

PHILIPP W. HILDMANN · MÜNCHEN

GLAUBE UND VERNUNFT

*Voraussetzungen eines interreligiösen Dialogs
zwischen Christen und Muslimen*

1. Europa am Scheideweg

Für das Zusammenwachsen Europas und das friedliche Zusammenleben der Menschen in den demokratischen Strukturen dieses Kontinents spielt das Verhältnis der verschiedenen Religionsgemeinschaften zueinander eine kaum zu überschätzende Rolle.¹ Eine besondere Bedeutung kommt hier dem Dialog zwischen Christen und Muslimen zu. Erstere prägen nach wie vor die religiöse Landkarte Europas in überwältigender Mehrheit: Religionssoziologisch betrachtet bekennen sich etwa 80 Prozent der Einwohner der Europäischen Union heute zum Christentum. Dem stehen aktuell zwar nur zwei Prozent der EU-Bürger gegenüber, die sich zum Islam bekennen. Es handelt sich aber um eine mittelfristig noch überdurchschnittlich wachsende Bevölkerungsgruppe. In Deutschland leben gegenwärtig zwischen 3,8 und 4,3 Millionen Muslime. Das entspricht zwischen 4,6 und 5,2 Prozent der Gesamtbevölkerung. Im Jahr 2030 werden es knapp sieben Millionen sein. Da es sich bei Deutschland um ein demographisch schrumpfendes und alterndes Migrationsland handelt, werden sie zu diesem Zeitpunkt bereits zehn Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen. In großen und mittleren Städten werden sie bis zu einem Drittel der Einwohnerschaft stellen. Angesichts dieser Entwicklung werden in Zukunft auch die politischen Weichenstellungen in Deutschland und Europa vom Selbstverständnis des Islam und von seiner Haltung zu nichtislamischen Religionen und nicht-islamischen staatlichen Gemeinschaften entscheidend geprägt werden. Die Klärung der damit verbundenen Fragen stellt eine unabdingbare Voraussetzung für die gelingende Koexistenz von Christen und Muslimen, für die

PHILIPP W. HILDMANN, geb. 1973, Dr. phil., studierte Germanistik und Ev. Theologie in Erlangen, Zürich und München. Von 2004-2008 Referent für Werte, Normen und gesellschaftlichen Wandel in der Akademie für Politik und Zeitgeschehen der Hanns-Seidel-Stiftung. Seit 2009 Leiter des Büros für Vorstandsangelegenheiten. Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste.

gesellschaftliche Eingliederung muslimischer Mitbürger in die Wertegemeinschaft Europas dar.

Der Dialog mit dem Islam umgreift verschiedene Problemfelder und muss, wenn er erfolgreich geführt werden will, auch auf unterschiedlichen Ebenen geführt werden. Eine Vorrangstellung kommt hier dem Dialog zwischen dem Staat und den in diesem Staat lebenden Muslimen zu. Auf Deutschland zugespißt geht es thematisch um eine Anerkennung des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland durch die in diesem Land lebenden Muslime; eines Grundgesetzes, das beansprucht, die rechtliche Grundordnung unseres Gemeinwesens zu sein und dem staatlichen Leben den rechtlichen Rahmen zu geben.

Diese Anerkennung scheint bislang keine Selbstverständlichkeit zu sein. Eine im Jahr 2007 im Auftrag des Bundesinnenministeriums erstellte Studie über «Muslime in Deutschland» kam zu beunruhigenden Ergebnissen: 40 Prozent der befragten erwachsenen Muslime und 44 Prozent der befragten muslimischen Schüler gaben an, einer fundamentalistischen Interpretation des Islam anzuhängen und westliche Werte abzulehnen. Über 21 Prozent dieser Schüler gaben an, dass Gewalt gerechtfertigt sei, wenn es um die Ausbreitung und Durchsetzung des Islam gehe. Über 44 Prozent aller in Deutschland lebenden Muslime schließen sich der Ansicht an, dass Muslime, die im bewaffneten Kampf für den Glauben sterben, ins Paradies kommen. Ein Viertel der jungen Muslime weist antisemitische und antichristliche Vorurteile sowie eine hohe Demokratiedistanz auf. Mehr als jeder zehnte Muslim fände es gut, wenn in Deutschland bestimmte Straftaten, wie im islamischen Recht, mit Prügelstrafe bestraft würden. Wie kompatibel können solche Haltungen mit der freiheitlich-demokratischen Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland sein?

Auch von Seiten der verbandlich organisierten Muslime (die mit 22 Prozent zwar eine deutliche Minderheit darstellen, auf die der Staat als Dialogpartner bislang aber kaum verzichten kann) scheint die Anerkennung des Grundgesetzes nicht so klar, wie es von staatlicher Seite her wünschenswert wäre. Der Bayerische Verfassungsschutzbericht 2009 stuft beispielsweise die Bestrebungen der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs e.V. (IGMG) als ebenso gegen die freiheitlich-demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland gerichtet ein wie die Aktivitäten der Islamischen Gemeinschaft in Deutschland e.V. (IGD). Dies strahlt aus auf die beiden großen Dachverbände Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland e.V. (IR), dessen größte Mitgliedsorganisation die IGMG ist, und Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. (ZMD), dem die IGD als Mitglied angehört. Auch ein Blick in die Geschäftsordnung des Koordinationsrats der Muslime in Deutschland (KRM), dem Spitzenverband der vier größten islamischen Organisationen (darunter die mitgliederstärkste islamische Organisation in

Deutschland, die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion, DITIB) ist nicht über jeden Zweifel erhaben. In diesem Dokument vom 28. März 2007 heißt es zwar in Paragraph 1, Absatz 4: «Der Koordinationsrat bekennt sich zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland.» Doch der unmittelbar darauffolgende Paragraph 1, Absatz 5 lautet ohne nähere Erläuterung: «Koran und Sunna des Propheten Mohammed bilden die Grundlagen des Koordinationsrats. Dieser Grundsatz darf auch durch Änderungen dieser Geschäftsordnung nicht aufgegeben oder verändert werden.»

