

Warum ich nicht Muslim bin

Über Identität, Differenz und Respekt

Der plakative Titel „Warum ich nicht Muslim bin“ ist zunächst mehrfach peinlich: selbstgefällig in seiner Präsentation, abschätzig in seiner Negation, trivial in seinem Gehalt. Grammatisch gibt er sich noch als Frage, doch rhetorisch läßt er nur Antworten erwarten. Hier scheint jemand über sich und diejenigen, von denen er sich absetzt, endgültig Bescheid zu wissen.

Die Tonlage verheißt nicht Klärung eines Sachverhalts, sondern Selbstbehauptung und Konfrontation, nicht Bedachtsamkeit, sondern Polemik. Das Sprachmuster ist auf dem Buchmarkt seit alters gängig, in formal und positionell mancherlei Variationen: „Warum ich nicht mehr katholisch bin“, „... man jetzt Atheist sein muß“, „... man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann“, „... ich kein Christ bin“, „... wir nicht wieder katholisch werden wollen“, „... ich nicht in die Kirche gehe“ usw.¹ – und in diesem Tenor schließlich auch: „Warum ich kein Muslim bin“². Da scheint für Verständigung kein Bedarf mehr, für weiteres Verständnis kein Raum. Die Verbindungen sind gekappt. Die Vorstellung, daß man vielleicht doch auch auf der anderen Seite stehen könnte, liegt fern, sollte wohl vernünftigen Menschen verwehrt sein.

In solcher Denkart entwertet sich das Muster freilich selbst. Gar zu einfach reduziert es die Komplikationen religiös-weltanschaulicher Pluralität. Es rückt nur eine Alternative in den Blick und hat über diese schon entschieden. Begründungsschwierigkeiten, mit denen religiöser Glaube und weltanschauliche Orientierungen ansonsten zu tun haben, scheint es hier von vornherein nicht zu geben. Es geht nicht mehr darum, sich seiner Position zu vergewissern, sondern sie zu propagieren.

Die Religionsgeschichte zeigt, welch große Rolle Abgrenzungsstrategien bei der Ausbildung gemeinschaftlicher Identität spielen. Offensichtlich sind sie in kulturellen Erfahrungs-, Lern- und Durchsetzungsprozessen unumgänglich, besonders ausgeprägt im Verhältnis von Christentum und Islam³. Unübersehbar ist aber auch, welche katastrophalen Folgen, bis hin zu Religionskriegen, sich aus ihnen schon ergeben haben und wie langwierig und mühselig die Anstrengungen sein können, um die Gräben und Blockaden auch nur einigermaßen zu überwinden. Zwar bleiben die religiösen Kontrast-Profilierungen in unserer Gesellschaft hinter den Dimensionen und der Dramatik der fundamentalen geschichtlichen Auseinandersetzungen weit zurück, doch als soziale Belastung sind sie allseits spürbar.

Frage in interreligiöser Verantwortung

Nicht in jedem Fall eröffnet die Ansage, warum man „nicht Muslim“ ist, polemische Abwehr. Eine eigene Bedeutung gewinnt die Frage, wenn man sich trotz ihrer naheliegenden Befremdlichkeit ernsthaft und offen auf sie einläßt. Dann wird sie zu einem beispielhaften Fall interreligiöser Verantwortung, wie sie im folgenden von christlichen Voraussetzungen her skizziert werden soll. Dazu können wir uns auf mehrfache Weise veranlaßt sehen, zunächst in unmittelbaren Gesprächen, von muslimischer Seite herausgefordert oder von nichtmuslimischer – im letzten Fall gelegentlich in vorwurfsvoll aggressivem Ton: „Warum werden Sie nicht gleich Muslim?“ –, dann aber auch über die konkret erfahrbaren, zufälligen Anlässe hinaus bei der theologischen Erörterung der Gründe unseres Glaubens. Es macht einen beträchtlichen Unterschied aus, ob wir dabei die anderen Religionen nur als Momente unserer kulturellen Situation beiläufig mitbeachten, als eine Sache, die wir in unseren Argumentationen nicht übergehen sollten, oder ob wir uns in unserer Theologie auch den Gläubigen dieser Religionen selbst gegenüber sehen, ihnen Rede und Antwort stehend, sei es zunächst und auf weite Strecken hin auch nur in einem internen, gedanklich repräsentierten Dialog⁴.

Wenn wir das, was wir zu wissen meinen, was wir glauben und sagen, verantworten wollen, hängt unsere Ernsthaftigkeit entscheidend davon ab, auf wessen Urteil wir dabei – mit Zustimmung oder Widerspruch – Wert legen. Wenn wir am liebsten nur von denen gehört werden wollten, mit denen wir uns ohnehin schon gleichgesinnt wissen, stünde unsere Sache von vornherein in einem schlechten Licht. Und im andern Fall: Auch wenn diejenigen, von denen wir uns unterscheiden, unseren Gründen selbstverständlich nicht beipflichten können, so wäre es doch ein Gewinn, wenn sie uns wenigstens bestätigen könnten, daß sie sich in unserer Argumentation verstanden und respektiert sehen.

Umsichtige Begründung

Die positiv ansetzende Überlegung „Warum ich Christ bin“⁵ richtet den Blick zunächst nur auf die eigene religiöse Beheimatung, läßt dann vor allem an die Einflüsse unserer säkular distanzierten Umwelt denken, an die Beunruhigungen, vielleicht auch Faszinationen, die von ihr ausgehen. Die anderen Religionen werden dabei verständlicherweise weniger beachtet. Nur in seltenen Fällen sind sie reale lebensgeschichtliche Alternativen. Dennoch ist das Christ-Sein unumgänglich auch der Erfahrung fremder Religionen ausgesetzt – daß es sie gibt, wie es sie gibt und was sie uns bedeuten – und ist dabei von ihnen her nach den eigenen Überzeugungsgründen befragt, wenn auch in geschichtlich, sozial und individuell wechselnder Intensität.

