5.1. Gott und sein Wort

Die muslimische Aufforderung »Denkt über alles nach, nur nicht über das Wesen Gottes!«³⁵ klingt zwar sehr vernünftig: als Warnung vor Spekulationen, die nur zu Streit führen und zugleich die Absolutheit und Transzendenz Gottes missachten. Doch lässt sich diese

³³ *Karl Rahner*, Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam, in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. 13, Einsiedeln u.a. 1978, 129-147, 133 f.

³⁴ *Gaudium et spes* Nr. 62, zit. nach: *Karl Rahner/Herbert Vorgrimler* (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg u.a. ²⁰1987, 515.

³⁵ Dies empfahl der Prophetengefährte Ibn ‘Abbās, zit. nach: *Fathallah Kholeif*, Der Gott des Korans, in: *Andreas Bsteh* (Hg.), Der Gott des Christentums und des Islams, Mödling 1978, 69-82, 70.

Maxime nicht befolgen, sobald von einer Offenbarung, einem Wort Gottes die Rede ist. Denn solche Rede ist alles andere als banal selbstverständlich! Wodurch ist ein vorgebliches Wort Gottes als Wort *Gottes* erkenntlich? Wie ist ein solches überhaupt möglich angesichts der – gerade vom Islam so stark betonten – strikten Grenze zwischen Gott und Welt, angesichts der Transzendenz Gottes, die eine Immanenz, ein In-der-Welt-Sein Gottes, beispielsweise durch sein Wort, doch eher auszuschließen scheint?³⁶

Jede Offenbarungsreligion hat eine »inkarnatorische Eigentümlichkeit«³⁷, insofern nämlich etwas Göttliches sich in der Welt manifestiert – nicht etwas von Gott Verschiedenes, also rein Weltliches! Das gilt auch für den Islam, der vorgibt, der Koran enthalte das Wort Gottes – und nicht bloß etwa das Wort Muhammads über Gott. »Dem Mysterium der Menschwerdung Christi [...] entspricht im Islam das – nicht weniger schwierige – der Konkretisierung des Wortes Gottes, das Ihm wesensgleich, also ewig, ist und dennoch vom Himmel gekommen ist in die Welt der Kontingenz.«³⁸ Dieses koranische Gotteswort geht auch – entgegen der landläufigen muslimischen Meinung – über die rein natürliche Gotteserkenntnis hinaus. Für diese allein wäre man in der Tat nicht zwingend auf eine Offenbarung angewiesen.³⁹ Doch der Islam verkündet darüber hinaus vor allem und immer wieder die Barmherzigkeit Gottes.⁴⁰ Sie ist Grundlage und Ansporn dafür, dass auch die Menschen barmherzig handeln sollen.⁴¹ An der Natur, den »Zeichen« in der Schöpfung, ist jedoch nicht ohne weiteres ablesbar, dass der eine Gott zugleich

³⁶ Vgl. *Abdoldjavad Falaturi*, Wie ist menschliche Gotteserfahrung trotz des strengen islamischen Monotheismus möglich?, in: *ders.* u.a. (Hg.), *Drei Wege zu dem einen Gott. Glaubenserfahrung in den monotheistischen Religionen*, Freiburg u.a. 1976, 45-59.

³⁷ *Karl Rahner*, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit* (s. Anm. 33), 133.

³⁸ *Mohamed Talbi*, *Islam et Dialogue*, Tunis 1979, 42 f. (eigene Übersetzung).

³⁹ Das Erste und das Zweite Vatikanische Konzil halten fest, »daß Gott [...] mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen sicher erkannt werden kann« (DH 3004; 4206).

⁴⁰ Die Anrufung Gottes als »Erbarmer und Barmherziger« eröffnet jede einzelne Koransure (außer der neunten) sowie jede fromme Handlung eines gläubigen Moslems. Die Charakterisierung Gottes als Barmherziger ist die weitaus häufigste im Koran (über 700-mal); Barmherzigkeit stellt die einzige Handlungsweise dar, zu der sich Gott laut Koran selbst verpflichtet hat, vgl. Sure 6,12.

⁴¹ Vgl. z.B. Sure 93,5-11.

barmherzig ist. Denn die Natur ist nicht nur barmherzig, sondern oftmals äußerst grausam: Dort gibt es Naturkatastrophen, Vernichtung und Totschlag.⁴² Insofern bringt auch der Koran eine Offenbarung, die die Natur und die natürliche Gotteserkenntnis übersteigt.

Wenn die koranische Verkündigung also tatsächlich eine Mitteilung Gottes sein soll, wenn die begrenzte, menschliche, d.h. geschaffene Sprache⁴³ tatsächlich einem Wort *Gottes* Ausdruck verleiht, dann kann das nur derart geschehen, dass das Wort Gottes in Gott selbst verwurzelt ist, also nicht etwas von ihm Verschiedenes ist. So sieht es in der Tat auch der Islam. Im Laufe seiner Geschichte gab es ein intensives Ringen um die Frage, ob das Wort Gottes geschaffen oder ewig sei, ob es also erst in der Zeit entstand oder schon immer bei Gott war.⁴⁴ Gemäß der Meinung der Aš'ariten, die sich durchsetzte, ist das Wort Gottes ungeschaffen und ewig, schon immer bei Gott vorhanden. Das göttliche Wort, sein Reden, ist eines der Attribute Gottes. Von ihnen gilt: Sie sind nicht Gott selbst, doch auch nichts anderes als er – »ohne Wie« (*bi-lā kait*), also ohne nach den genaueren Umständen zu fragen. Diese Sprachregelung bildete einen Ausweg, um weiteren Spekulationen zu entgehen. Dies zeigt: Auch der Islam unterscheidet innerhalb Gottes zwischen Gott und seinem Wort. Gleiches tut das Christentum; hier hat sich allerdings für das innergöttliche Wort die Bezeichnung »Sohn« oder »zweite Person« durchgesetzt. Es geht jedoch nicht um kontingente sprachliche Ausdrucksformen, sondern um die damit bezeichnete Sache. In dieser stehen sich Islam und Christentum sehr nahe, so dass die Frage berechtigt ist, »ob die Vorstellung eines sich offenbarenden Gottes nicht eher trinitarische Erwägungen nach sich ziehen müsste, als

⁴² Auch die christliche Botschaft weist darauf hin, dass die Tatsache, dass ohne Gott nichts ist und er in allem mächtig ist, für sich allein genommen keineswegs erfreulich und heilsam ist (vgl. Mt 10,29: Nur *tote* Spatzen fallen vom Himmel!). Dies wird sie erst durch die christliche Verkündigung, die alles von der göttlichen Liebe umfassen sieht.

⁴³ Die Tatsache, dass ein Wort Gottes immer in *menschlicher* Sprache wiedergegeben wird – wie auch sonst? –, hebt wiederholt hervor *Robert Caspar*, *Parole de Dieu et langage humain en Christianisme et en Islam*, in: *Islamochristiana* 6 (1980), 33-60.

⁴⁴ Vgl. zu dieser Streitfrage: *Robert Caspar*, *Théologie musulmane*, Bd. 2: *Le credo* (Studi arabo-islamici del PISAI 13), Rom 1999, 58 f.; *Hermann Stiglecker*, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 1983, 80-86; *Tilman Nagel*, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994, 149 f.

der Islam zuzugeben bereit ist«⁴⁵. Natürlich wird der Islam nicht die Benennungen »Vater« und »Sohn« für sich übernehmen können. Der Hintergrund der Islam-Entstehung steht dem entgegen, denn der frühe Islam hatte sich abzusetzen von Polytheismen, in denen Götter Kinder zeugten. Daher hat »Sohn« für Muslime eine fleischlich-zeugende Konnotation, die sie strikt ablehnen. Genau darauf zielt auch die islamische Zurückweisung des Sohn-Gottes-Titels. Das jedoch, was dessen tatsächlicher christlicher Inhalt ist, ist dem Islam keineswegs fremd. Im Sinne der geforderten Übersetzungen⁴⁶ empfiehlt es sich daher, als Christ im Dialog mit Muslimen statt von »Sohn Gottes« vom »Wort Gottes« zu sprechen. Das ist eine genuin christliche Ausdrucksweise, die jedoch Stolpersteine umgehen hilft.

Dass ebenso die Rede von »drei göttlichen Personen« leicht missverständlich ist, ergibt sich aus dem Gesagten. Schon Karl Rahner forderte hier eine Übersetzung, die das Tritheismus-Missverständnis ausschließt.⁴⁷

5.2. Die Vermittlung des Wortes

So wie es als Möglichkeitsbedingung von Offenbarung für Christen wie Muslime *innerhalb* Gottes eine Unterscheidung zwischen Gott und seinem Wort gibt (christlich gesprochen: immanente Trinität), so gilt dies auch für den Vorgang der Offenbarung selbst (ökonomische Trinität): Das ewige, ungeschaffene Wort Gottes ist in der Welt gegenwärtig, es nimmt Gestalt an in weltlicher, geschaffener Form, d.h. es wird Buch (islamisch) bzw. Mensch (christlich). Analog zur Inkarnation im Christentum kann man daher im Islam von »Inlibra-

⁴⁵ Reinhard Leuze, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994, 129.

⁴⁶ Vgl. Hans Waldenfels, *Begegnung der Religionen*, Bonn 1990, 19.

⁴⁷ Sein Vorschlag, statt von »drei Personen« von »drei distinkten Subsistenzweisen« zu sprechen, dürfte das Verständnis freilich auch nicht unbedingt erleichtern. Vgl. Karl Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenten Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. 2, 317-404, besonders 385-393. Ungenügend ist es hingegen, in Aufnahme islamischer Kategorien lediglich von drei »Namen« Gottes zu sprechen, so der Vorschlag von Robert Caspar, *Der Monotheismus des Islams und seine bleibende Bedeutung*, in: *Concilium* 21 (1985), 46-54, 53. Darin kann nur eine erste Annäherung liegen, jedoch keine erschöpfende Darstellung, da sofort die Frage aufkäme, warum es gerade drei – und nicht z.B., wie im Islam, 99 – Namen seien.

tion« sprechen.⁴⁸ Gottes Wort ist wahrhaft gegenwärtig – allerdings nicht gänzlich unvermittelt, als sei es »vom Himmel gefallen«. Sondern es ist gegenwärtig in einer bestimmten Form, in der die jeweiligen Gläubigen das Wort Gottes verwirklicht sehen. Soll darin wirklich *Gott* vermittelt werden, so gilt: »Gott muß *durch sich selbst* zu sich vermitteln, sonst bleibt er letztlich fern und nur in dieser Ferne gegeben durch die zerteilende Vielfalt kreatürlicher Wirklichkeiten, die in Gottes Ferne hineinweisen.«⁴⁹ Den jeweiligen Vermittlungen (Mensch bzw. Buch) eignet daher im Selbstverständnis von Christentum und Islam göttlicher Charakter. Aus diesem Grunde bekennen sich Christen zur göttlichen Natur Christi und Muslime zur Ewigkeit und Göttlichkeit des Korans. Was der Koran ablehnt, ist das Missverständnis, Jesus sei nicht wahrer Mensch gewesen.⁵⁰ Die christliche Zwei-Naturen-Lehre, wonach Jesus Christus wahrer Mensch und wahrer Gott ist, ungetrennt und unvermischt, in allem uns gleich außer der Sünde,⁵¹ ist dem Koran schlichtweg unbekannt. Denn er reagiert nicht auf das Christentum schlechthin, sondern auf dasjenige, das im Umfeld seiner Verkündigung existierte. Es war nicht von der offiziellen Theologie geprägt, sondern von versprengten Einsiedlern, Kaufleuten und manchen Sondergruppen.⁵²

Insofern lässt sich auch mit islamischen Denkkategorien zeigen, worauf der christliche Glaube abzielt. Zudem könnte gerade die christliche Zwei-Naturen-Lehre dem Islam Denkanstöße vermitteln. Die Erkenntnis, dass der Koran (ebenso wie die Person Jesu) sowohl göttlich als auch menschlich ist und damit soziokulturellen Bedingungen unterliegt, könnte helfen, das im Islam vorherrschende in-

⁴⁸ Diese Analogie hat ihre Grenze darin, dass Muslime sich nicht zu einer »Buchwerdung Gottes« bekennen. In unserem Zusammenhang und nach dem oben Gesagten geht es allerdings um die Buch- (bzw. Mensch-) -werdung des *Wortes* Gottes.

⁴⁹ *Karl Rahner*, Einzigkeit und Dreifaltigkeit (s. Anm. 33), 144; vgl. Gal 3,20.

⁵⁰ Vgl. Sure 5,75; 18,110.

⁵¹ Vgl. Konzil von Chalcedon (DH 301 f.).

⁵² Allerdings muss sich diese Erkenntnis erst noch durchsetzen. Die meisten islamischen Theologen gehen auch heute noch davon aus, dass die genannten Koranstellen das Christentum schlechthin betreffen; vgl. *Adel Theodor Khoury/Ludwig Hagemann*, Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime, Altenberge 1986, 127-130; *Smail Balić*, Das Jesusbild in der heutigen islamischen Theologie, in: *Abdoldjavad Falaturi/Walter Strolz* (Hg.), Glauben an den einen Gott, Freiburg 1975, 11-21.

struktionstheoretische Offenbarungsverständnis zu überwinden: Das Wort Muhammads verleiht dem Wort Gottes Ausdruck, doch es handelt sich nicht um eine Satz-Mitteilung, ein Verbaldiktat Gottes, bei dem jedes einzelne Wort von Gott wortwörtlich vorformuliert wäre und demzufolge alle (zeitbedingten) Einzelnormen überzeitlich Geltung besäßen. Solch ein Denken könnte seine Heimat auch im Islam finden und auf islamischen Kategorien fußen. Hierbei handelt es sich wohlgerne um eine Möglichkeit, nicht um eine Notwendigkeit. Schließlich hielt auch christliches Denken lange Zeit Verbalinspiration und instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis für unaufgebbar, trotz Zwei-Naturen-Lehre. Außerdem muss diese Aufgabe natürlich von Muslimen geleistet werden und kann nicht von außen auferlegt werden. Immerhin gibt es muslimischerseits Ansätze, wenngleich sie nicht die herrschende Meinung widerspiegeln. So bezeichnet der pakistanische muslimische Theologe Fazlur Rahman den Koran als »gänzlich das Wort Gottes und [...] auch gänzlich das Wort Mohammeds«⁵³ und zieht entsprechende Folgerungen. Durch eine unvoreingenommene Begegnung mit dem Christentum könnten Muslime auf dieser Grundlage deutlicher herausarbeiten, dass Gottes zuvorkommende Barmherzigkeit das Entscheidende ist und nicht der Mensch von sich aus diese herbeizwingen kann. So ließe sich das häufige Verständnis des Islam als Gesetzesreligion überwinden: Nicht die »Werke des Gesetzes« (paulinisch gesprochen) rechtfertigen den Menschen vor Gott, sondern Gott selbst tut dies; das entsprechende Handeln ist daraus nur die Konsequenz.⁵⁴

⁵³ *Fazlur Rahman*, Islam, Chicago/London 21979, 31 (eigene Übersetzung).

⁵⁴ Vgl. zum Ganzen: *Peter Knauer*, Ein anderer Absolutheitsanspruch ohne exklusive oder inklusive Intoleranz, in: *Francis X. d'Sa/Roque Mesquita* (Hg.), *Hermeneutics of Encounter. Essays in Honour of Gerhard Oberhammer on the Occasion of his 65th Birthday* (Publications of the De Nobili Research Library 20), Wien 1994, 153-173, 161. Knauer betont, auch die christliche Botschaft verkünde nichts substantiell Neues, sondern genauso wie die Offenbarung des Alten Bundes, dass Menschen Gemeinschaft mit Gott haben. Das Neue bestehe in der Erklärung, wie Gemeinschaft mit Gott angesichts der Transzendenz möglich sei. Knauer zufolge bedarf es dafür des trinitarischen Denkens und einer Menschwerdung. Der von mir vertretene Ansatz geht davon aus, dass es Ansätze trinitarischen Denkens (der Sache nach) auch im Islam gibt, dort allerdings von einer, genauer gesagt: mehreren Buchwertungen des Gotteswortes die Rede ist.

6. Zwei Religionen – ungetrennt und unvermischt

Aus alledem ergibt sich auf die eingangs gestellte Frage, ob die Offenbarung abgeschlossen sei, für einen Christen (auch und gerade angesichts des Islam) die klare Antwort: Ja, sie ist es. Durch, mit und in Jesus Christus hat sich Gott mitgeteilt und offengelegt, was er den Menschen zu sagen hat. Der Islam, der eine weitere, spätere Offenbarung postuliert, widerspricht dem nicht. Denn gemäß seinem Selbstverständnis bringt er keine neue Botschaft, sondern bestätigt die bereits vorhandene: Es gibt nur einen einzigen Gott, dem zu dienen ist. Durch diese Prägnanz und Einfachheit kann der Islam Christen daran erinnern, worum es auch ihnen im Grunde geht. Auf diese Weise offenbart er etwas – nichts Neues, sondern erneut das alte, da dieses in Gefahr steht, aus dem Blick zu geraten. Solcherart explikative Offenbarung kann ein Christ problemlos anerkennen. Dass ferner im Koran Gott als Barmherziger zur Sprache kommt, ist Christen ebenso wenig fremd.⁵⁵ Insofern können Christen im Koran ein Wort Gottes sehen. Allerdings *ein*, nicht *das* Wort Gottes.⁵⁶ Denn für Christen steht eben nicht der Koran im Zentrum des Glaubens. So können sie dem Koran Offenbarungscharakter attestieren, den Koran als ein Wort Gottes ansehen sowie Muhammad als einen (!) Propheten, ohne deswegen Muslime zu werden. Denn Kern christlichen Glaubens ist und bleibt das in Jesus Christus ergangene Wort Gottes. Die im Kanon des Neuen Testaments schriftlich festgehaltene Bezeugung der Offenbarung bleibt somit abgeschlossen. Der Koran kann jedoch als eine Auslegung und Lesehilfe herangezogen werden. Wie jede Weitergabe des Glaubens in mitmenschlichen Worten »Wort Gottes« genannt werden kann,⁵⁷ so auch der Koran.

⁵⁵ Statt als Barmherzigen bezeichnen Christen Gott zumeist als liebenden Vater, womit der Sache nach nichts anderes gemeint ist. Vgl. auch die Psalmen 86,15; 103,8; 111,4; 112,4; 145,8, in deren lateinischer Fassung Gott als *miserator et misericors* bezeichnet wird, eine direkte Parallele zum islamischen »Erbarmer und Barmherziger«.

⁵⁶ Vgl. zu dieser Unterscheidung: *Groupe de recherches islamo-chrétiennes, Ces Écritures* (s. Anm. 21), 109, 116f. Schon gar nicht aber können Christen alle oftmals zeitbedingten ethischen Normen des Korans als Wort Gottes im eigentlichen Sinne betrachten. Vom Koran gilt daher ebenso wie von der Bibel, dass er nur in dem Sinne Wort Gottes ist, in dem er sich als Wort Gottes verstehen lässt. Vgl. *Peter Knauer, Der Glaube kommt vom Hören* (s. Anm. 5), 270 ff.

⁵⁷ »Sachgemäße christliche Verkündigung ist selbst das Geschehen dessen, wovon sie redet, nämlich der Selbstmitteilung Gottes im mit-

Er verkündet den Glauben nicht unabhängig von Jesus Christus – was laut christlichem Verständnis nach Christus auch nicht sein dürfte –, legt dabei den Akzent jedoch vor allem auf die Einzigkeit Gottes.

Ebenso sollten Muslime nach dem Gesagten anerkennen können, dass die Christen ihren Glauben nicht verfälscht haben, sondern dass das Bekenntnis zur Dreieinigkeit sowie zu Jesu Gottessohnschaft gerade die Absolutheit Gottes wahren und den Offenbarungsvorgang verständlich machen will.⁵⁸ Ferner könnte anerkannt werden, dass christliches Sprechen von Gott als Vater vom Koran gleichsam bestätigt wird, insofern dort Gott als Barmherziger vorgestellt wird. Durch solch eine Beseitigung von Missverständnissen können Muslime zu einer Anerkennung und Wertschätzung des christlichen Glaubens gelangen (des tatsächlichen, nicht des im Koran vorausgesetzten), ohne deswegen zu Christen zu werden. Denn ein Moslem wird Jesus Christus nicht als Gottes letztes Wort gelten lassen können, andernfalls hätte er sich vom Kern seines Glaubens abgewandt.

Insofern bleiben Christentum und Islam zwei unterschiedliche Religionen mit unterschiedlichen Zentren (Christus bzw. Koran). Diese Unterschiede sind zu respektieren;⁵⁹ sie dürfen nicht in übertriebener Harmoniesucht eingeebnet werden. Es geht also nicht um eine synkretistische Vermischung beider Religionen. Genauso wenig geht es allerdings darum, sie dort voneinander zu trennen, wo sie zusammengehören: im Bekenntnis zum aufrichtenden ewigen Wort des barmherzigen Gottes. Islam und Christentum sind zwei Religionen, die unvermischt und ungetrennt bestehen: unvermischt, denn sie haben verschiedene Zentren; ungetrennt, denn sie bleiben aufeinander bezogen: Dem Christentum dient der Islam als kritisches theozentrisches Korrektiv, der Islam setzt das Christentum (auch das

menschlichen Wort.« (*Peter Knauer*, *Der Glaube kommt vom Hören* [s. Anm. 5], 426).

⁵⁸ So haben die Muslime in der französischsprachigen christlich-islamischen Forschungsgruppe GRIC zumindest erklärt, dass das, was klassisch als Vorwurf der Schriftverfälschung erhoben wurde, durch die historische Bibelkritik eingelöst ist: die Feststellung, dass die Evangelien nicht die wortwörtliche Rede Jesu vollständig und unverändert enthalten (was ja auch gar nicht ihr Anspruch ist). Vgl. *Groupe de recherches islamo-chrétien*, *Ces Écritures* (s. Anm. 21), 1987, 122-147.

⁵⁹ Der GRIC spricht in diesem Zusammenhang vom »respect de l'inconciliable«; vgl. ebd. 18 (Punkt 1.4 der GRIC-Grundsatzcharta).

wohlverstandene, unverfälschte) voraus und »bestätigt« es. In diesem Sinne können Christentum und Islam voneinander lernen.⁶⁰

Absolut ist keine der beiden Religionen; absolut ist allein Gott! Auch ist – rein faktisch – keine einzelne Religion universal; universal sind vielmehr das von Gott angebotene Heil und seine Barmherzigkeit. Diese allerdings werden von Christentum wie Islam vermittelt, daher beziehen beide ihre Bedeutung. Beide offenbaren die göttliche Heilsbotschaft, wobei der Islam als später aufgetretene Religion die christliche Botschaft eindrucksvoll bestätigt.

