

Anfang Oktober wurde das von Jürgen Micksch herausgegebene und 335 Seiten umfassende Buch „Evangelisch aus fundamentalen Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert“ vorgestellt (Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 2007). Es enthält zahlreiche Beiträge von hauptsächlich evangelischen Theologieprofessoren, die darin ihren Widerspruch gegenüber der EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland“ (EKD-Texte 86) zum Ausdruck bringen. Johannes Kandel und Reinhard Hempelmann antworten auf die Kritiker der Handreichung. Wir dokumentieren den ersten Teil ihrer Antwort; der zweite Teil wird in MD 2/2008 folgen. Die Auseinandersetzung spiegelt Ausschnitte aus einem Diskussionsprozess wider, der Grundfragen einer theologischen Verhältnisbestimmung zum Islam, des interreligiösen Dialoges und der Urteilsbildung zu integrationspolitischen Themen berührt.

Johannes Kandel, Berlin, und Reinhard Hempelmann

„Evangelisch aus fundamentalem Grund“?

Zur Kritik an der Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ (Teil 1)

Das gegen die Handreichung (HR) „Klarheit und gute Nachbarschaft“ (2006) gerichtete Buch „Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert“ (2007) ist in der Hauptsache eine polemische Schrift, die die Absichten und Anliegen der HR verkennt. Die Autoren des von Jürgen Micksch und den „Abrahamischen Foren“ herausgegebenen Buchs sind sich mit dem „Koordinierungsrat der Muslime“ (KRM) einig, dass die HR ein „Abgrenzungsdokument“ sei, das „Profilierung“ auf Kosten „der“ Muslime betreibe. Einigkeit herrscht bei den Autoren auch darin, dass dieser vermeintlich exklusivistischen Eigenprofilierung entgegenzutreten sei. Diese Zielrichtung schränkt die Sachausinandersetzung mit einem Dokument der evangelischen Kirche von vornherein erheblich ein. Es ist erstaunlich, mit welcher

Schärfe, die keine Zwischentöne zuzulassen scheint, die Kritiker der HR begehen. Ihr Urteil ist von massiver Enttäuschung über einen vermeintlich grundlegenden Kurswechsel im christlich-muslimischen Dialog getrübt, vor allem deshalb, weil die HR – mit anderem Akzent als ihre Vorgänger – kritische Anfragen an die Dialogpartner nicht scheut und selbstbewusst ein evangelisches Profil im Dialog entfaltet. Brumlik, der über den Wahrheitsbegriff und den religiösen Pluralismus in lockeren Sprachformen reflektiert („Begrüßt Gott den Pluralismus?“, S. 31) und christliche Glaubensgewissheit persifliert, argwöhnt eine Profilierung gegen den Islam als „Verbeugung vor der evangelikalen Konkurrenz“ (S. 26). Eine biblisch begründete Argumentation gilt ihm als unaufgeklärt und fundamentalistisch, weil man „dieser vielfältigen Samm-

lung von Büchern Verschiedenes entnehmen konnte und kann, wie die Konflikte nicht nur um Papsttum und Abendmahl zeigen“ (S. 29). Aufschlussreich ist, dass in seinem philosophischen Diskurs über „absolute Wahrheit“ die islamische Perspektive mit ihrem Wahrheits- und politischen Geltungsanspruch nicht vorkommt. Man fragt sich, was seine Angriffe gegen „die“ Evangelikalen bezwecken sollen. In den letzten Jahren kam es aus Kreisen des organisierten Islam, von ihnen nahe stehenden christlichen Dialoginitiativen und einzelnen Theologen wiederholt zu heftigen Attacken gegen die „fundamentalistischen“ Evangelikalen, wobei ein undifferenzierter Begriff der „evangelikalen Bewegung“ auffiel. Häufig wurde z. B. nicht zwischen der „christlichen Rechten“ in den USA und der Deutschen Evangelischen Allianz differenziert. Brumliks Beitrag ist nur ein weiterer Beleg dafür, dass die Evangelikalen als Sündenbock für den angeblichen Kurswechsel der EKD im interreligiösen Dialog ausersehen sind. Ein wesentlicher Teil der evangelikalen Bewegung in Deutschland gehört jedoch zu den evangelischen Landeskirchen und ihrem pietistischen Erbe.

Schon nach den ersten Beiträgen wird klar: Auf eine Gesamtschau und Würdigung der HR wird von vornherein verzichtet. Große Teile der Handreichung (vor allem im Dialogteil) werden kaum zur Kenntnis genommen. Die Einseitigkeit und Voreingenommenheit von Micksch und den Autoren ist bis in das Literaturverzeichnis erkennbar, das die Polemik des Islamisten Ahmad von Denffer zur Lektüre empfiehlt.

Es gibt in der evangelischen Kirche seit Jahren einen Dissens über Ziele, Themen/Inhalte, Zielgruppen und Methoden des christlich-muslimischen Dialogs. In der HR wird dies nüchtern zur Kenntnis genommen, und ihre Autoren wenden sich

daher einer Reihe von Fragen und Problemen zu, die vor dem Hintergrund aktueller Ereignisse gestellt werden müssen, soll der Dialog nicht zum unkritischen, harmonistischen Austausch von Freundlichkeiten und zur Verharmlosung wirklicher Problemlagen im Verhältnis von Christentum und Islam verkommen. Zu diesen Problemlagen, die Bischof Wolfgang Huber im Vorwort anspricht (z. B. Terrorismus, islamistischer Extremismus), wissen die Kritiker kaum etwas zu sagen. Sie werden weitgehend ignoriert oder heruntergespielt.

Doch schon das kritische Ansprechen von bedrohlichen Entwicklungen in der islamischen Welt, die deutliche Markierung von Differenzen in Theologie, religiös-kultureller Praxis und gesellschaftspolitischen Orientierungen sowie die Aufforderung an den Dialogpartner, wichtige Lernschritte, z. B. im Blick auf die Akzeptanz der fundamentalen Verfassungsprinzipien des demokratischen Rechtsstaates, zu vollziehen, werden als Verletzung dialogischer Prinzipien, Anmaßung und Arroganz zurückgewiesen (siehe v. a. die Beiträge Dehn und Just). Islam-Kritik wird als Stigmatisierung und Abwertung missdeutet und abgelehnt. Christoph Elsas formuliert unverblümt, worum es bei einer geforderten Revision der HR gehen müsse: „Das bedeutet eine Streichung oder Umformulierung aller Passagen der EKD-Handreichung, die überflüssig die EKD rühmen und daneben Kritikwürdiges an Muslimen in aller Welt herausstellen“ (S. 125). Von der Unterstellung, die EKD „rühme“ sich selbst, einmal abgesehen, werden hier zwei Grundhaltungen verlangt: „Selbstminimalisierung“ und substantieller Kritikverzicht. Doch das kann und darf nicht zur Grundlage des Dialogs der evangelischen Kirche werden.

Der Vorwurf der „Asymmetrie“ und des „theologischen Minimalismus“ (Kuschel)

geht ins Leere. In der HR wird der theologische Teil unter Verweis auf die Vorgängerhandreichung aus dem Jahre 2000 und die von der EKD-Kammer für Theologie erarbeiteten EKD-Leitlinien zum Verhältnis zu anderen Religionen „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“ (2003) bewusst sehr knapp gehalten. Vieles wird nur kurz umrissen. Dennoch enthält der Teil 1 „Evangelische Christen in der Begegnung mit Muslimen“ (HR, S. 15ff) grundlegende Orientierungen, die zwar nicht beanspruchen eine umfassende Theologie der Religionen zu formulieren, aber wichtige evangelische Einsichten für eine Begegnung mit dem Islam zur Sprache bringen – und dies in Kontinuität zu bisherigen Stellungnahmen der EKD.

Bischof Wolfgang Huber hatte in seiner Presse-Erklärung vom 8. Oktober 2007 schon darauf verwiesen, dass es „tiefgreifende Unterschiede im theologischen Urteil“ gebe. Es ist das Verdienst der HR, eine theologische Debatte neu angeregt zu haben. Dabei wird es z. B. auch um das Dialogverständnis gehen müssen, insbesondere den Zusammenhang von Mission und Dialog. Während die HR die Zusammengehörigkeit von Dialog und christlichem Glaubenszeugnis (= Mission) betont, scheinen die Kritiker Mission in erster Linie als historisch belastete Unternehmung zur Zwangsbekehrung zu sehen. Hier schließen sich die Kritiker der pauschalen Kritik des KRM an. Es wird schließlich um die Entfaltung einer Theologie der Religionen gehen müssen, die das Eigene bewahrt, das Fremde nüchtern prüft und das „Gute“ behält (1. Thess 5,21).

Das Bild des Islam

Das Bild des Islam ist im öffentlichen und politischen Diskurs stark polarisiert. Die evangelische Kirche bleibt davon nicht

unberührt. Es gibt ein weit auseinanderliegendes, kontroverses Meinungsspektrum, wie „der“ Islam weltweit, in Europa und in Deutschland einzuschätzen sei, wie „religiös“ Muslime sind, welche kulturellen und politischen Orientierungen sie vertreten, wie der Zusammenhang von Religion und Kultur im Blick auf „den“ Islam zu sehen ist, welche Gefährdungen von den fundamentalistischen, islamistischen und dschihadistischen Ideologien und Gruppen ausgehen und wie der Dialog mit Muslimen vor dem Hintergrund all dieser Fragen gestaltet werden soll. Die HR bietet eine spezifische Sicht des Islam in Deutschland und versucht, einige dieser Fragen so praxisnah wie möglich zu beantworten. Man muss diese Sicht und die Antworten nicht teilen. Die Behauptung aber, der Islam werde falsch, aufgrund von „überwiegend pauschalen Zuschreibungen“ (Karakasoglu) und „herabwürdigend“ (Micksch) dargestellt, entbehrt der Grundlage. Die HR bietet in den Teilen 2.2.-2.4., 3 und 4 einen informativen Überblick zu einzelnen Aspekten islamischen Rechtsdenkens, beschreibt muslimisches Leben in Deutschland und stellt eine Reihe islamischer Organisationen vor. Was ist daran falsch, pauschal oder gar herabwürdigend? Die Art und Weise, wie die Kritiker mit diesen Passagen umgehen, ist aufschlussreich. Sie setzen sich nur in Ansätzen mit vermeintlichen Sachfehlern auseinander (siehe weiter unten), verdammen dagegen die kritischen Anmerkungen zu menschenrechtlich nicht akzeptablen religiös-kulturellen Praktiken im Islam als gefährlich und dem Dialog abträglich. Offenbar sind sie der Meinung, dass man die dunklen Seiten des Islam nur ansprechen dürfe, wenn gleichzeitig die christliche Skandalchronik von 2000 Jahren zum Thema gemacht wird. Ansonsten würde „Islamophobie“ gestärkt und es würden „alle bei

uns lebenden Muslime pauschal für die weltweiten Probleme verantwortlich gemacht“ (Triebel, S. 139).

