

Deutscher Evangelischer Kirchentag 2015, Stuttgart

Wie Christen und Muslime zusammenleben. Eine Utopie aus theologischer Sicht

Dr. Rifa'at Lenzin, Islamwissenschaftlerin, Zürich/Schweiz

Welche Christen? Welche Muslime?

Wie Christen und Muslime zusammenleben, lautet der Titel des Referats, zu welchem Reinhold Bernhardt und ich angefragt wurden. Nun, sie leben eigentlich ganz gut zusammen, würde ich meinen. Ich müsste aber eigentlich nachfragen: Welche Christen? Welche Muslime? Die real existierenden oder die idealtypischen? Die deutschen und die türkischen oder die katholischen und die salafistischen? Europäische Christen und Muslime oder nahöstliche Christen und Muslime?

Eine Utopie aus theologischer Sicht, lautet der zweite Teil des Titels. Also doch eher die idealtypischen. Aber auch da würde meine Antwort lauten: eigentlich ganz gut – zumindest aus islamischer Sicht. Heißt es denn nicht in Sura 29 al-‘ankabut, Vers 46: „Und streitet nicht mit dem Volk der Schrift; es sei denn auf die beste Art und Weise. Ausgenommen davon sind jene, die ungerecht sind. Und spricht: „Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt wurde und was zu euch herabgesandt wurde; und unser Gott und euer Gott ist Einer; und Ihm sind wir ergeben.“?

Oder in Sura 5, al-ma‘idah, Vers 82: „Sicherlich findest du, dass unter allen Menschen die Juden und die Götzendiener die erbittertsten Gegner der Gläubigen sind. Und du wirst zweifellos finden, dass die, welche sagen: ‚Wir sind Christen‘ den Gläubigen am freundlichsten gegenüberstehen. Dies [ist so], weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt und weil sie nicht hochmütig sind.“

Allerdings wird diese Aussage etwas später in Sura 9, at-taubah, Vers 31 bereits wieder etwas relativiert: „Sie haben sich ihre Schriftgelehrten und Mönche zu Herren genommen außer Allah; und den Messias, den Sohn der Maria. Und doch war ihnen geboten worden, allein den Einzigen Gott anzubeten. Es ist kein Gott außer Ihm. Gepriesen sei Er über das, was sie [Ihm] zur Seite stellen!“

Und in Sura 3, Vers 19 lesen wir gar: „Wahrlich die wahre Religion bei Allah ist ‚al-Islam‘“, wobei es eine Frage der Interpretation ist, was mit „a-Islam“ gemeint ist – Hingabe an Gott oder das, was wir heute allgemein unter der Religion Islam verstehen? So einfach scheint die Sache also doch nicht zu sein.

Aber dann gibt es noch die wirkungsmächtige Aussage in Sura 5, Vers 48: „Und Wir haben das Buch mit der Wahrheit zu dir herabgesandt, das bestätigt, was von der Schrift vor ihm da war und darüber Gewissheit gibt; richte also zwischen ihnen nach dem, was Allah herabgesandt hat [...]. Für jeden von euch haben Wir eine Richtung und einen Weg festgelegt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch will Er euch prüfen in dem, was Er euch hat zukommen lassen. So eilt zu den guten Dingen um die Wette. Zu Gott werdet ihr allesamt zurückkehren, dann wird Er euch das kundtun, worüber ihr uneins wart.“

Gottgewollte Vielfalt

Wir finden im Qur‘ān also eine Gleichzeitigkeit von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Die Stellen im Qur‘ān, die sich mit Christen, Juden, Sabäern etc. befassen, machen geradezu exemplarisch deutlich, wie wichtig es ist, sie innerhalb des

Offenbarungskontextes, das heißt der Herabsendungsanlässe, zu verorten. Der Qur'ān äußert sich nicht zum ‚Christentum‘ oder zum ‚Judentum‘ an sich, sondern nur zu real existierenden Christen, Juden oder auch Polytheisten der damaligen Zeit.

Allgemein wurde die oben erwähnte Qur'ān-Stelle so verstanden, dass Vielfalt gottgewollt ist: Für jeden von euch haben Wir eine Richtung (wörtlich: *sharī'a*) und eine Lebensweise (*minhāğ*) bestimmt. Und dieses Verständnis von gottgewollter Vielfalt hat in religionspolitischer Hinsicht den christlichen Kirchen und anderen religiösen Minderheiten in der islamischen Welt jedenfalls seit über 1'400 Jahren trotz vieler Höhen und Tiefen nicht nur das Überleben, sondern über weite Strecken auch ein gutes Zusammenleben mit den Muslimen gesichert.

