

„Darum wetteifert miteinander in guten Werken.“ (Koran 5:48)

Der Beitrag des christlich-muslimischen Gesprächs zum Wertediskurs in Europa

Anja Middelbeck-Varwick

1. Dialog in der Krise? Zur gegenwärtigen Wahrnehmung des Islam

Der Dialog mit der „muslimischen Welt“ ist derzeit omnipräsent und von höchster politischer Brisanz. Im Juni 2009 betonte der amerikanische Präsident Barack Obama in seiner vielbeachteten Rede an der Al-Azhar-Universität in Kairo, die Vereinigten Staaten und der Islam „haben gemeinsame Grundsätze – Grundsätze der Gerechtigkeit und des Fortschrittes, der Toleranz und der Würde aller Menschen.“¹ Obama zitiert in seinen Ausführungen die Schriften aller drei monotheistischen Religionen – hierbei wiederholt und vor allem den Koran. Dies zeigt, dass der vielbeschworene Dialog mit „dem Islam“ auch im politischen Kontext auf eine Klärung der ihm voraus liegenden religiösen Fragen verwiesen bleibt. Ohne eine solche Klärung lassen sich die gesellschaftlich zu lösenden Fragen kaum bedenken. Dies gilt auch für die innereuropäische Perspektive. Das hier erst in den letzten Jahrzehnten begonnene Gespräch mit „dem Islam“ steckt gegenwärtig in einer schweren Krise.² Nach einer Phase der allmählichen Ernüchterung wurde jüngst dem Multikulturalitäts-Ideal der vergangenen Jahrzehnte der Abgesang angestimmt. Eine große Reserviertheit bezüglich der vormals euphorisch geführten Toleranz- und Pluralismusdebatte ist zu beobachten. Maßgeblich ist der Islam im Ansehen der Europäerinnen und Europäer seit dem 11. September gesunken, sein Bild un-

¹ Obama, Rede vom 4. Juni 2009, 1.

² Vgl. Middelbeck-Varwick, Grenze, 16–19.

terliegt nicht selten immenser Einseitigkeit. Pauschale Ressentiments und Generalverdächtigungen werden in allen Gesellschaftsschichten zunehmend unverhohlen geäußert. Generell werden alle drei monotheistischen Religionen derzeit höchst ambivalent bewertet. Weit weniger als sie in ihren enormen sinnstiftenden, weltdeutenden und handlungsorientierenden Potentialen wahrgenommen werden, wird das Misstrauen gegen ihre Instrumentalisierbarkeit ausgesprochen und ihre Neigung zur Fanatisierung fokussiert.³ So formuliert beispielsweise der Publizist Stefan Etzel drei Hauptthesen „wissenschaftlicher Islamkritik“ gegen die Vereinbarkeit von Islam und liberaler Gesellschaftsordnung:

„1. Ein säkularisierter Islam ist kaum möglich ... 2. Dem Islam ist Gewalt gegen Andersdenkende und Andersgläubige immanent ... 3. Toleranz ist eine unislamische Kategorie, die ihm als eurozentrisches Konzept übergestülpt wird.“⁴

Als Hauptanliegen gilt Etzel, „das interkulturelle Dogma vom toleranten Islam, dem Toleranz gebührt“ als „Mythos“ zu destruieren,⁵ denn Toleranz sei „keinesfalls ein authentisches Element des Islam“⁶. Die nicht nur undifferenzierte, islamfeindliche Haltung des Autors gipfelt in seiner Warnung vor der Gefahr einer weltweiten Islamisierung.⁷

Gegenüber solchen Weisen der Verurteilung des Islam hat auch das Christentum Einspruch zu erheben. Aber der Dialog der Religionen dient nicht allein der Verhinderung von Ausgrenzung und der Wahrung wechselseitiger Wertschätzung. Und gewiss berührt diese schlaglichtartige Diagnose auch die Dialogbemühungen der zahlreichen christlich-muslimischen Initiativen und

³ Vgl. *Bernhardt*, Ende des Dialogs?, 10f.

⁴ *Etzel*, Westliche Toleranz, 245. Etzel rekurriert hier im Wesentlichen auf *Raddatz*, Christentum und Islam. Zur Bewertung einer solchen Position, die die Unterscheidung von Islam und Islamismus nicht für notwendig erachtet, hat P. Chr. Toll SJ bereits 2002 hinreichend geantwortet: *Troll*, Islamdialog.

⁵ *Etzel*, Westliche Toleranz, 245.

⁶ Ebd., 249.

⁷ Ebd., 250: „Alle bisher genannten Risikofaktoren – Gewaltimmanenz, habituelle Intoleranz, Unvereinbarkeit mit säkularem Staat und demokratischer Verfassungsordnung – müssen mit dem Hauptziel des Islam gesehen werden, der Ausdehnung seiner Herrschaft über den ganzen Erdball.“

kirchlichen Institutionen und damit das theologische Gespräch⁸ über die Glaubensinhalte und die Glaubenspraxis, das hier im Mittelpunkt steht. Zunehmend wird in Frage gestellt, was ein solches Gespräch überhaupt zu leisten vermag. Demgegenüber ist mit Reinhold Bernhardt für die Bestimmung und Gestaltung der Beziehungen zwischen den Religionen nach dem Dialogprinzip zu plädieren und eingangs zu postulieren: „Gerade jetzt, da dieses Paradigma in eine Krise gekommen zu sein scheint, soll es mit Nachdruck vorgetragen werden.“⁹ Denn eine interreligiös dialogische Theologie, die ein wechselseitiges Verstehen zum Ziel hat, ist nicht nur theologisch unverzichtbar, sondern auch von globalgesellschaftlicher Bedeutung.

