

Felix Körner SJ

Der Islam in Europa

Herausforderung und Chance

Heute zu Ihnen über den »Islam in Europa« sprechen zu dürfen ist unter dreifacher Rücksicht außerordentlich passend.

a. Wir stehen am Tag eins nach der as salāmu ‘alaykum-Rede Barack Obamas in Kairo. Der Präsident der USA hat die Muslime für amerikafähig erklärt und den Koran als den »Heiligen Koran« zitiert.

b. Ich stehe vor Cusanern; und es war eine Cusanerin, die mich einst in Tränen auf die Frage brachte: Wie kann man denn einem Muslim das Christentum erklären? Eine Frage, über die ich inzwischen Hunderte von Seiten geschrieben habe.¹

c. Und wir stehen in der Phase des Hin und Her um den Hessischen Kulturpreis. Mein Kommentar dazu: Kardinal Lehmann hat recht. Nicht prinzipiell immer; aber im Falle Hessischer Kulturpreis hat er das Richtige getan. Ich möchte Ihnen zeigen, warum. Dazu ist ein auswertender Blick in die jüngste Geschichte katholischer Theologie der Religionen angebracht. Anschließend werde ich drei Thesen zur Begegnung von Christen mit Muslimen vortragen und begründen.

Was jüngst geschehen ist, lässt sich so zusammenfassen: Der hessische Ministerpräsident Roland Koch will einem Juden, einem Katholiken, einem Protestanten und einem Muslim einen Kulturpreis verleihen. Nominiert werden Samuel Korn, Vizepräsident des Zentralrates der Juden, Kardinal Lehmann und der ehemalige Kirchenpräsident von Hessen-Nassau Peter Steinacker. Der zuerst ausgewählte Muslim, der Frankfurter Islamwissenschaftler Fuat Sezgin, lehnt ab. So entscheidet man sich für den aus Iran stammenden habilitierten Orientalisten und Dichter Navid Kermani. Lehmann hatte Koch in einem persönlichen Brief gebeten, Kermani aufzufordern, vor der Verleihung seine Position zum Kreuz Jesu Christi zu klären. Denn Kermani hatte im März in der *Neue Zürcher Zeitung* eine Betrachtung zur »Kreuzigung« des Barockmaler Guido Reni veröffentlicht. Dass der Muslim darin für sich Kreuzestheologie als »Gotteslästerung und Idolatrie« erklärte, ist nicht verwunderlich, sondern islamisch konsequent. Aber dann hatte Kermani in seiner ergriffenen und ergreifenden Meditation geschrieben, der hier dargestellte »Jesus leidet nicht, wie es die christliche Ideologie will, um Gott zu entlasten«. Das ist keine faire Darstellung einer christlichen Sicht. Dass Lehmann um Klärung bat, ist keine Dialogabsage, sondern ein folgerichtiger Schritt in der Geschichte des Gesprächs zwischen Kirche und Islam.

Johannes Paul II., Benedikt XVI. und der Islam

Unter Papst Johannes Paul II. waren die Beziehungen zwischen Weltkirche und Islam bunt. Das interreligiöse Programm des polnischen Papstes war von drei Faktoren bestimmt.

Zum einen war er geprägt von der Gewalterfahrung des deklarierten Atheismus in Polen; faktisch folgte für Wojtyła daraus: Wer die Wirklichkeit Gottes anerkennt, kann in dem weltweiten Umgestaltungsprozess zur wahren Menschlichkeit mitwirken.

Ein zweiter Faktor spiegelt sich in der Auskunft P. Tom Michels SJ wider; der

1. Felix Körner, *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart 2008.

Islamwissenschaftler war unter Erzbischof Fitzgerald Leiter des *Islam desk* beim Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog. Michel: »Das Wichtigste, was ich damals getan habe, war: streichen. Johannes Paul II. wollte gelegentlich ein Zitat einleiten mit der Formel »In the Koran, Muhammad says: ...«; das hätte einen Aufstand unter Muslimen ausgelöst. Wir kürzten die Einleitungsformel stets auf: »The Koran says: ...««. — Fachleute berieten und wurden gehört.