Leimgruber beklagt, dass die HR die „Defizite des Islam gegenüber den neuzeitlichen Menschenrechten“ zeige und z. B. die Scharia „mit ihren Auspeitschungen, Amputationen oder Steinigungen“ vorführe (S. 37). Diese Klage ist nicht gerechtfertigt. Dass die „hadd“-Strafen in Saudi-Arabien, im Sudan, Iran, Jemen, in Nigeria und anderen islamischen Staaten praktisch geübt werden und die islamistischen Bewegungen auf deren Einführung überall, wo der Islam herrschen soll, drängen, darf nicht der Erwähnung wert sein? Im organisierten Islam in Deutschland gibt es erhebliche Irritationen darüber, welche Teile der Scharia ein Muslim in der „Diaspora“ als verbindlich akzeptieren müsse. Das fordert Nachfragen geradezu heraus, ja gebietet sie. In den unter muslimischen Jugendlichen weit verbreiteten Büchern „Ratschläge an meine jungen Geschwister“ von Mustafa Islamoglu und „Jung & Muslim“ von Murat Demiryürek wird die Orientierung an der Scharia im Vollsinn (also auch inklusive „Strafgesetz“) ganz unverblümt gefordert. Auch soll nach Leimgruber wohl nicht von der „Apostasie, die mit der Todesstrafe geahndet werde ... in düsteren Farben gesprochen“ (!) werden. In welcher Weise aber soll dann über das islamische Verständnis von Apostasie gesprochen werden? Dass Mohammed Apostaten entweder selbst getötet oder den Befehl dazu gegeben hat, soll offenbar im Interesse eines freundlichen Dialoges verschwiegen werden. Und es scheint nicht statthaft zu sein, über „Islamisierung“ und „Parallelgesellschaften“ zu reden, obwohl es dazu in Wissenschaft und Öffentlichkeit seit langem einen kontroversen Diskurs gibt. Im Übrigen verschweigt Leimgruber, dass die HR sehr sachlich über die Scharia

informiert (S. 32ff) und z. B. deutlich macht, was unter „Parallelgesellschaften“ zu verstehen sei (HR, S. 49). Sollte es hier „Sachfehler“ geben, sind diese zu berichtigen.

Es ist beklagenswert, dass einige Kritiker damit der aus Kreisen des organisierten Islam hinlänglich bekannten Strategie folgen, Kritik an Theologie, Rechtsdenken, religiös-kultureller Praxis und gesellschaftspolitischen Orientierungen des uns im Dialog begegnenden Islam als entweder von Unkenntnis oder bewusster Verzerrung geprägt abzulehnen. Kritiker haben nicht nur ein anderes Bild vom Islam in Deutschland, sondern erheben den Anspruch, dass „ihr“ Bild das „richtige“ und somit für den Dialog maßgebliche sein soll. Jedes Islambild ist hinsichtlich seines Realitätsbezuges zu prüfen. Wie wollen die Kritiker die Muslime sehen? Sie sehen sie in erster Linie als sozioökonomisch benachteiligte, diskriminierte (Karakasoglu), verfolgte, von Islamophobie (Just) betroffene Opfer. Die evangelische Kirche stelle sich nicht solidarisch an ihre Seite, sondern verstärke Vorurteile und Stereotypen (Leimgruber, Elsas, Just, Dehn, Karakasoglu). Sie trete gegenüber den Muslimen „maternalistisch“ als „Stellvertreterin des demokratischen Rechtsstaates“ auf und unterstreiche ihre „hegemoniale Position“ (Karakasoglu, S. 242). Kritiker Dehn beschreibe seine Kirche, die am Prozess der Gestaltung demokratischer politischer Kultur mitzuwirken bereit ist und Muslime dazu auch auffordert, als eine parastaatliche Überwachungsagentur. Die evangelische Kirche „beobachtet und prüft sie (die Muslime, d. Verf.) im Gewande eines parastaatlichen Organs“ (Dehn, S. 218). Bischof Wolfgang Huber hat diese Beschuldigung in seiner Presseerklärung vom 8. Oktober 2007 zu Recht als „polemische Denunziation“ zurückgewiesen.

Die evangelische Kirche muss sich nicht vorhalten lassen, sie sähe die Lage von Muslimen nicht realistisch, ja fördere Vorurteile, Stereotypen und „anti-islamisches“ Denken. In zahlreichen kirchlichen Grundsatzdokumenten werden die Probleme von Migranten unterschiedlicher Ethnien, Religionen und Kulturen, eben auch von Muslimen, differenziert beschrieben, analysiert und kritisiert. Die evangelische Kirche hat sich deutlich gegen Fremdenfeindlichkeit ausgesprochen. Die Kommission zur Erarbeitung der HR hatte sich darauf geeinigt, auf eigene umfassende Analysen des gesamten Themenfeldes zu verzichten und auch nicht die Aussagen früherer Dokumente zu wiederholen. Deshalb ist der Teil zu Migration und Integration sehr knapp gehalten (HR, S. 46ff). Die HR rückt gleichwohl das einseitige Bild einer nur verfolgten muslimischen Minderheit zurecht und betont, dass Muslime in einem säkularen demokratischen Rechtsstaat Freiheiten genießen, die auch Verpflichtungen einschließen. Sie benennt klar die an verschiedene islamische Traditionen anschließenden, mit universalen Menschenrechten und Demokratie nicht kompatiblen Orientierungen und Gruppen.

Angesichts der Kritik an den kritischen Nachfragen muss man sich fragen: Soll Muslime in Deutschland die Debatte um Menschenrechte und Scharia, die Stellung der Frauen, Apostasie und Religionsfreiheit sowie die Lage christlicher Minderheiten in der islamischen Welt nichts angehen? Das kann angesichts der Globalisierung muslimischer Diskurse nicht sein. Der organisierte Islam in Deutschland sieht sich als solidarischer Teil der weltweiten muslimischen Gemeinschaft („Umma“) und bekundet dies bei jeder Gelegenheit. Viele Muslime in Deutschland beziehen ihre Informationen über den Islam aus dem Internet, von interna-

tionalen islamischen Webseiten. Die Themen, die in der HR genannt und kritisch diskutiert werden, sind auch in den Diskursen in Deutschland höchst lebendig. Das nehmen die Kritiker nicht oder unzureichend zur Kenntnis. Was die HR zu Menschenrechten, Demokratie, Scharia, Apostasie, Stellung der Frauen und Dschihad sagt und kritisch beleuchtet, ist Gegenstand heftiger Kontroversen in unserer Gesellschaft. Die HR bildet aktuelle Diskurse ab, sie hat den Gegenwartsislam im Blick und hält Muslimen der Gegenwart keine „mittelalterlichen“, „gewesenen“ Theorien vor. Der idealisierte frühe Islam (zu Zeiten Mohammeds und der vier „rechtgeleiteten“ Kalifen) und eine Fülle „mittelalterlicher“ Theorien (zu Dschihad, Frauen, Apostasie, Dhimmis etc.) sind bei einer Vielzahl islamistischer und konservativ-orthodoxer (wahabitischer, salafistischer) Gruppen auch in Deutschland in alarmierendem Maße verbreitet und lebendig. Das lässt sich auch empirisch erhärten.¹ Es ist insofern nicht plausibel, wenn Herausgeber Micksch beklagt, dass Muslime in Deutschland ihren „Glauben“ in den kritischen Darstellungen der HR „nicht wiedererkennen“ können (S. 11). Zum Gegenwartsislam gehören eben auch die problematischen Aktivitäten des Konvertiten und wahabitischer Bekehrungsprediger Pierre Vogel, die Internetpräsenz zahlreicher fragwürdiger Einzelinitiativen (vgl. die Webseite www.way-to-allah.com) und Hasspredigten, wie sie von Imam Mohammed Fazazi jahrelang und ungehindert in einer Hamburger Moschee verkündigt werden durften (vgl. den Film „Hamburger Lektionen“ von Romuald Karmakar).

Die Autoren der HR machen Muslime in Deutschland weder für die vielfältigen problematischen Entwicklungen im Weltislam verantwortlich noch ist damit eine Verurteilung verbunden. Sie halten es

aber für wichtig und geboten, dass sich Muslime hierzulande auf diese Probleme, z. B. auf Verletzungen der Religionsfreiheit, „ansprechen“ lassen (HR, S. 28, 31) – eine mehr als respektvolle Formulierung.

Es ist bemerkenswert, wie wenig die alarmierenden extremistischen und terroristischen Bewegungen, die sich auf den Islam berufen und uns täglich mit neuer Gewalt bedrohen, im Bild des Islam der Kritiker beachtet werden. Auch Ängste und Befürchtungen von Christen, die sich in ihrer Alltagswelt von einer ihnen fremden Religion „umstellt“ und bedrängt wähnen, interessieren die Kritiker offenbar nicht. Die HR müht sich darum, einige dieser Fragen und Sorgen aufzunehmen und wird aus diesem Grunde als Beförderer von „Islamophobie“ und Fundamentalismus verunglimpft. Es geht nicht an, Menschen, die besorgt sind, mit der Mahnung zu begegnen, sie sollten doch toleranter sein, anderenfalls würden sie in „fremdenfeindliche“ und/oder „islamophobe“ Haltungen abgleiten. Tabuisierungen und Relativierungen wirklicher Ängste und Besorgnisse müssen im Dialog thematisiert und dürfen nicht relativiert oder tabuisiert werden. Lange genug ist unter dem Druck bestimmter Kreise und Arbeitsbereiche (z. B. der Asyl- und Flüchtlingsarbeit) jede Kritik an Zuwanderern, gleich welcher ethnischen Herkunft, Religion oder Kultur, als „rassistisch“ betrachtet worden.

