

Die Schulung von Christen für den Dialog mit dem Islam
Erfahrungen und Anregungen für die Zukunft
C. T. R. Hewer

Der vorliegende Beitrag dient der Vorbereitung auf die CIBEDO-Tagung: „Der Islam in der christlich-theologischen Ausbildung“ (24.–25. Oktober 2014). Einzelne Themen werden in den mündlichen Vorträgen wieder zur Sprache kommen, insgesamt aber wird der Text als gelesen vorausgesetzt. Die darin enthaltenen Diagramme, Listen, Angaben und Statistiken werden losgelöst von diesem Text nicht zur Verfügung stehen; daher wird davon ausgegangen, dass die Teilnehmer den Text zur Tagung mitbringen.

Auf welche Erfahrungen stütze ich mich?

Ich bin seit fast 30 Jahren im Bereich der christlich-muslimischen Beziehungen tätig, habe eine breit angelegte Ausbildung in christlicher Theologie genossen, von Lehrern und aus Büchern verschiedener Konfessionen gelernt und einige Jahre lang – mit besonderem Schwerpunkt auf der muslimischen Ausbildung in Großbritannien und dem modernen muslimischen Denken – das religiöse Denken des Islams studiert. In den letzten 20 Jahren habe ich mich vor allem darauf konzentriert, im Bereich der Erwachsenenbildung Kurse zum Thema „Den Islam verstehen“ zu entwickeln und zu halten, die sich in erster Linie an Christen richten, jedoch auch von zahlreichen Muslimen, Angehörigen anderer Religionen und Menschen ohne religiösen Hintergrund besucht werden. Art und Umfang dieser Veranstaltungen sind unterschiedlich; erwähnen möchte ich an dieser Stelle aber einen zwanzigstündigen Kurs, den ich über 150 Mal für Tausende von Teilnehmern in ganz Großbritannien, vor allem aber in Birmingham und im Großraum London gehalten habe. Meiner Meinung nach ist eine breite christlich-theologische Bildung in diesem Bereich aus zwei Gründen besonders wichtig: Erstens kann der Lehrer den Muslimen auf dieser Basis besser helfen, die Vielfalt der christlichen theologischen Ansätze schätzen zu lernen, und zweitens wird die Lehrperson, die diesen Weg zurückgelegt hat, selbst zu einer Brücke des Verstehens. Sie ist gut darauf vorbereitet, andere auf diesem selben Weg zu begleiten und mit den christlichen Kursteilnehmern über die Herausforderungen nachzudenken, die daraus für ihre christliche Überzeugung und Anschauung erwachsen.

Für den Kursteilnehmer bringt die Beschäftigung mit einem anderen Glauben zwangsläufig Fragen mit sich: Ähneln dieser oder jener Bestandteil des Islams meiner christlichen Auffassung oder ist damit identisch? Sind die Unterschiede, die ich eventuell feststelle, relevant? Und wenn ja, *warum* sind sie für mich als Christ relevant, und wie sollte ich auf die Herausforderung reagieren, die sich sowohl für mein Verständnis als auch für meinen Dialog mit den Muslimen daraus ergeben? Mein eigener Ansatz besteht darin, in den Köpfen der Teilnehmer Fragen anzustoßen, auf die ich eingehe, sobald sie gestellt werden – statt die Aufmerksamkeit der Teilnehmer in einer stärker didaktisch geprägten Weise auf die betreffende Frage zu lenken, indem ich selbst sie ausdrücklich formuliere. Das ist eine Sache der

pädagogischen Einstellung: Ich will zum Nachdenken anregen und beispielhaft aufzeigen, wie man, methodisch gesprochen, mit Fragen umgehen kann. Ich ziehe diese Pädagogik einer eher apologetischen Vorgehensweise vor, bei der womöglich der Eindruck entsteht, dass Christen sich mit dem Islam beschäftigen, um seine theologischen Aussagen widerlegen zu können. Ich persönlich verfolge den Ansatz, den Islam als eine andere Glaubensstradition vor Gottes Angesicht zu erforschen, und das ist auch der Grund dafür, dass ich meine Arbeit mit dem allgemeinen Motto „Den Islam verstehen“ überschreibe (eine Schwerpunktsetzung, die weiter unten noch genauer erläutert werden wird).

Warum sollten sich die europäischen Christen der Gegenwart bemühen, „den Islam zu verstehen“?

Die weltweite muslimische Bevölkerung befindet sich infolge eines demographischen Übergewichts an jungen Menschen in einer Wachstumsphase. Etwa zwei Drittel der Mitglieder vieler muslimischer Gemeinschaften überall auf der Welt sind unter 30. Ein solches Altersprofil bedeutet zwangsläufig, dass sich das Wachstum auch in den kommenden Jahrzehnten fortsetzen wird. Diese Situation betrifft alle christlichen Kirchen in Europa und soll im Folgenden am Beispiel Großbritanniens veranschaulicht werden, denn nur dort werden im Zuge der alle zehn Jahre stattfindenden Volkszählung auf freiwilliger Basis auch Angaben zur religiösen Identität erhoben. 2011 belief sich die Zahl derer, die nach eigenen Angaben muslimischen Glaubens sind, auf 2,79 Millionen, was einem Anteil von 4,8 % der Gesamtbevölkerung entspricht – ein Zuwachs von 70 % seit 2001. Bezeichnend ist die Altersverteilung:

In der Gesamtbevölkerung sind 31 % zwischen 0 und 24, 35 % zwischen 25 und 49, 18 % zwischen 50 und 64 und 16 % über 65 Jahre alt;

in der muslimischen Bevölkerung sind 48 % zwischen 0 und 24, 40 % zwischen 25 und 49, 8 % zwischen 50 und 64 und 4 % über 65 Jahre alt;

in der Gruppe der Religionslosen sind 39 % zwischen 0 und 24, 42 % zwischen 25 und 49, 13 % zwischen 50 und 64 und 6 % über 65 Jahre alt;

in der christlichen Bevölkerung sind 26 % zwischen 0 und 24, 31 % zwischen 25 und 49, 21 % zwischen 50 und 64 und 22 % über 65 Jahre alt.

Aufschlussreich ist ferner, dass 4,8 % der britischen Gesamtbevölkerung, aber 9,1 % der Neugeborenen im UK muslimisch sind. In Deutschland sehen die Zahlen möglicherweise anders aus, doch ich vermute, dass sich auch hier ein ähnlicher Trend abzeichnet.

Theologie wird nie im luftleeren Raum betrieben. Theologie findet immer in einem bestimmten Kontext statt: Dieser Kontext ist zeitlich, politisch, philosophisch, sprachlich, geographisch, historisch usw. Der gegenwärtige westeuropäische Kontext ist weltlich, multikulturell und multireligiös. Wir können nicht länger in Europa Theologie betreiben, ohne in unseren Gemeinschaften und auf globaler Ebene den Kontext von Christen aus vielen verschiedenen Kulturen zu berücksichtigen. Religionen wie der Islam sind nicht länger Teil eines weit entfernten Missionsgebiets, sondern begegnen uns auf den Straßen, in denen wir leben. Die geopolitische und

wirtschaftliche Weltlage beeinflusst uns ebenso sicher wie die Krise des Klimawandels und des globalen Überlebens. Entwicklungen in der Medizin, Genmanipulation, Fragen nach Lebensanfang und Lebensende und die Sorge für die alten Menschen fordern das theologische Denken heraus. Die wachsende Weltbevölkerung, gerechte Ressourcenverteilung und ihre Auswirkungen auf den Weltfrieden ... die Liste ließe sich beliebig verlängern. In all unseren Kontexten – Gemeinde, Stadt, Region, Nation und Welt – ist das Leben heute wesentlich davon geprägt, dass die Religionen näher beieinander leben als je zuvor in der Geschichte der Menschheit. Wir müssen uns fragen: Warum hat Gott eine solche ineinander verflochtene Vielfalt entstehen lassen? Kann christliche Theologie heute noch in einem monoreligiösen Kontext betrieben werden, oder müssen wir Wege finden, unseren theologischen Diskurs auf allen Ebenen für andere Glaubensstraditionen zu öffnen (vgl. hierzu die zweite im Bericht über den „Islam in Europa“ skizzierte „Vorgehensweise“, die am Ende dieses Beitrags erwähnt wird)? Auf sozialtheologischer Ebene wirkt sich dies bis in unsere unmittelbare Wohnumgebung aus. Meiner Ansicht nach haben wir uns in Europa auf das größte ungeplante Gesellschaftsexperiment der letzten 500 Jahre eingelassen; wir haben keinen vorgefertigten Plan, auf den wir uns stützen könnten, und es besteht die Möglichkeit, dass die Dinge fürchterlich schief laufen. Wir dialogführenden Christen und Muslime müssen uns fragen, ob wir zu dieser Situation etwas beitragen können oder ob die Säkularisten rechthaben und wir wirklich nur Anlass zu Hass und Spaltung geben.

Pastorale Anliegen

Eines der schwerwiegenden pastoralen Anliegen, die eine solide Ausbildung erfordern, ist die Ehevorbereitung. Christlich-muslimische Ehen, in denen ein oder beide Partner aktiv und praktizierend gläubig sind, müssen sorgfältig vorausbedacht und durch die Jahre hindurch begleitet werden. Nach meiner Erfahrung werden diese Fragen nicht erst dann akut, wenn zwei Menschen sich ineinander verliebt haben und ein gemeinsames Leben in Betracht ziehen, sondern müssen durchdacht werden, bevor die Partnersuche überhaupt beginnt. In Großbritannien gibt es ein wechselseitiges Hilfsnetzwerk im Internet; es wird von Menschen betrieben, die in solchen Ehen leben und bereit sind, andere von ihren Erfahrungen profitieren zu lassen (www.interfaithmarriage.org.uk). Naheliegende Fragen betreffen die Dauer und Ausschließlichkeit der Ehe, die religiöse Identität und Kindererziehung, die Beziehungen zur entfernteren Verwandtschaft beider Partner, das Feiern von Festen, Vorschriften zur häuslichen Ernährung und Gastfreundschaft, Erwartungen hinsichtlich der Art, sich zu kleiden und zu verhalten, und die Hochzeitszeremonie selbst. Es ist kein unbekanntes Phänomen, dass Menschen, die zum Zeitpunkt ihrer Hochzeit eher „weltlich“ orientiert sind, in einer späteren Lebensphase religiöser werden können.