⁶⁰ Ähnlich wie sich in der innerchristlichen Ökumene scheinbar widersprüchliche Bekenntnisse der Konfessionen ergänzen können und gemeinsam ein besseres Verständnis des Inhalts fördern, z.B. das lutherische »die Schrift allein« und das katholische »Schrift und Tradition«, die in ihrer gegenseitigen Zuordnung erhellen, dass die Tradition nicht eine separate Offenbarungsquelle neben der Bibel ist und dass zugleich die Schrift eine bereits ausgelegte und verstandene ist. Vgl. *Peter Knauer*, *Der Glaube kommt vom Hören* (s. Anm. 5), 291-296.

Erziehung aus christlicher und islamischer Perspektive

Stephan Leimgruber

In vielen Schulen Europas gibt es mittlerweile vor allem in den Großstädten eine beachtliche Anzahl muslimischer Kinder und Jugendlicher. Die Erziehungsverantwortlichen sehen sich von neuen Situationen herausgefordert. Im Großen und Ganzen darf festgestellt werden, dass sich die Kinder von Zuwanderern in den Schulen mehrheitlich zurechtfinden und von ihren Mitschülerinnen und Mitschülern akzeptiert werden. Ähnliches gilt, von Ausnahmen abgesehen, für die Jugendlichen in beruflichen Ausbildungsstätten, an höheren Schulen und im Berufsleben überhaupt.

Ausgehend von konkreten Konfliktsituationen (2.) in der Schule wollen wir über die unterschiedlichen Erziehungsstile von Christen und Muslimen nachdenken. Es soll um religiöse Bildung und Erziehung in zwei zunächst verschiedenen Kulturen gehen, was mit teilweise unterschiedlichen Grundlagen (3.), Zielen (4.) und Praxisgestaltungen (5.) sowie dem Selbstverständnis der Religionspädagogik zu tun hat. Daraus können verschiedene Folgerungen auch für die christliche Erziehung gezogen werden (6.). Zu Beginn (1.) müssen einige Grundbegriffe geklärt werden.

Vorauszuschicken und stets mitzubedenken ist dabei, dass der Islam kein monolithischer Block ist und nicht überall genau dieselben Erziehungsmethoden praktiziert. »Den Islam« gibt es genauso wenig, wie es »das Judentum« oder »das Christentum« gibt. Hier soll deshalb der Mainstream zur Sprache gebracht werden, den es vielerorts in Europa gibt und der in der Literatur behandelt wird. Wir befinden uns dabei am Anfang einer vermutlich noch länger dauernden Reflexion. Immerhin erwähnenswert ist, dass muslimische Kinder und Jugendliche, wie die Shell Jugendstudie 2000 festgestellt

hat, ein intensiveres religiöses Leben pflegen und viel mehr Wert darauf legen, ihre eigenen Kinder später religiös zu erziehen.¹

1. Grundbegriffe: Erziehung – Bildung – Lernen

Im Zusammenhang mit der religiösen Bildung verwenden Pädagogik und Religionspädagogik gegenwärtig drei Grundbegriffe:

- Unter »Erziehung« wird v.a. die Weitergabe von Werten von der einen Generation an die nachwachsende verstanden. Es geht um religiöse Sozialisation, um Einführung und Einübung (Initiation) in eine bestimmte Lebensform. Die jüngere Generation ist dabei »Empfänger«, während die ältere Generation die Rolle von »Vermittlern« einnimmt.
- Der hoch gehandelte Begriff »Bildung« bezieht sich auf die Selbstverantwortung im Leben, auf eine reflexive Selbstbildung mit dem Ziel vermehrter Mündigkeit. Bildung betont die Sinn-dimension des Handelns und die Eigenständigkeit derjenigen, die sich Bildung aneignen.
- Im Zusammenhang mit den Bildungs- und Erziehungsbegriffen gewinnt der »Lernbegriff« in der aktuellen europäischen Diskussion an Bedeutung. Er meint die subjektgeleiteten Prozesse des schöpferischen Verarbeitens von Wahrnehmungen, Eindrücken und Wissen, was zu einer Erweiterung des Verhaltensrepertoires führt und zu einem situationsgerechteren Verhalten. Lernen muss jeder für sich, oft unter Schmerzen, ein Leben lang.

Von diesen drei erziehungswissenschaftlichen Grundbegriffen betont der Islam den Erziehungsbegriff am stärksten, während eine christlich verantwortete Erziehung zunehmend die beiden anderen Begriffe, »Bildung« und »Lernen«, favorisiert. Neu in diesen Zusammenhängen tauchen die Begriffe »interkulturelle« und »interreligiöse« Bildung auf. Damit ist eine Bildung gemeint, die in verschiedenen Kulturen und Religionen geschieht und bei der Angehörige unterschiedlicher Kulturen und Religionen beteiligt sind.

¹ Vgl. *Werner Fuchs-Heinritz*, Religion, in: *Arthur Fischer/Yvonne Fritzsche* u.a. (Red.), *Jugend 2000*. 13. Shell Jugendstudie, Bd. 1, Opladen 2000, 157-180. Es handelt sich um eine bloß quantitative Untersuchung zu den Parametern Gebet, Gottesdienstbesuch, heiliges Buch und Bedeutung der religiösen Erziehung bei ca. 1500 evangelischen, 1500 katholischen und bei 273 türkischen Jugendlichen.

2. Konfliktsituationen

Im schulischen und öffentlichen Leben kann es zu Konflikten zwischen der Kultur der europäischen Einheimischen und den Vorstellungen bzw. Verhaltensweisen der zweiten und dritten Generation der Zugewanderten kommen. Es gibt im Alltag öfter ein Aufeinandertreffen verschiedener Kulturen.² Solche Zusammenstöße entzünden sich meistens an sichtbaren und spürbaren Differenzen in Bezug auf das Verhalten, die kulturellen Brauchtümer und die Erziehung, besonders auf die geschlechtliche Erziehung und auf die Geschlechterrollen. Beispiele:

- Da muss eine Lehrperson zur Kenntnis nehmen, dass die muslimischen Mädchen den Turn- und Schwimmunterricht verweigern und damit ein Problem der Aufsicht in den betreffenden Stunden schaffen.
- Eine Lehrerin erfährt Widerstand bzw. Indifferenz von Seiten muslimischer Jungen, wenn sie ihnen Anweisungen gibt, während ihr die Mädchen in der Regel gehorchen.
- Es kommt vor, dass islamische Mädchen auf Weisung ihrer Eltern an einer zweitägigen Exkursion (Schulreise) nicht teilnehmen dürfen. Die beabsichtigte Förderung der Gemeinschaft zwischen Einheimischen und Migrantenkinder kommt damit nicht zum Tragen.
- Ein anderes Mal gibt es bei einem Ausflug Probleme wegen spezieller Speisevorschriften: Muslimische Schülerinnen und Schüler dürfen kein Schweinefleisch essen.
- Die Koedukation zur Zeit der Pubertät wird von vielen islamischen Eltern nicht gerne gesehen.
- Die sexuelle Aufklärung gehört nach ihrer Meinung schon gar nicht in die Schule. Überhaupt sollen Fragen, welche das intime Leben betreffen, nicht öffentlich diskutiert werden.

In den erwähnten Fällen werden die üblichen organisatorischen Maßnahmen der Schule brüchig. Es gibt Irritationen auf Seiten der Lehrerschaft wie der Eltern, und die Kinder fungieren als Prellböcke der unterschiedlichen Erziehungsvorstellungen. Jetzt gilt es in ver-

² Vgl. *Samuel P. Huntington*, *The Clash of Civilisations. Kampf der Kulturen*. München ⁴1997. Huntingtons Hauptthese meint, dass sich nach dem Zusammenbruch der West-Ost-Achse (USA–Russland) sieben Kulturräume ausbilden, die künftig aufeinander prallen werden: USA, Europa, China, Japan, Russland, Indien und die islamischen Staaten.

schiedener Hinsicht, bisherige Konzepte zu überprüfen und manches neu auszuhandeln. Falls sich in diesen Fragen ein Lehrer an die Mutter eines muslimischen Kindes wendet, kann es vorkommen, dass er gar nicht empfangen oder angehört wird, weil manche islamische Strömungen die Unterhaltung zwischen einer Muslima und einem (fremden) Mann nicht als schicklich empfinden. – Um diese verschiedenen Konflikte lösen zu können, müssen einige grundsätzliche Auffassungen erörtert werden, die für die Erziehung, insbesondere die geschlechtliche Erziehung, von Belang sind.

3. Grundlagen der Erziehung im christlich-islamischen Vergleich³

Die weitgehende Übereinstimmung des islamischen Menschenbildes mit dem christlich-jüdischen Menschenbild kann von Bibel und Koran her begründet werden. Der Mensch wird in beiden heiligen Schriften als Geschöpf Gottes gesehen, mit Würde, Willen und Freiheit ausgestattet. Auf dieser Welt ist er »Partner/Ebenbild« Gottes (christlich) bzw. »Stellvertreter« Gottes (islamisch). Sein Leben ist verdanktes Leben, das er nicht selbst erschaffen kann. Gott hat den Menschen als Mann und Frau erschaffen. Beide stammen von Gott, haben also dieselbe Würde, ohne aber identisch zu sein.

Die biologische Differenzierung von Mann und Frau begründet nach islamischer Auffassung auch die Unterschiede in den Geschlechterrollen und in Erziehungsfragen: Während der Mann für die Außenbereiche (Auskommen, Verhandlungen) zuständig ist, kommen der Frau die Aufgaben im Innenbereich (Haushalt und Kindererziehung) zu. Diese klare Rollenaufteilung begründet überdies, dass die menschlichen Beziehungen weitgehend geschlechtsspezifisch geordnet sind, dass sich also die Mädchen mehr an der Mutter, die Jungen mehr am Va-

³ Vgl. dazu u.a. *Adnan Aslan*, Geschlechtererziehung in den öffentlichen Schulen und die islamische Haltung, Stuttgart 1996; *ders.*, Religiöse Erziehung der muslimischen Kinder in Deutschland und Österreich, Stuttgart 1998; *Hasan Arikian*, Der kurzgefasste Ilmihal. Illustriertes Gebetslehrbuch, Köln ²2002; *Barbara Huber-Rudolf*, Muslimische Kinder im Kindergarten. Eine Praxishilfe für alltägliche Begegnungen, München 2002; *Fritz Köster*, Religiöse Erziehung in den Weltreligionen Hinduismus, Buddhismus, Islam, Darmstadt 1986, 148-197, 210-219, 229-248; *Axel Stöbe*, Die Bedeutung des Islam im Sozialisationsprozess von Kindern türkischer Herkunft und für Konzepte interkultureller Erziehung, Hamburg 1998.

ter orientieren. Damit verläuft die Kommunikation vorwiegend »geschlechtsintern«. In der Terminologie der aktuellen Genderforschung würde man heute sagen: Das biologische Geschlecht impliziert im Islam das soziale Geschlecht, während aus heutiger christlicher Sicht das biologische Geschlecht nicht mehr unbedingt identisch ist mit dem sozialen Geschlecht. So bedingt die Biologie im traditionellen Islam die sozialen Rollen.

In der christlichen Erziehung wurde lange Zeit ähnlich gedacht und gehandelt wie in der islamischen Erziehung. Besonders zwei Faktoren brachten aber eine Veränderung dieses Denkens mit sich: Zum einen die Ausbildung der jungen Frauen und zum anderen die Möglichkeit der Mitverantwortung der Frau in der Familienplanung. Beide Faktoren standen im Zeichen der Emanzipation der Frau und kamen in den 1970er Jahren zum Durchbruch. Dazu kam die interkulturelle Einsicht, dass die Geschlechterrollenzuweisung nicht naturbedingt, sondern kulturell bedingt und somit variabel ist. Daraus ergab sich eine neue Flexibilität in der Rollenverteilung, die allerdings in der Realität nicht überall zum Zuge kommt. Jedenfalls wäre es christlicherseits in Europa eine veraltete Einstellung, würde man Müttern einfach die Verantwortung der drei *K* (*K*üche, *K*inder und *K*irche) zuweisen, d.h. ihnen die gesamte und alleinige Verantwortung für Haushalt, Kindererziehung und Religiosität übergeben. Dazu kommt bei vielen Frauen, auch bei Musliminnen, ein Dreiphasenmodell: a) zuerst die Grundausbildung, b) eine Phase der Kinder(erziehung) und c) eine Fortführung der beruflichen Tätigkeit, Wiedereinstieg, evtl. Fortbildung.

Eine gemeinsame erzieherische Grundlage für Christen und Muslime ist die *familiäre Orientierung*. Die Familie bildet nicht nur die »Keimzelle der menschlichen Gesellschaft«⁴. In der Familie geschieht auch die erste, elementare religiöse Erziehung: die Einübung in die Grundhaltung der Ergebenheit in Gottes Willen. Die Eltern werden als die ersten Lichtstrahlen in der existentiellen Erfahrungswelt eines Kindes beschrieben.⁵ Aus der elterlichen Fürsorge für die Kinder erwächst später die Sorge der erwachsen gewordenen Kinder für ihre Eltern. Freilich hat die Übersiedlung nach Europa für die

⁴ *Muhammad Heidari*, Muslimische Erziehungsvorstellungen und Glaubenserziehung im Kontext interreligiösen Lernens, in: *Folkert Rickers/Gottwald Eckart* (Hg.), *Vom religiösen zum interreligiösen Lernen*, Neukirchen-Vluyn 1998, 71-102, 83.

⁵ *Muhammad Dalmau Carre*, Über die Erziehung der Kinder, in: www.muslima-aktiv.de/erziehdalmau.htm, 1.

zweite und dritte Generation auch die Veränderung von der Großfamilie zur Kleinfamilie mit sich gebracht.

Im Westen hat sich aus dem früher einzigen Modell der Großfamilie die plurale postmoderne Familie mit einer Vielfalt gleichberechtigter strukturähnlicher Formen des Zusammenlebens entwickelt. Es gibt immer mehr Patchworkfamilien, Einelternfamilien, Kinder mit geschiedenen, wiederverheirateten Eltern, und neuerdings wird die »Homoehe« diskutiert. All diese neuen Varianten orientieren sich aber am Leitbild der Familie, deren Abgesang daher keineswegs angestimmt werden kann. Das Leben in der postmodernen Familie ist viel komplexer geworden und verlangt mehr Absprachen als das Leben in der traditionellen Familie. Doch auch im westlichen Christentum trägt die (postmoderne) Familie nach wie vor die größte Verantwortung für die Erziehung, auch für die religiöse Erziehung. Nur ist diese religiöse Erziehung nicht mehr so klar wie zu früheren Zeiten.

4. Differente Erziehungsziele

Die *Erziehungsziele* des traditionellen *Islam* unterscheiden sich deutlich von denen des aufgeklärten Christentums. Das Ziel der allgemeinen und – damit verbunden – der religiösen Erziehung im Islam besteht darin, *junge Menschen zur Hingabe an Gott und zum Gehorsam gegenüber seinem Willen oder zur »Unterwerfung« unter seinen Willen zu führen*. Das gesamte Leben soll seinen Sinn in Gott finden und sich nach ihm ausrichten.⁶ Islam heißt von der Etymologie her »Hingabe an Gott«, womit auch das Hauptziel islamischer Erziehung umschrieben werden kann. Muhammad Dalmau Carre sieht das große Ziel der Erziehung darin, den Kindern die Erkenntnis Gottes des Schöpfers zu vermitteln sowie die Bereitschaft, die Natur als Schöpfung Gottes zu erkennen.⁷

Im westlichen *Christentum* hat der gesamte Erziehungsbereich eine Freisetzung erfahren. Das Ziel der Erziehung besteht in einer relativen Autonomie der Person. Intendiert werden seit Kant die Subjektwerdung, Selbstentfaltung in Solidarität und eine christlich verantwortete Mündigkeit. Ziel ist keine Unterwerfung, nicht Gehor-

⁶ Fritz Köster, *Religiöse Erziehung in den Weltreligionen*, Darmstadt 1986, 148-197; 161.

⁷ Vgl. *Muhammad Dalmau Carre*, *Erziehung* (s. Anm. 5).

sam, sondern ein in eigener Regie gestaltetes und vor Gott verantwortetes Leben in Solidarität mit den Mitmenschen. Hier zeigt sich eine große Variabilität an Lebensformen (z.B. Laien, Ordensleute, Priester), dazu ein »Wandel« der Religiosität von einer uniformen, vorgegebenen Frömmigkeit zu einer persönlich gestalteten Glaubensform in Freiheit.

Christentum und Islam optieren prinzipiell für *dieselben Werte*: Leben, Familie, Eigentum und Wahrhaftigkeit. Selbst der Wert der *Sexualität* wird in beiden Religionen als gute Gabe Gottes anerkannt, die zu einem verantwortlichen Leben einlädt und niemals Prostitution oder Unzucht erlaubt. Stärker aber als das westliche Christentum betont der Islam die *Wahrung der Intimsphäre* und die Kultivierung des Schamgefühls. Die westliche Reklame mit der Kompromittierung des fraulichen Leibes wirkt auf Musliminnen und Muslime sehr anstößig. Aber auch Abstand-Nehmen vom Materialismus ist ein beiden Religionen gemeinsames Erziehungsziel: So sagt Fatima Grimm: »Es ist gewiss tausendmal besser, einen gottesfürchtigen Schuster zum Sohn zu haben, als den erfolgreichsten Chirurgen, wenn dieser nicht an Gott zu glauben vermag.«⁸

5. Zur Praxis der Erziehung

Der theozentrischen islamischen Zielbestimmung entspricht eine Erziehung als ganzheitliche Sozialisation und als Einführung in das islamische »Milieu«, soweit es das noch gibt. Dazu gehören das Vertrautwerden mit dem islamischen Welt- und Lebensverständnis, die selbstverständliche Wertübernahme und die Initiation in die religiöse Praxis. In erster Linie soll die Familie die Kinder ins allgemeine und religiöse Leben einführen und die entsprechenden Grundhaltungen vermitteln, wobei Ehrfurcht vor Gott und Achtung gegenüber den Menschen, das Gebet und im mittleren Schulalter bereits das Fasten große Bedeutung haben. Die Koranschule wird diese Erziehung weiterführen und besonders die Aneignung des Koran initiieren.

Die *Erziehungsmethode* von muslimischen Eltern in einer Minderheitensituation kann mit der *Bewahrung vor fremden Einflüssen* umschrieben werden. Die Kindererziehung wird »oft mit dem Wachs-

⁸ Fatima Grimm, Die Erziehung unserer Kinder, in: www.muslima-aktiv.de/erziehung_unserer_kinder.htm.

tum einer Pflanze verglichen, die gute Erde, Wasser und Sonne braucht⁹. Von der modernen christlichen Religionspädagogik wird die Methode eher als »Erziehung durch Bewährung« charakterisiert. Ihr Weg führt über die dialogische Auseinandersetzung hin zum verhältnismäßig eigenständigen Urteil und zum selbstverantwortlichen Handeln. Kinder sollen ihre eigenen Erfahrungen machen dürfen. Freilich ist neu in die Diskussion hineingekommen das Modell- und Vorbildlernen auch im Bereich der westlichen Religionspädagogik. Weil ein Kind nicht ohne Vorgaben in eigener Regie lernen und sich bilden kann, braucht es Vorbilder und Begleitpersonen. Zudem entdeckt man neu den Wert von Mädchenschulen, die weniger »Störungen« durch Jungen aufweisen, als dies in koedukativen, gemischten Schulen der Fall ist.

Kinder werden primär von den Eltern erzogen, wobei nach islamischem Verständnis die Mutter eine natürliche Nähe zu den Mädchen, der Vater mehr Einfluss auf die Söhne hat. Jedenfalls ist die weitgehende geschlechterspezifische Unterscheidung in eine *Männergesellschaft* und in eine *Frauen-gesellschaft* in der Familie grundgelegt. Sie soll die geschlechterbezogenen und gar »geschlechtsabhängigen« Aufgaben »erleichtern«. »Den Mädchen und den Jungen muss jeweils eine besondere Richtung gegeben werden.«¹⁰ Der Vater ist das Familienoberhaupt (vgl. »Der Mann ist das Haupt der Frau«, Eph 5,23).

Muslimische Eltern erwarten von den *Institutionen* Kindergarten, Koranschule und öffentliche Schule für ihre Kinder eine weitergehende Prägung, was die Erfüllung der islamischen Pflichten angeht, besonders das Gebet. Während sich hiesige Schulen als neutral verstehen und die religiöse Erziehung überwiegend den Eltern überlassen, fällt diese *sekundäre Sozialisation* auch für die meisten Migrantenkinder aus, was Konflikte zwischen den muslimischen Kindern und ihren Eltern hervorrufen kann. Christlicherseits erhoffen sich Eltern manchmal (allzu) viel religiöse Prägung vom schulischen Religionsunterricht oder von der gemeindlichen Sakramentenkatechese bzw. vom Konfirmandenunterricht. Doch diese Instanz weist die primäre Verantwortung für die religiöse Erziehung an die Eltern zurück. Nötig ist künftig eine vermehrte Kooperation der verschiedenen Sozialisationsinstanzen und Lernorte, um überhaupt religiöses, vom

⁹ *Muhammad Heidari*, Erziehungsvorstellungen (s. Anm. 4), 82.

¹⁰ Ebd. 85.

Glauben bestimmtes Leben in einer säkularen Gesellschaft zu ermöglichen.

5.1. Impulse für die islamische Erziehung

Die Konvertitin Fatima Grimm schlägt folgende konkrete Schritte religiöser Erziehung vor: *An erste Stelle* gehört die islamische Sozialisation: Das Kind soll erfahren, »dass sich seine Eltern lieben und ehren, dass sie getreu den islamischen Vorbildern geduldig sind und ihren Kindern fürsorgliche Liebe entgegenbringen. Es gehört dazu, dass die Kinder ihre Eltern beten sehen, dass sie gelegentlich Rezitationen aus dem Qurʾān hören, dass sie merken, wenn Ramadan ist, wenn ʿīd gefeiert wird und liebe Muslim-Freunde kommen.«¹¹ Dazu gehört ferner, dass die Kinder mit der islamischen Kultur vertraut werden und in ihrer Wohnung statt moderner Bilder etwa Kalligraphien oder einen wertvollen Teppich sehen können oder dass sie auch Worte wie Allah, Muhammad, Islam »mit liebevoller Stimme gesprochen hören«¹².