In der klassischen Interpretation dieses Qur'ān-Verses, wie wir sie zum Beispiel bei al-Rāzi oder Rashid Ridā finden, werden die Begriffe *sharī'a* (was etymologisch in etwa mit *der Weg der zum Wasser führt* übersetzt werden kann) und *minhāğ* als partikular verstanden. Jede Gemeinschaft hat ihre spezifische *sharī'a*. Die beiden Begriffe stehen damit in einem gewissen Gegensatz zum Begriff *din*. *Din* wird im Qur'ān unter anderem in Sura 42, Vers 13 thematisiert: „Er verordnete für euch vom *din* (Religion), was Er Noah befahl und was Wir dir offenbart haben und was Wir Abraham und Mose und Jesus anbefohlen haben. Nämlich, haltet den *din* ein und spaltet euch deswegen nicht.“ Und in Sura 2, Vers 132: „Und Abraham befahl es seinen Söhnen an und ebenso Jakob: ‚Meine Söhne, Allah hat für euch die Religion (*din*) auserwählt, deshalb strebt nichts anders, als [Allah] ergeben zu sein.“

Din ist aber nicht gleichbedeutend mit dem deutschen oder englischen Begriff „Religion“. In dieser vom westlichen Verständnis von Religion als ein Set von Glaubensüberzeugungen und Ritualen abgeleiteten Form wird es erst von zeitgenössischen muslimischen Autoren wie zum Beispiel dem 1979 verstorbenen Sayyid Abu l-A'la' Mawdudi verwendet. *Din* ist ein Schlüsselbegriff, wenn es um die Definition des Verhältnisses des Menschen zu Gott und um die Verhältnisbestimmung zwischen Islam und vorislamischen Offenbarungen geht. Im Qur'ān hat er verschiedene Bedeutungen und die lange und reiche Geschichte der Qur'an-Interpretation zeigt immer wieder ein Ringen der Interpreten um das richtige Verständnis dieses Begriffs.

Der iranische Philosoph und Theologe Muhammad Tabatabā'i hat in seinem Qur'ān-Kommentar die Beziehung zwischen diesen beiden Aspekten so formuliert: „*sharī'a* ist ein Weg für eine Gemeinschaft unter vielen Gemeinschaften, während *din* Modell eines göttlichen und für alle Zeiten und Gemeinschaften gültigen Weges ist. Die *sharī'a* kann also abrogiert werden im Gegensatz zum *din*.“¹

Pluralistische Auffassungen von Wahrheit

Bei den verschiedenen religionstheologischen Modellen von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus aus christlicher Perspektive geht es ebenfalls stets um den eigenen Umgang mit dem Anderen. Es geht um die Frage, wie kann ich das Andere in meine Weltsicht integrieren. Es sind Modelle und Entwicklungen, die an einen historischen Kontext gebunden und nur so zu verstehen sind. Oder etwas überspitzt formuliert ist es für mich als Muslima unerheblich, ob mir im christlichen Heilsverständnis ein Platz eingeräumt wird oder nicht. Allein deshalb schon, weil *Heil* ein ganz und gar christlicher Begriff ist, der in der islamisch-theologischen Fragestellung nur eine untergeordnete Rolle spielt.

¹ Muhammad Husayn at-Tabatabai, *Al-mizān fi-tafsiri 'l-Qur'ān*, Beirut 1973

Damit soll jedoch die Bedeutung solcher Entwicklungen nicht etwa in Abrede gestellt werden. Gesellschaften in der globalisierten Welt des 21. Jahrhunderts sind nicht (mehr) homogen, sondern multiethnisch, multikulturell und multireligiös. Es ist für alle Religionsgemeinschaften deshalb von zentraler Bedeutung, sich in diesem Umfeld zu anderen Gemeinschaften in ein Verhältnis zu setzen. Dies gilt auch für die Erklärung „Nostra aetate“ der Katholischen Kirche.

Im Islam bejaht zwar der Qurʾān explizit Vielfalt, wie wir gesehen haben: „Und Wir haben das Buch mit der Wahrheit zu dir herabgesandt, das bestätigt, was von der Schrift vor ihm da war und darüber Gewissheit gibt; richte also zwischen ihnen nach dem, was Allah herabgesandt hat [...]. Für jeden von euch haben Wir eine Richtung und einen Weg bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht. [...]“

Aber die Formulierung „Wir haben das Buch mit der Wahrheit zu dir herabgesandt, das bestätigt, was von der Schrift vor ihm da war und darüber Gewissheit gibt; richte also zwischen ihnen nach dem, was Allah herabgesandt hat“ lässt auch keinen Zweifel daran, dass den Vorgänger-Offenbarungen zwar Wahrheit zugestanden wird, dass im Konfliktfall der Qurʾān und seine Wahrheit aber Priorität haben.