Heutzutage ist die Situation auf bezeichnende Weise zwiespältig: Einerseits sind uns fremde Religionen, vornehmlich der Islam, räumlich nahe und werden uns me-

dial vermittelt wie nie zuvor, nicht selten im Zusammenhang sozialer und politischer Konflikte; andererseits wird aber eben dabei ein alltäglicher Zugang verstellt. Zwiespältig auch erweist sich die Theologie: Einerseits haben die Auseinandersetzungen um die Bedeutung der nichtchristlichen Religionen und die Besonderheit des christlichen Glaubens erheblich zugenommen⁶; andererseits erscheinen diese Erörterungen vor allem aus zwei Gründen zugleich als wenig brisant: Erstens geht es dabei nicht mehr wie in früherer Zeit um das Heil der Menschen, die ohne den christlichen Glauben und außerhalb der Kirche verloren wären. Die Lage ist in dieser Hinsicht entspannt – bis hin zur landläufigen Gleichgültigkeit. Zweitens übersteigen die Religionen in ihrer äußeren Vielzahl, ihrer inneren Vielgestaltigkeit und ihren allumgreifenden Orientierungen bei weitem das Maß dessen, was sich in einem System verarbeiten ließe. Die Realität geht über die theoretischen Zugriffe jeder Religionstheologie hinaus und entzieht sich deren Bewältigungsversuchen.

So wird jede Theologie, wenn sie sich auf die anderen Religionen in ihrer Gesamtheit bezieht, zu gewaltigen Vereinfachungen greifen. Die erste und grundlegende besteht bereits in der kumulativen Rede von „den nichtchristlichen Religionen“, als ob diese in ihrer Zusammenfassung ein deutlich identifizierbares Objekt ergäben und ihnen allen der Begriff der „Religion“ in gleichem Sinn zukäme. Unter solcher Vorgabe bleibt die Realität der konkreten Religionen weitgehend auf der Strecke. Demgemäß geraten die Versuche, den christlichen Glauben in einem globalen Überblick auch angesichts der anderen Religionen oder wenigstens der „großen“ unter ihnen zu verantworten, notwendigerweise inhaltsarm und blaß. Mit gutem Grund verzichten deshalb die meisten Lehrbücher der Fundamentaltheologie darauf, sich auf einzelne Religionen einzulassen. Doch wird damit das Problem, die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens auch im Kontext der Religionsgeschichte zu erörtern, nur umgangen⁷.

Um der Solidität und Ernsthaftigkeit willen haben sich theologische Studien in der Verantwortung des christlichen Glaubens über dessen grundsätzliche Lagebestimmung hinaus auch mit einzelnen der nichtchristlichen Religionen zu befassen und mit ihnen das Gespräch zu suchen⁸. Dem folgt auch die persönlich gehaltene Überlegung „Warum ich nicht Muslim bin“, reduziert dabei aber die Komplexität von Glaubensverantwortung gleich in dreifacher Weise: Sie läßt erstens, indem sie sich allein auf den Islam bezieht, nicht nur die übrigen Religionen außer acht, sondern außerdem alle anderen, neuzeitlich vielfach bedrängenderen Gegenpositionen, seien sie atheistisch, agnostizistisch oder synkretistisch. Zweitens kann die Argumentation, die derart negativ ansetzt, sich auf einige für wichtig erachtete Differenzen beschränken, die als Gründe schon hinreichen und weitergehende Erörterungen erübrigen. Eine positive Erklärung der eigenen Identität wäre unvergleichlich schwieriger. Und drittens verzichtet die Begründung, indem sie „ich“ sagt, auf den Anspruch der Allgemeingültigkeit. Beliebiges wird sie dennoch nicht anführen können, wenn sie einigermaßen ernst genommen werden will. Dieser dreifach

schlichte Ansatz ist nicht taktisches Manöver, keine Problemverdrängung, sondern Selbstbescheidung bei einer Sache, bei der man sich andernfalls leicht übernimmt.

In wissenschaftlicher Literatur ist „ich“ zu sagen weithin verpönt. Objektivität erscheint dadurch beschädigt, gültige Begründung verwehrt. In religiösem Zusammenhang, so sollte man meinen, ist die Sachlage anders; doch auch hier ist diese Sprachform vor Kritik nicht gefeit. Wer, nach seinem Glauben befragt, auf persönliche Gründe zurückgreift, kann von einer auf Gewißheit pochenden Mentalität vorgehalten bekommen, daß er dem „Überdruck des neuzeitlichen Subjektivismus“ erliege⁹. Unter dieser Voraussetzung hätte das religiöse „Ich“ nur eingebunden in das Credo der Glaubensgemeinschaft einen legitimen Platz.