Innerhalb der evangelischen Kirche begegnet uns im Diskurs über den interreligiösen Dialog häufig eine Haltung, die unter Verweis auf „Gemeinsamkeiten“ Christen, die selbstbewusst Respekt auch für ihre christliche „Identität“ verlangen, als „anmaßend“ und von „hegemonialen“ Denkweisen geprägt abqualifiziert. Dagegen ist mit Recht Stellung bezogen und der Dialog als „Kuscheldialog“ kritisiert

worden. Kritiker Just räumt ein, dass ein „Kuscheldialog“ (wobei er gleich relativierend hinzufügt: „wenn es ihn denn überhaupt gibt“) „nicht sinnvoll“ sei, und sieht sehr richtig, dass es im Dialog einen „Balanceakt“ zwischen der Klärung kritischer Fragen und dem notwendigen Respekt vor dem Dialogpartner geben muss (S. 225). Er hält, wie alle anderen Kritiker auch, die HR in dieser Hinsicht für „misslungen“ (ebd.). Das mögen er und die anderen so sehen. Darüber muss gestritten werden. Das Buch der Kritiker aber lässt Christen ratlos und sprachlos werden. Auf den Versuch der Demontage der HR folgt keine konstruktive Alternative.

Sachfehler?

Leimgruber hält die Rede vom Islam als einer „neuen Lehre“ (HR, S. 18) für sachlich falsch, denn der Islam habe sich „nicht als neue Lehre verstanden“ (S. 41). Zwar findet sich die Formel „neue Lehre“ weder im Koran noch in der klassischen Literatur, aber in der Sache versteht sich der Islam nicht nur als „neue“ Lehre, nein, sein Anspruch geht weit darüber hinaus. Er versteht sich als die „wahre Religion bei Gott“ (Sure 3,19) und bezeichnet diejenigen als „Verlierer im Jenseits“ (die Juden und Christen), die eine andere Religion annehmen bzw. bei der ihrigen bleiben (Sure 3,85). Der Islam hat seinem Anspruch nach die „verdorbenen“ („tahrif“) Religionen, Judentum und Christentum, unübertroffen überboten und in vollster Klarheit die Offenbarung und den Willen Gottes zum Ausdruck gebracht. „Wahrheit und Irrtum“ sind nun „geschieden“, so die Grundaussage der immer als Beleg für moderne Religionsfreiheit ins Feld geführte Sure 2,256 („Es gibt keinen Zwang in der Religion“). Es ist die Aufgabe und Pflicht aller Muslime, die „Einladung“ („da‘wa“) zu dieser Wahrheit

auszusprechen und „auf dem Wege Gottes dafür zu kämpfen“ („Dschihad“), dass sie sich weltweit durchsetzt. Wenn die „Einladung“ zum Islam, d. h. zur Rechtleitung in Gottes wahrer Offenbarung, von den „Ungläubigen“ behindert wird, ist eine Verteidigungssituation gegeben. „Dschihad“ ist dann, auch im Sinne des Einsatzes von politischen und militärischen Zwangsmitteln, legitim. Das ist keine „mittelalterliche“ Theorie, sondern Gegenstand aktueller Diskurse. Darüber muss im Dialog gerade auch deshalb gesprochen werden, weil es kritische Ansätze im innerislamischen Diskurs gibt, die die Unterscheidung und Entflechtung von Religion und Politik fordern.

Leimgrubers Vorwurf, die HR behaupte, dass „dem Islam“ die „Gleichwertigkeit der Geschlechter ... fremd“ sei (S. 42), wird von ihm nicht belegt. Die HR spricht an zwei Stellen von „Gleichberechtigung“, einmal im Zusammenhang mit Scharia-Gerichten (HR, S. 35) und zum anderen im Blick auf die Kopftuchfrage (HR, S. 65). Leimgruber meint, dass der Koran Männer und Frauen vor Gott als gleichwertig betrachte, gleichwohl ein „anderes Rollenverständnis“ besitze, das in der HR unter dem Blickwinkel menschenrechtlich gebotener Gleichheit der Geschlechter sehr kritisch gesehen wird. Dazu weiß er mit deutlich relativierender Absicht nichts anderes zu sagen, als dass dieses Rollenverständnis „lange nicht mehr von allen Richtungen geteilt“ werde, und es habe es „übrigens auch im Christentum bis vor nicht allzu langer Zeit“ gegeben (S. 42). Es sind solche fragwürdigen Analogien und Selbstrelativierungen, die im Dialog lange genug eine nüchterne Wahrnehmung des Dialogpartners und eine kritische Debatte verhindert haben.

Genauso unverständlich ist, warum Leimgruber die Thematisierung der *Genitalver-*

stümmelung in der HR zum Anlass nimmt, einen Sachfehler anzumerken. Er mag ja die Auffassung verwerfen, dass, wie die HR formuliert, die Genitalverstümmelung ein gutes Beispiel für die „unheilige Allianz“ von Islam (als Religion) und Kultur sei (HR, S. 39), und die These vertreten, hier handele es sich um ein „vorislamisches kulturelles Brauchtum“ (S. 42). Er kann aber nicht bestreiten, dass die grausame Praxis der Genitalverstümmelung bis heute von islamischen Rechtsgelehrten als „islamisch“ gerechtfertigt und in vielen islamischen Ländern geübt wird, obwohl sich, wie er richtig referiert, islamische Geistliche der Al-Azhar Universität, wie z. B. im November 2006, mit einer Art Rechtsgutachten von einer „islamischen“ Begründung dieser Praxis distanziert haben. Andere, vor allem Islamisten, vertreten aber weiterhin eine „islamische Begründung“. In einer vom arabischen Fernsehsender Al-Arabiya am 12. Februar 2007 ausgestrahlten Debatte erklärte der ägyptische Scheich Muhammad Al-Mussayar: „Alle Rechtsgelehrten haben seit 1400 Jahren im Konsens die Position vertreten, dass der Islam die weibliche Beschneidung gestattet ... Es gibt authentische hadithe bei Al-Bukhari und Al-Muslim, die weibliche Beschneidung unterstützen.“² Weltweit sind 150 Millionen Frauen von Genitalverstümmelung betroffen. Allein in Deutschland leben nach Angaben des Statistischen Bundesamtes 30 000 Frauen(!), die vermutlich hier eine Genitalverstümmelung erleiden mussten.³

Leimgrubers kritische Anmerkung, dass in Kapitel 4, in dem es um den organisierten Islam geht, „zahlreiche Gruppierungen“ genannt würden, die „nicht in Deutschland beheimatet“ seien und „streng genommen nicht zum Gedankengang“ gehören (S.38), ist nicht gerechtfertigt. In der Passage, auf die sich Leimgruber bezieht,

geht es ja um das Internet, das bekanntlich keine Grenzen kennt. Die These von der Dominanz fundamentalistischer und islamistischer Richtungen im Blick auf islamistische Webseiten im Internet lässt sich gut belegen.⁴

Mokrosch erkennt sachliche Fehler in der der HR und bezieht sich in seinem Beitrag auf den Abschnitt über den Dschihad.⁵ Er gesteht der HR immerhin zu, dass die Darstellung des Dschihad „komprimiert und kenntnisreich“, gleichwohl aber auch sehr „einseitig“ sei (S. 169). „Einseitig“ sei die Betonung von und die vorrangige Orientierung an den Positionen der Islamisten und Extremisten zum Dschihad. Er hält den Autoren der HR vor, sie würden die „Pervertierungen und Instrumentalisierungen“ der Islamisten zur „Norm des islamischen Dschihad-Verständnisses“ erheben (S. 171), d.h. „vorrangig extreme islamistische Positionen ... für wesensmäßig islamisch“ (S. 185) erklären, und zitiert einen Satz auf Seite 44 der HR: „Dschihad ist gleichermaßen individuelle Glaubenspraxis und kriegerischer Kampf gegen die Ungläubigen, ein verdienstvolles Werk, für das die Aufnahme ins Paradies verheißen ist.“ Nicht einverstanden ist er mit dem „gleichermaßen“. Doch die HR weist auf die „historische Bedingtheit“ der Texte aus dem Koran zu Krieg, Frieden und Gewalt hin (HR, S. 45) und sieht auch unterschiedliche Interpretationen (HR, S. 43). Die kritisierte Aussage der HR gibt keineswegs die Auffassung von „extremen Islamisten“ wieder, sondern wird bis heute im Mainstream islamischen Rechtsdenkens vertreten. Die „friedlichere“, „spirituelle“ Interpretation des „Dschihad“ zielt darauf, Dschihad als Kampf „des Herzens, der Zunge und der Hand“ darzustellen, d.h. als das Bestreben, gegen die eigenen bösen „Leidenschaften“ und sündhaftes Verhalten zu kämpfen („Großer Dschihad“). Die von

Mokrosch herausgestellte „spirituelle“ Dschihad-Interpretation, die er gar zum „Fundament islamischer Ethik überhaupt“ (S. 185) erheben will, war, wie der Islamwissenschaftler David Cook in seiner bedeutenden Arbeit über den Dschihad gezeigt hat, nie die vorherrschende. Die sufistische, friedliche Interpretation, so Cook, habe in der Realität praktisch keine Bedeutung gehabt, da sie die Ebene sufistischer Theorie nie verlassen habe. Nur einige westliche Wissenschaftler (wie z. B. John Esposito) und muslimische Apologeten behaupten eine realgeschichtliche Wirkung.⁶

Die These von der ausschließlich friedlichen Bedeutung des Dschihad in der Frühzeit und den späteren militanten Interpretationen hält keiner seriösen Analyse stand. Cook hat festgestellt, dass der Prophet Mohammed von 622 bis zu seinem Tod 632 pro Jahr (im Schnitt) an neun kriegerischen Aktionen (Schlachten, Überfällen, inneren Auseinandersetzungen) teilgenommen habe. Und im Blick auf die Behandlung des Themas im Koran kommt Cook zu dem ernüchternden Resultat, dass wir hier „eine weit entwickelte religiöse Rechtfertigung für das Kriegführen gegen die Feinde des Islam“ vor uns haben.⁷

Das wird von der renommierten Islamwissenschaftlerin Rotraud Wielandt im Blick auf die koranischen Verwendungskontexte der Wörter „dijhad“ und „djahada“ bestätigt: „Nur an zwei der insgesamt 35 Fundstellen (Sure 29,8 und 31,15) sind diese Wörter eindeutig oder in der ursprünglichen Grundbedeutung ‚sich abmühen, sich anstrengen‘ verwendet, an vier weiteren (22,78, 25,52, 9,73 und 66,9) ist diese Bedeutung wahrscheinlich oder wenigstens in Betracht zu ziehen. An allen anderen, d.h. an mehr als 80 % der koranischen Fundstellen, geht jedoch aus dem Kontext zweifelsfrei hervor, dass das

Wort *djihad* oder die entsprechende Verbform tatsächlich nichts anderes als ein militärisches Vorgehen bezeichnet, also im Sinne von ‚Krieg führen‘ zu verstehen ist.“⁸

Wenn Mokrosch behauptet, dass „Muslime in Deutschland“ diesen Lehren „kaum noch“ anhängen würden (S. 170), ist dies nicht zutreffend. Wo finden sich Belege für eine solche Deutung des *Dschihad*-verständnisses in „europäischer islamischer Theologie“ (!) (S. 172)? Im Text der HR wird keineswegs nur die islamistische Position angesprochen, sondern es wird auf die wahabitische (fundamentalistische, salafistische) Interpretation verwiesen, der im Übrigen zahlreiche Muslime in Deutschland folgen. Ein aktueller Einblick in die von deutschen Moscheevereinen und Verbänden sowie islamischen Buchverlagen verbreitete Literatur wie auch Diskussionen zu diesem Thema im Internet bestätigen die Interpretation der HR.