2. Die Herausforderungen des theologischen Dialogs

Theologisch stellt der Islam eine Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses dar, die zu reflektieren ist: Als einzige nachchristliche Weltreligion ist das Verhältnis von Beginn an von Nähe und Entgegnung, von Verwandtschaft und Konkurrenz gleichermaßen geprägt. Insbesondere der Anspruch, der Koran sei die letztgültige Offenbarung Gottes mit universaler Geltung, führte in der Geschichte zu Verunglimpfung und Abwertung der anderen monotheistischen Religion, insbesondere ihres Propheten, ihrer Schrift und ihrer Glaubenspraxis. Umgekehrt bleiben Streitigkeiten bezüglich der christlichen Rede vom dreieinen Gott, dem Vater, Sohn und dem Heiligen Geist, bestehen. Seit Aufkommen des Islams im 7. Jh. verbindet sich mit der christlichen Trinität der Vorwurf, die Christen hätten sich vom Bekenntnis zum einen und einzigen Gott entfernt, die ursprüngliche Offenbarung verfälscht. Bis in die Gegenwart wird den Christen muslimischerseits Tritheismus (bzw. im Koran „Beigeselung“) und damit eine Veruntreuung des Monotheismus vorgeworfen. Der Koran bestreitet seinerseits die Gottessohnschaft Jesu Christi und betont sein Menschsein. Wenn es also um das Offenbarungsverständnis zu ringen gilt, so wären die Fragen anzuschließen, in welcher Weise christlicherseits angenommen werden kann, dass der Gott, der sich in Jesus Christus in einzigartiger dem Menschen zugesagt hat, auch der Gott des Koran ist.

⁸ Erwähnt sei in diesem Zusammenhang auch die Verstimmung angesichts der so genannten „Regensburger Rede“ von Papst Benedikt XVI. vom 12. September 2006 (Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI., 72–84).

⁹ *Bernhardt*, Ende, 11.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass die Verständigung über die Glaubensüberzeugungen, die Reflexionen über die Frage nach dem Glauben an den einen Gott nicht Gegenstände eines abstrakten Disputes sind. Denn wenn es um die Heiligkeit und Erhabenheit Gottes geht, so geht es stets auch um den religiösen Menschen selbst, um den ihm eigenen Glauben, um seine innersten Überzeugungen, um seinen Gottesbegriff, auf dem das eigene Lebenskonzept fußt, um seine Existenz. Hier liegt die besondere Gefahr der gegenseitigen Verletzung, des Missverstehens und der Vereinnahmung. Entsprechend erfordert der Dialog über die theologischen Deutungen eine besondere Sensibilität, um zu Ergebnissen zu führen.

Fraglos erhalten die beiden Offenbarungsreligionen durch ihre jeweiligen Kundgaben – die Selbstkundgabe Gottes in Jesus Christus bzw. die Herabsendung des Koran – nicht nur ihr spezifisches Profil, sondern es ergeben sich durch die damit gegebene Differenzen auch ihre Konkurrenzen in Bezug auf die geglaubte *Wahrheit*. An der wechselseitigen Bewertung von Jesus Christus als Sohn Gottes und dem mit ihm allen Menschen zugesagten Heil bzw. vom Koran als letztgültige Kundgabe Gottes, die alle Menschen zu Gott führen soll, hängt Entscheidendes: An der Offenbarungsfrage entscheidet sich der Dialog.

Die nur grob skizzierte Geschichte der wechselseitigen Missachtung und theologischen Fehldeutungen wirkt aktuell nicht nur in den hochsensiblen wie komplexen Auseinandersetzungen um Kopftuch und Karikaturen nach. Sie spiegelt sich letztlich auch in den Empfindsamkeiten bezüglich der Verleihung des Hessischen Kulturpreises oder zeigt sich am Beispiel der zahlreichen Protestbriefe gegen die als wenig respektvoll empfundene Beschreibung des Propheten Muhammads in der Vereinshymne des Fußballvereins FC Schalke 04.¹⁰ Grundsätzlich ist ebenfalls zu registrieren, wie Musliminnen und Muslime ihre Situation wahrnehmen und beschreiben: „Muslime fühlen sich nicht nur selbst in Deutschland noch weitgehend fremd, sondern werden auch durch die Mehrheitsgesellschaft als Fremde, bestenfalls als *Gäste* empfunden.“¹¹

Das Gespräch mit den jeweils Andersgläubigen bedarf schon allein aufgrund der so benannten Aspekte besonderer Rücksichtnahmen. Dessen ist sich das gegenwärtige christlich-theologische Gespräch mit dem Islam bewusst, ist es doch grundlegend von Wertschätzung und Respekt geprägt. Es verfolgt im Bewusstsein des gemeinsamen Bekenntnisses des einen und einzigen Gottes

¹⁰ Dort heißt es in einer Strophe, die seit 1963 gesungen wird: „Mohammed war ein Prophet, der vom Fußballspielen nichts versteht.“ Vgl. Interview im Deutschlandfunk mit Murad W. Hofmann.