An zweiter Stelle sollen die Mütter ihren Kindern Geschichten der Propheten aus dem Koran erzählen, von Abraham, Mose, Josef und Muhammad. Dabei wird die Formung des kindlichen Charakters nach islamischen Wertmaßstäben erhofft. *Drittens* soll das Kind allmählich die *islamischen Pflichten* übernehmen. Das Gebet mittels eines kleinen Gebetsteppichs, ein teilweises Mitfasten, das Geldsammeln für einen Bettler oder den Bau einer Moschee. Ein weiterer Schritt betrifft die Übernahme des *ǧihād* als Eintreten für die Sache Gottes auf Erden angesichts der vielen Feinde und Gottlosen.¹³

5.2. Inhaltliche Perspektiven

Amal Ingrid Lehnert hat in ihrer Erziehungsschrift aus dem Jahre 1984 auch Impulse genannt, die es muslimischen Kindern zu vermitteln gilt. Grundlegend zum unerschütterlichen Glauben an den Schöpfergott gehört das zweigliedrige Bekenntnis, dass es nur einen einzigen Gott gibt und Muhammad sein Prophet ist: »Ich bezeuge,

¹¹ *Fatima Grimm*, Erziehung (s. Anm. 8), 3 (vgl. auch 1-3).

¹² Ebd. 3.

¹³ Strittig ist wohl, was Fatima Grimm postuliert, nämlich den islamischen Kindern ein Überlegenheitsgefühl gegenüber Nicht-Muslimen mitzugeben (vgl. ebd. 3 und 5).

dass es keinen Gott gibt, außer Allah; und ich bezeuge, dass Muhammad der Gesandte Allahs ist.«¹⁴

Zum Islam gehört die Überzeugung, dass der Koran Gottes Offenbarung und Willen in arabischer Sprache enthält. Dies kommt in zahlreichen rechtlichen und sittlichen Regeln (in Koran und Sunna, der Sammlung von Aussprüchen und Gewohnheiten des Propheten) zum Ausdruck.

Zu den inhaltlichen Überzeugungen gehört weiter der Glaube an die Engel und an ein Leben nach dem Tod, allerdings nicht an die Dreieinigkeit und nicht an den Heilstod Jesu Christi am Kreuz. Vermittelt werden müssen auch die »schweren« Sünden im Islam: Lüge, Mord, Blutvergießen, Ehebruch und »widernatürliche« Geschlechtsbeziehungen.

5.3. Zur Geschlechterziehung

Nach islamischer Auffassung gehören Glaubensverständnis und sexuelles Verhalten als integrierte Grundhaltung zusammen. Keuschheit, Sittsamkeit bis hin zur Kleidung sind nicht rein äußerliche Zutaten, sondern spiegeln innere Haltungen. Selbst die Unterhaltung bis hin zu den Witzten bringt mehr oder weniger Achtung zum Ausdruck.

In allen drei abrahamitischen Religionen haben geschlechtliche Beziehungen ihren privilegierten Ort in der Ehe. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik hat im Blick auf die Ehe von der »Stufenleiter der Zärtlichkeiten«¹⁵ und vom Prozesscharakter der Ehe gesprochen. Der Islam kennt nach dem Koran die Polygynie und lässt bis zu vier Frauen zu (Sure 4,3), freilich unter der Voraussetzung, dass alle gleich zu behandeln seien und Gerechtigkeit vorliegen müsse (Sure 4,3). »Wenn ihr fürchtet, sie nicht gleich zu behandeln, dann nur eine« (Sure 4,3). Einige sehen darin eine stille Option des Koran für die Einehe, was natürlich auch für die Erziehung relevant ist.

¹⁴ *Amal Ingrid Lehnert*, Grundzüge der islamischen Erziehungslehre, Köln 1984 (2¹⁹⁹³), 23.

¹⁵ *Ludwig Bertsch* (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1, Freiburg 1976, 441.

6. Folgerungen – Respekt gegenüber den Anderen

Aus den genannten Gemeinsamkeiten und Differenzen sowie unter Berücksichtigung der Religionsfreiheit und der Menschenrechte (auch der Rechte der Kinder) komme ich zu folgendem Schluss: In der Erziehung und Bildung geht es darum, dass einerseits die Erziehungsverantwortlichen, speziell die Lehrpersonen, andererseits die Schülerinnen und Schüler *Respekt zeigen und andere Auffassungen, Praxen und Gefühlsqualitäten tolerieren*. Dass muslimische Kinder den Turn- und Schwimmunterricht verweigern, kann mit Hinweis auf ihre Einstellung zur Geschlechtlichkeit verständlich gemacht werden. Ein Zwang käme einer Verletzung der Würde der Person und der Religionsfreiheit gleich. Es müssen allerdings Wege gesucht werden, um die notwendige Bewegung und körperliche Ertüchtigung auch für die islamische Bevölkerung als Anliegen einer umfassenden Gesundheits- und Leibeseziehung einsichtig zu machen. Andererseits sollten solche »Verweigerungen« keine zusätzlichen organisatorischen Probleme in Bezug auf die Aufsicht schaffen.

Muslime sollten auch um die Notwendigkeit einer Integration in die westliche Kultur wissen. Die Tatsache, dass muslimische Jungen von ihrer Erziehung her wenig auf Frauen hören, muss nicht einfach hingenommen werden. Da braucht es Überzeugungsarbeit und Gespräche mit den Eltern und den Jungen, wobei gerade hier das geschlechtsspezifische Gespräch zu berücksichtigen ist, aber auch kein Dogma auf ewige Zeiten zu sein braucht. Eine schulische sexuelle Aufklärung oder auch die Drogenprävention hat stets in Absprache mit den erstverantwortlichen Eltern zu geschehen. Die Schule hat hier eine subsidiäre Funktion gegenüber der vorgeordneten Familie. Wird jedoch die geschlechtliche Erziehung als ein inneres Begleitmoment jeder Erziehung überhaupt verstanden, die auf gelingende Gestaltung des Lebens und auf gewaltfreien Umgang der Menschen untereinander abzielt, dann gibt es wohl für beide Religionen noch viel zu lernen. Das Wichtigste interkulturellen Lernens besteht also im gegenseitigen Respekt und im wechselseitigen Verständnis.

Durch die Präsenz islamischer Erziehung in der westlichen Gesellschaft kann eine Selbstbesinnung auf die Grundlagen, Ziele und Wege der christlichen Erziehung in einer säkularen Gesellschaft angeregt werden. Die Ratlosigkeit vieler junger Eltern in Bezug auf die religiöse Bildung der Kinder ist ein Signal, diese Aufgabe neu anzupacken. Es wäre in der Tat für christliche Eltern eine Hilfe, wenn sie sich über das Gebet in der Familie sowie über den Stellen-

wert der Heiligen Schrift, von Gottesdienst und sozialem Verhalten austauschen könnten. Eine freiheitliche christliche Erziehung in Verantwortung ist jedenfalls ein hoher Anspruch an junge christliche Eltern.

Die Rolle der abrahamitischen Religionen im Konflikt zwischen Israel und Palästina

Raymund Schwager

In der heutigen Situation kann ein Gespräch zwischen Christentum und Islam kaum vom Konflikt zwischen Israel und den muslimischen und christlichen Palästinensern absehen, denn alle drei abrahamitischen Religionen sind – wenn auch auf unterschiedliche Weise – in diese Auseinandersetzung tief verwickelt. Von der weiteren Entwicklung oder eventuellen Lösung dieses Konfliktes dürfte zu einem nicht geringen Teil das kommende Gespräch zwischen Christentum und Islam und sogar die öffentliche Glaubwürdigkeit der abrahamitischen Religionen abhängen.

1. Tradierung von Opfergeschichten

Die gegenwärtige katastrophale Situation in Nahen Osten weist zunächst auf politische und religiöse Katastrophen des letzten Jahrhunderts zurück. Die eindeutige Opferrolle der Juden im Zweiten Weltkrieg und das Erschrecken der Weltöffentlichkeit über die Shoah führten nicht nur zur Anerkennung des Staates Israel durch die UNO im Jahre 1948. Die Haltung zu diesem Staat wurde für die westliche Öffentlichkeit längere Zeit zum Testfall für eine Haltung gegen den Antisemitismus. In Entsprechung dazu führt auch der Blick Israels auf seine eigene Geschichte mit den Palästinensern unweigerlich zur Frage der Vernichtung der Juden durch Nazideutschland zurück. Für viele Israelis sind die arabischen Angriffe und palästinensischen Terrorakte nur ein weiteres Kapitel in der langen Geschichte des Antisemitismus.

Umgekehrt sieht man auf palästinensischer Seite alles im Licht eines Schlagwortes des frühen Zionismus: »Ein Land ohne Volk für

ein Volk ohne Land«¹, das beweise, dass die Juden – und auch die westliche Öffentlichkeit – von Anfang an die Existenz des palästinensischen Volkes negiert hätten. Die Palästinenser fordern deshalb in ihrem Konflikt mit Israel »Recht, nichts als Recht«², das ihrer Ansicht nach ihnen gegenüber zutiefst verletzt wurde und immer noch wird.

2. Religiöse Dimension des Politischen

Neben den gegensätzlich verstandenen Opferrollen belasten religiöse Vorstellungen und Symbole von weltgeschichtlichem Ausmaß den Konflikt. Für gläubige Juden ist Jerusalem die heilige Stadt, die Gott erwählt hat, und das Land ist ein heiliges Land, das ihnen verheißen und von Gott gegeben wurde. Die jüdischen Siedler, die nach dem siegreichen Sechs-Tage-Krieg in die *West Bank* hineindrängten, waren zum großen Teil religiös motiviert (mit Ausnahme der Siedlungen direkt um Jerusalem).³

Umgekehrt sind die muslimischen Palästinenser nicht nur überzeugt, dass man ihnen ihr Land zu Unrecht genommen hat. Ihr Glaube lehrt sie auch nach breiter traditioneller Überlieferung, dass ein Gebiet, das einmal muslimisch war und zum *dār al-Islām* gehört hat, nicht mehr aufgegeben werden darf, sondern gegebenenfalls mit Gewalt gegen Heiden und Feinde zu verteidigen ist,⁴ auch wenn diese Lehre, wie die Geschichte zeigt, längst nicht immer mit Erfolg durchgesetzt werden konnte. Die Aufgabe, ein muslimisches Land zu verteidigen, gilt in doppelter Weise für Jerusalem, der nach Mekka und Medina dritten heiligen Stadt der islamischen Welt mit ihren beiden Heiligtümern auf dem Tempelberg (Al-Aqsa-Moschee und Felsendom). Trotz des Osloer Friedensprozesses, der inzwischen gescheitert ist, fällt es deshalb den meisten Muslimen sehr schwer, die Existenz des Staates Israel anzuerkennen.

¹ Harald Suermann (Hg.), *Zwischen Halbmond und Davidstern. Christliche Theologie in Palästina heute* (Theologie der Dritten Welt 28), Freiburg 2001, 140 und 149.

² Vgl. *Naim Stifan Ateek*, *Recht, nichts als Recht! Entwurf einer palästinensisch-christlichen Theologie*. Aus dem Engl. übers. von *Edmund Arens*, Freiburg/Schweiz 1990.

³ Vgl. *Israel. Shahak/Norton Mezvinsky*, *Jewish Fundamentalism in Israel*, London 1999, 78-95.

⁴ Vgl. *Adel Théodor Khoury*, *Toleranz im Islam*, München 1980, 138-176.

Gemäß dem Urteil von Moshe Amirav, der nach dem Scheitern der Camp-David-Verhandlungen (Juli 2000) im Auftrag des damaligen israelischen Premierministers Ehud Barak Geheimverhandlungen mit Palästinensern geführt hat, sind diese letztlich an der Frage der Souveränität über den Tempelberg gescheitert.⁵ Dies hebt auf tragische Weise die Bedeutung des religiösen Faktors hervor.

3. Extremistische Kräfte

Eine besonders problematische Rolle spielt die Religion schließlich bei extremeren und extremistischen Kräften auf beiden Seiten. Die Palästinenser bildeten zunächst eine plurale Stammesgesellschaft, die jedoch im Kampf gegen die Juden langsam an Identität gewann. In diesem Prozess wurden die Selbstmordattentäter von der überwiegenden Mehrheit als jene ›Opfer‹ wahrgenommen, die wie Gründungsopfer wirken, die Menge emotional zusammenschweißen und den Palästinensern – aus ihrer Sicht – beweisen, dass sie tatsächlich ein Volk sind, das sich – ähnlich wie die Juden – nicht in andere Völker auflösen will. Von außen gesehen lassen sich diese Selbstopfer für ein Volk jedoch nur schwer von blinder Rache und mörderischer Selbstzerstörung unterscheiden. Die Erfahrung ständiger Niederlagen weckte ferner auch bei Muslimen außerhalb Palästinas einen gefährlichen, religiös motivierten Antisemitismus. So klagte nach dem saudiarabischen Friedensplan und nach der Invasion Israels in die autonomen palästinensischen Gebiete (April 2002) Scheich Abdarraḥmān as-Sudais in einer *ḥuṭba* (Freitagspredigt) Israel mit folgenden Worten an: »Heute steht die islamische Umma ihren alten Feinden gegenüber, den Bani Kuraiza und den Bani Nadir (den jüdischen Stämmen in Medina zur Zeit des Propheten Mohammed). Es ist ein Konflikt des Glaubens, der Identität und der Existenz, nicht einfach der Grenzen. Die Juden von gestern hatten schlechte Verfahren, und die heutigen haben noch üblere. Dieses Volk ist voll des Bösen und der Verwerflichkeit. Es suchte den Propheten Mohammed zu töten und missachtete zuvor seine eigenen. Die Juden verachten die Araber und die Muslime. Auf ihnen lastet der Fluch Gottes und der Engel und sie verdienen ihn.«⁶ So spricht nicht irgend-

⁵ Vgl. *Moshe Amirav*, *The Palestinian Struggle for Jerusalem*, veröffentlicht auf hebräisch im ›Jerusalem Institute for Israel Studies‹ 2002.

⁶ Zit. nach: Islamische Empörung gegen ›die Juden‹, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 23.4.2002, 3.

wer. Scheich Abdarraḥmān as-Sudais ist Imam der Großen Moschee von Mekka und seine Predigten werden in Saudi-Arabien im staatlichen Fernsehen und Radio übertragen. Seine Worte verraten, wie bitter und grundsätzlich der Konflikt für viele Muslime inzwischen geworden ist.

Extremistische Kräfte gibt es ebenso in Israel. Dazu gehört die *National Religious Party* mit der Siedlerbewegung *Gush Emunim*, die eine Theologie vertritt, gemäß der durch die Gründung des Staates Israel und besonders durch den siegreichen Sechs-Tage-Krieg die Erlösung bereits begonnen hat. Im Namen dieser religiösen Überzeugung kämpft diese Partei dafür, dass das Land, das Gott den Juden gegeben hat, den Palästinensern weggenommen wird. Unter den extremistischen Kräften, zu denen auch Teile der ultraorthodoxen Haredis gehören, vertreten viele eine grundsätzliche Überlegenheit der Juden über die Nicht-Juden. Manche meinen, es sei kein Diebstahl, sondern eine Heiligung des Landes, wenn es den Palästinensern weggenommen werde, weil es dadurch von einer satanischen in eine heilige Sphäre übergehe. Es gibt sogar Stimmen, gemäß denen es kein Mord ist, Araber zu töten.⁷

4. Christliche Fundamentalisten

Religiöse Motive spielen schließlich auch bei der Unterstützung Israels durch Amerika eine nicht zu unterschätzende Rolle. Schon im 18. und 19. Jahrhundert gab es in den USA christlich-apokalyptische Gruppen, die glaubten, dass die Juden vor dem Ende der Welt und der Wiederkunft Christi nach Palästina zurückkehren werden.⁸ Der Zionismus und die Ereignisse des 20. Jahrhunderts gaben diesen Kräften massiven Auftrieb. Von manchen wurde die Gründung des Staates Israel sogar als das wichtigste Ereignis seit der Auferstehung Christi und als Mittelpunkt aller prophetischen Vorhersagen betrachtet.⁹ Diese Kreise betreiben seit langem eine konsequente Pro-

⁷ Vgl. *Israel Shahak/Norton Mezvinsky*, *Jewish Fundamentalism* (s. Anm. 3) 55-95, vor allem 64, 71.

⁸ Vgl. *Stephen Stein* (Hg.), *Encyclopedia of Apocalypticism*, Bd. 3: *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, New York 1998, 48-55; *Meinrad Scherer-Emunds*, *Die letzte Schlacht um Gottes Reich. Politische Heilsstrategien amerikanischer Fundamentalisten*, Münster 1989, 34-36.

⁹ Vgl. ebd. 48-56.

Israel-Politik.¹⁰ Ein zentrales Element im Konflikt zwischen Israel und den Palästinensern, die Achse USA–Israel, wird folglich nicht nur durch die Interessen um das Öl und durch die jüdische Lobby in den USA, sondern auch durch eine fundamentalistisch-evangelikale Überzeugung getragen. Christliche Palästinenser ärgern sich in besonderer Weise über diesen »christlichen Zionismus«¹¹, wie sie ihn nennen. Umgekehrt werfen nicht nur evangelikale, sondern auch katholische Christen den christlichen Palästinensern vor, sie würden durch ihre Kritik am biblischen Anspruch auf das Land Palästina die alte Substitutionstheologie weiter vertreten und dadurch eine »spirituelle Shoah« betreiben.¹²

5. Wahres Glaubenszeugnis

Um die schweren negativen Folgen, die von extremeren Kräften in den abrahamitischen Religionen ausgehen, zu überwinden, ist eine gemeinsame Anstrengung im Gespräch zwischen diesen Religionen nötig. Es bedarf eines Glaubens, der zunächst ganz auf den einen Schöpfergott vertraut, der gemeinsam bekannt wird und der auch diesen Glauben stets neu reinigt.

1. Der wahre Monotheismus unterscheidet Gott klar von allem Geschaffenen, weshalb kein irdisches Zeichen und kein irdischer Ort – weder Land noch Tempel oder Moschee – verabsolutiert werden darf. Da ferner alle Menschen Geschöpfe dieses einen Gottes sind, kann es keine legitimen religiösen Argumente geben, die andere Menschen grundsätzlich verteufeln und ihre

¹⁰ »Many Evangelical Christians are passionately pro-Israel. Some of the strongest support for Israel comes from Bible-belt states, such as Alabama and Mississippi, that have few kosher restaurants. Evangelical preachers such as Pat Robertson pull off the extraordinary feat of being both anti-Semitic and passionately pro-Israel. Bestseller lists are full of apocalyptic tracts about the end of the world and the return of the Jews to Israel. A group of Pentecostal Christians in Mississippi breed red heifers for sacrifice in Israel when the Second Coming reclaims Jerusalem's Temple Mount from the Muslims.« (*Lexington*, No schmooze with the Jews, in: *The Economist*, 6.4.2002, 47).

¹¹ Vgl. *Auda Rantisi*, Gegenwärtige politische Interpretationen des Alten Testaments, in: *Harald Suermann* (Hg.), *Zwischen Halbmond und Davidstern* (s. Anm. 1), 102-107.

¹² Vgl. *Francesco Rossi de Gasperis*, La Shoah spirituale attuata dagli arabocristiani, in: http://213.92.16.47/ESW_articolo/0,2393,32295,00.html.

Grundrechte verletzen. Der Glaube an den einen Schöpfergott ist vielmehr die letzte und auf Dauer wohl auch die einzig tragkräftige Grundlage für die Überzeugung von der Universalität der Menschenrechte.¹³

2. Das Vertrauen auf den einen Schöpfergott ruft alle Gläubigen auf, die Geschichten der Religionen mit ihren vielen Konflikten in einem gemeinsamen Licht zu sehen. Die Geschichtsschreibung der Israelis und Palästinenser steht deshalb vor der herausfordernden Aufgabe, ein solches Bild von der Vergangenheit zu zeichnen, dem schrittweise beide Seiten immer mehr zustimmen können. Ihnen sollten westliche Historiker beistehen, die versuchen, eine engagiert-kritische Distanz zu beiden Seiten zu wahren.
3. Von zentraler Bedeutung ist die Rolle der Gewalt und der Umgang mit ihr. Wo die Gewalt herrscht, wird der Blick immer enger und damit die eigene Position immer fragwürdiger. Angesichts der langen Geschichte der Menschheit, die sehr oft äußerst blutig war, mag die Forderung nach Gewaltfreiheit zwar utopisch klingen. Gerade die gegenwärtige Eskalation zwischen Israelis und Palästinensern zeigt aber, dass man zunächst gar nicht nach der Lösung aller Gewaltprobleme in der Welt ausschauen soll. Wir haben eine besondere Situation vor uns, die auf doppelte Weise gekennzeichnet ist: Einerseits spielen die abrahamitischen Religionen eine eminente Rolle. Andererseits hat der bisherige Weg der Gewalt gezeigt, dass er keine Zukunft eröffnet, sondern nur die innere Substanz zweier Völker zerstört und die Religionen auf beiden Seiten in Verruf bringt. Diese besondere Situation verlangt auch eine dem Kontext entsprechende Antwort. Den Hass zu überwinden, den die bisherigen Opfer bereits geweckt haben, ist zwar schwer. Beide Seiten müssen über einen Schatten springen, der während Jahrzehnten immer länger und dunkler geworden ist. Dennoch gibt es auch heute noch in Israel und Palästina zahlreiche Menschen und Organisationen, die dazu bereit sind.¹⁴ In diesem Sinne haben jüdische, muslimische und christliche religiöse Führungspersonlichkeiten in der »Erklärung von Alexandria« (21. Januar 2002) festgehalten: »Gemäß unseres Glaubens und unserer Traditionen ist das

¹³ Vgl. Rabbis for Human Rights: www.rhr.israel.net/overview.shtml.

¹⁴ Vgl. eine Liste entsprechender Organisationen unter www.ariga.com/humanrights.

Morden Unschuldiger im Namen Gottes eine Entweihung des Namens Gottes und diffamiert alle Religionen in der Welt. Die Gewalt im Heiligen Land ist ein Übel, dem sich alle Menschen guten Willens entgegensetzen müssen.«¹⁵ Solche Kräfte inkarnieren die Hoffnung für dieses Land, und nur von ihnen aus können die verheerenden Kreisläufe der Gewalt aufgebrochen werden. Oft bleibt zwar weiterhin umstritten, wer die Unschuldigen sind. Deshalb ist ein weiterer Schritt im Sinn des Gottesknechtes in den Schriften des Propheten Jesaja notwendig, der von sich sagte: »Gott, der Herr, gab mir die Zunge eines Jüngers, damit ich verstehe, die Müden zu stärken durch ein aufmunterndes Wort. Jeden Morgen weckt er mein Ohr, damit ich auf ihn höre wie ein Jünger. Gott, der Herr, hat mir das Ohr geöffnet. Ich aber wehrte mich nicht und wich nicht zurück. Ich hielt meinen Rücken denen hin, die mich schlugen, und denen, die mir den Bart ausrissen, meine Wangen. Mein Gesicht verbarg ich nicht vor Schmähungen und Speichel« (Jes 50,4-6).

