

Felix Körner SJ

Reizwort Dialog

Wo das christlich-muslimische Gespräch schärfer werden muß

„Dialog“ ist zum Reizwort geworden. Wem der Mut zur eigenen Position fehle, verlege sich auf den Kuscheldialog, heißt es; und wer sich die Anstrengung eines begründeten Glaubens ersparen wolle, suche den exotisch-bedeutungslosen Austausch¹. Derartige Urteile nehmen den Dialog meist als das Gespräch zwischen Muslimen und Christen aufs Korn; sie nehmen den Dialog vor allem in seinen Zerrformen wahr. Wer Dialog als einen Ausdruck von „Gutmenschentum“ brandmarkt, bedient möglicherweise extremistische Erwartungen. Denn Durchgreifparolen pauschaler Dialoggegner leuchten auf den ersten Blick ein, wenn sie den Anschein erwecken, man könnte mit Härte einheitliche Gesellschaften herstellen. Die Folgen für ein Leben zwischen den dadurch verhärteten Fronten bleiben jedoch ausgeblendet. Eine gewaltsam geschaffene angebliche Einheitlichkeit sucht sich stets neue „andere“², die die Durchsetzung des Einheitsplans doch noch verhindern.

In der Türkei spielt nicht so sehr die islamisch-islamistische, sondern die säkulare Presse die Christen zur Bedrohung der nationalen Einheit hoch; besonders gebrandmarkt wird der Typus Missionar und Konvertit. Freikirchliche Missionare reagieren darauf mitunter nach demselben Muster: Die wahre Religion des Türken könne nicht der – arabische – Islam sein; deshalb müsse und werde die gesamte Nation demnächst zur Taufe antreten.

In Deutschland fehlt vielerorts noch die Bereitschaft anzuerkennen, daß es „bei uns“ Muslime gibt und geben wird. Je angestregter dieses Faktum verdrängt wird, um so mehr gleichen die vorgebrachten Denkmuster totalitären Ideologien, die andere Verpflichtungsverhältnisse zur schlimmsten Gefahr des Systems erklären müssen. Ziel gesellschaftlichen Handelns auf nationaler wie internationaler Ebene soll ein dauerhaft konstruktives Miteinander sein. Dialogisches Vorgehen leistet hierfür einen entscheidenden Beitrag, weil es die Anliegen der kontroversen Standpunkte ohne vorgefaßte Lösung aufnimmt. Aber ist Dialog dann nicht der Euphemismus für Standpunktschwäche, deren Therapie überzeugtes Christsein ist?

Wer sich die Struktur des christlichen Glaubens klarmacht, kann einsehen, daß es einen Dialog jenseits von Relativismus gibt und geben muß. Ein theologisch reflektierter Dialog stellt nicht den christlichen Glauben zur Debatte. Er basiert vielmehr auf einer Einsicht der theologischen Erkenntnislehre. Was die Kirche bekennt, ist das Hereinbrechen des göttlichen Lebens in die Geschichte. Dies – der Glaubens-

gehalten – liegt nicht augenscheinlich vor, vielmehr muß er bezeugt werden. Da das Bezeugte aber mehr ist als das bisher geschichtlich Eingetretene, erscheint es im Licht neuer Ereignisse neu. Deshalb müssen die Formeln des Glaubens immer neu verstanden werden.

Die Bereitschaft, auf die jeweils neuen Infragestellungen mit neuen Gedanken, Formulierungen und Lebensentwürfen einzugehen, zeichnete die lebendige Kirche stets aus. Bereits die ersten Zeugen zeigen eine frappierende Gesprächsbereitschaft. Paulus findet neue Worte und Weisungen, je nachdem welche Einwände und Schwierigkeiten die Adressaten seiner Briefe vorbringen. Um die Freiheit der Gemeinde gegenüber dem Ritualgesetz zu begründen, schildert er beispielsweise seine eigene Befreiungserfahrung als Einbezogenheit in die Jesusgeschichte; mit einem eigens erfundenen Wort sagt er, er sei mit Christus „mitgekreuzigt“ worden (Gal 2,19).

Solche Flexibilität belegt zweierlei: Man hatte sich wirklich auf einen Dialog eingelassen; man war bereit, Fragen aufzugreifen und Neues daraus zu lernen. So befand sich die Darstellung des Glaubens in Wort und Leben in beständigem Wandel. Zum ändern aber war diese Flexibilität kein Kompromiß, keine nachlassende Treue zum Herrn, sondern ein Zeichen größerer Treue. Denn das Volk Gottes ist nicht bestimmten Formen und Formeln verpflichtet, sondern der Wirklichkeit, die mit ihnen bezeugt wird. Da diese Wirklichkeit aber in den überlieferten Formeln zugänglich wird, ersetzt man das Überlieferte auch nicht durch Neufassungen. Man lebt, spricht und entscheidet aus dem Bewußtsein, daß Gott sich in der Geschichte als treu erweist. Deshalb will das biblische Israel, deshalb will das Neue Testament sein Bekenntnis in Treue zu den alten Formulierungen immer neu verstehen, verkünden und verwirklichen.