¹¹ *Ucar*, Religionen, 244.

die Frage, in welcher Weise das Christentum von der muslimischen Tradition lernen kann, ohne hierbei die bleibenden Differenzen und wechselseitigen Anfragen auszublenken.

3. Theologische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs

3.1 Das Lehramt der Katholischen Kirche

Für die Katholische Kirche setzte das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) maßgebliche Impulse. Es legte zwei kurze, aber gewichtige Texte vor, die eine neue katholische Sicht des Islam implizieren.¹² Die Dokumente des Konzils, vor allem die *Dogmatische Konstitution über die Kirche ‚Lumen Gentium‘* in Artikel 16 sowie *‚Nostra Aetate‘, die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen*, stellen einen grundlegenden Wandel des Verhältnisses dar.¹³ In *Lumen Gentium 16*, das den Islam gleich nach dem Judentum dem Christentum zuordnet, heißt es: „Der Heilswille Gottes umfasst auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben an Abraham bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am jüngsten Tag richten wird.“ Die Muslime werden hier in den Heilswillen Gottes eingeschlossen, das heißt, es wird ihnen ein Heilsweg zuerkannt, und es wird eindeutig betont, dass die Muslime mit den Christen den *einen* Gott anbeten. Der zweite Text aus der „*Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Nostra Aetate)*“, ist umfangreicher und noch bedeutsamer. In *Nostra Aetate* werden bewusst die Gemeinsamkeiten von Islam und Christentum betont, hier lautet der viel zitierte Artikel 3 (1965): „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem

¹² Im Folgenden zitiert nach: *Rahner / Vorgrimler*, Konzilskompendium; vgl. *Hünemann*, Herders Theologischer Kommentar.

¹³ Empfohlen sei zur Einordnung: *Troll*, Katholisches Lehramt und Islam.

Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten. Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.“

Der Eröffnungssatz begründet einen Neuanfang des Verhältnisses der Katholischen Kirche zum Islam: Mit größter Anerkennung und Wertschätzung (vgl. „mit Hochachtung“) wird über den Glauben und die Glaubenspraxis der Musliminnen und Muslimen gesprochen. Der Text hebt eingangs das monotheistische Bekenntnis, das Bekenntnis zum „alleinigen Gott“ hervor und würdigt damit den Kern des muslimischen Glaubens.¹⁴ Die Formulierung „der zu den Menschen gesprochen hat“ impliziert die Identität des einen jüdischen, christlichen und muslimischen Gottes, wobei allerdings der Koran ebenso wenig Erwähnung findet wie der Prophet Muhammad. Eine theologische Einschätzung von Koran und Muhammad bedarf somit noch weiterer Klärungen. Genannt wird hingegen Abraham als der sich Gott Unterwerfende, der im Islam als großes Glaubensvorbild gilt. Islam bedeutet die aktive Hingabe an Gott¹⁵: Abraham gilt in diesem Sinn als Vorbild eines wahrhaft gläubigen Muslim. Auch wird die islamische Sicht Jesu als Propheten gewürdigt, wobei sich hier der Zusatz „den sie allerdings nicht als Gott anerkennen“ angefügt

¹⁴ Das Konzil formuliert eindeutig: Muslime und Christen beten den einen Gott an. Dass es der eine Gott ist, den Christen und Muslime bekennen, steht für die Gläubigen beider Religionen außer Frage. Auch in islamischer Perspektive findet sich dies expliziert. Hier wird grundsätzlich davon ausgegangen, dass der Gott, der sich im Koran offenbart und der Gott der „Schriftbesitzer“, d. h. der Juden und Christen, ein und derselbe ist. So heißt es beispielsweise: „Und streitet mit den Leuten des Buches nur auf die beste Art, mit Ausnahme derer von ihnen, die Unrecht tun. Und sagt: ‚Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt und zu euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer Gott ist einer. Und wir sind ihm ergeben.‘“ (Koran 29:46)

¹⁵ *Islam* meint ursprünglich zunächst den personalen Akt der Hingabe des Menschen an Gott und der Verpflichtung auf seinen im Koran geoffenbarten Willen, der Begriff bezeichnet also die ausschließliche Beziehung der menschlichen Person zu dem einen Gott, den personalen Akt der Hingabe an Gott und seine Offenbarung. Islamisches Gläubigsein meint so im Wesentlichen Vertrauen, Vertrauen in Gottes Schutz und Fürsorge, Hingabe und Ergebenheit in Gott und in diesem Sinne auch Unterwerfung des Menschen.