Eine verhältnismäßig kleine, aber doch signifikante Zahl von Europäern konvertiert zum Islam und nimmt eine islamische Lebensweise an. Dass Muslime Christen werden, geschieht meiner Erfahrung nach sehr viel seltener. Die Begleitung von Menschen, die über eine Konversion in die eine oder die andere Richtung nachdenken,

ist eine dringende pastorale Notwendigkeit. Sie umfasst oft auch die Beziehungen zwischen der betreffenden Person und ihrer weiteren Familie und Gemeinschaft; gerade in eng vernetzten Familien/Gemeinschaften kann dies eine zentrale Frage sein, die große Sorgfalt erfordert. Im Rahmen meiner Erfahrungen mit den „Islam-verstehen“-Kursen war es nichts Ungewöhnliches, dass jemand erklärte, sein Sohn/seine Tochter habe den muslimischen Glauben angenommen bzw. trage sich mit dem Gedanken, dies zu tun, oder habe einen muslimischen Partner. Oft wollen die betreffenden Eltern mehr erfahren, um den Kontakt zu ihrer Tochter/ihrem Sohn nicht zu verlieren. Daher war es keine Seltenheit, dass Konvertiten oder geborene Muslime, deren Glaube im Erwachsenenalter nachgelassen hatte, die „Islam-verstehen“-Kurse besuchten, um auf eine pädagogisch aufbereitete und vergleichsweise bequeme Weise mehr über ihren neuen Glauben zu erfahren. Unter Umständen ist es weniger einschüchternd, einen Christen über den Islam zu befragen, als einen muslimischen Lehrer, dessen Ansatz unter Umständen sehr viel stärker auf ein bestimmtes Islamverständnis abzielt. Unter den Tausenden, die an meinen „Islam-verstehen“-Kursen teilgenommen haben, hat mir gegenüber nie jemand erklärt, er oder sie wolle nun zum Islam konvertieren! Hingegen kam es immer wieder vor, dass Christen durch die Auseinandersetzung mit einer anderen Glaubensstradition zu einem tieferen Verständnis ihres eigenen, christlichen Glaubens gelangt sind.

Im Bildungsbereich treten unterschiedliche Probleme auf. Eines davon betrifft muslimische Kinder, die kirchliche Kindergärten oder Schulen besuchen: Wie sollen sie in ihrer Glaubensentwicklung und -praxis gefördert werden? Wie verhalten sie sich gegenüber Aspekten einer christlichen Glaubenspraxis in der Schule oder im Kindergarten? Was für einen Eindruck vermittelt ihnen die Art, wie die Schule geführt wird, vom Christentum? Wie sollen die christlichen Kinder im Religions-, Konfirmations- oder Firmunterricht eine Vorstellung vom Islam bekommen und darauf vorbereitet werden, zu ihren muslimischen Mitbürgern in Beziehung zu treten? Wie sollen sie dazu befähigt werden, ihren christlichen Glauben gegenüber muslimischen Freunden zu artikulieren und zu praktizieren? Wie können Tage der offenen Tür an Moscheen oder Kirchen und ähnliche Veranstaltungen für alle Beteiligten zu einer positiven Erfahrung werden? Wäre es möglich, häufiger regelmäßige Gemeinschaftsaktionen muslimischer und christlicher Jugendgruppen zu organisieren? Was ist mit Autodidakten, die eigenverantwortlich in der Erwachsenenbildung tätig sind und Kurse über das Christentum bzw. den Islam anbieten?

Eine wachsende Zahl neu aufkommender Fragen betrifft besondere pastorale Bereiche wie Krankenhäuser, Gefängnisse, Militär und Universität. Sind die dort beschäftigten Seelsorger nur für die Angehörigen ihrer jeweils eigenen Konfession zuständig, oder sollten sie jedem, der sie darum bittet, geistlichen und pastoralen Beistand leisten? Gerade in der Krankenhauseelsorge wirft das Gebet für/mit Andersgläubige(n) häufig Fragen auf. Kann ein christlicher Krankenhausbesucher laut für einen muslimischen Patienten beten und dabei Worte benutzen, die den muslimischen Glauben nicht verletzen, sodass der Patient am Ende sein „Amen“ dazu sprechen kann? Sollten wir angemessene Lesungstexte oder Gebete zusammenstellen, die in solchen Situationen

Verwendung finden können? Können wir Gebete verfassen, die Muslimen und Christen gemeinsam gehören und die beide gemeinsam beten können? Ist das überhaupt wünschenswert? Wie können wir in Krankenhäusern oder anderen Kontexten Muslime als Gäste in unseren christlichen Gottesdiensten willkommen heißen? Wo liegen die Grenzen der Beteiligung? Wie instruieren und schulen wir multireligiöse Seelsorgeteams im Hinblick auf die Möglichkeit, als Team zusammenzukommen und für die von ihnen betreuten Menschen zu beten? Welche Empfehlungen gelten für Christen, die an formellen muslimischen Gebeten teilnehmen, und wo liegen hier die Grenzen der Beteiligung?

Wenn wir als praktizierende Gläubige in einen Dialog miteinander eintreten wollen, können wir durch Beobachtung und Engagement vieles lernen. Was für eine Gottesbeziehung bringt der Muslim bei der *Ṣalāt* zum Ausdruck, an deren Höhepunkt er sich in völliger Unterwerfung, Liebe und gehorsamer Hingabe so tief vor Gott verneigt, dass Stirn und Hände den Boden berühren? Ist dies womöglich der leibhaftige Ausdruck dessen, was das Wesen auch der christlichen Gottesbeziehung ausmacht? Wir werden uns an die Kritik der Ostkirche erinnern, wonach das im Westen übliche Knien die christliche Gottesbeziehung nicht korrekt zum Ausdruck bringe: Christen sollten vielmehr aufrecht vor dem Vater stehen, wie es sich für seine Adoptivsöhne und -töchter geziemt.

Was können wir im Islam bezüglich einer ganzheitlichen Spiritualität entdecken, in der der in geistlichen Belangen Kundige ein Familienmensch ist, der seinen Lebensunterhalt verdient und Kinder großzieht, und nicht ein Bewohner eines Klosters? Wie geht unser Dialog mit einer Sichtweise um, die das religiöse Gesetz (*Ṣarīʿa*) als Gottes segensreichstes Geschenk an die Menschheit betrachtet, weil es sie lehrt, den Weg des Islams in ihrer alltäglichen Lebenspraxis umzusetzen, und sie von der Sünde befreit – im Gegensatz zu einer sehr viel negativeren Bewertung des religiösen Gesetzes, die sich nach dem hl. Paulus (und insbesondere nach Luther und den „Kindern der 68er-Generation“) entwickelt hat. Dies ist vor allem wichtig, wenn wir bedenken, dass der Islam keine Erbsündelehre kennt, was bedeutet, dass die Menschen sich durch die richtige Lebensweise „selbst erlösen“ können (auch Plato hat gelehrt, dass wir die Menschen zum Guten erziehen können, ohne eine „Erlöser“ zu benötigen). Wie können wir den Dialog des Lebens und des sozialen Handelns fördern, indem wir unsere Kräfte mit denen muslimischer Wohlfahrtsverbände oder Aktionsgruppen vereinigen und gemeinsam versuchen, etwas für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt zu tun?

Der Tod gehört unweigerlich zum Leben dazu, und deshalb müssen auch Fragen im Zusammenhang mit Begräbnis und Bestattung in Betracht gezogen werden. Darf ein Muslim auf einem kirchlichen Friedhof beerdigt werden? Macht es einen Unterschied, ob sie einfach nur zufällig in der Gegend gelebt oder ob sie aktiv an kirchlichen Aktivitäten teilgenommen haben oder mit einem christlichen Partner verheiratet gewesen sind, der auf dem betreffenden Friedhof begraben werden möchte? Wie soll man reagieren, wenn ein Muslim stirbt und die christlichen Hinterbliebenen – Partner oder Eltern – die Kirche um eine angemessene Trauerfeier bitten? Das ist

insbesondere in solchen Fällen, wo der verstorbene Muslim sich eindeutig, aber zurückhaltend mit seinem Glauben identifiziert hat, durchaus keine Seltenheit. Welche Gebete, Lesungen und Gesten eignen sich für eine solche Feier? Kann man den Imam einer Moschee, einen muslimischen Ältesten oder ein Familienmitglied vielleicht bitten, einen formellen Teil zu übernehmen? Wie könnte die weitere Begleitung der Hinterbliebenen aussehen?

Was bedeutet es, eine andere Glaubensüberlieferung zu „verstehen“?

Als Christ möchte ich den Standpunkt vertreten, dass mein Christsein eine Lebensweise und nicht bloß eine Reihe religiöser Praktiken darstellt. Es formt meine Beziehung zu Gott, meine Sicht auf mein eigenes Wesen und Sein, meine Beziehung zu meinen Mitmenschen und der gesamten Schöpfungsordnung, meine ethische Praxis, meine Spiritualität, die Arbeit, die ich verrichte, und mein Verhältnis zu jenen Reisenden, die auf anderen Glaubenswegen unterwegs sind. Dies ist ganz eindeutig nichts, was sich nur durch die Anhäufung intellektuellen Wissens verstehen ließe, sondern erfordert zudem Erfahrung im affektiven Bereich: Man muss versuchen zu verstehen, was es heißt, sein ganzes Leben aus diesem Bewusstsein heraus zu gestalten. Bei Muslimen, die einen gelebten Islam praktizieren, ist dies nicht anders.

Einen anderen Glauben zu verstehen verlangt also ein sowohl intellektuelles als auch intuitives Verständnis; ein Verständnis mit dem Kopf und mit dem Herzen. Es verlangt sogar noch mehr, denn eine Glaubensstradition ist ein geistlicher Pfad, und deshalb muss ich den Geist abwägen, der in meinem muslimischen Mitgläubigen wirkt, und ihn zu meinem eigenen Geist sprechen lassen. Das bedeutet, dass ein solches Verstehen darauf abzielt, nicht nur zu wissen, woran der andere glaubt und warum er daran glaubt, sondern auch zu fühlen, wie es wohl sein muss, diesen Weg des Islams zu leben. Wenn die Kursteilnehmer wirklich „verstehen“ wollen, was der Islam ist und wie er das Leben der Muslime formt, dann müssen sie dazu gebracht werden, zu denken, zu fühlen und sogar zu glauben wie ein Muslim. Sie müssen lernen, die Welt mit muslimischen Augen zu sehen. Verstehen heißt nicht zustimmen; ich kann verstehen, dass eine junge Mutter, die den Ansprüchen ihres pausenlos schreienden Babys nicht gewachsen ist, die Beherrschung verliert und plötzlich ihr Kind schlägt – aber das heißt nicht, dass ich ihr zustimme und dies für eine gute Erziehungsmethode halte.