Während der ganzen bisherigen Bezeugungsgeschichte des Christentums fanden sich die Zeugen zwei verschiedenen Fragergruppen gegenüber: Die eine Gruppe von Gesprächspartnern – die Gläubigen – stellten Fragen, die man als konstruktive Herausforderung aufgriff und in die Verkündigung einbezog. Die Fragen der anderen Gruppe – der Ungläubigen – wurden dagegen verteidigend beantwortet, ohne daß sich dabei die eigene Glaubenserkenntnis vertiefte. Auffällig ist, daß die Grenze zwischen beiden Gruppen und damit zwischen den beiden Typen von Antworten stets im Fließen war. Denn wer glaubt, kennt die kritischen Fragen nicht nur als Gegenstimmen, die zum Schweigen gebracht werden müssen; vielmehr kennt er sie als die eigenen. So erklärte Papst Paul VI. im Jahr 1964 in seiner Antrittszyklika, die Kirche habe sich auch auf die Herausforderungen der Menschen von heute einzulassen. Nicht schlagende Verteidigung gegen die Angriffe einer finsternen Welt forderte er, sondern „colloquium“ (Ecclesiam suam, Nr. 14). Hier spricht eine römisch-offizielle Stellungnahme erstmals von „Dialog“.

Wenn also der Glaube sich nicht als privates Zurechtlegen, sondern als Zeugnis von Wirklichkeit versteht, erfordert er das dialogische Eingehen auf neu in den Blick tretende Aspekte. Dialog ist etwas biblisch Traditionelles und als solcher auch kirchlich anerkannt. Auch im Streit um die Frage, ob Dialog sinnvoll sei, kommt es der

Theologie zu, eine neue Perspektive zu entwickeln. Im Blick auf die nicht selten zu recht kritisierten Zerrformen interreligiösen Gesprächs hat die Theologie die Frage zu beantworten: Was fehlte dem Dialog zwischen Muslimen und Christen bisher?

Vorgängig nicht festlegen läßt sich, was bei einem Dialog inhaltlich herauskommen soll. Denn dialogisch ist gerade das Eingeständnis, selbst noch nicht voll und ganz zu erkennen, was man bekennt. Dialog benennt das Risiko, die Wirklichkeit immer anders wahrzunehmen. Die Sicht des andern kann auch mein eigenes Weltverständnis wandeln. Die Überlieferung beleuchtet das gegenwärtige Geschehen; die heutigen Ereignisse und Fragen beleuchten die Überlieferung. Was inhaltlich beim Dialog herauskommen soll, läßt sich daher nicht planen. Was vorkommen soll und wer hinzukommen soll: Solche Erwartungen können jedoch formuliert werden. Die theologischen Desiderata des christlich-islamischen Dialogs werden hier in zehn Thesen vorgetragen.

Ohne Grenzhemmung

1. Der Dialog soll die Grenzhemmung überwinden, derzufolge jeder Gesprächspartner nur über die eigene Religion sprechen kann.

Unter Religionswissenschaftlern ist die Meinung verbreitet, daß man über die Glaubensinhalte einer Religion nur aus der Innenperspektive argumentieren kann³. Demnach dürfte ein Christ einem Muslim gegenüber niemals äußern, daß die Frau von den normativen Quellen des Islam nicht zum Kopftuchtragen verpflichtet wird; und ein Muslim dürfte nicht vorbringen, daß ihm das Bekenntnis zu dem einen Gott in drei Personen begrifflich problematisch erscheint.

Kritisches Denken braucht jedoch nicht an der Grenze der eigenen Religion zu enden. Die religionswissenschaftliche Distanznahme basiert nämlich auf einer zutreffenden Intuition. Keiner kann sich zum Lehramt einer anderen Religion machen. Argumente lassen sich über Religionsgrenzen hinweg finden und vortragen. Aber die Entscheidung, wie eine Person oder Gruppe ihren Glauben versteht und lebt, liegt dann bei ihr selbst. Nur sollte man die Perspektive des Außenstehenden nicht unterschätzen. Er kann Widersprüchlichkeiten anfragen und Entwicklungspotentiale aufzeigen, für die die Gläubigen bisher betriebsblind waren.

Ohne Einigungs-Ideologie

2. Der Dialog soll ohne die Illusion betrieben werden, Muslime und Christen müßten sich in Glaubensfragen einigen.

Wenn ein Gesprächspartner davon ausgeht, daß beide Seiten doch im Grund das selbe meinen, erschwert dies den Dialog zwar nicht. Man darf ein solches Vorver-

ständnis nicht unterbinden. Jedoch kommt alles auf die Bereitschaft an, Ansichten, die sich als unhaltbar erweisen, im Lauf des Gesprächs zu überwinden. So kann sich, was Muslime und Christen glauben, bei tieferer Kenntnis des andern als grundverschieden erweisen.