4. Da es schwierig ist, in einer Welt wechselseitiger Erregung und steigender Aggression einen Weg der Versöhnung und der Gewaltfreiheit zu gehen, ist es wichtig, dass Menschen, die diese anforderungsreichen und gefährlichen Versuche dennoch unternehmen und dabei sogar Gefahr laufen, zur Zielscheibe von Extremisten beider Seiten zu werden, von außen unterstützt werden. Sie bedürfen der Hilfe durch Besuche und Freundschaften, die ihnen zeigen, dass ihre schwierigen Anstrengungen wahrgenommen werden und dadurch auch eine größere Wirksamkeit erhalten. Sie bedürfen der Hilfe durch Gebetsgruppen, die sie im Glauben stützen, dass es sich lohnt, in einer hoffnungslosen Lage einen Weg der Hoffnung zu gehen.

Da gleichzeitig auf beiden Seiten starke religiöse Kräfte am Werk sind, die für einen weiteren Weg der Gewalt eintreten, sind für jene Israelis und Palästinenser, die einen anderen Weg gehen, auch theologische Hilfen wichtig. Es sind Deutungen der heiligen Texte zu erarbeiten, die die Spirale der Gewalt nicht rechtfertigen,¹⁶ sondern Wege des Friedens aufzeigen. Dabei ist in besonderer Weise auf die Schwierigkeiten der muslimischen Seite einzugehen, für die sich oft

¹⁵ Vgl. www.christen-und-juden.de/html/alex.htm.

¹⁶ Vgl. *Raymund Schwager*, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, Thaur ³1994; *ders.*, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck ²1996.

der Eindruck aufdrängt, der Verzicht auf Gewalt bedeute für sie ein unterwürfiges Nachgeben und einen Verzicht auf alle eigenen Rechte. Da Israel militärisch bei weitem stärker ist und durch die einzige Supermacht der Welt, die USA, gestützt wird, kann es dauernd Fakten zu Ungunsten der Palästinenser schaffen, die von der Weltöffentlichkeit nur dann wahrgenommen werden, wenn diese sich gewalttätig wehren. Um diese Einseitigkeit, die leicht zur Gewalt verführt, zu brechen, ist eine breite internationale Unterstützung der gewaltfreien Bemühungen wichtig. Aus diesem Grund tragen alle und in besonderer Weise die Gläubigen der drei abrahamitischen Religionen eine hohe Mitverantwortung. In diese Verantwortung sind auch die internationalen Massenmedien einbezogen. Wenn sie über jede Gewalttat berichten, aber gewaltfreie Bemühungen fast systematisch übergehen, dann unterstützen sie de facto die Parteigänger der Gewalt, denn alles, was internationale Aufmerksamkeit erregt, stärkt an Ort und Stelle die entsprechenden Kräfte. Würden die Medien mehr über gewaltfreie Bemühungen berichten, gewännen diese von selber eine größere Bedeutung. Der Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern spielt sich deshalb auf der Weltebene ab, und auch jene, die meinen, sie seien nur Zuschauer, sind mindestens indirekt Mitakteure.

III.

Herausgefordert in der
Begegnung mit Muslimen:
Praxisreflexionen

Was bedeuten Existenz und Anspruch des Islam für das Selbstverständnis ›christlich Glaubender‹?

Hans-Martin Gloël

»Nur wer selbst fest steht, kann auch andere stehen lassen!«, lautet mein Motto für die Arbeit in der Brücke-Köprü, einer Begegnungseinrichtung für Christen und Muslime in Nürnberg.¹ Entsprechend möchte ich das Thema der Tagung (»Was bedeuten Existenz und Anspruch des Islam für das Selbstverständnis christlichen Glaubens?«) leicht abwandeln und fragen: »Was bedeuten Existenz und Anspruch des Islam für das Selbstverständnis ›christlich Glaubender‹?«

1. Die Situation: Identitätskrise vieler Glaubender

Das »christliche Abendland« ist in mehrfacher Hinsicht nicht mehr das, was es einmal war. Es wäre sicher erhellend zu fragen, wie »christlich« es jemals war und *wer* in diesem Zusammenhang unter diesem Begriff *was* versteht. Dabei wäre etwa zwischen tribalistischen, kulturellen und religiösen Aspekten sorgfältig zu differenzieren, was hier aber nicht vertieft werden kann.

Fest steht, dass Muslime das Gesicht der Gesellschaft dieses Landes verändern. Die bloße Existenz einer großen Gruppe Andersgläubiger wird als Herausforderung, ja vielfach als Bedrohung der eigenen Gemeinschaft aufgefasst. Ihre sichtbare Präsenz (Kopftücher, Moscheen ...) verstört. Dies sind häufige Erfahrungen aus Gesprächen bei Veranstaltungen zum Thema Islam in Kirchengemeinden.

¹ Getragen von der Ev.-Luth. Kirchengemeinde St. Johannis in Nürnberg sowie den Missionswerken der Ev.-Luth. Kirchen in Bayern und in Finnland.

2. Um welche Fragen geht es?

Lässt man sich in der Brücke-Köprü gerne auf tiefere theologische und philosophische Fragen ein, ob unter dem Aspekt der Wahrheitsfrage oder häufiger im Sinne der vergleichenden Religionswissenschaften, so lautet die Frage an der Basis (etwa in den erwähnten Kirchengemeinden) eher im Sinne des Titels: Was bedeuten die Existenz und der Anspruch des Islam für unsere eigene christliche Existenz?

Interessant mag sein, dass die *Eigenwahrnehmung* von Christen und Muslimen in Europa sich häufig entspricht: Beide betrachten sich als schwach und den anderen unterlegen (dazu differenzierter unter 5.).

3. Verhältnisbestimmung

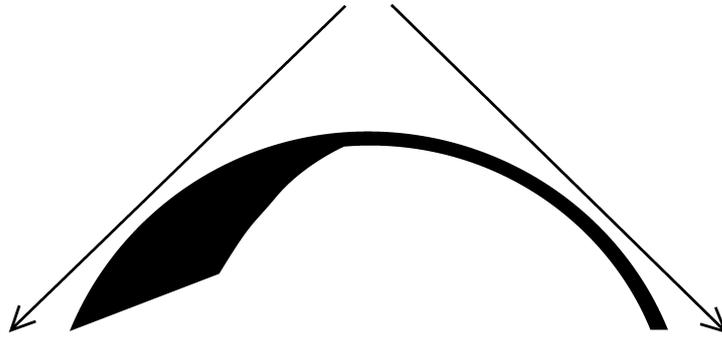
Das Verhältnis von Christen und Muslimen und in welcher Weise Christen dabei herausgefordert sind, möchte ich an einigen Punkten am Bild der »Brücke« erläutern. Eine Brücke verbindet getrennte Ufer. Wer auf ihr geht, bewegt sich auf die andere Seite zu. Wer auf ihr steht, kann den Überblick gewinnen über die Gegend, aus der er kommt, und neugierig hinüberblicken auf die Landschaft am anderen Ufer, zu der er gelangen kann. Es ist aber auch einfach möglich, sich dort mit Menschen zu treffen, die die Brücke von der anderen Seite her betreten. Vielleicht wird man sich gar gegenseitig einladen.

Wenn sich nun Glaubende der so genannten monotheistischen Religionen auf der Brücke begegnen, werden sie sich schnell einig sein, dass es der eine Gott ist, der die Sonne über der Brücke auf beide Ufer strahlen und dann auch die Nacht heraufziehen lässt, dass er es ist, der über Gedeihen und Verderben der Landschaften dies- und jenseits der Brücke bestimmt.

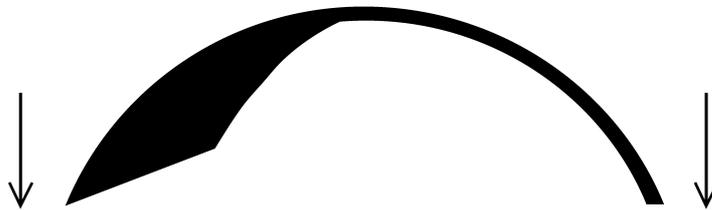
Oft genug sind es Abgründe und gefährliche Schluchten, die beide Ufer trennen. Brücken gibt es über weite Strecken nicht und wenn, dann oft nur brüchig. Selbst gut gebaute Brücken wollen ständig überprüft und immer wieder renoviert werden. Wo diese Brücken nun also existieren, mag man sie nutzen, einander zu besuchen oder einander auch nur freundlich und interessiert auf quasi neutralem Boden »auf der Brücke« zu treffen. Je nach Gestalt des zu überbrückenden Abgrundes, reißenden Flusses oder Ähnlichem, werden nur Schwindelfreie es wagen, sie zu betreten – von der Qualität der

Brücke-Köprü

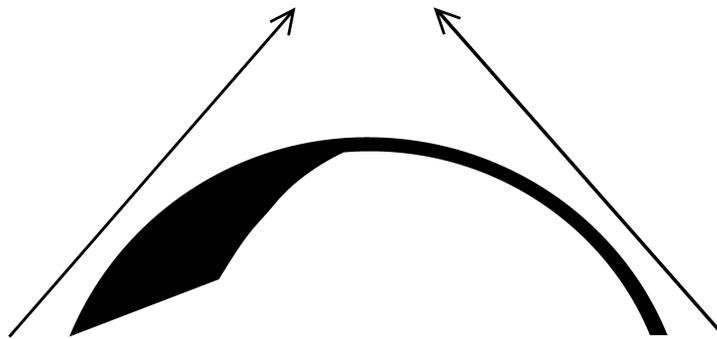
1. Der Gott Abrahams offenbart sich



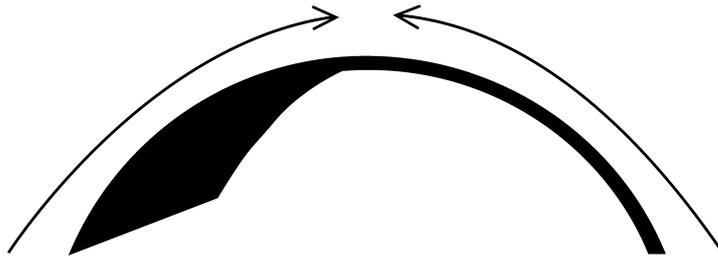
2. Jeweilige Identität (Pfeiler am eigenen Ufer)



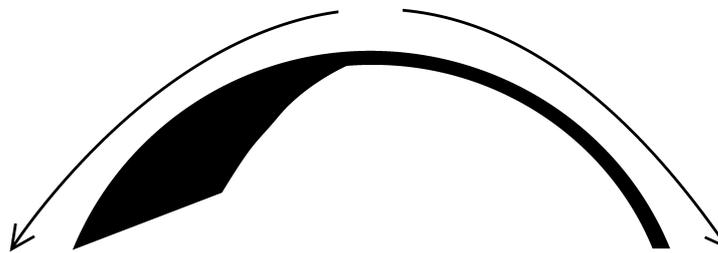
3. Frage nach Gott aus eigener Perspektive



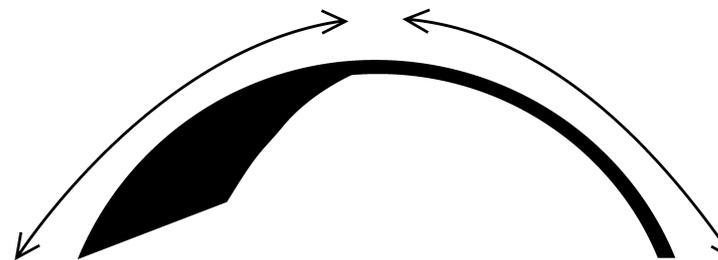
4. Brücke als Ort der Begegnung



5. Rückfluß von interreligiöser/interkultureller Kompetenz an die je eigene Basis



6. Im Namen Gottes: die Wege zueinander sind offen



Brücke ganz zu schweigen. Fast überflüssig zu erwähnen, dass nur bei festem Grund auf beiden Seiten des Ufers der Bau einer Brücke überhaupt Sinn macht. Ein Erodieren des Fundaments auf auch nur einer Seite wird das Bauwerk unweigerlich einstürzen lassen.

Das Bild der Brücke soll nun also das Verhältnis von Christen und Muslimen versinnbildlichen sowie wichtige Aspekte der Arbeit der Begegnungstube Brücke-Köprü: Christentum und Islam stellen die Pfeiler der Brücke dar – jeweils an ihrem eigenen Ufer. Die Glaubenden beider Religionen vertrauen auf den Gott, der Abraham aus seiner gewohnten Umgebung herausgerufen, ihn vor viele Herausforderungen gestellt und mit Verheißungen in ein neues Land geführt hat. Verheißungen, die den Nachkommen seiner beiden Söhne gelten, auf die sich Juden und Christen (Isaak) bzw. Muslime (Ismael) beziehen.

Skizze 1: Ich setze voraus, dass es der eine Gott Abrahams ist, der sich Christen und Muslimen auf je eigene Weise offenbart hat und in ihnen wirkt.

Skizze 2: Christen und Muslime stehen in diesem Brückenbild je an einem Ufer in der religiösen Identität ihrer Gemeinschaft, die die Pfeiler dieser Brücke bildet.

Skizze 3: Beide fragen aus ihrer je eigenen Perspektive nach Gott.

Skizze 4: Nun kommt die »Brücke« als konkreter Begegnungsraum ins Spiel, ich habe dabei vor allem die Einrichtung Brücke-Köprü vor Augen, in der ich arbeite. Die »Brücke« als Ort der Begegnung umfasst folgende Dimensionen:

- theologischer Austausch
- kulturelles, soziales Kennenlernen
- miteinander Feiern
- Förderung des Respekts vor den jeweils Andersgläubigen

Auch wenn in diesem konkreten Begegnungsrahmen spirituelles Leben stattfindet – etwa multireligiöses Gebet –, so versteht sich die Brücke-Köprü doch nicht als eine eigene »Gemeinde«. Ziel ist es, die in diesem geschützten Raum erworbenen Kompetenzen in der interreligiösen und interkulturellen Begegnung an die jeweils eigene Basis zurückfließen zu lassen (Skizze 5), also in Kirchengemeinden, Moscheevereine, Familien ..., um diese für den Austausch und gegenseitigen Respekt zu stärken.

In der von Ulrich Schoen gebrauchten Bildersprache entspricht die Begegnungs- und Dialogarbeit »auf der Brücke« wohl dem von

ihm erwähnten »Rettungsboot«, das für eine neue Existenz zwischen den verschiedenen Gruppen und Positionen steht.² Wie oben angedeutet, besteht aber das Ziel der Brückenarbeit gerade darin, die neue Existenz nicht zum Selbstzweck werden zu lassen, sondern an die jeweils eigene Basis rückzubinden. In diesem Sinne ist das »Rettungsboot« zwischen den Häfen unterwegs.

Dies schafft zunehmend eine Infrastruktur des respektvollen Austausches zwischen verschiedenen Gruppen von Christen und Muslimen auf verschiedenen Ebenen (theologisch, gesellschaftlich, persönlich ...). Das soll Skizze 6 ausdrücken: »Im Namen Gottes: Die Wege zueinander sind offen«.

4. Spannende Herausforderung: Wir und die Anderen

Der von Ulrich Schoen charakterisierte »Grenzgänger«, der sich zeitweise »entäußert«, würde in seinem Sinne wohl noch weiter gehen, als es in Skizze 6 angedeutet ist. Wenn Schoen davon spricht, sich »islamisieren« (und entsprechend wohl »christianisieren«) zu lassen, also mit dem Ziel, Neues zu lernen, gelegentlich die Perspektive des Anderen einzunehmen, müssten die Pfeile hier zumindest zeitweise ganz zum anderen Ufer gelangen (um in seinem Bild zu bleiben, müsste man hier wohl von dem zwischen den Häfen pendelnden »Rettungsboot« sprechen). »Entäußerung« und Bei-sich-Bleiben des »Grenzgängers« wollen in Spannung gehalten werden.

Erwähnt soll hier werden, dass »Grenzgänger« in Nürnberg ideale Bedingungen vorfinden, da auf islamischer Seite die Begegnungsstube Medina e.V. die christlich-muslimische Begegnungs- und Dialogarbeit aus muslimischer Perspektive veranstaltet und eng mit der Begegnungsstube Brücke-Köprü zusammenarbeitet.

5. Ist die Brücke schief?

Das schöne Bild der Brücke suggeriert nun ein Einander-gegenüber-Sein auf gleicher Augenhöhe. Dies ist sicher nicht so:

Viele Christen in Europa (oder vielleicht muss man besser sagen: viele, die sich als Vertreter und Verfechter des »christlichen

² Siehe den Beitrag von *Ulrich Schoen* in diesem Band.

Abendlandes« verstehen) haben Angst vor der häufig als übermächtig empfundenen *spirituellen* Kraft des Islam und fühlen sich hilflos. Muslime dagegen prangern vor allem ihre *institutionell* noch schwache Situation in unserer Gesellschaft an, in der ihnen Christen selbstverständlich weit überlegen sind. Die Gründe für dieses Ungleichgewicht sind vielfältig und hinlänglich bekannt. Erwähnt sei hier nur die grundsätzliche Differenz hinsichtlich institutioneller Strukturen, die in den großen Kirchen hierarchisch geprägt sind, während es vergleichbare Hierarchien im sunnitischen Islam nicht gibt.

Dieses Gefühl auf beiden Seiten, ein schwaches, dem Anderen unterlegenes Opfer zu sein, halte ich für gefährlich. Wenn dem nicht effektiv entgegengewirkt wird, besteht die Möglichkeit, dass sich beide Seiten in ihrem Empfinden, Opfer zu sein, gegenseitig stabilisieren und Konflikte dabei eskalieren lassen.

6. Den eigenen Pfeiler stärken

Hier ist der Punkt, um auf unsere Ausgangsfrage zurückzukommen: »Was bedeuten Existenz und Anspruch des Islam für das Selbstverständnis christlich Glaubender?«

Es bedeutet, dass wir eine Stärkung der eigenen Identität brauchen (Skizze 2). Laut dem Motto »Nur wer selbst fest steht, kann auch andere stehen lassen!« brauchen Christen spirituelle und kognitive Stärkung. Existenz und Anspruch des Islam bedeuten, dass wir unseren Pfeiler der Brücke zu stärken, unser Profil zu schärfen haben.

Ich beobachte weithin eine große Sprachunfähigkeit oder explizite Sprachunwilligkeit in Bezug auf den eigenen Glauben – auch in kirchlich engagierten Kreisen. Viele Muslime aber zeigen Unverständnis gegenüber Menschen, die keinen Glauben haben bzw. nicht bereit sind, über ihren Glauben Auskunft zu geben.

Zwei Begegnungen mögen dies als Herausforderung deutlich machen. Ein Muslim hat kürzlich in einer christlich-islamischen Begegnung geäußert: »Ich treffe kaum Christen, die über ihren Glauben sprechen.« In einer Nürnberger Moschee war vor einiger Zeit ein Mann mit der T-Shirt-Aufschrift zu sehen: »Ich bin Muslim und was bist Du?«

Ein wesentlicher Ansatz für Begegnung und Dialog muss es demnach sein, über den eigenen Glauben sprachfähig und sprachwillig zu machen. In der Brücke-Köprü geschieht das etwa bei Semi-

naren und Gesprächskreisen für verschiedene Zielgruppen, die dazu dienen sollen, schließlich mit Muslimen gemeinsam einen »Raum« für das gegenseitige Glaubenszeugnis zu öffnen und dort eine Position einnehmen und vertreten zu können.

7. Begegnung und Dialog auf der »Brücke«: »Oben und unten offen«

Um noch einmal auf Begriffe von Ulrich Schoen Bezug zu nehmen: Eine gelungene Begegnungs- und Dialogarbeit hat die Chance, in seinem Sinne »oben und unten offen« zu sein. Der von Schoen in islamisch geprägten Ländern beobachtete »gelebte Dialog« (d.h. »unten offen«) spielt sich in der Begegnungsarbeit etwa bei Festen und Arbeitskreisen ab. Dagegen kann das intellektuell-theologische Gespräch »oben offen« nur aus der Spannung heraus geführt werden, die zwischen Selbstbewusstsein/Glaubensstärke und Bereitschaft zum Perspektivenwechsel besteht. Wer weiß, wer er ist und wo er steht, gibt sich nicht auf, wenn er sich zeitweise ganz in die Perspektive des Anderen versetzt (siehe »Grenzgänger«).

Existenz und Anspruch des Islam in unserer Gesellschaft bedeuten, dass wir uns dieser Fragen ganz besonders annehmen müssen: Es handelt sich dabei um eine *Mission*, die sich an die eigene Gemeinschaft richtet und damit übrigens eine ähnliche Struktur und Zielrichtung aufweist, wie es bei islamischer Mission (*da'wa*) der Fall ist. Die aus islamischen Ländern nach Europa geschickten Missionare richten sich an die in Europa lebenden Muslime, um hier sozusagen ihren Pfeiler der Brücke zu stärken.

Ich habe angedeutet, dass es Bereiche gibt, in denen sich Christen und Muslime nicht auf Augenhöhe begegnen, sondern sich jeweils eher als Opfer der Anderen sehen. Abschließend sei deshalb erwähnt, dass ich diese Begegnung auf Augenhöhe am ehesten dort erfahre, wo sich Christen und Muslime im theologischen Gespräch oder einer spirituell gestalteten Feier gemeinsam unter dem Zusage und Anspruch des Gottes Abrahams stehend wissen, womit sich der Kreis wieder zu Skizze 1 hin schließt.

8. Hoffnung und Ausblick: Brückenpfeiler auf gleicher Höhe

Ein gestärktes Selbstverständnis der jeweils eigenen Glaubensgemeinschaft wird entscheidend dazu beitragen, die jeweils andere Glaubensgemeinschaft in ihrem Selbstverständnis ernst nehmen zu können.

Theologisch ist es möglich, dass Christen und Muslime einander als Glaubende verstehen und anerkennen. Wir müssen uns gegenseitig nicht als »Ungläubige« bezeichnen.³ Als Glaubende können wir durch das jeweils eigene Bezeugen des einen Gottes positive Akzente in einer sich als säkular verstehenden Gesellschaft setzen.

³ Für das Selbstverständnis von Christen ist es eine Herausforderung ersten Ranges, das islamische Glaubensbekenntnis zu dem einen Gott sowie die islamischen Aussagen zur Rolle Jesu theologisch wahrzunehmen und mit Muslimen darüber in ein Glaubensgespräch einzutreten.

Die Integration von Muslimen in Deutschland – Herausforderung für die Institution Kirche

Volker Meißner*

Im nachkonziliaren theologischen Diskurs werden Existenz und Anspruch des Islam als Herausforderung für das christliche Selbstverständnis bewertet. Als nachchristliche Offenbarungsreligion mit universalem Anspruch beruft sich der Islam auf den einen Gott der Juden und Christen, bestreitet jedoch gleichzeitig zentrale christliche Glaubenssätze. In diesem Spannungsfeld sind zahlreiche Fragen, die das Konzil offen gelassen hat, bis heute nicht geklärt, so zum Beispiel die Bewertung Mohammeds als Siegel der Propheten und des Korans als Offenbarungsschrift aus Sicht der christlichen Theologie. Wie Hans Zirker betont, »müßte vor allem bedacht werden, ob und wie der Endgültigkeitsanspruch des christlichen Glaubens mit einer weitergehenden Religionsgeschichte so zusammengesehen werden kann, daß diese nicht von vornherein als schlechterdings illegitim gelten muß«¹.