Doch ist in Religionsdingen das Beharren auf Allgemeingültigkeit schon fragwürdig durch die Vielzahl derer unter uns, denen wir Aufgeschlossenheit, guten Willen und Vernunft nicht absprechen können und die dennoch dem, was uns selbst überzeugt, nicht beipflichten. Je deutlicher uns solche positionelle Pluralität vor Augen tritt, je häufiger wir auf Menschen treffen, die unsere Orientierungen nicht teilen, und je näher sie uns im übrigen stehen, desto mehr werden wir auf die Bedingtheit unseres eigenen Standorts verwiesen. Dem jeweiligen Lebensweg, seinen Begegnungen, Erfahrungen und Einsichten, kommt eine unersetzliche Dignität zu. Dies betont das Zweite Vatikanische Konzil in seiner „Erklärung über die Religionsfreiheit“ mit der Forderung: „Die Wahrheit muß aber auf eine Weise gesucht werden (*inquirenda est*), die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist, d. h. auf dem Weg der freien Suche (*libera ... inquisitione*).“¹⁰ Daß das Konzil dabei an erster Stelle die „Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung“ nennt, liegt nahe, aber darüber hinaus bekräftigt es auch die „des Gedankenaustauschs und des Dialogs, wodurch die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben meinen (*invenerunt vel invenisse putant*), mitteilen, damit sie sich bei der Suche der Wahrheit (*in veritate inquirenda*) gegenseitig zu Hilfe kommen“.

Daß hier die *vermeintliche Wahrheit* auf gleicher Ebene neben die wirkliche gestellt und der Kommunikation anvertraut wird, ist höchst beachtlich. In derart gemeinsamer Vergewisserung ist Raum für Subjektivität, für die Berufung auf persönliche Herkunft, Verbundenheit und Verpflichtung. Dabei gerät man, sich erinnernd, in ein lebensgeschichtliches Geflecht, das sich nicht mehr rational rekonstruieren läßt, zumal die sozialen Motivationen eines Lebenswegs weit über die im Konzilstext genannten intellektuellen Momente hinausgehen. Die Subjektivität hat nicht nur ihre eigene Würde, sondern auch ihre unabsehbare Abgründigkeit.

Differenzen

Die Frage „Warum ich nicht Muslim bin“ wird hier nicht unmittelbar persönlich gestellt, sondern im Grundsätzlichen besprochen. Und so sind auch die folgenden

Antworten nicht als individuell eigene des Autors zu nehmen (obwohl sie dies auch sind), denen man vorhalten könnte, sie befriedigten nur „die stets latente Neugierde der Zeitgenossen auf das, was andere ‚empfinden‘“¹¹; vielmehr sind sie Reflexionsangebot, eine Folge von Gründen, die jeder nach seinen Überzeugungen modifizieren, korrigieren oder anreichern kann. Einen guten Sinn ergibt dies freilich nur für diejenigen, der den Islam überhaupt für so bedeutungsvoll hält, daß er ihn in die Beurteilung und Verantwortung seines Glaubens, hier des christlichen, mit einbeziehen mag. Dann sind die Verschiedenheiten nicht Anlaß, den anderen einen Mangel anzukreiden, sondern sich des Eigenen bewußt zu werden.

Drei Motivgruppen sind dabei erheblich, unterschiedlich in Charakter und Gewicht: erstens lebensgeschichtliche, von eigenen Erfahrungen bestimmt, argumentativ nur begrenzt zu vermitteln, aber von mächtigem Einfluß; zweitens kulturelle, von gesellschaftlicher Bedeutung, aber geschichtlich bedingt, nicht spezifisch religiös bzw. christlich; drittens theologische, auf das Innerste des Glaubens bezogen, aber schwach an Motivations- und Überzeugungskraft denen gegenüber, die die religiösen Voraussetzungen nicht schon teilen.

Lebensgeschichtliche Gründe

Wer unter uns Christ oder Muslim ist, ist dies durchweg von Geburt an. Konversionen sind selten und haben ihre besonderen biographischen Bedingungen. Kaum jemand dürfte so verwegen sein zu behaupten: „Ich hätte mich in jedem Fall dem Glauben zugewandt, zu dem ich mich jetzt bekenne.“ Was immer wir über unsere lebensgeschichtlichen Faktoren hinaus zur Begründung unserer Religionszugehörigkeit anführen mögen, es sind sinnvolle Reflexionen, notwendige Aufarbeitungen, nachträgliche Verantwortungen, die jedoch die vorausgehende fundamentale Zufälligkeit der Geburt nicht aufheben können.

Wie kräftig uns die Grenzen zu anderen Religionen gezogen sind, zeigt sich, wenn wir sie mit unserem Verhältnis zu den uns umgebenden innerreligiösen Differenzen vergleichen. Unsere familiäre oder sozial weiter gefaßte religiöse Abkunft hat bei unseren gesellschaftlichen Bedingungen allgemein wenig Bindekraft. Die Variabilität von intensiv gelebter Anhänglichkeit bis hin zur völligen Entfremdung ist selbst im unmittelbaren sozialen Umkreis groß. Einstellungsveränderungen verlaufen sozial unauffällig und lebensgeschichtlich undramatisch. Die Hemmschwellen dazu sind offensichtlich gering. Selbst Konfessionswechsel von einer Kirche zur anderen haben ihren früher schwerwiegenden Charakter verloren.

Demgegenüber sind uns andere Religionen weit entfernt, zunächst auch denjenigen, die sich schließlich zu einer Konversion bewegt sehen. Grund dafür sind nicht allein die zahlreichen kulturell und religiös fremdartigen Züge – diese können gelegentlich ja gerade reizvoll anziehend sein –, auch nicht nur überkommene Feindbil-

der und gegenwärtige Gefährdungsängste, wie sie besonders das Verhältnis zum Islam belasten – diese lassen sich ja mit einiger Aufgeschlossenheit korrigieren, soweit sie falsch sind, und relativieren, wo sie nicht das Wesen der Religion betreffen; entscheidend sind auch nicht in erster Linie die theologischen Unterscheidungen – von diesen muß im folgenden eigens die Rede sein; vor all dem maßgeblich ist vielmehr, daß uns andere Religionen von Kindheit und Jugend an in unserer gewohnten Lebenswelt nicht nahegekommen sind.