Unter Offenbarung verstehen Muslime gewöhnlich ein von Gott durch einen Propheten übermitteltes Regelungs-Ensemble, das Lebenspraxis und Glaubensinhalt normiert: die „Rechtleitung“ (hudâ). Dem biblischen Zeugnis zufolge ist Offenbarung dagegen die Geschichte, in der Gott sich selbst der Schöpfung übergibt. Daß der Offenbarungsbegriff von Christen anders gefaßt wird als von Muslimen, sieht wie eine terminologische Differenz aus, die sich klären läßt. Hinter ihr zeigen sich jedoch grundlegende Unterschiede im Wirklichkeitsverständnis. Islamische und christliche Theologie sehen die Rolle der Geschichte und damit die Funktion von Einzelhandlungen im Bezug auf die Gottheit Gottes anders⁴.

Wenn Unterschiede klarer in den Blick treten, ist das kein Zeichen für die Unmöglichkeit oder das Scheitern des Dialogs, sondern ein wertvolles Ergebnis. Denn angesichts des anderen Entwurfs treten Profil und Wert der eigenen Wirklichkeits-sicht hervor. Aber belastet ein Dialog, der Differenzen offenlegt, nicht das zukünftige Miteinander? Für die gesellschaftliche Kooperationsfähigkeit sind Glaubensunterschiede kein grundsätzliches Hindernis. Entschieden Andersgläubige können produktiv zusammenleben.

Die Aussicht, zwischen Christentum und Islam könnten sich grundsätzliche Unterschiede auftun, erschreckt gerade Muslime. Die koranische Theologie der Religionen beruht auf dem Gedanken, daß Gott vielen Völkern Propheten geschickt hat, die ihnen – inhaltsgleich – die göttlichen Weisungen überbrachten. Auch die Rolle Muhammads wird nicht anders gesehen. Er ist einer jener Gesandten (Sure 3,144). Von den früheren Boten unterscheidet er sich nur dadurch, daß die Botschaft in seinem Fall besonders zuverlässig übermittelt wurde. Daher ist nach ihm kein Prophet mehr notwendig; und daher kann man durch Koranlektüre erfahren, wie auch die Verkündigung aller anderen Propheten lautete, bevor sie von späteren Generationen entstellt wurde. Demzufolge läßt sich die Schnittmenge des allgemein verbindlichen Gehalts der Religionen markieren.

Diese koranische Harmoniekonzeption wirkt attraktiv. Sie birgt aber eine Reihe gravierender Probleme. So wird nämlich der Koran zum Wahrheitskriterium anderer Offenbarungen gemacht. Religionsgemeinschaften, deren „Buch“ koranischerseits als gottgesandt akzeptiert ist, werden demzufolge auch von Muslimen geduldet. Das gilt insbesondere für Juden und Christen. Aber ihre Lehre wird wie die Lehre aller anderen Religionen einem eindeutigen Maßstab unterworfen. Jede Prophetenverkündigung ist nämlich, wo sie dem Koran nicht entspricht, nachträglich „entstellt“ worden (muharraf).

Dem Koran zufolge war denn auch Jesu Selbstverständnis das eines weiteren Propheten inmitten der Prophetenreihe (4, 163, vgl. 5, 116f.). Daß der vorösterliche Je-

sus sich selbst anders verstanden haben könnte, nämlich als Anbruch der Zeitenwende, muß bereits als entstellte Nachricht gelten, obwohl dieses Selbstverständnis Jesu nicht nur christlich ist; vielmehr kann auch ein agnostischer Historiker die Ansicht teilen: Jesus verstand sein eigenes Auftreten als das Hereinbrechen der Herrschaft Gottes in die Schöpfung⁵. Der Vorwurf, daß dieses Jesusbild entstellt sei, ist schwer aufrecht zu erhalten. Der Koran richtet hier über den historischen Befund.

Das hat noch weitere Folgen. Wenn eine Religionsharmonie koranischen Zuschnitts befürwortet ist, dann kann faktisch nichts mehr außer dem Koran selbst einen originellen Beitrag von allgemeiner Offenbarungsautorität leisten. Alles, was über die angebliche Kernbotschaft der Religionen – faktisch aber über den kondensierten Koran – hinausgeht, läßt sich dann wegekürzen als geschichtliches Beiwerk, Mythos, Folklore. Eine solche Allgemein-Religiosität läßt sich nun vor den Karren einer einheitsideologischen Gesellschaftsdoctrin spannen, und dies geschieht tatsächlich. Das Konsensfeld ist abgesteckt: Eingottglaube, ewiges Leben, Ethik⁶. Wer über allgemeine Anständigkeits- und Frömmigkeitsforderungen hinaus etwas Neues in eine Gesellschaft einbringen will, kann sofort als Störenfried gebrandmarkt werden.

