

Theologie des interreligiösen Zeugnisses – Thesen und Klärungen

von Felix Körner SJ, Rom

Felix Körner, Jesuit seit 1985, unterrichtet Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom.

Einleitung¹

Ein jüdischer König hatte seinen Minister (*wazīr*) grässlich verstümmelt – ihm Hände, Ohren, Nase abgeschnitten und ihn an den Galgen bringen lassen. Denn es war bekannt geworden: der königliche Wesir – ein heimlicher Christ! Im letzten Augenblick begnadete der König seinen Minister zwar, vertrieb ihn aber. Die Christen nahmen den, der so für den christlichen Glauben gelitten und sich damit zum Martyrium bereit gezeigt hatte, voller Anerkennung auf und erkannten in ihm den Stellvertreter (*nāʿib*) Jesu. Wohl bemerkten einige Feinfühlige in seiner süßen Rede etwas Bitteres, jedoch der einst Verfolgte fand nun bei den Christen Gehör, ja Gefolge. Er ernannte zwölf Fürsten (*sg. amīr*) und gab einem jeden von ihnen ein Schreiben an die Hand, bevor er starb.

Worum geht es hier? Wir befinden uns im ersten Buch eines der groß-

artigsten Werke mystischer Dichtung überhaupt, im „Maṣnawī-i Maʿnawī“ (Zeile 463) des Mawlānā Ǧalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 1273). Warum Rūmī diese Geschichte erzählt, darauf gibt es, wie bei fast allen Fragen, die man ihm stellen kann, mehr als *eine* treffende Antwort, doch hören wir erst weiter:

Die Schriftrollen, die der Wesir den zwölf Fürsten übergeben hatte, waren nicht gleich. Jede hatte einen anderen Klang. Eine sprach sich für die Aszese aus, eine andere dagegen; eine ermahnte zum Dienst, wie Gott ihn gebietet, eine erklärte dagegen: Die Gebote sind nur dafür da, euch eure Schwachheit zu zeigen. Einzeln hatte der Minister jeden Fürsten einbestellt und ihm gesagt: Du bist der Stellvertreter Gottes (*nāʿib-i ḥaqq*) und mein Statthalter (*ḥalīfa*), die anderen Fürsten hat Jesus dir zu Gehilfen (*itbāʿ*) gemacht. Wenn sich einer von ihnen gegen dich auflehnt, bekämpfe ihn, töte ihn. Weil der Wesir dies nun einem jeden der zwölf so gesagt hatte, wundert nicht, was in der Christenheit geschah: Zerspaltung (*fitna*, Zeile 705). Doch als das Blut des Glaubenskrieges floss, da konnte sich etwas Neues einstellen. Was, werden wir gleich sehen; aber der Reihe nach! Rūmī setzt mit seiner Geschichte nämlich anderswo an, und damit steht alles in einem anderen Licht. Er verrät, dass es sich – fast wie bei Ijob – um eine vereinbarte Versuchungsgeschichte handelt, einen Plan, um die Christen zu zerstören:

Einst lebte ein König [šāh] bei den Juden, ein Unterdrücker – ein Feind Jesu, ein Zerstörer der Christen.

Es war die Epoche [ʿahd] Jesu, Jesus war an der Reihe [nobet] – er war die Seele des Mose, und Mose die seine.

Der König aber schielte und zertrennte auf dem Wege Gottes diese beiden Göttlichen, die doch übereinstimmten [dam-sāz] (324–326).

Rūmī versteht es, seine Einheitsmystik in stets neue Bilder zu gießen. Eines davon ist diese überraschende Rede vom Schielen. Wer schießt, sieht alles zweimal. Zur Verdeutlichung schiebt Rūmī eine andere Beispielerzählung ein, die zur sufischen Überlieferung² gehört:

Der Meister bat seinen schielenden Schüler: Bring mir die Flasche da aus dem Zimmer. Der Schielende fragte: Welche der beiden denn, du mußt es schon vollständig erklären. Der Meister aber gab zurück: Es gibt doch gar keine zwei; hör auf zu schielen, und sieh nicht mehr als das eine. Der Schüler aber hielt dagegen: O Meister, schilt mich nicht! Da befahl ihm der Meister, eine von beiden zu zerschlagen. Eins war die Flasche, in seinen Augen nur erschien sie zwei.

¹ Bei diesem Text handelt es sich um die verschriftlichte Fassung eines Vortrags, den der Autor in der CIBEDO-Werkstatt „Theologie im Angesicht des Islam“ am 20.10.2012 in Köln gehalten hat.

² Ähnlich etwa findet sie sich bereits im *Asrārnamah* (100 ult. ff.) des Farīd ad-Dīn al-ʿAṭṭār (gest. 1221).

Als er die eine Flasche zerschlagen hatte, gab es keine andere mehr.

So ein Schieler, einer, der gegen alle Notwendigkeit, ja Wirklichkeit Unterscheidungen einführt, ist der jüdische König. Er kann gegen die Christen nur mit Gewalt vorgehen, denn er fürchtet um die Einheit seines Reiches; ohne, wie Rūmī anmerkt, verstanden zu haben, dass es nur ein einziges Göttliches gibt, Jesus also mit Mose – und also mit dem Judentum – übereinstimmt. Mit Gewalt will der König den Christen beikommen. Das ist jedoch aussichtslos. Warum? Weil die Christen ihre Religion verbergen. So behauptet es wenigstens der Wesir; und er schlägt eine andere Vernichtungsstrategie vor. Er bittet den König, ihn zu verstümmeln und zum Tode zu verurteilen, aber kurz vor der Hinrichtung freizulassen. Tatsächlich ist der, den die Christen als Beinahe-Martyrer betrachteten, ein äußerst schlauer, äußerst erfolgreicher Christenzerstörer.

Einer der größten Maṣnawī-Komentatoren, der Leiter des Istanbul Postamtes, Ahmed Avni Konuk (gest. 1938), weiß auch, wie dieser Wesir hieß: Es war Paulus.³

Aber nochmals gefragt: Warum erzählt uns Rūmī dies?

Erstens ist es eines von hunderten seiner erzählerischen Mittel, der geistlichen Einheitserfahrung zum Ausdruck zu verhelfen – der Mawlānā ist ja Dichter – und sie zu lehren – er ist auch Meister. Einheit Gottes, Einheit aller Religionen, Einheit der Religion in sich: das hängt offenkundig alles zusammen.

Zweitens ist damit aber die Frage aufgeworfen, warum man überhaupt so gemein sein kann wie der Minister, der ja keinerlei Vorteil davon hat; er verliert bei dem Deal nicht nur Hände, Nase und Ohren, sondern auch das Leben, Letzteres übrigens durch Selbstmord. Rūmī hat schon im Anschluss

an seine Geschichte von der einen Flasche eine ausdrückliche Antwort parat:

Als eine zerbrochen war, waren beide verschwunden. Man schielt aus begehrllicher Neigung [maylān] und Wut [ḥaṣm – pers.!]

Wut [ḥaṣm] und Lust [ṣahwa] bringen einen zum Schielen – sie bringen den Geist [rūḥ] ab vom Geradeaus [istiḳāma].

Wenn Eigensinn [ḡarḍ] eintritt, wird die Tugend verhüllt – hundert Schleier steigen auf aus dem Herz ins Auge.

Entzweiung ist also eine Folge von Zuchtlosigkeit; und zwar Entzweiung (intransitiv, religionstheologisch) in der Wahrnehmung wie (transitiv, ökumenepolitisch) in der Gestaltung einer Religionsgemeinschaft. Später (Zeile 437) heißt es ebenso, der Wesir habe aus eitlen (*bāṭil*) Neid (*ḥasad*) gehandelt, die Christenfürsten aus Habgier (*ṭamʿ*).

Drittens muss man festhalten, dass Rūmī mit einem unüberhör- und unübernehmbaren antijüdischen Tonfall spricht; aber der jüdische König dient ihm vielleicht als Zerrbild eines zeitgenössischen muslimischen Herrschers, der gegen die Christen vorgehen will. Wir sollen sie, hieße dann die Botschaft, nicht als „von uns“ getrennt sehen, sondern achten.

Viertens nun hat Rūmī die geschichtstheologische Frage beantwortet, wieso die Christenheit schwächelt: aus Uneinigkeit. Damit folgt er der klassischen Deutung der *Fātiḥa* des Korans, der zufolge die dort erwähnten „sich den Zorn Zuziehenden“ die Juden, die „Irregehenden“ aber die notorisch uneinigen Christen sind (vgl. 1:7).

Fünftens zeigt Rūmī uns jedoch, wie aus Schlimmem Gutes entsteht, wie aus dem Blutvergießen des Glaubenskrieges die wahren Gläubigen gereinigt hervorgehen; und damit sind wir beim sechsten und letzten Grund für die Erzählung.

Die aus dem blutigen Widerstreit gereinigt Hervortretenden mit *rūḥ-i pāk-i naḡz* (reinen, schönen Geistes, Zeile 705) können ein neues geistliches Leben beginnen. Rūmī erklärt uns ihr reines Christsein, indem er zurückdeutet auf das wahre Evangelium vor den zwölf Fälschungen und sagt:

Muṣṭafās Name stand im Evangelium, Muṣṭafā das Haupt der Propheten, das Meer der Reinheit.

Ja, von seinen äußeren Eigenschaften, seinem Erscheinungsbild war die Rede, von seinen Kriegszügen, aber auch davon, dass er fastete und dass er aß.

Ein Teil der Christen küsste diesen edlen Namen, um Gottes Lohn, wenn immer er erwähnt wurde.

In all der Bedrängnis, von der wir hörten, war diese Gruppe sicher vor aller Bedrohung.

Sicher vor all der Gemeinheit der Fürsten und des Ministers, denn sie suchten Zuflucht beim Namen Aḥmad.