* Der Autor ist Geschäftsführer des Anfang 2000 gegründeten Arbeitskreises Integration im Bistum Essen. Dem Arbeitskreis Integration gehören Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aus der Pastoral, aus dem Bischöflichen Generalvikariat und aus der Caritas an. Er hat die Aufgabe, die bestehenden kirchlichen Initiativen in den Bereichen Integration (insbesondere mit Blick auf die türkischstämmigen Zuwanderer) und interreligiöser Dialog im Bistum Essen zu unterstützen, zu intensivieren und zu ergänzen. Kirchliche Praxisfelder sollen nach Möglichkeit einen Beitrag zur Integration und zum Dialog mit Muslimen leisten. Darüber hinaus hat der Arbeitskreis Integration die Aufgabe, zu strittigen Fragen die Position des Bistums zu erarbeiten und kirchliche Positionen in den politischen und gesellschaftlichen Raum zu vermitteln. Vgl. Religion ist keine Privatsache. Orientierungshilfe des Bistums Essen zu Moscheebauten und zum Muezzin-Ruf, Essen 2001 (www.bistum-essen.de/ak-integration.de).

¹ Hans Zirker, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderung, Düsseldorf 1993, 27.

Wer über diesen »Dialog im Kopf« hinaus die Chance hat, als Christ im »bekennenden Dialog« mit Muslimen über seinen Glauben zu sprechen, dem wird diese theologische Herausforderung bald auch eine persönliche Herausforderung. Vermutlich war er selten zuvor so konkret und grundsätzlich gefordert, Zeugnis zu geben von der Hoffnung, die ihn erfüllt (1 Petr 3, 15)². Dies betrifft auch kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, sei es in der Kindertagesstätte, die auch von muslimischen Kindern besucht wird und in der die Erzieherin mit muslimischen Eltern über die Vermittlung des christlichen Glaubens in der religionspädagogischen Arbeit spricht, sei es in der Pfarrgemeinde, die sich für christlich-islamische Friedensgottesdienste engagiert und in der der Pfarrer gemeinsam mit den Vertretern der Moscheegemeinde nach einer Gestaltung sucht, in der *lex orandi* und *lex credendi* übereinstimmen, sei es im Bereich der kirchlichen Bildungsarbeit, wo sich nicht nur Veranstaltungen über den Islam, sondern auch Begegnungen mit Muslimen im Programm finden.

Damit kommt eine dritte Ebene in den Blick: Die Kirchen sind auch als Institutionen durch die Präsenz des Islam herausgefordert. Mit den Pfarrgemeinden und ihren Einrichtungen wie Kindertagesstätten und Jugendtreffs, mit ihrer Seelsorge sowie der Sozial- und Bildungsarbeit und den dort tätigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern sind die Kirchen auch soziale Akteure im Stadtteil, also dort, wo muslimische Migranten als Minderheit leben und der gesellschaftspolitischen Forderung begegnen, sich zu integrieren. Die evangelische und die katholische Kirche sind darüber hinaus Träger zahlreicher überpfarrlicher sozialer Dienste und unterhalten einen großen Teil der Einrichtungen im Gesundheits- und Bildungsbereich. Ihrem Selbstverständnis entsprechend und durch das deutsche Staatskirchenrecht ermöglicht, gehört zum kirchlichen Handeln nicht allein die Sorge um den Kult. Durch die genannten Dienste, die sich direkt den Menschen zuwenden, und durch ihre Beiträge in den Debatten um die politische, rechtliche und soziale Ordnung des Zusammenlebens übernehmen die Kirchen und die kirchlichen Wohlfahrtsverbände in nicht unerheblichem Maß Verantwortung für die Gestaltung der Gesellschaft. Mit der Präsenz des Islam als Religion einer

² Die Verse 1 Petr 3,15-16 bezeichnet *Johannes Paul II.* als »Goldene Regel für die Beziehungen und Kontakte, die der Christ zu seinen Mitbürgern haben soll, die verschiedenen Glaubens sind« (Ansprache an die katholische Gemeinde in Ankara am 29.11.1979, *Osservatore Romano* deutsch vom 7.12.1979, 4).

zugewanderten Minderheit sind den Kirchen daher neben den theologischen auch die gesellschaftspolitischen Fragen der Integration aufgegeben, auf die sie ohne theologische Fundierung keine angemessenen Antworten finden können.

1. Zur Situation im Ruhrgebiet: Integration oder Parallelgesellschaft?

Ob Integration gelingt, entscheidet sich vor allem in den Städten.³ Im Ruhrgebiet herrscht der Eindruck vor, die Integration der »Türken« sei bis jetzt nicht gelungen oder ganz gescheitert. Zu einem wirklichen Miteinander der deutschen und der zugewanderten muslimischen Bevölkerung ist es vielfach noch nicht gekommen. Stattdessen zeigen sich Ansätze parallelgesellschaftlicher Strukturen. Die Negativerfahrungen sozialen Abstiegs und ungelöster Probleme des Zusammenlebens in benachteiligten Stadtteilen⁴, für die einseitig die Muslime verantwortlich gemacht werden, sind hier Realität. Sie wirken noch nachhaltiger als die medial verstärkten Zerrbilder eines gewaltbereiten Islam, die zuletzt durch die Terroranschläge des 11. September 2001, durch Taliban und palästinensische Selbstmordattentate provoziert wurden.⁵ Ausgewählte Indikatoren wie Bildungssowie Ausbildungsbeteiligung und -erfolg, Arbeitslosigkeit, Einkommenssituation und Wohnqualität belegen, dass es trotz aller Fortschritte große Integrationsdefizite gibt.⁶

³ Vgl. *Die Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen*, Integration in Städten und Gemeinden, Berlin/Bonn 2000.

⁴ Vgl. Integration oder Parallelgesellschaft. Perspektiven für das Zusammenleben von Ausländern und Deutschen in benachteiligten Stadtteilen. Dokumentation eines Fachgesprächs veranstaltet vom Arbeitskreis Integration im Bistum Essen und der katholischen Akademie »Die Wolfsburg«, in: www.bistum-essen.de/wolfsburg/integration.pdf.

⁵ In den 1980er Jahren bestimmte die Furcht vor dem Export der iranischen Revolution, in den 1990ern unter anderem die Verdammung Salman Rushdies, der Aufruf Saddam Husseins zum Heiligen Krieg während des ersten Golfkriegs und das erste Bombenattentat auf das New Yorker World Trade Center die Diskussion. Vgl. *John L. Esposito*, Islamische Bedrohung – Mythos oder Realität?, in: *Concilium* 30 (1994) 217-223.

⁶ Vgl. *Die Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen*, Daten und Fakten zur Ausländersituation, 20. Auflage 2002; *dies.*, 5. Bericht über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland, 2002; *Vik-*

Der kirchliche Dialog mit Muslimen ist auf diesem Hintergrund über weite Strecken primär gesellschaftspolitisch motiviert. Er ist Teil des Einsatzes der Kirche für soziale Gerechtigkeit. Er wird vor allem mit dem Ziel geführt, Fremdenfeindlichkeit abzubauen, zu einem friedlichen Miteinander beizutragen und vor allem die Integration der muslimischen Migranten zu fördern.

2. Integration – weder Assimilation noch multi-kulturelle Beliebigkeit

Da mit dem Begriff Integration vor allem im Zusammenhang mit der Debatte um die Leitkultur und das Zuwanderungsgesetz sehr unterschiedliche Konzepte gemeint sein können, muss hier zunächst geklärt werden, was die Kirchen meinen, wenn sie von Integration sprechen. Integration beschreibt demnach einen Prozess, bei dem verschiedene Teile zu einem neuen Ganzen zusammengefügt werden.⁷ Zuwanderer und Aufnahmegesellschaft, Minderheit und Mehrheit treten in einen Prozess des Austauschs ein, in dem beide sich verändern. Die je eigene kulturelle Identität ist dabei nicht zuerst Störfaktor, sondern Voraussetzung für Integration.⁸ Das Ergebnis des Integrationsprozesses ist eine Gesellschaft, die an kulturellem Reichtum gewonnen hat und in der die Einflüsse aus den Herkunftsländern, der Kultur und der Religion der Zuwanderer sowie aus dem Aufnahmeland in je unterschiedlichen Anteilen vertreten sind.

toria Waltz, Migration und Urbanität, in: *Die Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen*, Integration in Städten (s. Anm. 3), 4-15; *Albert-Peter Rethmann*, Leitkultur oder Multikulti? Zum Streit um das Leitbild von Ausländerintegration in Deutschland, in: *ders.*, Selbstbestimmung – Fremdbestimmung – Menschenwürde. Auskünfte christlicher Ethik, Regensburg 2001, 102-124, hier 103-105.

⁷ Vgl. Migrationspolitische Positionen des Deutschen Caritasverbandes, in: *neue caritas spezial 2*, Freiburg 1999; Deutscher Caritasverband, Grundsätze für die Integration von Migrantinnen und Migranten: www.caritas.de/pdf/Integrationskonzept.pdf; Zusammenleben gestalten. Ein Beitrag des Rates der EKD zu Fragen der Integration und des Zusammenlebens mit Menschen anderer Herkunft, Sprache oder Religion, EKD-Texte 76, in: www.ekd.de/download/Text_76_Integration_und_Zusammenleben.pdf.

⁸ Vgl. *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz*, »... und der Fremdling, der in deinen Toren ist«. Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht (Gemeinsame Texte 12), Bonn u.a. 1997, Nr. 198.

Dabei stehen die grundlegenden Werte unserer Verfassung nicht zur Disposition. Vielmehr bilden die dort verankerten Prinzipien wie Gleichheit, soziale Gerechtigkeit, Demokratie, institutionelle Trennung von Staat und Religion, plurale Gesellschaftsordnung und Religionsfreiheit die Basis, auf der dieses Integrationsverständnis aufbaut. Gerade diese Prinzipien verbieten Assimilation ebenso wie multikulturelle Beliebigkeit.⁹

Ziel der Integration ist die gleichberechtigte wirtschaftliche, gesellschaftliche, politische und kulturelle Teilhabe der Zuwanderer in der aufnehmenden Gesellschaft. Dieses Ziel kann nur erreicht werden, wenn sich Zuwanderer und aufnehmende Gesellschaft auf der Grundlage von Gegenseitigkeit und beidseitiger Verantwortung aktiv um Integration bemühen. Integration ist ein dynamischer, kontinuierlicher Prozess, in dem alle Mitglieder, alle gesellschaftlichen Gruppen und Institutionen der Mehrheitsgesellschaft ebenso wie die der Minderheit über längere Zeit gefordert sind, Integrationsleistungen zu erbringen. Entgegen einer weit verbreiteten Auffassung gibt es bei der Integration keine Zuschauer, jeder ist beteiligt. Als Teil der Mehrheitsgesellschaft haben auch die Kirchen einen aktiven Beitrag zu leisten.

3. Aspekte eines umfassenden Integrationsverständnisses

Das »Gemeinsame Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht« von 1997 bemängelt das Fehlen eines umfassenden und langfristig angelegten Integrationskonzeptes. Es macht darauf aufmerksam, dass sich die Politik bisher allein auf sozi-

⁹ Vgl. *Albert-Peter Rethmann*, Leitkultur oder Multikulti? (s. Anm. 6), 105-108. Zu diesem Schluss kommen nicht nur kirchliche Stellungnahmen, vgl. *Johannes Kandel*, Internationale Politik und Gesellschaft Online, 1/2002 (in: http://fesportal.fes.de/pls/portal30/docs/FOLDER/IPG/IPG1_2002/ARTKANDEL.HTM#_ftnref30), der für eine »Politik der Anerkennung kultureller Differenz« (Charles Taylor) auf der Grundlage gleicher Rechte jeden Staatsbürgers plädiert; sowie (ohne sich explizit vom Begriff der multikulturellen Gesellschaft zu distanzieren) *Die Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen*, Anstöße zum Thema Integration, Februar 2000 (in: www.integrationsbeauftragte.de/themen/anstoesse.stm).

ale Integrationsmaßnahmen beschränkt habe.¹⁰ Um die Komplexität von Integrationsprozessen angemessen wahrzunehmen, ist es hilfreich, sich in dieser Frage von der Soziologie beraten zu lassen. Demnach gelingt Integration nur, wenn die folgenden vier Aspekte in den Blick genommen werden: die kognitive, die strukturelle, die soziale und die identikative Integration.¹¹ Was bedeutet dies konkret für die Integration muslimischer Zuwanderer in Deutschland?

Kognitive Integration fordert von den Zuwanderern Kenntnisse über Sprache, Recht und Geschichte des Aufnahmelandes. Umgekehrt braucht auch die Mehrheitsgesellschaft zumindest Grundkenntnisse über Geschichte, Kultur und Religion der Zuwanderer sowie begleitend im Prozess der Integration bei Behörden und sozialen Einrichtungen sprach- und kulturkompetente Mitarbeiter, eine Anforderung, die unter dem Stichwort »interkulturelle Öffnung« von sozialen und öffentlichen Diensten und Einrichtungen Eingang in die Debatte gefunden hat.

Strukturelle Integration zielt auf gleichwertige Chancen im Bildungs- und Ausbildungsbereich sowie auf dem Arbeitsmarkt, auf gleichwertige Wohnsituation und rechtliche Gleichstellung. Damit sind Rahmenbedingungen benannt, die vor allem von der Aufnahmegesellschaft gestaltet werden müssen, die jedoch von den Zuwanderern auch aktiv genutzt und von Zuwandererorganisationen, auch von muslimischen Verbänden und Moscheegemeinden, stärker als bisher unterstützt werden müssen.

Soziale Integration meint in diesem Modell soziale Kontakte zwischen Zuwanderern und Einheimischen sowie Teilnahme am öffentlichen Leben, Präsenz in Parteien, in Vereinen usw. Auch hier sind beide Seiten gefordert, aufeinander zuzugehen.

Identikative Integration schließlich bezeichnet den wechselseitigen Lernprozess, in dem die Aufnahmegesellschaft und die Zuwanderer sich mit den Werten der jeweils anderen auseinander setzen und im Konfliktfall mehrheitsfähige Lösungen finden. Konkrete Beispiele für solche Konflikte zählt die Islamische Charta des Zentralrats der Muslime in ihrem vorletzten Abschnitt auf, wenn sie unter der Überschrift »Eine würdige Lebensweise mitten in der Gesellschaft« die Genehmigung des Baus innerstädtischer Moscheen, die Erlaubnis

¹⁰ *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz*, »... und der Fremdling, der in deinen Toren ist« (s. Anm. 8), Nr. 36.

¹¹ Nach *Hartmut Esser*, *Aspekte der Wanderungssoziologie und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten*, Darmstadt 1980, 213.

des lautsprecherverstärkten Gebetsrufs, die Respektierung islamischer Bekleidungs Vorschriften in Schulen und Behörden, den Vollzug des Urteils des Bundesverfassungsgerichts zum Schächten und den staatlichen Schutz der beiden islamischen Feiertage verlangt.¹²

Entgegen den Forderungen, die Zuwanderer müssten sich in umfassender Weise der Mehrheitsgesellschaft anpassen, ist zu betonen, dass eine Zustimmung lediglich im Hinblick auf die Werte vorauszusetzen ist, die der Gesellschaft in der Verfassung zugrunde liegen.¹³ Auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft steht gleichzeitig die Aufgabe an, die Zuwanderer als neuen Teil der Identität des Aufnahmelandes zu begreifen. Konkret heißt dies: Es muss geprüft werden, wie weit die Grundnormen des Staates, insbesondere die Religionsfreiheit so in den gesetzlichen Regelungen und in der Praxis umgesetzt sind, dass auch die Zuwanderer zu ihrem Recht kommen.¹⁴

4. Integrationsleistungen der Kirchen

Man kann ohne Übertreibung sagen, dass die evangelische und die katholische Kirche in Deutschland seit Jahren einen beachtlichen Beitrag zur Integration muslimischer Zuwanderer erbringen. Auch wenn die Politik in vielen Punkten nicht bereit ist, den Forderungen der Kirchen zu folgen, wird ihr Engagement doch gerne anerkannt und gelobt.¹⁵ Den Erfahrungshintergrund für die folgenden Beispiele

¹² Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V., Islamische Charta, Berlin 2002 (im Internet unter www.islam.de/index.php?site=sonstiges/events/charta).

¹³ Dass gerade diese Zustimmung einen intensiven Diskussionsprozess erfordert, zeigen die Reaktionen auf die Punkte 10 (aus dem islamischen Recht abgeleitete Verpflichtung, sich grundsätzlich an die lokale Rechtsordnung zu halten), 11 (Bejahung der vom Grundgesetz garantierten gewaltenteiligen, rechtsstaatlichen und demokratischen Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland) und 13 (kein Widerspruch zwischen der islamischen Lehre und dem Kernbestand der westlichen Menschenrechtserklärung) der Islamischen Charta. Vgl. Stellungnahme des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland zu der vom Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. vorgelegten »Islamischen Charta«: www.ekd.de/EKD-Texte/2078_islam_charta2003.html.

¹⁴ Vgl. Heiner Bielefeldt, Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld 2003.

¹⁵ Vgl. Otto Schily, Soziale Integration in der deutschen Gesellschaft als politische Aufgabe, in: Klaus D. Hildemann (Hg.), Religion – Kirche – Is-

bildet überwiegend die Arbeit im Bistum Essen, vieles findet sich so oder ähnlich jedoch auch in anderen Bistümern und in evangelischen Landeskirchen.

Zur *kognitiven Integration* trägt die Kirche vor allem durch ihr Engagement im Bildungsbereich bei. Hier sind die Aussagen des Konzils, mit Blick auf die Muslime »das Vergangene beiseite zu lassen« und »sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen«, Programm geworden.¹⁶ Neben dem Religionsunterricht und den kirchlichen Schulen gehört auch die Bildungsarbeit in Pfarreien, Verbänden, katholischen und evangelischen Akademien, in Familienbildungsstätten und Bildungswerken und die Fortbildungen zum Islam und zu Fragen des interreligiösen Dialogs für kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in den Bereich der Förderung der kognitiven Integration.

Die *strukturelle Integration* fördert die Kirche einerseits durch ihr stetiges Engagement in der Diskussion um die Zuwanderungs- und Integrationspolitik, in der die Defizite der strukturellen Integration angesprochen werden. Hier ist vor allem an den grundlegenden Beitrag zu erinnern, den die evangelische und die katholische Kirche mit ihrem »Gemeinsamen Wort zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht« veröffentlicht haben. In der aktuellen Diskussion fordern die Kirchen, die nachholende Integration im Zuwanderungsgesetz und seiner Umsetzung nicht zu vergessen.

Die Öffnung vieler konfessioneller Kindertageseinrichtungen für Kinder aus muslimischen Familien ist sicher eine der wichtigsten kirchlichen Leistungen im Bereich der strukturellen Integration, die gleichzeitig zur kognitiven und sozialen Integration beiträgt. Das Bistum Essen ist außerdem Träger von zahlreichen Einrichtungen der Jugendsozialarbeit, wie z.B. der Jugendberufshilfe. Hier werden in verschiedenen Maßnahmen Jugendliche gefördert, die den Übergang von der Schule in den Beruf aus eigener Kraft nicht bewältigen und damit vor der Arbeitslosigkeit stehen. Seit Jahren bilden die Jugendlichen türkischer Herkunft die größte Teilnehmergruppe in den Maßnahmen, die in diesen Einrichtungen angeboten werden.

Im Zusammenhang der *sozialen Integration* ist der gesamte Bereich der kirchlichen Dialoginitiativen zu nennen, der durch die Benennung von Islambeauftragten unterstützt wird. Im Stadtteil und im

lam. Eine soziale und diakonische Herausforderung, Leipzig 2003, 221-225, bes. 224-225, 232-233.

¹⁶ *Nostra aetate* Nr. 3.

Wohnviertel sind die Kirchengemeinden, die kirchlichen Einrichtungen und Gruppen Brückenbauer, deren Engagement vielfach die Begegnung zwischen Christen und Muslimen ermöglicht. Das Bistum Essen hat unter der Überschrift »Fremden begegnen – Barrieren abbauen« im Frühjahr 2003 erstmals einen Wettbewerb ausgeschrieben, der diesen Dialoginitiativen einen neuen Impuls geben will.

Zur *identikativen Integration* leisten die Kirchen einen bedeutenden Beitrag, indem sie sich auf allen Ebenen an der Diskussion um den Status des Islam und die Reichweite der Religionsfreiheit für Muslime in Deutschland beteiligen. Die grundlegenden Stellungnahmen der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland¹⁷ lassen keinen Zweifel daran, dass die Kirchen den Islam schon lange nicht mehr als Gastarbeiterreligion, sondern als eine (neue) gesellschaftliche Realität begreifen und dass Muslimen bei der Ausübung ihres Glaubens in Deutschland unabhängig von der Staatsangehörigkeit die gleichen Rechte zustehen wie Juden, Christen oder den Angehörigen anderer Religionen. Ganz entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass die Kirchen zwar immer wieder auf die fehlende Religionsfreiheit sowie auf die Unterdrückung und Diskriminierung von Christen in islamisch geprägten Ländern hingewiesen haben, ohne sich jedoch Positionen anzuschließen, welche die Religionsfreiheit für Muslime in Deutschland an die Bedingung einer Verbesserung der Lebenssituation von Christen in diesen Ländern knüpfen.¹⁸ Diese grundsätzlichen kirch-

¹⁷ *Die deutschen Bischöfe*, Christen und Muslime in Deutschland. Eine pastorale Handreichung (Arbeitshilfen 106), Bonn 1993 (eine Neubearbeitung, deren erster Teil als nicht offizielles, internes Arbeitspapier auf der Seite www.dbk.de zur Verfügung steht, soll noch 2003 erscheinen); *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen, Gütersloh 2000.

¹⁸ Regelmäßig werden die Schwierigkeiten oder die Unmöglichkeit von Kirchbauten z.B. in der Türkei oder in Saudi-Arabien als Argument gegen geplante Moscheebauten vorgebracht. Vgl. dazu *Christian Hillgruber*, Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport. Die Antwort des Grundgesetzes auf eine religiöse Herausforderung, in: *Juristenzeitung* 54 (1999), 538-547, bes. 541, wo diese Argumentation unter Berufung auf das »völkerrechtliche Prinzip der Gegenseitigkeit« juristische Unterstützung findet. Dass dieses Prinzip im Zusammenhang mit der Religionsfreiheit angewandt werden dürfe, bestreitet *Eibe H. Riedel*, Religionsfreiheit und völkerrechtliche Reziprozität, in: *Johannes Schwartländer* (Hg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter*

lichen Positionen haben sicher eine entscheidende Wirkung auf den Verlauf der Debatte um den Islam in Deutschland ausgeübt.