In der Türkei werden beispielsweise freikirchliche Missionare nach eigenen Angaben⁷ auf derselben Gefahrenstufe behandelt wie Terroristen. Eine solche Einstufung ist keine notwendige Folge koranischer Theologie; sie kann sich aber auf den Koran berufen: Das gesellschaftlich Verbindliche ist von allen Propheten offenbart und seit Muhammad auch korrekt überliefert; alles darüber Hinausgehende entstellt das Gotteswort und entzweit die Menschengemeinschaft.

Nun stellt sich die Frage: Ist ein Dialog überhaupt sinnvoll, wenn man von vornherein annimmt, daß man sich nicht einigen wird? Beinhaltet Gesprächsbereitschaft nicht den Willen zum Konsens? Diese Einwände sind berechtigt, erfordern jedoch größere Genauigkeit. Zum einen muß der islamisch-christliche Dialog sehr wohl zu gemeinsam getragenen Lösungen finden, allerdings nur, was praktische Fragen des Zusammenlebens angeht: zum Beispiel, ob Tiere ohne vorhergehende Betäubung geschlachtet werden können. Zweitens können sich die Gesprächspartner erhoffen, daß man den Glaubensinhalt von Andersgläubigen aus deren Eigendarstellung zur Kenntnis nimmt. Eine Konsensformulierung muß nicht beginnen mit: „Wir glauben gemeinsam ...“, sondern kann auch gemeinsam anerkennen: „Christen glauben ... – Muslime glauben ...“. Drittens ist allerdings der Wunsch, zu einem Konsens zu gelangen, tatsächlich eine Dialogvoraussetzung, auch was die vertretenen Glaubensinhalte betrifft. Dieser Wunsch ergibt sich aus der Erfahrung, daß die Gesprächspartner vor ihrem Dialog die eigene Position meist als ganz und gar stichhaltig betrachten. Man möchte den Gesprächspartnern nicht nur ihren Irrtum bezüglich der Wahrnehmung des andern aufzeigen, sondern auch bezüglich der Wahrnehmung der Wirklichkeit überhaupt.

Kein Missions-Tabu

3. *Die Teilnehmer am Dialog dürfen missionarisch sein.*

Ein Gesprächspartner kann nicht deshalb als diskursunfähig betrachtet werden, weil er hofft, den andern von der Sicht zu überzeugen, die ihm als die beste einleuchtet. Die Freude am Überzeugen des andern belebt das Gespräch und holt die Dialogpartner aus der interessefreien Berührungsangst. Wer glaubt, seine Lebenssicht sei einzigartig und für alle Menschen heilsam, wird hoffen, daß alle diese Heilsamkeit erkennen; und er wird versuchen, sie aufzuzeigen. Sobald dieser Wunsch als gegenseitig erkannt ist, wird sich die Frage nach Kriterien stellen. Damit ist man mitten im Dialog. Solange er transparent geführt wird und die Gesprächspartner auch zur eigenen Wandlung bereit bleiben, sind argumentative Überzeugungsversuche legitim.

Warnungen vor missionarischen Verhaltensweisen, ob im Dialog oder anderswo, benennen aber ein tatsächliches Problem. Wer hofft, im Gespräch eine vorfabrizierte Taktik mit psychologischen Tricks anwenden zu können, will faktisch keinen Dialog. Wer meint, die besten Ausdrucksformen für die Wahrheit bereits gefunden zu haben, geht faktisch kein Gespräch ein. Kriterium von Dialogizität ist das Interesse am andern, auch wenn er kein Konversionskandidat ist. Wer glaubt, das Gespräch sei gescheitert, wenn er den andern nicht von der eigenen mitgebrachten Sicht überzeugen konnte, ist festgefahren. Denn gerade da, wo Menschen die Sicht des andern nicht teilen wollen, beginnt der Dialog; und es gibt lohnenden, ja dringenden Konsensbedarf weit jenseits der Frage, ob sich der Gesprächspartner zu einem Religionswechsel entschließt.

Theologische Gesellschaftslehre

4. *Der Dialog hat auch praktische Themen der Staats-, Gesellschafts- und Rechtstheorie theologisch zu thematisieren und zu konkretisieren.*

Sind die gesellschaftlichen von den theologischen Fragen wirklich strikt zu trennen? Wer theologischen Fragen und Methoden den Zugang zum gesellschaftlichen Diskurs zwischen Muslimen und Christen verwehren will, tut dies meist aus ganz bestimmten Bedenken heraus. Wenn nämlich statt argumentativer Begründungen Offenbarungsansprüche zählen, ist das Gespräch mühsam. Die Furcht vor angemaßten Autoritäten ist berechtigt. Daher ist eine Trennung der Dialogthemen in Praktisch-Verhandelbares und nicht zur Debatte zu stellende Bekenntnisinhalte häufig angemessen.