Wie kann ein Christ das Muslimsein als gelebte Wirklichkeit erfahren? Hier ist es hilfreich, den Islam aus muslimischer Perspektive zu sehen: als die natürliche Lebensweise für alle Menschen (*Dīn al-Fiṭra*). Dem liegt die Auffassung zugrunde, dass Gott durch alle Propheten und Bücher, die der Menschheit gesandt worden sind, im Wesentlichen dieselbe Botschaft geoffenbart hat: „Kein Volk ist“, wie der Koran es formuliert, „ohne Weisung sich selbst überlassen worden“, und diese Weisung hat seit den Zeiten Adams ununterbrochen Bestand. Der Islam, wie er durch den Koran und Mohammed geoffenbart worden ist, ist die letzte und endgültige Ausgabe dieser beständigen Botschaft, die neben vielen anderen auch Abraham, Mose und Jesus anvertraut wurde. Das bedeutet, dass die authentische Botschaft des Islams so, wie sie

durch den Koran und die Lehre Mohammeds vermittelt wird, in den Ohren eines jeden Menschen „wahr klingen“ und eine Saite in ihm zum Schwingen bringen müsste. Diese Auffassung muss unser Lehren und Verstehen prägen. Wir dürfen nicht bei der Aussage „So und so verhalten sich die Muslime“ stehenbleiben, sondern müssen den Islam als „Gottes Weisung für alle Menschen“ wahrnehmen. Wenn wir zum Beispiel über das Gebet, das Fasten oder die Bescheidenheit der Muslime nachdenken, dann müssen wir uns fragen: Inwiefern fördert es die menschliche Gottesbeziehung, wenn ein regelmäßiger Gebetsrhythmus den gesamten Tagesablauf strukturiert? Inwiefern stärkt eine gemeinschaftliche Fastenzeit das Bewusstsein, ein und derselben Menschheitsfamilie anzugehören, Gottes gute Gaben miteinander zu teilen und uns selbst zu disziplinieren, indem wir unsere grundlegenden menschlichen Bedürfnisse wie Hunger, Durst und Geschlechtstrieb zu beherrschen lernen? Inwiefern wird unser Menschsein durch den Respekt vor unserem eigenen Körper und unser Verhalten durch die Bescheidenheit unseres Redens, Denkens, Handelns und unserer Kleidung geadelt? Wenn ich über die Bescheidenheit im Islam spreche, geht es mir zum Beispiel weniger darum, die muslimischen Kleidungs Vorschriften zu erklären, als vielmehr darum, die Menschenwürde und die Lebensweise und Gesellschaft zu thematisieren, die dadurch gefördert werden.

Wir müssen zwei verschiedene Arten unterscheiden, den Islam zu verstehen, nämlich das Islamverstehen aus der Sicht des Christseins und das Islamverstehen der Muslime. Als Christ sehe ich die Dinge zwangsläufig anders als ein Muslim. Es gibt zentrale Gegensätze auf der Ebene sowohl der Fakten – etwa Jesu Tod und Auferstehung zum ewigen Leben – als auch des Glaubens beispielsweise an ein trinitarisches Gottesverständnis und an die zentrale Bedeutung der Menschwerdung des Gotteswortes in Jesus. Auf diese Art kann ich als Christ unmöglich wie ein Muslim an den Islam glauben, ohne meinen eigenen Glauben zu verleugnen. Das bedeutet, dass ich den muslimischen Glauben an den Koran als das letztgültige, direkte und wörtlich geoffenbarte Gotteswort, das uns gesandt worden ist, um die Fehler zu korrigieren, die sich in die früheren, Mose und Jesus anvertrauten wahren Offenbarungen eingeschlichen haben, nicht teilen kann. Es bedeutet auch, dass ich das Prophetentum Mohammeds als des von Sünden freien und unfehlbaren Überbringers der letzten und endgültigen Offenbarung und vollkommenen Beispiels einer gottgefälligen Lebensweise nicht akzeptieren kann.

Als ausgebildeter Akademiker muss ich für diese zentralen muslimischen Elemente andere Erklärungen suchen. „Wenn ich als Muslim bereit bin, Jesus als Propheten anzuerkennen, warum bist du dann als Christ nicht bereit, Mohammed als Propheten anzuerkennen?“ – auf diese von Muslimen häufig gestellte Frage muss ich antworten, dass ich Mohammed nicht so akzeptieren kann, wie die Muslime ihn akzeptieren, weil ich sonst selbst ein Muslim wäre; und dass man die Frage daher besser anders formuliert, nämlich: „Was kannst du als Christ über Mohammed sagen?“ Und: „Was kannst du als Christ über den Koran sagen?“ Die verschiedensten Christen haben auf diese Frage eine ganze Palette von Antworten formuliert, und es ist unser gutes Recht, uns unsere eigene Meinung zu bilden. So haben einige christliche Wissenschaftler die Frage nach dem Prophetentum Mohammeds auf der Grundlage einer

religionswissenschaftlichen Definition von „Prophetentum“ beantwortet und erklärt, dass Mohammed diese Kriterien erfüllt. Andere christliche Wissenschaftler ziehen sich aus der Affäre, indem sie anerkennen, dass Mohammed ein Prophet war, „doch Jesus ist sehr viel mehr als ein Prophet“. Wieder andere nutzen eine christlich-biblische Definition des Prophetentums, der zufolge alle Propheten auf Christus verwiesen hätten, und erkennen Mohammed daher nicht als Propheten an. Hier zeigt sich, wie wichtig es ist, die Begriffe zunächst zu definieren, ehe man sie von einem theologischen System auf das andere überträgt. Meine eigene Vorgehensweise besteht darin, nicht einfach Fachtermini zu übertragen, sondern mit anschaulichen Beschreibungen zu arbeiten, also beispielsweise zu sagen, dass Mohammed ein „Träger des prophetischen Geistes“ gewesen sei – wie in unserer Zeit Martin Luther King, Gandhi, Oscar Romero oder Mutter Teresa. Dies ist die erste Ebene: das Islamverstehen aus christlicher Perspektive.

Auf der zweiten Ebene – der des Islamverstehens aus muslimischer Sicht – müssen wir einen anderen Ansatz wählen und unsere eigene christliche Position und Urteilsweise vorübergehend außer Kraft setzen. Ich verbringe einen Teil meiner Zeit damit, dass ich Muslimen helfe, das Christentum zu verstehen, und ich muss diese Muslime bitten, sich für eine Weile von der Vorstellung zu verabschieden, dass sie die Lehre Jesu besser kennen als ich, der ich Christ bin (eine Lehre, die, wie schon gesagt, im Wesentlichen auf derselben Weisung basiert, wie sie auch Mohammed geoffenbart worden ist), weil sie das Christentum sonst niemals so verstehen werden, wie die Christen es verstehen. Sie müssen sich auf ein christliches Paradigma des Christentums einlassen, wenn sie es verstehen wollen. Offengestanden bin ich es leid, mir von Muslimen erzählen zu lassen, was ich glaube, ohne dass ihre Darstellung in meinen Augen irgendetwas mit dem Glauben zu tun hätte, wie ich als Christ ihn kenne und lebe. Das Jesuswort „Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen“ bedeutet in diesem konkreten Fall, dass ich dasselbe Verständnis, das ich von Muslimen für meinen christlichen Glauben erwarte, meinerseits auch für den Islam aufbringen muss. Dabei gilt – wie immer in der christlichen Ethik – nicht das Prinzip der Gegenseitigkeit, sondern das Prinzip des unerwiderten Geschenks. Unabhängig davon, ob ein Muslim versucht, mein Christentum auf diese Weise zu verstehen, ist es in jedem Fall meine Pflicht, dem Gebot Jesu zu gehorchen und die Initiative zu ergreifen, das heißt, mich selbst um ein solches Verständnis zu bemühen. Wenn ich das nicht tue, verletze ich nicht nur die Muslime, sondern auch eines der grundlegenden Gebote meines Herrn.

Wir sind Gefangene unserer Geschichte, und unser Verständnis des Islams ist zwangsläufig in unserem Lebens-, aber auch in unserem historischen Kontext verortet. Niemand muss den europäischen Christen etwas von der Gefahr erzählen, den hohen Idealen, die wir predigen, selbst nicht gerecht zu werden. Wenn ich über das Christentum spreche, würde ich oft am liebsten sagen: „Schaut auf die Ideale und haltet euch nicht mit der schäbigen Wirklichkeit der zahlreichen Fälle auf, in denen es den Christen nicht gelungen ist, entsprechend zu leben.“ Diese Unterscheidung zwischen Ideal und Wirklichkeit gilt ebenso für die Muslime und den Islam. Erst wenn wir die Ideale, an denen sie scheitern, wirklich zu würdigen wissen, erkennen

wir, wie schäbig die Wirklichkeit ist. Wir müssen uns stets davor hüten, mit zweierlei Maß zu messen und „meine wundervollen Ideale“ mit „deiner schäbigen Wirklichkeit“ zu vergleichen. Wir leben in einer Zeit, in der extremistische Muslime im Namen des Islams zahllose nicht-islamische Taten verüben, die im idealen Schema des Islams keinerlei Rechtfertigung finden, und ein Teil unserer Verantwortung als Christen, die sich in diesem Dialog engagieren, besteht darin, dass wir den Menschen helfen, die Extremisten als das zu sehen, was sie wirklich sind.

Wenn ich mir die letzten 50 Jahre der christlichen Ökumene in Großbritannien ansehe, komme ich zu dem Ergebnis, dass wir einander nicht mehr aus dem Weg gehen und nicht mehr in Abrede stellen, dass der jeweils andere dem wahren christlichen Glauben folgt, sondern dass wir inzwischen anerkennen, dass auch das Leben der Christen anderer Konfessionen vom Licht Christi erhellt ist. Bis zu einem gewissen Grad ist dies einer akademischen Neubewertung der Theologie zu verdanken, doch die wichtigste Antriebskraft war die persönliche Begegnung zwischen Menschen unterschiedlicher Konfessionen sowie die Einsicht, dass derselbe Geist in uns allen lebt und uns alle beseelt. In unserer Auseinandersetzung mit dem Islam muss dasselbe geschehen: Wir müssen Muslime als unsere Brüder und Schwestern im Glauben an Gott kennenlernen, und dies kann nur in der persönlichen Begegnung geschehen. Zu den Besonderheiten meiner eigenen islamwissenschaftlichen Alma Mater, dem *Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations* in Selly Oak, Birmingham, gehörte es, dass in jeder Veranstaltung muslimische und christliche Studenten Seite an Seite saßen und nicht wenige Seminare von muslimischen und christlichen Lehrern gemeinsam gehalten wurden. Bemerkenswert an den über 100 Kursen, die ich in London gehalten habe, war unter anderem, dass an beinahe jedem Kurs auch Muslime teilnahmen. Für mich war es eine Frage der Ehre und der Treue zur Wahrheit, dass mich die Anwesenheit muslimischer Gläubiger nicht dazu bewog, auch nur eine Silbe an den Kursinhalten zu ändern. Es war damals nicht unüblich und ist in manchen Kontexten auch heute noch verbreitet, dass Christen, die andere Christen über den Islam belehren, sich abfällig über „sie“ äußern, weil „sie“ ja nicht anwesend sind. Unsere Ethik sollte sich auf die Annahme gründen, dass auch in einem Seminar mit ausschließlich christlichen Teilnehmern ein „unsichtbarer Muslim“ anwesend ist: Ein gebildeter Muslim sollte zu dem Schluss kommen, dass sein Glaube in diesem Seminar auf eine für ihn akzeptable und erfreuliche Weise dargestellt und diskutiert wird.

