

Warum ich nicht Muslim bin

Über Identität, Differenz und Respekt *

Hans Zirker

Der plakative Titel „Warum ich nicht Muslim bin“ ist zunächst mehrfach peinlich: selbstgefällig in seiner Präsentation, abschätzig in seiner Negation, trivial in seinem Gehalt. Grammatisch gibt er sich noch als Frage, doch rhetorisch lässt er nur Antworten erwarten. Hier scheint jemand über sich und diejenigen, von denen er sich absetzt, endgültig Bescheid zu wissen.

Selbstdarstellung auf Kosten der Anderen?

Die Tonlage verheißt nicht Klärung eines Sachverhalts, sondern Selbstbehauptung und Konfrontation, nicht Bedachtsamkeit, sondern Polemik. Das Sprachmuster ist auf dem Buchmarkt seit alters gängig, in formal und positionell mancherlei Variationen: „Warum ich nicht mehr katholisch bin“, „... man jetzt Atheist sein muss“, „... man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann“, „... ich kein Christ bin“, „... wir nicht wieder katholisch werden wollen“, „... ich nicht in die Kirche gehe“ usw.¹ – und in diesem Tenor schließlich auch „Warum ich kein Muslim bin“². Da scheint für Verständigung kein Bedarf mehr, für weiteres Verständnis kein Raum. Die Verbindungen sind gekappt. Die Vorstellung, dass man vielleicht doch auch auf der anderen Seite stehen könnte, liegt fern, sollte wohl vernünftigen Menschen verwehrt sein.

In solcher Denkart entwertet sich das Muster freilich selbst. Gar zu einfach reduziert es die Komplikationen religiös-weltanschaulicher Pluralität. Es rückt nur eine Alternative in den Blick und hat über diese schon entschieden. Begründungsschwierigkeiten, mit denen religiöser Glaube und weltanschauliche Orientierungen ansonsten zu tun haben, scheint es hier von vornherein nicht zu geben. Es geht nicht mehr darum, sich seiner Position zu vergewissern, sondern sie zu propagieren.

Die Religionsgeschichte zeigt, welche große Rolle Abgrenzungsstrategien bei der Ausbildung gemeinschaftlicher Identität spielen. Offensichtlich sind sie in kulturellen Erfahrungs-, Lern- und Durchsetzungsprozessen unumgänglich, besonders ausgeprägt im Verhältnis von Christen-

* Erstveröffentlichung in: StdZ 225, 2007, 741–753 (www.stimmen-der-zeit.de/StdZ_11_07_Zirker_HA.pdf); für die Veröffentlichung in DuEPublico geringfügig geändert und in den Anmerkungen erweitert. Die Bibelzitate sind der „Zürcher Bibel“ (2007) angeglichen, die Koranzitate entsprechen meiner Übersetzung (2., überarb. Aufl., Darmstadt 2007).

¹ Vgl. in Auswahl (zeitlich rückläufig) *Otto Langer*, Warum ich nicht mehr katholisch bin, Neckenmarkt 2007; *Michel Onfray*, Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß, München 2006 (12006; *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Paris 2005); *Franz Buggle*, Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift, Aschaffenburg 2004 (Reinbek 1992); die begrifflich negativ gefassten Selbstdarstellungen in *Friedrich Heer / Joachim Kahl / Karlheinz Deschner*, Warum ich Christ, Atheist, Agnostiker bin, Köln 1977; *Bertrand Russell*, Warum ich kein Christ bin; Reinbek 1988 (Dresden 1932; Vortrag 1927: Why I am not a Christian); *Otto Zurhellen*, Warum wir nicht wieder katholisch werden wollen. Predigt zum Reformationsfest 1913, Frankfurt a. M. 1913; Josef Sickinger; Warum ich nicht in die Kirche gehe? Auf diese Frage eine schuldige Antwort zur Rechtfertigung oder Ehrenrettung von einem altkatholischen Einsiedler auf dem Lande, Hiefering 1888. – Doch sollen diese Veröffentlichungen hier nicht alle über einen Leisten geschlagen werden. Es geht nur um den Charakter der Titulatur.