Ein einzelner, kleiner, aber wesentlicher Ausschnitt unseres Verhältnisses zum Islam möge hier beispielhaft genügen: Gläubigen Muslimen gilt der Koran als schönste Rede, jeden von Gott her ergreifend, der recht zu hören vermag¹². Dies ist selbstverständlich demjenigen nicht nachvollziehbar, der dieses Buch nicht oder nur flüchtig kennengelernt hat, gar von Vorurteilen blockiert. Aber selbst ein intensives Studium der arabischen Sprache und ein kräftiges Bemühen, den literarischen Rang des Koran zu erspüren, holen die Erfahrungen nicht ein, die Muslime mit dem Koran in lebenslanger Vertrautheit machen, die Rezitationen hörend und in privater Stille betend, alltäglich und zu Festzeiten, in Einverständnis und Verpflichtung. Daß dieses religiöse Erbe auch in islamischen Gesellschaften gefährdet und nicht wenigen Menschen fremd ist, entwertet es nicht als eines der vielen Momente islamischen Lebens, an deren glaubensstiftender Kraft Außenstehende nicht teilhaben. Sie können sich das eine und andere und insgesamt vieles „zusammenlesen“ (im trefflichen Doppelsinn des Wortes), werden aber das Ganze dabei nicht erreichen. So liegt es nahe, daß sie auf die reflektierende Frage „Warum ich nicht Muslim bin?“ in realistischer Einschätzung zunächst einfach antworten: „Weil ich das Muslim-Sein in meinem Leben nicht erfahren habe. Weil ich in anderem heimisch geworden bin.“

Aber so schwer dieser Grund auch wiegt, hinreichend ist er nicht; denn zum einen sehen sich manche Menschen doch gehalten, die ihnen vorgegebene Religionsgrenze zu überschreiten und sich dem Islam zuzuwenden, und zum anderen kommen denjenigen, denen es fernliegt, Muslim zu sein, bei der Besinnung auf ihre Distanz weitere, sachlichere Kriterien hinzu.

Kulturelle Motive

Unser lebensgeschichtlicher Standort ist immer auch der einer bestimmten kulturellen Region und Epoche, für uns einer in Europa und in der Neuzeit. Davon ist auch unser Verhältnis zu den Religionen betroffen. Freilich gibt es „die“ westliche Welt und „die“ Moderne so wenig wie „den“ Islam und „das“ Christentum; erst recht lassen sich diese Größen nicht so in „ihrem Wesen“ festschreiben, daß ihre Position und ihre wechselseitigen Beziehungen ein für allemal ausgemacht wären. Die Zukunft ist auf jeden Fall offen, für einzelne Gläubige wie für ihre Gemeinschaften. Und doch gibt es in der gegebenen Situation geschichtlich bedingte Affinitäten.

Oft ist zu hören, daß der Islam im Unterschied zum Christentum „keine Aufklärung“ durchgemacht habe und sich deshalb nur schwer in unsere Kultur einfüge oder ihr gar prinzipiell fremd bleibe. Dieses Urteil ist mehrfach gefährlich: Es arbeitet mit einem simplen Schwarz-Weiß-Klischee – dem Hellen, Erleuchteten steht das Dunkle entgegen –, legt dabei Menschen pauschal in ihrer Denk- und Verhaltensweise fest, grenzt sie aus und beläßt ihnen zur Entlastung oft nur die Möglichkeit, sich mehr oder minder von ihrem Glauben zu distanzieren. Wer seine „aufgeklärte“ Identität so gegen Andere behauptet, tut dies gewaltsam.

Dennoch kann man, wenn man sich vor dieser Simplifizierung hütet, auf Errungenschaften der Aufklärung verweisen, die im christlichen Raum, wenn auch mit vielen Widerständen und großen Mühen, aufgenommen wurden – ob schon hinreichend verarbeitet, mag man bezweifeln –, die aber im vorherrschenden und gesellschaftlich wirksamen Erscheinungsbild vom Islam nicht gleichermaßen zu finden sind. Wie weit dabei spezifisch religiöse und theologische Faktoren eine Rolle spielen, oder ob es sich auf weite Strecken hin vielleicht nur um eine kulturelle Ungleichzeitigkeit der Religionen handelt und damit um Unterschiede, die eines Tages überholt sein werden, kann zunächst offenbleiben.

„Aufklärung“ meint hier die vom 17./18. Jahrhundert ausgehende dreifache Ermutigung: zur Prüfung geltender Traditionsbestände, zu politischer Emanzipation und zu persönlich selbständiger Orientierung. Der so gebündelte Aufbruch traf das europäische Christentum im Nerv, führte es aber auch zu notwendigen Läuterungen. Vermeintliche Gewißheiten wurden abgebaut, zum einen in historischer Hinsicht – durch die kritische Erforschung der biblischen Schriften –, zum anderen in philosophischer – folgenswer besonders durch die Bestreitung des metaphysischen Weltbilds, einer von Gott her dem Menschen zubereiteten, in dessen Vernunft sich erschließenden ewigen Ordnung. Religiöse Überzeugungen wurden damit in ihren Grundlagen erschüttert. Hinzu kam die gesteigerte Empfindsamkeit gegenüber den destruktiven Kräften von Religion in Intoleranz und aggressiver Selbstbehauptung. Religiös gestützte Herrschaftssysteme bis hin zur kirchlichen Hierarchie wurden in Frage gestellt, gar bekämpft.