Da wir uns in einem jesuitischen Studienhaus treffen, möchte ich diesen Abschnitt mit zwei Anregungen des hl. Ignatius beenden: erstens, dass wir uns in das „hineinversetzen“ müssen, was wir in unserer Auseinandersetzung mit dem Islam verstehen und erfahren wollen; und zweitens, dass wir immer „bestrebt sein müssen, die Handlungen anderer auf die bestmögliche Weise zu interpretieren“ – wie es ja auch Gott am Tag des Gerichts hoffentlich für mich tun wird!

Ein Paradigmenwechsel

Christen, die den Islam verstehen wollen, müssen den Islam innerhalb eines islamischen Paradigmas verorten, das sich meines Erachtens deutlich von einem christlichen Paradigma unterscheidet. Ohne diesen Paradigmenwechsel ist kein echtes Verstehen möglich. Hierzu müssen wir uns zunächst einmal darüber klar werden, wie das christliche Paradigma beschaffen ist, innerhalb dessen wir das Christentum verstehen, und dabei dürfen wir natürlich auch nicht vergessen, dass die Paradigmen anderer Christen und anderer christlicher Konfessionen durchaus in der einen oder anderen Hinsicht davon abweichen können.

Das ist keine einfache Aufgabe, denn die meisten von uns sind es nicht gewöhnt, auf diese Weise zu denken. Indem wir das tun, werden wir vielleicht die Einzigartigkeit des christlichen Paradigmas zu schätzen lernen. Ich möchte Sie nun einladen, Ihr eigenes Verständnis eines solchen christlichen Paradigmas versuchsweise zu skizzieren und dann im Licht meines eigenen Versuchs, den ich im Folgenden vorstellen werde, darüber nachzudenken.

Vielleicht, so meine Hoffnung, werden Sie nach der Begegnung mit dem Islam bereit sein, einige Elemente Ihres Paradigmas zu überdenken, denn ich möchte die These wagen, dass die Beschäftigung mit einem anderen Glauben uns unter anderem hilft, unseren eigenen Glauben und seine Einzigartigkeit wieder schärfer wahrzunehmen und uns bewusst zu machen, warum er für uns so wichtig ist.

Ein christliches Paradigma**Gott****Wort Gottes**

Schöpfung
 Propheten
 Gesetz
 jedes Individuum
 Empfang durch den Hl. Geist
 Prophetische Gemeinschaft

Jesus

Menschgewordenes Wort
 Offenbarung Gottes
 Sohnschaft
 Fülle der Menschheit
 Fülle der Gottheit
 gehorsam bis in den Tod

Adoption

Glaube
 Taufe
 neue Schöpfung
 „auferstandenes Leben“

Umwandlung

Gemeinschaft
 Gebet
 Jüngerschaft und Dienst
 Opfer/Kreuz
 geisterfüllt
 Sakramente
 Liebe und Gnade
 veränderte Wahrnehmung vom Tod zum Leben

Adoptionskindschaft

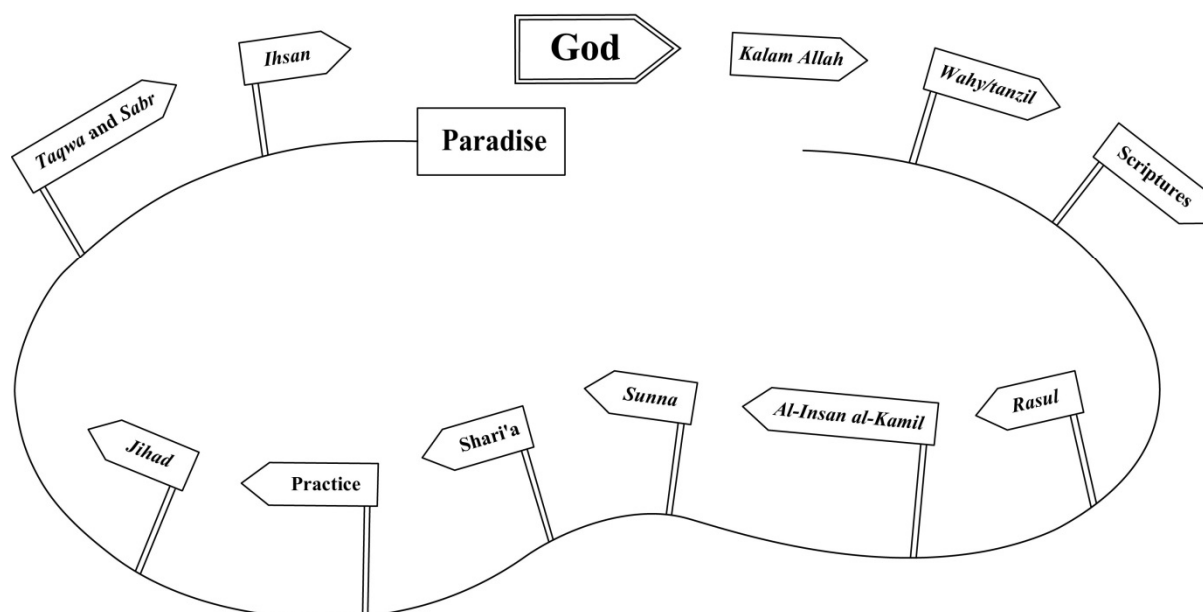
alter Christus
 Miterben des Reichs
 „der Erstgeborene von vielen
 Brüdern und Schwestern“

Einheit mit Gott

verwirklicht und erwartet
 durch das Tor der zweiten *Hypostase* und
 durch die Kraft des Heiligen Geistes
 aufgenommen in die Gemeinschaft der
 Dreifaltigkeit

Auch der Islam ist in sich vielfältig, weshalb ich Ihnen nun zwei muslimische Paradigmen, ein sunnitische und ein schiitische, vorstellen möchte, damit wir im Anschluss daran beginnen können, über den Paradigmenwechsel nachzudenken, um den es hier geht.

A Sunni Paradigm of Islam

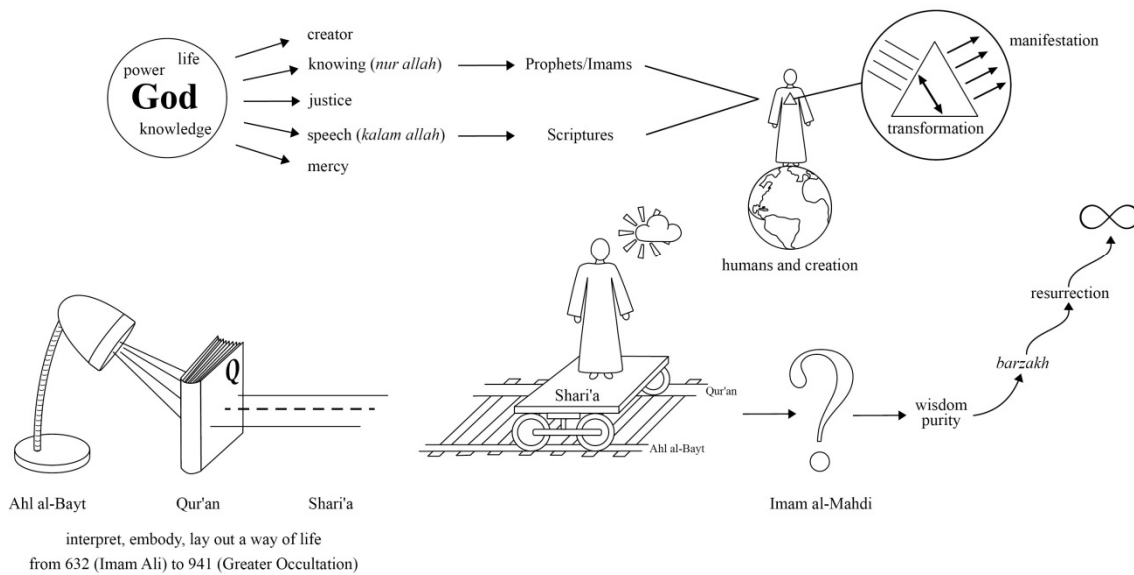


Das Paradigma beginnt mit dem transzendenten Gott, der Gottes Rede/Wort (*Kalām Allāh*) spricht. Gottes Rede/Wort wird als buchstäbliche, wörtliche Offenbarung herabgesandt (*Wahy/Tanzīl*), die in den Schriften enthalten ist; die letzte dieser Schriften ist der Koran. Ihn hat Mohammed (*Rasūl*) als passiver Empfänger entgegengenommen; er ist der vollkommene Mensch (*al-Insān al-Kāmil*) und lebt das empfangene Wort auf die bestmögliche Art (*Sunna*). Der Koran und die *Sunna* werden zu den grundlegenden Quellen jener Lebensweise (*Ṣarīʿa*), die die Muslime in gottgefälligem Ringen (*Ġihād*) in die Praxis umsetzen. Dadurch bauen sie die Zwillingskardinaltugenden des Gottesbewusstseins (*Taqwā*) und der Geduld (*Ṣabr*) auf, bis sie eine Stufe erreichen, auf der sie beständig wie in der Gegenwart Gottes (*Iḥsān*) leben, was ihnen nach ihrem Tod dazu verhilft, Gott nahe oder im Paradies immer in Gottes Gegenwart zu sein.

Beachten Sie, dass:

- Gott der völlig Andere bleibt und der Mensch selbst im Paradies sein Lager gleichsam nur in den Ausläufern des heiligen Bergs der Gottesgegenwart aufschlägt;
- dass es kein Erlösungsmotiv gibt: Der Mensch wird im Sinne der platonischen Lehre dazu erzogen, sein Fehlverhalten abzulegen, indem er der göttlichen Weisung folgt; er ist imstande, sie umzusetzen und so zur Tugend zu gelangen;
- der spirituelle Weg der Muslime in jeder Hinsicht in der *Imitatio Muhammadi* und folglich darin besteht, zum göttlichen Hof aufzufahren (*Miʿrāġ*), wie Mohammed es getan hat.