Paradigmatisch zeigt sich an diesem Beispiel, wie wichtig es ist, den Dialog mit den Muslimen auch auf einer theologisch-philosophischen Ebene zu führen. Um den Problemraum auszuloten, welche Auswirkungen diese unveränderliche Bindung an Koran und Sunna in Absatz 5 auf das Bekenntnis zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung in Absatz 4 hat, bedarf es der theologisch-philosophischen Expertise. Können beide Absätze überhaupt zur Deckung gebracht werden? Degradiert nicht Absatz 5 das Bekenntnis im vorangegangenen Absatz zu einem reinen Lippenbekenntnis? Was bedeutet es, die zwei wichtigsten Quellen des islamischen Rechts (Koran und Sunna) zur Grundlage eines Spitzenverbandes zu erklären, der für sich in Anspruch nimmt, die Vertretung der Muslime in der Bundesrepublik Deutschland zu organisieren und der Ansprechpartner für Politik und Gesellschaft zu sein?

Solche Fragen, die immer wieder aufbrechen und vor dem Hintergrund der demographischen Entwicklung ihre Brisanz entfalten, zeigen eines sehr deutlich: Es genügt nicht, an der Oberfläche Vorurteile und Ängste abzubauen, damit auf diesem Weg gegenseitiges Vertrauen wachsen kann. Es müssen die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, dass sich Toleranz auf Toleranz verlassen kann, ohne die Gefahr, in den Hinterhalt der Intoleranz zu geraten, wenn sich die Kräfteverhältnisse verschieben. Der interreligiöse Dialog zwischen Christen und Muslimen kann und muss hier Entscheidendes leisten. Liegen doch allen politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bemühungen um ein gutes Miteinander explizit und implizit theologisch-philosophische Probleme voraus. Im strengen Sinne des Wortes sind sie *vor-*entscheidend. Sie haben ihre Wurzeln in den geistig-kulturellen und religiösen Vorgaben beider Glaubensgemeinschaften und müssen deshalb primär auf der wissenschaftlichen Ebene des theologisch-philosophischen Dialoges angegangen werden. Das dauerhafte Gelingen aller anderen Bemühungen wird entscheidend davon abhängen, dass diese Grundpositionen geklärt werden, dass dieser Dialog auf der Ebene der wissenschaftlichen Auseinandersetzung Erfolg hat. Den Voraussetzungen für einen solchen Dialog sind die folgenden Überlegungen gewidmet.

2. Das Dilemma des absoluten Wahrheitsanspruches

Ist ein Dialog zwischen Christentum und Islam im Grundsatz überhaupt möglich? Ein Dialog, der über das rein informative Austauschen unverrückbarer Standpunkte hinausreicht? Die Frage ist komplexer als sie auf den ersten Blick scheint. Der interreligiöse Dialog ist ein Gespräch zwischen Gläubigen. Sowohl Christentum als auch Islam verstehen sich von ihrem Selbstverständnis her als Offenbarungsreligionen. Zu den Kennzeichen einer Offenbarungsreligion gehört es, dass sie unter Berufung auf Gott einen absoluten Wahrheitsanspruch erhebt, ja: erheben muss. Würde sie diesen Anspruch in Frage stellen, käme dies einer Selbstaufgabe gleich. Auch wenn sich aus christlicher Perspektive Nuancierungen im Verhältnis zu anderen Religionen ergeben können, je nachdem, ob man unter dem Absolutheitsanspruch des Christentums die Superiorität des Christentums gegenüber anderen Religionen oder dessen exklusive Alleingeltung versteht, kommt man um eine Tatsache nicht herum: Unvereinbar mit einem Absolutheitsanspruch sind die Ideen der wesentlichen Gleichheit und Relativität aller Religionen.

Der populäre Hinweis darauf, dass es sich bei Christentum und Islam um abrahamitische Religionen handelt, dass sich ausgehend von der Wurzel in dem Glauben an den einen Gott ein Lösungsweg aufbauen könnte, erweist sich als trügerisch. Die Berufung auf den einen Gott verschärft nur das Problem. Denn indem jede der beiden Religionen im Namen der gemeinsamen Basis mit dem Anspruch auftritt, die Wahrheit dieses einen Gottes in der Welt zu vertreten, muss sie zum Konkurrenten der jeweils anderen Religion werden. Wie man es dreht und wendet: Religiöse Bekenntnisse und Überzeugungen lassen sich nicht friktionsfrei zur Deckung bringen. An der Unterscheidung zwischen wahr und falsch, an klaren Begriffen dessen, was sie mit ihren Überzeugungen als unvereinbar empfinden, werden sowohl Christen als auch Muslime festhalten müssen, wenn diese Überzeugungen für sie noch Kraft und Tiefe besitzen sollen.