Mit der Durchsetzung des religionsneutralen Staates und der religiös-weltanschaulichen Pluralität der Gesellschaft gerieten Konfessionen und Kirchen in eine ungewohnte Situation des Wettbewerbs. Ihre Einflußsphäre wurde erheblich eingeschränkt; das religiöse Leben wurde zu einem sozial gesonderten Bereich.

Die säkulare Gesellschaft bietet einen respektablen Raum individueller Selbstbestimmung. Zwar birgt sie in sich auch einen Verlust an Stabilität und Orientierung; denn die Umgebung, in der man seine Überzeugungen bestärkt sehen kann, ist gemindert, Alternativen bieten sich an; manche gewohnten Werte und Normen verlieren an Geltung. Doch wäre es unrealistisch und verstieße gegen moralische Prinzipien, wenn man auf den alten Verhältnissen beharren oder auf ihre Wiederherstellung drängen wollte; denn dies ginge immer zu Lasten derer, die nicht die Macht

haben, ihre eigene Position durchzusetzen. So bleibt jeder Gruppe und jedem einzelnen nur übrig, sich unter Anerkennung einiger weniger, aber lebensnotwendiger Spielregeln (Grundrechte) an der Aushandlung dessen, was allgemein gelten soll, nach seinem Vermögen zu beteiligen und darüber hinausgehende persönliche Einstellungen und Handlungen, insbesondere religiöse, für sich privat zu verantworten.

Sich darauf einzulassen, fiel den Kirchen lange schwer; doch hatten sie von ihrem biblischen Fundament her Vorgaben, die es ihnen schließlich erleichterten, ihre Widerstände zu überwinden, ja in den Intentionen der Aufklärung sogar eigene Wesenszüge zu entdecken.

Jesus sah sich, anders als Mohammed, nicht vor die Aufgabe gestellt, ein Gemeinwesen aufzubauen, zu ordnen und zu verteidigen, und die ersten Christen bildeten mit ihren Gemeinden Minoritäten, denen Herrschaftsansprüche und gewaltsame Selbstbehauptungen fernlagen. Angesichts der politischen Machtverhältnisse und Konflikte konnten sie sich, in Erinnerung an Jesu Lehren, sagen: „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört“ (Mk 12, 17), und: „Alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen“ (Mt 26, 52), gar: „Leistet dem Bösen keinen Widerstand, sondern wenn dir einer auf die rechte Wange schlägt, dann halte ihm auch die andere hin“ (Mt 5, 39). Die beiden letzten Sätze aus der Passionsgeschichte und der Bergpredigt ließen jedoch die Frage unbeantwortet, wie die Verantwortung für ein politisches Gemeinwesen angelegt sein könnte, falls sie gefordert wäre. Ob und wie diese ethischen Impulse je in staatliches Handeln übertragen werden könnten, ist bis heute nicht abzusehen.

Deshalb wäre es unangemessen, die Anfänge des Christentums selbstgefällig gegen die des Islam auszuspielen. Dies verwehrt schon ein Blick auf die mit dem vierten Jahrhundert einsetzende christliche Machtgeschichte, die man nicht als bloßen Abfall vom ursprünglichen Christentum und wahrhaft christlichen Glauben abtun kann. Auch geht es hier nicht darum, Vergangenheit gegen Vergangenheit zu stellen und miteinander zu verrechnen, sondern die Konsequenzen für unsere heutige Situation, für das heutige Verhältnis von Religion und Politik zu ermessen. Die eindringliche Forderung des Koran: „Gehorcht Gott und dem Gesandten!“ (3,32 u. ö.) richtet sich von Anfang an auch auf machtvollere Befugnis, sei es gegenüber drohenden Feinden – mit dem Aufruf zum Kampf „bis es keinen Aufruhr mehr gibt und die Religion ganz Gott zukommt“ (8,39) – oder bei der Ordnung des Gemeinschaftslebens: „Ihr, die ihr glaubt, gehorcht Gott, dem Gesandten und denen unter euch, die die Weisungsgewalt haben! Wenn ihr über etwas streitet, dann bringt es vor Gott und den Gesandten ...!“ (4,59) So stehen die Erbschaftsregeln des Koran (4,7–12 u. 176) dem Wort Jesu entgegen: „Mensch, wer hat mich zum Richter oder Schlichter bei euch gemacht?“ (Lk 12, 14)

Gewiß ist der Islam nicht mit solchen Zitaten über einen Leisten zu schlagen. Vieles müßte mitgesehen werden: Muslime leben nicht mehr in einem theokratischen Gemeinwesen wie zu Lebzeiten des Propheten. Sie kennen kein verbindliches

Lehramt, keine hierarchischen Leitungs- und Entscheidungsgewalten. Die quasi-klerikal-sunnitischen Autoritäten haben Macht vor allem durch die in der jeweiligen Bevölkerung herrschenden Bildungsdefizite. Nach schiitischer Tradition sollte (bevor Chomeini eine entgegengesetzte Theorie und Praxis propagierte) den geistlichen Führern und Religionsgelehrten prinzipiell keine politische Autorität und Gewalt zukommen. Der Scharia gemäß haben islamische Minderheiten die Rechtsordnung der Staaten, in denen sie leben, zu befolgen, solange ihnen nicht die Erfüllung der islamischen Grundpflichten verwehrt wird (ansonsten sollten sie auswandern). Kulturelle Pluralität und gruppenspezifische Prozesse bestimmen weiterhin „die Welten des Islam“¹³. Die Orte seiner Realisation und Tradition sind Familie und Moschee. In unserer westlichen Gesellschaft hängen sein Charakter und sein Geschick darüber hinaus mehr denn je von individuellen Einstellungen ab. Dabei unterliegt das islamische Leben ähnlichen Erosionen wie das christliche.