A Shi'a Paradigm of Islam



Das schiitische Paradigma beginnt ebenfalls mit dem transzendenten, ewigen Gott, der auf ewig die Attribute des Lebens, der Macht und der Erkenntnis besitzt. Sobald Gott zu handeln beginnt, indem er die Schöpfung erschafft, treten relationale Attribute wie Erbarmen und Gerechtigkeit hinzu. Nun können wir von Gott nicht nur als von dem sprechen, der Erkenntnis besitzt, sondern auch als von dem, der erkennt (den Akt der Erkenntnis vollzieht), und dieses Erkennen wird durch das Licht Gottes (*Nūr Allāh*) vermittelt, das in den Herzen aller Propheten von Adam bis Mohammed und aller Imame wohnt, wobei die Imame, die auf Mohammed folgen – die Linie der Zwölf – den Höhepunkt bilden. Parallel zu diesem Erkennen verläuft die Mitteilung Gottes durch die Rede (*Kalām Allāh*), die durch die Schriften vermittelt wird und im Koran gipfelt. Diese beiden Attribute wirken auf die Herzen der Menschen (und durch sie auf die gesamte Schöpfung) ein und bringen eine Verwandlung durch Reinheit und Weisheit hervor, sodass der Mensch die Attribute Gottes zum Ausdruck bringt. Der Prophet ist einer, der alle göttlichen Attribute auf die vollkommenste Weise manifestiert. Gott hat die Linie der zwölf Imame nach Mohammed (*Ahl al-Bait*) auserwählt, die untadelig und deshalb unfehlbar sind und mithin ein Licht der göttlichen Weisung und Inspiration auf den Koran werfen können, um ihn mit besonderem Vorrecht auszulegen und zu verkörpern und so einen Lebensweg (*Šarī'a*) festzulegen, dem es zu folgen gilt. Diese *Šarī'a* wird für den Gläubigen zum Mittel der Verwandlung. Sie verläuft auf zwei Spuren, die nie voneinander getrennt werden dürfen: dem Koran und den *Ahl al-Bait* unter dem immer gegenwärtigen Verborgenen Imam, der wie die Sonne hinter den Wolken solange verborgen bleibt, bis der Zwölfte Imam als Imam al-Mahdī wiederkehrt, um die Welt von der Sünde zu läutern und die Menschheit auf den Pfad der Reinheit und Weisheit zu führen. Dieser Pfad setzt sich im Leben nach dem Tod (*Barzah*) fort, bis wir zur Allgemeinen Auferstehung und

dem Tag des Gerichts gelangen, von dem an die Menschen des Paradieses auf ewig an Reinheit und Weisheit zunehmen und so Gott immer näher kommen, ohne dieses unendliche Ziel jemals zu erreichen.

„Und das sollen wir uns jetzt alles merken?“, werden Sie vielleicht fragen. Doch darum geht es nicht. Entscheidend ist, dass deutlich wird, wie umfassend der Paradigmenwechsel sein muss, wenn wir von einem christlichen zu einem muslimischen Modell der Beziehung Gottes zur Menschheit gelangen, das heißt, wenn wir versuchen wollen, den Islam so zu verstehen, wie Muslime ihn verstehen. Und diese Aufgabe wird noch erschwert, wenn wir das sunnitische und das schiitische Paradigma miteinander vergleichen (und wir könnten weitere anführen) und feststellen, wie unterschiedlich sie sind. Einerseits ist der Islam eine einzige Religion, die auf dem Koran und auf Mohammed basiert; dem entspricht die Aussage, dass Jesus Christus die eine christliche Kirche gegründet hat. Es wäre lächerlich, behaupten zu wollen, dass alle Christen dasselbe glauben, denselben Gottesdienst feiern und ihren Glauben auf dieselbe Weise praktizieren. Genauso wenig ist der Islam eine einheitliche Lebensweise. Es gibt nur zwei Glaubensaussagen, in denen wohl alle Muslime übereinstimmen, nämlich die *Šahāda*: „Ich bezeuge, dass es keine Gottheit außer Gott gibt und dass Mohammed der Gesandte Gottes ist.“ Gleich danach beginnen schon die Unterschiede. Und auch diese Unterschiede müssen wir verstehen lernen, wenn wir auf den Dialog mit Muslimen vorbereitet sein wollen.

Wir haben es nicht nur mit den beiden Traditionen der sunnitischen und der schiitischen Interpretation zu tun: Innerhalb dieser beiden Traditionen gibt es außerdem vielfältige Schulen und innerhalb dieser Schulen unterschiedliche Praxisschwerpunkte. Innerhalb der schiitischen Tradition müssen wir die Zwölfer-Schiiten und die Ismailiten und vielleicht auch noch die Zaiditen unterscheiden. Zudem müssen wir auch diejenigen religiösen Traditionen berücksichtigen, die sich zumindest zum Teil auf den Islam zurückführen: die Alawiten, Drusen, Aleviten und die Ahmadiyya. Die Unterschiede innerhalb der sunnitischen Tradition nehmen wieder andere Formen an; zu erwähnen wären hier etwa der eher mystisch ausgerichtete Islam, der traditionelle Islam, der in den ländlichen Gebieten fortlebt, der städtische buch-basierte Islam, der politisch engagierte Islam, der einen islamischen Staat anstrebt, modernistische Strömungen, eher sittenstreng ausgerichtete Reformbewegungen, Gruppen, die zu möglichst ursprünglichen Auslegungen des Islams zurückkehren wollen, und solche, für die der Islam weniger ein System des Glaubens und der Glaubenspraxis als vielmehr eine kulturelle Ausdrucksform darstellt. Und das ist nur eine vereinfachte Momentaufnahme des heutigen Islams, die die historische Vielfalt oder Entwicklung gar nicht berücksichtigt. Eine wichtige Veranstaltung im islamwissenschaftlichen Programm von Selly Oak hieß „Die historische Entwicklung des islamischen religiösen Denkens“ und zielte darauf ab, die Vielfalt in der Geschichte zu dokumentieren (die Form, die Christian Troll diesem Kurs gegeben hat, wird in meinem Artikel *Troll at Selly Oak* vorgestellt, der auf meiner Webseite zum Download bereitsteht).

Der Umgang mit der Vielfalt in Theologie, Spiritualität und Praxis ist niemals einfach. Ehe wir uns dem Islam zuwenden können, müssen wir darüber nachdenken, wie wir die anderen christlichen Konfessionen diskutieren und erklären. Und wie helfen wir den Menschen, die Unterschiede innerhalb der weltweiten muslimischen Gemeinschaft (*Umma*) zu verstehen? Diese innermuslimischen Unterschiede können ähnlich unlösbar und tiefgreifend sein wie die innerhalb des Christentums. Oft herrscht die Tendenz, sich nur mit solchen Muslimen zu befassen, bei denen wir uns wohlfühlen – so, als wollte man sagen: „Wären doch alle Muslime so wie du!“ Mit welchen Muslimen wollen wir in einen Dialog eintreten: mit dem hochgebildeten Professor für Islamwissenschaft oder ein anderes Fach, mit dem ernsthaften Muslim, der alles aus dem Blickwinkel des Gesetzes beurteilt, mit den offiziellen Vertretern des Islams in Deutschland, mit jemandem, für den der Islam vor allem eine kulturelle Ausdrucksform ist, mit dem Sufi, der alles aus der Perspektive des Mystikers sieht, oder mit dem gewöhnlichen Gläubigen, dem wir vielleicht im Treppenhaus unseres Wohnblocks begegnen oder der mit uns in der Schlange am Marktstand steht? Die Politiker reden oft davon, dass man das Gespräch mit den „gemäßigten Muslimen“ suchen müsse, um die Massen zu erreichen, doch wer sind diese „gemäßigten Muslime“? Stellt ihre Gefolgschaft innerhalb der muslimischen Gemeinschaften eine reale Größe dar? Ein muslimischer Berater der britischen Regierung hat die Position muslimischer Religionsführer „von liberal bis extremistisch“ und die Zahl ihrer Anhänger grafisch dargestellt; an den beiden Enden der Skala fanden sich, kaum überraschend, nur wenige Anhänger, doch der aktive „konservative“ Mainstream hatte eine vergleichsweise große Gefolgschaft. Das heißt für uns, dass wir uns unsere Gesprächspartner nicht nur aus dem liberalen oder progressiven „Wohlfühlflügel“ aussuchen dürfen. Dasselbe gilt für unabhängige oder von Regierungsseite eingerichtete Organisationen, die den Anspruch erheben, für die Muslime zu sprechen: Wie „repräsentativ“ sind sie wirklich? Nehmen wir ein Beispiel: Im 19. Jahrhundert erkannte die britische Regierung das Büro des Großrabbiners als ihren jüdischen Gesprächspartner an – hierbei handelte es sich allerdings um den Großrabbiner der *United Synagogue*, eines Zweigs des orthodoxen Judentums, der mithin für die sephardischen und chassidischen Juden sowie für das Masorti- und das Reformjudentum keinerlei repräsentative Funktion ausübt. Zur selben Zeit konstituierte sich der *Board of Deputies of British Jews*, der aus Vertretern aller Strömungen besteht, jedoch nur diejenigen Juden repräsentiert, die sich einer Synagoge zugehörig fühlen.

Diese Vielfalt wirklich zu begreifen, ist in der heutigen Zeit besonders wichtig, und zwar aus vier Gründen. Erstens sind wir, wenn wir mit der breiten Palette der legitimen Vielfalt vertraut sind, in der Lage, den Extremismus zu erkennen, wenn er uns begegnet. Zweitens ist es nicht übertrieben zu sagen, dass zurzeit überall auf der Welt eine „Schlacht um die Seele des Islams“ tobt und dass wir anderen helfen müssen, die Ereignisse zu begreifen. Drittens war es in der gesamten islamischen Geschichte Tradition, dass ein Gelehrter sein Werk mit dem Satz beendete: „Das denkt XY, aber Gott weiß es am besten.“ Heute dagegen scheint jeder im Namen des Islams sprechen zu wollen: „Das sagt der Islam (und ich weiß es am besten!).“ Diese Tendenz ist in den letzten zehn Jahren noch dadurch erheblich verschärft worden, dass

sich jeder im Internet mühelosen Zugang zu angeblich islamischen Materialien verschaffen kann, die, obwohl sie oft in propagandistischer Absicht verfasst sind, diese Absicht nicht offen äußern, sondern den Anspruch erheben, sie verträten den „echten Islam“. Aus dieser Quelle (dem „Mufti Google“, wie wir oft sagen!) beziehen viele junge Muslime ihr (unausgewogenes) Verständnis des Islams. Viertens wird unser Dialog mit dem Islam und mit den Muslimen niemals neutral, sondern immer auf bestimmte Ziele hin orientiert sein. Ein solches Ziel besteht darin, in Europa die Entwicklung eines Islams zu begünstigen, der zum Aufbau einer gottgefälligen harmonischen Gesellschaft beiträgt und alle Gemeinschaften daran beteiligt. Aus muslimischer Sicht ist diese Entwicklung weder einfach noch selbstverständlich, und deshalb sind wir vielleicht dafür verantwortlich, im Dialog Wege zu einem Islamverständnis erschließen zu helfen, das eher in diese Richtung weist.

Eine der entscheidenden Entwicklungen der islamischen Denkweise und Praxis im Westen (und in anderen Teilen der Welt) in den vergangenen Jahrzehnten ist das Auftreten muslimischer Wissenschaftlerinnen, denen – womöglich als der ersten Frauengeneration in ihrer jeweiligen Familie – von Anfang an und bis auf die postgraduale Ebene ein gleichberechtigter Zugang zur Bildung offenstand. Genau wie das Auftreten christlicher Theologinnen im Europa der letzten Jahrzehnte neue Interpretationen von Theologie und neue Bibellesarten hervorgebracht hat, geschieht nun dasselbe im Islam; christliche Theologinnen könnten hier eine wichtige Rolle übernehmen, den Prozess im Dialog begleiten und Hilfestellung geben.