² *Ibn Warraq*, Warum ich kein Muslim bin, Berlin 2007 (Why I am not a Muslim, Amherst, NY, 1995), pseudonym veröffentlichte Rechtfertigungspolemik eines ehemaligen Muslims.

tum und Islam.³ Unübersehbar ist aber auch welche katastrophalen Folgen, bis hin zu Religionskriegen, sich aus ihnen schon ergeben haben und wie langwierig und mühselig die Anstrengungen sein können, um die Gräben und Blockaden auch nur einigermaßen zu überwinden. Zwar bleiben die religiösen Kontrast-Profilierungen in unserer Gesellschaft hinter den Dimensionen und der Dramatik der fundamentalen geschichtlichen Auseinandersetzungen weit zurück, doch als soziale Belastung sind sie allseits spürbar.

Frage in interreligiöser Verantwortung

Nicht in jedem Fall eröffnet die Ansage, warum man „nicht Muslim“ ist, polemische Abwehr. Eine eigene Bedeutung gewinnt die Frage, wenn man sich trotz ihrer naheliegenden Befremdlichkeit ernsthaft und offen auf sie einlässt. Dann wird sie zu einem beispielhaften Fall interreligiöser Verantwortung, wie sie im Folgenden von christlichen Voraussetzungen her skizziert werden soll. Dazu können wir uns auf mehrfacher Weise veranlasst sehen, zunächst in unmittelbaren Gesprächen, von muslimischer Seite herausgefordert oder von nichtmuslimischer – im letzten Fall gelegentlich in vorwurfsvoll aggressivem Ton: „Warum werden Sie nicht gleich Muslim?“ –, dann aber auch über die konkret erfahrbaren, zufälligen Anlässe hinaus bei der theologischen Erörterung der Gründe unseres Glaubens. Es macht einen beträchtlichen Unterschied aus, ob wir dabei die anderen Religionen nur als Momente unserer kulturellen Situation beiläufig mitbeachten, als eine Sache, die wir in unseren Argumentationen nicht übergehen sollten, oder ob wir uns in unserer Theologie auch den Gläubigen dieser Religionen selbst gegenüber sehen, ihnen Rede und Antwort stehend, sei es zunächst und auf weite Strecken hin auch nur in einem internen, gedanklich repräsentierten Dialog.⁴

Wenn wir das, was wir zu wissen meinen, was wir glauben und sagen, verantworten wollen, hängt unsere Ernsthaftigkeit entscheidend davon ab, auf wessen Urteil wir dabei – mit Zustimmung oder Widerspruch – Wert legen. Wenn wir am liebsten nur von denen gehört werden wollten, mit denen wir uns ohnehin schon gleichgesinnt wissen, stünde unsere Sache von vornherein in einem schlechten Licht. Und im andern Fall: Auch wenn diejenigen, von denen wir uns unterscheiden, unseren Gründen selbstverständlich nicht beipflichten können, so wäre es doch ein Gewinn, wenn sie uns wenigstens bestätigen könnten, dass sie sich in unserer Argumentation verstanden und respektiert sehen.

Umsichtige Begründung

Die positiv ansetzende Überlegung „Warum ich Christ bin“⁵ richtet den Blick zunächst nur auf die eigene religiöse Beheimatung, lässt dann vor allem an die Einflüsse unserer säkular distan-

³ Vgl. *Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber / Terzi Duran (Hg.)*, Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007. Zu den heute beliebtesten Weisen, sich den Islam als Gegenwelt zuzubereiten, vgl. *Hans Zirker*, »Wie der Islam wirklich ist«. Vom verbreiteten Bedürfnis nach klaren Verhältnissen, in: *Eckart Gottwald / Norbert Mette (Hg.)*: Religionsunterricht – interreligiös. Hermeneutische und didaktische Erschließungen, Neukirchen 2003, 181–197 (<http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11772>).

⁴ Vgl. *Hans Waldenfels*, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn ⁴2005, 424–426: Dialog als Respekt vor fremder Subjekthaftigkeit; dabei 424 zur Notwendigkeit, „Muslime, Hindus, Buddhisten u. a. ernst zu nehmen und sie als solche Mitgestalter unseres kirchlichen Denkens, Sprechens und Handelns werden zu lassen“.

