

Hansjörg Schmid

Als Christ Muslimen begegnen

Konsequenzen für Theologie und Glaubenspraxis

In den multireligiösen Gesellschaften Westeuropas leben Christen und Muslime oft nebeneinander. Das Zusammenleben führt zu zahlreichen Begegnungen und gegenseitigen Wahrnehmungen. Eine echte Begegnung umfasst, dass jeder etwas einbringt, dadurch aber dann auch sich selbst und den anderen neu sieht. Sie ist also keine Einbahnstraße, sondern bedeutet immer auch Veränderung. Im Folgenden soll es um die Frage gehen, welche Konsequenzen Begegnungen mit Muslimen für den christlichen Glauben haben können.¹ Was können Christen von Muslimen lernen? Wie kann sich das auf Glaubenspraxis und Gemeindeleben auswirken? Dabei sind verschiedene Wege und Orte der Begegnung zu berücksichtigen: nicht nur Glaubenssätze, sondern auch Glaubensvollzüge und das gesellschaftliche Zusammenleben.

Aus einer christlich-theologischen Perspektive werden hier mögliche Konsequenzen gezogen. Da die Wechselseitigkeit in der Begegnung von hoher Bedeutung ist, erweist sich eine muslimisch-theologische Perspektive als gleichermaßen wichtig. Sie kann jedoch nicht Gegenstand der folgenden Überlegungen sein und muss muslimischen Theologen überlassen bleiben.

Als Basis für die Begegnung wird hier im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils das christliche Bekenntnis und eine gleichzeitige Offenheit und Wertschätzung für den Islam vorausgesetzt, so dass eine gemeinsame Suche nach der Wahrheit möglich ist.² Es geht daher um eine lernbereite, aber auch kritische Sicht auf den Islam, die vor heiklen Fragen nicht Halt macht.³

Zu berücksichtigen ist schließlich bei den folgenden Überlegungen, dass es Muslime in einer großen Vielfalt gibt. Was muslimisches Leben ist, definiert sich in verschiedenen Kontexten neu. Es ist ebenfalls davon auszugehen, dass im Islam wie auch im Christentum Diskrepanzen zwischen der „Theorie“ des Glaubens einerseits und gelebtem Glauben andererseits bestehen. Folglich geben die einzelnen Punkte nur Anregungen, in welche Richtung sich Konsequenzen aus der Begegnung entwickeln könnten, wobei diese jedoch in verschiedenen Kontexten ganz unterschiedlich aussehen werden.

Da auch die Lernmöglichkeiten in der Begegnung vom jeweiligen Kontext abhängen, muss betont werden, dass die folgenden Überlegungen auf den Rahmenbedingungen freiheitlicher Rechtsstaaten

¹ Vgl. dazu auch *David Marshall*, Daraus lernen, wie Muslime das Christentum sehen, in: *Cibedo-Beiträge* 2 (2007), 4–14; *Christian Troll*, Als Christ dem Islam begegnen, Würzburg 2004, 8. Während es hier um Konsequenzen des Anderen für das Eigene geht, betrachtet Troll in seinem Essay primär den Islam aus der Sicht des christlichen Glaubens.

² Vgl. besonders *Lumen gentium* Nr. 16; *Nostra aetate* Nr. 1 und 3; *Dignitatis humanae* Nr. 3.

³ Anders die Äußerung einer Christin nach einer Dialogtagung: „Ich hab mich nicht getraut zu fragen.“

aufbauen, die ein hohes Maß an Religionsfreiheit gewährleisten. Anders gestalten sich Begegnungen in vielen islamisch geprägten Ländern, wo andere Mehrheitsverhältnisse, soziale Spannungen und rechtliche Gegebenheiten die Lernmöglichkeiten beschränken.

1. Moscheen besuchen: Ein Zugang zur Gottesfrage

Der Zugang zu Religionen ist nicht nur durch Texte, sondern außerdem durch die Kunst und Architektur von Kultbauten möglich. So können auch Moscheen als Kulturleistungen, Stein gewordene Glaubenszeugnisse und Orte der Glaubenspraxis betrachtet werden.⁴ Auf zahlreiche nicht-muslimische Besucher üben Moscheen als spirituelle und meditative Räume eine große Faszination aus. Zunächst ist dabei an die traditionsreichen Moscheen in der islamischen Welt zu denken. Aber mit der dauerhaften Beheimatung eingewanderter Muslime in Westeuropa entstehen auch dort seit Mitte der 1990er Jahre vermehrt Moscheebauten, in denen meist auch Führungen für nichtmuslimische Besucher angeboten werden und die so in vielen Fällen zu Katalysatoren der Begegnung werden. Diese Bauwerke zeichnen sich meist durch eine schlichte, an den Traditionen der Herkunftsländer orientierte Architektur aus, die wie im Falle der großen Mannheimer Moschee dennoch beeindruckend sein kann.⁵

Daneben gibt es erste Exponenten einer sehr innovativen Architektur: Das Minarett der Moschee in Schorndorf bei Stuttgart (2004) ist als „Leuchtturm“ gestaltet; die Glasflächen anstelle der Kuppel und einer Außenwand des Gebetsraumes drücken Transparenz aus – ebenso die Tatsache, dass die an der Außenscheibe angebrachten Kalligrafien spiegelbildlich von innen und von außen lesbar sind. Die Moschee in Penzberg/Oberbayern (2005) hat eine Fassade aus Glasscherben und Naturstein sowie ein stählernes Minarett; der Gebetsraum ist von Glas und blau-goldener Farbgebung bestimmt. Auch hier findet eine Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Architektur statt. Moscheebauten drücken damit stets das spezifische Selbstverständnis ihrer „Bauherren“ aus, weisen aber auch durchgehende Merkmale auf, die sich unmittelbar aus dem theologischen Selbstverständnis des Islam ergeben. Bei der Betrachtung der Architektur und Ausstattung von Moscheen fällt Folgendes auf:⁶