findet. Nicht aber werden die damit einhergehenden anderen zentralen Konfliktpunkte ausgeführt, wie vor allem die Bestreitung des Kreuzestodes seitens der Muslime. Gleichwohl ist der wesentliche Unterschied, das Bekenntnis zur Gottheit Jesu benannt. Muslime sehen in Jesus nicht mehr als einen Propheten, der Koran betont immer wieder das Menschsein Jesu. Selbst die „bisweilen“ vorkommende Anrufung Mariens seitens der Muslime findet Erwähnung. Maria wird im Koran auch als die jungfräuliche Mutter Jesu geachtet, hier besteht kein Dissens, gleichwohl lässt sich hier das Bemühen des Konzils ablesen, Gemeinsamkeiten zu unterstreichen. Schließlich wird islamische Ethik und Glaubenspraxis deutlich gewürdigt, genannt werden das rituelle Gebet, die Armensteuer und das Fasten. Auch erinnert *Nostra Aetate* an die unheilvolle Vergangenheit christlich-muslimischer Begegnungen, die man nun im Interesse eines gemeinsamen Eintretens für den „Frieden und die Freiheit“ beiseite lassen solle.¹⁶ *Nostra Aetate* 3 markiert – nach Jahrhunderten der wechselseitigen Verunglimpfungen von Christen und Muslimen – fraglos einen Wendepunkt, der einen neuen, richtigen Weg weist und liefert. Die Erklärung bietet zugleich eine neue Grundlage für die christlich-muslimischen Beziehungen und kann so zugleich bis heute als *Magna Charta* dieses Dialogs gelten.

Innerhalb des interreligiösen Themenspektrums der Theologie wurde in den letzten Jahrzehnten vor allem um die Weisen der Verhältnisbestimmung der Religionen zueinander gerungen. Gegenwärtig kann diesem „Dialog über den Dialog“ nicht länger ein solches Gewicht zukommen¹⁷, sondern es gilt, vermehrt *bestimmte* Perspektiven nachzuzeichnen und systematisch-theologische Einzelstudien zwischen *konkreten* Religionen zu unternehmen. Solche Studien sind, insbesondere im deutschsprachigen Raum, immer noch rar. Dies gilt vor allem mit Blick auf das christlich-muslimische Gespräch.¹⁸ So stellt die Erörte-

¹⁶ Inwiefern es gelingen kann, zu einer neuen Weise der gegenseitigen Verständigung aufzubrechen ohne das Vergangene verhandelt zu haben, bleibt offen.

¹⁷ Gleichwohl bleibt auch die Frage danach, wie eine solche argumentierende Verständigung der Religionen untereinander zu gestalten ist und welche hermeneutischen Klärungen ihr vorausgehen, dem christlich-muslimischen Gespräch bis weiter aufgegeben.

¹⁸ „Die entsprechenden theologischen Veröffentlichungen ... neigen häufig dazu, entweder den ‚Dialog‘ mit den nichtchristlichen Religionen ... recht grundsätzlich zu erörtern, doch dabei kaum bestimmte Religionen genauer wahrzunehmen, oder zwar religionswissenschaftlich differenzierte Kenntnisse aufzugreifen, sich dabei aber weitgehend mit der religionswissenschaftlichen Beschreibung selbst zu begnügen und nur knapp die wesentlichen Differenzpunkte anzumerken.“ (*Zirker*, Christentum und Islam, 12)

rung systematisch-theologischer und damit auch ethischer Einzelfragen eine der Zukunftsaufgaben der Theologie dar.¹⁹

3.2 Koranische Grundlegungen

Muslimische Autorinnen und Autoren verweisen im Zusammenhang mit der Argumentation über die Möglichkeit einer koranischen Begründung von „Toleranz“ im Wesentlichen auf die Suren 2:256 und 11:118f. Die bekannteste Aussage des Koran zur Religionsfreiheit ist der vielzitierte Vers 256 der zweiten Sure: „Es gibt keinen Zwang im Glauben.“²⁰ Koran 11:118f lautet: „Und wenn dein Herr gewollt hätte, hätte er die Menschen gewiss zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch sie sind immer uneins, ausgenommen jene, denen dein Herr Gnade erwiesen hat. Und dafür hat er sie erschaffen.“ Eine detaillierte Analyse der islamischen Offenbarungsquellen und ihrer Deutungen bei Elhadi Essabah kommt zu dem Ergebnis, dass die Frage der Vereinbarkeit von Islam und Religionsfreiheit „unbedingt bejaht werden muss.“²¹

¹⁹ Eine Zunahme systematischer Einzelstudien ist gewiss zu verzeichnen, wichtige Impulse hierfür bringt die jährlich stattfindende Fachtagung „Theologisches Forum Christentum – Islam“ an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart hervor. Vgl. *DIK* (Hrsg.), *Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK)*, 388–391.

²⁰ Vgl. hierzu z. B. *Essabah*, *Die metaphysische Basis der Religionsfreiheit*, 241. In dieser Lesart präsentiert Essabah auch die islamische Tradition. Über Abu Hanifa schreibt er: „Seine Auffassung gilt als wegweisend für die gedankliche Entwicklung der Religionsfreiheit im Islam. Insofern Gott dem Menschen Freiheit gegeben und Verantwortung aufgegeben hat, ist allen Menschen das fundamentale Recht eigen, durch ihre freie Wahl auf das eigene Schicksal Einfluss zu nehmen. Wo aber nun Gott auf Zwänge verzichtet hat, steht es uns Menschen viel weniger zu, andere in ihrer Freiheit einzuschränken. Dies wiederum ist die Grundlage für Dialog und Toleranz zwischen den Religionen.“ (ebd. 230)

