

## Islamdialog: Ausverkauf des Christlichen?

Anmerkungen zum Buch von Hans-Peter Raddatz

Die neue, rapid wachsende Präsenz der Muslime in Europa läßt kaum jemanden unberührt. Sie wirft zahllose und weitreichende Fragen auf. Die Ereignisse des 11. September 2001 und ihre Nachwehen haben das ihre zu einer beeindruckenden Intensivierung der Debatte getan. Auch auf muslimischer Seite gibt es tiefgreifende und selbstkritische Diskussionen neuer Qualität zu Fragenkomplexen wie Islam und Islamismus, Demokratie, religiös-kulturellem Pluralismus, Dialog und Gewalt usw. Von einem Überfluß an wirklich weit ausholenden und intellektuell anspruchsvolleren Beiträgen im deutschsprachigen Raum wird man jedoch kaum sprechen können.

Das lang geplante und noch vor dem 11. September publizierte Werk von Hans-Peter Raddatz „Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Gesellschaft“<sup>1</sup> versucht den genannten Fragen auf den Grund zu gehen und die Entwicklung der geistigen Welten des Islams und des Christentums chronologisch verzahnt und vergleichend kritisch zur Sprache zu bringen. Man liest das Werk mit Spannung, gerade auch im Kontext zahlloser Rezensionen christlich-fundamentalistischer und politisch konservativer Provenienz, die ihm uneingeschränkten Beifall zollen. Eine sachliche sowie kritische Darlegung seiner Kernaussagen ist angesagt.

Hans-Peter Raddatz ist promovierter Islamkundler und Volkswirt und hat als selbständiger Systemanalytiker über viele Jahre die Nahostinteressen internationaler Banken und Unternehmen vertreten. So hat er die arabische Welt auch aus eigener Anschauung kennengelernt. Angesichts der Karriere des Autors überrascht es kaum, daß er in seinem Werk bewußt „auf die distanzierten Methoden der Systemanalyse“ zurückgreift, die seiner Meinung nach, „gegenüber der unergiebigen, dialogischen Begriffsbildung (was immer das heißen mag?), den Vorzug besitzt, umfassendere und vor allem genauere Betrachtungsebenen und Bewertungsmaßstäbe für unsere Vergleichsobjekte bereitzustellen“. Ferner geht es dem Autor um einen „Blick auf die langfristig authentische Dynamik zwischen islamischem und westlichem Werteverständnis in der aktuellen Begegnung“ (17). Diese Akzentsetzungen sind nicht alltäglich. Sie wecken die Neugier des Lesers.

Gleich hier sei eine Parenthese erlaubt: Der Haupttitel des Werks in Form der Frage „Von Gott zu Allah?“ macht perplex. Beten nicht die meisten der im ara-

bischen und türkischen Sprachbereich lebenden christlichen Kirchen – unter ihnen auch die orientalischen, die mit der römisch-katholischen Kirche unierte sind und denen sich der Autor nach eigener Angabe besonders verbunden weiß (12) – seit Jahrhunderten durchgehend und selbstverständlich zu Allah als dem dreieinen Gott ihres christlichen Glaubens? Wie sollen sie – und wir mit ihnen – diesen Titel verstehen?

Der Autor hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Bedingungen zu erforschen, „unter denen die dynamische Begegnung islamischer Gruppenbildung mit den modernen Industriegesellschaften des demokratischen Westens stattfindet“. Überzeugt davon, daß „die Geschichte der religiösen Weltbilder und politischen Denksysteme auch und ganz besonders eine Geschichte der ideologischen Machtstrukturen ist“, unternimmt er eine „Verlaufsanalyse der historischen Schwerpunktbildungen in Islam und christlichem Abendland“. Dabei liegt ihm daran, die Unterschiedlichkeit der „Entwicklungsstränge in Orient und Okzident“ zu würdigen. Denn während der Islam sich bis heute „als Funktionseinheit aus Glaube und Staat“ (15) versteht, hat sich die „Identität“ des Westens schrittweise ihrer transzendentalen Bezüge entledigt und sich auf der Basis zunehmender Fortschrittsorientierung ganz und gar wirtschaftlich-wissenschaftlichen Prioritäten verschrieben und dabei weitgehend „sozialen Zusammenhang“ und „kulturorientiertes Denken überhaupt“ verloren (19).

Raddatz ist überzeugt, „daß sich die Kulturbereiche des Islams und des Westens entgegengesetzten geistigen Entwicklungen verdanken“ (408). Er spricht gar vom „diametralen Antagonismus zwischen der sakralen Langzeitidentität des Islams und der profanen Kurzzeitidentität des Westens“ (20). Damit stellt er sich in ausgesprochenen Gegensatz zu der, wie er es formuliert, „konzertierten, dialogischen Gedankenfabrikation“ von Kirche, Politik und Wissenschaft, die, alle drei zusammengekommen, als die – seiner Ansicht nach – dominante „Leitkultur“, „keinen Zweifel daran läßt, daß es sich trotz aller möglichen Bedenken beim Islam um eine tolerante Religion handelt, deren Selbstdarstellung ungeprüft zu akzeptierenden Wahrheitsanspruch besitzt“ (409). Dem Leser wird bei solch zugespitzten, kategorisch formulierten und nicht selten auch polemisch verzerrenden Formulierungen die Neigung des Autors zu grober Vereinfachung und unqualifizierter Pauschalisierung kaum verborgen bleiben.