Doch aus all dem ergibt sich nicht, daß sich der Islam in seinen manifesten Äußerungen mit dem neuzeitlichen Verhältnis von Religion, Staat, Gesellschaft und persönlicher Freiheit spannungslos vertrage. Wie beharrlich die Distanzen sein können, wird dort spürbar, wo man sich um Verständigung und Annäherungen bemüht. So verkennt der häufige muslimische Verweis darauf, daß Toleranz dem Islam doch von alters her eigen sei, das Wesen neuzeitlicher Religionsfreiheit als ein individuelles Selbstbestimmungsrecht. Dieses ist dem Islam von seinen Traditionen her ebenso fremd wie es der mittelalterlichen Christenheit fremd war¹⁴.

Theologische Gründe

Wer seine christliche Differenz zum Islam katechismusartig bestimmen will, wird als wichtigste Momente anführen: die muslimische Ablehnung der Trinität und Inkarnation, damit der Gottessohnschaft Jesu, die Bestreitung der Geschichte von Erbsünde und Erlösung und schließlich die Leugnung der Hinrichtung Jesu am Kreuz. Doch bleiben diese Bekenntnisstücke bei solcher Aufzählung noch beziehungslos und lassen den zugrunde liegenden unterschiedlichen Charakter der beiden Glaubensweisen noch nicht erkennen.

Muslime sprechen vom Koran wie Christen von der Bibel als „Gottes Wort“, berufen sich dabei aber auf ein schon literarisch beträchtlich anderes Buch. Die Bibel ist eine Bibliothek zahlreicher Schriften aus unterschiedlichen Zeiten und verschiedenen Traditionen, von Autoren, deren Namen oft nicht bekannt sind. Demgegenüber ist der Koran nach islamischem Glauben das dem Propheten von Gott zugesprochene Wort, schon formal angelegt als Gottes und nicht des Propheten Rede. Die Vorstellung, daß dieses Buch zwei Autoren haben könnte – wie man im traditionellen christlichen Schriftverständnis von einer „originären“ und einer „sekundären“ Autorschaft sprach¹⁵ – ist der islamischen Theologie fremd. Hier stehen

Gott und Mensch einander diametral gegenüber. Entweder wir hören in dem, was Mohammed verkündet, Gott oder den Menschen. Beides zusammenzudenken scheint verwehrt.

Auch über die Kundgabe des Koran hinaus ist Offenbarung nach muslimischem Glauben keine Sache menschlicher Geschichte und Kultur, sondern göttlicher Mitteilung. Deshalb ist sie auch, der Beständigkeit Gottes gemäß, von der Erschaffung der Menschen über alle Zeiten hinweg in ihrem wesentlichen Bestand identisch. „Sagt: Wir glauben an Gott, an das, was zu uns, zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen herabgesandt, was Mose und Jesus gegeben wurde, was den Propheten gegeben wurde von ihrem Herrn. Wir machen bei keinem von ihnen einen Unterschied. Wir sind ihm ergeben“ (2, 136).

Demgemäß eröffnet Gott im Koran auch nicht mit Abraham eine neue Erwählungsgeschichte, nachdem die Folge urgeschichtlicher Sündenfälle in die Katastrophe des Turmbaus zu Babel geführt hat. Ganz abwegig wäre es in dieser Sicht, Gott selbst gar in den Weg enttäuschender Erfahrungen mit einzubeziehen und von ihm erzählend zu sagen: „Da reute es den Herrn, daß er den Menschen auf der Erde gemacht hatte“ (Gen 6, 6). Gott ist vielmehr der allem Wandel schlechthin Überlegene, zwar den Menschen „nahe“ (2, 186), indem er auf ihr Gebet hört, ja „näher als die Halsschlagader“ (50, 16), indem er ihre geheimsten Gedanken wahrnimmt; aber er bringt sich nicht selbst in die Geschichte der Menschen ein, kann nicht in menschlicher Gemeinschaft und Zuwendung, gar im Leiden eines Menschen für andere erfahren werden, teilt sich nicht im Menschen selbst mit. „Nichts ist ihm gleich“ (42, 11). „So prägt für Gott keine Vergleiche!“ (16, 74). Kein Geschöpf kann hier als Gottes „Bild“, als ihm „ähnlich“ (Gen 1, 26 f.) angesehen werden. Von ihm kann nur gesprochen werden, weil er uns die Worte zur Verfügung stellt: „Gott prägt den Menschen die Vergleiche“ (14, 25; 24, 35)¹⁶. Die Annahme, daß unser Denken und Reden von Gott, sogar das unserer „Heiligen Schrift“, auch von uns her gedacht sein könne, von uns her eine Geschichte habe, in menschlicher Kultur gründe, von deren Bedingungen abhängig sei und deshalb auch im Sinn der Aufklärung untersucht, auch religionskritisch nach seiner Abhängigkeit von menschlichen Bedürfnissen und Wünschen befragt werden könne, liegt hier fern.