– Die *Schlichtheit und Bildlosigkeit*: Die Ausstattung einer Moschee ist zurückhaltend und auf das Wesentliche konzentriert. Im Koran gibt es Anknüpfungspunkte für ein „Bilderverbot“ mit Episoden, die von Abrahams Auseinandersetzung mit Götterstatuen berichten (Sure 21,51–73; 37,95f.). Spätere Überlieferungen knüpfen daran an, so dass Moscheen durchweg bildlos sind. Die Bildlosigkeit ist Ausdruck der Unverfügbarkeit und Transzendenz Gottes (Sure 30,114; 42,11; 57,3). Dennoch

⁴ Vgl. dazu Christina Brüll u.a., Synagoge – Kirche – Moschee, München 2005.

⁵ Zu den Moscheebauten der 1990er Jahre in Deutschland vgl. Sabine Kraft, Islamische Sakralarchitektur in Deutschland, München 2002.

⁶ Hier geht es in erster Linie um die Moscheen als Gebetsräume. Darüber hinaus sind Moscheen in der Diaspora meist multifunktionale Gemeindezentren und dienen als soziale Treffpunkte. Wenn – wie an vielen Orten – im Ramadan Einladungen zum Fastenbrechen auch an Christen und Vertreter des öffentlichen Lebens ergehen, werden Moscheen als Orte der Gastfreundschaft erfahrbar. Dies stellt Christen vor die Frage, wann sie eine entsprechende Gastfreundschaft pflegen und umgekehrt auch Muslime zu sich einladen.

ist Gott dem Menschen „näher als die Halsschlagader“ (Sure 50,16).

– Die *Kalligrafien und Ornamente*: Das islamische „Bilderverbot“ führt dazu, dass bildlose Kunstformen einen hohen Stellenwert bekommen. Der Schmuck des Moschee-Innenraums ist zunächst durch eine gleichmäßige Farbgebung geprägt. Der Blick des Betrachters wird auf Ornamente und in verschiedenen Typen ausgestaltete Schrift gelenkt, wobei die Wirkung von beidem auf innerer Regelmäßigkeit und Harmonie beruht. Mit der Kalligrafie wird das Wort Gottes in ästhetisch anregender Form sichtbar gemacht, so dass diese Schönheit das Auge erfreut wie die Rezitation der Koranverse das Ohr. Häufig dargestellt sind neben „Allah“ und „Muhammad“ das muslimische Glaubensbekenntnis, der Thronvers Sure 2,255 und die Namen der ersten vier Kalifen.⁷

– Die *Ausrichtung nach Mekka*: Im Sinne einer universalen Topografie sind alle Moscheen nach Mekka ausgerichtet. Die Gebetsnische ist leer und ohne Kultbild, sie verweist auf den Vollzug des Gebets und zeigt die Gebetsrichtung an.

Für den christlichen Betrachter sind gerade mit der Ausrichtung des Raumes Gemeinsamkeiten gegeben. Kirchen wie Moscheen sind auf einen externen, nicht greifbaren Punkt ausgerichtet und weisen damit über sich selbst hinaus. Aber gerade hier besteht ein deutlicher Unterschied: Während die Moscheen mit Mekka auf einen irdischen Punkt hin orientiert sind, hat die Ostung der Kirchen in Richtung der

aufgehenden Sonne, welche die Erwartung des Auferstandenen ausdrückt, keinen irdischen, sondern einen transzendenten Bezugspunkt.

Daneben wird der christliche Moscheebesucher an die bilderkritische Haltung der monotheistischen Religionen insgesamt erinnert (Ex 20,4; Dtn 5,8), die auch im Neuen Testament (1 Kor 8,10; 1 Joh 5,21) ihren Niederschlag gefunden hat und deren Relevanz innerchristlich kontrovers ist. So steht der Islam in der Bilderfrage den reformatorischen Kirchen näher als der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen. Die Bildlosigkeit im sakralen Bereich des Islam ist Ausdruck des Widerstands gegen eine Vereinnahmung und Verdinglichung Gottes. Jegliche menschliche Nachahmung des einzigen Schöpfers, der die ganze Schöpfung zu einem Zeichen für die Menschen gemacht hat, wird damit unterbunden. Gott und seine Propheten werden nur indirekt im Wort sichtbar. „Nur diese Abstraktion kann die Unbegreifbarkeit des göttlichen Wesens ausdrücken, das sich von jeder stofflichen Dimension unterscheidet und über dieser steht.“⁸ Damit setzte sich der Islam von heidnischen Religionen und auch vom Christentum ab, was in den ersten islamischen Kultbauten, dem Jerusalemer Felsendom und der Großen Moschee von Damaskus, daran zu erkennen ist, dass zwar die in der byzantinischen Welt verbreitete Mosaikkunst übernommen wird, aber auf pflanzliche, architektonische und symbolische Darstellungen beschränkt bleibt.⁹

⁷ Diese sind häufig so angebracht, dass man eine Analogie zu den Apostelsäulen in mittelalterlichen Kirchen sehen kann.