Drittens hatte sich eine aktivistische Atmosphäre verbreitet. Gebets- und Gesprächstreffen wurden initiiert oder mitorganisiert; auf den zahlreichen Reisen bekundeten Reden oder Gesten Nähe. Eine über das Wohlwollen hinausgehende einheitliche theologische Linie für die unterschiedlichen Aktivitäten zeichnete sich jedoch nicht ab.

Dies änderte sich im Jahre 2005 mit der Wahl Josef Ratzingers zum Papst. Man kann die interreligiöse Politik des neuen Pontifex als Bruch mit der vorhergehenden Linie sehen, gar als Abbruch des bisher Erreichten. Denn ein interreligiöser Dialog »im eigentlichen Sinne« sei nicht möglich, hatte Joseph Ratzinger / Benedikt mehrfach verlauten lassen; möglich sei nur ein interkultureller Dialog. Benedikt tritt hiermit aber zurecht zwei Zerrformen des Interreligiösen entgegen.

Zum einen warnt er davor, die Glaubenslehre, die doch heilig — unserer eigenen Verfügung entzogen — und erst recht intim — fremder Verfügung entzogen — ist, unter Talkshow-Bedingungen öffentlich zur Debatte zu stellen.

Zum andern legt er die Hand auf eine fatale Verwechslung. Erhofftes Ziel des *ökumenischen* Dialoges ist die theologische Einigung mit den anderen Christen, »ut unum sint«, damit das Zeugnis Jesu Christi vom seinem vielgestaltigen, aber vereinten Leib, der geeinten Weltkirche, abgelegt werde. Der *interreligiöse* Dialog erhofft sich kirchlicherseits dagegen keine theologische Einigung mit den andern Religionen. Er erhofft vielmehr, das Eigene angesichts des andern klarer zu verstehen und zu vermitteln; er hofft beizutragen zur Findung theologisch angeregter Formen glückenden Zusammenlebens; und er darf dabei ebenfalls hoffen, dass Nicht-Christen die Heilsnotwendigkeit Christi auch für sich anerkennen — ohne dass diese erhoffte Anerkennung zum Erfolgskriterium des interreligiösen Dialogs werden müsste. Wird aber der interreligiöse Dialog zu einer Unterkategorie der ökumenischen Bewegung, dann sucht man faule theologische Kompromisse mit Gläubigen, die von grundlegend anderen Erfahrungen ausgehen. Dass Benedikt XVI. hiervor warnt, ist einleuchtend.

Die jüngste Geschichte der theologischen Beziehungen zwischen Islam und Heiligem Stuhl sind auf die Formel zu bringen: Vom Wohlwollen zur Wissenschaftlichkeit. Der Eindruck, dass Beziehungen abgebrochen würden, trügt also. Vielmehr handelt es sich um eine organische Weiterentwicklung. Die Kirche will das gute Gesprächsklima, das sich unter dem letzten Pontifikat bilden konnte, nun für gute Gespräche nutzen; und gute Gespräche müssen auch die Unterschiede benennen.

Karl Lehmanns Bitte um Klarstellung zeigt sich damit als Ernstnehmen der gegenwärtigen Dialogphase: Seien wir theologisch präzise.

Auf dieser Linie lassen sich nun meine drei Thesen formulieren. Sie lauten:

1. Es ist Zeit für Theologie — um die Unterschiede zu benennen.
2. Es ist Zeit für Theologie — um Probleme zu benennen.
3. Es ist Zeit für Theologie — um Aufgaben zu benennen.