Muṣṭafā und Aḥmad: das sind Namen für den Verkünder des Korans. Nun wissen wir, worum es geht. Rūmī sieht seine eigene Einheitsmystik darin verwirklicht, dass die wahren Christen Muḥammad anerkennen, der dem Koran zufolge im Evangelium angekündigt worden war.⁴

Man könnte diese Vereinnahmung des christlichen Glaubens einen islamischen Interiorismus nennen: Im Christentum ist der Islam schon längst versteckt da. Für Rūmī folgt diese Religionstheologie aus dem Koran, jedoch vor allem aus seiner Einheitsmystik; und sie folgt vermutlich auch aus einer Voraussetzung, die bis vor kurzem selbstverständlich klang und über die wir erst jetzt hinauskommen können. Rūmī glaubte höchstwahrscheinlich, dass für ein glückendes Zusammenleben Glaubenseinheit notwendig ist. Islamische Staatsdenker, etwa des Osmanischen Reiches, hatten dafür die bereits koranische Formel von den *ahl al-kitāb* bereit: Mitglieder monotheistischer Schriftreligionen können unter

4 *Sure 61:6: „Und (damals) als Jesus, der Sohn der Maria, sagte: ‚Ihr Kinder Israels! Ich bin von Gott zu euch gesandt, um zu bestätigen, was von der Thora vor mir da war (oder: was vor mir da war, nämlich die Thora), und einen Gesandten mit einem hochloblichen Namen [oder: mit dem Namen Aḥmad] zu verkünden, der nach mir kommen wird.‘ Als er dann mit den klaren Beweisen zu ihnen kam, sagten sie: ‚Das ist offensichtlich Zauberei!‘“ (Übersetzung nach Rudi Paret). Zum Ganzen jetzt GÜZELMANSUR, Timo (Hrsg.): *Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Deutung*, Regensburg 2012.*

3 Vgl. KONUK, Ahmed Avni: *Mesnevi-i Şerif Şerhi, Band 1 (von 13), Istanbul 2011, S. 177. Konuk steht damit in der türkischen Kommentartradition, vgl. NICHOLSON, Reynold A.: *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi, Commentary of Books 1 and 2, Karachi 2003 (Nachdruck der Ausgabe von 1936), S. 35. Nicholsons Werk hat bei der Erstellung des vorliegenden Textes als Übersetzungshilfe gedient.**

uns Muslimen leben, denn im Grunde glauben sie dasselbe wie wir. Mit dieser religionstheologischen Begründung ließ man Juden und Christen die meiste Zeit zufrieden, zufriedener als das christliche Europa seine religiös-ethnischen Minderheiten. Heute aber ist eine andere Theologie nötig und möglich: eine andere Theologie des gesellschaftlichen Zusammenlebens und eine andere Religionstheologie. Beide gehören eng zusammen. Den anderen auch in seinem anderen Glauben nicht nur dulden, sondern kennenlernen zu wollen, ohne ihn für eigentlich nichts anderes als eine Schwundform unseres Glaubens – der Erfüllung aller Religion – einbauen zu müssen: eine solche Grundhaltung kann aus der theologischen Entwicklung wachsen – und sie anregen. Hierfür werden im Folgenden eine Reihe von Gedankenschritten angeboten. Sie greifen zum Teil auf, was der Verfasser in einer „Theologie des interreligiösen Zeugnisses“ entwickelt hat, führen es zum Teil aber auch in erneuter Auseinandersetzung weiter (vgl. unten, Fußnote 16). Zwölf Thesen zur Theologie des interreligiösen Zeugnisses:

- 1 Theologie neigt zum Terminologisieren, Methodologisieren und Soteriologisieren.
- 2 Theologie will die Wirklichkeit Gottes erweisen.
- 3 Theologie erfordert einen Bekenntnisstandpunkt.
- 4 Für eine wissenschaftlich ernstzunehmende und religionstheologisch weiterführende Darstellung des Islam genügt weder die Zusammenstellung von Koranzitaten noch eine Aussage meines Lieblingsmuslims.
- 5 Die christliche Theologie- und Lehrentwicklung legt nahe, dass eine inhaltliche Auseinandersetzung gerade zwischen Islam und Christentum an der Zeit ist.
- 6 Hinter „Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses“ liegen bestreitbare, aber begründete Entscheidungen.
- 7 Kirche ist die soziale Bezugsweise des Christentums.

- 8 Der Zeugnisbegriff beschreibt wegen seiner Geschichtsbezogenheit den Status der christlichen Glaubensaussagen besonders treffend.
- 9 Mit Vorbehalt lässt sich von „dem Islam“ sprechen.
- 10 Angesichts des Islam zeigen sich der christlichen Theologie unüberbrückbare Unterschiede.
- 11 Gegen die Zeugnistheologie sind berechnete Einwände vorgebracht worden.
- 12 An bestimmten Fragebereichen ist die Denkbewegung inzwischen weitergegangen.

1 Theologie neigt zum Terminologisieren, Methodologisieren und Soteriologisieren

In christlichen, aber etwa auch islamischen oder hinduistischen Traditionen professioneller Glaubensreflexion lässt sich (a) eine Neigung zum Terminologisieren nachweisen; mit überzogener Sicherheit beruft man sich auf einzelne Wörter und unternimmt damit Definitionen, Deduktionen, Demarkationen, ja Denunziationen: Wortklauberei und Wortglauben. Selbst für kleinliche Disziplinabgrenzungen und großsprecherische Verfahrensbezeichnungen dient dann nicht selten ein zum Terminus beförderter Name. Dabei wird uns doch erst unterwegs klar, wovon wir reden. Kann man es „Theologie der Religionen“ nennen, wenn jemand theologisch im Gespräch mit anderen Religionen nachdenkt? Antwort: Es ist besser, keine Terminologien einzuführen, die den Vorgang des lebendigen Entdeckens auch dessen, was durch ein Wort angesprochen werden kann, terminieren; vielmehr sollte man sich und seinen Mitdenkern jedes Mal, wenn man einen Gedanken vorträgt, klarmachen, was man mit seinen Schlüsselwörtern meint; und das in vernünftigem Maße, also weder mit dem Wahn, alle Wörter vollständig erklären zu können, noch im Glauben, man verwende die Sprache ja nur so, wie sie ohnehin eingebürgert ist (Totalexplikation und Kontinuitätspretention).

(b) Eine weitere Neigung im Überdenken des eigenen Glaubens sei hier ebenfalls im Sinne einer Selbstwarnung benannt: das Methodologisieren. Es ist verführerisch, viel Zeit mit Überlegungen zum eigenen Verfahren zu verbringen; warum eigent-

lich? Einmal, weil sich die Rede vom Vorgehen in äußerst geordneten Bahnen führen lässt; dann, weil das eigene Verfahren sich nachdenkend erkunden lässt, ohne dass man sich die Mühe macht, Neues zu erarbeiten. Neues, das wäre etwa: unter Einsatz der Philologie bei uns unerforschte Texte zu erschließen oder sich mit neuen Gesprächspartnern auseinanderzusetzen. Dennoch sind Überlegungen zum Wie auch in der Theologie aus drei Gründen sinnvoll: Erstens, weil jedes Verfahren irgendwann sich selbst und seinen Infragestellern zeigen muss, dass es berechtigt ist; weil die gegenläufige Denkebene, auf der sich Verfahrenüberlegungen bewegen, zweitens wissenschaftstheoretisch und -politisch aufschlussreich und drittens sogar mitunter theologisch-inhaltlich ertragreich sein kann. Unter Methodologisieren sei aber nicht nur das Nachdenken über den eigenen Vollzug verstanden. Denn methodologisiert wird eine Geisteswissenschaft auch dann, wenn sie sich ein jeweils wiederholbares Verfahren selbst zurechtlegt und – womöglich noch mit einem neuen Namen – im Vorhinein oder außerhalb ihrer Sachtätigkeit gibt. Vorgehensweisen müssen selbstverständlich bedacht werden, aber sowohl ihre abstrakte Beschreibung als auch ihre Formulierung in Regeln und deren mechanische Anwendung werden der geschichtlichen Offenheit des Vorgangs nicht gerecht, der Theologie heißt. Bei ihr nämlich sind Begriffe, Erfahrungen, Überlieferungen und neue Fragen stets in einem derart lebendigen Gespräch, dass sich alles im Zueinander ändert. Das macht die Augustinuslektüre so aufregend; und selbst Thomas von Aquin wäre missverstanden, wenn man ihn nur noch anwenden würde: So etwas hat sich vielleicht ein Descartes erhofft.

Angewandte Forschungsweisen müssen jedoch auf ihre Voraussetzungen und Schwierigkeiten hin stets weiter überprüft werden; und daher sollte man schon gelegentlich – in diesem Sinne – methodologisieren, wenn man nur nicht dabei stehen bleibt.

(c) Eine letzte gleich eingangs zu benennende theologische Neigung, wie die anderen beiden eine Verarmungsgefahr, ist die Soteriologisierung. Das ist keine einschlägig katholische Frageverengung.⁵ Hier scheint

⁵ Siehe nächste Seite.

leicht aus dem Auge zu geraten, dass es noch ganz andere Fragestellungen in der Theologie gibt als die, ob andere Religionen Heilswege sind und ob deren Anhänger ewiges Heil erlangen können. Eine ernste Auseinandersetzung mit anderen Religionen wirft höchst ergiebige Fragen zum Gottes-, Welt-, Menschen-, Staats-, Gesellschafts- und Geschichtsbild auf, ist etwa sprach-, erkenntnis-, wissenschafts-, auslegungs-, sozial- und zeitphilosophisch ertragreich und kann sogar Neuland erschließen in der zugrundeliegenden Metaphysik.