Wie intensiv christlicher Glaube darauf gründet, daß sich Menschen über ihre Erfahrungen verständigen, zeigt sich neutestamentlich von der Verkündigung Jesu und den Bekenntnissen zu ihm bis zur Grundlegung der Kirche¹⁷. In seinem Wirken wie in seinem Leiden schafft Jesus Situationen, in denen die Menschen erst ausmachen müssen, was ihnen gesagt wird und was sie davon zu halten haben. Selbst als seine Hörer – nach der Eingangskomposition des Markusevangeliums – ihn als den erfahren, der lehrt „wie einer, der Vollmacht hat“, und „von seiner Lehre sehr betroffen“ sind (Mk 1, 22), erscheint er in der folgenden Szene nicht schon als verständlich, „und einer fragte den anderen: Was hat das zu bedeuten?“ (Mk 1, 27). Jesus stiftet dazu an, daß andere über ihn und sein Tun befinden. Dies zeigt sich auch

in seinem Erzählen von Gleichnissen. Entgegen der theologischen Deutung, die in späterer Situation das Markusevangelium gibt (Mk 4, 10–12.34), wollte er selbst mit ihnen nicht rätselhaft dunkel sprechen, damit der wahre Sinn „denen, die draußen sind,“ verschlossen bliebe, während er seinen Jüngern „alles erklärte“; vielmehr sollten die Gleichnisse zunächst so weit unbestimmt sein, in einzelnen Momenten gar befremdlich, daß die Zuhörer sich selbst fragen sollten, wie sie das Gehörte zu verstehen hätten. Die Antwort auf die Frage „nach dem Sinn seiner Gleichnisse“ (Mk 4, 10) wurde ihnen also nicht vom Erzähler schon mitgeliefert.

Dementsprechend war Jesus auch darüber hinaus für seine Umgebung Anlaß zur Auseinandersetzung. Die Fragen: „Wer ist das, daß er ...“? (Lk 5, 21), „Was ist das für ein Mensch, daß ihm ...“ (Mk 4, 41) brachen ebenso in der Öffentlichkeit auf wie im engeren Kreis der Jünger. Das Urteil darüber, was man von seinem Anspruch halten solle, wie dieser zu verstehen sei und welche Geltung ihm zukomme, stand noch aus. Bei aller Entschiedenheit, mit der Jesus Gottes „Königsherrschaft“ verkündete und die Jünger in seine Nachfolge rief, schuf er doch eine Offenheit, in der seine Begleiter angestoßen wurden, selbst Verständnis zu gewinnen und Konsequenzen zu suchen: „Für wen halten mich die Menschen? ... Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ (Mk 8, 27.29; vgl. Mt 16, 13.15). Den Jüngern wird nicht einfach die verbindliche Unterweisung gegeben, die genaue Verkündigung aufgetragen, das richtige Bekenntnis abverlangt, sondern sie müssen erst von ihren Erfahrungen her zu eigener Sprache finden.

Noch in der österlichen Szene des Matthäusevangeliums, in der der Auferstandene den „elf Jüngern“ erscheint, heißt es, daß „einige aber zweifelten“ (28,17; vgl. Lk 24, 38). Selbst hier beläßt der Evangelist Verlegenheit, die er nicht von den österlichen Ereignissen allein her schon ausgeräumt sehen will. Den Jüngern Jesu bleibt noch zu sagen, was sie von dem Erfahrenen halten. Die neutestamentlichen Schriften bezeugen in ihrer Vielstimmigkeit, wie der Aufbau der frühchristlichen Gemeinden (in unterschiedlichen institutionellen Strukturen) mit der Formulierung ihrer Bekenntnisse einherging.

So klärten sie auch die grundlegende Frage, welchen Zugang zu ihrer Gemeinschaft sie Nichtjuden gewähren sollten, erst „nach nicht geringem Aufruhr und Streit“ (Apg 15, 2), nach „vielem Streit“ (15, 7), in Willensbildung „mit der ganzen Gemeinde“ (15, 22), und bekräftigen das Ergebnis ihrer Auseinandersetzungen mit der Formel „der Heilige Geist und wir haben beschlossen“ (15, 28). Die eigene Gruppendynamik galt ihnen demnach als Medium von Offenbarung.

Für das Verhältnis von Christentum und Islam aufschlußreich ist die langwierige kirchliche Verständigung darüber, was als „Heilige Schrift“ gelten solle. Aus der Verpflichtung auf „das Evangelium“ Jesu Christi ergab sich noch keine „Heilige Schrift“. Jahrhundertlang war die Frage, was zum biblischen Kanon gehöre, nicht entschieden. Von muslimischer Seite wird dieser Charakter der Bibel häufig als ein schwerwiegender Mangel vermerkt, als eine „Verfälschung“ der originalen Verkün-

digung, als eine Verderbnis der Offenbarung Gottes durch menschliche Überlieferungen, besonders deutlich greifbar in der Mehrzahl der Evangelien „nach Matthäus“, „nach Markus“ usw., in der Beigabe der Briefe des Paulus und in den erst weit späteren Beschlüssen der Konzilien, was denn insgesamt als „Gottes Wort“ zu gelten habe¹⁸.

Aber dies gerade ist die Besonderheit des christlichen Glaubens: daß er Gottes Wort vernimmt in menschlichen Zeugnissen, bezogen auf menschliche Geschichte und Erfahrungen, angewiesen auf menschliche Initiativen und Entscheidungen; daß Christen also in diesem Sinn keinen Koran haben und dies nicht für ein Defizit halten, sondern für ein wesentliches Moment ihrer Identität.