Leider bestätigt die europäische Geschichte diesen Sachverhalt des gescheiterten Dialogs weitgehend. Ein einvernehmliches Miteinander von Christen und Muslimen war auf diesem Kontinent in der Vergangenheit eine seltene Ausnahme. Zu den beharrlichsten Mythen zählt in diesem Zusammenhang die Legende von einem friedlichen interreligiösen Dialog unter der 800-jährigen arabisch-islamischen Herrschaft in Spanien, der unter anderem den abendländischen Rationalismus hervorgebracht habe. Die Legende wird von der UNESCO ebenso wie von Al Qaida, den Muslimbrüdern oder der gegenwärtigen Regierung Spaniens gepflegt. Spanische Arabisten können angesichts dieser Araberbegeisterung allerdings nur den Kopf schütteln. Die historische Faktenlage wird von den Anhängern des Mythos dennoch konsequent ignoriert.²

Auch über Al-Andalus hinaus war die Regel nicht das Miteinander, sondern das Gegeneinander der Religionen – bis hin zu grausamen Kriegen, gelenkt von machtpolitischen Interessen der jeweiligen Staaten und Parteien. Selbst Lehrstreitigkeiten innerhalb der Religionen wurden häufig gewaltsam ausgetragen. Dem Dreißigjährigen Krieg, um ein prägnantes innerchristliches Beispiel zu nennen, fiel in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts rund ein Drittel der Bevölkerung dieses Kontinents zum Opfer. Alle diese Konflikte standen (auch) unter dem Anspruch, den rechten Glauben zu verteidigen. Sie wurden als Kampf für die absolute Wahrheit und damit letztlich als Kampf für den einen Gott verstanden. Unter Berufung auf diese höchste Instanz wurden alle Grenzen der Humanität niedergerissen. Blinder Fanatismus galt (und gilt in Teilen noch heute) als geradezu vorbildliche Glaubenshaltung sowohl im Christentum als auch im Islam.

3. Die säkulare Vernunft als Relationsfundament

Wie könnte ein Ausweg aus diesem Dilemma des doppelten absoluten Wahrheitsanspruches aussehen? Für eine Lösung muss ein Ort *extra muros*, ein neutraler Ort außerhalb der starken Festungen der jeweiligen Glaubenssysteme gefunden werden. Wenn ein fruchtbarer Dialog zwischen den verschiedenen Glaubensüberzeugungen der Christen und Muslime überhaupt möglich sein soll, dann bedarf es einer vermittelnden Position, die allen religiösen Bindungen voraus liegt und von allen Dialogpartnern akzeptiert und respektiert werden muss. Dieses Relationsfundament kann, so die hier mit Richard Heinzmann vertretene These, nur die säkulare Vernunft sein.

Damit zeichnet sich die allen Einzelüberlegungen des interreligiösen Dialogs vorgeordnete Grundfrage ab: Wie lassen sich Offenbarungsreligion und säkulare Vernunft vereinbaren? Unsere Sorge muss dabei weniger der Offenbarungsreligion gelten. Die gläubigen Angehörigen einer Religionsgemeinschaft stellen in aller Regel die geoffenbarte Wahrheit ihrer Religion nicht fundamental in Frage. Zu achten ist hingegen auf die Eigenständigkeit der natürlichen Vernunft gegenüber der übernatürlichen Offenbarung; denn eine der jeweiligen Religion angepasste und von ihr vereinnahmte Philosophie ist für die Theologie selbst wertlos. Nur eine unabhängige und eigenständige Philosophie kann die Funktion der kritischen Instanz gegenüber einer Offenbarungsreligion wahrnehmen. Nur die Philosophie kann der Religion einen neutralen Gesprächsort *extra muros* anbieten und sie dadurch dialogfähig machen. Das Gespräch der Religionen untereinander setzt die Reflexion der einzelnen Religionen auf ihr je eigenes Verhältnis zur Rationalität voraus. Ein Glaube, der nicht über sich selbst und sein Verhältnis zur Rationalität nachdenkt (was nur mit Hilfe der Vernunft geschehen kann), ein Glaube, der nicht bereit ist, sich hinterfragen zu lassen und Rede

und Antwort zu stehen, mündet unausweichlich in einen dialogunfähigen Fundamentalismus.

Die Zeichen für diesen Einzug der säkularen Vernunft in den interreligiösen Dialog stehen günstig. Auf katholischer Seite hat Papst Johannes Paul II. bereits vor über zehn Jahren mit seiner Enzyklika «Fides et Ratio» eine entscheidende Weiche gestellt. Die katholische Kirche, bekräftigt er darin, «hält an ihrer Überzeugung fest, dass sich Glaube und Vernunft wechselseitige Hilfe leisten können, indem sie füreinander eine Funktion sowohl kritisch-reinigender Prüfung als auch im Sinne eines Ansporns ausüben, auf dem Weg der Suche und Vertiefung voranzuschreiten». Auch sein Nachfolger, Papst Benedikt XVI., pflegte bei diesem Thema bislang eine deutliche Sprache; so beispielsweise in seiner Regensburger Rede vom 12. September 2006, in der es heißt: «Nicht vernunftgemäß handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider.»