Sind die benannten Neigungen einmal als Ausdünnung erkannt, lassen sich sogleich drei Folgerungen ziehen: (a) Ist eine Theologie des interreligiösen Zeugnisses überhaupt eine Form von Theologie der Religionen? Für eine eindeutige Antwort wären eine ganze Reihe von Begriffsfestlegungen vorzunehmen oder vorauszusetzen, ohne dass dies viel Erkenntnis erbrächte.⁶ Man muss nicht für alles eine Schublade haben. Man sollte nur bei der theologischen Auseinandersetzung mit Religionen offenlegen, was man jeweils gerade weshalb zu tun gedenkt und anzunehmen meint. Dafür sind Rückgriffe auf Begriffe, die von Anfang an Selbstbezeichnungen der Kirche für ihr Leben und Wirken waren, besonders geeignet, weil sie Entwicklungen des christlichen Selbst-

verständnisses weitertragen, eine anregende Bedeutungsbreite haben – und möglicherweise auch eine reinigende Kraft mittels der Rückbesinnung auf den Anfang. Das gilt etwa für die Rede vom Zeugnis. (b) Wenn religionstheologische Ansätze als solche miteinander ins Gespräch kommen, bleibt das meiste unklar, solange man Theologie der Religionen nicht wirklich betreibt. Schließlich (c): Es gibt bei einer ernsthaft bedachten Begegnung verschiedener Religionen eine ganze Reihe von sinnvollen Fragestellungen und Vorgehensweisen. Entscheidend ist nicht eine Liste von Regeln oder Verhandlungsgegenständen, sondern die Bereitschaft, das bisher Erkannte je neu im Gespräch mit Menschen, Texten und der Geschichte zu überprüfen.

2 Theologie will die Wirklichkeit Gottes erweisen

Lohnend ist hier eine Besinnung auf die Verwendung von „theologisch“, denn auch in den öffentlichen Auseinandersetzungen um die rechten Zuordnungen von Staat, Religionsgemeinschaften, Wissenschaftsbetrieb und Gesellschaftsgestaltung ist ja derzeit das Stichwort „Theologie“ in aller Munde. Drei Erklärungen werden angeboten, sind aber unbefriedigend; sie nennen als entscheidende Eigenschaft von Religionswissenschaft in Abgrenzung zur Theologie (a) die „Außenperspektive“, (b) die „ausgeklammerte Wahrheitsfrage“ oder (c) die „Voraussetzungslosigkeit“. Diese Bestimmungen verzerren allerdings die tatsächliche Lage und Tätigkeit von Religionswissenschaftlern und Theologen. Denn (a) ein Gläubiger kann ja sehr wohl die Geschichte seines Glaubens erforschen, ohne dass sich seine Fragestellungen, Methoden und Ergebnisse von denen des nicht- oder andersgläubigen Kollegen unterscheiden müssen: Die Innenperspektive macht ihn nicht schon zum Theologen. (b) Auch der Religionswissenschaftler muss Überlieferungen auf ihre historische Wahrheit befragen, etwa ob die behandelten Gründungsgestalten tatsächlich gelebt haben. (c) Die im Umkehrschluss aus der „Voraussetzungslosigkeit“ zu beziehende Behauptung schließlich, dass der Theologe⁷ den Glauben oder dessen Wahrheit voraussetze, ist ebenfalls unzutreffend – zumindest wo „vorausgesetzt“ meint: steht nicht zur Debatte, wird nicht befragt, nicht be-

stritten, nicht begründet. Hier ist speziell vom christlichen Glauben zu reden. Er wird von vielen seiner Theologen gerade nicht einfach als wahr behauptet; deshalb ist auch die Rede vom „Bekenntnisstandpunkt“ als theologiekennzeichnend hilfreich, aber unzureichend. Theologie will, besser gesagt, Gott als wirklich erweisen, und zwar in einem vierfachen Sinne: (α) Theologie will verdeutlichen, was in ihrer Religion mit der Rede von der Wirklichkeit Gottes gemeint ist; (β) Theologie will zeigen, dass der Anspruch dieser Rede von Gottes Wirklichkeit wahr ist; (γ) Theologie will aufweisen, dass in ihrer Religion Gott selbst wirksam wird, und damit auch im theologischen Erkennen und Sprechen; (δ) Theologie will die Gegenwartsbedeutungen der Wirklichkeit Gottes freilegen und so auch ihre Traditionen unterscheidend („kritisch“) weiterentwickeln.

Diese Beschreibung gibt der Theologie sowohl argumentative als auch hermeneutische Aufgaben.⁸

3 Theologie erfordert einen Bekenntnisstandpunkt

Für die doppelte Aufgabe der Theologie, die argumentative und die hermeneutische, ist der Bekenntnisstandpunkt erforderlich. Hier ist allerdings sogleich einzuräumen, dass die Rede vom Bekenntnisstandpunkt missverständlich ist. Wer seinen Glauben überdenkt, hat sich nicht beliebig und nicht ein für alle Mal für einen Punkt entschieden, an dem er stehen will. Theologie bewirkt auch Wandlung. Weiterhin ist die Selbstsicherheit des Bekenntnisstandpunktes eingeschränkt. Er wird nicht so vorausgesetzt, als wäre er in der Theologie selbst unhinterfragbar. Wissenschaftstheoretisch ist der Status von Bekenntnisaussagen zugleich realistisch und hypothetisch; denn sie beziehen sich auf eine in der Geschichte noch nicht vollendete und in ihrer Fülle daher bisher nur zu er-

5 Vgl. etwa die Debatte zwischen Süleyman Ateş und Talat Koçyiğit darüber, wer das Paradiesesmonopol hat: ATEŞ, Süleyman: *Cennet kimsenin tekelinde değıldir* [Niemand hat das Monopol aufs Paradies], in: *İslamî arařtırmalar* 3 (1989), Heft 1, S. 1–24; KOÇYIĞIT, Talat: *Cennet mü'minlerin tekelindedir* [Die Gläubigen haben das Monopol aufs Paradies], in: *İslamî arařtırmalar* 3 (1989), Heft 3, S. 85–94.

6 Kleinlich ist auch die Unterscheidung zwischen „Theologie der Religionen“ und „religionstheologisch“, wobei Letzteres dann unbedingt die Beschäftigung mit Religion an sich – nicht mit verschiedenen Religionen – betreffen soll. Im Deutschen werden aber Substantive auf „-ion“ auch dann als „-ions-“ mit einem weiteren Nomen verbunden, wenn sie pluralisch gemeint sind; vgl. etwa „Promotionsquote“.

7 Und dass die Theologin ... – im Text ist mit Maskulinformen nicht etwa angedeutet, dass Theologie ein Männergeschäft sein sollte.

8 Man könnte auch von einer Aufgabenbeschreibung sprechen, die zugleich aus der angelsächsischen und kontinentalen Philosophietradition stammt.

hoffende Wirklichkeit. Deshalb sind Ja und Nein zu einem derartigen Bekenntnis verständlich, beide können als vernünftig gelten. Es gibt daher ein Entscheidungselement im Bekenntnis, um das der bedachte Glaube auch weiß. Allerdings will die Theologie gerade die Vernünftigkeit des Ja begründen. Das hat drei Folgen für das Verhältnis zwischen Theologie und Bekenntnisstandpunkt: (a) Wenn Theologie gerade der ist, der Gründe für das Ja zur Wirklichkeit Gottes, wie sie seine Religion vermittelt, sucht, stellt er sich auch der Überzeugungskraft der Argumente. Sie bleiben zwar, recht bedacht, immer in einem gewissen Abstand zum Glaubenden, da er weiß, dass das Nein ebenfalls seine Gründe hat; und hierher rührt auch, dass das Nachdenken über den Glauben nicht notwendig zu dessen Vertiefung führt, sondern Menschen auch dahin geführt hat, den betreffenden Glauben abzulehnen. Die Argumente für einen Glauben müssen also nicht überzeugen, denn der Glaube bezieht sich auch auf das noch nicht vollendet Eingetretene, so dass auch andere Sichtweisen nachvollziehbar sind. Sie können aber überzeugen, und zwar vernünftig, da die Annahme der Wirklichkeit Gottes eine besonders hohe Erklärungskraft für die menschlichen Erfahrungen von der Welt hat, einschließlich ihrer Brüche. (b) Auch wo die Theologie ihre hermeneutische Rolle wahrnimmt, wenn also Menschen erklären, was ihre Religion für Weltverstehen und -gestaltung heute bedeutet, ist der sogenannte Bekenntnisstandpunkt erforderlich. Hierfür lassen sich drei Gründe anführen, ein rechtlicher, ein atmosphärischer sowie ein erkenntnistheoretischer: (α) Mitglieder einer Religionsgemeinschaft haben das Recht, auch das aus ihrer Tradition, was sie auf eine bestimmte Sicht- oder Handlungsweise festzulegen scheint, umzudeuten. Das können Außenstehende zwar nachvollziehen und sogar vorschlagen, dürfen es aber nicht vorschreiben. (β) Erst wenn Vertreter einer Religionsgemeinschaft eine bestimmte Entwicklung selbst vollziehen und eine bestimmte Deutung selbst geben, kann man damit rechnen, dass die Mitglieder dieser Religion das Vorgetragene nicht als Einmischung verstehen, sondern als Fortschreibung ihrer Eigengeschichte. (γ) Wegen des allgemeinen Einseh-

barkeitsanspruchs, den Muslime für ihren Glauben in Übereinstimmung mit ihren Gründungsquellen erheben, ist es im Grunde erkenntnistheoretisch möglich, dass jeder *mu'min* (Gläubige) eine richtige Auslegung bietet; wo es jedoch zu inhaltlichen Widersprüchen kommt, wird man sich auf die breite Übereinstimmung der Muslime (*iğmā'*) berufen wollen. Die christliche Auslegungstätigkeit ist keine Extrapolation, einfaches Ausziehen von vorhandenen Linien; vielmehr ergibt sich die Bedeutung des christlichen Glaubens immer aus dem Blick in die Zukunft, nämlich aus dem erwarteten Gottesreich, im Blick auf das Leben des Auferstandenen. Diese Zukunft tritt aber nur demjenigen als bedeutungstiftend vor Augen, der sie erhofft. Wer diesen Blick nicht teilt, kann zwar selbst so nicht auf Auslegungen stoßen, aber christliche Deutungen verstehen, in Analogien weiterentwickeln und durch Vermutungen anregen. Damit sind wir bereits bei der dritten und letzten Folge der begründenden und erklärenden Rolle von Theologie: (c) Theologen müssen die Verfahren anderer Wissenschaften kennen und einsetzen; müssen die Standpunkte anderer Bekenntnisse kennen und auf sie eingehen; müssen Mitglieder anderer Religionen kennen und sich auf geistliche Gespräche und sachliche Auseinandersetzungen mit ihnen einlassen. Aus dem Bisherigen folgt nun eine Maßgabe, die hier einschlägig islambezogen vorgetragen werden soll.