1. Es ist Zeit für Theologie — um die Unterschiede zu benennen

Die offenbarungsgeschichtliche Basislinie muslimischen Denkens lautet: Alle Propheten haben dieselbe göttliche Offenbarung ausgerichtet — die Menschen haben sie immer wieder entstellt — deswegen kam durch Muhammad die zuverlässig, weil schnell, verschriftlichte göttliche Rechtleitung letztgültig. Daraus folgt, dass Muslime mit der Intuition an andere Offenbarungsreligionen herantreten: ›Im Grunde wollt ihr dasselbe glauben und tun wie wir.« Wegen des Entstellungs-Verdachtens anderen Offenbarungs-Überlieferungen gegenüber bieten Muslime faktisch anderen Religionen an: Ihr könnt eure theologischen Fehler koranisch klären; das heißt durch einen terminologisch klaren Monotheismus. Weil es in diesem Monotheismus keinen Stellvertretungsgedanken gibt, kommt er ohne universal bedeutsame Einzelereignisse aus. Islamische Gotteslehre geht ausdrücklich nicht von der Geschichte aus, sondern von einem terminologisierten Gottesbegriff. Gott sei Schöpfer und somit das genaue Gegenteil der Schöpfung, der radikal Andere.

Christen im Dialog mit der Philosophie begehen gelegentlich denselben Fehler wie Christen im Dialog mit dem Islam. Sie lassen sich darauf ein, theologische Aussagen aus einem terminologischen Gottesbegriff zu folgern. Verboten ist das nicht. Aber die Herausforderung christlicher Theologie ist weiterreichend; sie muss zeigen, dass und warum Gotteserkenntnis und Heil nur dann zu ihrer Erfüllung kommen, wenn die Menschen in die biblisch bezeugte Geschichte eintreten.

Was Christen tun und sagen, muss nicht immer ausdrücklich bei Jesus anfangen. Aber zumindest innerlich muss der Grund immer Jesus sein. Nun sträubt sich aber zurecht Einiges in uns gegen eine Frömmigkeit, die Begründungen und Erklärungen mit dem Wort *Jesus* ersetzt. Wir müssen schon zeigen, warum und wie Jesus hier hingehört. Das lässt sich folgendermaßen klären.

Wir gehen nur dann über unsere Selbstbezogenheit hinaus, wenn wir uns selbst verschenken. Das sieht nicht nur das Christentum. Aber ohne die begründete Hoffnung, dass mein Selbstverschenken nicht in meiner Selbstbeseitigung endet, bleibt es Heroismus. Erst wenn ich an der Geschichte einer Selbstversenkung teilnehmen kann, die nicht im Tod des Helden endet, sondern erkennbar im persönlichen Hineingeholtwerden in das unendliche Leben, erst dann ist meine Selbstversenkung vertrauende Liebe.

Der christliche Glaube gründet also auf einer partikulären Geschichte, ist aber in seiner universalen Notwendigkeit erweisbar. Es ist daher nicht nötig und nicht ehrlich, die Grundaussagen des Christentums so zu verallgemeinern, dass sie ein Muslim mitsprechen kann.

Es lassen sich vielmehr drei Themen benennen, in denen sich christliches und muslimisches Denken unvereinbar unterscheiden. Sie lauten Geschichte, Sünde und Person. Zu jedem dieser drei Themen lässt sich ein Satz formulieren, der die christliche Kernaussage benennt, der aber

von Muslimen, wenn sie den Koran ernstnehmen, nicht mitgesagt werden kann. Diese Sätze sind Zumutungen. Auch Christen tun sich damit verständlicher Weise schwer. Ich will aber zu zeigen versuchen, wie sie aus der Jesusgeschichte folgen.

Geschichte

Der erste Satz lautet: »Gott riskiert seine Gottheit in der Geschichte.«

Der Satz ist offenkundig widersprüchlich. Denn Gott ist doch gerade als der Allmächtige zu bekennen, dessen Wille geschieht. — Jedoch will Gott nicht in der Weise der Selbstdurchsetzung herrschen, sondern nur über das freie Ja seiner Geschöpfe. Damit aber bindet er den Erfolg seines Gesamtprojektes an unsere Einwilligung. Im hoffnungsvollen Blick auf das Ende der Geschichte können Christen sagen, dass dieser riskante Plan aufgegangen sein wird; wir vertrauen darauf, dass es klappt. Aber das ist Vertrauen; wir bitten »Dein Reich komme, dein Wille geschehe«, und uns wird klar, dass die Macht Gottes unser Bitten und Mittun nicht übergeht, sondern zum Gelingen des Reiches Gottes brauchen will.