Diese Regensburger Rede hat in der muslimischen Welt aufgrund des Zitats von Kaiser Manuel II. Palaiologos bekanntlich große Wellen der Empörung geschlagen. Zugleich hat sie aber auch einen interreligiösen Dialogprozess befördert, der am 1. Mai 2008 zu einer gemeinsamen Erklärung von Katholiken und (iranischen) Schiiten geführt hat. Die ersten drei Leitsätze dieses interreligiösen Papiers lauten in bemerkenswerter Klarheit: «1. Glaube und Vernunft sind beides Geschenke Gottes an die Menschheit. 2. Glaube und Vernunft widersprechen einander nicht, aber Glaube kann in einigen Fällen über der Vernunft sein, aber nie gegen sie. 3. Glaube und Vernunft sind in sich nicht gewalttätig. Weder Vernunft noch Glaube sollte für Gewalt gebraucht werden; unglücklicherweise wurden beide zuweilen missbraucht, um Gewalttaten zu begehen. In jedem Fall können diese Ereignisse weder Vernunft noch Glaube in Frage stellen.» Pars pro toto scheinen die Zeichen für ein Hineinnehmen der kritischen Vernunft in den interreligiösen Dialog also auch auf muslimischer Seite aktuell nicht aussichtslos zu stehen. Zudem kannte die islamische Welt ja schon einmal zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert eine philosophische Bemächtigung des Glaubens, auch wenn sich diese Ansätze seinerzeit nicht fortentwickeln konnten und sich kein nachhaltiger Prozess der geistigen Auseinandersetzung und wissenschaftlichen Differenzierung etabliert hat.

Für den europäischen Kontinent bleibt auf christlicher Seite noch die evangelische Position. Diese hat zur Vernunft seit jeher ein hochreflektiertes und relativ unverkrampftes Verhältnis. Auch hier war es die Regensburger Rede des Papstes, die mit ihrer im muslimischen Empörungstaukel kaum beachteten radikalen Kritik an der protestantischen Theologie eine Antwort des seinerzeitigen Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche Deutschlands provozierte, die noch einmal klare Worte zum Verhältnis von Glaube und Vernunft aus evangelischer Perspektive brachte. Von einem «Bündnis von

Glaube und Vernunft» ist darin die Rede, das von beidem lebe, von der Unterscheidung zwischen Glauben und Vernunft ebenso wie von der Bereitschaft, beide aufeinander zu beziehen und nicht gegeneinander auszuspielen. «Die Verbindung von Glauben und Vernunft», so Wolfgang Huber in seiner Berliner Rede vom 20. November 2007 weiter, «gehört von Anfang an zu den bestimmenden Merkmalen des Protestantismus. Eine nicht durch den Glauben aufgeklärte Vernunft bleibt unerfahren und unaufgeklärt, weil sie sich keine Rechenschaft über ihre Grenzen ablegt. Ein nicht durch die Vernunft aufgehellter Glaube trägt die Gefahr in sich, barbarisch und gewalttätig zu werden. Stattdessen ist es nötig, das wechselseitige Angewiesensein von Vernunft und Glaube immer wieder neu zu entfalten.»

Die säkulare Vernunft könnte also als neutraler Gesprächsort *extra muros* gegenwärtig von christlichen und muslimischen Gesprächspartnern akzeptiert und respektiert werden. Zumindest legt dies die artikuliert positive Grundeinstellung zur Vernunft als kritisch-reinigende Prüferin des Glaubens, als Geschenk Gottes an die Menschheit nahe. Die Basis wäre also gefunden. Welches aber sind die Themen, die auf diesem Relationsfundament vordringlich zur Sprache gebracht werden müssen?

Im Kontext dieser Überlegungen zu den Voraussetzungen eines interreligiösen Dialogs kann es in erster Linie nicht um beliebige innerreligiöse Themen von rein theoretischem Charakter gehen. Es geht nicht um theologisch-philosophische Fingerübungen im wissenschaftlichen Elfenbeinturm der intellektuellen Eitelkeiten, über die man ohne Schaden für die menschliche Gesellschaft mit offenem Ausgang verhandeln könnte. Es stehen theologisch-philosophische Probleme von höchster gesellschaftspolitischer Brisanz zur Diskussion. Eingedenk der eingangs skizzierten Fragen und vor dem Hintergrund der zu erwartenden demographischen Entwicklung wird das Ergebnis dieser Reflexionen nicht auf den binnentheologischen Bereich begrenzt bleiben. Es wird das friedliche Zusammenleben von Christen und Muslimen in Deutschland und in Europa vorbereiten und dies auch bei sich verschiebenden Kräfteverhältnissen garantieren. Oder es wird genau dies nicht tun. Dann wird es Grenzen des Miteinanders aufzeigen, die zur Konsequenz haben werden, dass der Staat ungeachtet seiner Freiheitlichkeit und Offenheit Barrieren errichten muss, die die Anhänger des Islam daran hindern, direkt oder indirekt aus der Minderheitsposition innerhalb des Staates herauszutreten.³

Als Fluchtpunkt dieser Erörterungen bietet sich der im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ebenso wie in der Charta der Grundrechte der Europäischen Union verankerte zentrale Grundwert der Menschenwürde an. Und es eröffnen sich wenigstens drei vordringliche Themenfelder, auf denen von theologisch-philosophischer Warte aus eine Vorentscheidung über das Eintreten oder Nicht-Eintreten in den interreligiösen Dialog ge-

troffen werden kann: Die Frage nach dem Menschen, die Frage nach Gott und die Frage nach der Hermeneutik.

4. Die Frage nach dem Menschen

Die Beantwortung der Frage nach dem Menschen findet ihren letzten Bezugspunkt im Begriff der Person. Muss man den Menschen als Person verstehen, woraus folgt, dass er in seiner Einzigartigkeit und Würde unantastbar ist und aufgrund seiner Gewissensfreiheit als moralisches Subjekt anerkannt werden muss? Oder ist der Mensch nur ein Exemplar der Art Mensch und damit soweit dem Allgemeinen untergeordnet, dass ihm die Gesellschaft das Existenzrecht absprechen kann? Die Beantwortung dieser Fragen betrifft unmittelbar auch die Stellung des Einzelnen innerhalb einer Religionsgemeinschaft: Ist der Mensch Person, dann ist Glauben als Akt personaler Freiheit zu verstehen und darf deshalb nie erzwungen werden.