4 Für eine wissenschaftlich ernstzunehmende und religionstheologisch weiterführende Darstellung des Islam genügt weder die Zusammenstellung von Koranzitaten noch eine Aussage meines Lieblingsmuslims

Zu allen Zeiten der islamischen Geschichte wurde Koran gelesen. Lesen heißt hier aber rezitieren (*q-r-*⁹). Es ging dabei in vielen Lebensformen, die sich durchaus überzeugend „islamisch“ nennen konnten, nicht um eine innige Schriftbindung im Sinne eines besonderen Interesses dafür, was der koranische Wortlaut für eine bestimmte Lebens-, Lehr- oder Gerichtsentcheidung bedeutet. Die Verwendung von Koranzitaten als theologische Begründung und damit die Koranexegese als islamische Grundwissenschaft ist ein moderner westlicher Import.⁹

Schon deshalb wäre es unüberlegt und ein Zeichen von dürftiger Kenntnis, sich für eine Darstellung dessen, was der islamische Glaube ist, seine Koranverse zusammenzustellen. Andererseits ist es natürlich berechtigt und richtig, bei dem Versuch, darzustellen, was Muslime glauben, auch den Koran zur Sprache zu bringen, und zwar mit besonderem Gewicht. Das wird auch muslimischerseits anerkannt. Es sind aber drei Gesichtspunkte zu beachten: (a) Die Forschungsgeschichte ist immer im Blick zu behalten; selbst die philologisch genauestens erarbeitete Übersetzung von Rudi Paret¹⁰ kann nur als Ausgangsvorschlag, nicht als abschließende Beantwortung jeder Auslegungsfrage herangezogen werden. (b) Muslime sind mit einzelnen koranischen Formulierungen nicht auf ein bestimmtes Verhalten oder Verständnis festgelegt, sondern setzen mit Recht Schwerpunkte und dürfen Auslegungsschlüssel anwenden, etwa den der Offenbarungsanlässe und der Abrogation; und die Auslegungsgeschichte sowie die Verbesserung der Auslegungsmittel gehen weiter. Wer den Koran ohne solche Kenntnisse lesen will, sollte seine Deutungsvorschläge zumindest gut gebildeten Muslimen vor der Veröffentlichung unterbreiten. (c) Das heißt andererseits aber nicht, dass einzelne muslimische Stimmen einfach den Islam umdeuten können; was dasteht, steht da, und es dient der Ehrlichkeit, ja auch der allgemeineren Annehmbarkeit der Islamsicht eines Einzelnen, wenn man sie auch mit den problematischen Stellen aus Koran, Tradition und Geschichte konfrontiert – seien diese „Stellen“ Texte oder Ereignisse.

5 Die christliche Theologie- und Lehrentwicklung legt nahe, dass eine inhaltliche Auseinandersetzung gerade zwischen Islam und Christentum an der Zeit ist

Jede Aufteilung von Ideengeschichte in einander ablösende Ansätze, die in einem jetzt angebotenen Neuzugang

⁹ So z. B. PAÇACI, Mehmet: *Was ist in der Moderne aus Koran und Koranexegese geworden?*, in: *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg 2005, S. 130–159.

¹⁰ Stuttgart¹¹2010.

gipfeln, setzt sich dem Verdacht aus, keine überzeugenden Gründe für das eigene Vorgehen zu haben und deshalb behaupten zu müssen, die Zeit lege es nahe. Dennoch kann ein Blick auf die Entwicklung einer Fragestellung durch die Zeiten bei der verdeutlichenden Selbstverortung helfen. Betrachtet man die christlich-theologische Auseinandersetzung mit dem Islam über die Jahrhunderte, findet man bis in die Renaissance hinein nur die beiden Ansätze Widerlegung oder Übereinstimmungserklärung (*confutatio, consensio*), und zwar in drei verschiedenen Absichten: zur Förderung des Zusammenlebens, zur Bekehrung der Anders- oder Ungläubigen, zur Stärkung des christlichen Selbstbewusstseins (*convivere, convertire, confirmare*). Erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dem erklärten Wunsch der Kirche, dialogisch, ja Dialog zu werden,¹¹ kann eine andere Haltung wachsen. Theologisch lässt sie sich unter Paul VI., Johannes Paul II., Benedikt XVI. benennen als folgerichtiger Dreischritt von Hochachtung¹², Freundschaft¹³ und inhaltlichem Interesse¹⁴. Unausgesprochen liegt dem eine Unterscheidung von hoher gesellschaftlicher Bedeutung zugrunde, die hier ausdrücklich zu machen ist. Man kann auch mit Menschen, Gruppen und Einrichtungen zusammenleben, mit denen man weltanschaulich nicht übereinstimmt. Die Kirche erkennt ihren Auftrag der Evangelisierung als Wandlung des Angesichts der Erde im Sinne des Evangeliums, also nicht nur als Taufvorbereitung.¹⁵ Gesellschafts- und Weltgestaltung lässt sich nun als Auseinandersetzung und Zusammenarbeit mit anderen sehen und leisten. Dabei trägt die Kirche Werte vor, legt ihre Soziallehre dar. Diese ist zwar in ihrer Ausdrucksform als „Werte“ oder

„Menschenbild“ immer vieldeutig, ja missverständlich, und bleibt in Erkenntnis, Begründung sowie in ihrer Kraft zur Verwirklichung und Weiterentwicklung auf die Heilsgeschichte angewiesen. Sie folgt aus Leben und Lehre, Tod, Auferstehung und Gegenwart Christi, aber sie wird, einmal zur Sprache gebracht, bewusst auch Menschen außerhalb der Kirche als Anregung und Wegweisung angeboten und von ihnen auf ihre Weise nachvollzogen. Das hat zwei Folgen: Die Theologie muss nicht in Sorge um das Zusammenleben Übereinstimmungen im Dogma finden, und sie hat auch die Soziallehre im Auge zu behalten. Eine wichtige Frage ist in der religionsdia-

logischen Theologie etwa, wie sich authentisch islamisch ein pluralistisch-demokratisches Leben begründen lässt.

6 Hinter „Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses“ liegen bestreitbare, aber begründete Entscheidungen

Im Sommer 2008 erschien das inzwischen vergriffene Sachbuch¹⁶ „Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses“. Da Titel und Text programmatisch sind, kann zur Klärung beitragen, hier die Entstehungsgeschichte zu erzählen und dahinterliegende Entscheidungen zu begründen.¹⁷

Ich stand damals im täglichen Gespräch mit muslimischen Freunden wie der Religionspädagogin Beyza Bilgin, dem Koranexegeten Ömer Özsoy und dem Soziologen Hasan Karaca, aber auch mit unseren Nachbarn – Händlern und Handwerkern aus verschiedenen türkischen Gegenden. Gleichzeitig betreute ich eine achtköpfige Gruppe von jungen türkischen Erwachsenen, Studierende und Jungakademiker, die aus unterschiedlich islamisch-observanten Herkunftsfamilien stammten und Katholiken werden wollten. Ich war auch Kaplan für die türkischsprachige katholische Gemeinde Ankaras, ein Gemisch aus vor allem armenischen und syrischen Christen sowohl der unierten als auch der nichtunierten Kirchen. Die Stimmung bei der türkischen Bevölkerung, die unsere wis-

14 *Benedikt XVI. hatte bei seiner Begegnung mit Klerikern und Laienvertretern anderer Religionen im Waldegrave Drawing Room des St. Mary's University College in Twickenham, London, am 17. September 2010 bereits darauf hingewiesen, dass „at the level of formal conversations, there is a need not only for theological exchange, but also sharing our spiritual riches, speaking of our experience of prayer and contemplation, and expressing to one another the joy of our encounter with divine love“.* Nun erklärte er bei seiner Begegnung mit den Mitgliedern der Regierung, der Institutionen des Staates, mit dem Diplomatischen Korps, den Verantwortungsträgern der Religionen und den Vertretern der Welt der Kultur am 15. September 2012 in Beirut: „Eine pluralistische Gesellschaft kann nur auf der Grundlage des gegenseitigen Respekts, des Wunsches, den anderen kennenzulernen, und des andauernden Dialogs bestehen.“

15 Das Zweite Vatikanische Konzil spricht von der „Durchdringung und Vervollkommnung der zeitlichen Ordnung mit dem Geist des Evangeliums“ (*Apostolicam Actuositatem*, § 2); vgl. KASPER, Walter: *Evangelisierung und Neuevangelisierung – Europas christliches Erbe und seine Zukunft*, in DERS.: *Europa evangelisieren*, Stuttgart 1993, S. 16–29, S. 27. Außerdem: PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN: *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg 2006, Nr. 57 und 62.