Wie dem auch sein mag – um seine eigene Überzeugung von der diametralen Gegensätzlichkeit der in Frage stehenden Systeme überzeugend zu erhärten, stellt Raddatz in gebotener „fachübergreifender Vielfalt“ „diejenigen geistesgeschichtlichen Stationen und Faktoren heraus, die beiden Kulturen ihre entscheidenden Prägungen ursächlich verliehen haben“. Dabei kommen Bereiche der Theologie, Philosophie und Geschichte ebenso zur Sprache wie Soziologie, Anthropologie und Psychologie. Mit beeindruckender Konsequenz – allerdings auch mit einer ermüdenden Tendenz zur Repetition – filtert der Autor „die in einem kollektiven

Verhaltensverlauf *systemhaft* erkennbaren *Tendenzen und Bilanzen* heraus und zieht wesentliche Einzelaspekte als beispielgebende Hinweise heran, um eine als wahrscheinlich erkannte Tendenz zu verdeutlichen“ (20).

Das Werk stellt „zunächst ausgewählte Etappen der abendländischen Geistesgeschichte im ‚Westen und Islam‘ dar, die im historischen Verlauf einander abwechselnd gegenübertreten“ (21). Dabei charakterisieren den abendländischen Bereich die Stationen 1. antike Philosophie und frühes Christentum, 3. christliche Macht im Mittelalter, 5. die Entwicklung der liberalen Vernunft in Renaissance, Reformation und Aufklärung und 7. der moderne Wirtschafts- und Wissenschaftsglauben, während die entsprechende Entwicklung im islamischen Bereich als über die Stufen 2. Muhammad, Koran und Tradition, 4. klassische Machtstrukturen, 6. islamische Orthodoxie und Philosophie und schließlich 8. die „Islamisierung“ der Moderne verlaufend dargestellt wird.

Der zweite Teil des Werks ist dann der Betrachtung des interkulturellen Dialogs und der westlich-islamischen Gegenwart – in den Worten des Autors – der „Islamexpansion im Umfeld einer von der liberalen Moraldoktrin geprägten Gesellschaft“, gewidmet. Diese verläuft in drei Schritten: 1. Interreligion – der kirchlich-islamische Dialog; 2. Multikultur – der politisch-islamische Dialog und 3. Dialogmoral – der Geistesschwund im Fortschritt. Dabei konzentriert sich die Diskussion des kirchlich-islamischen Dialogs auf die katholische Kirche, und die des politisch-islamischen Dialogs auf die Bundesrepublik Deutschland. Die Institutionen und Personen, die diese beiden Bereiche prägen, werden unbeschwert als miteinander verbunden und in bewußt oder unbewußt ungestörter Harmonie agierend dargestellt. Auch hier scheint sich der Autor geradezu darin zu gefallen, Feststellungen zu treffen, die nicht selten ebenso weitreichend wie wissenschaftlich unabgesichert sind. Dabei scheut er nicht vor kategorisch formulierten expliziten und direkten Beschuldigungen und Verurteilungen höchster Instanzen zurück, wie zum Beispiel des Zweiten Vatikanischen Konzils und einer Reihe eminenter kirchlicher und staatlicher Würdenträger, einschließlich Papst Johannes Paul II. Das Fehlen einer kühl-kritischen Analyse, die mit der publizierten und anderweitig erreichbaren, relevanten Evidenz vertraut ist, fällt im zweiten Teil des Werks besonders stark auf. Es stellt die wissenschaftliche Objektivität des Autors in Frage.

Aus den zahllosen Aussagebereichen des Werks werden hier nur drei zu kritischer Betrachtung ausgewählt: der Islam als geschlossenes Machtsystem, das „als tendenziell intolerant vorhersagbar“ ist (491), der vom Zweiten Vatikanischen Konzil konzipierte Dialog mit den Religionen als „Metadogma“, das „den Verzicht auf die eigenen Wahrheiten, um sich den Wahrheiten des anderen zu nähern“, „diktierte“ (303), und schließlich das Aufeinandertreffen des von der „Machtpsyché“ geprägten Islam mit der liberalen, dialog- und unterwerfungsbereiten Fortschrittsgesellschaft des Westens. Die Aussagen des Autors in diesen

Bereichen sind von Bedeutung, weil sie unterschwellig wirksam sind und in der einen oder anderen Form immer wieder in zeitgenössische Diskussionen zum Thema einfließen. Wir versuchen bewußt, die Diktion und Vorgehensweise des Autors anhand ausgewählter Zitate zu Wort kommen zu lassen. Mit kritischen Anfragen warten wir bis zum Schluß.

### Die Muslime als Gefangene des Islam, eines geschlossenen Machtsystems

Raddatz konzidiert den ersten zwei Jahrhunderten des Islam noch „kreatives Chaos“. Spätestens im 9. Jahrhundert wurde daraus jedoch das „Modell von Medina“ gegossen, das „die reflexhafte Prägeform für alle nachfolgenden Generationen“ (84) bildet. „Muhammads historische Leistung“ besteht in der „Zusammenfassung der Stämme Arabiens unter der einigenden Idee der *umma* als Gemeinschaft Allahs“ sowie in „der disziplinierenden Ordnung, die in der koranischen Sammlung göttlicher Verkündigungen ihren fundamentalen Kodex erhalten sollte“. Das globale Potential seines religiös-politischen Systems aus Glaube und Herrschaft, das sich im 9. Jahrhundert voll entwickelt hatte und „in unserer Zeit ...neue Aktualität erlangt“ (52), konnte Muhammad freilich kaum voraussehen. Es verdankt ihm jedoch folgende „Ingredienzien, die sich als Erbe Muhammads zu historisch bestätigten Formelementen“ entwickelten und die auch heute weiterhin prägend bleiben: bedingungsloser Glaube, treue Orientierung am elitären Medina-Original und stetige Durchsetzungsgeduld, verbunden mit wirtschaftlichem Realitätssinn und dosierter Gewaltbereitschaft (ebd.). Dabei hat „die einzigartige Verbindung aus spiritueller Veranlagung, politischem Spürsinn und konsequenter Gewalt in der historischen Individualität Muhammads ... ihre formativen Spuren im islamischen Kollektivverhalten hinterlassen“ (135).