Eine radikale Ausklammerung der theologischen Fragestellung aus dem gesellschaftlichen Diskurs ist jedoch ebenfalls gefährlich. Arbeitsbereich und -weise der Theologie werden von anderen Disziplinen mitunter verzeichnet. Sowohl islami-

scher- wie christlicherseits gibt es eine wissenschaftliche Glaubensreflexion, die die Vernünftigkeit der eigenen Religion als innere Konsistenz und als Übereinstimmung mit der gesamten Wirklichkeit aufzeigen will. Der Theologe auf dem Podium garantiert daher keineswegs, daß aus dem Dialog ein irrationaler Abtausch von Offenbarungsworten wird.

Im Gegenteil spricht viel dafür, islamischen und christlichen Theologen im gesellschaftlichen Diskurs Gehör zu schenken. Es sei nämlich bedacht, daß gläubige Menschen selten zu einer Wandlung ihrer gesellschaftspolitischen und lebenspraktischen Sicht zu bewegen sind, wenn ihnen nicht aufgezeigt wird, daß die Wandlung aufgrund der eigenen Religionsquellen möglich oder gar notwendig ist. Wer zum Beispiel vertritt, daß man als Muslim nicht zur Durchsetzung eines Scharia-Staates verpflichtet ist, muß das aus den muslimischen Quellen begründen.

Nun sind theologische Begründungen allerdings zurecht in Mißkredit geraten. Daher soll hier zwischen drei Begründungsstrategien in der Theologie unterschieden werden. Die erste könnte „eins zu eins“ heißen: Sie besteht in der Anführung des Offenbarungswortlautes als heute unmittelbar umsetzbare Anweisung. Wer nur in der Form: „Es steht geschrieben“ begründet, übersieht, daß der Wortlaut lediglich eine Zeichenfolge ist; um das Gemeinte freizulegen, bedarf es stets eines Verstehensprozesses. Jedes Anwenden aber involviert den Verstehenden notwendigerweise als aktiv Beteiligten. Daher genügt niemals das Zitat. Es muß immer dazugesagt werden, wie es aktuell verstanden wird.

Die zweite Begründungsstrategie ließe sich „Anachronismus“ nennen: Sie arbeitet mit Rückprojektionen. So wird beispielsweise Demokratie als etwas koranisch Gefordertes dargestellt durch Verweis auf den Koranvers, der eine „Ratsversammlung“ verlangt (Sure 3, 159)⁸. Wer aus dieser Koranstelle rechtsstaatliche Volkssouveränität heraushört, überlastet den Text. Die gesellschaftliche Auseinandersetzung verwahrt sich daher zurecht vor einem angeblich historischen Beleg, bei dem diejenigen, die ihn vorbringen, ihre Umbiegungen des Textsinnes nicht sehen wollen.

Die dritte Begründungsstrategie verfährt „anthropologisch“: Sie fragt nach dem impliziten Menschenbild. Es läßt sich beispielsweise argumentieren: Da er den Menschen vor eine persönlich-existentielle Entscheidung stellt, hat der Koran offenkundig eine hohe Erwartung an die individuelle Freiheit; und da der frühe Islam das bereits vorhandene Brauchtum (ʿurf) der jeweiligen Völker möglichst bewahrte, hielt man nicht nur das wörtlich Offenbarte für lebensbestimmend. Dementsprechend müßte eine Gesellschaftsordnung, die sich auf den Koran berufen will, sehr wohl die Wahlfreiheit des einzelnen im Privaten, Religiösen und Öffentlichen gewährleisten und dürfte nicht beanspruchen, mit den koranischen Regelungen ließen sich alle rechtlichen Fragen klären. Der Koran selbst setzt sich nicht in dieser Weise absolut. – Entsprechend haben auch Christen vorzugehen, wenn sie Haltungen theologisch fundieren wollen, die aus dem Wortlaut der Ausgangstexte nicht unmit-

telbar zu folgern sind, wie Sklavereiverbot und Religionsfreiheit. Der vermittelnde Begriff ist hier ebenfalls das von der Bibel bezeugte Menschenbild.

Verantwortung

5. Mißstände, die mit einer Religion in Verbindung gebracht werden können, lassen sich nicht mit der Begründung aus den Themenlisten streichen, daß der augenblickliche Gesprächspartner dafür nicht verantwortlich gemacht werden dürfe.

Gelegentlich verlangen christliche Gesprächspartner, daß die Politik eines George W. Bush ausgeblendet bleiben müsse, weil man nicht für US-amerikanische Fehler geradzustehen habe; und europäische Muslime bezeichnen es mitunter als unfair, wenn man im interreligiösen Gespräch auf die Menschenrechtsslage von Minderheiten im Nahen Osten zu sprechen kommt.