16 Hans WALDENFELS wundert sich in seiner Rezension in den *Stimmen der Zeit* 227 (2009), S. 426–428, S. 426 über den für eine theologische Doktorarbeit untheologischen Charakter des Buches. Es handelt sich jedoch gar nicht um die Druckfassung der Dissertation; diese ist auf dem Server der Universität Freiburg i. Ü. erschienen. Das Sachbuch ist vielmehr eine Überarbeitung mit Blick auf außertheologische Lesbarkeit: KÖRNER, Felix: *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart 2008.

17 Hierfür erscheint es angemessen, einige Abschnitte lang in der Ich-Form zu sprechen. Vgl. zum Ganzen: TROLL, Christian W./HEWER, C. T. R. (Hrsg.): *Christian Lives Given to the Study of Islam*, New York 2012.

11 *Ecclesiam Suam*, Nr. 65 (67): „Die Kirche macht sich selbst zum Wort, zur Botschaft, zum Dialog.“

12 Vgl. z. B. *Lumen Gentium*, Nr. 16.

13 *Erstmals betet Johannes Paul II. am 8. Mai 1980 in Accra vor den Oberhäuptern der Muslime Ghanas öffentlich darum, „dass die Harmonie der Schöpfung und die große Sache der Menschenwürde dank unserer brüderlichen Solidarität und unserer Freundschaft voranschreiten.“*

senschaftliche und seelsorgliche Arbeit nicht kannte und uns lieber mit dem Schlagwort „Missionare“ belegte, schwankte zwischen Gastfreundschaft, Neugier, Misstrauen und Pauschalverdächtigung. Dasselbe galt für einen Teil der türkischen Behörden, insbesondere für Polizei und Geheimdienst. Am 5. Februar 2006 wurde Don Andrea Santoro, in Trabzon tätiger Priester der Diözese Rom, erschossen; am 19. Januar 2007 der armenische Journalist Hrant Dink in Istanbul; am 18. April desselben Jahres wurden drei evangelische Christen in den Räumen des Zirve-Verlags in Malatya zu Tode gefoltert. Stets legte sich ein nationalistischer, kein islamistischer Tathintergrund nahe; aber die Stimmung unter Nichtmuslimen, vor allem Ausländern, die das Christentum vertraten, war bei aller Freude, in einem Land im gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Aufbruch arbeiten zu können, mitunter sorgenvoll überschattet. Dabei war von muslimischer Seite oft kein Verständnis dafür zu finden, dass es überhaupt noch ein Christentum gibt, wo der Islam doch den reinen Monotheismus wiederhergestellt hat und lebt und alle wahrhaft Gläubigen darin das fänden, was sie eigentlich wollen müssten. Christsein erschien als überflüssige Ausdifferenzierung der einen wahren Religiosität.

Eine verwandte Stimmung ließ sich von der Türkei aus auch in Europa wahrnehmen, nämlich dort, wo die abrahamischen/abrahamitischen Religionen als innig verbunden dargestellt oder theologische Modelle entwickelt wurden, denen zufolge sich in vielen oder allen Religionen die Letzte Wirklichkeit zeigt wie christlicherseits durch Jesus.

Nach meinem islamwissenschaftlichen Magister und Doktorat bei Rotraud Wielandt von der Universität Bamberg¹⁸ erwarb ich ein theologisches Lizentiat und Doktorat an der Universität Fribourg. Barbara Hallensleben, die theologische Doktor-mutter, empfahl mir, dafür die Zeugniskategorie anzuwenden, die mir bereits aus Gesprächen mit Rotraud

Wielandt und aus der stark französisch geprägten lateinischen Kirche der Türkei vertraut war. Frau Hallensleben brachte mich auch auf das topische Denken, vertreten von dem inzwischen verstorbenen Tübinger Philosophen Rüdiger Bubner.¹⁹ Zu einem Schlüsselgedanken wurde mir dabei, dass ein wahrer Dialog etwas Unvordenkliches hat, da die Sicht des anderen immer „neu“ ist. Man kann erst aufgrund der Begegnung zusehen, wie man darauf eingeht. Der Ansatzpunkt zur Auseinandersetzung und zum Erkenntnisfortschritt ist erst als Antwort zu finden. Daher stammt auch die Geste, die sich im Titel des Buches als „im Angesicht von“ meldet und als Coram-Theologie bezeichnet werden kann.²⁰ Der wichtigste Erkenntnisfortschritt lag für mich in dem besonderen Rationalitätsstatus des christlichen Glaubens, für den sich in einzigartig sprechender Weise ein Begriff angeboten hatte, eben der des Zeugnisses. Auf ihn ist gleich einzugehen; zuvor aber eine kurze Erklärung zu einem anderen Wort aus dem Titel.

7 Kirche ist die soziale Bezeugungswiese des Christentums

Dass der Titel dem Islam nicht das Christentum gegenüberstellte, sondern die Kirche, ist eine fragwürdige Entscheidung. Gegenvorschläge sind, mit und ohne Artikel, „das Christentum“²¹ oder „der christliche Glaube“²² als Bezeichnung für die Lehrform des Lebens in Christus. Die Vollzugsform des Evangeliums in Lehre und Lebenswirklichkeit hat jedoch früher und treffender den Namen „Kirche“ (ἐκκλησία), da es primär nicht Doktrin ist, sondern Stiftung der geschichtlich-tatsächlichen und soziopolitisch erkennbaren Bezeugungsgemeinschaft, des neuen Gottesvolkes. Damit ist „Kirche“ auch sinnvoll als Gegenbegriff zu „Islam“ einsetzbar, denn beide betreffen sowohl historische und gesellschaftliche Wirklichkeit wie Lehre qua Inhalt und Voll-

zug. Außerdem sind beide Bezeichnungen, „Kirche“ und „Islam“, sowohl abgrenzbar als auch entgrenzt, sowohl Gruppenbezeichnung als auch im Blick auf andere gesagt.²³ Drei Schwierigkeiten können benannt werden, wenn Islam ausgerechnet der Kirche gegenübergestellt ist. Einmal kann „Kirche“ wie die Reduktion des christlichen Glaubens auf eine zufällige heutige Sozialgestalt klingen; dann wie eine Überbewertung amtlichen Christentums; und schließlich wie eine Beschränkung der Fragestellung auf das Tagespolitische, obwohl doch grundsätzliche theologische Fragen zu stellen sind. Solche Einwände sind berechtigt; vielleicht kann man aber auch durch die Verwendung des Kirchenbegriffs

21 „Christentum“ zuerst bei Ignatius von Antiochien: *Χριστιανισμός*, und zwar im Unterschied zum Judentum: *Ἰουδαϊσμός* (Ignatius an die Magnesier 10,3; Ignatius an die Philadelphier 6,1). „Christentum“ rückt in konfessionellen Debatten leicht in die Rolle eines Kontrastwortes zu „Kirche“ (vgl. SCHÄFER, Rolf: *Christentum, Wesen des*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 1, Basel 1971, Sp. 1009–1016, Sp. 1016). Gerade wo man in Kritik von Tradition und Institution den Kerngehalt der (dann ethischen!) Lehre wiederherstellen will, kommt es im 19. Jahrhundert zu Darstellungen des „Wesens des Christentums“. Dabei haben die Aufklärer pikanterweise eine pietistische Wortbildung (vgl. *ebd.*, Sp. 1012) übernommen.

22 Das klingt nach SCHLEIERMACHER: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Berlin 1821.

23 Walter KASPER weist darauf hin, dass *ἐκκλησία* auch eine öffentlich-rechtliche Größe bezeichnet (vgl. *Katholische Kirche. Wesen, Wirklichkeit, Sendung*, Freiburg 2011, S. 143) und Fred DONNER, dass *islām* keine Selbstbezeichnung der ersten Koranhörer war; sie nannten sich *al-mu'minūn* (vgl. *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge (MA), 2012); *muslim* ist jeder fromme Monotheist unabhängig vom Gedanken an bestimmte Religionsgemeinschaften.

18 KÖRNER, Felix: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary University Theology. Rethinking Islam*, Bamberg 2004.

19 Vgl. BUBNER, Rüdiger: *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt 1990.

20 So etwa der Untertitel der Doktorarbeit von BUCHEGGER, Jürg: *Johan Bouman. Grammatik einer theologischen Existenz coram Islamo*, Fribourg 2012.

an solchen Stellen seine Tiefe wieder gewinnen.

8 Der Zeugnisbegriff beschreibt wegen seiner Geschichtsbezogenheit den Status der christlichen Glaubensaussagen besonders treffend

„Zeugnis“ wird von evangelistischen Predigern nicht nur als Hauptform der Verkündigung eingesetzt – das persönliche Glaubenserleben und Bekehrungserlebnis als Überzeugungsmittel –, sondern auch als Kampfbegriff. Zeugnis ist dann das unbeirrt Treue, weil nicht vom Denken Beeinträchtigte. Das aber ist nicht die Akzentsetzung der hier vorgetragenen Theologie des interreligiösen Zeugnisses. Sie ist vielmehr der Versuch, den Glauben sehr wohl so vorzutragen, dass die Vernunft angesprochen, nicht angehalten wird. Das Besondere lässt sich auf sechs Begriffe bringen:

(a) Geschichte. Der christliche Glaube beruht auf einzelnen Ereignissen.²⁴ Weil Gott seine Bundestreue an Israel erwiesen hat, weil Gott sich durch die Auferstehung Jesu als sein und unser Vater erwiesen hat, kann man den christlichen Glauben als einzig tragfähigen Grund vollkommener Freude verkünden. Zwanglos deutet der Zeugnisbegriff selbst darauf hin: Alles Leben der Kirche ist Zeugnis im Sinne ihrer Bezeugung von etwas, das in der Geschichte tatsächlich geschehen ist.