Es muss noch einmal betont werden, dass die intensive Beschäftigung mit dem Islam zum Nachdenken über die Ähnlichkeiten und Unterschiede zum Christentum anregt und deshalb vonseiten des Kursteilnehmers weiterführende christlich-theologische Überlegungen erfordert. Am Ende dieses Beitrages werde ich zwei Versuche vorlegen, einen Kurs und einen einleitenden Text zum Thema „Den Islam verstehen“ innerhalb dieser muslimischen Paradigmen zu strukturieren.

Überlegungen und Denkanstöße

Ein gemeinsamer Glaube an Gott

Es zählt zu den bahnbrechendsten Entwicklungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass es als erstes ökumenisches Konzil ausdrücklich erklärte, dass Muslime und Christen den einen und einzigen Gott anbeten (*Lumen Gentium* 16, *Nostra Aetate* 3). Das hat die Dynamik der christlich-muslimischen Beziehungen zwangsläufig verändert und eine Abkehr von der früheren Polemik eingeleitet, die den Islam als nicht gottgewollt betrachtete. Und damit geht auch die nötige Demut einher, in der zwei Glaubensstraditionen einander vor Gottes Angesicht begegnen müssen – oder drei, wenn wir das Judentum in die Gleichung mit einbeziehen. Manche muslimische Gelehrte haben den Standpunkt vertreten, dass, auch wenn die Christen und Juden in vormohammedanischer Zeit zu Gott gebetet hätten, ihre Gottesverehrung nicht länger akzeptiert werden könne, weil sie, wenn ihre Anbetung echt gewesen wäre, die

koranische Botschaft als endgültig hätten anerkennen und mithin Muslime hätten werden müssen. Ein solcher Standpunkt kann in der christlichen Theologie nicht eingenommen werden, was nicht heißen soll, dass es nicht früher im Hinblick auf die Juden ähnliche Vorstellungen gegeben hätte. Angesichts der derzeitigen theologischen Schwerpunktsetzung auf den zwei Bünden oder den zwei Teilen des einen Bundes zwischen Gott und den Juden und Christen muss unsere Theologie den jüdischen Gottesdienst auch in nachchristlicher Zeit als authentisch anerkennen. Das gibt uns ein theologisches Modell an die Hand, das sich ebenso auf die muslimische Gottesverehrung anwenden lässt. Gottesanbetung ist nach christlichem Verständnis ein Prozess, der in zwei Richtungen verläuft: Er ist Teil einer Beziehung zwischen Gott und dem ihn anbetenden Menschen. Wenn wir als Christen sagen, dass die Muslime Gott anbeten, dann ist damit unweigerlich mit ausgesagt, dass dies Gott wohlgefällig ist. Deswegen kann Papst Johannes Paul II. von einer „geistlichen Bruderschaft“¹ zwischen Muslimen und Christen sprechen, und deswegen müssen wir uns der Möglichkeit öffnen, auf das zu hören, was Gott den Christen im und durch den gelebten Glauben von Muslimen womöglich sagen will.

Die Konzilsdokumente sprechen unter anderem von der „Hochachtung“ für die Muslime und erwähnen in diesem Zusammenhang ihr Gebetsleben, ihre Wohltätigkeit, ihre Unterwerfung unter den göttlichen Ratschluss usw. Über den Stellenwert Mohammeds und des Korans sagt das Konzil dagegen nichts, doch wir müssen uns fragen, wie man dem Glaubensleben der Muslime Hochachtung entgegenbringen kann, ohne zu akzeptieren, dass es auf diesen beiden Grundpfeilern aufruhrt. Wenn Christen den muslimischen Gläubigen also mit Hochachtung begegnen sollen, dann kann dies nur heißen, dass wir im Rahmen unserer geistlichen Bruderschaft den Koran und Mohammed erforschen, uns mit ihnen befassen und zu ihnen in Beziehung treten sollen. Es kann nicht bedeuten, dass die Christen sie in derselben Weise schätzen sollen wie die Muslime, aber wir dürfen ihrem Stellenwert gegenüber auch nicht gleichgültig, abschätzig oder agnostisch sein – genauso wenig wie der Frage gegenüber, wie Gott durch sie bewirkt, dass Menschen ein so lobenswertes Leben führen.

Genauso, wie wir anerkennen müssen, dass der Gott, zu dem Abraham und Mose gebetet haben, auch wenn sie es nicht wussten und diese Vorstellung für Juden inakzeptabel ist, derselbe Gott sein muss, den die Christen nun als Dreifaltigkeit verstehen, müssen wir aus Sicht der christlichen Theologie vertreten, dass auch die Muslime zu diesem dreifaltigen Gott beten, wenngleich sie selbst diese Sichtweise weit von sich weisen würden. Das hat die katholischen Bischöfe von England und Wales veranlasst, in ihrem Handbuch für interreligiöse Beziehungen (*Meeting God in Friend and Stranger*, 2010) Folgendes zu schreiben: „... jedes echte Gebet ist das Werk des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, des einen Gottes, der in uns wirkt. Wenn wir uns zum Beten gedrängt fühlen, dann ist es der Vater, der uns durch den auferstandenen Christus den Geist schenkt; und wenn wir beten, drängt uns der Geist, durch den einen Mittler, den auferstandenen Herrn Jesus Christus, zum Vater zu

¹ Johannes Paul II., Ansprache bei der Begegnung mit der muslimischen Jugend in Marokko, Casablanca, 19. August 1985: AAS 78 (1986), S. 95–104.

beten“ (§136). Damit nahmen sie Bezug auf die Bemerkungen Papst Johannes Pauls II. (22. Dezember 1986) über das Weltgebetstreffen in Assisi, wonach *jedes echte Gebet durch den Heiligen Geist hervorgerufen wird, der im Herzen jedes Menschen geheimnisvoll zugegen ist.*² Dies muss für uns ein Anlass sein, noch einmal neu über unsere Theologie von Gottes Wort und Geist nachzudenken, die auch außerhalb der sichtbaren Kirche am Werk sind. Und ebenso müssen wir unsere Erlösungstheologie überdenken. Nach christlichem Verständnis gibt es nur einen Erlöser und kann es nur einen geben – aber ist Gottes Erlösungsakt in Christus durch den gesamten *Transitus* seiner Menschwerdung, seines Lebens, Sterbens und Auferstehens auf die explizit Gläubigen beschränkt, oder führt sie eine grundlegende Veränderung des Menschseins herbei, sodass auch die Muslime in ihrem Bund mit Gott durch das Wirken Gottes in Christus erlöst werden?

Wenn wir an „gemeinsame Glaubensinhalte“ denken, müssen wir immer kritisch prüfen, wie „gemeinsam“ sie wirklich sind. Es gibt die Tendenz, Fachbegriffe aus der theologischen Terminologie des Christentums direkt auf den Islam anzuwenden. Begriffe wie Offenbarung, Schrift und Erlösung haben in den beiden Traditionen klar unterschiedliche Bedeutungen; Begriffe wie Gebet und Andacht weisen eine ganze Reihe subtiler Nuancen auf; und die christlichen Fachtermini Gott, Wort Gottes und Heiliger Geist sind nicht übertragbar. Für die christlichen Lehren von der Menschwerdung und der Rolle der Kirche finden sich ebenso wie für das sakramentale Prinzip keinerlei Entsprechungen in der muslimischen Theologie, sondern allenfalls Ähnlichkeiten in Einzelaspekten. Dies erfordert, was den Umgang mit augenscheinlichen „Gemeinsamkeiten“ angeht, ein zweischrittiges Vorgehen: Erstens brauchen wir einen theologischen Diskurs, um zu sehen, wo die Ähnlichkeiten und Unterschiede liegen, und zweitens müssen wir eine Sprachregelung und ein Vokabular finden, das unser Verständnis der Dinge exakt wiedergibt und Missverständnisse möglichst gering hält. Es hat in der Geschichte der Beziehungen zwischen den beiden Religionen glückliche Zeiten gegeben, da solche Missverständnisse dank einer gemeinsamen (z. B. der arabischen) Sprache und eines gemeinsamen (z. B. des aristotelischen) philosophischen Systems sehr viel seltener waren, doch wir leben nicht in einer solchen Zeit: Wir stehen da, wo wir nun einmal stehen, und müssen Wege finden, einen Diskurs zu führen, der die Möglichkeit von Missverständnissen verringert. Das erfordert, dass wir in unserem interreligiösen Diskurs „Theologie treiben“, und hat stets den positiven Effekt, dass dieser Prozess auch unsere Wahrnehmung unserer eigenen Theologie schärft.

Die Quellen der Religion

Die zweifache Grundlage und Quelle des sunnitischen Islams (zu der im schiitischen System noch die unfehlbaren Imame hinzukommen) sind der Koran und die *Sunna* Mohammeds. Dies veranlasst uns dazu, über die Quellen unseres christlichen Glaubens nachzudenken. Nach meiner Erfahrung – ich habe mit Christen aus allen möglichen Gemeinschaften gearbeitet – ist dies eine ganz wesentliche Frage, denn die

² Vgl. Johannes Paul II., Ansprache an die Mitglieder der Römischen Kurie, 22. Dezember 1986, Nr. 11, OR dt., 16.01.1987, S. 8.

Versuchung ist groß, die Bibel zu etwas zu machen, was sie nicht ist, nämlich zu einer Quelle, die, was ihren Stellenwert für das Christentum und ihre Herkunft betrifft, dem Koran gleichgestellt ist. In diesen Fehler verfallen Muslime häufig, wenn sie Koranverse mit Versen der Bibel vergleichen, als wäre auch diese von Gott herabgesandt (*Tanzīl*). Und leider sind auch viele Christen – mit sinnentstellenden Folgen – in denselben Fehler verfallen. Man kann die Auffassung vertreten, dass diese Tendenz vor allem in einigen protestantischen Traditionen und namentlich in eher konservativen und biblizistischen Kreisen vorherrscht, doch auch Katholiken – insbesondere die, die der modernen Bibelforschung distanziert gegenüberstehen – sind dagegen nicht immun. Wenn wir an die Schule der muslimischen Polemik denken, wie sie von Ahmed Deedat, Jamal Badawi und Gary Miller verkörpert wird, sehen wir, wie destruktiv und kontraproduktiv eine solche Herangehensweise sein kann; es bringt nichts, koranische und biblische Verse gegeneinander auszuspielen, als ob beide in der betreffenden Religion denselben Stellenwert besäßen. Eine wortwörtliche Bibelauslegung ist (bei allem Respekt gegenüber denjenigen Schulen, die jedes Wort als „geistgehaucht“ betrachten) schlichtweg unproduktiv.