Die achtbare Andersheit

Wer sich angesichts des Islam auf den eigenen Glauben besinnt, bekommt damit die fremde Religion freilich noch kaum als selbständige Lebenswelt in den Blick. Sie ist nur Gegenbild. Dieses aber gibt wenig von dem zu erkennen, worin Muslime ihrerseits das Wesen ihres Glaubens sehen und was sie in ihrem religiösen Selbstbewußtsein stärkt, auch in ihrer Abweisung des christlichen Bekenntnisses. Beides aber, die Besinnung auf das eigene und das Bemühen, das andere aus sich selbst zu verstehen, gehört bei der Verarbeitung unserer religiösen und gesellschaftlichen Situation zusammen. Nur so erhalten wir uns die Spannung, in der wir von- und miteinander lernen können¹⁹.

Wo uns das nicht gelingt, verfallen wir entweder in leichtfertige Selbstsicherheit oder in religiöse Indifferenz – oder schließlich in beides zugleich; und aggressive Mentalitäten liegen bei all dem, wie wir ständig erfahren können, nicht fern. So ist das Gespräch über Grenzen hinweg, eine Verständigung, bei der wir in wichtigen Stücken nicht mit Einverständnis rechnen können, unerläßlich. Wie weit wir dabei kommen und was wir dabei erreichen, läßt sich nicht vorweg sagen. Entscheidend ist, daß wir es überhaupt „darauf ankommen lassen“.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. O. Langer, Warum ich nicht mehr katholisch bin (Neckenmarkt 2007); M. Onfray, Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß (München 2006); F. Buggle, Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann (Aschaffenburg 2004, Reinbek 1992); B. Russell, Warum ich kein Christ bin (Reinbek 1988, Dresden 1932; „Why I am not a Christian“, Vortr. 1927); O. Zurhellen, Warum wir nicht wieder katholisch werden wollen (Frankfurt 1913); J. Sickinger, Warum ich nicht in die Kirche gehe? (Hiefering 1888).

² I. Warraq, Warum ich kein Muslim bin (Berlin 2004; Why I am not a Muslim, Arnherst NY 1995); der Autor, ehemals Muslim, publiziert unter diesem Pseudonym polemische Schriften von wissenschaftlich

dubiosem Wert.

³ Vgl. Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, hg. v. H. Schmid u. a. (Regensburg 2007).

⁴ Vgl. H. Waldenfels, Dialog als Respekt vor fremder Subjekthaftigkeit, in: ders.: Kontextuelle Fundamentaltheologie (Paderborn 2005) 424–426, zur Notwendigkeit, Muslime wie Hindus, Buddhisten u. a. „Mitgestalter unseres kirchlichen Denkens, Sprechens und Handelns werden zu lassen“ (424).

⁵ Vgl. die weitgehend biographisch angelegten Beiträge in: Warum ich Christ bin, hg. v. W. Jens (München 1979); auch H. U. von Balthasar, Warum ich noch ein Christ bin – J. Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin, in: dies., Zwei Plädoyers (München 1971); P. Schütz, Warum ich noch ein Christ bin (Augsburg 1996; Berlin 1937).

⁶ Vgl. R. Bernhardt, Literaturbericht „Theologie der Religionen“, in: ThR 72 (2007) 1–35, 127–149.

⁷ Beachtenswerte Ausnahmen sind Waldenfels (A. 4): Das Christentum u. die Religionen (43–48); Gott in den Weltreligionen (127–132); Jesus in den Weltreligionen (235–247); Kirche u. Religionen (423–434); sowie: ders., Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit, in: HfTh², Bd. 2, 199–219.

⁸ Für derart dialogische Religionstheologie beispielhaft ist im deutschen Sprachraum das „Theologische Forum Christentum – Islam“ der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Daraus hervorgegangen ist „Identität durch Differenz“ (A. 3).

⁹ H. Deku, Die Konkurrenzlosigkeit des Christentums, in: Warum ich Christ bin (A. 5) 100–129, in deutlicher Aversion gegen den Titel des Buchs und die Absicht des Herausgebers, 100.

¹⁰ DH 3. Die verbreitete deutsche Übersetzung spricht hier von dem „Weg der freien Forschung“; aber diese Verwissenschaftlichung der Wahrheitserkenntnis wird dem Kontext nicht gerecht.

¹¹ Deku (A. 9) 100.

¹² Vgl. N. Kermani, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran (München 1999).

¹³ Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen, hg. v. G. Rotter (Frankfurt 1993).

¹⁴ Vgl. Freiheit der Religion. Christentum u. Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, hg. v. J. Schwartländer (Mainz 1993); M. Delgado, Toleranz u. Religionsfreiheit. Konvergenz u. Divergenz zwischen Europa u. der islamischen Welt, in: Der Islam in Europa, hg. v. U. Altermatt u. a. (Stuttgart 2006) 325–347.

¹⁵ Vgl. H. Gabel, Inspiration III. Theologie- u. dogmengeschichtlich, in: LThK³, Bd. 5, 535–538, zu „auctor principalis“ und „auctor secundarius“ (auf dem Hintergrund der ursprünglichen Doppelbedeutung von „auctor“ als „Urheber“ und „Verfasser“) 536.

¹⁶ Vgl. H. Zirker, Bildlosigkeit u. Bildhaftigkeit Gottes im Islam, in: religionen unterwegs 8 (2002) Nr. 4, 16–22.

¹⁷ Zum folgenden vgl. H. Zirker, Die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft, in: Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, hg. v. E. Arens (Darmstadt 1994) 69–88.

¹⁸ Vgl. A. Th. Houry u. L. Hagemann, Christentum u. Christen im Denken zeitgenössischer Muslime (Altenberge 1986) 61–164.

¹⁹ Vgl. H. Zirker, Vom Islam lernen? Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses, in: Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis, hg. v. H. Schmid u. a. (Stuttgart 2003) 127–150.