⁸ *Ibrić Almir*, Das Bilderverbot im Islam. Eine Einführung, Marburg 2004, 103. Vgl. auch *Ders.*, Islamisches Bilderverbot vom Mittel- bis ins Digitalzeitalter, Wien–Münster 2006; *Silvia Naef*, Bilder und Bilderverbot im Islam. Vom Koran bis zum Karikaturenstreit, München 2007.

⁹ Vgl. *Heribert Busse*, Zur Geschichte und Deutung der frühislamischen Harambauten in Jerusalem, in: ZDPV 107 (1991), 144–154, 149f.

Schließlich werden hier auch Unterschiede im Offenbarungsverständnis deutlich: Da im Islam die Herabsendung des Koran das zentrale Offenbarungsereignis darstellt, ergibt sich eine Fixierung auf das Wort, so dass die Schrift heiligen Charakter bekommen kann. Im Christentum hingegen legt die Offenbarung in der Menschwerdung Gottes bildliche Darstellungen nahe. Die Auseinandersetzung mit dem Islam in diesem Punkt braucht nicht zu einem neuen Bildersturm zu führen. Die Frage, was Bilder in Kirchen – nicht zuletzt auch angesichts der medialen „Bilderflut“ – leisten können und was nicht, steht damit jedoch neu im Raum.

2. Gebet erleben: Eine Erinnerung an christliche Traditionen

Moscheen sind wesentlich Gebetsräume, so dass ein volles Raumerleben erst beim Gebet stattfindet. In der interreligiösen Begegnung wird nicht selten schnell über das gemeinsame Gebet gesprochen; zunächst aber liegt eine Chance darin, einander die je eigene Gebetspraxis vorzustellen. Als eine der fünf Säulen ist das rituelle Gebet fest im Islam verankert.¹⁰ Es ist Ausdruck von Gottesnähe (Sure 2,186). Vor allem die

folgenden Aspekte des islamischen Gebets beeindrucken christliche Beobachter:¹¹

- Der *egalitäre Charakter*: Es handelt sich beim fünfmaligen täglichen Ritualgebet um eine Pflicht für alle Muslime gleichermaßen.¹² Das Gebet kann allein oder in Gemeinschaft vollzogen werden. Nur das Freitagsgebet ist als Gemeinschaftsgebet verpflichtend, wobei nach islamischer Überlieferung das gemeinschaftliche Beten stets vorzuziehen ist, denn durch das Gebet wird das Individuum in die Glaubensgemeinschaft integriert.¹³ Im Gebet sind alle gleich vor Gott, weshalb auch der Vorbeter in dieselbe Richtung wie die Gemeinde betet und nur bei der Predigt der Gemeinde zugewandt ist. Allerdings kann jeder, der die Riten kennt, dem Gebet vorstehen.

- Die *Strukturierung und Durchdringung des Tages*: Aufgrund seiner Schlichtheit und Kürze findet das muslimische Ritualgebet gut im Alltag Raum. Es wird z.B. in Arbeitspausen praktiziert. Im Islam gibt es keinen eigentlichen wöchentlichen Ruhetag; jedoch verschafft das Gebet Ruhepausen im Tagesverlauf und steht so für eine feste Verankerung der Religion im Alltag.

- Der *körperliche Vollzug*: Eine Aufspaltung des Menschen in Leib und Geist ist dem islamischen Denken fremd. Somit

¹⁰ Daneben gibt es auch im Islam das freie persönliche Gebet.

¹¹ Vgl. zu den folgenden Überlegungen *Jane I. Smith*, Christians and the Islamic Experience of Prayer, in: *Francis Ego* (Hg.), *Prayer. The Global Experience*, Villanova 1997, 145–181, besonders 170–177; *Daniel Madigan*, Liturgy in a Religiously Plural World. Muslim and Christian Worship in Dialogue, in: *Keith Patrick* (Hg.), *Liturgy in a Postmodern World*, London–New York 2003, 169–176, sowie die Beiträge im Sammelband *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber* (Hg.), „Im Namen Gottes ...“ Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg 2006.

¹² Für muslimische Frauen ist es keine Pflicht, am gemeinschaftlichen Freitagsgebet teilzunehmen. Wie in den meisten Synagogen gibt es für das Gebet der Frauen in den Moscheen getrennte Frauenbereiche, die jedoch oft deutlich kleiner als der Hauptgebetsraum sind. Beides gibt in der Begegnung sicherlich Anlass zu kritischen Fragen.

¹³ Die Partizipation aller kommt auch dadurch zum Ausdruck, dass der erste Muezzin der Überlieferung nach der befreite äthiopische Sklave Bilal war.

ist auch der Körper beim Ritualgebet voll einbezogen. Das Gebet umfasst in einer ritualisierten Abfolge die verschiedenen Körperhaltungen Stehen, Verbeugung, Aufrichtung des Körpers, Niederwerfung und Sitzen.¹⁴ Zum körperlichen Vollzug gehören auch die dem Gebet vorausgehende rituelle Waschung und die Ausrichtung des Körpers in die Richtung von Mekka, die in der Moschee durch die Gebetsnische angezeigt ist. Durch dieses gemeinsame „Körpergebet“ in einer Reihe gewinnt das Beten eine besondere Intensität.

– Der öffentliche Charakter: Das Gebet wird von Muslimen ohne Scheu öffentlich praktiziert. Dies kann an jedem denkbaren Ort geschehen, was bisweilen auch demonstrativen Charakter hat.