Nikolaus von Kues hat 1462 einen Namen für Gott vorgeschlagen: Gott als der non-aliud, der Nicht-Andere. Wir können hier das Potential dieses Namens zu ergründen versuchen; er scheint nämlich auch auf die Geschichtsbezogenheit Gottes anwendbar zu sein. — Wenn Gott das reine Gegenüber seiner Schöpfung ist, der Andere, dann ist mein eigenes Entscheiden unerheblich für den Ausgang der Geschichte. Wenn aber Gott der Nicht-Andere ist, wenn er nicht einfach gegenüber ist, wenn er uns freie Geschöpfe vielmehr am Gelingen seines Planes beteiligt, dann wird uns unsere Verantwortung klar. Dann hängt die Welt an meiner Zustimmung.

Sünde

Der zweite Satz lautet: »Der Mensch hat eine Bestimmung, die zu erfüllen er zu schwach ist.«

Das Neue Testament schildert die Situation des Menschen als dramatisch. Der Mensch steht unter einer Macht, die ihn am eigentlich Ersehnten hindert. Diese Macht nennt Paulus Sünde. Die Berufung, durch die ein Mensch erst zu seiner Erfüllung kommt, ist: zu lieben, wie Jesus uns geliebt hat. »Wie ich euch geliebt habe«, benennt den *Maßstab*: die freundschaftliche Hingabe für das Leben der andern, die nicht auf Begriffe zu reduzieren ist, sondern in jeder Entscheidungsfrage neu an die Jesusgeschichte anknüpfen muss. Aber »Wie ich euch geliebt habe« sagt nicht nur, woher unser Wissen kommt, was wahre Liebe ist. Denn diese Liebe ist eine Überforderung; und ich merke jeden Tag, wie ich dahinter zurückbleibe. »Wie ich euch geliebt habe« benennt aber eben nicht nur, woher das Wissen kommt; dieses »neue Gebot« enthält bereits die Andeutung, woher die Kraft kommt, es zu leben. Nikolaus von Kues hat, wie gesagt, vorgeschlagen, Gott als non-aliud zu bezeichnen, als den Nicht-Anderen. Gott ist nicht nur der andere, derjenige, der als Gerechter »Rechtleitung« gibt, der uns gegenübersteht mit seinem Gebot; er ist vielmehr der non-aliud, der in uns lebt und wirkt und uns das tun lässt, was wir selbst gar nicht können: wirklich lieben.

Person

Der dritte Satz lautet: »Im andern komme ich zu mir.«

Eine Ontologie der Person, die von der christlichen Erfahrung ausgeht, gibt sich nicht mit

Grenzziehungen zufrieden, wie wir sie am Umgang mit mittelgroßen materiellen Gegenständen lernen. Eine solche Grenzziehung führt zu Aussagen, wie sie islamische Mystiker machen. Eine sufische Spitzenaussage vernehmen wir aus dem Munde des Bagdader Maṣṣūr al-Ḥallāğ (st. 922): »Ich bin Gott«. Hier sprach, nach seiner eigenen Überzeugung, nicht mehr Maṣṣūr al-Ḥallāğ; der war vielmehr völlig »entworden«. Gott konnte seinen Platz einnehmen, so dass der Leib des Mystikers auch widerstandslos der Hinrichtung übergeben werden konnte. Hier wird nach dem Muster »entweder Ich — oder Einssein mit Gott« gedacht. Die Erfahrung, von der eine christliche Personen-Ontologie ausgeht, arbeitet nicht mit einem Entweder—Oder. Vielmehr geht sie davon aus, dass Einheit mit Gott und persönliches Selbstsein gleichzeitig wachsen. »Die Ehre Gottes, das ist der lebendige Mensch«, kann Irenäus von Lyon formulieren († 202). Gott ist nicht auf Kosten der Geschöpfe Gott; er ist vielmehr, um ein drittes Mal die Einsicht des Cusaners zu zitieren, der non-aliud. Er ist kein anderer, mit dessen Sein ich in Konkurrenz treten müsste. Er ist der non-aliud, in dessen Selbsterfüllung ich zu meiner Erfüllung komme.