(b) Anspruch. Kein anderer, nur Jesus ist von den Toten auferstanden und anschlussfähig ins ewige Leben des himmlischen Vaters eingegangen. Nur die Kenntnis dieser Heilsereignisse schenkt das Hoffnungswissen, dass Hingabe keine Selbstaufhebung ist, sondern Mitleben der göttlichen Liebe. Leben in begründeter Liebe kann daher nur auf dem biblisch bezeugten Gotteshandeln beruhen. Daher möchte die Kirche allen Menschen das Wissen um die im Jesusleben erwiesene Wirklichkeit Gottes zugänglich machen. Die Hoffnung, dass auch andere Christus als ihr Heil erkennen, gehört zum Christsein; gerade Muslime verstehen

das übrigens oft sehr gut. Nur wenn man auf Bekehrungen hinarbeitet, verdeckt oder offen, wird aus dem christlichen Zeugnis Proselytismus: das Ende offener Beziehungen zwischenmenschlicher Beziehungen. Oftmals gelingt das christliche Zeugnis aber nicht in der erhofften Weise. Die Theologie des Zeugnisses bedenkt den Verkündigungssinn der Kirche auch bei der Begegnung mit anderen Religionen – und die Bedeutung des erfahrenen Nichtgelingens.

(c) Freiheit. Zeugnis wird abgelegt; es liegt bewusst nicht mehr in der Hand des Zeugen, was die, vor denen er das Zeugnis darlegt, dann damit tun. Ihre Freiheit ist damit schon im Begriff des Zeugnisgebens angedeutet. Viele Menschen werden das Zeugnis nicht annehmen. Die Theologie des Zeugnisses nimmt diese Tatsache in dreifacher Weise auf: Erstens (α) verarbeitet sie im Denken dieses offenkundige Scheitern, indem sie sich klarmacht, dass das Christuszeugnis anstößig ($\sigma\kappa\acute{\alpha}\nu\delta\alpha\lambda\omicron\nu$) ist. Es verlangt von Menschen, aus vielen gewohnten Überzeugungen, Denkmustern und Handlungsweisen herauszutreten. Zweitens (β) interessiert sie sich für die Sicht des anderen und drittens (γ) wird sie sich bewusst, dass auch das Verständnis für eine anderslautende Entscheidung in Glaubensfragen Teil ihres Zeugnisses ist, nämlich im demütigen Verhalten.

(d) Personalität. Schon die Rede vom „Zeugnis“ deutet an, dass seine Darlegung etwas Personales ist: Jemand bezeugt jemandem eine Wirklichkeit. Daraus ergibt sich das Coram der Zeugnistheologie.²⁵ Das heißt auch: Man kann nicht sein Sprüchlein auswendig lernen und wiederholen. Vielmehr sind die Ausgangsfragen und dann die Einwände ernst zu nehmen und aufzugreifen. Der andere ist nicht bloß Verkündigungsempfänger, sondern Gesprächspartner. Damit zeigt sich, dass Zeugnis keineswegs Gegenbegriff zum Dialog ist.

(e) Leben. Dass Christen mit Nichtchristen Verständigung suchen – gute Lösungen des Zusammenlebens in ehrlichem Interesse an der Erfahrung anderer –, ist selbst Zeugnisgeben. Denn alles, was Christen in Liebe tun, lässt das Leben Christi erkennbar werden. Ihr Handeln und ihr Umgang mit dem Nicht-handeln-Können, ihr Ertragen und Erleiden gehören zur Weise, wie Christus sich in der Geschichte bezeugt.²⁶

(f) Beobachtung. Bezeugen ist aber nicht nur Verkündigung, Leben und Tun, sondern es ist auch Wahrnehmen. Der Zeuge sieht etwas. Er bezeugt, dass bestimmte Ereignisse tatsächlich geschehen sind, und qua Glaubenszeuge, dass dieses Geschehen Gotteshandeln ist. Dabei kann ein Christ durchaus auch bezeugen, wie Gottes Handeln außerhalb der sichtbaren Kirche geschieht.

9 Mit Vorbehalt lässt sich von „dem Islam“ sprechen

Kann man von „dem Islam“ sprechen? Wer so redet, vereinfacht offenkundig. Die Gefahr dabei ist, dass muslimische Glaubens-, Lebens- und Denkweisen nicht mehr in ihrer tatsächlichen Vielfalt zum Tragen kommen. Es gibt unter Muslimen zahlreiche, auch einander widersprechende Sichtweisen auf die Glaubensfragen. Dennoch ist es nicht schlechthin verkehrt, das Wort „der Islam“ für eine bestimmte Religionsgemeinschaft und deren theologisches Aussagengebilde zu gebrauchen. Das lässt sich doppelt begründen: (a) Benennt man „den Islam“ insgesamt, nimmt man den Anspruch von Muslimen, eine Religionsgemeinschaft zu sein, ernst. Innere Vielstimmigkeit nimmt ja einer Gruppe nicht ihre wahrnehmbare Einheit. Auch ohne einheitlich zu sein, kann sie beanspruchen, gemeinsam für bestimmte Aussagen zu stehen. (b) Wie eine Religion – je sprachbezogener, desto mehr – nicht nur aus der zufälligen Ansammlung der Meinungen ihrer Mitglieder über die Zeiten hin besteht, sondern eine benennbare Identität hat, so ist auch ihre Lehre insgesamt eine Gestalt, in der alles zusammengehört,

24 Das war vor allem aus der *Geschichtstheologie* Wolfhart Pannenberg zu beziehen, obwohl für sein eigenes Denken der Zeugnisbegriff keine Schlüsselrolle hat.

25 Als genauere Bestimmungen von kirchlichem Leben waren in „Kirche im Angesicht des Islam“ (S. 220–236) genannt worden, dass es theologisch ist qua bezeugend, bekennend, begründend, befreiend, bekehrungsfähig und beziehungsstiftend.

26 Vgl. z. B. das „mich“ in dem Christuswort in *Apostelgeschichte* 9,4: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich?“

aufeinander bezogen ist und auseinander seinen Sinn bekommt. Das muss immer im Blick bleiben, wenn man bestimmte Lebens- oder Sichtweisen, Lehrsätze, Problemlösungsverfahren oder andere Ausdrucksformen als Einzelstücke betrachtet und zum Vergleich gegen Einzelstücke aus anderen Religionen hält. Auch gleichlautende Formulierungen können nämlich im Gesamt *einer* Religion etwas anderes bedeuten als in einer anderen.

Kann man also benennen, was der Islam ist? Wenn Außenstehende zum Ausdruck bringen wollen, was „der Islam“ sagt, sind stets drei Vorbehalte anzusetzen: Das Behauptete ist mit Texten zu begründen. Die angeführten Texte sind auf ihre Repräsentativität hin zu befragen. Das vom Nichtmuslim Versprachlichte muss im Gespräch mit Muslimen erneut überprüft werden, also stets als vorläufiges Verständnis bewusst sein. Allerdings unterstehen auch die Ausdrucksvorschläge von Muslimen nochmals dem Vorbehalt, dass sie möglicherweise im Laufe der Selbsterkenntnis berichtigt und verfeinert werden müssen.

10 Angesichts des Islam zeigen sich der christlichen Theologie unüberbrückbare Unterschiede

In „Kirche im Angesicht des Islam“ wurden am Ende (S. 328) „kontroverse Grundimplikationen“ zwischen Islam und Christentum formuliert. Dabei ging es vor allem um eine neue, knappe, genaue Benennung dessen, wo sich christlicher und islamischer Glaube grundsätzlich unterscheiden. Warum sollte man so etwas überhaupt finden wollen? Die Suchbewegung war aus der Beobachtung erwachsen, dass christliche Theologen nicht selten meinen, sie könnten die Begegnung zwischen Kirche und Islam dadurch friedlicher oder fruchtbarer machen, indem sie zeigen, wie enig man sich theologisch ist.²⁷ Derartige Versuche sind allerdings mehrfach fragwürdig. Erstens (a) gibt man damit ja nur dem Koran recht, der sagt, mit Juden und Christen könne man sich theologisch einigen, nämlich abrahamisch (3:64). Dann aber ist es kaum noch zu erklären, wenn man später einen Rückzieher macht und sagt, nein, man habe dem Koran damit nicht die Definitivität darüber erteilt, was wahre Frömmigkeit ist; koranisch heißt sie *muslim*-Sein: Gottergebenheit. Zwei-

tens (b) ist die Suche danach, was denn nun genau der Unterschied ist, dessentwegen man die grundsätzliche Einigkeit nicht ausrufen kann, theologisch äußerst ergiebig. Gerade wenn weder Einheits- noch Unterschiedenheitsgrund für selbstverständlich erklärt werden, sondern erst noch zu benennen sind, können dem christlichen Theologen dabei immer neue Wesenszüge des Christlichen in den Blick treten. In diesem Sinne lässt sich nun drittens (c) etwa sagen, dass die angekündigte Nähe zwischen Islam und Christentum die Sicht darauf verstellt, dass das Christentum auf besonderen geschichtlichen Ereignissen beruht und in deren Bezeugung besteht. Wenn man den Dreifaltigkeitsglauben ohne Leben, Tod und Auferstehung Jesu erklärt, hat man den christlichen Dreifaltigkeitsglauben eben nicht erklärt. Außerdem (d) werden bei einer so angeblich gefundenen Einigkeit mit dem Schulterchluss der Glaubenden Anders- oder Ungläubige fast zwangsläufig als die Störenfriede herausgedeutet und ausgegrenzt. Benedikt XVI. zeigt hier eine besondere Gesprächsbereitschaft und Einfühlsamkeit. Nach Assisi 2011 lud er auch Vertreter von Agnostikern ein. Ihre Fragen haben etwas besonders Reinigendes, wenn sie nicht aus Festgelegtheit kommen. Glauben ist nämlich nicht das Fortfallen des Fragens, sondern Pilgerschaft auf Wahrheitssuche in der Hoffnung, dass es die Wahrheit ist, die sich hier schon gezeigt hat. (e) Die Einigungsversuche beruhen zum Teil auf der Annahme, dass die Anerkennung von Muslimen das Zusammenleben erleichtert: Wenn erst einmal diese theologische Grundeinigkeit erklärt ist, könne man auch gemeinsam die Ethik daraus ableiten. Hier äußert sich möglicherweise ein sympathischer ökumenischer Instinkt. Es handelt sich dabei aber um eine ganz überflüssige An-