Alle vier aufgeführten Punkte stellen Anfragen an das christliche Beten dar: Die verschiedenen Körperhaltungen sind auch in der christlichen Gebetstradition geläufig. Die in manchen Gottesdiensten zu beobachtende Tendenz, dem Sitzen einen größeren Raum einzuräumen und verbale nonverbalen Ausdrucksformen (auch bei der Erklärung von Symbolen) vorzuziehen, bedeutet eine Verarmung. So kann die Betrachtung muslimischer Gebetshaltungen dazu führen, körperliche Ausdrucksformen im christlichen Gebet und Gottesdienst wieder bewusster zu erleben und

einzubeziehen. Möglicherweise zeigt sich bei den Gebetshaltungen auch eine unterschiedliche Akzentuierung im Gottes- und Menschenbild der beiden Religionen: Während im Christentum die stehende Gebetshaltung als Ausdruck der menschlichen Würde zentral ist,¹⁵ hat die Niederwerfung im Islam größeres Gewicht und bringt die Abhängigkeit des Geschöpfes von seinem Schöpfer zum Ausdruck.¹⁶

Sucht man nach einer christlichen Entsprechung zum islamischen Pflichtgebet, so stößt man auf die meist als „Stundengebet“ bekannte Tagzeitenliturgie. Der christlichen Tagzeitenliturgie und dem islamischen Ritualgebet sind die Orientierung an Sonne und Tagesrhythmus gemeinsam. So findet jedes der fünf islamischen Pflichtgebete in einer bestimmten Zeitspanne statt: das Morgengebet zwischen erstem Morgenlicht und Sonnenaufgang, das Mittagsgebet beim Sonnenstand im Zenit, das Nachmittagsgebet vor Sonnenuntergang, das Abendgebet zwischen Sonnenuntergang und Verschwinden der Abendröte, es folgt dann noch das Nachtgebet. Auf diese Weise wird der Tag strukturiert und der natürliche Rhythmus auf den Tagesablauf des Menschen übertragen. Im Gegensatz zur Tagzeitenliturgie hat im Islam die Tageszeit selbst aber keinen Einfluss auf Inhalte des Gebets. Eine symbolische Deutung des Lichtes, des Morgens,

¹⁴ Vgl. Muhammad Rassoul (Hg.), *As-Salah. Das Gebet im Islam*, Köln 1983; Adel Theodor Khoury, *Gebete des Islam*, Gütersloh 1995, 18–20.

¹⁵ Vgl. *Konzil von Nizäa*, Kanon 20 (<http://www.piar.hu/councils/ecum01.htm> [Stand: 31.1.2008]); Tertullian, *De oratione* 23 (http://www.tertullian.org/articles/kempten_bkv/bkv07_20_de_oratione.htm#C23 [Stand: 31.1.2008]).

¹⁶ Umgekehrt ist die Niederwerfung (*prostratio*) allein in der katholischen Karfreitagsliturgie sowie in der Weiheliturgie verankert und wird vielfach als ungewöhnlich empfunden: „Sie stammt aus einer anderen Kulturepoche und wird im Westen wohl selten bleiben, ist aber gerade dadurch besonders eindrucksvoll.“ (A. Ronald Sequeira, *Gottesdienst als menschliche Ausdrucks-handlung*, in: *Rupert Berger*, *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen* [Gottesdienst der Kirche 3], Regensburg 1990, 7–39, 33.) Eine entsprechende Ambivalenz von Fremdheit und Anziehungskraft übt teilweise auch das islamische Ritualgebet auf christliche Betrachter aus.

des Mittags und des Abends bleibt aus.¹⁷ Die Gebetstexte sind austauschbar. Dies verweist möglicherweise auf ein höheres Maß an Transzendenz Gottes.

Mit der Tagzeitenliturgie ist auch im Christentum das Potenzial für alltagsprägendes Gebet vorhanden. Im Unterschied zum islamischen Gebet ist sie jedoch im Wesentlichen zum Standesgebet der Priester und Ordensleute geworden und in den Gemeinden allenfalls punktuell an Hochfesten verankert. So könnte eine Betrachtung islamischen Betens eine Wiederentdeckung der Tagzeitenliturgie für das persönliche Beten und als Gemeindeliturgie einleiten, wobei Morgen- und Abendlob, die Übergänge von der Nacht zum Tag und vom Tag zur Nacht markieren, besonderes Gewicht zukommt.¹⁸ Natürlich ist dies im umfassenden Sinn in moderner Gesellschaft schwer zu realisieren, was aber auch analog zum muslimischen Ritualgebet der Fall ist und somit eine gemeinsame Frage für Muslime und Christen darstellt.¹⁹

Ein christlicher Blick auf islamisches Beten provoziert. Gerade Konvertiten zum Islam könnten sich besonders durch die Intensität islamischen Betens angezogen fühlen. So veranlasst die Betrachtung islamischen Betens dazu, über christliches Beten nachzudenken. Eine Konsequenz könnte sein, dass Christen aus dem breiten Spektrum ihrer Traditionen manches neu- oder wiederentdecken. Nicht als distanzierter Beobachter oder gar Voyeur, sondern in dis-

kreter Meditation und räumlicher Distanz zu den betenden Muslimen kann die Anwesenheit beim islamischen Gebet schließlich auch zu eigenem stillem Beten anregen.