„Das von Muhammad selbst kreierte, systemische Zusammenwirken der mekkanischen ‚Auswanderer‘ mit den medinensischen ‚Helfern‘, die rigorose Beseitigung religiös-politischer Gegner und die anschließende Instrumentalisierung der mekkanischen Machtstrukturen zur pragmatischen Wahrnehmung realer Interessen hatten die Modellvorlage für die historische Musterbildung in der Ausbreitung und Installation des Islam in den verschiedensten Gesellschaften geliefert“ (199). „Die ersten vier Kalifen bzw. Nachfolger Muhammads ... bilden in ihrer Gesamtheit die Basis der ‚Rechtleitung‘, einer als perfekt gedachten Glaubenspraxis, die mit dem Modell der prophetischen Medina-Gemeinde zu einer Höchstform der rechtgläubigen Urgemeinschaft, dem in der Geschichte nicht mehr übersteigbaren Glaubens- und Staatsideal der islamischen Orthodoxie verschmolz.“ Sie „bildet den Mittelpunkt der obligatorischen Glaubensausrichtung, der sich bis in die Moderne als sakrosankter Fokus der islamischen Religionspolitik mit zunehmend ideologischer Funktion verfestigte“ (116).

Innerhalb der Entwicklung des Islams als politisches System spricht Raddatz – nicht überraschend – dem Bagdader Rechtsgelehrten Abu al-Hassan al-Mawardi

(974-1058) eine bahnbrechende Rolle zu. Al-Mawardis Staatstheorie nimmt „immer dann islamische Herrschaft als gegeben und legitimiert“ an, „wenn sie eine muslimische Gemeinschaft nach den Geboten Allahs steuert, die im Modell von Medina ihren idealen Ausdruck finden, wenn also der Imam auf dem festen Boden sunnitischer Rechtleitung steht“ (132).

Noch von einer anderen Seite her findet der Autor seine Sicht vom Islam als geschlossenem Machtsystem bestätigt. Für ihn ist die Geschichte des islamischen religiösen Denkens von den Anfängen der Theologie zur Zeit der Mu'tazila (9. Jahrhundert) bis zu den großen Philosophen Avicenna, Alfarabi, Averroes und anderen mehr eine Geschichte „von wiederholten Schlägen des doktrinären Schriftglaubens gegen die Philosophie und ihre rationalen Denkalternativen“. Von diesen Schlägen „hat sich das geistige Potential der islamischen Welt nicht mehr erholt“. Mit diesen Philosophen sind Denker unterdrückt worden, deren Auswirkung auf die westliche Wissenschaft kaum überschätzt werden kann:

„Um so absurder muß es wirken, wenn ihre Werke – von islamischen Eiferern verbrannt oder anderweitig vernichtet von der westlichen Moderne – als das ‚Vermächtnis des Islam‘ an das Abendland bezeichnet werden“ (198).

Das Ergebnis des letztlich negativ ausgehenden Kampfes zwischen Orthodoxie und Philosophen war „eine zunehmende Ideologisierung ..., die nicht selten gewaltorientiert durchgesetzt wurde“ (199). Darüber hinaus enthält das über Jahrhunderte gefestigte und bestätigte Glaubenssystem des Islam – in der Sicht der Muslime – das gesamte, der Menschheit jemals zugängliche Wissen und kann durch keine Kultur oder Zivilisation, durch keine Religion oder Ratio jemals in Raum und Zeit in dieser universellen Verfaßtheit überstiegen werden.

Nach all dem Gesagten ist klar, was geschieht, wenn dieses System auf die westliche Zivilisation trifft. Es werden sich nur noch deutlicher die angedeuteten „basisislamischen“ Denk- und Verhaltensmuster herausbilden und durchsetzen, die „den Nukleus des real existierenden Islam ausmachen“; „die Wirklichkeit des modernen Kernislam“ kommt jetzt noch klarer zum Vorschein:

„Je näher westlicher Technikstandard und Materialismus auf die islamischen Gesellschaften zurückten, desto klarer traten die Konturen der traditionellen Islamidentität hervor und erzeugten in westlichen Augen die Illusion des losgelösten ‚Fundamentalismus‘. Dieser stellt indes nichts anderes dar als die konservative Bewahrung eines tausendjährigen Glaubenskerns und Vergangenheitsideals“ (262 f.).

Im Klartext: Der Autor lehnt die Unterscheidung von Islam im allgemeinen und islamischem Fundamentalismus ab, denn letzterer ist für ihn einfach eine Art „traditionalistischer Intensiv-Islam“.

Auch „die oft gebrauchte Metapher vom Islam, ‚der kein Monolith‘ sei“, kann den Autor nicht davon überzeugen, daß „der Islam in einen fundamentalen ‚Zweig‘ und den ‚eigentlichen Islam‘ zerfällt“ (263), denn diese Metapher bezieht

sich ja „auf die variabel erscheinenden, kulturell modifizierten Oberflächen der islamischen Gesellschaften, ohne den in der Tat monolithisch anmutenden Kern der über mehr als ein Jahrtausend gehärteten sunnitisch-orthodoxen Glaubensidentität zur Kenntnis zu nehmen“ (261).