Mokrosch rügt ferner, dass Sure 2,256 und 5,32 nicht explizit als „gewaltbegrenzende“ neben den auf S. 43 der HR genannten Suren aufgeführt werden. Schließlich würden diese „von den muslimischen Verbänden und dem Koordinierungsrat in Deutschland unermüdlich zitiert und als schärfster Protest gegen jede Gewalt im islamischen Namen vorgebracht“ (S. 170). Zunächst heißt es in der HR ja auf S. 43 „unter anderem“, d.h. die Nennung von „gewaltbegrenzenden“ Suren ist ja nicht abschließend gemeint. Im Übrigen ist, wie die Auslegungsgeschichte zeigt, der „gewaltbegrenzende“ Inhalt der von Mokrosch herausgestellten Suren außerordentlich ambivalent. Deshalb wurden sie an dieser Stelle der HR nicht aufgeführt. Mokrosch folgt hier der Position der Verbände.

Es ist allerdings nicht redlich von den Verbänden, die Sure 5,32 stets als Kronzeu-

gen für die Gewaltabstinz des Islam zu nennen, denn sie zitieren unvollständig. Die Sure 5,32 lautet vollständig: „Wenn einer jemanden tötet, jedoch nicht wegen eines Mordes oder weil er auf der Erde Unheil stiftet, so ist es, als hätte er die Menschen alle getötet“. Die Blutrache und die Todesstrafe für „Unheilstifter“ (damit sind auch „Ungläubige“ gemeint!) sind danach legitim. Schon einen Vers weiter, in 5,33, wird denen, die gegen „den Gesandten“ (Mohammed) Krieg führen und auf der Erde Unheil stiften, der Kreuzigungstod, die Verstümmelung (wechselweise sollen Hände und Füße abgehackt werden) oder die Verbannung angedroht. Die Verbände wissen sicherlich auch, dass es höchst umstritten ist, die Sure 2,256 („Es gibt keinen Zwang in der Religion“⁹) tatsächlich als grundsätzlichen Widerspruch zum *Dschihad* und Begründung moderner Religionsfreiheit¹⁰ oder als Generalbeleg für Gewaltbegrenzung aufzuführen. Sure 2,256 enthält einen klaren Hinweis auf „Wahrheit“ und „Irrtum“, die nun „geschieden“ seien. Die „Wahrheit“ des Islam sei klar hervorgetreten, es bestehe die Verpflichtung des Menschen, an diese Wahrheit zu glauben. Für Mohammed wäre es völlig fern seiner Vorstellungswelt gewesen, dem „Irrtum“ neben der „Wahrheit“ eine Existenzberechtigung zuzubilligen. Aus dem historischen Kontext heraus kann dieser Vers nicht als normatives Prinzip der Gleichberechtigung anderer Religionen gelesen werden. Doch welche Auslegung soll gelten? Vor dem Hintergrund der komplexen Auslegungsgeschichte von Sure 2,256 wäre es sicherlich hilfreich, wenn die muslimischen Verbände einmal darlegten, welcher exegetischen Tradition sie zu folgen gedenken.¹¹

(Fortsetzung in MD 2/2008)

Anmerkungen

- ¹ In Kürze wird eine repräsentative Studie des Hamburger Kriminologen Peter Wetzels veröffentlicht, die Demokratiedistanz, Verbreitung fundamentalistischer Orientierungen und Islamismusaffinität zum Gegenstand hat. Die Ergebnisse der Studie sind erschreckend.
- ² Zit. bei Memri, Special Dispatches, No. 1483, 1. März 2007. Siehe auch die Fernsehdebatte im ägyptischen Fernsehen vom 5. Juli 2007, aus der deutlich hervorgeht, wie weit die Praxis der Genitalverstümmelung noch verbreitet ist und dass sie der Staat trotz gesetzlichen Verbots nicht verhindern kann, <http://www.memritv.org/clip/en/1555.htm>.
- ³ Siehe auch Genitalverstümmelung von Mädchen und Frauen. Eine kirchliche Stellungnahme. Erarbeitet von einer Arbeitsgruppe des Kirchenamtes der EKD in Verbindung mit externen Expertinnen, EKD-Texte 65, Hannover 1999.
- ⁴ Eine Untersuchung des Pentagon aus dem Jahre 2006 ergab, dass es allein rund 5000 dschihadistische Webseiten gibt, wahrscheinlich noch mehr. Das Feld ist nicht mehr zu übersehen, <http://mynet-jawa.mu.nu/archives/175342.php>.
- ⁵ Wobei bis auf David Cook, *Understanding Jihad*, Berkeley 2005, die relevante Literatur fehlt. Unverzichtbar sind immer noch: Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955; Albrecht Noth, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum*, Bonn 1966; Harfiyah Abdel Haleem / Oliver Ramsbotham / Saba Raisaluddin / Brian Wicker (Hg.), *The Crescent and the Cross*, Basingstoke 1998; auch: Adel Theodor Khoury, Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg? Gütersloh 2007; James Turner Johnson / John Kelsay (Hg.), *Cross, Crescent and Sword. The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition*, New York/Westport, Conn./London 1990; Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton 1996.
- ⁶ Cook, *Understanding Jihad*, 39ff.
- ⁷ Ebd., 6, 11.
- ⁸ Rotraud Wielandt, *Islam und Gewalt*, in: Hans Waldenfels / Heinrich Oberreuter (Hg.), *Der Islam – Religion und Politik*, Paderborn / München / Wien / Zürich 2004. 40.
- ⁹ Hans Zirker übersetzt: „Es gibt keinen Zwang in der Religion. Die rechte Lebensart ist klar geworden gegenüber der Verirrung. Wer die Götzen ablehnt und an Gott glaubt, der hat den festesten Halt ergriffen, der nicht zerreißt“ (*Der Koran*, Darmstadt 2003, 37). Adel Theodor Khoury formuliert: „Es gibt keinen Zwang in der Religion. Der rechte Wandel unterscheidet sich nunmehr klar vom Irrweg. Wer also die Götzen verleugnet und an Gott glaubt, der hält sich an der festesten Handhabe, bei der es kein Reißen gibt“ (*Der Koran. Arabisch-Deutsch*, Gütersloh 2004, 105).
- ¹⁰ Der Islamwissenschaftler Tilman Nagel spricht von einem „Scheinbeleg für eine in der koranischen Botschaft angeblich enthaltene Religionsfreiheit“, *Neue Zürcher Zeitung*, 25. November 2006.
- ¹¹ Vgl. dazu z. B. Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2003, 87f.

DOKUMENTATION

Anfang Oktober 2007 wurde das von Jürgen Micksch herausgegebene und 335 Seiten umfassende Buch „Evangelisch aus fundamentalen Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert“ vorgestellt (Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 2007). Es enthält zahlreiche Beiträge von hauptsächlich evangelischen Theologieprofessoren, die darin ihren Widerspruch gegenüber der EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland“ (EKD-Texte 86) zum Ausdruck bringen. Johannes Kandel und Reinhard Hempelmann antworten auf die Kritiker der Handreichung. Nachdem wir in MD 1/2008 den ersten Teil ihrer Antwort dokumentierten, folgt nun der zweite Teil. Die Auseinandersetzung spiegelt Ausschnitte aus einem Diskussionsprozess wider, der Grundfragen einer theologischen Verhältnisbestimmung zum Islam, des interreligiösen Dialoges und der Urteilsbildung zu integrationspolitischen Themen berührt.

Johannes Kandel, Berlin, und Reinhard Hempelmann

„Evangelisch aus fundamentalem Grund“?

Zur Kritik an der Handreichung
„Klarheit und gute Nachbarschaft“ (Teil 2)

„Islamophobie“?

Just erhebt den Vorwurf, dass sich die Handreichung (HR) zwar „ausführlich all den Gräueln, die irgendwo auf der Welt im Namen des Islam begangen werden“ (S. 228), widme, aber die deutlich zunehmende „Islamophobie“ ignoriere. Er geht ganz selbstverständlich davon aus, dass es „Islamophobie“ gibt und das in der Öffentlichkeit vorherrschende Islambild „verzerrt“ ist und „Ängste“ schürt. Sein Beitrag liest sich streckenweise wie ein Aufrechnungsverfahren nach dem Muster: Sprichst Du vom „Ehrenmord“, der „Zwangsehe“ und Gewalt gegen Frauen in islamischen Gesellschaften, dann musst du auch über Gewalt in westlichen Gesellschaften und den „Blutopfern amerikanischer Aggressionspolitik (Beispiel Irak)“ reden (S. 234). Es liegt auf der Hand, dass man mit einer solchen Vorgehensweise,

die alles gleich gültig werden lässt, nicht weiterkommt. Zunächst ist zu fragen, was mit jenem Phänomen „Islamophobie“ gemeint ist und in welchem Umfang es die gesellschaftliche Situation in Deutschland bestimmt. Die HR hat davon abgesehen, sich mit dieser Frage intensiv zu befassen; es hätte eine eigene Studie erfordert. Zudem liegen, worauf Just selbst verweist (S. 230ff), zahlreiche Stellungnahmen der evangelischen Kirche zu den Themen Diskriminierung, Rassismus, Xenophobie und politischer Extremismus vor. Sicherlich wäre es hilfreich gewesen, auf die Problematik in wenigen Sätzen hinzuweisen. Ganz ignoriert wird sie aber auch nicht (HR, S. 50).