Richtig ist, daß Unbeteiligte nicht beschuldigt werden dürfen. Dennoch sollte politische Radikalität und Ungerechtigkeit auch unter entschieden gemäßigten Dialogpartnern zur Sprache kommen. Man kann nämlich dreierlei verlangen: zum einen glaubwürdige Betroffenheit und die öffentliche Verurteilung unmenschlicher Vorgehensweisen; weiterhin eine gemeinsame Ursachensuche, die auch fragt, wo sich in der betreffenden Religionstradition problematische Motivierungen zu Gewalt und Ungleichbehandlung finden; schließlich ist die Möglichkeit nicht zu unterschätzen, auf die eigenen Glaubensgeschwister im In- und Ausland einzuwirken.

Qualifikation

6. Kenntnisreiche, sprachlich versierte, wissenschaftlich ernstzunehmende und zu ehrlicher Selbstkritik bereite Teilnehmer müssen für den Dialog ausgebildet werden.

Nicht selten scheitern Dialoge an Bildung und Einfühlungsvermögen der Beteiligten. So kann man bei Nichtmuslimen die Behauptung finden, daß es ohnehin keine islamische Theologie gebe und geben könne⁹; ein theologischer Dialog sei schon deswegen unmöglich. Der Schluß geht von einer Fehlinformation aus¹⁰. Kommt dann doch ein Dialog zustande, hört man oft, wie Koranzitate mit der Einleitungsformel angeführt werden: „Muhammad sagt im Koran ...“.

Niemand ist verpflichtet, den Offenbarungsanspruch zu übernehmen, den Muslime dem Koran zuerkennen. Man muß also nicht einleiten: „Gott sagt im Koran ...“. Aber man sollte sich doch klargemacht haben, daß der Anspruch des Koran nicht der ist, daß hier Muhammad zu Wort kommt. Religionsgeschichtlich läßt sich sagen, daß in der koranischen Verkündigung nicht Muhammad mit seinem wachen Alltagsbewußtsein Formulierungen findet; vielmehr wurde hier offenkundig aus einer tranceartigen Erfahrung heraus gesprochen. Muslime können auf die in der For-

mel: „Muhammad sagt im Koran ...“ zum Ausdruck gebrachte Unkenntnis entsetzt reagieren. Ohne die Offenbarkeit des Koran anzuerkennen, kann man ein Koranzitat schlicht mit der Formel einleiten: „Der Koran sagt ...“.

Entsprechend dem mehr aus Karl May als aus kritischer Lernbereitschaft stammenden Islamwissen deutscher Nichtmuslime sind auch auf der muslimischen Seite dialoghindernde Mängel festzustellen. Viele Imame in Westeuropa beherrschen die Landessprache nicht genügend, um an öffentlichen Diskussionen oder wissenschaftlichen Veranstaltungen aktiv teilzunehmen; wer aber die Landessprache beherrscht, ist fast immer theologisch uninformiert. Akademische Studiengänge in islamischer Theologie haben in Deutschland und Österreich begonnen. Das ist ein hoffnungsvoller Aufbruch. Die Anerkennbarkeit der Abschlüsse ist jedoch innerislamisch umstritten. Die Schulung von in Europa aufgewachsenen Abiturienten mit türkischem Migrationshintergrund an den muslimisch-theologischen Fakultäten in Ankara (seit 2006) und Istanbul (seit 2007) ist als Möglichkeit zu begrüßen, qualifiziertere Gesprächspartner für Europa auszubilden; aber auch die muslimische akademische Ausbildung auf westeuropäischem Boden muß ausgebaut werden.

Einige christliche Theologen aus Deutschland verbringen inzwischen Freisemester an muslimisch-theologischen Fakultäten. Möglichkeiten für muslimische Studierende, an christlich-theologischen Fakultäten zu studieren und Abschlüsse zu erwerben, bestehen prinzipiell ebenfalls; an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom wurde dafür sogar ein eigenes Institut angesiedelt¹¹. Solche Zentren können ein Studium der eigenen Religion ergänzen, nicht aber ersetzen. Für die Gesprächspartner ist es wünschenswert, daß sie die eigene wie die andere Religion in der Mehrheits- und in der Minderheitssituation kennenlernen. Damit aber ergibt sich eine neue Herausforderung.

Repräsentanz

7. Die Gesprächspartner müssen sich in ihrer eigenen Religionsgemeinschaft eine zunehmend offizielle, deren tatsächliche Sichtweise darstellende und prägende Rolle erwerben.