Die erste These lautete: Es ist Zeit für Theologie — um Unterschiede zu benennen.

2. Es ist Zeit für Theologie — um Probleme zu benennen

Theologie, um Probleme zu benennen? Ist denn Theologie nicht vielmehr dazu da, Trost und Hoffnung zu spenden? Theologie kann doch nicht die ewig unzufriedene sein! Tatsächlich aber ist die Rolle der Kirche in jedem menschlichen Gefüge: Zeugnis abzulegen, dass das bisher Erreichte noch nicht das Ziel der Menschheit ist; dass das Ziel vielmehr die nicht herstellbare, sondern geschenkte ewige Gemeinschaft aller einzelnen ist. Die Aufgabe der Kirche ist, in ihrer sakramentalen Lebensform daran zu erinnern. Die Kirche hat also stets menschliches Handeln zu inspirieren, zu orientieren und zu relativieren. Christliche Theologie nimmt an dieser kirchlichen Sendung in den Diskursformen der Wissenschaft teil.

Die Theologie muss hier gut unterscheiden. Sie muss aufzeigen, wo die Probleme des Multireligiösen liegen, und wo die Scheinprobleme liegen. Denn manche Tatsachen sind in Wirklichkeit zu begrüßen statt zu bekämpfen.

Drei Reibungsfelder kommen oft zur Sprache, die im Grunde gar keine Schwierigkeiten sind. Ich werde sie hier nennen und erst später zeigen, warum es sich um Scheinprobleme handelt.

- a. Muslime haben grundlegend andere Werte als wir Europäer.
- b. Muslime haben keine kirchlichen Organisationsformen und daher keine repräsentativen Ansprechpartner.
- c. Muslime betreiben Mission.

Bevor wir die Scheinprobleme behandeln, sehen wir uns aber die wirklichen Probleme an. Es lassen sich drei mit einander verwandte Schwierigkeiten benennen, und sie werden dadurch gravierender, dass sie leicht übersehen werden.

Das erste Problemfeld ist die mehrheitlich unzureichende Bildung der Muslime in Deutschland. Insbesondere für die Türkei gilt: Qualifizierte und verantwortungsbereite Menschen wandern traditionell nicht nach Deutschland aus, sondern in die USA. Anders als aus Iran und aus arabischsprachigen Ländern sind aus der Türkei vor allem Menschen eingewandert, die zu wenig

Kategorien und Kompetenzen mitbrachten, um die sprachlichen, kulturellen, sozialen und religiösen Herausforderungen Deutschlands konstruktiv zu verarbeiten. Hinzu kommt: Durch eine unklare Integrations- und Bildungspolitik der Bundesrepublik seit den 1960'er Jahren wurde von öffentlicher Seite zu wenig gefördert. Im muttersprachlichen Ergänzungsunterricht wurde eher auf ein Leben in der Türkei als in Deutschland vorbereitet; und die geistlichen Angebote der Moscheegemeinden tragen zum Teil bis heute ghettohafte Züge. Die Kenntnis der normgebenden Texte und erst recht ihrer Auslegungsmöglichkeiten beklagen auch muslimische Verantwortungsträgern als unzureichend. Unkenntnis aber führt dazu, dass es unter den Muslimen in Europa viel zu wenige Gläubige gibt, die ihre Religion und Tradition nutzen können, um auf die heutigen Herausforderungen Europas einzugehen. Sakularität und Säkularismus, Wahlfreiheiten und ethische Unklarheiten finden daher häufig radikale, dualistische, simplizistische Beantwortungen.