3. Koran lesen: Eine Provokation für den christlichen Glauben

Der Koran spielte schon bei den Überlegungen zur Moschee und zum Gebet eine zentrale Rolle. Sein Anspruch ist es, universale Offenbarung für alle Menschen zu sein (Sure 5,3; 33,40), und er spricht auch Christen (und Juden) direkt an, so etwa mit der Anrede „Ihr Leute der Schrift“ (3,65; 5,68.77 u.ö.). Über weite Strecken geht es hier um die Frage der Ablehnung bzw. Annahme seiner Botschaft. Daher sollte man auch als Nichtmuslim den Koran in seinem Wortlaut zur Kenntnis nehmen. Eine christliche Auseinandersetzung sollte dabei nicht nur die Bedeutung für Muslime zu verstehen versuchen, sondern gegebenenfalls auch Konsequenzen für das christliche Selbstverständnis ziehen. So spricht Hans Zirker von der Möglichkeit, unbefangen den Koran wahrzunehmen, „das Buch aufmerksam zu lesen, das den Muslimen ‚Gottes Wort‘ ist und vielleicht auch christliche Leser – unter ihren Voraussetzungen, in bestimmten Hinsichten – als ‚Gottes Wort‘ ansprechen kann.“²⁰

Der heutige christliche Leser wird viele Aussagen des Koran anstößig finden und sich nicht damit identifizieren, gerade dort,

¹⁷ Anders in der christlichen Tagzeitenliturgie, wo es bestimmte Morgen- und Abendpsalmen gibt und beispielsweise der Hymnus der Komplet „Bevor des Tages Licht vergeht“ das Ende des Tages und den Übergang zur Nacht aufgreift und deutet.

¹⁸ Vgl. *Paul Ringseisen*, Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrung und Modelle, Freiburg ²1994.

¹⁹ Hinzu kommt die Komplexität der Tagzeitenliturgie, die sich von der Schlichtheit des islamischen Ritualgebets unterscheidet.

²⁰ Vgl. *Hans Zirker*, Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt 1999, 189.

wo es um Fragen des christlichen Glaubens geht und eine scharfe Grenze zwischen Gläubigen und Ungläubigen gezogen wird. Ähnliches gilt für jene Aussagen im Koran, die nur im Kontext der Stammesfeinden seiner Entstehungszeit und als Reflexe auch auf die komplexe christliche Dogmengeschichte zu verstehen sind. Es handelt sich dabei um „Stellungnahmen zu geschichtlichen Zuständen“²¹, um kontextuell bestimmte Abgrenzungskonstruktionen.²² D.h., mit „Christen“ oder „Ungläubigen“ sind nicht unmittelbar heutige Christen gemeint. Wie auch im Fall der Bibel besteht natürlich die Gefahr, dass diese stark kontext- und situationsbezogenen abgrenzenden Aussagen ideologisch missbraucht werden. Ein wachsender Teil muslimischer Gelehrter versteht jedoch den Koran inzwischen historisch. Eine solche Historisierung bedeutet nicht, dass die Aussagen für einen heutigen Dialog ohne Relevanz wären. So sind die Anfragen in Bezug zu setzen zur heutigen Reflexion, wobei allerdings die historischen Brechungen jeweils zu berücksichtigen sind.

Es geht vor allem um zwei Bereiche, die in diesem Zusammenhang zur Sprache kommen müssen. Dabei handelt es sich um Anfragen, mit denen christliche Moscheebesucher nicht selten auch im unmittelbaren Gespräch mit ihren muslimischen Gastgebern konfrontiert werden:

– Das *christologische Bekenntnis*: Wie kann Jesus Gottes Sohn sein? Der Koran

lehnt entschieden die Gottessohnschaft Jesu Christi ab (Sure 4,171; 5,17.72). Dem liegt möglicherweise ein biologistisches Verständnis zugrunde, ist doch in diesem Zusammenhang von Zeugung die Rede (Sure 112). Eine Provokation für christliche Leser ist zudem die sich vom neutestamentlichen Zeugnis deutlich unterscheidende Jesusdarstellung des Koran, welche das Menschsein Jesu betont.

– Das *trinitarische Gottesverständnis*: Erweist sich die Trinität nicht als Dreigötterlehre? Der Koran kritisiert die Christen als „Beigeseller“ und damit als Verräter am Monotheismus (Sure 5,73.116f.; 4,171).

Beides bietet Anlass zum Nachdenken über die Beziehung zwischen Jesus Christus, Gott Vater und Heiligem Geist: Was bedeutet Gottessohnschaft, und wie lässt sich ein biologistisches Verständnis vermeiden? Wie kann das Christentum als trinitarische Religion seinen Monotheismus bewahren? Sicherlich ist zunächst hervorzuheben, dass „Vater“ und „Sohn“ nur im übertragenen Sinn zu verstehen sind. So bringt „Sohn“ die enge Beziehung Jesu zu Gott und sein ganzes Erfülltsein von Gott zum Ausdruck.

In beiden Punkten, Christologie und Trinität, sind hier klare Differenzen markiert. Selbst wenn sich manche Missverständnisse ausräumen lassen, bleiben diese Differenzen bestehen. Ziel kann nicht, wie es Martin Bauschke vorschlägt, eine „zwischen Christen und Muslimen konsensfä-

²¹ Ömer Özsoy, „Leute der Schrift“ oder Ungläubige? Ausgrenzungen gegenüber Christen im Koran, in: Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber/Duran Terzi (Hg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg 2007, 107–118, 108. Vgl. auch Abdullah Takim, Der Islam verstanden als ein Netzwerk von Zeichen. Eine muslimische Lesart von Jacques Waardenburg, in: ebd., 41–51, 47, und H. Zirker, Der Koran (s. Anm. 20), 137f.