Exemplarisch für aktuelle kirchliche Beiträge zur identikativen Integration sei auf die zahlreichen kirchlichen Veranstaltungen zur Islamischen Charta und die kirchliche Unterstützung der Forderung nach einem bekenntnisgebundenen islamischen Religionsunterricht gemäß Art. 7,3 GG verwiesen.

Für die Zukunft kommt es darauf an, die im kirchlichen Bereich an verschiedenen Stellen entwickelten guten Beispiele abhängig von den örtlichen Gegebenheiten zu einem verbindlichen Standard zu entwickeln. Dies erfordert nicht geringe institutionelle Anstrengungen, die jedoch zugleich als innerkirchliche theologische Lernprozesse gestaltet werden müssen.

So hat die Christlich-islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle (CIBEDO), die Fachstelle der Deutschen Bischofskonferenz, im Bistum Mainz ein Fortbildungsprojekt für Erzieherinnen in katholischen Kindergärten durchgeführt.¹⁹ Die Dokumentation des Projekts zeigt, wie wichtig solide islamwissenschaftliche Informationen und theologische Klärungen für den Alltag von Erzieherinnen sind, die mit muslimischen Kindern und Eltern arbeiten. Nicht alles, was auf den ersten Blick gleich erscheint, hat die gleiche Bedeutung. Christen und Muslime kennen eine Fastenzeit. Die religiöse Deutung des Fastens ist jedoch anders akzentuiert. Gleichzeitig hat der Verlauf der Fortbildung deutlich gemacht, dass Erzieherinnen vor allem dort Unterstützung brauchen, wo sie im Dialog gefordert sind, ihren eigenen Glauben zu formulieren, Zeugnis von ihrem Glauben zu geben und ihre Rolle als Mitarbeiterinnen in der Verkündigung wahrzunehmen.

dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993, 436-438. Kardinal Francis Arinze, der langjährige Vorsitzende des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, plädiert für eine positive Reziprozität und lehnt die Verweigerung der Religionsfreiheit unter Berufung auf die diskriminierende Praxis in anderen Ländern im Sinne des Retorsionsgedankens ab, so beim türkischen Religionsrat in Ankara 1998 (vgl. *Helmut Wiesmann*, Islamische Perspektiven. Laizismus und Religion in der heutigen Türkei, in: Herder Korrespondenz 54 [2000], 27-32, hier 28).

¹⁹ *Barbara Huber-Rudolf*, Muslimische Kinder im Kindergarten. Eine Praxishilfe für alltägliche Begegnungen. München 2002; *dies.*, Schwierige Integration. Muslimisch-christliche Begegnung in deutschen Kindergärten, in: Herder Korrespondenz 55 (2001), 628-633.

Ein weiteres Beispiel ist die interkulturelle und interreligiöse Kompetenz in konfessionellen Krankenhäusern.²⁰ Das kirchliche Bekenntnis zum Dialog mit Muslimen müsste sich auch hier als Qualitätsstandard durchgehend wiederfinden, von einem kultur- und religionssensiblen medizinischen und pflegerischen Angebot bis hin zur Einbeziehung sunnitischer und alevitischer Kontaktpersonen als Ergänzung zur christlichen Krankenhausseelsorge und der Einrichtung eines muslimischen Gebetsraums zusätzlich zur christlichen Krankenhauskapelle. Neben den muslimischen Patientinnen und Patienten gibt es in konfessionellen Krankenhäusern nicht nur bei den Reinigungskräften und in der Hauswirtschaft, sondern unterhalb der Leitungsebene auch im pflegerischen, therapeutischen und medizinischen Bereich muslimische Mitarbeitende, von denen nach den entsprechenden Ordnungen erwartet wird, dass sie die christlich geprägten Ziele des Hauses mittragen. Dies wird nur möglich sein, wenn im Einstellungsgespräch, in der Einarbeitungszeit und darüber hinaus berufsbegleitend thematisiert wird, was diese Ziele sind und wie sie sich in konkretes Handeln umsetzen lassen.

5. Aktuelle Herausforderungen kirchlicher Integrationsbemühungen

»Kirche im Gegenwind«, so lautet der Titel einer soziologischen Analyse, der treffend beschreibt, dass die christlichen Großkirchen in Deutschland sich zurzeit in einer schwierigen Phase befinden.²¹ Wenn es um Religion und Glauben als Deutung der Welt und Orientierung für das Leben geht, sind die christlichen Kirchen nur noch ein Anbieter unter anderen. Gleichzeitig scheinen Glaubenswissen und Glaubenspraxis ihrer Mitglieder Jahr für Jahr abzunehmen. Regelmäßig werden Umfragen veröffentlicht, nach denen das Ansehen der Kirche in der Gesellschaft sinkt und die Zustimmung zu zentra-

²⁰ Vgl. Heft 3 zum Thema »Transkulturelle Pflege« der Zeitschrift für medizinische Ethik 46 (2000); *Silke A. Becker* u.a., Muslimische Patienten. Ein Leitfaden zur interkulturellen Verständigung in Krankenhaus und Praxis, München u.a. 2001; *Ilhan Ilkiliç*, Der muslimische Patient. Medizinethische Aspekte des muslimischen Krankheitsverständnisses in einer wertpluralen Gesellschaft (Ethik in der Praxis/Practical Ethics Studien/Studies 10), Münster 2002.

²¹ *Michael N. Ebertz*, Kirche im Gegenwind, Freiburg u.a. 2001.

len Glaubensinhalten selbst unter Kirchgängern zu wünschen übrig lässt.

Im Ruhrgebiet kommen strukturelle Probleme hinzu. Aufgrund der demographischen Entwicklung und der Abwanderung aus den Städten im Kernbereich des Reviers in die Randgebiete mit attraktiveren Wohnlagen sinkt die Zahl der Kirchenmitglieder.²² Die so bereits sinkenden Kirchensteuereinnahmen werden durch die schlechte wirtschaftliche Lage, die hohe Arbeitslosigkeit und die Steuergesetzgebung weiter reduziert. In den letzten Jahren war im Bistum Essen daher ein Personalabbau und der Rückbau von Strukturen, d.h. die Zusammenlegung von Pfarreien, Caritasverbänden, katholischen Jugendämtern, notwendig. Aktuell steht angesichts der geringeren finanziellen Ressourcen und der gleichzeitig deutlich sinkenden Zahl katholischer Kinder eine Anpassung im Bereich der katholischen Kindertagesstätten an.

In solchen Zeiten der Veränderung wird notwendigerweise über das Profil, über Kernaufgaben und die Konzentration auf das Wesentliche diskutiert. Es müssen handlungsleitende Prioritäten formuliert werden. Dabei wird auch der interreligiöse Dialog und das kirchliche Engagement im Bereich der Integration thematisiert. Sollen zum Beispiel kirchliche Kindertagesstätten weiterhin Plätze für muslimische Kinder zur Verfügung stellen? Können oder müssen in kirchlichen Kindertagesstätten, in denen muslimische Kinder aufgenommen werden, auch muslimische Erzieherinnen arbeiten?²³

²² Das Bistum Essen hat vom Jahr seiner Gründung bis heute etwa ein Drittel seiner Mitglieder verloren (Zahl der Katholiken 1958: 1.449.145; am 1.1.2002: 988.433; dies entspricht einem Rückgang um 31,8 % – die Bevölkerungszahl ging im gleichen Zeitraum um 17,4 % zurück, vgl. *Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen [IKSE]*, Kirchliche Statistik. Jahreserhebung 2001, Essen 2002, 13).

²³ Vgl. das Diskussionspapier »Interkulturelle Öffnung der Dienste und Einrichtungen des Deutschen Caritasverbandes«, in: *neue caritas* 102/21 (2001), 38-39; *Matthias Hugoth*, Muslime bei der Caritas? Möglichkeiten des interreligiösen Engagements in den Diensten und Einrichtungen der Caritas am Beispiel katholischer Kindertageseinrichtungen, in: *neue caritas* 101/6 (2000), 17-20; *Norbert Feldhoff*, Gratwanderung, in: *Welt des Kindes*, Heft 6, 2002, 16-17; *O. Jomaine*, »Muslimische Kindertageseinrichtungen« in NRW?, in: *KiTa aktuell NRW*, Heft 2, 2003, 28; *Norbert Ittmann*, Die Begegnung der Religionen, in: *Bundesvereinigung Evangelischer Tageseinrichtungen für Kinder e.V.*, Zur Diskussion: Vielfalt leben – Profil gewinnen. Interkulturelle und interreligiöse Erziehung und Bildung in evangelischen Tageseinrichtungen für Kinder, Stuttgart 2002 (Bezug über www.beta-diakonie.de).

Umgekehrt wird gefragt, ob der Verlust der Glaubenssubstanz vielleicht auch damit zu tun hat, dass man sich zu sehr dem Gespräch mit anderen Religionen und Weltanschauungen geöffnet hat. Müssen die geringer werdenden Ressourcen nicht vor allem im Bereich der Erneuerung des eigenen Glaubens und einer neuen missionarischen Anstrengung gebündelt werden? Kann eine schwächer werdende Kirche sich das starke diakonische und gesellschaftspolitische Engagement noch leisten?

Angesichts solcher Überlegungen ist es notwendig, an die theologischen Grundlagen des christlich-islamischen Dialogs zu erinnern. Das kirchliche Engagement für die Integration der muslimischen Zuwanderer ist zweifellos im diakonischen Auftrag der Kirche begründet. Wie das »Gemeinsame Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht« herausgestellt hat, ist der Einsatz der Kirchen für die Rechte der Fremden insgesamt ein zentrales Gebot: »Die Fremden stehen unter dem unbedingten Schutz Gottes.«²⁴ Die systematisch-theologische Grundlage dieses Schutzgebotes ist die unbedingte Würde, die jedem Menschen als Geschöpf Gottes zukommt.

Wenn das Konzil »mit Hochachtung« von den Muslimen spricht, dann kommt damit jedoch eine über die schöpfungstheologische Grundlage hinausgehende Würdigung zum Ausdruck.²⁵ Im Blick auf die nichtchristlichen Religionen allgemein erkennt das Konzil sowohl im Leben der einzelnen Gläubigen wie auch in den religiösen Traditionen selbst ausdrücklich positive Werte an, die es aus der tätigen Gegenwart Gottes in seinem Wort ableitet und mit dem universalen Handeln des Heiligen Geistes in Verbindung bringt.²⁶ Dabei kommt nach der besonderen Stellung des Judentums als Volk des Bundes und der Verheißung den Muslimen eine besondere Stellung zu, da sie sich »zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird«²⁷.

Wenn nun der Heilige Geist auch außerhalb der Kirche wirkt, es weiter nur einen, die ganze Welt umfassenden Heilsplan Gottes

²⁴ *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz*, »... und der Fremdling, der in deinen Toren ist« (s. Anm. 8), Nr. 98.

²⁵ Vgl. zum Folgenden *Andreas Renz*, Das Zweite Vatikanische Konzil und die nichtchristlichen Religionen, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 54 (2003), 156-170.

²⁶ *Nostra aetate* Nr. 2; *Ad gentes* Nr. 11; *Lumen gentium* Nr. 17.

²⁷ *Lumen gentium* Nr. 16.

gibt und schließlich die Kirche trotz ihrer göttlichen Einsetzung und Heiligkeit nicht vollkommen ist, sondern einer dauernden Reform und Erneuerung sowie eines Fortschritts im Verständnis ihrer Überlieferung bedarf, dann muss die Kirche in einen Dialog mit allen Menschen, insbesondere mit den Gläubigen des Judentums und des Islam eintreten, um einerseits sich selbst der Fülle des göttlichen Heils immer weiter zu nähern und andererseits im Dialog Zeugnis abzulegen von Jesus Christus, in dem Gott die Fülle des Heils offenbart hat. In diesem Zusammenhang ist der interreligiöse Dialog nicht allein eine gesellschaftspolitische Notwendigkeit und eine diakonische Aufgabe, sondern »ein integraler Bestandteil des Evangelisierungsauftrags der Kirche«²⁸. Im Anschluss an Paul VI. spricht daher auch Johannes Paul II. von einem Dialog des Heils: »Der Dialog hat seinen Platz im Heilsauftrag der Kirche; deshalb ist er ein Heilsdialog.«²⁹

Diese ekklesiologische und soteriologische Begründung des interreligiösen Dialogs ist auch 40 Jahre nach den Konzil eine noch nicht ausgeschöpfte Quelle der Inspiration für den christlich-islamischen Dialog. Gleichzeitig kann diese Verankerung im Heilsauftrag der Kirche der Förderung der Integration durch kirchliche Institutionen neue Impulse geben. Vor allem bewahrt sie vor der falschen Polarisierung von Verkündigung und Dialog. Beides gehört zum Auftrag der Kirche. Beides muss deshalb im Profil ihrer Dienste und Einrichtungen sichtbar werden.

²⁸ *Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker*, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102), Bonn 1991, Nr. 38.

²⁹ Zitiert nach ebd. Nr. 39. Vgl. die Antrittsenzyklika von *Johannes Paul II., Redemptor hominis* Nr. 4, wo der Bezug zur Enzyklika *Ecclesiam suam* von *Paul VI.* hergestellt wird.

Christlich-islamische Gesellschaften als Erfahrungsfelder des theologischen Dialogs zwischen Muslimen und Christen

Thomas Lemmen

Christlich-islamische Gesellschaften sind Zusammenschlüsse von Christen und Muslimen zu Vereinen, deren Hauptaufgabe in der Pflege des Dialogs zwischen den Angehörigen beider Religionen besteht. Innerhalb der Dialoglandschaft Deutschlands stellen sie damit eine besondere Erscheinungsform dar. Sie verstehen sich als ein Erfahrungsfeld der Begegnung und Verständigung von Muslimen und Christen. Der folgende Beitrag verfolgt die Absicht, dieses Erfahrungsfeld am Beispiel der Christlich-Islamischen Gesellschaft e.V. (CIG) in theoretischer und praktischer Sicht näher zu beschreiben.

Was ist die CIG?

Die CIG ist am 10. Juli 1982 unter dem Namen Christlich-Islamische Gesellschaft Nordrhein-Westfalen e.V. gegründet worden. Mit der am 27. Mai 1989 erfolgten Namensänderung war der Anspruch verbunden, über dieses Bundesland hinaus in ganz Deutschland tätig zu werden. Tatsächlich sind die knapp 140 Mitglieder der CIG auf mehr als 60 verschiedene Orte in insgesamt 10 Bundesländern verteilt. Etwa zwei Drittel von ihnen sind jedoch in Nordrhein-Westfalen ansässig, wo nach wie vor der Schwerpunkt der Aktivitäten des Vereins liegt. Der Vereinssitz befindet sich seit 1989 in Köln, die Geschäftsstelle ist derzeit in Berlin.¹ Mehr als ein Drittel der Mitglieder sind Muslime, von denen die meisten geborene oder mittlerweile eingebürgerte Deutsche sind. Die christlichen Mitglieder verteilen

¹ Die Geschäftsstelle befindet sich am Wohnort des jeweiligen Geschäftsführers.

sich in etwa gleichen Teilen auf die evangelische und katholische Konfession.

Eine der Besonderheiten der CIG ist darin zu sehen, dass es sich bei dem Verein um einen Zusammenschluss von Personen und nicht von Organisationen handelt.² Dahinter steht die Überzeugung, dass Dialog sich im eigentlichen Sinn des Wortes nur in der Begegnung von gläubigen Menschen beider Religionen vollziehen kann. Diese Begegnung kann nur dann wirklich gelingen, wenn die Dialogpartner einander auf Augenhöhe treffen. Die Gleichheit ist dadurch gewährleistet, dass die einzelnen Mitglieder als Personen und nicht als Institutionen oder deren Vertreter der CIG angehören. Dadurch soll gleichzeitig der möglichen Gefahr einer Instrumentalisierung des Dialoggeschehens vorgebeugt werden. Weder Kirchen noch Moscheeverbände können eine Mitgliedschaft erwerben, sondern nur deren Angehörige. Die CIG versteht sich jedoch keineswegs als »dritter Weg« der religiösen Organisation. Vielmehr will sie ein Brückenbauer zwischen beiden Religionen sein, was bereits ihr Logo sichtbar zu machen versucht.³

Dieses Grundverständnis der Gleichwertigkeit der Gesprächspartner setzt sich in den Strukturen und Organen des Vereins fort. Der Satzung zufolge müssen der Vorsitzende und seine drei Stellvertreter jeweils zwei Christen und zwei Muslime sein.⁴ Auch der aus maximal sechs Personen bestehende erweiterte Vorstand muss sich aus einer paritätischen Zahl von Mitgliedern beider Religionen zusammensetzen.⁵ Darüber hinaus hat der Vorstand in seiner Arbeit dem dialogischen Charakter der Vereinigung Rechnung zu tragen. Er kann sich daher weder zum Sprachrohr christlicher noch muslimischer Interessen machen, sondern allein der Anliegen des Dialogs. Dazu kann jedoch der Einsatz für bestimmte Angelegenheiten von Muslimen in Deutschland gehören, sofern sie zu deren rechtlicher Gleichstellung mit anderen Glaubensgemeinschaften beitragen. So formuliert die Grundsatzklärung der CIG vom 19. Februar 1983 folgendermaßen: »Die CIG e.V. will sich zum Fürsprecher so-

² Der Satzung zufolge können nur natürliche Personen eine Mitgliedschaft erwerben; vgl. Satzung der Christlich-Islamischen Gesellschaft e.V. (Fassung vom 8. Februar 1992), § 4 (in: www.chrislages.de/satzung.htm).

³ Das Logo der CIG zeigt auf der linken Seite einen Kirchturm und auf der rechten ein Minarett, die ein Bogen miteinander verbindet.

⁴ Vgl. § 12.

⁵ Vgl. § 15.

wohl der moslemischen Minderheiten in unserem Land als auch der christlichen Minderheiten in islamischen Ländern machen. Den Moslems in unserer Gesellschaft will sie zu ihrem Recht verhelfen im Bereich der Religionsausübung, der Erziehung, der Gemeindeleitung und des allgemeinen öffentlichen Lebens.«⁶

Was tut die CIG?

Die CIG ist zu einem Zeitpunkt entstanden, als deutlich geworden war, dass sich die religiöse Landkarte Deutschlands infolge der Einwanderung muslimischer Arbeitnehmer und ihrer Familien nachhaltig verändert hatte. Nach dem 1973 erfolgten Anwerbestopp entschieden sich viele der eingewanderten muslimischen Arbeitnehmer für einen dauerhaften Verbleib im Gastland, wohin ihnen bald ihre Ehegatten und Familienangehörigen nachfolgten. Damit verlagerten sich für viele von ihnen Fragen des religiösen Lebens in das Einwanderungsland. Um den Verpflichtungen ihres Glaubens nachzukommen, begannen die eingewanderten Muslime, sich die entsprechenden Strukturen zu schaffen, indem sie muslimische Vereine als Träger von Gebetsstätten gründeten. Gleichzeitig wandten sie sich mit für sie wichtigen Anliegen, wie der Einführung islamischen Religionsunterrichts oder dem Schlachten nach islamischem Ritus, an staatliche Stellen. Mit diesen Fragen trat der Islam allmählich in das Bewusstsein der deutschen Öffentlichkeit. Die im Zusammenhang mit den eingewanderten Muslimen stehenden Angelegenheiten gehörten für viele Beobachter in den Bereich der Ausländerpolitik. Bereits 1976 gründete sich ein bis heute bestehender Gesprächskreis, der sich bezeichnenderweise Islamisch-Christliche Arbeitsgruppe zu Ausländerfragen (ICA) nannte.⁷ Gleichzeitig begannen die Kirchen in Deutschland, das Thema aufzugreifen. Eine Reihe unterschiedlicher Publikationen sollten der Information über den Islam und der Verständigung mit Muslimen dienen.⁸ Zu diesem Zweck entstanden auch verschiedene kirchliche Einrichtungen, wie die beiden Öku-

⁶ Art. 3 Abs. 1 und 2.

⁷ Vgl. Selbstdarstellung der Islamisch-Christlichen Arbeitsgruppe, in: CIBEDO-Beiträge 4/1997, 122 f.

⁸ Zu erwähnen ist die 1974 vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland herausgegebene Handreichung mit dem Titel »Moslems in der Bundesrepublik«, der eine Reihe weiterer Publikationen zu unterschiedlichen Themen folgten.

menischen Kontaktstellen für Nichtchristen (ÖKNI) in den Erzbistümern Köln (1974) und München (1979) sowie die Christlich-Islamische Begegnung – Dokumentationsstelle (CIBEDO), die 1978 in Köln entstand und seit 1981 in Frankfurt am Main ihren Sitz hat.⁹

Innerhalb dieser Aufbruchstimmung zur Begegnung von Christen und Muslimen entstand auch 1982 die CIG. Entsprechend der damaligen Wahrnehmung des Islam hat sie ihre Aufgabe unter anderem darin gesehen, sich für die gesellschaftlichen Belange der Muslime in Deutschland einzusetzen, wie das die Grundsatzklärung von 1983 zum Ausdruck gebracht hat. Darüber hinaus hat sie sich von vornherein für die interreligiöse Verständigung und den Dialog von Christen und Muslimen eingesetzt, wobei sie darin eine gemeinsame Aufgabe und Verpflichtung der Angehörigen beider Religionen sieht.

Die ersten Jahre ihres Daseins trat die CIG vor allem mit der jährlichen Durchführung der Christlich-Islamischen Wochen in Erscheinung, die von 1984 bis 1989 stattfanden. Hierbei handelte es sich um Großveranstaltungen, bei denen Christen und Muslime einander eine ganze Woche lang bei einem abwechslungsreichen Programm begegnen konnten. Diese Art der Vereinstätigkeit stellte sie jedoch mit der Christlich-Islamischen Woche 1989 in Georgsmarienhütte vorerst ein. Der frühere Geschäftsführer Klaus Schünemann nennt in seiner Beschreibung der Arbeitsweise der CIG folgenden Grund dafür: »Die Christlich-Islamischen Wochen, welche die CIG in den ersten Jahren nach ihrer Gründung im Jahre 1982 durchführte, erforderten einen Aufwand, der weder durch die Zahl der daran mitwirkenden Mitglieder noch durch deren Beitragsaufkommen dauerhaft gedeckt werden konnte.«¹⁰ Was die öffentliche Wahrnehmung angeht, wurde es daher in den folgenden Jahren still um die CIG. »Von der CIG habe ich ja schon lange nichts mehr gehört«, überschrieb der frühere Vorsitzende Dietrich Schwarze seinen Beitrag über die Arbeitsweise der CIG zu Beginn der neunziger Jah-

⁹ Seit 1988 führt ÖKNI Köln den Namen Referat für interreligiösen Dialog (REFIDI). Zu den einzelnen Einrichtungen vgl. *Thomas Lemmen, Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft* (Schriften des Zentrum für Europäische Integrationsforschung Bd. 46), Baden-Baden 2001, 236-239.