Es ist dieser Islam, der im Rahmen der liberalen Fortschrittsgesellschaft von heute auf die Kirche trifft. Diese aber ist charakterisiert durch eine „Makro-Mutation“ (301), „eine irreversible Dynamik des zwanghaften Wandels“ im Sinn eines Prozesses der „innerkirchlichen Auflösung“ (300), den ihr das Zweite Vatikanische Konzil „verordnet“ hat.

### Die Kirche des Dialogs: Fremdorientierung und Wahrheitsverzicht

Auf was für einen kirchlichen Glauben also trifft der Islam in Europa heute? Es kann an dieser Stelle nur das Bild bzw. Zerrbild angedeutet werden, das Raddatz von der katholischen Kirche des Zweiten Vatikanums zeichnet, und dies wiederum nur im Hinblick auf die Beziehungen zum Islam. So fragt der Autor: „In welcher Weise hat sich die Kirche die Dialektik des Liberalismus angeeignet“, womit er im wesentlichen „die Dialektik der Freimaurerei (Masonismus)“ meint, als dessen „Opfer“ und „Verbündeten“ er die Papstkirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sieht (350-360). Wie kam es zur Entfaltung „des neuen Konzepts des interreligiösen, insonderheit islamischen Dialogs als Ausdruck der Fremdorientierung“? Im neuen religiösen Denken vor dem Konzil hatte sich schon gezeigt, „daß der dem Übernatürlichen zugeordnete Glaube sich nun einer konsequenten, relativierenden Machbarkeit zugewandt hatte, die in der Kirche selbst betrieben wurde“ (294).

Schon am Vorabend des Konzils hatte sich nach Ansicht des Autors ein „paradigmatischer Bewußtseins- und Wertewandel abgezeichnet, der die Vereinigung mit allem alternativen Denken außerhalb des eigenen Traditionswissens zur neuen Basis jeder katholischen Existenz erhob“ (298). Maurice Blondel (1861-1949) legte nicht nur die „methodische Basis des subjektivierten Glaubensursprungs“, sondern auch die „strategische Basis ... der  *kreativen Zweideutigkeit* “ (297), und mit dem Jesuiten Henri de Lubac (1896-1991) begann neben der „skeptizistisch relativierenden Auflösungsdyamik des Modernismus ... die aufkeimende Fremdorientierung auf andere Religionen ... nun immer tiefer in die Kirche einzusinken“ (298).

Das Konzil verordnete dann der Kirche eine völlig neue Einstellung gegenüber Irrenden und Irrtümern: „Im Gegensatz zur über tausendjährigen Praxis, dem Irrtum die katholische Wahrheit entgegenzusetzen, wurde zur neuen Maxime erhoben, dem Irrenden dergestalt Barmherzigkeit zu erweisen, daß man ihn in seinem Irrtum beließ, in der Hoffnung, er werde allein durch die Folgen seines

Irrtums auf den rechten Weg zurückfinden“ (299). Damit hatte sich nun nach unserem Autor, „das päpstliche Lehramt erstmals selbst – und dies massiv und unabweisbar mit voller Absicht – in die Förderung der innerkirchlichen Auflösung eingeschaltet“ (300). Dieser Geist des „traditionsfremden Ökumenismus, verknüpft mit der Strategie der kreativen Zweideutigkeit und der Autorität des päpstlichen Lehramtes“, war „nun bereit und in der Lage ..., eine irreversible Dynamik des zwanghaften Wandels in der Kirche hervorzubringen“ (ebd.).

Worin bestand dieser Wandel im wesentlichen? In einer allmählichen Umformung der „Sakralität des überlieferten Glaubensgutes“ mittels der liberalen Profanität in „ein variables Kaleidoskop, durch das der katholische Glaube immer mehr in eine synkretistisch-zivilreligiöse Weltinterpretation zu fragmentieren begann“ (302). Die entscheidende Zäsur war, daß die Kirche „unter dem euphemistischen Universalbegriff des *Dialogs*“ damit begann, „die Tradition transzendenter Bindung in ein Spektrum subjektiver Orientierungen aufzulösen. Das uniforme Sein der Kirche, das in dem individuellen Glauben an die eine Wahrheit der Offenbarung des christlichen Gottes bestanden hatte, mutierte in ein multiformes Werden, das einen neuen, kollektiven Glauben an die Gesamtheit und zukünftige Gemeinsamkeit der vielen Wahrheiten und Seinsformen in den Religionen und Lebensweisen der Menschen forderte“ (303). Dem entsprach die Propagierung des Dialogs als des neuen Metadogmas aller Theologie und Philosophie: Dialog im Sinn einer Kommunikation, die ihre Formen aus der Identität des anderen bezieht und somit den Verzicht auf eigene Wahrheiten bedeutet, um sich den Wahrheiten des anderen zu nähern (vgl. ebd.).