Ein Blick in die diesbezügliche Debattenlandschaft zeigt, dass es offensichtlich keine zwingenden Gründe gibt, den Menschen auf die eine oder andere Weise zu interpretieren. Die keineswegs selbstverständliche Überzeugung von der Sonder- oder Höherstellung des Menschen hat sich erst im Laufe der Menschheitsgeschichte durch Unterscheidung und Abgrenzung von anderen Lebewesen herausgebildet. Das bloße Vorhandensein des Menschen gibt über das Wesen des Menschen selbst keine Auskunft. Menschsein ist grundsätzlich offen für unterschiedliche Deutungen. Diese Offenheit besagt jedoch keine Beliebigkeit, die nicht weiter hinterfragbar wäre. Ein Unterscheidungsmerkmal bietet die säkulare Vernunft – ist der Mensch doch imstande, diese Deutungsoffenheit zum Gegenstand seines Nachdenkens zu machen. Der Mensch ist das Wesen, das nach sich selber fragt bzw. fragen kann. Er ist in der Lage, über sich selbst kritisch zu reflektieren. Diese Fähigkeit, von sich selbst Abstand zu gewinnen, bedeutet, dass im geistigen Erkennen die grundsätzliche Differenz zwischen dem Menschen und aller anderen, uns zugänglichen Wirklichkeit liegt. Über die sinnliche Erfahrung hinaus eröffnet das geistige Erkennen einen neuen Horizont und damit neue Möglichkeiten, Menschsein zu interpretieren.

Zwingende Eindeutigkeit hinsichtlich der Wesensbestimmung des Menschen lässt sich jedoch allein auf diesem Weg nicht erreichen. Neben der durch die Vernunft geleiteten Reflexion muss auch die religiöse Erfahrung in die Überlegungen mit einbezogen werden. Der ontologische Rang der Personalität und Subjektivität hat aus christlicher Perspektive seine letzte Begründung im Verständnis des Menschen gemäß der jüdisch-christlichen Tradition. Nach dieser ist der einzelne Mensch nicht einfach vorhanden. Er ist in seiner Individualität von Gott gewollt und trägt deshalb den Sinn seiner Existenz in sich selbst. Er ist nicht (zumindest nicht primär) Funktionsträger

in einer übergeordneten Gemeinschaft, sondern er existiert um seiner selbst willen und ist in diesem Verständnis frei von jeder Verzweckung. In dieser Schöpfungsintention Gottes gründet die Möglichkeit personaler Vollendung über die Grenze des Todes hinaus. Der Mensch ist solcher Vollendung fähig, weil er nicht einfach vorhanden ist, sondern in der Reflexion auf sich selbst um sich selbst weiß und dadurch in sich selbst steht. In diesem Wissen um sich selbst hat die Möglichkeit freier Selbstverfügung ihren tiefsten Grund. Aus diesem Ursprung heraus handelt der Mensch aus eigener Initiative und in eigener Verantwortung. Ontologisch gesehen nehmen Personsein und Subjektivität deshalb den höchsten Rang in der gesamten Wirklichkeit des Menschen ein.

Das Auf-sich-selbst-bezogen-Sein der Person hat im ethischen Bereich seine Entsprechung in der Lehre von der Freiheit des Gewissens, von der Freiheit auch des subjektiv irrenden Gewissens, als der letzten Instanz des sittlichen Handelns. Als endliches Subjekt wird der Mensch nicht nach einem absoluten, nach einem ihm grundsätzlich nicht fassbaren Maß gemessen. Seine endliche Vernunft und sein endlicher Wille werden zueinander in Beziehung gesetzt. Seine Sittlichkeit bemisst sich nach der Qualität dieser Relation. Der Wille muss der Einsicht folgen, auch auf das Risiko hin, dass diese Einsicht sich in einem unüberwindlichen Irrtum befindet. Deshalb darf der Mensch insbesondere auch in Fragen des Glaubens keinem Zwang unterworfen werden. Gott hat den Menschen unablässig an sein Gewissen gebunden. Im Gegenüber zu Gott konstituiert sich der Mensch als moralisches Subjekt, und in dieser Relation gründet letztlich die unantastbare Würde des Menschen.

Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, welche zentrale Bedeutung die Frage nach dem Menschen für Politik und Gesellschaft hat. Die Frage, ob der Mensch Person oder nur Exemplar der Art Mensch ist, hat unmittelbare Auswirkungen auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit für Demokratie, nach dem Geltungsbereich der Menschenrechte, nach der Gewissens- und Religionsfreiheit. Wie beantwortet die islamische Theologie zu Beginn des 21. Jahrhunderts in Europa die Frage nach dem Menschen? Der in der christlichen Tradition entwickelte Begriff der Person ist den Muslimen bis heute ja weitgehend fremd. Lässt sich die islamische Theologie dennoch darauf ein, auf dem Relationsfundament der säkularen Vernunft Personsein und Subjektivität des Menschen aus ihrer Perspektive zu begründen?

5. Die Frage nach Gott

Ein zweites Themenfeld, auf dem von theologisch-philosophischer Warte aus eine Vorentscheidung über das Eintreten oder Nicht-Eintreten in den

interreligiösen Dialog getroffen werden muss, ist die Frage nach Gott. An der Frage, wer oder was Gott für das Denken ist, ob und wie er als solcher verstanden und begriffen werden kann bzw. muss, entscheidet sich, was die Welt und was der Mensch von Grund auf sind.