Just referiert über „Islamophobie“, als ob dies ein klar erkennbares, definiertes und objektiv messbares Phänomen sei („Islamophobie in Deutschland“, S. 222), und leitet weit reichende Schlussfolgerungen

für seine Kritik an der HR daraus ab. Das ist zu hinterfragen. Der Begriff „Islamophobie“ hat spätestens seit 2004, als der damalige UN-Generalsekretär Kofi Annan ihn in den Status eines offiziellen politischen Begriffs erhob, seinen mediengestützten Siegeszug im Islam-Diskurs angetreten und wird als unbezweifelbares Faktum verhandelt. Er ist gleichwohl vage, unklar und weist geringe Trennschärfe auf. Es besteht die Gefahr, auch völlig legitime Kritik an Doktrinen und Praktiken des Islam als „islamophob“ zu denunzieren. So wird z. B. von manchen muslimischen Organisationsvertretern schon eine allgemeine *Skepsis* gegenüber der Religion als „islamophob“ abgetan. Der Chefredakteur der britischen Zeitschrift „Muslim News“, Ahmed Versi, bezeichnete die legitime Aufforderung von Franco Frattini, Vizepräsident der Europäischen Kommission, an die Adresse der Muslime, sich um einen europäischen Islam zu bemühen, als „rassistisch“ und „islamophob“: „Talks about creating a ‚European Islam‘ not only indicates that the EU is planning to impose their own version of Islam on Muslims but will create more anti-Western and anti-Christian feeling in the Muslim community.“¹ Die Islamische Weltliga und verwandte Organisationen haben längst die Chance entdeckt, den Begriff für ihre Zwecke zu instrumentalisieren. Befriedigt nahm der Vorsitzende der „Organisation der Islamischen Konferenz“ (OIC), Ekmeleddin Ihsanoğlu, zur Kenntnis, dass die Sozialdemokratische Partei in Europa eine Kommission zur Beschäftigung mit „Islamophobie“ eingesetzt hat. „Seit Jahren“, so erklärte Ihsanoğlu, „arbeiten wir in dieser Richtung und begrüßen jeden Schritt, der zur Aufklärung auf nationaler und kultureller Ebene beiträgt.“ Schon ist das Ziel erreicht, „Islamophobie“ mit Antisemitismus zusammenzubinden. In Deutschland zielt diese Strategie darauf, einen Zusam-

menhang zwischen Judenfeindschaft und Judenverfolgung in Deutschland und „Islamophobie“ herzustellen, eine vor dem Hintergrund des Holocaust absurde These. Selbst die höchst ambivalenten Kriterien des „Runnymede Trust“ von 1997 zur Typologisierung von Islamophobie schließen eine solche Analogie aus.

Problematisch sind die Belege, die Just für „Islamophobie“ in Deutschland nennt. Er verweist auf eine Studie von Kai Hafez und Carola Richter², die ermittelt haben wollen, dass die Berichterstattung von ARD und ZDF zum Islam (Magazin- und Talksendungen) in über 80% der Fälle „negativ“ besetzt sei, vor allem stünden „Konfliktthemen“ wie z. B. „Terrorismus und Extremismus“ (mit 23%) im Vordergrund. Welche Aussagekraft das haben soll, bleibt unklar. In der Logik der Medienpräsentation liegt es jedoch, dass der Faktor „Konfliktberichterstattung“ dabei einen hohen und völlig legitimen Stellenwert hat. Hafez und Richter unternehmen nicht einmal den Versuch zu zeigen, wie die inkriminierten Beiträge gestaltet sind. Doch erst Inhalts- und Methodenanalysen würden den Vorwurf der Einseitigkeit belegen können.

Im nächsten Schritt zitiert Just zwei völlig unterschiedliche, nicht vergleichbare empirische Untersuchungen und rubriziert alles unter „Islamophobie“. Erst wird die berühmte Allensbach-Umfrage vom 17. Mai 2006 genannt, dann die Studien des Bielefelder Soziologen Wilhelm Heitmeyer „Deutsche Zustände“. Bei jeder Umfrage ist zunächst der Kontext zu berücksichtigen. Die Allensbach-Umfrage wurde zu einem Zeitpunkt durchgeführt, als der so genannte „Karikaturenstreit“ erst langsam aus den Schlagzeilen zu verschwinden begann.³ Viele Menschen hatten noch die Bilder von brennenden Botschaften und Zerstörungen im Kopf. Es war eine Momentaufnahme, nicht mehr.

Just zitiert sodann die Untersuchungen des Soziologen Wilhelm Heitmeyer „Deutsche Zustände“ und konstatiert, dass dieser „zu ähnlichen Ergebnissen“ komme (S. 223). Doch erstens sind beide Untersuchungen methodisch gar nicht miteinander zu vergleichen und zweitens hat das Heitmeyersche Analysekonzept („Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“) Schwächen in der Aussagekraft für „Islamophobie“.

Heitmeyer stellte in seiner ersten Untersuchung „Deutsche Zustände“ 2002 fest, dass es „keine generelle Islamfeindlichkeit“ gebe, aber 48,6% der Befragten Probleme hätten, „in Gegenden zu ziehen, in denen viele Moslems wohnen“. Knapp die Hälfte der Bevölkerung sähe im Ausbau der religiösen Infrastruktur von Muslimen eine problematische Machtausdehnung und entwickle Ängste. Heitmeyer fügte aber relativierend hinzu, dass „in bezug auf Haltungen gegenüber Muslimen bisher keine verlässlichen Daten, schon gar nicht im Längsschnitt“ existieren. Jürgen Leibold und Steffen Kühnel kamen in derselben Studie zu dem Ergebnis, dass sich die „Behauptung von einem besonderen ‚Feindbild Islam‘, das aus unterschiedlichen Motiven zum Teil von bundesdeutschen Intellektuellen und zum Teil von islamischen, bzw. islamistischen Gruppen beschworen wird, nicht bestätigen“ lässt. Auch die weiteren Untersuchungen in den Fortsetzungen der Serie „Deutsche Zustände“ konnten ein nachhaltiges Feindbild Islam oder einen signifikanten Anstieg von „Islamophobie“ nicht empirisch untermauern.⁴

Die von Heitmeyer und Mitarbeitern verwendete Definition von „Islamophobie“ ist problematisch, weil sie nicht trennscharf und spezifisch genug ist. „Islamophobie bezeichnet Bedrohungsgefühle und die ablehnenden Einstellungen gegenüber der Gruppe der Muslime, ihrer

Kultur und ihren öffentlich-politischen wie religiösen Aktivitäten.“⁵ Es gibt zweifellos „Bedrohungsgefühle“ in Deutschland, was angesichts des weltweiten islamistischen Terrors und der realen Gefährdungslage auch nicht verwunderlich ist. Gleichwohl ist es keineswegs zwingend, dass sich diese und/oder „ablehnende Einstellungen“ pauschal gegen die „Kultur“ sowie gegen die „öffentlich-politischen und religiösen Aktivitäten“ der (!) Muslime richten müssen, woraus eine generelle Abwertung von Muslimen abgeleitet werden könnte. Die für die Befragung gewählten Items lassen eine zu große Bandbreite an möglichen Antworten zu. Zur Messung von „genereller Ablehnung von Muslimen in Deutschland“ 2003-2005 werden zwei „Itemformulierungen“ gewählt. „Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden“. Das bejahen mit sinkender (!) Tendenz knapp 27% der Befragten. Es ist also eine deutliche *Minderheit*, die eine generelle Ablehnung von Muslimen erkennen lässt. Einerseits ist ein solches Ergebnis unerfreulich, andererseits auch wiederum nicht so erstaunlich, da fremdenfeindliche Einstellungen relativ stabil um 30% liegen und „Islamophobie“ ein Teil von ihnen ist. Die zweite Formulierung: „Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land“ bejahen mit steigender Tendenz fast 34%. Auch das ist eine Minderheit. Und es ist keineswegs zwingend, dass sich hinter der Bejahung dieser Frage eine „generelle Ablehnung“ verbirgt. Sie kann auch Ängste und Besorgnisgefühle auf den Punkt bringen, dass die eigene – wie auch immer definierte – Identität bedroht erscheint, ohne eine generelle Wendung gegen „die“ Muslime auszudrücken. Sind alle jene „islamophob“, denen bestimmte religiöse Praktiken „fremd“ sind und die z. B. die Praxis des Schächtens,

vielleicht aus sehr vernünftigen Gründen des Tierschutzes, nicht akzeptieren? Sind alle jene „islamophob, die z. B. am Kopftuch muslimischer Frauen Anstoß nehmen, weil sie – auch nicht ganz unbegründet – meinen, das Kopftuch sei ein Symbol für die Diskriminierung von Frauen und eine rigide Politik der Geschlechtertrennung, die sie nicht mit den Grundwerten des GG in Einklang sehen? Sind alle jene „islamophob“, die nicht im Einflussbereich islamistischer Gruppen oder islamistisch beeinflusster Moscheen leben wollen? Sind die Bedenken von Anwohnern gegen den Bau von Moscheen von vornherein als „islamophob“ zu brandmarken? Sind Christen „islamophob“, die sich dagegen aussprechen, christliche Kirchen, die nicht mehr genutzt werden können, an islamische Organisationen zu verkaufen? In der Bejahung der „Fremdheitsfrage“ kann sich auch berechtigte Kritik an Islam manifestieren. Eine solche Kritik gestehen die Autoren von „Deutsche Zustände“ auch ausdrücklich zu. Doch der Begriff der „Islamophobie“, so wie er inzwischen – vor allem in muslimischen Kreisen – verwendet wird, nimmt inzwischen, wie erwähnt, den Charakter eines Kampfbegriffes an, um unliebsame Kritik an religiösen Doktrinen und bestimmten religiösen Praktiken abzulenken bzw. zu ersticken. Im Diskurs über „Islamophobie“ fällt auf, dass die Ursachenanalyse stets zu kurz kommt. Woher kommen „islamophobe“ Einstellungen und Haltungen? Für Just sind in monokausaler Verengung „die Medien“ in einer „islamfeindlichen“ Mehrheitsgesellschaft verantwortlich. Häufig werden auch schlicht dieselben Ursachen angenommen, die in der Forschung für fremdenfeindliche und rechtsextremistische Orientierungen genannt werden: von sozioökonomischen bis zu sozialpsychologischen Faktoren. Das ist sicherlich

nicht falsch. Doch muss auch thematisiert werden, welchen Anteil islamistisch-extremistische Bewegungen und die aktuelle dschihadistisch-terroristische Bedrohung an der Ausformung islamfeindlicher Haltungen haben. „Bedrohungsgefühle“ und „ablehnende Einstellungen“ gegenüber Ideologie und Bewegung des *Islamismus*, der vom Islam nicht abzulösen ist, sind nur allzu verständlich und angesichts der Sicherheitslage mehr als gerechtfertigt. Man muss diese Besorgnisse und Ängste ernst nehmen, anstatt sie als „Islamfeindschaft“ pauschal zu verteufeln.