Die relevanten Primärquellen kommen im vorliegenden Werk kaum zu Wort. Geschieht dies ausnahmsweise dennoch einmal, wie im Hinblick auf die Aussagen des Konzils zum Glauben der Muslime – vom Islam als solchem spricht das Konzil eben bezeichnenderweise gar nicht, was der Autor durchgehend ignoriert –, dann wird sogleich deutlich, wie unverantwortlich, grob verzerrend Raddatz die Aussagen dieser Texte interpretiert. Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra aetate*“ spricht davon, daß die Kirche „vor allem das ins Auge (faßt), was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt“ (NA 1). Der Autor stellt die Bedeutung des Textes – wohl eher aus polemischer Verblendung als aus Unwissenheit – folgendermaßen: „Ziel und Zweck des interreligiösen Dialogs ist also die *Konvergenz aller Religionen* in dem, was allen gemeinsam ist und auf Basis dieser Gemeinsamkeiten zur Gemeinschaft der Religionen führt, d. h. *zu einer Religion, die alle Menschen und Völker umfaßt*“ (327) (Hervorhebungen Ch. W. T.).

Die dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ sagt in Art. 16 aus, daß der Heilswille Gottes auch die umfaßt, „die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der

die Menschen am Jüngsten Tag richten wird“. Aus dieser Aussage wird bei Raddatz das Bekenntnis der katholischen Kirche zu „einem (der katholischen Kirche und dem Islam) gemeinsamen Gottesbild und Glaubensvorbild“ (327) bzw. gar eine „vom Konzil beschworene, gemeinsame Gottesvorstellung“ (328) bzw. „die Zustimmung zum antitrinitarischen Gottesbegriff der koranischen Art“ (330). Ferner erwähnt Raddatz an keiner Stelle, weder im Text noch in der Bibliographie, auch nur eine der Publikationen zu den hier genannten Konzilstexten seitens anerkannter Experten (etwa Louis Gardet, Georges Anawati, Joseph Cuoq, Robert Caspar), die alle persönlich und intensiv als Berater an den entsprechenden Arbeiten des Konzils beteiligt waren.

Die kategorische Behauptung, das Konzil habe durch seine Aussagen zum Islam „Die Islamisierung der Offenbarung“ (Titel des Abschnitts 327-333) vollzogen, verspielt schließlich, schon für sich allein genommen, jeglichen Restkredit an wissenschaftlicher Seriosität in religionswissenschaftlichen und theologischen Fragen, den der Autor bis zu diesem Punkt der Lektüre des Werks beim Leser noch besessen haben mag. Aber nicht genug: Dem Lehramt Johannes Pauls II. wird in diesem Kontext die Verordnung der „Auflösung der trinitarischen Transzendenz in die Selbsterlösung durch den relativen Glauben an das Gemeinsame mit den Religionen“ zugeschrieben. Dieser Papst habe „den katholischen Glauben von seiner personalen Lebensmitte, der Offenbarung in Jesus Christus“ „befreit“ und „ihn in einen autonomen, subjektivierten Wahlglauben an das unpersönliche Gemeinsame der Religionen, den ‚Gott unendlicher Majestät‘“ „entlassen“ (332).

Diese Zitate sprechen für sich. Übrigens ist das gesamte Kapitel neun des Buchs: „Interreligion – der kirchlich-islamische Dialog“ geradezu überflutet mit polemisch verzerrenden Aussagen, vorgetragen in einer Art, die es dem Leser schwer macht, offen zu bleiben für die kritische Betrachtung anderer Aussagen des Autors in diesem Werk, die durchaus der Diskussion wert erscheinen.

### Reaktivierung der Machtpsyché des Islam

Schließlich sei aus der Überfülle und Vielfalt der Thesen und Hypothesen des Autors zum Abschluß noch angedeutet, was geschieht, wenn das „geschlossene Machtsystem des Islam“ in unseren Tagen auf die „liberale Fortschrittsgesellschaft“ des Westens trifft. Die im vorangehenden Abschnitt dargestellte, durch das Zweite Vatikanische Konzil markierte „Makro-Mutation der Kirche“ bzw. ihre „epochale Metamorphose“ hatte als eines ihrer herausragenden Resultate „einen neuen Glauben“, der wesentlich in der „Verschmelzung des katholisch-trinitarischen Gottes mit der antagonistischen Allah-Idee des Islam“ bestand (424).

In vorhergehenden Teilen des Werks hatte der Autor historisch aufzuzeigen versucht, wie sich parallel zu den angedeuteten Entwicklungen in der Kirche „der westliche Zwang zur Auflösung gewachsener Eigenstrukturen und -traditionen durch fortschrittsbedingten Glaubens- und Wissensabbau“ vollzog, „der sich seinerseits aus einer grenzenlosen Autonomisierung der ‚Vernunft‘ ergab“. „Dieser geistigen Erosion entwuchs ein Toleranzbegriff, der in Kirche, Politik und Wissenschaft notwendigerweise von ‚Eliten‘ durchgesetzt werden mußte, deren ideologisch bestimmtes Denken und gesellschaftliches Verantwortungsniveau einer sich gleichermaßen verstärkenden Negativspirale ausgesetzt war. Diese Eliten mußten sich umso weiter von ihrer Basisstruktur, der eignen Gesellschaft, ihrer Glaubens-, Wissens- und Schicksalsgemeinschaft entfernen, je vehementer und totalitärer ihre ‚Toleranz‘ die Migration als äußere Form der Gemeinsamkeitssuche mit anderen Kulturen forderte und die dialogische, religiös-kulturelle Entgrenzung als ihr inneres, gesellschaftliches Systemprogramm vorantrieb“ (425).