²² Vgl. analog Hansjörg Schmid, Gegner werden gemacht. Neutestamentliche, religionsgeschichtliche und aktuelle Perspektiven, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 124 (2002), 385–396.

hige Christologie²³ sein. Stattdessen muss es um eine argumentative Auseinandersetzung über die Widersprüche gehen. Es handelt sich hier um „Hauptunterschiede“ zwischen den beiden Religionen,²⁴ von denen ausgehend sich wiederum gelassen auf viele Einzelfragen blicken lässt, in welchen nicht jeweils eine Abgrenzung erforderlich ist. Die genannten „Hauptunterschiede“ bringen die partikulare Verwirklichung des christlichen wie des muslimischen Anspruchs zum Ausdruck und stellen schließlich vor die weitere Frage, wie sich die Offenbarung Gottes in Jesus Christus zur Offenbarung Gottes im Koran verhält. Die Differenzen sind somit Anlass, neu über das eigene Bekenntnis nachzudenken, um es selbst tiefer zu verstehen und um es dem anderen verständlich mitteilen zu können.

4. Alltag teilen: Eine Anfrage an das gesellschaftliche Engagement der Gemeinden

Würde man sich auf die Moschee, das Gebet und den Koran als Felder der Begegnung beschränken, bliebe ein wesentliches Element auf der Strecke: die soziale und ethische Dimension der beiden Religionen, die nicht nur auf Innerlichkeit abzielt, sondern auch auf die Gestaltung des gesellschaftlichen Miteinanders. Eine ästhetische und theologische Begegnung, welche die Augen vor der konkreten sozialen Wirklichkeit verschließt, wäre eine Engführung. Hier geht es nicht in erster

Linie um Begegnungen auf der individuellen nachbarschaftlichen Ebene, sondern auf Gemeindeebene, die in einem breiteren gesellschaftlichen Kontext stattfindet. Kirchen- wie Moscheegemeinden sind Akteure in der Kommune, die bei der Meinungsbildung, bei Entscheidungsprozessen und der Gestaltung des Zusammenlebens mitwirken. In der Wahrnehmung des gesellschaftlichen Status von Muslimen fallen folgende Gesichtspunkte auf:

- Die *fehlende Chancengleichheit*: Da die Mehrheit der Muslime in Westeuropa eine Migrationsgeschichte hat, handelt es sich auch in der zweiten oder dritten Generation oft noch um sozial benachteiligte Gesellschaftsschichten, was sich in Schulbildung und Berufswahl niederschlägt. Zudem sehen sich viele muslimische Migranten mit Vorurteilen konfrontiert und dadurch diskriminiert.

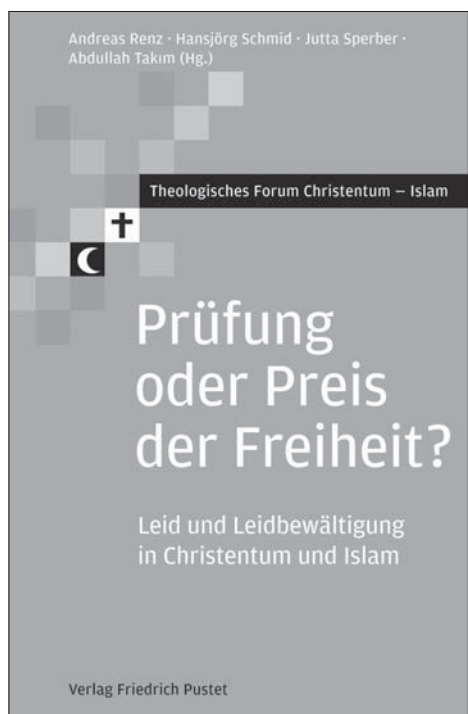
- Die erst *anfanghafte Partizipation an der Bürgergesellschaft*: Moscheevereine werden in vielen Kommunen noch nicht als Akteure der Bürgergesellschaft wahrgenommen und partizipieren nur selten an Plattformen der Meinungsbildung. Die oft nur Kennern bekannten „Hinterhofmoscheen“ tragen dazu bei, dass die Moscheevereine unsichtbar bleiben und vielfach als unbekannte Gebilde mit Misstrauen bäugt werden. Wahrzunehmen ist jedoch ein großes ehrenamtliches Engagement in Moscheevereinen, die auf Selbstorganisation aufbauen und häufig auch integrationsförderliche Angebote haben.

- Die *Suche nach Anerkennung*: Zugleich suchen die muslimischen Gruppie-

²³ Martin Bauschke, Der koranische Jesus und der christlich-muslimische Dialog, in: Andreas Renz/Stephan Leimgruber (Hg.), Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder, Münster 2002, 214–226, 225.

²⁴ Vgl. Ulrich Schoen, Die Fliehkraft und die Schwerkraft Gottes: Ausbreitung der Christenheit und Begegnung der Religionen in den letzten zweitausend Jahren I (Ecumenical Studies 23), Münster 2003, 142–144.

Christentum und Islam



*Andreas Renz/Hansjörg Schmid/
Jutta Sperber/Abdullah Takim (Hg.)*

Prüfung oder Preis der Freiheit?