²¹ Gewiss wäre es redlich, an dieser Stelle zunächst eine grundlegende Reflexion über die Bedeutung von „Toleranz“ innerhalb beider Religionsgemeinschaften als auch in ihrem Verhältnis zueinander einzufügen. Wie wird Glaubensfreiheit gefasst, welche positive Anerkennung findet die andere Religion? Zur Definition von „Toleranz“ vgl.: *Gerlitz*, *Toleranz*; weiterführend auch: *Starck*, *Wo hört die Toleranz auf?* Vgl. a. *Scheliha*, *Der Islam im Kontext*, 110–122; Scheliha plädiert für eine tolerante Freiheitskultur: „Denn davon, wie wir auch unter der Bedingung wachsender Multikulturalität mit dem gesteigerten ‚Toleranzbedarf‘ mit der Intoleranz umgehen, wird abhängig sein, welcher Grad an Humanität in unserer Gesellschaft und ihren Teilgebieten erreicht und erhalten wird.“ (ebd. 122)

Der Koran betont zudem: „Euer Glauben für Euch, mein Glaube für mich“, worin einige zeitgenössische Gelehrte ein koranisches Fundament für die Religions- und Gewissensfreiheit sehen. Die Glaubensunterschiede sollten kein Grund für Auseinandersetzungen sein, sondern eher Grund für einen Wettstreit unter den verschiedenen Gläubigen, der auch von Gott gewollt sei. In diesem Zusammenhang wird oft ‚die‘ Dialogsure zitiert (5:48). Ihr folgend betonen Musliminnen und Muslime im gegenwärtigen Dialog oft, der Islam sei als einzige universale Religion zu verstehen, die Gott zu verschiedenen Zeiten entsprechend den jeweiligen Erfordernissen den Menschen gesandt habe.²²

Diese Verweise stellen gewiss nur einige zentrale Elemente möglicher Begründungsweisen dar. Eine detaillierte Analyse der interreligiösen Fremdwahrnehmung im Koran legt Andreas Grünschloß vor: Grünschloß befragt den Koran mit Blick auf das hier begründete muslimische Selbstverständnis im Kontext religiöser Pluralität.²³ Er kommt zu dem Ergebnis, dass sich hier liberale Verständigungsversuche wie schroffe Kritik und Ablehnung gegenüber anderen Religionen gleichermaßen legitimieren ließen. Grünschloß folgert:

„Soweit man überhaupt ein eindeutiges ›Endresultat‹ dieses wechselvollen hermeneutischen Prozesses feststellen lässt, wird man davon sprechen können, dass im Endeffekt hierarchische Strukturelemente religionstheologischer Superiorität dominieren.“²⁴ Im Koran werde das Verhältnis zu Juden und Christen in temporaler Relationierung konzeptionalisiert, die als ‚retrospektive Identifikation« bezeichnet werden könne und in aller Regel einer legitimierenden Argumentation folge.²⁵ Der Koran fungiere dabei als restaurative Brücke zum reinen Monotheismus: Darin liege die eigentliche retrospektive Identifikation, die das faktisch Neue lediglich als Wiederherstellung des Uralten ausbebe.²⁶ Dies bedeute, so Grünschloß, dass die monotheistischen Gottesvorstellungen auf denselben einen Transzendenzgrund rekurrieren. Dabei werde als grundlegendes Axiom formuliert, es sei derselbe eine Gott, der als Offenbarungssubjekt den jeweiligen Religionen der Juden, Christen und Muslime gleichermaßen zu Grunde liege. Dieses Axiom gehöre zu den innersten ‚Konstruktionsprinzipien‘. Später werde daneben der Gedanke von der göttlich vorherbestimmten

²² Vgl. ausführlich *Middelbeck-Varwick*, Grenze, 92–97.

²³ *Grünschloß*, Der eigene und der fremde Glaube, 90–134.

²⁴ Ebd., 118.

²⁵ Ebd., 124f. Die Argumentationslinie verläuft wie folgt: a) Das Ältere ist das Bessere. b) Das Eigene ist (wieder) mit dem Älteren identisch. c) Das Andere ist gegenüber dem Älteren faktisch defizitär.

²⁶ Ebd., 125.

Pluralität von Glaubensweisen gestellt, deren Wettstreit um das Gute erst im Eschaton endgültig beurteilt werde. Als leitende Prämisse gelte jedoch die ‚theologische Identifikation‘ für den Islam. Daraus ergibt sich auch das prinzipielle Festhalten an der göttlichen Legitimation und Inspiration der jüdischen und christlichen ‚Bücher‘.²⁷ Eine weitere wichtige Konzeption ist in diesem Zusammenhang das Postulat definitiver Letztgestalt, das mit dem Verständnis Muhammads als ‚Siegel der Propheten‘ und der Behauptung der Unüberbietbarkeit des Koran aufgestellt werde (Koran 85:21f; 56:77–80).²⁸

So lässt sich ein Wandel von zunächst optimistisch-harmonisierender Erwartung über differenziert-kritische Relationierungen hin zu dualistisch-konfrontierenden Positionen gegenüber den Schriftbesitzern belegen, „wenngleich die unterschwellige Verbindung auf offenbarungsgeschichtlicher Grundlage im Gegensatz zu den Polytheisten nie zurückgenommen wird.“²⁹ In der Endgestalt des Koran ist die Kategorie der Schriftbesitzer bleibend ambivalent.³⁰