Das im interreligiösen Dialog Gesagte wird gelegentlich von der eigenen Gemeinschaft als heterodoxer Kompromiß abgelehnt. So gelten evangelische wie katholische Islamexperten nicht selten als Vertreter einer weichgespülten Lehre, die das wahre kirchliche Bekenntnis nicht angemessen wiedergebe¹². Ob das zutrifft, läßt sich nur im Blick auf den Einzelfall angeben. Kirchliche Dialogbeauftragte sehen sich nicht selten – in Absetzung von evangelikalen Missionaren – zu einer zurückhaltenden Hochachtung veranlaßt angesichts des tiefen Ernstes, mit dem der muslimische Gesprächspartner seinem Bewußtsein Ausdruck verleiht, in der Gegenwart Gottes zu leben.

Auf der anderen Seite verwundert, daß das Gesprächsangebot der 138 muslimischen Gelehrten an die Oberhäupter der Christenheit vom Oktober 2007¹³ bei Muslimen, sogar bei ihren Theologen, noch Monate nach seiner Veröffentlichung kaum bekannt war. Wo sich Theologie nicht um Rückhalt in der eigenen Gemeinschaft bemüht, macht sie sich dialogisch bedeutungslos.

Terminologische Lernbereitschaft

8. Man kann nicht warten, bis sich die Beteiligten auf eine gemeinsame Terminologie geeinigt haben.

Wenn die Forderung laut wird, doch erst einmal genau zu sagen, was man nun unter einem Begriff wie „Erlösung“ verstehe, kommt eine Proseminar-Atmosphäre auf. Entscheidende Mißverständnisse erkennt man oft erst im Lauf eines langen Dialogprozesses. Es ist ein scholastisch anmutender Aberglaube, daß einige vorgängige Definitionen das Gespräch ein für allemal klären. Der Dialogprozeß läßt auch den Sinn des eigenen Bekenntnisses klarer aufscheinen. Wenn man eine Sprachregel aufstellen will, dann lieber diese: Die Begrifflichkeit kann in jeder Phase der Diskussion als unzureichend erkannt und in nachvollziehbarer Weise korrigiert werden.

Jüdische Gesprächspartner

9. Der islamisch-christliche Dialog soll auch für jüdische Gesprächspartner geöffnet sein.

Es gibt Gesprächsbedarf zwischen Muslimen und Christen, dem man besser gerecht wird, wenn man den Kreis nicht zu groß zieht. „Interreligiös“ muß demnach nicht bedeuten, daß stets Vertreter vieler Religionen einzuladen sind. Jedoch kommt dem Zeugnis Israels im Gespräch von Christen und Muslimen eine besondere Rolle zu. Denn das jüdische Volk steht dafür ein, daß Gott sich in der Geschichte selbst riskiert, indem er bestimmte Menschen zu seinen Zeugen erwählt. Die Gemeinschaft mit Gott kann sich demnach kein Mensch selbständig erwerben.

Die Gegenwart jüdischer Gesprächspartner hat im Dialog noch eine weitere Brisanz, gerade wenn dieser ein deutsch-türkischer ist. Sie hält angesichts der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts das Bewußtsein dafür wach, wie gefährlich Ideologien sind, die von der Einheitlichkeit eines Nationalvolkes ausgehen. In der heutigen Türkei sind die verbreitetsten gesellschaftlichen und die staatlichen Handlungsgrundlagen nicht rassistisch. Jedoch macht sich, selbst in der Religionspolitik, mitunter ein sogenannter „Unitarismus“¹⁴ bemerkbar, demzufolge Minderheiten Ausländer und Religionswechsel destabilisierend sind.

Der Vorschlag, zu einem interreligiösen Gespräch auch Juden einzuladen, löst mitunter Gegenreaktionen aus. Zwei unterschiedliche Bedenken kommen zur

Sprache: Zum einen wird angefragt, ob ein Dialog ohne Missionstabus, der Juden einlädt, nicht einer Judenmission gleichkommt. Hier gilt, was überall im Dialog gilt: Wo ein Christ auf seinen Glauben zu sprechen kommt, wird er von der allgemeinen Heilsbedeutung der biblisch bezeugten Geschichte ausgehen, in Lernbereitschaft und ohne Triumphalismus oder Proselytismus. Andererseits kann eine Öffnung des Dialogs für jüdische Gesprächspartner auch anders kritisiert werden: Islam und Christentum seien sich doch viel näher, weil sie ohne elitiären Erwählungsanspruch auskämen. Hiergegen ist zu fragen, ob der Dialog etwa eine Allianz zweier gegen den Rest der Welt anstrebt; ob der Erwählungsgedanke richtig verstanden ist, wenn er als Arroganz wahrgenommen wird; ob göttliche Erwählung nicht vielmehr Grundlage von Glaubenkönnen und allen Menschen geltender Zeugenschaft ist.