**Leid und Leidbewältigung in
Christentum und Islam**

Reihe: Theologisches Forum
Christentum – Islam

280 Seiten, kart.

ISBN: 978-3-7917-2113-2

€ (D) 19,90/sFr 35,90

Menschen erfahren Leid durch Krankheit, Krieg, Naturkatastrophen, Tod. Sie erwarten von den Religionen konkrete Hilfen, wie sich Leid deuten, bewältigen und überwinden lässt. Christentum und Islam sind mit ihrem Glauben an einen allmächtigen und gütigen Gott und ihrer Ethik angesichts des Leids besonders herausgefordert. Erstmals suchen christliche und muslimische Wissenschaftler gemeinsam nach tragfähigen Antworten, indem sie sich kritisch auf religiöse Quellen und moderne Philosophie beziehen. Nur durch eine solche Auseinandersetzung lässt sich politischem wie religiösem Missbrauch im Umgang mit Leid wirksam entgegenwirken.

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

rungen nach Anerkennung. Sie blicken neidvoll auf die etablierten Kirchen und die ihnen vom Staat gewährten Privilegien. Bis zur Anerkennung als „Körperschaft öffentlichen Rechts“ in Deutschland ist es noch ein langer Weg. Aber auch Schritte wie der Bau äußerlich erkennbarer Moscheen, die Einführung von Islamischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen oder eines „Wortes zum Freitag“ im öffentlichen Rundfunk verlaufen nicht selten konfliktreich. In Österreich ist zwar die Institutionalisierung und öffentliche Anerkennung des Islam mit dem Islamgesetz von 1912/1959 erreicht, aber deren Umsetzung noch vielfach ungeklärt.²⁵

Wie diese Prozesse weiter verlaufen und inwieweit Integration gelingt, ist eine offene Frage. Christlichen Gemeinden, die sich der sozialen Wirklichkeit und den aktuellen gesellschaftlichen Konflikten stellen, kann sie nicht gleichgültig bleiben. Christen können verschiedene Rollen in diesen öffentlichen Debatten einnehmen, wobei die Übergänge fließend sind und es

möglich ist, mehrere Funktionen parallel zu übernehmen:

Erstens können sich Christen als Anwälte für berechtigte Interessen der Muslime einsetzen und dazu beitragen, unangemessene Bilder in der Gesellschaft zurecht zu rücken.²⁶ *Zweitens* können Christen aufgrund ihres Sachverstands in religiösen Fragen die Rolle von Vermittlern zwischen verschiedenen Interessen spielen, z.B. bei Moscheebaukonflikten.²⁷ *Drittens* können Christen und Muslime dort einander Partner werden, wo es gleiche Interessen gibt und sie ein gemeinsames Ziel ins Auge fassen. Während die ersten beiden Funktionen ein Gefälle beinhalten, würde dieses in einer gleichberechtigten Partnerschaft überwunden.²⁸ Dabei ist Partnerschaft aber nicht im Sinne einer gemeinsamen Ablehnung der vermeintlich bösen säkularen Welt gemeint, sondern als eine Zusammenarbeit, die positiv auf andere gesellschaftliche Akteure ausgerichtet ist und diese mit einbezieht. Mögliche Felder für solche Partnerschaften auf lokaler

²⁵ Vgl. *Mathias Rohe*, Perspektiven und Herausforderungen in der Integration muslimischer MitbürgerInnen in Österreich (Executive Summary), Wien–Erlangen 2006, der aufgrund von Umfragen und Medienanalysen „ein eher kontaktarmes, friedliches, aber von einiger Distanz geprägtes Nebeneinander“ (44) feststellt. Trotz der staatlichen Anerkennung fehle es noch über weite Strecken an einem „öffentlich ‚sichtbaren‘ Islam“ (45). Abschließend wird festgehalten: „Die Integration der Muslime in die österreichische Gesellschaft ist noch bei weitem nicht erfolgreich abgeschlossen.“ (51)

²⁶ Vgl. *Integration fördern – Zusammenleben gestalten*. Wort der deutschen Bischöfe zur Integration von Migranten (Die deutschen Bischöfe 77), Bonn 2004, 19 („Kirche: Anwältin für Integration“); *Christian Beck*, Anwaltschaft. Begriff und ethischer Auftrag am Beispiel der Caritas-Schuldnerberatung, Freiburg 2003, 318: „Unbedingtes Merkmal von Anwaltschaft ist auch, dass sie nicht entmündigend oder paternalisierend sein darf, wenn sie ernst gemeint ist. [...] Anwaltschaft fordert politisches Engagement und Einsatz für den Anderen und den Kampf um die Gerechtigkeit für alle, damit Ausgrenzung keine Chance hat, sondern sich partizipative Lebensräume für die Menschen ermöglichen lassen.“

²⁷ Es gibt einige Beispiele, wo dies gelungen ist. Vgl. dazu *Thomas Schmitt*, Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung, Flensburg 2003, 317–319, 327–332; *Hansjörg Schmid*, Neue Sichtbarkeit. Wenn in Deutschland Moscheen gebaut werden, in: *HerKorr* 58 (2004) 452–457.

²⁸ Dialog geht von einer Gleichheit der Partner aus, was im Moment vielfach noch ein Ideal ist, das an der Wirklichkeit vorbeigeht.

Ebene sind soziale Dienste und Caritas²⁹, der Einsatz gegen Arbeitsplatzabbau, für Kinderfreundlichkeit und Nachhaltigkeit. Darüber hinaus fordern Fragen der Bio- und Gentechnologie sowie des Friedens die Religionsgemeinschaften zum Handeln heraus. In diesem Zusammenhang findet dann eine Auseinandersetzung über die soziale Botschaft der Religionen statt, in der auch strittige Themen ihren Platz haben sollten.