Für die hier anzustellenden Überlegungen zur Frage der Toleranz und der Ethikbegründung ebenso zentral sind jedoch auch die anthropologischen Aussagen des Koran, seine Aussagen zur Gott-Mensch-Relation. Der Mensch, der als Diener bzw. Stellvertreter Gottes Verantwortung für die Schöpfung übernommen hat, schuldet Gott Dank dafür, dass er alles zu seinem Nutzen eingerichtet hat. Dies zeigen zum Beispiel Koran 19:93 und 42:19. Koran 19:93: „Da ist keiner in den Himmeln noch auf der Erde, der dem Gnadenreichen anders nahen dürfte denn als Diener.“ Koran 42:19: „Gott ist gütig gegen seine Diener. Er beschert, wem er will (Gutes). Er ist der Starke und Mächtige.“ Der Mensch besitzt die Befähigung, die irdischen Dinge in ständiger Beachtung des göttlichen Gesetzes zu gestalten. So hat der Mensch eine herausragende Stellung, die ihm von Gott zugesprochen ist und die der Mensch auszufüllen herausgefordert ist.³¹ So gehört auch die Verurteilung jeglichen Übergriffs auf Menschenleben, die menschliche Unversehrtheit, zum Grundgehalt des Koran.

Was bedeuten die aufgezeigten koranischen Leit motive und Relationierungsmuster in diesem Zusammenhang? In welcher Weise können die Positionen von muslimischen und christlichen Gläubigen konvergieren, vor welche Probleme sehen sie sich in der Debatte um Religionsfreiheit und Toleranz je-

²⁷ Ebd., 126.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., 111.

³⁰ Ebd., 114.

³¹ Nagel, *Der Koran*, 237; 240. Vgl. zum ‚Herrschaftsauftrag‘ bzw. zur Würde des Menschen weiter: Renz, *Der Mensch*, 370–373.

weils und gemeinsam gestellt? Was bedeuteten die theologischen Erklärungen des Konzils nun für die anderen Ebenen des Dialogs, vor allem die des gemeinsamen Handelns?³² Hierzu seien abschließend einige Überlegungen vorgestellt.

4. „Alle, die zum Glauben an Gott gekommen sind, sollen sich nach Kräften bemühen, das Gute zu tun.“ (Tit 3,8) – Schlussbemerkungen

Die Frage nach den gemeinsamen Werten, die der Pluralismus aufwirft, stellt sich für christliche und muslimische Gemeinschaften in gleicher Weise. Es muss gesamtgesellschaftlich verhandelt werden, welche Regeln das Zusammenleben bestimmen sollen. Hierbei ist zu bedenken, wie derartige Standards auch von den religiösen Traditionen begründet werden können.³³ Gilt weithin, dass die pluralistische Gesellschaften auf Gehalte der Religion verwiesen bleiben³⁴, so bestehen doch, wie bereits verdeutlicht, gegenüber dem Islam meist deutliche Vorbehalte. So konstatiert Tariq Ramadan: „An ein Leben in einer säkularen Gesellschaft gewöhnt, neigen viele Europäer ... zu der Vorstellung,

³² Der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog hat im Jahr 1991 mit der Verlautbarung „Dialog und Verkündigung“ die Unterscheidung von vier Ebenen des Dialogs vorgenommen, Nr. 42: „1. Der Dialog des Lebens, in dem die Menschen in einer offenen und nachbarschaftlichen Atmosphäre zusammenleben wollen, indem sie Freud und Leid, ihre menschlichen Probleme und Beschwerden miteinander teilen. 2. Der Dialog des Handelns, in dem Christen und Nichtchristen für eine umfassende Entwicklung und Befreiung der Menschen zusammenarbeiten. 3. Der Dialog des theologischen Austausches, in dem Spezialisten ihr Verständnis ihres jeweiligen religiösen Erbes vertiefen und die gegenseitigen Werte zu schätzen lernen 4. Der Dialog der religiösen Erfahrung, in dem Menschen, die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind, ihren spirituellen Reichtum teilen, z. B. was Gebet und Betrachtung, Glaube und Suche nach Gott oder dem Absoluten angeht.“

³³ Vgl. *Wrogemann*, Missionarischer Islam, 379.

³⁴ Bereits 1991 schreibt Jürgen Habermas beispielsweise: „Heute konkurrieren die kirchlichen mit anderen Interpretationsgemeinschaften, die in säkularen Traditionen wurzeln. Auch von außen gesehen, könnte es sich dabei herausstellen, daß die monotheistischen Traditionen über eine Sprache mit einem noch unabgegoltenen semantischen Potential verfügen, das sich in weltaufschließender und identitätsbildender Kraft, in Erneuerungsfähigkeit, Differenzierung und Reichweite als überlegen erweist.“ (*Habermas*, Exkurs: Transzendenz von innen, 131)

dass nur jene Muslime, vertrauenswürdig' sind, die ihre Religion nicht praktizieren und ihre muslimische Identität nicht mehr bekunden.³⁵ Dabei steht außer Frage, dass sich muslimischen Gruppierungen in Europa in gleicher Weise den Herausforderung einer pluralistischen Gesellschaft gestellt sehen, wie alle anderen Religionsgemeinschaften auch. Die Forderung, zur europäischen Wertegemeinschaft etwas beizutragen, muss daher in keiner Weise explizit oder gar normativ an Musliminnen und Muslime heran getragen werden.