So gesehen müssen der Islam und seine Entwicklung als die perfekte Gegenkraft erscheinen, die aus dieser Situation Nutzen zieht. Hans-Peter Raddatz glaubt, im Verlauf seiner Darstellung überzeugend aufgewiesen zu haben, wie der Islam als System aus der Begegnung mit „Kolonisierungskränkungen durch die westliche Zivilisation“ nur gestärkt hervorging, und zwar in Form des „traditionalistischen Intensiv-Islam“, auch islamischer Fundamentalismus genannt. Dieser entsteht als Abwehr und Schutz gegen die Aushöhlungsgefahren durch die liberale Säkularisierung im allgemeinen und den zivilisatorischen Konsumzwang im besonderen. „Mit traumwandlerischer Sicherheit“ zielt diese „Ideologie des traditionalistischen Intensiv-Islam“ ... auf die materialistische Moral des Westens, dessen „galoppierender Glaubensverlust und Hedonismus“ einerseits erkannt und kritisiert, andererseits jedoch als einmalige historische Chance ergriffen werden, um den entstandenen ideologischen Hohlraum islamisch zu füllen.

Derselbe Prozeß, vom Autor auch als „als Verzicht der westlichen Gesellschaften auf christliche Identität und politische Interessenwahrnehmung“ beschrieben, führt in seiner Sicht ferner zu einer Reaktivierung der „latent angelegten Machtpsychologie des Islam“ und verhilft diesem so „zu einer historischen Renaissance“. Die angesprochene Machtpsychologie des Islam ruht „auf dem tausendjährigen Herrschaftsanspruch einer elitären Ich-Identität, deren Anspruch sich in der kollektiven Unterwerfung bzw. Islamisierung von Kulturen und Denkalternativen ausdrückte“. An diesem Punkt begegnet uns wieder einmal eine der typischen, auf rein subjektiver „Intuition“ und „Einsicht“ basierenden, „schlußfolgernden“ Behauptungen des Autors: Die aus dem genannten Herrschaftsanspruch „sedimentierte, universale Identitätsversteinigung beginnt nun eine starke Attraktivität auf die moralpsychologische Identitätsauflösung der westlichen Postmoderne auszuüben“ (426). Die Formulierung ist beeindruckend, wird sie auch einsichtig gemacht?

Es wird dem Leser kaum schwer fallen, zu erraten, wie Raddatz schließlich eine der Kernfragen Samuel Huntingtons beantworten wird – wer in der modernen Begegnung mit dem Westen wen beherrschen und welche Wahrheit dieser Herrschaft zugrundeliegen würde:

„Die Antwort liegt in der Komplementarität zweier Systeme, deren Bildungsprinzipien in der Grenzziehung (Islam) bzw. Entgrenzung (Westen) bestehen ... Es ist evident, daß – gleiche Verhältnisse vorausgesetzt – diese ‚Begegnung‘ eine graduelle Auflösung des westlichen Systems begünstigt, wenn seine rationalen Elemente ... nicht zur Geltung kommen“ (491 f.).

Worauf aber zielt Raddatz mit den rettenden „rationalen Elementen“? In der Antwort auf diese Frage wird deutlich, wie sehr seine Sicht- und Denkweise von seiner primären fachlichen Ausrichtung beherrscht wird: der betriebswirtschaftlichen Systemanalyse im internationalen Kontext. Die Einwanderung der Muslime, für den Autor gleichbedeutend mit der „Expansion des Islam im Westen“, wird zu einer „Grenzkostenüberschreitung“ führen, die ihrerseits zu einer „gesellschaftlichen *Interessenkrise*“ führt, aus der notgedrungen eine „Prüfung *rationaler Verantwortung*“ abgeleitet werden wird. Der Westen braucht, mit anderen Worten, „eine Art *Islam-Monitor*“. Eine solche Einrichtung „hätte kompetente Informationen darüber zu sichten und auszuwerten, inwieweit sich der jeweilige Stand der Islamexpansion mit dem Wunschbild des Dialogs und dem Realbild des gesellschaftlichen Gesamtinteresses in Einklang befindet“ (497).

Raddatz erwartet einen *Kulturkonflikt* im Stil eines *Umweltkonflikts* (vgl. 499). Es geht ihm darum, „das rationale Spektrum des gesellschaftlichen *Kulturinteresses*“ ins Spiel zu bringen:

„So wie im Umweltkonflikt die Negativfolgen mit der gleichen Kompetenz repariert werden, die sie verursacht hat, wird die Verbindung zum rationalen Kulturinteresse und zur Vermeidung des möglichen Kulturkonflikts ebenfalls über die Kompetenz der gesellschaftlich-pluralen Einzelgebiete hergestellt werden müssen, aus denen sich nicht zuletzt auch Wirtschaft und verbundene Sektoren rekrutieren“ (499).

Hier wird es darauf ankommen, sich auf die „regionalen Potentiale“ des westlichen Aktionsbereichs zu besinnen:

„Nur ein Westen, der diesen machtvollen Trend zur Rückbesinnung auf die eigenen Stärken erkennt, die nicht im isolierten Punktdenken des Dialogs, sondern in der logischen Tiefe des Abendlandes, im korrelativen, übergreifenden Denken liegen, wird als kompetenter und verantwortungsnaher Wettbewerber agieren. Globale Konkurrenz sichert langfristig nur demjenigen ökonomischen Erfolg, der zwischen den eigenen und fremden Kulturinteressen rational unterscheiden kann, indem er erkennt, daß die Rahmenbedingungen auch der Ökonomie langfristig durch die weltweite Renaissance des Kulturbewußtseins und nicht durch die Vision der Einheitskultur bestimmt werden“ (500).