Obwohl es in gesellschaftlichen Diskussionen zunächst vielfach um den Islam geht, steht damit auch die öffentliche Rolle der Religionen und die religiöser Symbole in der Öffentlichkeit auf der Agenda.³⁰ Damit die christlichen Kirchen auf diesem Weg nicht ins Private und den Bereich der Frömmigkeit zurückgedrängt werden, sollten sie in diesen Diskussionen ihre Stimme erheben. Hier sind die Kirchen zum Nachdenken gezwungen: Inwieweit wollen sie politisch sein? Wie schaffen sie es, dass ihre Stimmen auch gehört werden?

5. Fazit: Chancen und Grenzen der Begegnung

Damit sind vier ganz verschiedene Bereiche angedeutet, in denen Christen Musli-

men begegnen. Diese Begegnungen haben verschiedene Konsequenzen für Theologie und Glaubenspraxis: So führen sie dazu, das Eigene in einem neuen Licht zu sehen, Selbstverständliches in Frage zu stellen, Neues zu lernen, aber auch in der Tradition verloren Gegangenes wieder zu entdecken. Diese Lernprozesse führen nicht zu einer Angleichung der Religionen; häufig werden gerade die Differenzen deutlicher.

Vielfach weist die Begegnung mit Muslimen, die solche Lernprozesse erst ermöglicht, auch Grenzen auf: Die Höhen der Theologie sind schließlich nur in bestimmten Kontexten erreichbar. So fehlt es vor Ort nicht selten an gesprächsfähigen Muslimen. Oft treffen auch verschiedene Mentalitäten aufeinander, was die Lernbereitschaft betrifft; ein einseitiges Lernen könnte als christliche Schwäche missverstanden werden.³¹ Daher sollten Christen gegenüber Muslimen nicht ihre Aufgabe vernachlässigen, auch von ihrem eigenen Glauben Zeugnis zu geben. Ein konkreter Schritt kann als Pendant zur Moscheeführung eine Kirchenführung für Muslime sein, die zur Beiderseitigkeit des Lernens beiträgt.³² Oder Muslime können eingeladen werden, dem christlichen Gottesdienst beizuwohnen. Entscheidend ist es, Lern- und Erfahrungsräume zu schaffen,

²⁹ Vgl. dazu *Volker Meißner*, Verlust oder Schärfung des Profils? Chancen und Grenzen der interkulturellen Öffnung von kirchlichen sozialpflegerischen Einrichtungen mit Blick auf Muslime, Münster 2006.

³⁰ Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Bekenntnisfreiheit in einer pluralen Gesellschaft und die Neutralitätspflicht des Staates, in: *Una Sancta* 60 (2005), 235–249, 240f. und 247.

³¹ Vgl. dazu *Hansjörg Schmid*, Wozu Dialog? Zielbestimmungen und ihre Problematik im Kontext der aktuellen christlich-islamischen Beziehungen, in: *Bernd Jochen Hilberath/Karl-Josef Kuschel* (Hg.), Theologie im Gespräch. Eine Agenda für die Zukunft (FS Urs Baumann), Frankfurt a. M. 2006, 171–190, 175f.; *Andreas Renz*, Asymmetrien und Hindernisse im christlich-islamischen Dialog. Beobachtungen zur gegenwärtigen Situation in Deutschland, in: *Egbert Ballhorn/Tom O. Brok/Kristina Hellwig/Dagmar Stoltmann* (Hg.), Lernort Jerusalem. Kulturelle und theologische Paradigmen einer Begegnung mit den Religionen, Münster 2006, 57–70.

³² Vgl. *Barbara Huber-Rudolf/Alexander Rudolf*, Einladung. Ein Kirchenführer für Muslime, Frankfurt a. M. 2003.

in denen auch eine muslimische Sensibilität für den christlichen Glauben wachsen kann.³³

Die Konfrontation mit den Grenzen der Begegnung verbietet es, hohe Ideale und Luftschlösser zu bauen. Sie führt dazu, den gesellschaftlichen Fragen und Kontexten der Begegnung breiten Raum zu geben. Setzt man bei konkreten alltäglichen Problemen an, stellt sich dabei in einem zweiten Schritt auch die Frage nach Quellen und Motivationen von Engagement. Da kann im Erleben eines ausstrahlenden Imams oder eines alle seine Zeit und Energie aufbringenden Moscheevorstands etwas vom Gottvertrauen und der befreienden Botschaft des Evangeliums durchscheinen.

Der Autor: Dr. theol. Hansjörg Schmid, Jahrgang 1972, ist Referent an der Akademie

der Diözese Rottenburg-Stuttgart mit dem Schwerpunkt christlich-islamischer Dialog, Mitbegründer des „Theologischen Forums Christentum – Islam“ und Mitglied des Gesprächskreises „Christen und Muslime“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Publikationen: als Herausgeber u.a. „Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis“ (Stuttgart, 2. Aufl. 2005), „Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen zwischen Christentum und Islam“ (Regensburg 2007), „Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam“ (Regensburg 2008); als Autor u.a. „Wozu Dialog? Zielbestimmungen und ihre Problematik im Kontext der aktuellen christlich-islamischen Beziehungen“, in: B. J. Hilberath/K.-J. Kuschel, *Theologie im Gespräch. Eine Agenda für die Zukunft* (FS Urs Baumann), Frankfurt a. M. 2006, 171–190.

³³ So sagte ein Muslim nach dem Erleben einer Eucharistiefeier: „Es war für mich eine tiefe Spiritualität spürbar.“