Für die Ethik beider Religionen kann als kennzeichnend gelten, „dass der Verantwortungsbegriff sich nicht nur auf die zwischenmenschliche Dimension, sondern auch und besonders auf das Gott-Mensch-Verhältnis bezieht: Es geht um die Verantwortung vor Gott und für die Mitgeschöpfe.“³⁶ Wichtig ist, dass Bibel und Koran zwar ein Ethos enthalten,, „aber keine ethischen Theorien ... Die heiligen Schriften und Traditionen bieten vielmehr Deutungsrahmen, Prinzipien und Motivationsgrund für eine systematische Reflexion.“³⁷ Für spezifische ethische Einzelfragen ist zu prüfen, in welcher Weise sich diese Maßgaben auf gegenwärtige Kontexte übertragen lassen.

Das konkrete Handeln aus dem Glauben ist dem Christentum wesentlich eingeschrieben. Ein bloßes Bekenntnis der Nächstenliebe genügt nicht. Dies gilt analog um so entschiedener für die muslimischen Gläubigen.

Bülent Ucar plädiert im Kontext seiner Reflexionen über die Möglichkeiten, die ethische Botschaft des Islam in die Gesellschaft einzubringen, für eine stärkere Verwurzelung im Glauben:

„Meines Erachtens müssen sich Muslime und glaubende Menschen in unserer Gegenwart wieder dessen bewusst werden, dass Gott sie ständig begleitet und in ihrem Wirken näher bei ihnen ist, als sie selbst und ihrer Halsschlagader es sind (vgl. Sure 50:16). Bekennende Muslime können daher ihren Glauben nicht wegdrängen und verheimlichen zugunsten eines säkularen, Religion nivellierenden Umgangs miteinander. Der islamische Gruß, das Gebet, das Kopftuch, die Basmala, die ständige Andacht Gottes ... bei allen Handlungen etc. zeigen unmissverständlich den permanenten Handlungsbezug des Islam im Leben der Muslime. Diese Ausführungen können nicht einen religiös begründeten Staat zur Folge haben, sondern lediglich das Bewusstsein stärken für die Schwäche und Fehlbarkeit des Menschen und der politischen Strukturen, die von ihm geschaffen sind. Politische Strukturen als Menschenwerk haben keinen Eigenwert, sondern müssen sich im Sinne der Menschen begründen und legitimieren. Dieses kritische Be-

³⁵ *Ramadan*, Muslimsein in Europa, 243.

³⁶ *Renz / Takim*, Christen.

³⁷ Ebd., 256.

wusstsein hat den Blick des Glaubenden gegenüber allem Etablierten zu schärfen und entsprechend zu hinterfragen.“³⁸

Ein vergleichbares gesellschaftskritisches Bewusstsein eignet auch dem Christentum. Darüber hinaus betont Ucar, jeder Muslim sei verpflichtet, sich verantwortlich in die Gesellschaft einzubringen:

„Insofern ist jeder Staat *islamisch*, der sich an überzeitlichen Normen orientiert, Menschen und Minderheitsrechte wahrt sowie sich an den etablierten ethischen Maximen und Idealen der Menschheit und im Speziellen der abrahamitischen Religionen orientiert. Vor diesem Hintergrund sind zahlreiche westliche Staaten mit nichtmuslimischer Bevölkerung viel islamischer geprägt als manch ein Staat im Nahen Osten mit dem Etikett ‚islamisch‘.“³⁹

Das Zitat verdeutlicht auch, dass die Menschenrechte heute ungeachtet ihres „spezifischen Entdeckungszusammenhangs“ in Geltung stehen können und begründungsoffen sind:

„[D]. h. sie können von verschiedenen religiösen oder philosophischen weltanschaulichen Systemen her begründet werden. Unabhängig von der Frage nach der Letztbegründbarkeit ergibt sich so die Möglichkeit eines universalen Geltungsanspruchs der Menschenrechte. In ihrer konkreten Ausformulierung erweisen sich die Menschenrechte jedoch als zeitbedingt und entwicklungs offen.“⁴⁰

Kann also das christlich-muslimische Gespräch dazu beitragen, Europa „eine Seele“ zu geben? Schon die Frage ist falsch gestellt, denn Europa ist schon lange ein Ort der Vielheit von Identitäten. So wenig, wie das „Christliche Abendland“ oder das „säkulare Europa“ als geschlossene Einheiten je bestanden, so wenig steht „der Islam“ – Musliminnen und Muslime der dritten Generation – dem europäischen Integrationsprozess gegenüber. Vielmehr verbindet Christen und Muslime der Versuch, an gerechten gesellschaftlichen Verhältnissen mitzuwirken, den sozialen Frieden zu erhalten, für Schwächere einzustehen, das menschliche Leben zu schützen und auch Werte wie Dankbarkeit, Fürsorge, Teilen, Ehrlichkeit und Treue im alltäglichen Handeln zur Geltung zu bringen.

Doch kann es ebenso wenig nun darum gehen, die gläubigen Bürger und Bürgerinnen den säkularen schematisch gegenüber zu stellen. Insofern gilt es

³⁸ Ucar, Religionen, 243.

³⁹ Ebd., 248.

⁴⁰ Renz / Takim, Christen, 265.

nicht, eine europäische Einheitsseele herbeizusehnen, als vielmehr die jeweiligen Antworten auf die Fragen der Zeit aus den religiösen Traditionen heraus zu finden.