Spätestens hier wird deutlich, daß es dem Autor bei seinem aus „der regionalen Rationalität“ (vgl. 500) gespeisten Angriff auf „Interreligion“ und „Multikultur“ nicht nur um die Minimierung und Verhinderung dessen geht, was er als kul-

turelle Auflösung oder auch Verähnlichung mit den anderen Kulturen qualifiziert, sondern auch um die Bewahrung bzw. Stärkung „der globalen Wettbewerbsfähigkeit des Westens“ (500). Ein Wettbewerb der Kulturen könnte sich allerdings nach Raddatz nur fruchtbar erweisen, „solange das kompetente Potential des regionalen Kulturinteresses in der gleichen Weise integriert wird, wie dies für die zukünftigen, globalen Kulturakteure – Indien, China, Islam – längst selbstverständlich ist“ (501). Solange der Westen, d. h. die westliche Fremdorientierung, auf die Wahrung ihres eigenen, rationalen Kulturinteresses verzichtet und in der irrationalen Vertretung des Fremdinteresses sich als „Global Player“ weg-„rationalisiert“, bleibt auf lange Sicht nur die Alternative der progressiven Islamisierung des Abendlandes.

### Kritische Bemerkungen

1. Wenn man das vorliegende Buch vom Ende her betrachtet, wird besonders deutlich, wie sehr den Autor die Sorge um den Identitätsverlust des Abendlandes beherrscht. Immigration – d. h. für ihn vorab: Islamexpansion im Westen – führt zu Multikulturalismus, den der Islam schließlich für sein System vereinnahmen wird. Dabei wird das Christentum, wobei der Autor die nichtkatholische christliche Welt kaum wahrzunehmen scheint, primär als eine – jedenfalls bis in die jüngere Vergangenheit hinein – konstitutive Komponente des Okzidents gesehen.

Nun hat sich aber der christliche Glaube von seinen frühesten Anfängen her als in die gesamte bekannte Welt gesandt verstanden und sich folglich in verschiedenen Kulturen verwirklicht. Das Zweite Vatikanische Konzil als Konzil der Epoche rapider Globalisierung war nicht zuletzt von dem Bewußtsein geprägt, die Kirche benötige eine Erneuerung aus dem Geist des Anfangs, um neue Wege zu erschließen mit dem Ziel, in dieser global vernetzten Welt wirksam „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ zu sein (LG 1 u. ö.) und somit beizutragen zum Aufbau einer neuen, religiös und kulturell notwendigerweise plural geprägten „Zivilisation der Liebe“, wie Papst Johannes Paul II. immer wieder formuliert. Es ist bezeichnend, daß Raddatz im Gebetstreffen von Assisi im Jahre 1986 und späteren Treffen andernorts im gleichen Geist, die sich alle der angedeuteten Vision theologisch und pastoral verdanken, nicht mehr sehen kann, als einen Beweis „der Orientierungslosigkeit des neukatholischen Religionsglaubens“ (315)<sup>2</sup>.

2. Obwohl in verschiedenen Teilen des Werks die intellektuelle Vorgeschichte des Konzils, seine grundlegenden Weichenstellungen und zentralen Themen sowie auch das theologische Denken Papst Johannes Pauls II. zur Sprache kommen, geschieht dies alles ohne die im gegebenen Kontext relevanten Texte des Lehramts auf seinen verschiedenen Stufen (Konzil, Papst, vatikanische Dikaste-

rien, Bischofssynoden und regionale Bischofskonferenzen) sorgfältig zu analysieren. Ja, diese werden, von minimalen Ausnahmen abgesehen, nicht einmal erwähnt, weder im Text noch in den Anmerkungen oder in der Bibliographie. Auch werden die theologischen Diskussionen der vergangenen Jahre über so zentrale Fragen wie zum Beispiel „Evangelisierung und Mission“, „christlicher Wahrheitsanspruch und interreligiöser Dialog“, „Christologie und Ekklesiologie als Themen der Theologie der Religionen“ in keiner Weise berücksichtigt. Die Qualität des Diskurses über diese Themen zeugen von einer erschütternden, mit arroganter Selbstsicherheit gepaarten Inkompetenz.

3. Hans-Peter Raddatz' Sicht der sozialen und intellektuellen Geschichte der muslimischen Völker ist einseitig systemorientiert und essentialistisch. Wenn es einerseits durchaus sinnvoll und berechtigt erscheint, gerade auch bei der Analyse und Bewertung muslimischer Realitäten, die normativen und systemischen Aspekte gebührend zu berücksichtigen, d. h. sie auf der ihnen entsprechenden Ebene und an ihrer Stelle ernst zu nehmen, so wichtig ist es, gleichzeitig immer wieder die Vielfalt und die unvorhersehbaren Möglichkeiten im Auge zu behalten, die den gelebten Islam der Muslime kennzeichnen. Das „Medina-Modell“, initiiert von Muhammad, das „staatsrechtliche“ System eines Rechtsgelehrten wie al-Mawardi, die ideologischen Ausformulierungen des Islam bei neueren, dem Islamismus zuzurechnenden Führungsfiguren und Denkern wie etwa Hasan al-Banna (1906-1949) und Abul A'la Maududi (1903-1979) sind in ihrer intellektuellen und politischen Bedeutung zu würdigen und zu berücksichtigen, aber können nicht als unfehlbare, für sich allein gültige Indikatoren jeglicher islamischer Zukunft hingestellt werden. Es geht nicht an, die Vielfalt muslimischer Verwirklichungen und Umsetzungen, die sich aus ein und demselben Corpus formativ-normativer Grundquellen speisen, einfach der „Oberfläche“ zuzuschreiben, während man den „Kern“ des Islam – als sozusagen eine abstrahiert islamische Essenz – zum unveränderlichen und jeglichem Dialog entzogenem Wesen dieser Religion und Kultur erklärt. Im übrigen sind vielfältige Schwierigkeiten, einschließlich Formen gewalttätiger Unterdrückung seitens politischer und religiöser Machtgruppen, denen fast über die gesamte muslimische Welt verstreut, rapid sich entwickelndes kreatives religiöses Denken im Islam heute in den mehrheitlich muslimischen Staaten zweifellos massiv entgegensteht, kein Beweis dafür, daß es auf die Dauer ohne Wirkung und praktische Konsequenzen bleiben wird. Man denke an vergleichbare Prozesse in der Geistesgeschichte des Abendlandes.