Micksch greift zu der sachlich falschen und empirisch völlig unbelegbaren Behauptung, dass „islamfeindliche Einstellungen ... gegenwärtig die am meisten verbreitete Form des Rassismus“ seien (S. 11). Dass „Islamfeindlichkeit“ dem Rassismus zugerechnet wird, ist absurd. Hier wird der Begriff des Rassismus, der historisch auf soziobiologischen Ideologien aufbaut, vollends entwertet und aufgelöst, denn Muslime sind zweifellos keine „Rasse“ im ethnischen Sinne. Es ist nicht sinnvoll, hier den Begriff des Rassismus zu verwenden. Selbst wenn man „islamfeindliche“ Einstellungen, die noch zu definieren wären, als „rassistisch“ bezeichnete, gäbe es keinen empirischen Beleg dafür, dass diese „am meisten verbreitet“ wären.

Kopftuch

Micksch unterstellt der HR „pauschal ablehnende Einstellungen zum Kopftuch“, die „einseitig Frauen diskriminieren“ und „sexistisch“ seien (S. 13). Er bleibt den Beleg schuldig, aus welchen Passagen der HR dieses harsche Urteil abzuleiten ist. An keiner Stelle der HR wird eine „pauschal ablehnende“ Haltung zum Kopftuch sichtbar. Der Rat der EKD hat sich in seiner Erklärung vom 10. Oktober 2003 mit der Frage des Kopftuchs *im Schuldienst*

befasst und im Lichte der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichtes vom 24. September 2003 die Neutralitätspflicht von Beamten und die Güterabwägung zwischen konkurrierenden Grundrechten unterstrichen. Diese Erklärung wurde, wie ausdrücklich vermerkt wird, vom Rat selbst in die HR eingefügt. Im Ergebnis der Güterabwägung und unter Berücksichtigung „der Bedeutung des Kopftuchs im Islam“ kommt der Rat darin zu dem Schluss, dass das Begehren „einer muslimischen Bewerberin für eine Lehrtätigkeit an öffentlichen Schulen unter Berufung auf ihre Religionsfreiheit“ ein Kopftuch zu tragen „Zweifel an ihrer Eignung als Lehrerin an einer staatlichen Schule“ begründe. Man mag das kritisch beurteilen – wie in den Diskussionen innerhalb der ad-hoc-Kommission auch sichtbar wurde –, aber darauf den Vorwurf des „Sexismus“ zu gründen, ist eine polemische Verzerrung.

Karakasoglu z. B. erhebt diesen Vorwurf nicht. Sie erregt sich aber darüber, dass sich die EKD das Recht herausnehme, „den inhaltlichen Gehalt eines religiös konnotierten Kleidungsstücks einer anderen Religionsgemeinschaft zu bestimmen und gleichzeitig abzuwerten“ (S. 243). Ferner würden Probleme nur beim islamischen Kopftuch gesehen, während „Erkennungszeichen der jüdisch-christlichen Tradition“ nicht als Auffassungen interpretiert würden, „die in einem Spannungsverhältnis zu den der deutschen Verfassungsordnung zugrunde liegenden Wertentscheidungen stehen“ (HR, S. 64).

In dem heftigen „Kopftuchstreit“ 2003/2004 verwischten sich oft die Ebenen, und gelegentlich wurde von muslimischer Seite der Eindruck erzeugt, als ginge es generell gegen das Kopftuch. Doch es ging immer um das Kopftuch im Staatsdienst. Es gibt sehr verschiedene Deutungen des Kopftuchs. Wenn der öffentliche

Dienst betroffen ist, dann gilt eben nicht exklusiv das Selbstverständnis der Kopftuchträgerinnen, sondern hier kommen auch die Deutungen des Staates und der Eltern mit ins Spiel. Es gibt also eine Abwägung von Rechtsgütern und Deutungen. Der Vorwurf von Karakasoglu, dass die EKD damit „den betroffenen Frauen individuelle Handlungs- und Entscheidungskompetenzen“ (S. 244) abspräche, ist somit nicht zutreffend, und es liegt keineswegs eine Verletzung der von der HR befürworteten Zielsetzung vor, dem Partner auf gleicher Augenhöhe zu begegnen.

Defizitäre Theologie?

Immer wieder wird in dem Buch von Jürgen Micksch eine vermeintlich fehlende theologische Klarheit (auch im Vorspann S. 11) unterstellt, bei Arnulf von Scheliha ein nicht vorhandenes religiöses Interesse am Islam (S. 69ff), bei Martin Stöhr eine fehlende Berücksichtigung von Gemeinsamkeiten und eine unterentwickelte Theologie (S. 91ff), bei Johannes Triebel angeblich selbstwidersprüchliche Aussagen zur Gottesfrage (S. 138f). Karl-Josef Kuschel würdigt zwar die Handreichung mit wenigen Sätzen – vor allem in ihren Passagen zu Brennpunkten gesellschaftlicher Integration –, um dann zu einem Generalangriff überzugehen. Die HR sei restriktiv und widersprüchlich, sie weise vor allem theologisch „erschreckende Defizite“ (S. 46) auf. Eine ausgearbeitete gemeinsame Glaubensbasis zwischen Christen und Muslimen sei – so Kuschel – notwendig, um in den gesellschaftlich-politischen Konfliktfeldern weiterzukommen (S. 48). Ein minimaler Konsens in Glaubensfragen schmälere entsprechend die Aussicht auf Verständigung. Als gemeinsame Glaubensbasis seien der Schöpfungsglaube (S. 52ff) und der gemeinsame Ursprung in Abraham anzusehen (S. 55ff).

In Kuschels Konzept wird das Gelingen des interreligiösen Dialogs von einer inhaltlichen Übereinstimmung in Glaubensfragen abhängig gemacht. Das ist fragwürdig, denn dann zielt der interreligiöse Dialog auf die Harmonisierung der Religionen und ihrer Glaubensorientierungen. Eine solche Zielperspektive ist unrealistisch.

Christoph Bultmann vermisst in der HR eine ausgearbeitete Schöpfungstheologie, die den Brückenschlag zum Islam ermöglichen könnte (S. 152ff). Kuschel (S. 52ff) und Johannes Lähnemann (S. 106ff) sehen es ähnlich. Sie lassen dabei unberücksichtigt, dass in den einleitenden Passagen mehrfach auf Gemeinsamkeiten zwischen Christen und Muslimen hingewiesen wird, „die sich aus dem Glauben an Gott den Schöpfer“ ergeben (HR, S. 20). Scheliha behauptet, es gebe einen wichtigen „Ertrag der schöpfungstheologischen Diskurse im deutschsprachigen Islam der Gegenwart“ (S. 77), und verweist auf die Arbeiten von Falaturi und Balic, die im Blick auf die individuelle Würde des Menschen (qua „Geschöpflichkeit“) einen Anschluss „an das westliche Menschenrechtsdenken“ formuliert hätten. Dieser „wichtige Ertrag“ ist allerdings zweifelhaft, wenn man sich die von Scheliha zitierten Balic und Falaturi genau anschaut. Balic bleibt in seiner Einschätzung der islamischen Menschenrechtserklärungen von 1981 und 1990, die eben keine Akzeptanz der Universalität der Menschenrechte enthalten, höchst ambivalent und kann gerade deshalb nicht den Anschluss an „westliches Menschenrechtsdenken“ begründen. Falaturis Position als schiitischer Rechtsgelehrter ist eine sehr honorige, gleichwohl isolierte Meinung. Über das islamische Menschenbild ist zu streiten, wenn Scheliha behauptet, dass sich die islamische Konzeption vom Menschen als dem „Statthalter Gottes“ („Kalif“) „stärker als es

die Handreichung zugeben will – der gegenwärtigen christlichen Idee der Gottebenenbildlichkeit“ nähert (S. 78). Das Verhältnis Gott und Mensch ist im Christentum ein wesentlich anderes als im Islam.

In den Aussagen zur gemeinsamen Weltverantwortung und zum Thema Frieden sieht Bultmann „die Handreichung auf einem positiv orientierten Weg (S. 162), der „einen ersten Schritt zu hermeneutischem Problembewusstsein“ (S. 162; vgl. dazu HR, S. 19ff) darstellt. Die theologischen Orientierungen der HR sieht er allerdings durch einen „apologetisch oder polemisch funktionalisierten Eklektizismus“ (S. 167f) bestimmt. Auch ist er verärgert darüber, dass keine Bibelwissenschaftler in der Kommission beteiligt waren, die die Handreichung vorbereitete. Seine Stellungnahme ist durch Schlagworte und einseitige Wahrnehmungen bestimmt. Immer wieder ist er darum bemüht, einzelne Aussagen der HR in einen Gegensatz zu früheren EKD-Stellungnahmen zu bringen, zum Beispiel zu den Leitlinien „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“. Im Blick auf die Ausführungen zur „Nähe des Schöpfers zu allen Menschen“ stellt er fest: „Die Handreichung 2006 zeigt sich jedoch dem Text von 2003 und den von ihm gestellten Herausforderungen nicht gewachsen“ (S. 154). Vergleicht man die Texte sorgfältig miteinander, kommt man allerdings zu ganz anderen Ergebnissen. Bultmanns Ausführungen erschöpfen sich im Widerspruch zur HR und bleiben in ihren Intentionen unklar.

Die angebliche Nichtberücksichtigung der „Gemeinsamkeiten der abrahamischen Religionen Judentum, Christentum und Islam“ wird gleich in der Einleitung von Micksch als großer Mangel benannt (S. 12). Damit soll der Eindruck erweckt werden, es gebe für den spannungsvollen

Dialog der Religionen in der abrahamischen Tradition so etwas wie eine vorhandene Friedensquelle, auf die man nur zurückgreifen müsse.

Unberücksichtigt bleibt dabei, dass die Figur Abrahams in ihrer islamischen Rezeption dem jüdischen und dem christlichen Verständnis von Abraham pointiert entgegengesetzt ist.