¹⁰ *Klaus Schünemann, Arbeitsweise der CIG 1998*, in: www.chrislages.de/thesen98.htm.

re.¹¹ »Keine großen Veranstaltungen wurden durch die CIG organisiert, keine sichtbaren Impulse in ihrem Namen gegeben; von der CIG wurde keine öffentliche Stellungnahme zu den brennenden Problemen der Zeit abgegeben, keine Leserbriefkampagne gestartet«, fährt er in seinem Beitrag fort. Dieses Jahrzehnt war hingegen von einer intensiven Vernetzung christlich-islamischer Dialogaktivitäten geprägt. An die Stelle großer öffentlicher Veranstaltungen traten der systematische Aufbau und die Pflege persönlicher und institutioneller Kontakte im Bereich des Dialogs. Ohne selbst Veranstalter zu sein, wirkten Mitglieder der CIG fortan bei unzähligen interreligiösen Begegnungen im In- und Ausland mit. Die Arbeit der Geschäftsstelle wandelte sich dahingehend, den erforderlichen Informationsaustausch in Sachen des Dialogs zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern zu gewährleisten. Dies geschah (und geschieht) hauptsächlich durch die jährliche Mitgliederversammlung, die halbjährliche Versendung eines Mitgliederrundbriefs und den Aufbau der Internetpräsenz seit Anfang des Jahres 1996. Das Spiegel Spezial Nr. 1/1998 stellte der CIG seinerzeit das Urteil aus, »die wohl umfassendste Datensammlung über Muslime in Deutschland« zu besitzen. Der Mitgliederrundbrief erreicht mittlerweile eine weitaus größere Zahl von Nichtmitgliedern im ganzen Bundesgebiet. Darüber hinaus stellt die CIG auf Nachfrage eine Reihe weiterer Angebote zur Verfügung. Sie vermittelt Referenten für Vortragsveranstaltungen, stellt Kontakte zwischen Moschee- und Kirchengemeinden her, berät in Angelegenheiten muslimischen Lebens in Deutschland, beantwortet schriftliche und telefonische Anfragen dazu und gibt leistungswerte Literatur zum Dialog an Interessenten weiter. Dabei schöpft sie aus den Erfahrungen und Kenntnissen ihrer Mitglieder, die zumeist selbst in örtliche Dialoginitiativen eingebunden sind. Auf diese Weise haben die Aktivitäten der CIG seit Anfang der neunziger Jahre zugenommen.

Der Tod des früheren Geschäftsführers Klaus Schünemann, der die Gestalt der CIG von 1992 bis 2000 nachhaltig geprägt hatte, markierte jedoch einen tiefen Einschnitt.¹² Auf den ersten Blick schien es unmöglich, diese Arbeit fortzusetzen. Nach einer Übergangszeit von mehr als einem Jahr gelang es dem Vorstand der CIG,

¹¹ *Dietrich Schwarze*, Arbeitsweise der Christlich-Islamischen Gesellschaft 1992, in: www.chrislages.de/thesen92.htm.

¹² Zur Würdigung des Wirkens von Klaus Schünemann vgl. www.chrislages.de/schuenem.htm.

die Vereinsaktivitäten durch eine Aufteilung der Arbeitsschwerpunkte neu zu organisieren. In Zusammenarbeit verschiedener engagierter Mitglieder kann sie die genannten Aufgaben und Angebote seither wieder durchführen. Hinzugekommen ist ferner, dass sie durch das Engagement einzelner Mitglieder erneut bei der Durchführung öffentlicher Veranstaltungen in Erscheinung getreten ist. Die CIG war (und ist) seither Mitveranstalter von Vortragsreihen, Kirchen- und Moscheebesuchen oder Wochenendveranstaltungen an verschiedenen Orten Nordrhein-Westfalens. Anlässlich ihres zwanzigjährigen Bestehens hat sie am 4. Mai 2002 zusammen mit sieben muslimischen und fünf christlichen Organisationen in Mülheim an der Ruhr eine Dialogveranstaltung durchgeführt. Diese Zusammenarbeit war für die Beteiligten derart fruchtbar, dass man eine Fortsetzung des gemeinsamen Bemühens vereinbarte. An die Stelle einer Veranstaltung treten zweimal jährlich in der Trägerschaft der CIG stattfindende Treffen der Kooperationspartner. Das Ziel des so genannten Christlich-Islamischen Forums besteht darin, das gewonnene Vertrauensverhältnis in der gemeinsamen Behandlung wichtiger theologischer Fragen fortzusetzen.

Was sind die Ziele der CIG?

Zentrale Aussagen zu den Zielen der CIG finden sich in der Grundsatzklärung von 1983. Dort ist in der Präambel zu lesen: »Die CIG e.V. ist der freie Zusammenschluss von Christen und Moslems verschiedener Konfessionen und Glaubensrichtungen, die der eigenen Religion treu bleiben und für die jeweils anderen aufgeschlossen sind. Sie sind sich ihrer Gemeinsamkeiten und ihrer Zusammengehörigkeit bewusst, welche in ihrem gemeinsamen Glauben an den einen Gott gründet.« Mit diesen Worten ist eine wichtige Voraussetzung für das Selbstverständnis der CIG ausgesprochen. Der Dialog ist eine Begegnung mit dem anderen in der Treue zum eigenen Bekenntnis. Angesichts des immer wieder laut werdenden Vorwurfs, der Dialog führe zur religiösen Vermischung, zum Synkretismus in Gestalt eines »Chrislam«, ist diese Aussage von großer Bedeutung. Sowohl von christlicher als auch von muslimischer Seite sind Befürchtungen dieser Art nicht selten zu hören. Tatsächlich mag die Begeisterung mancher im Dialog Engagierter gegenüber der anderen Religion, verbunden mit einer unkritischen Haltung und der Übernahme bestimmter Ansichten, dies bestätigen. Für das

Selbstverständnis der CIG gehört jedoch zur notwendigen Aufgeschlossenheit gegenüber dem anderen die Treue zum eigenen Glauben. Der Dialog kann daher in diesem Sinne nicht der Findung einer religiösen Identität dienen, er setzt sie vielmehr voraus. Dass sie sich jedoch in der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem anderen verändert, ist damit noch nicht ausgeschlossen. Die Voraussetzung für diese dialogische Haltung sieht die Grundsatzklärung der CIG in dem »gemeinsamen Glauben an den einen Gott« gegeben. Damit knüpft der Text an zentrale Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Muslime an, ohne sie eigens zu begründen.¹³ Umgekehrt ist an eine Formulierung des Koran zu denken, der Juden und Christen mit folgenden Worten anspricht: »Unser Gott und euer Gott ist einer« (Sure 29,46). Für das Selbstverständnis der CIG ist an dieser Stelle wichtig, dass das Bekenntnis zu dem einen Gott am Anfang des Bemühens steht. Die Aussage mit Inhalt zu füllen und dabei auch Unterschiede und Widersprüche auszuhalten, ist die eigentliche Aufgabe des Dialogs von Christen und Muslimen. Den Weg und das Ziel dazu beschreibt eine weitere Passage aus der Grundsatzklärung der CIG: »Die CIG e.V. will ein Ort und ein Instrument der Begegnung zwischen Christen und Moslems sein. Begegnung bedeutet Treue zur eigenen Identität und Recht auf Wahrung dieser Identität, aber zugleich Bereitschaft, sich zu bemühen, den jeweils anderen in seiner Religion, Kultur und Mentalität besser zu verstehen und aufzunehmen. Das Gemeinsame soll herausgestellt, das Trennende nach Möglichkeit so erklärt werden, dass die gegenseitige Verständigung fortschreitet.«¹⁴ Der Passus hebt nochmals die Verwurzelung im eigenen Glauben hervor, verbindet sie aber mit dem Bemühen um ein tieferes und besseres Verstehen des anderen. Dabei kann und soll es zunächst um die Entdeckung und Hervorhebung von Gemeinsamem im Glauben von Christen und Muslimen gehen. Auch die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Muslime in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* setzen bei den feststellbaren Gemeinsamkeiten an. Das Verhältnis beider Religionen zueinander lässt sich allerdings nicht allein von dem her bestimmen, was zwischen ihnen unstrittig ist. Vielmehr gehören die Unterschiede zu einer theologischen Verhältnisbestimmung hinzu. Christentum und

¹³ Erinnert sei an die Formulierung der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium*, wonach Muslime »mit uns den einen Gott anbeten« (Nr. 16).

¹⁴ Nr. 1, Abs. 1.

Islam zeichnen sich dadurch aus, dass sie manches verbindet und anderes voneinander trennt. Zum Selbstverständnis beider Religionen gehören jedoch theologische Fragen, in denen sie sich unterscheiden. Die CIG sieht ihre Aufgabe an diesem Punkt darin gegeben, »das Trennende nach Möglichkeit so (zu erklären), dass die gegenseitige Verständigung fortschreitet«. Theologisch gesehen, kann es dabei nicht um eine Überwindung der Unterschiede gehen. Vielmehr sollen sie nach Möglichkeit so erklärt werden, dass es zu einer besseren gegenseitigen Verständigung kommt. Damit stellt sich die CIG vor die nicht zu unterschätzende Aufgabe, den Anderen in seinem Glauben jeweils so zu verstehen, wie er sich selbst verstanden wissen will.

Dieser Ansatz des Dialogverständnisses der CIG ist letztlich auf eine Verbesserung des gesellschaftlichen Zusammenlebens von Christen und Muslimen gerichtet. Indem beide voneinander wissen, sich um gegenseitiges Verständnis und Respekt voreinander bemühen, können sie einen wichtigen Beitrag für eine gegenseitige Anerkennung leisten. Doch würde man den Ansatz der CIG zu kurz fassen, würde man ihn allein auf diese Dimension beschränken. Vielmehr geht es ihr beim Dialog stets um eine Begegnung zwischen Gläubigen beider Religionen. Diese Dimension darf bei all ihrem Tun nicht aus dem Blick geraten. Sie impliziert einen wachsenden Respekt vor dem Glauben des Anderen, ohne in den Inhalten oder der Glaubenspraxis in allem zustimmen zu müssen. Vom Wesen des Geschehens her ist dabei immer an eine Wechselseitigkeit zu denken. Dies hat zur Folge, dass der Christ zwar Christ bleibt, sich aber im Verhältnis zu seinem muslimischen Dialogpartner ändert und umgekehrt.

Was bleibt zu tun?

Die CIG ist die älteste christlich-islamische Dialogvereinigung in Deutschland. Seit ihrer Gründung sind eine Reihe weiterer Gesellschaften, Vereinigungen und Initiativen auf lokaler oder regionaler Ebene entstanden.¹⁵ Die meisten von ihnen haben vergleichbare

¹⁵ Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien folgende Organisationen genannt: Verein für christlich-islamische Begegnung Ruhr e.V. (1983); Christlich-Islamische Arbeitsgemeinschaft Marl (1984); Christlich-Islamische Gesellschaft Pforzheim e.V. (1989); Christlich-Islamische Gesellschaft Mannheim e.V. (1994); Christlich-Islamische Gesellschaft

Strukturen und Arbeitsweisen hervorgebracht. Die Gesellschaften in Pforzheim und Mannheim sind im Zusammenhang mit dortigen Moscheebauvorhaben entstanden. Wie eine Reihe anderer Vereine sind sie daher sehr stark auf die regionalen und lokalen Verhältnisse ausgerichtet. Angesichts des örtlichen Moscheebauvorhabens hat die Stadt Rheinfelden die Mitgliedschaft im Christlich-Islamischen Verein Hochrhein e.V. erworben. Die Begegnungsstube Medina e.V. in Nürnberg ist ein Verein mit mehrheitlich muslimischen Mitgliedern, der sich Begegnung und Dialog zum Ziel gesetzt hat. Alle diese Organisationen haben in den letzten Jahren gute und wertvolle Arbeit geleistet. Diese Bemühungen lassen sich verbessern, indem sie den Austausch, die Kommunikation und die Zusammenarbeit untereinander verbessern. Als eine wichtige Beratungsinstanz ist Ende der neunziger Jahre die Islamisch-Christliche Konferenz in Süddeutschland (ICK) entstanden. Mehrmals im Jahr treffen sich Vertreter verschiedener Gesellschaften, Initiativen und Gruppierungen aus Süddeutschland zu einem Austausch ihrer Arbeit. Ein besonderes Anliegen ist ihnen dabei die theologische Reflexion des Dialogs. Die Zusammenarbeit zwischen den einzelnen Gruppierungen will auch der Anfang 2003 in Bad Boll gegründete Koordinierungsrat der Vereinigungen des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland (KCID) verbessern. Dem KCID, dessen Sitz sich in Berlin befindet und dessen Geschäftsstelle ihre Tätigkeit in Stuttgart aufgenommen hat, gehören zur Zeit insgesamt 13 Mitgliedsvereinigungen an. Über die theologische Reflexion hinausgehend, vertritt der Verband die Interessen seiner Mitglieder in der Öffentlichkeit und versteht sich als Ansprechpartner für Angelegenheiten des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland. Mit dem KCID ist damit eine wichtige Institution zur Vernetzung der vielen verschiedenen Dialoginitiativen entstanden. Es bleibt zu wünschen, dass der Dialog zwischen Christen und Muslimen in Deutschland im Zusammenwirken aller Beteiligten weiter fortschreitet.

Karlsruhe e.V. (1995); Christlich-Islamische Gesellschaft in Gießen e.V. (1996); Christlich-Islamische Gesellschaft Region Stuttgart e.V. (1998); Gesellschaft für Christlich-Islamische Begegnung und Zusammenarbeit Stuttgart e.V. (1999); Christlich-Islamischer Verein Hochrhein e.V. (1999); Begegnungsstube Medina e.V. (1999). Vgl. dazu *Thomas Lemmen*, *Muslimen in Deutschland* (s. Anm. 9), 246.

IV.

Tagungsbericht und
Perspektiven für die Weiterarbeit

Neue Initiative zum Dialog mit dem Islam*

Erste Fachtagung des Theologischen Forums
Christentum – Islam

Andreas Renz/Hansjörg Schmid/Jutta Sperber

Mit einer Fachtagung zur Fragestellung »Was bedeuten Existenz und Anspruch des Islams für das Selbstverständnis christlichen Glaubens?« vom 14. bis 16.3.03 wurde an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart das »Theologische Forum Christentum – Islam« eröffnet. Geleitet wurde die Tagung von den drei *Initiatoren des Forums*, Jutta Sperber, Andreas Renz und Hansjörg Schmid, die durch ihre Studienschwerpunkte und ihre derzeitige berufliche Tätigkeit in diesem Themenfeld engagiert sind. Ausgangspunkt für die Initiative war die Beobachtung, dass die Wahrnehmung des Islam in der christlichen Theologie der Gegenwart immer noch ein Nebenthema ist, obgleich man andererseits immer stärker spürt, wie wichtig eine vertiefte Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem Islam ist. So gibt es eine zunehmende Zahl vor allem junger christlicher Theologinnen und Theologen, die sich dieser Fragestellung widmet. Ziel des Theologischen Forums ist es, den Islam zu einem selbstverständlichen Bezugspunkt christlicher Theologie zu machen. Gestärkt werden soll zugleich das *theologische Profil des Dialogs* – jenseits von religionswissenschaftlicher Distanz und christlicher Vereinnahmung.

Die Tagung fand eine *erfreuliche Resonanz*: 25 evangelische und katholische Theologinnen und Theologen aus dem deutschen Sprachraum, die wissenschaftlich oder in wissenschaftlich reflektierter Pra-

* Es handelt sich um eine erweiterte Fassung des unter www.akademie-rs.de/dates/030314_theologischesforum.htm veröffentlichten Tagungsberichts. Unter www.akademie-rs.de (Suchbegriff: »Theologisches Forum Christentum – Islam«) werden auch in Zukunft aktuelle Informationen über das Theologische Forum zu finden sein.

xis mit christlich-islamischen Fragestellungen befasst sind, kamen zusammen. Viele trafen sich erstmals persönlich, so dass alleine dadurch ein erstes Ziel des Theologischen Forums erreicht wurde, nämlich die Vernetzung von Erfahrungen und Kompetenzen. Außerdem haben im Vorfeld der Tagung zahlreiche weitere Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen aus theologischen und anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen ihr Interesse an einer Mitarbeit erklärt, die hoffentlich für die nächsten Tagungen gewonnen werden können. Von Anfang an war es erklärtes Ziel der Initiatoren, das Forum ökumenisch zu planen und durchzuführen, weil sie der Überzeugung sind, dass die Reflexion und die Praxis des Dialogs mit dem Islam verstärkt zu einem Thema der innerchristlichen Ökumene werden wird und muss. Bislang verliefen die Diskurse nicht selten in getrennten Bahnen, was dem ökumenischen Gedanken wie auch den realen Erfordernissen nicht entspricht. Der interkonfessionelle Dialog kann zudem als Einübung in den interreligiösen Dialog verstanden werden, umgekehrt kann der interreligiöse Dialog vielleicht auch die christliche Ökumene befruchten.

Auf der Tagung begegneten sich einige Wegbereiter der christlich-theologischen Auseinandersetzung mit dem Islam. Die beiden Hauptreferate wurden von zwei Pionieren einer Theologie gehalten, die das christlich-islamische Verhältnis grundlegend berücksichtigt:

Der katholische Fundamentaltheologe *Hans Zirker* stellte programmatisch das *Lernen vom Islam als Leitparadigma* vor. Voraussetzung für einen solchen Lernprozess ist die Wahrnehmung der besonderen geschichtlichen und theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Islam. Den Islam beurteilte Zirker als eigenständige Religion in der Wirkungsgeschichte des Christentums, die nicht als auf Missverständnissen, Verfälschungen und Defiziten beruhend abgetan werden kann, sondern aufgrund von eigenen Erfahrungen jüdisch-christliche Traditionen kreativ verarbeitet hat. Lernen vom Islam bedeute, nicht nur das Eigene beim Anderen wiederzufinden, sondern damit zu rechnen, dass darüber hinaus Neues zu lernen ist: So kann der antagonistische Anspruch der beiden Offenbarungsreligionen Christentum und Islam zu einer neuen Bescheidenheit führen. Beide Religionen werden mit hoher Wahrscheinlichkeit auf unabsehbare Zeit hin eine Religion unter Religionen bleiben, was eine Anfrage an ihren jeweiligen universalen und endgültigen Anspruch darstellt. Der Koran bringt darüber hinaus verdrängte Traditionsstränge des Christentums wieder zu Gehör, die das christliche Bekenntnis stärker biblisch und weniger philosophisch-spekulativ zu

fassen versuchten. Das Ergebnis solcher Lernprozesse sei vorher nie festlegbar, man könne nicht vorher sagen, was erhalten bleiben müsse; nur im Rückblick sei festzustellen, was als »Kern« erhalten geblieben sei. Schließlich betonte Zirker, dass sowohl das Judentum als auch die säkulare Gesellschaft stets als Kontext im christlich-islamischen Lernverbund mitberücksichtigt werden müssen.

Der evangelische Theologe *Ulrich Schoen*, der beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf für den christlich-islamischen Dialog zuständig war, thematisierte »*Fußwege und Denkstraßen im christlich-islamischen Feld*«. Mit originellen Denkfiguren und Sprachspielen entlarvte er traditionelle Engführungen theologischen Denkens. Für das Verhältnis von Christentum und Islam seien verschiedene Typen von Grenzgängern (»Fußwege«) entscheidend, die allerdings nur teilweise auf den »Denkstraßen« der Theologen zugelassen seien. Eine Möglichkeit sei ein »diachroner Pluralismus«, der aus der Praxis einer zeitlich versetzten Teilhabe an zwei Welten erwächst. Schoen wünscht sich daher auch eine Theologie, die den »Fußwegen« möglichst nahe denkt. Angesichts der fast deckungsgleichen globalen Träume von Christentum und Islam, die allerdings nirgends eine der vielen Welten ganz durchdrungen hätten, gelte es, jede konkrete Begegnungssituation für sich zu nehmen und den Dialog zu »entglobalisieren«.

Einen kritischen Akzent nach diesen beiden Stimmen setzte der Jesuit *Christian Troll* in einem Kurzreferat, in dem er die Frage nach Status und Heilswert(en) des Islam in der christlichen Theologie stellte und mit der Absicht einer »*Unterscheidung der Geister*« einen Religionsvergleich unternahm. Dabei referierte er die Positionen der beiden Jesuiten Edmond Farahian und Christiaan van Nispen, die dem Islam keinen Offenbarungscharakter beimessen wollen, weil die Unterschiede, ja Gegensätze zum christlichen Glauben zu groß seien. Im Anschluss an diesen Beitrag entspann sich eine kontroverse Diskussion, in der es um Möglichkeiten, Motive und Methoden von Religionsvergleichen und die angemessene Balance von Sympathie gegenüber dem Islam und Festhalten an der eigenen Überzeugung ging. Der Religionswissenschaftler *Stefan Schreiner* warnte davor, im Religionsvergleich eine Karikatur des Islam zu zeichnen, um so in apologetischer Absicht ein Idealbild des Christentums deutlicher hervortreten zu lassen. Troll verteidigte die Notwendigkeit von Unterscheidungen und damit von Gegenüberstellungen. Diese seien schon allein unverzichtbar wegen der häufig erlebten Frage: »Sag mal, warum wirst du nicht Muslim?«, die oft auch unterstelle, dass

man nicht ehrlich sei, wenn man so lange den Islam studiert habe und trotzdem noch Christ sei. Troll betonte, dass man auf diese Frage über bloße Sympathie hinaus konkrete Gründe aufführen müsse. Es gehe ihm dabei um den Dienst der Unterscheidung, nicht um den Aufbau von Fronten. Doch gerade diese Möglichkeit des »distinguer pour unir« wurde in Zweifel gezogen, denn Religionen seien in sich ruhende, Sinn stiftende Systeme und ein solcher Begriffsvergleich trage überhaupt nichts zum Verstehen bei, man müsse Sachverhalte vergleichen – so Schreiner. Die gesamte Debatte zeigte sehr deutlich, dass in der Grundsatzfrage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit christlicher Kriterien zur Beurteilung des Islam derzeit keine Einigkeit besteht und die Diskussion fortgeführt werden muss.