Es gibt seit geraumer Zeit nicht nur vereinzelte muslimische Autoren, sondern auch ideologisch und politisch einflußreiche, internationale Organisationen, die eine Solidarität über die Grenzen der *umma* hinaus befürworten. Dazu gehören zum Beispiel wiederholte öffentliche Stellungnahmen des Kongresses der Islamischen Welt. Schon 1975 erklärte dieser:

„Eine echte Partnerschaft zwischen Christentum und Islam, den beiden größten Weltreligionen, ist natürlich und gottgewollt. Daher ist eine enge Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen im Interesse des Weltfriedens und einer gesicherten Zukunft der Menschheit dringend geboten.“<sup>3</sup>

Ferner haben muslimische Denker wie Mohamed Talbi und Abdelmajid Charfi schon vor Jahrzehnten darauf hingewiesen, daß das Erstarken des politisch instrumentalisierten Islam in den Formen des Fundamentalismus einhergeht mit dem Prozeß einer progressiven Aushöhlung des islamischen Glaubens als Grundhaltung und tägliche rituelle Praxis, vergleichbar dem Prozeß der Entchristianisierung, wie ihn gewisse Teile Europas schon in den 20er und 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts erlebten. Es sind also Muslime selbst, die angesichts der Auswirkungen des Agnostizismus, Liberalismus und praktischen Materialismus innerhalb der *umma* die Notwendigkeit erkennen, den Islam von den Quellen her nicht nur zu erneuern, sondern auch radikal zu reinterpretieren. Die Stimme des einflußreichen Schweizer muslimischen Denkers und Reformers Tariq Ramadan (geb. 1962) liefert dafür ein eindrucksvolles Beispiel. Denker wie Ramadan sind eben gerade nicht der Meinung, daß das von Raddatz beschworene Modell von Medina, oder gar das staatsrechtliche System al-Mawardis, unantastbare Parameter jeglicher künftiger islamischer Realisierung sein müssen. Ihr Hauptanliegen ist die kreative Weiterentwicklung der *usul al-fiqh* (Jurisprudenz) im Kontext von kulturellem Pluralismus und von demokratischen Strukturen.

4. Schließlich unterscheidet das vorliegende Werk nicht genügend klar, wenn überhaupt, zwischen der Aufgabe des primär politischen und der des primär religiös-theologischen Dialogs und den jeweils verschiedenen oder verschiedenartig vertretenen Partnern dieser Dialoge. Im ersteren geht es darum, auf nationalen, regionalen Ebenen sowie global einen von allen Partnern in der Gesellschaft politisch gemeinsam ausgemachten, rechtlich abgesicherten Bereich zu definieren, sozusagen als Bedingung der Möglichkeit, plural in Gerechtigkeit und Harmonie zusammenzuleben. Es geht, mit anderen Worten, um den auf der Basis der Menschenrechte definierten Konsens, der allen Komponenten der pluralen Gesellschaft ein gerechtes und harmonisches Zusammenleben ermöglicht. Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, daß dieser „neutrale Bereich“ von jedem der Partner nicht nur als pragmatisch notgedrungen zu akzeptierende und damit vorläufige, sondern als von den formativen Quellen der jeweils eigenen Religion her in sich positiv zu bewertende, im Glauben zu bejahende Lösung anerkannt werden kann.

Daneben gibt es dann die Ebene des primär religiös-theologisch ausgerichteten Dialogs, in dem es um die Suche nach der je größeren Wahrheit geht. Dabei werden sich *die* religiösen Ausdrucksformen und Lehren als überzeugend und wahr durchsetzen, die der Sinnsuche der Individuen sowie der Kollektive am tiefsten entsprechen. Wie sich dieser Dialog im Rahmen liberaler und demokratischer Gesellschaften angesichts wachsender Skepsis – oder gar Apathie – gegenüber

ausgeprägten institutionellen Religionsformen entwickeln wird, bleibt eine Frage der Zukunft. Jedenfalls aber wird hier politische Macht kaum zählen, dafür aber die Fähigkeit, wirksam zu motivieren zu Glaube, Zuversicht und Dienst am Ganzen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> H.-P. Raddatz, *Von Gott zu Allah? Christentum u. Islam in der liberalen Gesellschaft* (München 2001); Seitenangaben in Klammern im Text.

<sup>2</sup> Auch hier findet sich kein Hinweis auf das in diesem Zusammenhang grundlegende Dokument, die Ansprache Papst Johannes Pauls II. an die Kardinäle und die Kurie am 22.12.1986 : *La situation du monde et l'esprit d'Assise*, in: DC 1933 (1987) 133-136.

<sup>3</sup> Zit. nach A. Th. Khoury, *Religiöse Ideale als Motive prosozialen Verhaltens*, gezeigt am Beispiel des Islams, in: *Religion u. prosoziales Verhalten*, hg. v. W. Kerber (München 1995) 41.