Dass der Gottesfrage in einem Gespräch zwischen den Religionen eine zentrale Stellung zukommt, bedarf keiner weiteren Begründung. In dieser Hinsicht scheint es auch auf den ersten Blick zwischen Christentum und Islam keine signifikanten Differenzen zu geben. Sowohl Christen als auch Muslime teilen die gemeinsame Grundüberzeugung, dass die Welt nicht ewig ist, sondern von Gott geschaffen wurde. Sowohl Christen als auch Muslime sind Monotheisten, glauben also jeweils an den einen Gott – wobei es eine theologisch-philosophische Selbstverständlichkeit sein sollte, dass die christliche Trinitätslehre den Ein-Gott-Glauben nicht in Frage stellt, wie ihr von muslimischer Seite unter anderem mit Bezugnahme auf Sure 4, 171 und Sure 5, 73 nicht selten unterstellt wird.

Soweit der erste Blick, der diese Gemeinsamkeiten als eine wichtige Grundlage für die Verständigung in kontroversen Problemfeldern erscheinen lässt. Auf die Schwierigkeiten des zweiten Blicks, der den beiden monotheistischen Religionen immanenten absoluten Wahrheitsanspruch nicht ausklammern kann, wurde bereits hingewiesen. Darüber hinaus zeichnet sich im Hintergrund ein potentiell schwerwiegender und folgenreicher Unterschied im Gottesverständnis von Christen und Muslimen ab, der auch Konsequenzen über den binnentheologischen Diskurs hinaus zeitigt:

In der christlichen Tradition ist das Wesen des dreieinigen Gottes, des Schöpfers, Versöhners und Vollenders, immer wieder im Anschluss an 1 Joh 4 als Liebe charakterisiert worden. Nach christlicher Überzeugung ist Gott die Liebe, genauer: die vorbehaltlose und bedingungslose Liebe. Dass die christliche Verkündigung diese zentrale Botschaft in Wort und Tat über Jahrhunderte weitgehend unbeachtet gelassen hat, ist zwar bedauerlich. Es ist aber kein Argument gegen diese Frohe Botschaft, gegen dieses Evangelium im besten Sinne des Wortes. Die vom Menschen geforderte Antwort auf die ihm von Gott entgegengebrachte Liebe kann nicht erzwungen werden. Der Mensch muss sie – positiv oder negativ – in Freiheit vor Gott selbst verantworten. Deshalb kann man mit Richard Heinzmann völlig korrekt von der theonomen Autonomie des Menschen sprechen.

Eher ambivalent erscheint demgegenüber das Gottesbild des Islam. Es gibt deutliche Ansätze, nach denen der Monotheismus des Koran als Monokratie verstanden werden muss. Diese Sicht hat schwerwiegende Konsequenzen für die Eigenständigkeit des Menschen, denn unter diesen Bedingungen kann es ihn als autonomes Wesen gar nicht geben. Jede Eigeninitiative des Menschen geht unter monokratischer Führung Gottes

faktisch verloren. Alle Führungs- und Entscheidungsgewalt geht hier ausschließlich von Gott aus, der auch die Verantwortung für die getroffenen Entscheidungen trägt. In diesem Fall erweist sich die Berufung des Menschen auf sein Gewissen als offener Widerspruch gegen Gott, dessen Geboten sich der Mensch ohne Vorbehalt zu unterwerfen hat. Gott ist der Herr der Welten, der Mensch befindet sich ihm gegenüber in der Position des Knechts, von dem die Ergebung in seinen Willen gefordert wird. Dass der Schwerpunkt des Islam auf dem (an der positiven Offenbarung orientierten) richtigen Handeln liegt und weniger auf der rechten Erkenntnis, ist deshalb nur konsequent.

Angesichts dieser signifikant unterschiedlichen Akzentuierung im Gottesverständnis verliert die behauptete abrahamitische Gemeinsamkeit des christlichen und islamischen Monotheismus weiter an verbindender und tragfähiger Kraft. Die gesellschaftspolitischen Konsequenzen, die sich aus diesem Gottesbild ergeben können, sollten mit größter Sorgfalt bedacht werden. Wirkt dieser theologische Ansatz doch direkt in die gesellschaftlichen Strukturen hinein, weil das Selbstverständnis des Menschen davon unmittelbar betroffen ist. Die Forderung nach dem Gottesstaat, nach der Identität von Religion und Politik, ist dann nur noch ein letzter, aber konsequenter Schritt.

Es soll hier nicht behauptet werden, dass diese Sicht von Gott, Mensch und Staat nach islamischem Verständnis notwendig so sein muss. So hat etwa der pakistanische Gelehrte Daud Rahbar 1960 in seinem Buch *«God of Justice»* den Versuch einer systematischen Neuentwicklung der Gotteslehre unmittelbar aus dem Korantext unternommen und den Gott des Koran als ein durch und durch ethisches Wesen gezeichnet, das den frei entscheidenden Menschen in die sittliche Verantwortung nimmt.⁴ Dass das zuvor skizzierte *Mainstream-Gottesbild* des Islam aber als Gefahr ernst genommen werden muss, kann, zumal mit dem Blick auf die Demokratie, kaum in Abrede gestellt werden. Aus diesem Grund muss auch hier von muslimischer Seite vor einem Eintritt in den interreligiösen Dialog die Frage beantwortet werden, ob die islamische Theologie heute unverrückbar an einem monokratischen Monotheismus festhält – mit allen Konsequenzen für die Glaubens- und Gewissensfreiheit, für das Verhältnis von Religion und Politik etc.? In diesem Falle muss die Rückfrage erlaubt sein, wohin ein interreligiöser Dialog im Rahmen unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung überhaupt führen sollte? Oder ob die islamische Theologie aus sich selbst heraus in der Lage ist, ein weiter gefasstes Bild von Gott zu formulieren? Auch diese Möglichkeit scheint der Koran bei entsprechender Exegese ja offensichtlich zuzulassen – womit sich abschließend als dritter Themenkomplex die Frage nach der Hermeneutik eröffnet.