Ulrich Dehn ist zuzustimmen, wenn er formuliert:

„Grundsätzlich ist festzuhalten, dass die Beteiligung der Religionen am ethischen Diskurs nicht ein immer wieder Kontingent neu festzulegendes Aktivitätsformat, sondern einen wesentlichen Bestandteil ihrer Substanz darstellt und die Wahrnehmbarkeit der ethischen Botschaften der Religionsgemeinschaften als gesellschaftlicher Gruppen ein notwendiges legitimes Merkmal öffentlicher Kommunikation in pluralen Gesellschaften ist.“⁴¹

So sind die Herausforderungen der Gegenwart gemeinsame Herausforderungen von Christen und Muslimen. Es geht nicht mehr etwa darum die „Europakonformität“ des Islam zu prüfen und, wie Tariq Ramadan treffend bemerkt, auch nicht mehr darum „welchen Platz die Muslime in Europa einnehmen oder einnehmen werden. Die Frage, die uns jetzt interessiert, lautet vielmehr, welchen Beitrag sie [i.e. die Muslime] in ihren jeweiligen Gesellschaften leisten wollen.“⁴²

⁴¹ Dehn, *Botschaft der Religionen*, 254.

⁴² Ramadan, *Muslimsein*, 277.

Literaturverzeichnis

- Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg 9. bis 14. September 2006, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, (VApS 174), Bonn 2006.
- BERNHARDT, Reinhold, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005.
- DEHN, Ulrich, *Die ethische Botschaft der Religionen zwischen sozialem Gewissen und gesellschaftlicher Integration*, in: Schmid, Hansjörg u.a. (Hrsg.), *Verantwortung für das Leben. Ethik im Christentum und Islam*, Regensburg 2008, 249–254.
- Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK) 2006–2009. *Muslimen in Deutschland – deutsche Muslimen*, DIK (Hrsg.), Berlin 2009.
- ESSABAH, Elhadi, *Die metaphysische Basis der Religionsfreiheit und die Grundprinzipien des freien menschlichen Willens im Koran*, Aachen 2002.
- ETZEL, Stefan, *Westliche Toleranz und islamischer Herrschaftsanspruch*, in: *Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie* 14 (2007, Sonderheft 13: Islamismus), 244–263.
- GERLITZ, Peter, *Art. Toleranz III. Religionsgeschichtlich*, in: *TRE* 33 (2002), 668–676.
- GRÜNSCHLOß, Andreas, *Der eigene und der fremde Glaube, Studien zur Struktur interreligiöser Fremdwahrnehmung*, Tübingen 1999.
- HABERMAS, Jürgen, *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, in: *Ders., Texte und Kontexte*, Frankfurt ²1992, 127–156.
- HÜNERMANN, Peter (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 Bd., Freiburg 2006.
- Interview im Deutschlandfunk mit Murad W. Hofmann vom 5.8.2009; http://www.dradio.de/dlf/sendungen/interview_dlf/1011499/.
- MIDDELBECK-VARWICK, Anja, *Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum*, Münster 2009.
- NAGEL, Tilman, *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München ⁴2002.
- OBAMA, Barack, *Rede vom 4. Juni 2009*, in: *Internationale Politik*, Juli / August 2009, 1–11. (<http://www.internationalepolitik.de>; Zugriff am 4.8.09).

- Päpstliche 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, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, (VApS 102), Bonn 1991.
- RADDATZ, Hans-Peter, Christentum und Islam in der liberalen Fortschritts-gesellschaft, München 2001.
- RAHNER, Karl / VORGRIMLER, Herbert, Kleines Konzilskompendium, Neuau-s-gabe, Freiburg 2008.
- RAMADAN, Tariq, Muslimsein in Europa, Marburg 2001.
- RENZ, Andreas / TAKIM, Abdullah, Christen und Muslime in der gemeinsamen Verantwortung für das Leben, in: Schmid, Hansjörg u.a. (Hrsg.), Verantwortung für das Leben. Ethik im Christentum und Islam, Regensburg 2008, 255–275.
- RENZ, Andreas, Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes, Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie, Würzburg 2002.
- SCHELIHA, Arnulf von, Der Islam im Kontext der christlichen Religion, (Studien zum interreligiösen Dialog 6), Münster 2004.
- STARCK, Christian (Hrsg.), Wo hört die Toleranz auf?, Göttingen 2006.
- TROLL, Christian W., Islamdialog: Ausverkauf des Christlichen, Anmerkungen zum Buch von Hans-Peter Raddatz, in: StZ 220 (2/2002), 103–116.
- TROLL, Christian W., Katholisches Lehramt und Islam seit dem Konzil, in: CIBEDO e.V. (Hrsg.), Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam, zusammengestellt von Timo Güzelmansur, Regensburg 2009, 19–33.
- UCAR, Bülent, Wie bringen die Religionen ihre ethische Botschaft in die gesellschaftlichen Diskussionen ein?, in: Schmid, Hansjörg u.a. (Hrsg.), Verantwortung für das Leben. Ethik im Christentum und Islam, Regensburg 2008, 229–248.
- WROGEMANN, Henning, Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zu Begründung und Praxis des Aufrufes zum Islam (da‘wa) im internationalen sunnitischen Diskurs, Frankfurt 2006.
- ZIRKER, Hans, Christentum und Islam, Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz, Düsseldorf ²1992, 12.