Der zweite Problemkomplex ist die prekäre Lage der deutschsprachigen Islamwissenschaft und die Unterentwicklung akademisch-islamischer Theologie. Ausbildungsmöglichkeiten und Berufschancen von muslimischen Religionslehren in Deutschland sind noch erstaunlich ungeklärt; und die Islamwissenschaft deutscher Zunge hat zwar in den letzten 140 Jahren zahlreiche Arbeiten von Weltklasse und von Weltbedeutung hervorgebracht. Die Bildungspolitik Europas und der Bundesrepublik aber behandelt islambezogene Fachbereiche, Lehrstühle und Wissenschaftler offenbar als unproduktive Exoten. Das Zusammenspiel von religions- und kulturwissenschaftlich arbeitenden Islamforschern mit theologisch ansetzenden muslimischen Wissenschaftlern könnte hochproduktiv sein; hier ist Gründungsmut gefragt. Die Beantwortung der Frage, wie man heute authentisch Muslim und Deutscher sein kann, darf aber nicht in der Türkei ausgebildeten Imamen der türkischen Religionsbehörde überlassen werden, oder gar jenen überhaupt nicht wissenschaftlich ausgebildeten Imamen, die sich selbst Moscheegemeinden anbieten.

Das letzte hier zu markierende Problemfeld lautet: Die Frage, ob man gleichzeitig Muslim sein und eine demokratisch-pluralistische Rechtsordnung befürworten kann, ist nicht geklärt. Zwar gibt es laute Stimmen, die den Islam zu einer oder gar der demokratie-freundlichen Religion erklären. Die Argumente sind aber oft halbseiden. Koranverse, die eine Ratsversammlung oder die Unmöglichkeit religiösen Zwangs erwähnen, genügen kaum. Und Muhammad war ab 622 nicht mehr nur Prophet, sondern politisches Oberhaupt mit legislativer und judikativer Gewalt. Welche Argumentationsstrategie kann Muslime und Nichtmuslime davon überzeugen, dass der koranentreue Mensch heute einen freiheitlichen Rechtsstaat befürworten muss oder zumindest kann? Die Frage lässt sich beantworten. Man muss auf den koranischen Grundappell an die individuelle und freie Lebensentscheidung rekurrieren. Wenn aber klar ist, dass die Basisgeste des Koran individuelle Freiheit voraussetzt, dann ist auch die Erwünschtheit eines solchen Zustandes koranisch begründet. Da dieses Begründungsverfahren aber mit einem Rückschluss arbeitet — es fragt ja nach der notwendigen Voraussetzung im Hörer des koranischen Entscheidungsrufes —, ist es traditionell-muslimischer Koranauslegung nicht vertraut. Die Begründung ist also gut; wird aber immer Bestreiter haben.

Nun zu den drei soeben als Scheinprobleme aufgezählten Behauptungen.

Die erste war: »Muslime haben grundlegend andere Werte als wir Europäer.« Das ist deshalb kein wirkliches Problem, weil »wir Europäer« auch keine einheitlichen Werte haben; ebenso sind auch die Werte der Muslime nicht einheitlich genug, um ein destabilisierendes Gegengewicht zu bilden. Eine Vielfalt von Prioritätsstrukturen und Begründungsmustern wird für eine Gesellschaft nur dann gefährlich, wenn Grundrechte wie Lebensschutz oder Meinungsfreiheit in massenmobilisierendem Ausmaße in Frage gestellt werden. Die in Deutschland lebenden Muslime leben meist entschiedenermaßen hier, ja sie nennen das Leben hier vielfach nicht nur angenehmer, sondern auch korangemäßer als in ihren Herkunftskulturen. So erleben sie eine funktionierende öffentliche Ordnung als dem Islam entsprechend und tragen sie mit. Dass es innerhalb einer Gesellschaft unterschiedliche Werthierarchien und Begründungsmuster gibt, ist für reflexionsbereite Menschen eher befruchtend als bedrohlich.

Das zweite Scheinproblem war: »Muslime haben keine kirchlichen Organisationsformen und daher keine repräsentativen Ansprechpartner.« — Das mag zwar, gerade für die deutsche Situation, zutreffen. Aber es wäre verkehrt zu glauben, dass nur solche Religionsgemeinschaften in die deutsche Lebens-, Verwaltungs- und Entscheidungswirklichkeit einzubeziehen sind, die quasi-kirchlich organisiert sind. Die Deutsche Islamkonferenz hat zum Ziel, islamische Ansprechpartner zu finden, die gerade deshalb muslimischerseits anerkannt und repräsentativ sind, weil sie nicht für eine Verkirchlichung des Islam stehen.