27 *Aufschlussreich ist hierbei das Angebot von Rowan Williams an die al-Azhar-Universität in Kairo vom 11. September 2004: Beim christlichen Dreifaltigkeitsglauben gehe es um die drei Dimensionen Gottes, Quelle, Ausdruck und Teilen zu sein. Vgl. WILLIAMS, Rowan: Christians and Muslims before the One God, in: Islam and Christian-Muslim Relations 16 (2005), S. 187–197.*

nahme. Denn (f) gesellschaftliches Zusammenleben darf nicht auf vorweg erklärter Glaubenseinigkeit beruhen. Sonst wird die Wahrheit des Glaubens dem Zweck des Gemeinwohls untergeordnet. Gesellschaftliches Zusammenleben beruht gerade auf der angenommenen Herausforderung, trotz bestehender Unterschiede – auch im Theologischen – gemeinsam die Welt zu gestalten. Hier lassen sich möglicherweise gemeinsame „Werte“, Handlungsprioritäten und -begründungen, finden. Dafür ist aber die Erklärung theologischer Einigkeit weder nötig noch hilfreich.

Hiermit deutet sich bereits eine Antwort auf die Frage an, warum als das Unterscheidende nicht christologische, trinitäts- und sakramententheologische Aussagen benannt wurden, wie sie in der Kirche doch von früh an überliefert werden. Der Grund dafür ist, dass alle diese Aussagen von muslimischen, aber eben auch von manchen christlichen Gesprächspartnern zum Einheitsband umgedeutet werden können, ja wurden: ein faden-scheiniges Band, das den bestehenden Unterschied nicht sehen – und nicht als produktiv sehen – zu wollen scheint.

Die kontroversen Grundimplikationen, die sich bei den Forschungen zur „Theologie des interreligiösen Zeugnisses“ ergeben hatten, entstammen einem „biblischen“ Denken. Es ist in ihnen gelungen, drei Linien aufzuzeigen, die dem Christusgeschehen zugrundeliegen, die aber genau deshalb auch der Theologie Israels entsprechen.²⁸ Sie lassen sich auf die Merkformel „Geschichte – Sünde – Person“ bringen und besagen: Gott riskiert in der Geschichte seine Wirklichkeit. Wir haben eine Bestimmung, die zu erfüllen wir zu schwach sind. Man kommt in der Hingabe an den anderen zu sich.

Möglicherweise können andere Theologen andere kontroverse Grundimplikationen erkennen; sie werden aber wohl alle mit der „Korporalität“ Gottes zusammenhängen, die das Christentum bezeugt und deren Nie-

28 *Diejenigen mit dem Judentum befassten Fachleute, denen der Autor dies vorgetragen hat – Rabbinern und Judaisten –, haben dies bisher alle bestätigt.*

derschlagsweisen sich durch die ganze Bibel ziehen. Gott erwählt sich einen besonderen Leib: sein Volk Israel, den Leib Christi, dann auch die Kirche. An dieser Selbstfestlegung werden sich Muslime wohl stets reiben. Es ist aber nicht Aufgabe des christlichen Theologen, die Sicht des Meinungsgegners gleich mitzuformulieren. Hier werden verschiedene Muslime verschieden denken und sprechen.

Der Angelpunkt des christlichen Zeugnisses sind jedenfalls nicht diese grundsätzlichen Stellungnahmen – Geschichte, Sünde, Person –, sondern bestimmte Einzelereignisse der Geschichte, nämlich das Christuseschehen, in dem Gott sich bezeugt und das nun Menschen bezeugen.

11 Gegen die Zeugnistheologie sind berechtigte Einwände vorgetragen worden

Es wurden vier Arten von Einwänden gegen die kontroversen Grundimplikationen vorgetragen. Erstens (a) wurde in der Diskussion bestritten, dass damit der christliche Glaube zutreffend dargestellt ist. So wurde etwa zugespitzt gefragt, ob Gott, wenn er sich riskiert, nicht notwendig scheitern kann; ein Gott, der scheitern kann, sei aber nicht Gott. Hierauf kann man klärend antworten, dass die Hoffnung des Glaubens natürlich dahin geht, dass Gottes Verheißung erfüllt und seine Herrlichkeit am Ende voll erwiesen sein wird. Jedoch gehört zur ehrlichen Selbsterkenntnis des Glaubens hinzu, nicht nur den Hoffungsgehalt zu sehen, sondern auch, dass es sich um ein Vertrauen handelt, was die Möglichkeit des Scheiterns notwendig beinhaltet. Gott bleibt damit nicht hinter seinem Begriff als Allmächtiger zurück, sondern entscheidet sich dafür, nicht ohne die Einwilligung der Geschöpfe, nicht in der Weise der Selbstdurchsetzung Gott zu sein. Zweitens wurde (b) moniert, dass die Grundimplikationen keineswegs kontrovers seien. Vor allem gebe es ein starkes Bewusstsein der Angewiesenheit des Menschen auf Gottes Gnade im Koran und in der gesamten spirituellen Tradition, allen voran bei al-Ġazālī. Allerdings setzt die Appellstruktur des Korans ohne ein über die Verkündigung selbst hinausgehendes Heilsereignis sehr wohl voraus, dass der Mensch sich von sich aus bessern kann. Wie Gottes- und Menschentun zusammengehen, ist

selbstverständlich für alle Religionen eine große Denkaufgabe. Man kommt mit beiden koranischen Aussagesträngen – Aufruf und Vorherbestimmung – zurecht, wenn man sagt, der Mensch hat Kraft und Freiheit, sich zu bekehren, aber was immer geschieht, er fällt nicht aus Gottes Hand, sondern bleibt innerhalb des Rahmens des göttlichen Wirkbereichs. Drittens wurde (c) eingewandt, dass eine theologische Auseinandersetzung nicht bei einer plattstreitsüchtigen Flugschrift ansetzen darf, wie dies im Buch aber geschah (vgl. S. 25 und 349–373). Die in solchen Bekehrungsblättern zum Ausdruck kommende islamische Sicht auf das Christentum ist jedoch durchaus nicht nur unter Ungebildeten und krankhaft Angriffslustigen verbreitet; sie wird ja auch koranisch begründet. Allerdings ist es weiterführend, sich gerade als christliche Theologen, mit Muslimen auseinanderzusetzen, die ihre Tradition tief kennen und durchdacht haben und insofern als islamische Theologen bezeichnet werden können. So hat es „Kirche im Angesicht des Islam“ auch gesagt (S. 22) und getan (S. 106). Ein letzter Vorwurf lautet (d), dass die von den christlichen Kontrastformulierungen aus dann erst recht im Kontrast gezeichnete Aussagereihe (S. 338) ein typisches Beispiel für künstliche Gegenüberstellungen ist, die vereinfachen. Diesen Einwand erhebt der Verfasser inzwischen selbst. Die islamischen Grundimplikationen waren zur Verdeutlichung der christlichen Lehre nachträglich erstellt worden. Für eine Zeugnistheologie sind sie überflüssig und übergreifend. Auch wenn sie möglicherweise zutreffen, hätten sie höchstens als Fragen formuliert werden sollen. Dann wäre auch klarer gewesen, dass sie kein Urteil sein wollen, ja können, sondern ein Schritt im Gespräch, zu dem Muslime anschließend erneut Stellung beziehen sollen. Hier ist dem Verfasser also im Laufe der eigenen Weiterbeschäftigung ein Verfahrensfehler aufgegangen. In aller Deutlichkeit gesagt, handelt es sich sogar um einen Bruch mit dem topischen Verfahren, wenn die Sichtweise des anderen – und sei es nur zur Selbstverdeutlichung – aus der eigenen Kontrastformulierung heraus zur Sprache gebracht wird. So zutreffend die Behauptung sein kann, dass für Muslime Gottes Wirklichkeit von

Ewigkeit zu Ewigkeit feststeht (S. 340), so ist es doch eindeutig angemessener, Ausdrucksweisen von islamischer Seite zu verwenden, am besten an uns gerichtete Fragen, wie es das Projekt „Muslime fragen – Christen antworten“²⁹ unternommen hat.

12 An bestimmten Fragebereichen ist die Denkbewegung inzwischen weitergegangen

Auch inhaltlich hat es Entwicklungen der Zeugnistheologie gegeben, eine erkenntnistheoretische, eine zeugnissphilosophische und eine postmoderne.