6. Die Frage nach der Hermeneutik

Alle Offenbarungsreligionen sahen sich in ihrer Geschichte früher oder später mit der Frage nach der rechten Auslegung ihrer geoffenbarten und in Schriftform vorliegenden Glaubenswahrheiten konfrontiert. Somit erweist sich die Frage nach der Verbindlichkeit seiner Quellen im Blick auf den Islam als wenig originell, wohl aber als besonders diffizil. Der Islam kennt als die drei Quellen der Religion: Koran, Sunna und Konsens. Nachdem der Koran in der Frühzeit nur eine Quelle unter anderen war, nimmt er in der Hierarchie der Quellen heute zweifelsohne den ersten Rang ein. Für den Gläubigen Muslim haben Verkündigung und Lehre des Propheten Mohammed in diesem heiligen Buch ihren schriftlichen Niederschlag gefunden. Der Koran enthält das unvermittelte und durch keine Zwischeninstanz gebrochene Wort Gottes. Er ist mit der im Himmel aufbewahrten Urschrift identisch und muss deshalb uneingeschränkte Autorität beanspruchen. Dieses Verständnis, den Koran wortwörtlich zu verstehen, ist in der islamischen Welt breit vertreten. Eine solche Auffassung von göttlicher Offenbarung bringt, was ihr Verhältnis zur menschlichen Vernunft betrifft, natürlich besondere Probleme mit sich, sperrt sie sich doch gegen jede Art von Interpretation. Aus diesem Verständnis des Koran erwachsen für die islamische Theologie ebenso Schwierigkeiten wie für die Dialogpartner islamischer Theologen. Den Fragen einer angemessenen Hermeneutik kommt deshalb im interreligiösen Dialog hohes Gewicht und eine besondere Stellung zu.

Eine wörtliche Auslegung des Koran beinhaltet, man kann es nicht anders sagen, eine absolute Zurückweisung der westlichen Werte. Bei einem buchstäblichen, verbalinspirierten Verständnis des Korantextes als Wort Gottes gibt es viele Aussagen, die aus der Sicht christlicher Theologie ebenso inakzeptabel sind wie aus der Sicht eines aufgeklärten demokratischen Staatswesens. So können etwa die pauschale Verurteilung der aus muslimischer Sicht Ungläubigen und die Aufforderung, diese zu töten, wo immer sie angetroffen werden, nie Gegenstand einer Verständigung sein.

Deutlich anders stellt sich die Situation dar, wenn die historisch-kritische Methode auch auf die normativen Texte und die verbindlichen Traditionen Anwendung findet – ein Auslegungsverfahren, das von einer Anzahl bedeutender islamischer Theologen bereits praktiziert wird. Erinnerung sei hier an die Arbeiten von Denkern wie Fazlur Rahman oder Muhammad Arkoun. Und heute gilt beispielsweise die theologische Fakultät an der Universität in Ankara als Ort, wo zeitsensible und kontextbezogene Koran-Bearbeitung geschieht. Es gibt sie also, diese Position innerhalb der islamischen Welt, die besagt: Um die Substanz des Glaubens zu erhalten, muss ich nicht Buchstabentreue propagieren, sondern die Substanz lässt sich verbinden mit einer

Übersetzung des Korans in unsere Zeit. Nicht zu übersehen ist aber auch, dass diese Ansätze bei der überwiegenden Mehrheit muslimischer Intellektueller (noch) kaum auf Akzeptanz stoßen. Gleichwohl steht die muslimische Welt vor der Aufgabe, eine neue Korantheorie zu entwickeln. Das Wagnis des Verstehens besteht darin, aus dem Geist des Gesetzes heraus seinen Buchstaben kritisieren zu können. Die daraus entstehende Debatte in der eigenen Gemeinschaft lässt sich nicht vermeiden. Sie muss produktiv geführt werden.

Tatsache ist: Nur mit Gesprächspartnern dieser hermeneutischen Grundeinstellung kann ein sinnvoller und in die Zukunft weisender Dialog geführt werden. In die richtige Richtung deutet hier die bereits zitierte gemeinsame Erklärung von Katholiken und Schiiten vom 1. Mai 2008, in deren abschließendem 7. Punkt es heißt: «Religiöse Traditionen können nicht auf der Basis eines einzelnen Verses oder einer Passage in den jeweiligen heiligen Büchern beurteilt werden. Sowohl eine Gesamtschau als auch eine adäquate hermeneutische Methode sind notwendig für ihr faires Verständnis.»

7. Fluchtpunkt: Menschenwürde

Die Frage nach dem Menschen, die Frage nach Gott, die Frage nach der Hermeneutik – mit der Antwort auf diese drei Fragen entscheidet sich aus theologisch-philosophischer Perspektive, ob ein interreligiöser Dialog zwischen Christen und Muslimen überhaupt sinnvoll begonnen werden kann. Anders gewendet: Nur wer von muslimischer Seite in der Lage ist, diese drei Fragen in der dargelegten Richtung zu beantworten, kann sinnvollerweise Ansprechpartner für die christliche Seite sein, wenn der Dialog mehr sein will als das Austauschen unverrückbarer Standpunkte.