Die mitunter zu hörende Warnung, dass Muslime Mission betreiben, war hier als drittes Scheinproblem genannt. Zwar trifft es zu, dass viele Muslime ihre eigene Religion werbend, einladend vertreten, dass sie sich freuen, wenn z.B. ein Christ oder ein Atheist Muslim wird, und dass es auch Muslime gibt, die in den eigenen Reihen behaupten, die Frage, was im Europa der Zukunft die prägende Religion ist, sei quasi schon über die Demographie entschieden.

Das aber ist keine Bedrohung, vor der wir zittern sollten; es ist vielmehr eine Herausforderung, die wir gerne annehmen sollten. Ein werbender und auch attraktiver Islam stellt uns vor die Frage, wie Christen das Europa dieses Jahrtausends zu gestalten gedenken. Und daher zur dritten These:

3. Es ist Zeit für Theologie — um Aufgaben zu benennen

Zwischen den Zeilen der hier angestellten Überlegungen waren bereits eine Reihe von Handlungsorientierungen zu hören. Auf einen Begriff gebracht, lässt sich formulieren: Es geht um die neue Bezeugung der christlichen Erfahrung. Das Spezifische der christlichen Erfahrung ist dreifach. Es handelt sich nämlich um die Erfahrung von Ereignissen, von Schwäche und von Verwandlung.

Weltsichtbar

Das Christentum ist erstens die *historische* Erfahrung der Erlösungsgeschichte Israels und Jesu. Diese Erfahrung ist nicht individuell, sondern die Erfahrung des Zeugenvolkes, des Zeugenvolkes, das erwählt ist, dessen Erwählung aber stellvertretend und im Blick auf die Berufung aller Menschen angenommen wird. Konkret also geht es darum, dass die Kirche sichtbar ist, als Gemeinschaft und Institution, als Volk, das die politischen Vereinbarungen und Vereinigungen in das Licht der erhofften Zukunft der Menschheit stellt und in Frage stellt. Die Freude der Kirche ist

eine Vorfreude, sie lebt schon, aber sie lebt aus dem, was noch nicht erfüllt ist.

Weltschwach

Zur spezifisch christlichen Erfahrung gehört zweitens das *Scheitern*. Das Scheitern in den persönlichen Bemühungen, die Liebe zu leben; in den Versuchen, das Christentum überzeugend zu erklären; das Scheitern vieler Hoffnungen, dass sich die Welt wandelt. Wir wollen begeistert und begeisternd Neues gründen und aus der Welt ›a better place‹ machen. Aber wir wissen, dass alles, was wir aufbauen werden, auch die Spuren unserer Grundproblematik tragen wird. Unser Christuszeugnis ist nur eines, wenn wir lernen, humorvoll und demütig zu leben und zu wirken, nicht strategisch, glänzend.

Weltgestaltend

Und schließlich ist die christliche Erfahrung das Erlebnis einer Verwandlung, in der Menschen in eine Wirkungsgemeinschaft gelangen, in der Eigentätigkeit und Fremdbestimmtheit, Selbstachtung und Dienst ineinander verwoben sind. Die individuelle Verwandlung muss nicht charismatisch als persönliche Bekehrungsgeschichte vorgetragen werden – ein Darstellungsmuster, das ohnehin oft nur Klischees wiederholt. Es geht vielmehr um dreierlei: Die eigene Verwandlung im Glauben ist immer tiefer zu ergründen, und zwar gerade im Gespräch mit Ungläubigen und Andersgläubigen; sie muss sich weiterhin nachdenklich, betend, diskutierend und lesend weiterbilden lassen, und zwar auch durch ein selbstkritisches Interesse am Glauben anderer; und sie führt in die Bereitschaft zu verpflichtender Bindung, mutiger Familiengründung und phantasievoll versöhnungsbereitem Mitgestalten der Gesellschaft. Was man von Christen in Deutschland heute erwarten muss, ist ein kirchlich identifiziertes, schöpferisch reflektiertes und öffentlich engagiertes Christuszeugnis.