Oft erzählen mir Christen, sie hätten sich eine Koranausgabe gekauft und zu lesen versucht, den Text aber nahezu unverständlich gefunden. Der Koran ist kein erzählendes Buch, und fast nie wird ein bestimmtes Thema an einer einzigen Stelle erschöpfend behandelt. Im englischsprachigen Raum empfehle ich immer diejenigen Ausgaben, die von muslimischen Übersetzern stammen und ausführliche Anmerkungen zum Textverständnis enthalten (Abdullah Yusuf Ali, Muhammad Asad, Muhammad Ali, Ali Unal, Mir Ahmed Ali, M. H. Shakir und M. Makaram Shirazi); meines Wissens liegt der Koran zurzeit in 28 englischen Übersetzungen vor. Im Deutschen ist es schwieriger; hier haben wir nur zwei Übersetzungen mit Anmerkungen (Muhammad Asad und Ali Ünal), außerdem die Übersetzungen von Paret, Goldschmidt, Henning, Khoury und Zirker; zu zweien davon sind Kommentare erschienen, einige der anderen enthalten weniger umfangreiche Fußnoten. Sowohl beim Studium als auch bei der *Lectio divina* (für Christen eine wichtige Art des meditativen Nachdenkens über den Koran) braucht man die Fußnoten, um zu verstehen, was der Koran uns sagen will.

Christen, die einen ersten Zugang zum Koran suchen und auch etwas verstehen wollen, empfehle ich drei Methoden: erstens Sure 12 (die Josefsgeschichte) zu lesen, in der der Koran ausnahmsweise einen erzählenden Stil annimmt; zweitens mithilfe von Anmerkungen und Kommentaren langsam und gründlich Sure 2 durchzuarbeiten, die von muslimischen Wissenschaftlern oft als „Koran im Koran“ bezeichnet wird, weil sie alle wichtigen Themen berührt; und drittens sich dem Koran zum Beispiel mithilfe von Fazlur Rahmans *Major Themes of the Qur'an* unter einem thematischen Blickwinkel zu nähern. Muslime, die sich der Bibel zu nähern versuchen, gehen nicht selten davon aus, sie hätten es mit einem Werk (dem koranischen *Inġīl*) zu tun, das, von derselben Provenienz wie der Koran, in einem gewissen Maße verfälscht worden sei (*Tahrīf*); diese Herangehensweise ist unproduktiv. Wichtig ist, dass die Christen einen Weg finden, um die Genese der biblischen Texte so, wie sie uns heute

vorliegen, zu erklären und zu akzeptieren, was dies für Muslime bedeutet: dass die Quelle, auf die wir uns berufen, ganz anders geartet ist als der Koran.

Die klassische Dreiheit der Quellen bei Thomas von Aquin – Schrift, Tradition und Vernunft – muss, insbesondere wenn wir den beträchtlichen Bedeutungszuwachs der Pfingstgemeinschaften in Betracht ziehen, um eine vierte Quelle erweitert werden: die Erfahrung. Wenn ich mit Muslimen darüber diskutiere, empfinde ich es als hilfreich, diesen vieren wie folgt auf den Grund zu gehen: Unter der Schrift verstehen wir die von Menschen unter göttlicher Inspiration geschriebenen, redigierten und umgeschriebenen Texte, die die Erinnerung an die Beziehungen Gottes zum Volk der Hebräer (AT) und das zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Kontext wiederum unter göttlicher Inspiration theologisch ausgearbeitete Zeugnis der frühchristlichen Gemeinschaft vom Wirken und von der Lehre Jesu bewahren (NT). Diese Betonung der glaubenden Gemeinschaft hilft bei dem Versuch, das christliche Verständnis von Tradition zu erklären, die ich als die Verlängerung dieses innerhalb der christlichen Gemeinschaft unter göttlicher Inspiration und mithilfe von Konzilsversammlungen fortgesetzten Prozesses darstelle, auf denen die jeweils führenden Christen in bestimmten zeitlichen und philosophischen Kontexten die Glaubensinhalte des christlichen Mainstreams diskutiert, verfeinert und geklärt haben. Auf diese Weise wird deutlich, weshalb Minderheitenmeinungen entweder im Konsens gelöst worden sind oder sich vom Mainstream abgespalten und minderheitliche Gruppierungen hervorgebracht haben, die als mehr oder weniger pseudochristlich galten. Eine solche Darstellung hilft Muslimen zu verstehen, dass der christliche Glaube und seine theologischen Ausdrucksformen ein fortlaufender Prozess sind, der erst nach Jahrhunderten zum Konsens führt und Teil einer ergebnisoffenen doktrinellen Entwicklung ist. Dies erklärt auch, warum es Christen nicht beunruhigt, dass Jesus als die Offenbarung Gottes die in griechische Begriffe gefasste Dreifaltigkeitslehre nicht explizit formuliert hat. Und es gibt uns ein Mittel an die Hand, über den von Muslimen häufig geäußerten Standpunkt zu diskutieren, wonach die Arianer oder die unitarischen Christen im Allgemeinen die eigentlichen Bewahrer der Lehre Jesu seien, während die trinitarischen Christen die Botschaft unter dem Einfluss des griechischen Denkens verfälscht hätten.

Die Vernunft kann als ein wesentliches Merkmal des Menschseins betrachtet werden, das uns befähigt, die Schrift, die fortlebende Tradition der Kirche, die Welt um uns herum und unser eigenes menschliches Selbst zu hinterfragen. In Anlehnung an die griechischen Philosophen und die von ihnen inspirierten christlichen Theologen postuliere ich Gott als „sich selbst denkenden Gedanken“. Die erste Emanation Gottes ist mithin der *Logos* als Wort und als Idee: der spirituelle Archetyp der menschlichen Intelligenz. Also können wir durch die Vernunft bis zu einem gewissen Grad die Wege Gottes erkennen und somit Zugang zur Wahrheit erhalten, obwohl Gott, wie das a-rationale Geschenk der überfließenden Gnade beweist, letztlich nicht an die Vernunft gebunden ist. Dass auch die Muslime mit dieser Frage ringen, wird etwa durch die Vorstellung belegt, dass am Tag des Gerichts Gottes Zorn von Gottes Erbarmen überwältigt werden (*Hadith Qudsi*) und eine gute Tat zehn schlechte Taten aufwiegen wird. Gott ist nicht irrational, doch das können wir nur aus der göttlichen

Perspektive voll und ganz begreifen – anhand dieses Gedankens lässt sich erörtern, weshalb die christliche Theologie im Sprechen über den unaussprechlichen Gott die *Via negativa* einschlagen muss, eine Tradition, die philosophisch geschulte Muslime leicht verstehen werden.

Die vierte Quelle, die menschliche Erfahrung, ist dem Islam und dem Christentum gemeinsam, insofern sie die letztgültige Bedeutung des Glaubens als einer persönlichen Beziehung zwischen dem Glaubenden und Gott darstellt. In den mystischen Traditionen des sunnitischen Islams wird dies etwa in den Schriften Rūmīs deutlich; ein Beispiel aus der schiitischen Mystik ist „der innere Imam“. Ausdrucksformen der christlichen Tradition sind zum Beispiel der „Gott in jedem Menschen“ bei den Quäkern, „das Zeugnis des erwärmten Herzens“ im Methodismus, „die inneren Impulse des Geistes“ in pfingstlichen Kreisen und ganz allgemein der Primat der recht gebildeten Gewissens. Auf diese Weise erhält das letzte Urteil, das Gott beim Gericht über den Einzelnen spricht, gebührendes Gewicht. Dies hat zwei Konsequenzen: Erstens muss auf der Grundlage der individuellen Erfahrung eine doktrinale Entwicklung und demzufolge eine Reform und Erneuerung der Gemeinschaft wie auch des Einzelnen möglich sein, und zweitens muss die Kirche eine hörende Gemeinschaft und immer bereit und begierig sein, die Stimme Gottes durch Menschen sprechen zu hören, seien sie nun Christen oder nicht; dies nicht zu tun hieße, Gott zu sagen, wie Gott handeln darf.

Wahrheitsansprüche

Wer sich im christlich-muslimischen Dialog engagiert, steht früher oder später zwangsläufig vor der Frage, wie er mit den unübersehbaren Wahrheitsansprüchen umgehen soll, die die beiden Religionen voneinander trennen. Ich unterteile diese Ansprüche in zwei Kategorien: faktische Unterschiede und Unterschiede im theologischen Verständnis. Das nächstliegende Beispiel für einen faktischen Unterschied betrifft die Ereignisse am Ende des irdischen Lebens Jesu: Ist er gekreuzigt worden und gestorben, begraben und zum ewigen Leben auferweckt worden, oder wurde er von Gott in den Himmel aufgenommen, um dort zu warten, bis Gott ihm aufträgt, sein eines und einziges irdisches Leben wiederaufzunehmen, an dessen Ende er sterben und in Medina begraben werden wird, um dort die allgemeine Auferstehung zu erwarten? Ich sehe nicht, wie diese beiden Wahrheitsansprüche miteinander vereinbart werden könnten. Was also ist zu tun? Als Christ muss ich zweierlei tun: Erstens muss ich die richtigen Worte finden, um Muslimen zu erklären, weshalb ich nicht „nachgeben“ und auf dieses zentrale Glaubenselement verzichten kann, ohne das Fundament meines Glaubens zu untergraben, und zweitens muss ich verstehen, warum ein Muslim nicht „nachgeben“ und einräumen kann, dass der Koran sich in diesem Punkt geirrt hat: Wird auch nur ein Irrtum im Koran als möglich angenommen, verliert er seinen Status als das göttlich geschützte und geoffenbarte Wort Gottes und gibt einer unbekanntem Zahl weiterer Irrtümer Raum. Meine christliche Verantwortung besteht unter anderem darin, aufzuzeigen, inwiefern das Leiden, Sterben und letztliche Auferstehen Jesu mit dem Bild übereinstimmt, das die Bibel insgesamt vom Handeln Gottes an den Menschen entwirft (man denke etwa an

das Motiv vom „leidenden Gottesknecht“ bei Jesaja); auf diese Weise gebe ich den Muslimen die Möglichkeit, über ein Thema nachzudenken, auf das die meisten wohl nicht von selbst verfallen wären. Damit ist meine Aufgabe als christlicher Lehrer erfüllt; ich muss dem Stellenwert, den Christus und die christliche Tradition in meinem Leben besitzen, treu sein und Muslimen dasselbe Recht zugestehen, das heißt, wir müssen einander erlauben, in diesem Punkt nicht einer Meinung zu sein, und die Anregung des Korans aufgreifen, dass Gott am Tag des Gerichts alles aufklären wird, worin wir nicht übereinstimmen. Mit einem *ad nauseam* fortgeführten Disput ist nichts zu gewinnen.