Die Unterschiede der *Zugangsweisen* und *Verarbeitungen* der jeweiligen Traditionen zu Abraham dürfen nicht eingeebnet werden. Der Verweis auf Abraham erfolgt aus islamischer Perspektive auch immer im Sinne eines Überlegenheitsanspruches (Abraham als der „hanif“, der Gottsucher, der „erste Muslim“).

Mission und Dialog

Das Thema Mission und Dialog wird in zahlreichen Beiträgen des Buches aufgegriffen. Gleich am Anfang bemerkt Micksch: „Die Aufgabe der Mission wird so undifferenziert beschrieben, dass bei Muslimen die Sorge entsteht, jede Einladung und jeder Dialog mit evangelischen Christen sei eine Form der Mission“ (S. 11). Diese Kritik wird auch von Bultmann (S. 149ff) und Ziemer (S. 312ff) geteilt. Zurückgewiesen wird der Anspruch des Missionarischen ebenso in den beiden muslimischen Beiträgen des Buches (Yasemin Karakasoglu, S. 238ff, und Hamideh Mohagheghi, S. 253ff). Auch die muslimischen Verbände haben im Blick auf das Thema Mission mit besonderer Empfindlichkeit reagiert. Ihre Stellungnahme ist in dem Micksch-Buch dokumentiert (S. 275ff). Die muslimische Kritik der christlichen Mission ist vor allem im Endgültigkeitsbewusstsein des Islam begründet. Mohammed gilt als Siegel der Propheten (Sure 33,40). Als nach-christliche Religion hat der Islam das Christentum zu einem Teil seiner Vorgeschichte gemacht (vgl. auch

HR, S. 18). Aus der Religionsgeschichte ist vielfältig bekannt, wie schwer es ist, Beerbungsansprüche anderer zu ertragen oder es hinzunehmen, wenn andere den eigenen Beerbungsansprüchen widersprechen. Christen bestehen darauf, dass der Dialog mit Muslimen die Mission unter ihnen nicht ausschließt (HR, S. 113). Ein christlicher Missionsverzicht würde faktisch die Anerkennung des islamischen Endgültigkeitsanspruchs beinhalten. Zahlreiche Aussagen des Micksch-Buches zum Thema Mission erwecken den Eindruck, die missionarische Religionsbegegnung gehöre nicht mehr in das Zeitalter des interreligiösen Dialoges. Demgegenüber hält die HR daran fest: Beide, Christentum wie Islam, sind missionarische Religionen, in ihrer Begegnung treffen „Endgültigkeitsansprüche“ aufeinander. Die Begegnung der christlichen Kirchen mit dem Islam lässt sich nicht auf den Dialog und die gute Nachbarschaft reduzieren. Zu ihr gehört unverzichtbar das christliche Zeugnis, das auf die göttliche Selbstmitteilung in Jesus Christus und im Wirken des Geistes verweist. Eine unklare und zaghafte evangelische Identität, die darauf verzichtet, die missionarische Dimension des eigenen Selbstverständnisses auszusprechen, hilft niemandem.

Differenzen zwischen Christentum und Islam dürfen weder heruntergespielt werden noch das Ende der Kommunikation bedeuten. Zum Dialog gibt es keine Alternative. Er ist jedoch auch im Sinne einer respektvollen Streitkultur und eines interreligiösen Realismus zu verstehen und zu gestalten. Selbstrelativierung stellt keine überzeugende Strategie dar, um Differenzen auszuhalten und Toleranz einzuüben. Die Religionsbegegnung hat unterschiedliche Ebenen: Zusammenleben, Dialog, Mission (HR, S. 113). Eine erkennbare christliche Identität ist nicht Störung, sondern Voraussetzung für eine weiter-

führende Begegnung. Diesen Orientierungen folgt die HR.

Glaube an denselben Gott?

Massiven Widerspruch hat die Handreichung im Blick auf den Satz erfahren, dass Christen ihr „Herz ... schwerlich an einen Gott hängen können, wie ihn der Koran beschreibt und wie ihn Muslime verehren“ (HR, S. 19). Kuschel meint daraus eine „Verächtlichmachung des Koran“ lesen zu können (S. 48f), Triebel hält den Satz für „theologisch ... falsch“ (S. 138). Bultmann spricht vom „Skandal“, von der „Zumutung“ dieses Satzes, aus dem er eine „höhnische Verwerfung des Gottesbildes im Islam“ liest (S. 158). Die Erregung der Kritiker ist jedoch nicht gerechtfertigt. Der Satz enthält kein Urteil über den Islam. Er sagt pointiert aus, dass es zwischen dem christlichen und dem islamischen Gottesverständnis fundamentale Differenzen gibt. Dies auszusprechen ist schon deshalb notwendig, weil die islamische Perspektive von einer Kontinuität im Offenbarungsgeschehen ausgeht. Der Islam beansprucht, alle Offenbarungsreligionen in sich zu schließen (Inklusivismus), beginnend mit der Adam offenbarten Urreligion. Andererseits sind allein Mohammed und der ihm offenbarte Koran der Maßstab zur Bestimmung dessen, was als Offenbarung gelten kann (Exklusivismus).

Nach muslimischer Überzeugung (!) meinte Mohammed denselben Gott, den auch Juden und Christen verehren. Christinnen und Christen müssen sich zu dieser islamischen Identifikation verhalten. Ihre Urteilsbildung dazu hat zu berücksichtigen, dass die von Seiten der Muslime vorausgesetzte Kontinuität dadurch in Frage gestellt ist, dass sie „von vornherein mit Veränderungsvorwürfen und Fälschungunterstellungen verbunden ist“⁶. Die

Handreichung bringt diesen Sachverhalt mit den Sätzen zum Ausdruck: „Im Christentum ist dieser Glaube nach muslimischer Überzeugung zwar verfälscht worden. Aber Muslime billigen Christen zu, dass sie sich mit der Offenbarung Gottes in Israel auf den Gott beziehen, von dem Mohammed den Islam als die aus ihrer Sicht letztgültige Offenbarung empfangen hat“ (HR, S. 18). Da die muslimische Perspektive von der Selbigkeit Gottes gleichzeitig den Vorwurf enthält, dass Christen die Gottesoffenbarung falsch verstanden haben, ist die Grundlage für einen gemeinsamen Glauben nicht gegeben. Nicht überzeugend ist es deshalb, den interreligiösen Dialog und das friedliche Zusammenleben der Religionen von einem Konsens im Glauben abhängig zu machen. Mit Recht und mit guten Gründen weist die Handreichung auf die „Grenzen des Glaubens an den ‚einen Gott‘“ hin. Damit wird keineswegs in Abrede gestellt, „dass der Islam auf die Verehrung des transzendenten Gottes zielt“ (HR, S. 18). Auch wird mit der Betonung der Differenz im Gottesverständnis keineswegs eine umfassende religions-theologische Klärung der Redeweise von dem „einen Gott“ vollzogen.

Selbstverständlich darf das Diktum der HR, dass Christen „ihr Herz schwerlich an einen Gott hängen können, wie ihn der Koran beschreibt“, nicht im Sinne eines volkstümlichen Polytheismus verstanden werden, so als gäbe es mehrere Götter. Auch wird der Vorwurf des „Götzendienstes“ gegenüber dem Islam an keiner Stelle erhoben. Die HR enthält sich des Urteils. Die Bestreitung eines gemeinsamen Gottesglaubens folgt aus dem Ernstnehmen des christlichen wie des islamischen Gottes- und Offenbarungsverständnisses. Der Dialog mit Muslimen wird dadurch keineswegs ausgeschlossen oder erschwert. Es ist besser, fundamentale Differenzen re-

spektivvoll einzugestehen, als krampfhaft nach Verwandtschaftsbeziehungen Ausschau zu halten, die sich bei genauerem Hinsehen als nicht gegeben erweisen.

Es mag Sätze in der HR geben, die Verbesserungsbedürftig sind. Dieser ist es unseres Erachtens nicht. Die Äußerungen von Bultmann, dieser Satz und die Bezugnahme der HR auf Luthers Erklärung zum Ersten Gebot seien „theologisch und rhetorisch ein skandalöser Missgriff“ (S. 165), zeugt von fehlender Sachkenntnis. Will Bultmann ernsthaft bestreiten, dass der Gott, von dem Luther in seiner Erklärung zum ersten Gebot redet, der dreieinige Gott ist? In der Begegnung mit Muslimen sind Christen sehr wohl vor die Frage gestellt, ob sie im Islam den Gott wiedererkennen können, der ihnen in Jesus Christus begegnet und der der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist. Eine Bejahung dieser Frage scheint unweigerlich auf eine Zurückstellung der Christologie hinauszuweisen. Christen können jedoch Gott nicht ohne Christus und auch Christus nicht ohne Gott verstehen.

Zweifellos richtig ist, dass der Glaube an Jesus Christus wie auch das trinitarische Bekenntnis nicht nur Christen und Muslime, sondern auch Christen und Juden voneinander trennt. Dennoch ist die von Scheliha und Kuschel vorgenommene Parallelisierung des Verhältnisses zum Islam und zum Judentum nicht überzeugend. Das urchristliche Bekenntnis setzt voraus, dass der Gott, von dem der christliche Glaube redet, kein anderer ist als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Bereits im Neuen Testament wird die Identität und Selbigkeit Gottes unterstrichen. Der Dialog zwischen Christen und Juden hat insofern andere Voraussetzungen, Themen und Aufgaben. Seine Berührung mit dem christlich-muslimischen Dialog und seine Unterschiedenheit von ihm bedürfen weiterer Klärungen.