Die Fragen, ob es pluralistische Auffassungen von Wahrheit geben kann, ohne dass Pluralismus in Relativismus abgeleitet, und wie man allenfalls Ansprüche auf absolute Wahrheit und Pluralismus versöhnen könnte, gehören heute zu den schwierigsten im interreligiösen und vor allem im intrareligiösen Dialog. Al Farabi, einer der größten muslimischen Philosophen aus dem 10. Jahrhundert, schrieb in seinem Werk „Über die Staatsführung“, dass es nur eine Wirklichkeit gibt, dass von dieser Wirklichkeit aber viele Bilder oder Widerspiegelungen existieren. Deshalb gibt es auch viele Religionen, denn jedes Volk hat seine eigene Weise, die Bilder der Wirklichkeit darzustellen, ohne dass diese verschiedenen Weisen gleich vortrefflich sind.

Gemeinsame Verantwortung

Wollte man sich aus heutiger Sicht auf diese Fragestellungen aus einer islamischen Perspektive einlassen, würde das wohl bedeuten, dass man den Umgang des Qurʾān mit dem Anderen auf diesem Hintergrund weiter analysieren und die aus den Quellen Qurʾān und Sunna abgeleiteten Konzepte von *imān* und *kufr*, im Deutschen meistens unzureichend mit *Glaube* und *Unglaube* übersetzt, mithilfe der theologisch-philosophischen Dialektik (*kalām*) neu zu denken versuchen müsste.

Aber wozu sollte man das tun? Um einer Theologie der Religionen willen? Zumal sowohl *Theologie* als auch *Religion* partikulare Begriffe sind, die in der islamischen Tradition keine adäquate Entsprechung haben. Brücken zu bauen ist wichtig, aber sie sollten einem Bedürfnis auf beiden Seiten entsprechen. Sonst baut man unter Umständen eine Brücke, die ins Nirgendwo führt. Allerdings gibt es auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft respektive der Dominanzgesellschaft oft genug eine Haltung, die den Minderheiten direkt oder indirekt signalisiert: Wir haben diese Brücke gebaut – um euretwillen, nun benützt sie gefälligst auch. Denn über eins muss man sich im Klaren sein: Die Themensetzung geht immer von der Mehrheit respektive der Dominanzgesellschaft aus. Das lässt sich gar nicht vermeiden und entspricht in der Regel keiner bösen Absicht, sondern einfach der Asymmetrie zwischen Mehrheit und Minderheit. Deswegen kommt es auf die Haltung an und darauf, dass die Mehrheit sich dieser Asymmetrie bewusst ist.

Sollte man deshalb statt beim Glauben nicht eher beim gemeinsamen Handeln ansetzen? Oder wie es in dem oben zitierten Qurʾān-Vers heißt: „Darum sollt ihr um die guten Dinge

wetteifern. Zu Allah werdet ihr allesamt zurückkehren; und dann wird Er euch das kundtun, worüber ihr uneins wart.“

Müsste es nicht eher darum gehen, sich über die „guten Dinge“ zu verständigen, die für alle erstrebenswert sind? Oder anders gefragt: Müssen wir das gleiche glauben, um gemeinsam handeln zu können? Haben wir, die wir hier und heute leben, ungeachtet unserer Gottesvorstellung, nicht eine gemeinsame Verantwortung? Gehen Fragen nach sozialer Gerechtigkeit oder Partizipation, ökologische Fragen nach Bewahrung der Schöpfung, Fragen im Zusammenhang mit Gentechnologie und Präimplantationsdiagnostik oder Fragen um die im Mittelmeer oder im Pazifik herumirrenden Migranten und Flüchtlinge uns nicht alle etwas an? Und wenn wir uns aus einer religiösen Verantwortung für die Menschen, die Erhaltung der Schöpfung und für Gerechtigkeit einsetzen, wäre es dann nicht sinnvoll, unsere Anliegen und Einsichten gemeinsam in der Gesellschaft zu vertreten – einer Gesellschaft, die religiös begründeten Argumenten, je länger desto mehr, verständnislos, wenn nicht abweisend gegenübersteht? Denn wenn Religionen etwas lehren, dann dass es Dinge gibt, die unverfügbar sind.

Natürlich stehen Glaube und Handeln in einem Zusammenhang. Erst der Paradigmenwechsel der Katholischen Kirche hinsichtlich des Islam hat mit der Erklärung „Nostra aetate“ dazu geführt, dass es dort heißen kann: „Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslimen kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Forderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.“² Und am Schluss ihres Schreibens „A Common Word“ an christliche Würdenträger appellierten im Jahr 2007 138 muslimische Gelehrte:

„Lasset uns einander respektieren, fair, gerecht und freundlich miteinander umgehen und miteinander in ehrlichem Frieden, Harmonie und gegenseitigem Wohlwollen leben.“³

² http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html, 6.7.2015

³ <http://www.acommonword.com/the-acw-document/6.7.2015>