Im Sinne eines offenen »Forums« hielten neben Troll mehrere Teilnehmerinnen und Teilnehmer Kurzreferate oder stellten eigene Projekte vor. Zwei dieser Beiträge behandelten die fundamentaltheologische Frage einer nachchristlichen Offenbarung im Islam: Das Referat von *Barbara Bürkert-Engel*, das für den Tagungsband leider nicht gewonnen werden konnte, stellte die Frage, ob es möglich sei, den Anspruch Muhammads und des Koran systematisch-theologisch zu bestätigen, ohne in christliches oder islamisches Selbstverständnis einzugreifen. Bürkert-Engel betonte die Vielfalt und Vielstimmigkeit (nach Art und Zeit) der christlichen Offenbarung, die innerchristlich oft auf das Neue Testament reduziert werde. Weitere Offenbarung sei für Christen zwar nicht nötig, sie sei aber möglich und Zeichen der Treue Gottes, habe sich allerdings auf Jesus Christus zu beziehen. *Oliver Lellek* verwies in seinem Referat auf den Anspruch des Islam, gerade keine »neue« Offenbarung, sondern eine Erneuerung und Wiederherstellung der früheren Offenbarungen zu sein. Lellek sieht im Islam eine »Auslegung des christlichen Glaubens« und in dessen Kritik und Anspruch einen »Stachel im Fleisch des Christentums«. Für Lellek ist die christliche Offenbarung zwar abgeschlossen in, mit und durch Jesus Christus, aber indem der Islam seinem Selbstverständnis nach die ursprünglichen Offenbarungen bestätigt, sei es Christen möglich, im Koran *ein* Wort Gottes zu sehen. In der anschließenden Diskussion über diese Position war umstritten, ob dies alles nicht doch eine Revision des traditionellen christlichen Offenbarungsbegriffs impliziert und ob es nicht ein zu weit gehendes Urteil sei, als Christ den Koran als Offenbarung anzuerkennen. Letztlich war in diesen Fragen kein Konsens zu erzielen. Gerade im Blick auf Lelleks Thesen wäre auch eine muslimische Stellungnahme interessant gewesen, denn manche von Lellek aufgezeigte formale

Nichtwidersprüchlichkeit erweist sich inhaltlich und praktisch möglicherweise doch als Widerspruch.

Dass religiöse Ansprüche in Verbindung mit politischen Zielen zu einer deutlichen Verschärfung von Konflikten führen können, zeigt tagtäglich der Israel-Palästina-Konflikt. *Raymund Schwager* analysierte in seinem Referat die Rolle extremistischer Kräfte unter Juden, Christen und Muslimen in diesem Konflikt, wies aber zugleich die friedensfördernden Aspekte der abrahamitischen Religionen auf, welche die weltweite Öffentlichkeit unterstützen könnte und müsste. In der Diskussion darüber war umstritten, inwieweit Lösungsvorschläge für den Israel-Palästina-Konflikt überhaupt von außen herangetragen werden können.

Stephan Leimgruber machte in seinem Beitrag deutlich, dass das Verständnis und die Praxis von Religion in direktem Zusammenhang mit religiöser Erziehung stehen. Unterschiedliche Grundlagen, Ziele und Methoden der Erziehung in traditionellen islamischen Gesellschaften und Familien einerseits und in der modernen christlichen Pädagogik andererseits, die sich vor allem auf das Rollenverständnis von Mann und Frau beziehen, sind für ihn Ursache von Konflikten in Schule und Öffentlichkeit. Leimgruber plädierte für einen umsichtigen Umgang mit solchen Konflikten, wobei Respekt gegenüber dem Anderen gefordert sei, ohne kritiklos alles hinzunehmen. Die Diskussion zeigte, dass bei einem Vergleich der Erziehungskonzepte die Gefahr besteht, Klischees zu übernehmen, und es schwierig ist, die Vergleichsgrößen präzise zu bestimmen. In dieser Hinsicht ist auch Leimgrubers Rede vom islamischen »Mainstream« nicht ohne Probleme.

Ein eigener Block der Tagung widmete sich der Reflexion von Erfahrungen aus der Dialogpraxis. Hier wurde in verschiedenen Beiträgen auf die gesellschaftspolitischen und/oder theologischen Motive für die konkrete Dialogarbeit eingegangen (*Hans-Martin Gloël, Volker Meissner, Thomas Lemmen*). Erkannt wurde dabei die Notwendigkeit, das kirchliche Engagement im christlich-islamischen Dialog stärker in das kirchliche Selbstverständnis einzubinden. Gerade die Frage, wie sich eine diakonisch begründete Integrationsarbeit und der theologisch motivierte interreligiöse Dialog zueinander verhalten, bedarf noch der vertieften Auseinandersetzung.

Die *Schlussdiskussion* am letzten Tag machte deutlich, dass *noch erheblicher innerchristlicher Reflexionsbedarf* besteht. Zu den weiter zu bedenkenden Fragen gehören die Hermeneutik des christlich-islamischen Dialogs, die Offenbarungsfrage und hier insbesondere die

Einordnung und Beurteilung Mohammeds und des Korans sowie die Reflexion darüber, welches Spektrum aus der Vielfalt des Islam in den Blick zu nehmen ist. Daneben wurde die Wichtigkeit ethischer Fragen, des Gott-Mensch-Verhältnisses in den beiden Religionen sowie der Frage der Nachfolge betont. Daraus entstand eine Agenda für die nächsten Tagungen. Auch wenn in vielen Punkten keine Einigkeit erzielt werden konnte, wurden in der Diskussion doch folgende Tendenzen erkennbar:

- Existenz und Anspruch des Islam fordern christliche Theologie und christlichen Glauben zu einer *kritischen Selbstbefragung und Selbstvergewisserung* heraus. Dabei gilt es, die reiche Vielfalt der christlichen Glaubens- und Dogmengeschichte wieder zu entdecken und kritisch ins Gespräch zu bringen, einschließlich der verdrängten und bewusst ausgeschlossenen Traditionsstränge (Judenchristentum, Apokryphen etc.). Andererseits ist hier auch die Bedeutung des Kanons zu reflektieren, der ein normatives Kriterium im Sinne einer Selbstdefinition darstellt.
- Dies stellt die *Frage nach dem Unaufgebbaren*, dem »Wesen« des Christentums: Ein solches Wesen jedoch ist schwer zu definieren, da schnell zu viel oder zu wenig gesagt wird. Außerdem besteht die Gefahr, dass mit einer solchen Wesensbestimmung interreligiöses Lernen allzu schnell mit einem Lernstopp beendet wird. Allerdings ist die Lerngemeinschaft von Christentum und Islam zugleich auch »Streitgemeinschaft«.
- Weil es weder *das* Christentum noch *den* Islam im Sinne einer kontext- und geschichtslosen Entität gibt, muss und wird jede theologische Verhältnisbestimmung zum Islam plural und variabel sein. Meta- oder Megatheorien verbieten sich dagegen, weil sie der komplexen Wirklichkeit der Religionen und Menschen nicht gerecht werden und ein geeignetes methodisches Instrumentarium dafür nicht zur Verfügung steht. Von daher empfiehlt sich ein *Lernen in kleinen Schritten*, z.B. an konkreten Koransuren oder in konkreten Lernsituationen im Zusammenleben vor Ort. Andererseits ist zu vermuten, dass hinter vielen der auf der Tagung vorgestellten Positionen implizit doch solche Theorien stehen.
- Auch wenn allein aus hermeneutischen Gründen die Wahrnehmung und Beurteilung des Anderen unausweichlich inklusivistisch ist und bleiben wird, sollte man sich der Gefahr der Vereinnahmung des Anderen ständig bewusst bleiben. Umgekehrt könnte und sollte man auch sich selbst vereinnahmen (in

diese Fall: »islamisieren«) lassen, was zu einer *wechselseitigen Inklusivität* führen würde. Dies schließt ein und fordert, nicht nur das Eigene beim Anderen anzuerkennen und gelten zu lassen. Letztlich ist es christliche Grundüberzeugung, dass es der fremde, absolut andere, transzendente, verborgene Gott selbst ist, der im Anderen begegnet.

Die Mehrheit der Tagungsteilnehmerinnen und -teilnehmer formulierte den starken Wunsch, zunächst noch einmal im *innerchristlichen Rahmen* zu tagen. Neben der Konzentration auf ein konkretes Thema sollen Forschungsberichte und Praxisreflexionen stehen. Längerfristig soll aus dem Forum auch ein *interreligiöses Forum* werden, das besonders Gesprächspartner in der jungen, akademisch gut ausgebildeten Generation von Musliminnen und Muslimen sucht. Bis dahin werden die Initiatoren Sondierungsgespräche mit Muslimen führen und den Blick auch auf entsprechende, schon länger bestehende Initiativen im französischen Sprachraum richten.

Autorin und Autoren

Hans-Martin Gloël, Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Leiter der Begegnungsstätte Brücke-Köprü in Nürnberg

Stephan Leimgruber, Dr. theol., Professor für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Universität München

Oliver Lellek, Dipl.-Theol., Doktorand an der Universität Mannheim

Thomas Lemmen, Dr. theol., Geschäftsführer der Christlich-Islamischen Gesellschaft e.V.

Volker Meißner, Dipl.-Theol., Referent im Bischöflichen Generalvikariat Essen

Andreas Renz, Dr. theol., Referent für Ökumene und Kontakte zu den Weltreligionen im Bistum Hildesheim und Dozent am Priesterseminar in Hildesheim

Hansjörg Schmid, Dr. theol., Referent an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, vertritt u.a. den Arbeitsschwerpunkt christlich-islamischer Dialog

Ulrich Schoen, Dr. theol., Dr. rer. agr., Professor, war beim Ökumenischen Rat der Kirchen für den Bereich christlich-muslimischer Dialog zuständig

Raymund Schwager, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie an der Universität Innsbruck

Jutta Sperber, Dr. theol., Pfarrerin der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und Habilitandin im Fach Religions- und Missionswissenschaften

Christian W. Troll SJ, PhD, Honorarprofessor der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, Mitglied des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog

Hans Zirker, Dr. theol., emeritierter Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Essen

Hohenheimer Protokolle

- 1 Ethik und Kommunikation
Telekommunikation – ein Fortschritt für den Menschen?
Hohenheimer Medientage 1979
Stuttgart 1979 – 87 Seiten
- 2 Arbeitszeitverkürzung – aber wie?
Stuttgart 1979 – 139 Seiten
- 3 Armut im Alter?
Eine soziale Herausforderung
Stuttgart 1980 – 111 Seiten
- 4 Ethik und Kommunikation
Vom Ethos des Journalisten
Hohenheimer Medientage 1980
Stuttgart 1980 – 103 Seiten
- 5 Mehr soziale Psychiatrie – aber wie?
Modelle – Konzepte – Probleme
Stuttgart 1981 – 116 Seiten
- 6 Ethik und Kommunikation
Fernsehbild und Wirklichkeit
Hohenheimer Medientage 1981
Stuttgart 1982 – 126 Seiten
- 7 Vorbedingungen für das Funktionieren der Marktwirtschaft
Stuttgart 1981 – 130 Seiten
- 8 Unser Bildungs- und Beschäftigungssystem
Bildungspolitik zwischen Nachfrage und Bedarf
Stuttgart 1981 – 102 Seiten
- 9 »Friede den Menschen auf Erden«
Läßt sich der Frieden sichern?
Stuttgart 1982 – 98 Seiten
- 10 Wohnbedürfnisse und Wohnmöglichkeiten
Eine ethische und politische Herausforderung
Stuttgart 1982 – 75 Seiten
- 11 Geht die Arbeit aus?
Industriegesellschaft in der Krise
Stuttgart 1983 – 98 Seiten

- 12 Macht der Verführung
Sprache und Ideologie des Nationalsozialismus
Stuttgart 1983 – 114 Seiten
- 13 Der Lehrer – Beruf, Rolle, Ethos
Hohenheimer Symposion zur christlichen Pädagogik 1983
Stuttgart 1983 – 156 Seiten
- 14 Ethik und Kommunikation
Mehr Integration durch neue Medien?
Hohenheimer Medientage 1982
Stuttgart 1984 – 88 Seiten
- 15 Der Schüler
Hohenheimer Symposion zur christlichen Pädagogik 1984
Stuttgart 1984 – 165 Seiten
- 16 Telekommunikation in einer demokratischen Gesellschaft
Hohenheimer Medientage 1984
Stuttgart 1985 – 144 Seiten
- 17 Laboratorium Salutis
Beiträge zu Weg, Werk und Wirkung des Philosophen
Ernst Bloch (1885–1977)
Stuttgart 1986 – 75 Seiten
- 18 Ausdrucksgestaltungen des Glaubens
Zur Frage der Lebensbedeutung der Sakramente
Stuttgart 1986 – 91 Seiten
- 19 Technik
Fortschritt in Verantwortung und Freiheit?
Hrsg.: Jochem Gieraths
Stuttgart 1986 – 91 Seiten
- 20 Zukunft der Wirtschaft, Zukunft der Arbeit
Überlegungen zu einer ethischen Gestaltung
Stuttgart 1986 – 169 Seiten – ISBN 3-926297-00-X
- 21 Eva – Verführerin oder Gottes Meisterwerk?
Philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung
Hrsg.: Dieter R. Bauer/Elisabeth Gössmann
Stuttgart 1987 – 172 Seiten – ISBN 3-926297-01-8

- 22 Max Josef Metzger
Auf dem Weg zu einem Friedenskonzil
Hrsg.: Rupert Feneberg/Rainer Öhlschläger
Stuttgart 1987 – 83 Seiten – ISBN 3-926297-02-6
- 23 Technologie und Bildung
Hohenheimer Symposion zur Christlichen Pädagogik 1987
Hrsg.: Franz Josef Klehr
Stuttgart 1987 – 114 Seiten – ISBN 3-926297-05-0
- 24 Alltagskultur in Fernsehserien
Hohenheimer Medientage 1986
Hrsg.: Hermann-Josef Schmitz/Hella Tompert
Stuttgart 1987 – 113 Seiten – ISBN 3-926297-06-9
- 25 »... und muß nun rauben lassen ...«
Zur Auflösung schwäbischer Klosterbibliotheken
Hrsg.: August Heuser
Stuttgart 1988 – 91 Seiten – ISBN 3-926297-08-5
- 26 Das Christusbild im Menschenbild
In memoriam Roland Peter Litzenburger
Hrsg.: August Heuser
Stuttgart 1988 – 79 Seiten – ISBN 3-926297-10-7
- 27 Wirtschaftliche Gerechtigkeit aus der Sicht des Glaubens
Die deutsche Diskussion über ein amerikanisches Hirtenwort
Hrsg.: Paul Dingwerth/Rainer Öhlschläger/Bruno Schmid
Stuttgart 1988 – 210 Seiten – ISBN 3-926297-11-5
- 28 Gelegen oder ungelegen – Zeugnis für die Wahrheit
Zur Vertreibung des Rottenburger Bischofs im Sommer 1938
Hrsg.: Dieter R. Bauer/Abraham Peter Kustermann
Stuttgart 1989 – 141 Seiten – ISBN 3-926297-15-8
- 29 Sprachloser Glaube
Hohenheimer Symposion zur Christlichen Pädagogik 1988/89
Hrsg.: Franz Josef Klehr
Stuttgart 1990 – 256 Seiten – ISBN 3-926297-17-4
- 30 Den Andern denken
Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas
Hrsg.: Franz Josef Klehr
Stuttgart 1991 – 203 Seiten – ISBN 3-926297-22-0

- 32 Professionalität und Profil
Essentials eines engagierten Journalismus
Hohenheimer Medientage 1989
Hrsg.: Hermann-Josef Schmitz/Hella Tompert
Stuttgart 1990 – 101 Seiten – ISBN 3-926297-20-4
- 33 Weibs-Bilder
Was Medien aus Frauen machen
Hrsg.: Dieter R. Bauer/Birgit Volk
Stuttgart 1991 – 113 Seiten – ISBN 3-926297-27-1
- 34 Eine Kirche – ein Recht?
Kirchenrechtliche Konflikte zwischen Rom und den
deutschen Ortskirchen
Hrsg.: Richard Puza/Abraham P. Kustermann
Stuttgart 1990 – 219 Seiten – ISBN 3-926297-29-8
- 35 Gottes Wort in der Sprache der Zeit
10 Jahre Einheitsübersetzung der Bibel
Hrsg.: Gebhard Fürst
Stuttgart 1990 – 124 Seiten – ISBN 3-926297-24-7
- 36 Helenas Exil
Albert Camus als Anwalt des Griechischen in der Moderne
Hrsg.: Heinz Robert Schlette/Franz Josef Klehr
Stuttgart 1991 – 163 Seiten – ISBN 3-926297-33-6
- 37 Die Kirchen und die deutsche Einheit
Rechts- und Verfassungsfragen zwischen Kirche und Staat
im geeinten Deutschland
Hrsg.: Richard Puza/Abraham Peter Kustermann
Stuttgart 1991 – 179 Seiten – ISBN 3-926297-34-4
- 38 Unter dem Musikteppich
Die Musiken der Alltagskulturen
Hohenheimer Medientage 1990
Hrsg.: Hermann-Josef Schmitz/Hella Tompert
Stuttgart 1992 – 109 Seiten – ISBN 3-926297-35-2
- 39 Wechselbekenntnisse
Auf dem Weg zur Normalität
Aus einer Ost-West-Begegnung in turbulenter Zeit
Hrsg.: Gebhard Fürst/August Heuser/Rainer Öhlschläger
Stuttgart 1992 – 257 Seiten – ISBN 3-926297-37-9

- 40 Gespräch mit Waldorfpädagogen
Hohenheimer Symposion zur Christlichen Pädagogik 1990
Hrsg.: Franz Josef Klehr
Stuttgart 1992 – 160 Seiten – ISBN 3-926297-38-7
- 41 Russische religiöse Philosophie
Das wiedergewonnene Erbe: Aneignung und Distanz
Hrsg.: Franz Josef Klehr
Stuttgart 1992 – 187 Seiten – ISBN 3-926297-43-3
- 42 Christliche Erziehung in multikultureller Gesellschaft
Hohenheimer Symposion zur Christlichen Pädagogik 1991/92
Hrsg.: Franz Josef Klehr
Stuttgart 1993 – 247 Seiten – ISBN 3-926297-45-X
- 43 Politik populär machen
Hohenheimer Medientage 1992
Hrsg.: Hermann-Josef Schmitz/Siegfried Frech
Stuttgart 1993 – 124 Seiten – ISBN 3-926297-46-8
- 44 Namen, Texte, Stimmen
Walter Benjamins Sprachphilosophie
Hrsg.: Thomas Regehly unter Mitarbeit von Iris Gniosdorsch
Stuttgart 1993 – 179 Seiten – ISBN 3-926297-47-6
- 45 Der Rat als Quelle des Ethischen
Zur Praxis des Dialogs
Hrsg.: Werner Stegmaier/Gebhard Fürst
Stuttgart 1993 – 183 Seiten – ISBN 3-926297-50-6
- 46 Brücken zu Eugen Drewermann
Hrsg.: Gebhard Fürst
Stuttgart 1993 – 145 Seiten – ISBN 3-926297-51-4
- 47 Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung
Hrsg.: Peter Dilg/Hartmut Rudolph
Stuttgart 1995 – 202 Seiten – ISBN 3-926297-53-0
- 48 Erziehung aus Erinnerung
Pädagogische Perspektiven nach Auschwitz
Hrsg.: Franz-Michael Konrad/Reinhold Boschki/
Franz Josef Klehr
Stuttgart 1995 – 165 Seiten – ISBN 3-926297-54-9

- 49 Kommerz kontra Kultur?
Europäischer Medienmarkt und kulturelle Identitäten
Hohenheimer Medientage 1993
Hrsg.: Hermann-Josef Schmitz/Hella Tompert
Stuttgart 1995 – 125 Seiten – ISBN 3-926297-55-7
- 50 Der Camus der fünfziger Jahre
Hrsg.: Franz Josef Klehr/Heinz Robert Schlette
Stuttgart 1997 – 95 Seiten – ISBN 3-926297-62-X
- 51 Zäsur
Generationswechsel in der katholischen Theologie
Hrsg.: Gebhard Fürst
Stuttgart 1997 – 137 Seiten – ISBN 3-926297-66-2
- 52 Lateinamerika: die ungerechte Gesellschaft
Hrsg.: Manfred Mohls/Rainer Öhlschläger
Stuttgart 1997 – 143 Seiten – ISBN 3-926297-67-0
- 53 Michael C. Hermann:
Medienraum Bodensee
Zum Integrationspotential der Massenmedien
Stuttgart 1998 – 264 Seiten – ISBN 3-926297-73-5
- 54 Medienpolitik in gesellschaftlicher Verantwortung
Welche Handlungsoptionen gibt es (noch)?
Hrsg.: Hermann-Josef Schmitz/Hella Tompert
Stuttgart 2000 – 91 Seiten – ISBN 3-926297-81-6
- 55 Theodor Haecker (1879–1945)
Verteidigung des Bildes vom Menschen
Hrsg.: Gebhard Fürst/Peter Kastner/Hinrich Siefken
Stuttgart 2001 – 126 Seiten – ISBN 3-926297-82-4
- 56 Zwangsarbeit in der Kirche
Entschädigung, Versöhnung und historische Aufarbeitung
Hrsg.: Klaus Barwig/Dieter R. Bauer/Karl-Joseph Hummel
Stuttgart 2001 – 326 Seiten – ISBN 3-926297-83-2
- 57 Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen im kulturellen
Kontext der Gegenwart
Beiträge im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs
Hrsg.: Hans Martin Dober/Dagmar Mensink
Stuttgart 2002 – 201 Seiten – ISBN 3-926297-86-7

- 58 Zwangsarbeiter in der Diözese Rottenburg 1939–1945
 Erarbeitet von Annette Schäfer mit einem Überblick zum Stand
 der Nachforschungen von Stephan M. Janker
 Hrsg.: Kommission zur Klärung der Fragen nach der Beschäfti-
 gung von Fremd- bzw. Zwangsarbeitern in kirchlichen Einrich-
 tungen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart
 Stuttgart 2002 – 370 Seiten – ISBN 3-926297-87-5
- 59 Kirche im Konjunktiv – Akademie im Präsens
 50 Jahre Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart
 Hrsg.: Abraham Peter Kustermann
 Stuttgart 2003 – 173 Seiten – ISBN 3-926297-88-3
- 60 Herausforderung Islam
 Anfragen an das christliche Selbstverständnis
 Theologisches Forum Christentum – Islam
 Hrsg.: Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber
 Stuttgart 2003 – 176 Seiten – ISBN 3-926297-90-5
- 61 Heil in Christentum und Islam
 Erlösung oder Rechtleitung?
 Theologisches Forum Christentum – Islam
 Hrsg.: Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber
 Stuttgart 2004 – 256 Seiten – ISBN 3-926297-93-X
- 62 Für die Menschendienlichkeit der Medien
 Hermann-Josef Schmitz zum Abschied
 Hrsg.: Abraham P. Kustermann/Michael C. Hermann
 Stuttgart 2005 – 203 Seiten – ISBN 3-926297-94-8

Die Bände der Reihe »Hohenheimer Protokolle« aus den letzten
 zehn Jahren sind bis auf wenige Ausnahmen noch lieferbar. Von
 den älteren Titeln sind teilweise Restposten zu Sonderpreisen vor-
 handen, die aktuellen Titel ab Band 56 stehen auch als elektronische
 Dokumente zur Verfügung. Bitte fragen Sie nach oder nutzen Sie die
 Bestellmöglichkeit unter www.akademie-rs.de.