Die zweite Kategorie, also die Unterschiede im theologischen Verständnis, lässt sich anhand der Dreifaltigkeitslehre veranschaulichen. Hierbei handelt es sich nicht um die Feststellung einer historischen Tatsache, sondern eher um einen Sprachcode, den christliche Theologen bei ihrem Versuch, den christlichen Glauben in Worte zu fassen, entwickelt haben. Ein Überblick über die Geschichte der christlichen Theologie wird zeigen, dass es diesbezüglich in der klassischen, der mittelalterlichen und der neuzeitlichen Periode verschiedene Versuche gegeben hat. Jeder ist im Kontext einer bestimmten Sprache zu einer bestimmten Zeit und im Rahmen eines bestimmten philosophischen Systems erarbeitet worden. Der christliche Glaube ändert sich nicht: Was sich ändert, ist die Art, wie dieser Glaube formuliert wird, um Einblicke in das letztlich unaussprechliche Wesen Gottes zu vermitteln. Im Lauf der letzten 14 Jahrhunderte sind etliche Versuche unternommen worden, diesen Glauben im Dialog mit den Muslimen in Worte zu fassen, was – zumal diese Versuche allesamt als mehr oder weniger unzulänglich betrachtet worden sind – nicht heißt, dass diese Aufgabe einfach oder gar erledigt wäre. Es bleibt abzuwarten, ob es den christlichen Theologen eines Tages vielleicht gelingen wird, diese Lehre so zu formulieren, dass die muslimischen Befürchtungen, sie widerspreche dem Glauben an den einen Gott (*Tauhīd*), zerstreut werden. Ich behaupte nicht, dass mir das gelungen wäre! Mein eigener Ansatz besteht darin, mich in die Situation der Judenchristen des ersten Jahrhunderts zurückzusetzen und zu beobachten, wie diese Menschen, die die hebräischen Schriften gleichsam mit der Muttermilch in sich aufgenommen hatten, darum rangen, den Glauben, der in ihnen Gestalt annahm, in biblische Begriffe zu fassen: den Glauben an die Beziehung zwischen Gott, Jesus und jener Macht, die sich am Pfingsttag Bahn gebrochen hatte. Meiner Ansicht nach ist es ungeheuer hilfreich, sich klar zu machen, was für diese jüdischen Monotheisten schlechterdings unmöglich war: nämlich die Vorstellung von einer wie auch immer gearteten Pluralität in Gott. Dies lässt sich sodann bis in die Versuche der Griechen und darüber hinaus weiterverfolgen. Bei der Suche nach geeigneten Begriffen geht es oft um die Frage, wie man beispielsweise das Wort *hypóstasis* übersetzen soll. Mir hilft an dieser Stelle der Hinweis auf zwei herausragende zeitgenössische Theologen und ihre jeweilige Terminologie: Karl Barth, der von „Seinsweise“ sprach, und Karl Rahner, der den Begriff „Subsistenzweise“ bevorzugte. Für beide war klar, dass sie mit der Beschreibung der Hypostasen als „ewig, wirklich und für die göttliche Natur wesentlich“ in der Tradition des Konzils von Nicäa und nicht in der modalistischen Irrlehre standen (Sabellius, 2. Jh.), die die Hypostasen als „historisch

bedingte Akzidentien“ betrachtete. Dieser Ansatz betont die grundlegende Einheit der *Ousia* (Substanz).

In ähnlicher Weise bedarf auch die in der Überlieferung des orthodoxen und des katholischen Christentums zentrale Rolle des sakramentalen Prinzips im Sinne einer Ausweitung des Menschwerdungsverständnisses als Schnittstelle zwischen Mensch und Gott einer angemessenen Formulierung, da sie sowohl für unsere Theologie als auch für unser Andachtsleben von entscheidender Bedeutung ist. Wie sollen wir die Durchdringung der geschaffenen Ordnung durch das Göttliche in Worte fassen, und wie können wir das Verhältnis zum Ausdruck bringen, das zwischen dem gegenwärtigen, im umfassenden Sinn als *Anamnese* verstandenen „Gedächtnis“ und dem „Ereignis“ besteht? Damit eröffnet sich das Diskussionsfeld der Metageschichte, in der ein Ereignis von großer Bedeutung bei Gott „ewig gegenwärtig“ und über das „Gedächtnis“ zu allen Zeiten zugänglich ist. Dies ist, wenn man die Ereignisse des Haddsch bedenkt, ein besonders vielversprechendes Thema für das Gespräch mit allen Muslimen und insbesondere mit den Schiiten, die das „Gedächtnis“ der Ereignisse von Kerbela in dem Dictum zum Ausdruck bringen: „Jeder Ort ist Kerbela, und jeder Tag ist Aschura.“

Meines Erachtens eröffnet sich hier ein weites Betätigungsfeld: Ein hinreichend gerüsteter christlicher Theologe, der über eine angemessene Kenntnis des Islams verfügt, kann die historische Entwicklung dieser und anderer Lehren und ihrer jeweiligen Formulierungen nachzeichnen und so versuchen, sie verständlich(er) und im Hinblick auf die Begegnung im Dialog fruchtbar zu machen. Genau das nämlich ist echter *Dialog*: eine Sache durchzusprechen, um zu einem tieferen Verständnis zu gelangen, das wir uns erst noch erarbeiten müssen. Meiner Meinung nach sollten wir bei unserer Arbeit nicht davon ausgehen, dass wir den Konflikt zwischen den verschiedenen Wahrheitsansprüchen lösen müssen, denn diese Lösung kennt Gott allein; vielmehr sollten wir auf konstruktive Weise mit ihnen leben, wie wir es ja auch im Umgang mit dem Judentum und mit anderen Traditionen tun: als zwei Religionen im Angesicht des einen Gottes, die beide treu an dem festhalten, was Gott auf gemeinschaftlicher und auf individueller Ebene in uns ausgesät hat.

Entwurf eines Kurses innerhalb eines muslimischen Paradigmas

Gemäß dem Grundsatz, dass man den Islam von einem muslimischen Paradigma aus verstehen muss, um mit Muslimen in einen Dialog über den Islam einzutreten, möchte ich nun auf zwei Hilfsmittel aus meiner eigenen Arbeit hinweisen. Das erste ist ein einleitender Text, der darauf abzielt, dieses Verständnis in seinen wichtigsten Punkten zu umreißen: mein *Short Guide to Understanding Islam* (die englische Fassung und ebenso die deutsche Übersetzung *Islam verstehen, wie er sich selbst versteht* stehen als PDF-Dateien auf meiner Webseite zum Download bereit: www.chrisher.org). Dieser Text hat sich für Studenten und Religionslehrer, die elementare Kenntnisse über den Islam vermitteln und deshalb über ein gewisses Maß an Hintergrundwissen verfügen müssen, als hilfreich erwiesen. Kopien davon liegen außerdem als Gratisbroschüren für Besucher, die sich über den Islam informieren wollen, in einigen englischen und irischen Moscheen aus.

Das zweite Hilfsmittel ist sehr viel umfangreicher. 2013/14 wurde ich gebeten, in wöchentlichen 30-Minuten-Einheiten im muslimischen Satellitenfernsehen über den Islam zu sprechen, damit die nichtmuslimischen Freunde derjenigen Muslime, die diesen Sender regelmäßig einschalteten, sich ein Bild vom Islam machen konnten. Das Projekt umfasste 46 Einheiten in vier Reihen; außerdem ist zu jedem Beitrag ein Artikel erschienen, der dasselbe Thema noch einmal gründlicher aufbereitet und zusätzlich Belege aus dem Koran anführt. Die Videos der einzelnen Sendungen kann man sich auf meiner Webseite ansehen (s. o., Button „UI course“), und dort steht auch eine PDF-Datei zum Download bereit. Der Übersichtlichkeit halber sind die Beiträge in vier PDF-Dateien zusammengefasst worden, die jeweils den Namen der betreffenden Reihe tragen. Exemplarisch seien im Folgenden nur die Beitragstitel aufgelistet:

Reihe Eins: Das große Ganze

1. Wo soll man anfangen?
2. Was ist der *Islam*?
3. Was macht das Menschsein aus?
4. Wir brauchen Führung!
5. Was ist ein Prophet?
6. Was können wir über Gott sagen?
7. Wer war Mohammed?
8. Was ist der Koran?
9. Was ist der Zweck der Religion?
10. Die arabische Halbinsel im 7. Jahrhundert
11. Was geschah nach Mohammed aus sunnitischer Sicht?
12. Was geschah nach Mohammed aus schiitischer Sicht?

Reihe Zwei: Im Angesicht Gottes

1. Drei Formen des Gebets
2. Im Fokus: die *Ṣalāt*
3. Die Moschee im Leben der Muslime
4. Die Fastenordnung
5. Als Pilger vereint
6. Der Besuch heiliger Stätten
7. Bescheidenheit: der besondere Charakter eines Muslims
8. Geburts- und Sterberituale
9. Engel, Dschinn und das Letzte Gericht
10. Die Imame als geistliche Führer
11. Im Koran Gottes Wort begegnen
12. Die Sufis und der Aufstieg zu Gott

Reihe Drei: Aufbau einer gerechten Gesellschaft

1. Die Familie als Basis der Gesellschaft
2. Die Ethik des Lebens
3. Erziehung zum Dienst an Gott und der Menschheit

4. Ein gerechtes Wirtschaftssystem
5. Das Leid anderer lindern
6. Ökologie und Umwelt
7. Politik – vor Gottes Angesicht als Gemeinschaft leben
8. Ein ethischer Rahmen
9. Die Scharia – Leben auf dem Weg ins Paradies
10. Frieden, Krieg und *Ĝihād*
11. Martyrium und Opfer
12. Andere auf diesen Weg einladen

Reihe Vier: Überbringer der endgültigen Botschaft

1. Die anfängliche Ausdehnung der muslimischen Herrschaft
2. Die Ausbreitung des Islams außerhalb des Nahen Ostens
3. Griechisches Wissen gelangt in die muslimischen Länder
4. Auswahl und Sammlung der Hadithen
5. Theologen und ihre Schulen
6. Der Islam und andere Religionen
7. Die islamische Kritik an Juden- und Christentum
8. Noch einmal: der Islam und die Frauen
9. Die islamische Kunst
10. Muslime in der Welt von heute

Es ist wichtig, dass wir auch das in Betracht ziehen, was in diesen beiden Hilfsmitteln nicht versucht worden ist. Der 1991 vom KEK und CCEE herausgegebene Bericht über den „Islam in Europa“, *The presence of Muslims in Europe and the theological training of pastoral workers*, erwähnt zwei mögliche Vorgehensweisen: einen Einführungskurs über den Islam und ein Studienprogramm, das in jedem Bereich der christlichen Theologie auf Berührungspunkte mit dem Islam eingeht. Die beiden hier vorgelegten Hilfsmittel sind der ersten Vorgehensweise zuzuordnen. Das zweitgenannte Vorgehen lässt sich, zumindest was die Erwachsenenbildung betrifft, nur verwirklichen, wenn der Kursleiter die christlichen Teilnehmer direkt und aus christlicher Perspektive in ihrem theologischen Nachdenken unterstützt und begleitet. Das zeigt, wie wichtig es ist, dass solche Kurse von Lehrpersonen gehalten werden, die in christlicher Theologie geschult sind. Es lässt sich nicht bestreiten, dass die erwachsenen Kirchenmitglieder in England über ein vergleichsweise eingeschränktes Verständnis des christlichen theologischen Denkens verfügen. Deshalb wird sich ein Kursleiter, der sie in ihrem Nachdenken unterstützen will, zwangsläufig auch als christlicher Theologe betätigen.