Vertreter einer weiteren Religionsgemeinschaft wären möglicherweise mit Gewinn hinzuzuziehen: die Bahâ'i. Sie glauben an eine nachkoranische Offenbarung Gottes. Das widerspricht dem islamischen Bekenntnis. Daher wirft die Teilnahme von Bahâ'i das theologische Problem auf, wie Muslime die Endgültigkeit der durch Muhammad ergangenen Offenbarung begründen. So kann man in der Klärung der islamischerseits häufig gestellten Frage weiterkommen, warum Christen Muhammad nicht annehmen, wo doch Muslime Jesus annähmen. Angesichts der Bahâ'i sehen die muslimischen Gesprächspartner häufig ein: Wenn das verständnisentscheidende Offenbarungsereignis geschehen ist, kann kein Prophet anerkannt werden, der beansprucht, das Kriterium der Geschichtsdeutung erst zu bringen.

Jenseits der Offenbarung

10. Der Dialog sollte auch Menschen zum interreligiösen Gespräch einladen, die sich nicht zu einer Offenbarung bekennen.

Wo man sich trifft, um unter sich zu sein, wird es muffig. Hinter einem interreligiösen Dialog kann die Aussicht stehen, mit Menschen reden zu können, die bestimmte Fragen für beantwortet halten. Man sei sich doch zum Beispiel darüber einig, daß es einen Gott gibt und er Offenbarungen gesandt hat. Eine solche Zusammenkunft wäre aber gerade kein Dialog! Hier will man offenkundig vermeiden, grundsätzlich in Frage gestellt zu werden.

Wenn die Theologie ihre grundlegenden Fragen als geklärt ausklammert, ist sie fundamentalistisch oder ein Glasperlenspiel. Sie muß den Einspruch hören, der durch Kritik oder Desinteresse ihr gesamtes Projekt verwerfen will. Gerade Gesprächspartner, die sich nicht mit der Begründung zufriedengeben, daß Gott es so will, sind für die Theologie interessant. Im Gespräch mit ihnen hat sie immer neue Antworten zu suchen und auf ihre Haltbarkeit hin zu überprüfen. Denn erst wo angeblich Offenbartes nicht mehr selbstverständlich akzeptiert wird, fragt man nach der Relevanz von Menschen- und Weltbildern für das Zusammenleben.

ANMERKUNGEN

¹ H. G. Rothe, Kuscheldialog oder Streitkompetenz?, in: Dialog im Wandel. Der christlich-islamische Dialog. Anfänge, Krisen, neue Wege, hg. v. B. Neuser (Neukirchen-Vluyn 2005) 70–79, belegt (ebd. 74) den Vorwurf und warnt vor Dialogschelte.

² Vgl. den unter anderen von der Kulturwissenschaftlerin Irit Rogoff beschriebenen Mechanismus des „othering“.

³ J. Wach, Religionswissenschaft. Prolegomena zu einer wissenschaftstheoretischen Grundlegung (Leipzig 1924), spricht von der religionswissenschaftlichen „Einklammerung der Gültigkeits-(Wahrheits-)frage“ (26), zit. nach D. Kemper, Art. Religionswissenschaft, in: HWP, Bd. 8, 771–774, 773. Ein mögliches Selbstverständnis von Religionswissenschaft wird dann zur Normierung der Religionsbegegnung gemacht; vgl. dazu F. Körner, Revisionist Koran Hermeneutics. Rethinking Islam (Würzburg 2005) 16–19.

⁴ Vgl. hierzu F. Körner, Theologie des interreligiösen Zeugnisses (Stuttgart 2008) Kap. 6, § E.4.

⁵ Ein auch von Anders- oder Nichtgläubigen vertretbares Jesusbild legt der katholische Neutestamentler J. P. Meier vor in seinem Werk *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* (New York 2001).

⁶ So z.B. der türkische Theologe M. Öztürk; vgl. F. Körner, Modernistische Koranexegese in der Türkei, in: *Im Dienst der Versöhnung. Für einen authentischen Dialog zwischen Christen u. Muslimen* (FS Christian Troll, Regensburg 2008) 14–22.

⁷ www.crosswalk.com/news/religiontoday/11539258

⁸ So z.B. Y. N. Öztürk, in: F. Körner, *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute* (Freiburg 2006) 225.

⁹ Vgl. z.B. G. Ebeling, Art. Theologie, in: RGG³, Bd. 6, 754–769, bes. 759–761 (I. 3. b).

¹⁰ Vgl. z.B. J. van Ess, *Theologie u. Gesellschaft im 2. u. 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde. (Berlin 1991–1997).

¹¹ www.unigre.it/pug/isrc/Isrc.htm

¹² Mit diesem Vorwurf setzt sich auseinander: Klarheit u. gute Nachbarschaft. Christen u. Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD Texte 86, Hannover o.J.) 108.

¹³ www.acommonword.com

¹⁴ Z. B. H. Uluengin, in: *Hürriyet*, 13.3.2007.