Gemeinsame Gebete und religiöse Feiern

Reinhold Bernhardt geht es in seinen Ausführungen um den pointierten Widerspruch zu den Aussagen der Handreichung zum interreligiösen Beten (HR, S. 113ff). Seine systematisch-theologischen Reflexionen stellt er ganz in den Dienst der Legitimation interreligiösen Betens. In der HR wird das interreligiöse Beten ausdrücklich abgelehnt: „Ein gemeinsames Beten in dem Sinn, dass Christen und Muslime ein Gebet gleichen Wortlautes zusammen sprechen, ist nach christlichem Verständnis nicht möglich, da sich das christliche Gebet an den einen Gott richtet, der sich in Jesus Christus offenbart hat und durch den Heiligen Geist wirkt.“ (S. 115) Bernhardt sieht in solchen „kirchenamtlichen“ Vorschriften unnötige Einschränkungen christlicher Freiheit. Seine Ausführungen verbinden systematisch-theologische Perspektiven mit praktischen Handlungsorientierungen. Eine „christozentrische Engführung im Verständnis der Selbstvergegenwärtigung Gottes“ (S. 197) möchte er überwinden. Das Verständnis Gottes ist nach Bernhardt nicht ausschließlich durch die Christusoffenbarung zu bestimmen. Die aus seiner Sicht sachnotwendige Differenz zwischen „Gott-in-seinem-Selbstsein“ und „Gott-in-seiner-Offenbarung“ begründet für ihn die grundsätzliche Möglichkeit, multireligiös und interreligiös zu beten. Aus pragmatischen Gründen würde auch er zwar das „nebeneinander oder nacheinander gesprochene multireligiöse Gebet in der Tradition der jeweiligen Religionsgemeinschaft“ einem interreligiösen vorziehen. „Wo die Beteiligten allerdings unter Wahrung ihrer jeweiligen Identität ein gemeinsames Gebet verantworten können, sollte auch dies möglich sein“ (S. 205). Indirekt und ungewollt bestätigt Bernhardt mit diesen Überlegungen die Ausführungen der

HR, dass „eine Situation, in der nebeneinander oder nacheinander gebetet wird, ... leicht als interreligiöses Beten wahrgenommen werden (kann), bei dem die bestehenden grundlegenden Unterschiede nicht respektiert werden“ (HR, S.117). In der Praxis werden diese, von einem systematischen Theologen ausgesprochenen Orientierungen um den Preis einer christlichen Selbstminimalisierung erkaufte. Für Muslime ist es undenkbar, ein trinitarisch orientiertes Gebet mitzusprechen. Das Gebet, auf das man sich einigt, kann insofern nur nichttrinitarischen Charakter haben.

Bernhardts Überlegungen sind ein praktisches Beispiel für die fehlende Orientierungskraft der pluralistischen Religions- theologie in den Herausforderungen, vor denen christliche Kirchen in einer Situation zunehmender kultureller und religiöser Pluralisierung stehen. Immer wieder zielen seine Ausführungen auf eine „Horizontenerweiterung“ ab, die die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus bewusst überschreiten wollen. Der „Christusinhalt ... lässt sich auch jenseits der Christusoffenbarung ... in anderer Gestalt entdecken“ (S. 196). Gott darf nicht „aus-schließlich durch die Christusoffenbarung bestimmt“ (S. 196) werden. Die biblische Überlieferung versteht Bernhardt so, dass sie „eine ... christozentrische Engführung im Verständnis der Selbstvergegenwärtigung Gottes“ (S. 197) sprengt. Wenn er als Beleg für diese Meinung den Satz aus dem Hebräerbrief 1,1f zitiert, ist dies freilich eine Interpretation, die dem Wortlaut des Textes unmittelbar entgegensteht. Der biblische Text wird in verzerrender Weise so interpretiert, dass sich eine Übereinstimmung mit der pluralistischen Religionstheologie ergibt. Nicht sachgemäß ist auch seine Interpretation von Röm 1,18-20, Röm 2,14f, Apg 17,22-31, die in dem Satz kulminiert, dass Gott gegenwärtig ist,

„auch wo er nicht im Lichte Jesu Christi vergewissert wird“ (S. 198). Selbstverständlich gibt es nach christlicher Überzeugung eine Gegenwart Gottes in der ganzen Schöpfung. Die Erkenntnis, dass Gott in seiner Schöpfung gegenwärtig ist, gewinnt der christliche Glaube jedoch nicht jenseits seiner Bindung an Jesus Christus. Im Weiteren spricht Bernhardt von der „Selbstmitteilung Gottes im Koran“, die „für Christen ... von den in Christus vermittelten Glaubensgewissheiten her und auf sie hin zu lesen“ sind, und meint, dass „in diesem hermeneutischen Inklusivismus keine christliche Vereinnahmung des Koran“ liege. (S. 199)

Bernhardts Ausführungen stehen in einem grundlegenden Dissens zu zahlreichen offiziellen Stellungnahmen evangelischer Kirchen zur Frage des Verhältnisses des christlichen Glaubens zu anderen Religionen. Nur beispielhaft sei hier auf die Leitlinien „Christlicher Glaube und nicht-christliche Religionen“ verwiesen, die das ausdrückliche Ziel verfolgen, aus dem Zentrum des christlichen Glaubens heraus zu klären, was seine Besonderheit ist und wie das Verhältnis zu anderen Religionen zu sehen ist. Bereits mit den Eingangsüberlegungen werden in den Leitlinien eine Reihe methodischer Orientierungen und Abgrenzungen ausgesprochen: gegenüber der Forderung nach Neutralität im Religionsvergleich, gegenüber dem Bemühen, von einem allgemeinen Verständnis von Religion ausgehend die einzelnen Religionen zu erfassen, gegenüber dem Versuch, die Differenz zwischen Innen- und Außenperspektive bei der Beurteilung einer Religion überschreiten zu wollen.

Indirekt stellen diese Überlegungen auch eine kritische Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheologie dar. Während die theologischen Aussagen der HR den Leitlinien bis in einzelne Formu-

lierungen hinein nahe stehen, weicht Bernhards theologisches Konzept grundlegend von ihnen ab. Seine praktischen Empfehlungen sprechen sich für ein Verständnis von evangelischer Freiheit in der Frage gemeinsamen Betens aus, das die theologische Urteilsbildung ausschließlich in den Bereich individueller Gewissensprüfung verweist.

Schlussüberlegungen

- Das Micksch-Buch stellt keinen konstruktiven Beitrag zum Thema „Christen und Muslime in Deutschland“ dar. Es sammelt Kritiker. Einig ist man sich vor allem darin, etwas gegen die Handreichung der EKD sagen zu wollen. Die Absicht der HR, die schon im Titel „Klarheit und gute Nachbarschaft“ zum Ausdruck kommt, findet keine angemessene Würdigung.

- Der gegen die HR artikulierte Widerspruch kommt aus sehr verschiedenen Perspektiven, die mal mehr, mal weniger entfaltet werden. Bei Kuschel ist es z. B. die abrahamische Ökumene, bei Stöhr sind es Erfahrungen aus der Friedensbewegung und im Kontext des jüdisch-christlichen Dialoges, bei Lähnemann sein Engagement im Rahmen der Weltkonferenz Religionen für den Frieden („World Conference Religions on Peace“), bei Bernhardt ist es die pluralistische Religions-theologie, bei Dehn ein konstruktivistisches Verständnis von Religionswissenschaft, das in seinem Beitrag jedoch durch polemische und kirchenkritische Affekte nur selektiv Anwendung findet. Bei Just ist es die Perzeption des „Anderen“ aus Sicht der evangelischen Asyl- und Flüchtlingsarbeit und schließlich bei Micksch die Dialogarbeit in dem von ihm betriebenen „Deutschen Islamforum“, unterstützt und finanziert von der Karl-Konrad-und-Ria-Groeben-Stiftung. Eigene Orientierungs-

perspektiven werden am deutlichsten von Kuschel, Lähnemann und Bernhardt geäußert. Lähnemanns Beitrag fällt durch Sachlichkeit aus dem Rahmen. Er ist am ehesten anschlussfähig gegenüber den Anliegen der HR.

- Kirche und Theologie schulden den Menschen christliche Orientierung. Das gilt auch für die Begegnung mit Muslimen. Davon geht die HR aus und gibt gleich am Anfang die Adresse an, von der ausgehend die weiteren Aussagen zu verstehen sind. Ausgangspunkt ist der Glaube an Gott, der sich durch Jesus Christus und im Heiligen Geist erschließt.

- Interreligiöser Dialog wird unglaublich unwürdig, wenn die Wahrheitsüberzeugungen der Dialogpartner ausgeklammert werden und nur noch kulturelle Ausdrucksformen religiöser Überzeugungen Gegenstand des Gesprächs sind.

- Die Kürze und Knappheit der theologischen Ausführungen haben die theologische Diskussion der HR eher gefördert als verhindert. Dass sich die Kritiker der HR vor allem auf Teil 1 fixiert haben, signalisiert einen Bedarf an Klärung der religionstheologischen Fragen.

- Es ist bezeichnend, dass das von Micksch herausgegebene Buch die HR bewusst in einen Zusammenhang mit dem Fundamentalismus bringt. „Die Ausführungen in der Handreichung fördern fundamentalistische Positionen bei Christen und Muslimen“ (S. 12). Dieser Vorwurf fällt auf den Herausgeber und seine Mitstreiterinnen und Mitstreiter zurück. Denn fundamentalistische Tendenzen gewinnen dann an Gewicht, wenn sich ein unverbindlicher und „weicher“ Beliebighkeitspluralismus ausbreitet, der auf klare Orientierungen verzichtet.

Anmerkungen

- ¹ *Muslim News*, 19. August 2006.
- ² Kai Hafez / Carola Richter, Das Gewalt- und Konfliktbild des Islams bei ARD und ZDF. Eine Untersuchung öffentlich-rechtlicher Magazin- und Talksendungen, Erfurt 2007.
- ³ In der Umfrage assoziieren 91% der Befragten den Islam mit „Benachteiligung von Frauen“ (im Vergleich zur Befragung von 2004 = 85%), 83% (2004 = 75%) halten den Islam für „fanatisch“, 62% (2004 = 49%) für „rückwärtsgewandt“, 71% (2004 = 66%) für „intolerant“ und 60% (2004 = 52%) für „undemokratisch“, *FAZ* vom 17. Mai 2006.
- ⁴ Deutsche Zustände, Folge 1, hg. v. Wilhelm Heitmeyer, Frankfurt/Main 2002, 107 und 22; Jürgen Leibold / Steffen Kühnel, Islamophobie. Sensible Aufmerksamkeit für spannungsreiche Anzeichen, in: Deutsche Zustände, Folge 2, hg. v. Wilhelm Heitmeyer, Frankfurt/Main 2003, 113. Die von Leibold und Kühnel konstruierten Kriterien zur inhaltlichen Bestimmung und Messung von „Islamophobie“ sind sehr problematisch (103).
- ⁵ Deutsche Zustände, Folge 4, hg. v. Wilhelm Heitmeyer, Frankfurt/Main 2005, 21. Heitmeyer unterstreicht, dass zur Einschätzung der Entwicklung von Islamophobie noch besondere Vorsicht geboten ist.
- ⁶ Michael Weinrich, Glauben Juden, Christen und Muslime an denselben Gott? Systematisch-theologische Annäherung an eine unzugängliche Frage, in: *Evangelische Theologie* 67, 4/2007, 257.