(a) Dem topischen Denken liegt eine irreführende Metaphorik zugrunde. Sie legt nämlich nahe, dass die verschiedenen Gesprächsbeteiligten die eine Wirklichkeit vor sich haben und nur aus verschiedener Blickrichtung sehen („Perspektivität der Erkenntnis“). Die Kunst der Topik besteht dann darin, den bisher noch nicht kartierten neuen Gesichtspunkt zu finden, von dem aus eigener und neu begebender Blick zusammen ein vollständigeres Bild ergeben. Die Schwäche einer derartigen Zeichnung religiöser Erkenntnisstellen liegt darin, dass es sich bei dem „Bezeugten“ nach christlichem Verständnis nicht um einen Gegenstand vor uns handelt, den wir umstehen und blind betasten wie den Elefanten in dem berühmten Gleichnis.³⁰ Fünf Stichwörter können hier weiterhelfen; das Christentum versteht sich nämlich als Bekenntnis, Bund, Tradition, Mysterium und Geist. (α) Die im christlichen Glauben bezeugte Wirklichkeit ist die vollendete Welt, die „Erfüllung der Schöpfung“, für die es zwar bereits Anzeichen gibt, die sich aber noch nicht voll ereignet hat, so dass auch ein anderer – oder gar kein – Vollendungszustand möglich ist. Im Zeugnis liegt also nicht nur Beobachtetes, sondern auch Erhofftes. Im christlichen Zeugnis liegt daher auch immer ein Schritt, mit dem der Bekennende es wagt, auf eine angebotene, aber nicht festhaltbare Wirklichkeit einzugehen. „Bekenntnis“ bringt dabei sachgemäß zur Sprache,

29 TROLL, Christian W.: *Muslime fragen, Christen antworten*, Regensburg 2003 sowie www.antwortenanmuslime.com.

30 *Beispielsweise in Farīduddīn ‘Aṭṭār’s Ilāhīnāme.*

dass es sich auch um eine Selbstübergabe (Engagement) handelt wie, grundlegend und alles entscheidend, bei der Taufe. Bekenntnis ist damit auch Bindung an die Lebensgemeinschaft Jesu (vgl. Lukas 12,8). Bekenntnis ist der christliche Glaube jedoch zuerst im Sinne einer Anerkennung der Großtaten Gottes, also derjenigen Ereignisse, in denen wir die von ihm her erwartete Erfüllung schon herankommen sehen können. Unvergleichlich klarer als bei allen anderen Ereignissen der Geschichte ist dies in der Auferstehung Christi möglich. (β) Gerade weil Gott nicht wie ein Gegenstand – auch nicht als „Letzte Wirklichkeit“, was immer noch abgrenzend ist – handhabbar ist, hat der Glaube seine inhaltliche Füllung erst in der Verbindlichkeit des anerkannten Gotteshandelns: Die Geschichte des Bundes ist gegenseitige Festlegung Gottes und der Geschöpfe. Mit „Altem“ und „Neuem Testament“ ist nicht nur ein Text bezeichnet, sondern zuerst dieses Bundeshandeln Gottes. (γ) Das Zeugnis der Kirche ist Tradition. Schon die Schriften Israels vereinigen eine Vielzahl von Blickrichtungen und Deutungsweisen. Die Kirche übernimmt sie und gibt ihnen damit nochmals ein neues Verständnis. Ebenso sind dann die nachchristlichen Schriften, die die Kirche gottesdienstlich verwenden wird, vielfältig bis an die Grenze der Widersprüchlichkeit. Wenn der Glaube der Kirche diese bis zum Geschichtsende nicht abgeschlossene Bewegung einander erhellender und relativierender Gesichtspunkte ist, greift die Rede von *der* christlichen Blickrichtung (Perspektive) zu kurz. Zugleich aber ist *traditio* (παράδοσις) das Wort, mit dem die Übergabe und Selbstbindung Gottes in Christus benannt werden. Die christliche Hoffnung besteht also nicht darin, dass der Verlauf der Geschichte irgendwie gut ausgehen wird, sondern dass alles in dem, den wir schon kennenzulernen begonnen haben, zur Erfüllung kommt: in Christus (vgl. Epheser 1,10). (δ) Daher lässt sich das Christentum in seiner grundsätzlichen Vollzugsform als *μυστήριον* beschreiben; es ist mehr als ein Lehrgebäude. Die Kirche ist *sacramentum mundi*, der eröffnete Beteiligungsvorgang, der die ganze Welt einbeziehen will. Für seinen Ausdruck aber gibt es nicht die eine richtige Formel, sondern das „Sym-

bol“, das immer neues Staunen ermöglichende, weil geheimnisvolle, eine bestimmte Geschichte erinnernde, von der dazu beauftragten Gemeinschaft vollzogene Anzeichen des Heils. (ε) Dass wir Gott als Geist bekennen und die *communio*, die wir mit Gott haben dürfen, ebenfalls als Gemeinschaft des Geistes bezeichnen können, ist kein Zufall: Gottes Wirklichkeit will nicht in der Weise des Gegenübers warten; Gott ist bei der Begegnung von Geschöpfen mit dem Schöpfer nicht nur der, auf den sich die Geschöpfe beziehen, sondern auch diese Beziehung. Dreifaltigkeitstheologie heißt auch, anerkennen, dass unsere Gemeinschaft mit ihm geschenkte Sohnschaft und Teil der göttlichen Wirklichkeit ist. Auch daher sind die Sprachbilder des Blickwinkels „auf Gott“ verkürzende Vergegenständlichungen.

(b) „Kirche im Angesicht des Islam“ hatte in einiger Breite theologische Bearbeitungen des Zeugnisbegriffs aufgegriffen. Von der Philosophie des Zeugnisses war das dort Vorgetragene unberührt geblieben. Zeugnis ist in einem nicht nur formaljuristischen Sinne Gegenstand französischsprachiger phänomenologischer Klärungsversuche etwa bei Jean Nabert und darauf aufbauend bei Paul Ricœur. Letzterer hat eine eigene Zeugnisphilosophie entwickelt.³¹ Sein Denken nimmt Stellung gegen zwei anders gelagerte Denkweisen. Ricœur betont einerseits die Beteiligung des Erkennenden in Bereichen entscheidender Lebensfragen, etwa des guten Handelns und des Glaubens – dies ausdrücklich an Hegels Adresse gerichtet, wohl aber auch an scholastische Beweisversuche: Was man bezeugt, deutet man bereits. Andererseits betont er die Tatsächlichkeit der Erscheinungsweisen – das Absolute bezeugt sich uns. Hiermit richtet er sich gegen alle Neigungen zu Nihilismus oder Beliebigkeit. Von Ricœur hat die Zeugnistheologie drei hier bereits in die Darstellung eingegangene Unterstreichungen bezogen, nämlich dass das Absolute sich selbst bezeugt, dass es hermeneutisch ist und dass es eine Bewegung der Auslieferung („Entblößung“) ist.

31 Vgl. RICŒUR, Paul: *Lectures, Band 3. Vor allem der Aufsatz von 1972 „L'herméneutique du témoignage“*.

(c) „Kirche im Angesicht des Islam“ ist von einem Leitmotiv der Schwäche durchformt. Wo die Erkenntnis der eigenen Schwäche aber in die erkenntnistheoretische Behauptung von der schwachen Vernunft gerät, sind unversehens Schulstreitigkeiten wachgerufen. Die Annahme der postmodernen Philosophie, dass keine Wahrheitsbehauptungen möglich sind, ist klassisch skeptisch und das Ende eines Dialogs, bei dem man sich für die Person und Sicht des anderen wirklich interessiert. Von der Schwäche kann also nicht in einem terminologisch postmodernen Sinne die Rede sein, wenn zugleich Gründe vorgetragen werden, von denen man glaubt, dass deren Wahrheit Überzeugungskraft hat. Allerdings berücksichtigt die Zeugnistheologie in Absetzung etwa von Gianni Vattimo die Schwäche in einem dreifachen Sinne: Dass einzelne – und selbstverständlich nicht mit letzter Sicherheit als geschehen erweisbare – Ereignisse der Grund für das Christentum sein sollen, befriedigt einen von Grundsatzwissen ausgehen wollenen Gesprächspartner nicht; dass auch noch nicht in ihrer Erfüllung eingetretene Wirklichkeiten in das Zeugnis einfließen, macht es besonders angreifbar; und schließlich muss sich die Kirche bewusst sein, dass ihr Leben oft gegen den Zeugnisauftrag verstößt, aber dennoch Menschen in jeder Generation zum Glauben kommen.

Rückblick

Eingangs wurde Rūmīs dichterisch ins Wort gebrachte Einheitserfahrung vorgestellt. Welche Rolle spielt sie für eine Zeugnistheologie, wie sie hier entfaltet wurde – als christliches Nachdenken im Gespräch mit Gläubigen anderer Religionen, besonders mit Muslimen? Was Ġalāl ad-Dīn Rūmī so eindrucksvoll zur Sprache bringt, kann man als geistliches Zeugnis hören – ausgedrückt in vielsagender und vieldeutiger Schönheit. Was er äußert, ist Einheitsmystik, und dies in einem dreifachen Sinne. Einerseits spricht Rūmī offenbar von einem Erlebnis: Er spürt die Verbundenheit aller Gläubigen. Einheitsmystik ist bei ihm weiterhin Sehnsucht, wobei er gleich mitbenennen kann, woran die Einheit der Menschen bis her scheitert: an der Selbstsucht. Hier kommen also hilfreiche Einsichten eindrucksvoll zur Sprache. Jedoch ist Rūmīs Mystik nicht nur Er-

lebnis und Sehnsucht, sie ist auch Lehre. Es entspricht nämlich der Überlieferung, die sein Weltverständnis prägt, alle Religionen als eine einzige zu sehen, als eine, die auch sichtbar wieder herstellbar ist: durch Korantreue. So zeigen sich im Zeugnis des Gläubigen einer anderen Religion zugleich die Schönheit und die Schwierigkeit der Einheitsvorstellung: Andersheit ist

auflösbar, wenn die anderen einsehen, dass sie auf eigensüchtigen Veränderungen dessen gebaut haben, was wir klärend zum reinen Kern zurückbringen können. Denn die anderen haben das Unsere vorübergehend entstellt. Die Zeugnistheologie hat dagegen keine Sicht, in der die anderen schon eingebaut sind. Vielmehr rechnet sie damit, dass andere im Glauben tatsäch-

lich unterschiedlich sind und vielfach bleiben, dass aber deswegen weder die Möglichkeit gemeinsamer Weltgestaltung verbaut ist noch die Möglichkeit, voneinander zu lernen, noch die Möglichkeit, die Weltdeutung zu begründen, die vom geschichtlich Einmaligen ausgeht: vom Leben Jesu Christi.