Wie wichtig ein solcher Dialog für das friedliche Zusammenleben der Menschen in Deutschland und Europa ist, bedarf im Lichte der eingangs genannten demographischen Entwicklung keiner weiteren Begründung. Von einem positiven Ausgang dieses Dialogs hängt alles ab. Das heute weitgehend von Misstrauen geprägte Nebeneinander von Christen und Muslimen in Deutschland und Europa gilt es, im Interesse der Erhaltung des gesellschaftlichen Friedens zu überwinden. Die derzeitige Situation enthält ein Konfliktpotential, dessen politische Konsequenzen noch kaum absehbar sind. Sie muss dringend geändert werden. Der interreligiöse Dialog will hierzu einen signifikanten Beitrag leisten. Er kann allerdings immer nur Wege und Brücken aufzeigen. Beschreiten muss sie jeder Einzelne selbst. «Der Dialog ist seinem Wesen nach offen und unbestimmt», sagte der inzwischen zum Bundespräsidenten avancierte Christian Wulff bereits am 14. Januar 2005 in einer Münchner Rede, «wie die Mitte der Religionen ihrem Wesen nach unbestimmbar, unverfügbar, ja unaussprechlich, eben geheim-

nisvoll-heilig-transzendent ist. Der Dialog in der Mitte unserer Gesellschaft steht dennoch unter dem Anspruch, politisch und rechtlich tragfähige Lösungen für die Realität, den Alltag zu finden.»

Fluchtpunkt aller diesbezüglichen Erörterungen muss hier der zentrale Grundwert der Menschenwürde sein. Wenn nicht das ganze Dialogprojekt (auch in gesellschaftlicher und politischer Hinsicht) scheitern soll, muss wenigstens in diesem einen Punkt aus der Mitte des jeweiligen theologischen Selbstverständnisses heraus ein Einvernehmen ohne jeden Vorbehalt erzielt werden: Die Unantastbarkeit der Würde jedes einzelnen Menschen, gleich welcher Nationalität oder Religionszugehörigkeit, muss akzeptiert und dauerhaft garantiert werden mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen.

Die Verfassungen der einzelnen Staaten Europas müssen hier ebenso dafür einstehen wie die in ihnen lebenden Religionsgemeinschaften nebst ihren Mitgliedern. Das uneingeschränkte Bekenntnis zum zentralen Grundwert der Menschenwürde ist die Bedingung der Möglichkeit eines menschenwürdigen Zusammenlebens der Völker. Alle anderen Versuche und Anstrengungen sind zum Scheitern verurteilt, wenn diese Gemeinsamkeit an der theologischen Basis der Religionsgemeinschaften in Europa nicht erreicht wird. Gleichwohl muss man nüchtern konstatieren: Der Dialog zwischen Christen und Muslimen auf der Basis des Relationsfundaments der säkularen Vernunft ist zwar eine Chance, die keine Alternative hat. Die Argumentation für diesen Weg impliziert aber keine zwingende Notwendigkeit, in diesem Sinne auch vernünftig zu sein und diesen Weg tatsächlich zu gehen: Der Dialog ist eine Möglichkeit, die in Freiheit wahrgenommen und realisiert werden muss. Aus Gründen der Freiheit kann diese Möglichkeit aber auch verworfen werden.

Es wird unter Christen und Muslimen immer Menschen geben, die in der Zurückweisung der Vernunft den je größeren Glauben erblicken und sich dabei ohne Vorbehalte dem buchstäblichen Wort Gottes verpflichtet wissen. Nicht bei allen Gläubigen hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass Vernunft und Glaube letztlich nicht in Widerspruch zueinander stehen können, da beide in Gott ihren Ursprung haben. Dieser vernünftigen Synthese stehen häufig Tendenzen entgegen, die es dem Menschen verwehren wollen, der Offenbarung mit einer aus der Suche nach Verständnis erwachsenden Rückfrage gegenüber zu treten. So wird für einen Teil der Gläubigen am Ende immer ein nicht auflösbares Spannungsverhältnis zwischen Religion und Rationalität bleiben. Dieser Teil sollte aber nicht Hindernis, sondern Ansporn für alle anderen sein, den interreligiösen Dialog zwischen Christen und Muslimen um des Zusammenwachsens Europas willen und um des friedlichen Zusammenlebens der Menschen im Rahmen der demokratischen Strukturen dieses Kontinents willen immer wieder zu suchen und mit dem langen Atem der Liebe zu führen.

ANMERKUNGEN

¹ Grundlegend für vorliegenden Beitrag Richard HEINZMANN, *Zu den Voraussetzungen interreligiöser und interkulturellen Zusammenlebens aus philosophisch-theologischer Sicht*. In: *Dialog aus christlichem Ursprung. Fünf Jahre Eugen-Biser-Stiftung*, hrsg. von der Eugen-Biser-Stiftung, Limburg 2008, 245–256.

² Vgl. Johannes THOMAS, *Al-Andalus. Christlich-islamische Synkretismen – Quellen europäischer Menschenbilder*. In: *Europäische Menschenbilder*, hrsg. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz u.a., Dresden 2009 (= *Religionsphilosophie. Diskurse und Orientierungen* 1), 249–262.

³ Vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München 2007, 41.

⁴ Vgl. Rotraud WIELAND, *Gott. X. Islam*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 3. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Hans Dieter Betz u.a. Tübingen 2000. Sp. 1138–1141; hier Sp. 1141. Was Rotraud Wieland hier allerdings nicht erwähnt ist, dass Daud Rahbar später zum Christentum konvertierte.