⁵ Vgl. *Walter Jens (Hg.)*, Warum ich Christ bin, München 1979; *Hans Urs von Balthasar*, Warum ich noch ein Christ bin / *Joseph Ratzinger*, Warum ich noch in der Kirche bin, in: *Dies.*, Zwei Plädoyers, München 1971; Friedrich Heer in: *Ders. u. a.*, Warum ich Christ [...] bin (s. Anm. 1); *Paul Schütz*, Warum ich noch ein Christ bin, Augsburg 1996 (Berlin 1937).

zierten Umwelt denken, an die Beunruhigungen, vielleicht auch Faszinationen, die von ihr ausgehen. Die anderen Religionen werden dabei verständlicherweise weniger beachtet. Nur in seltenen Fällen sind sie reale lebensgeschichtliche Alternativen. Dennoch ist das Christ-Sein unumgänglich auch der Erfahrung fremder Religionen ausgesetzt – dass es sie gibt, wie es sie gibt und was sie uns bedeuten – und ist dabei von ihnen her nach den eigenen Überzeugungsgründen befragt, wenn auch in geschichtlich, sozial und individuell wechselnder Intensität.

Heutzutage ist die Situation auf bezeichnende Weise zwiespältig: Einerseits sind uns fremde Religionen, vornehmlich der Islam, räumlich nahe und werden uns medial vermittelt wie nie zuvor, nicht selten im Zusammenhang sozialer und politischer Konflikte; andererseits wird aber eben dabei ein alltäglicher Zugang verstellt. Zwiespältig auch erweist sich die Theologie: Einerseits haben die Auseinandersetzungen um die Bedeutung der nichtchristlichen Religionen und die Besonderheit des christlichen Glaubens erheblich zugenommen;⁶ andererseits erscheinen diese Erörterungen vor allem aus zwei Gründen zugleich als wenig brisant: Erstens geht es dabei nicht mehr wie in früherer Zeit um das Heil der Menschen, die ohne den christlichen Glauben und außerhalb der Kirche verloren wären. Die Lage ist in dieser Hinsicht entspannt – bis hin zur landläufigen Gleichgültigkeit. Zweitens übersteigen die Religionen in ihrer äußeren Vielzahl, ihrer inneren Vielgestaltigkeit und ihren allumgreifenden Orientierungen bei weitem das Maß dessen, was sich in einem System verarbeiten ließe. Die Realität geht über die theoretischen Zugriffe jeder Religionstheologie hinaus und entzieht sich deren Bewältigungsversuchen.

So wird jede Theologie, wenn sie sich auf die anderen Religionen in ihrer Gesamtheit bezieht, zu gewaltigen Vereinfachungen greifen. Die erste und grundlegende besteht bereits in der kumulativen Rede von „den nichtchristlichen Religionen“, als ob diese in ihrer Zusammenfassung ein deutlich identifizierbares Objekt ergäben und ihnen allen der Begriff der „Religion“ in gleichem Sinn zukäme. Unter solcher Vorgabe bleibt die Realität der konkreten Religionen weitgehend auf der Strecke. Demgemäß geraten die Versuche, den christlichen Glauben in einem globalen Überblick auch angesichts der anderen Religionen oder wenigsten der „großen“ unter ihnen zu verantworten, notwendigerweise inhaltsarm und blass. Mit gutem Grund verzichten deshalb die meisten Lehrbücher der Fundamentaltheologie darauf, sich auf einzelne Religionen einzulassen. Doch wird damit das Problem, die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens auch im Kontext der Religionsgeschichte zu erörtern, nur umgangen.⁷

Um der Solidität und Ernsthaftigkeit willen haben sich theologische Studien in der Verantwortung des christlichen Glaubens über dessen grundsätzliche Lagebestimmung hinaus auch mit einzelnen der nichtchristlichen Religionen zu befassen und mit ihnen das Gespräch zu suchen.⁸

⁶ Zur Problem- und Publikationsübersicht neueren Datums vgl. *Reinhold Bernhardt*, Literaturbericht »Theologie der Religionen«, in: ThR 72, 2007, 1–35, 127–149.

⁷ Vgl. *Perry Schmidt-Leukel*, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundlagen des christlichen Glaubens, München 1999; *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg ⁴2002; *Jürgen Werbick*, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg ³2005. Beachtenswerte Ausnahmen sind demgegenüber, trotz auch der unumgänglichen Beschränkung, *Hans Waldenfels*, Kontextuelle Fundamentaltheologie (s. Anm. 4, vor allem 43–48: Das Christentum und die Religionen; 127–132: Gott in den Weltreligionen; 235–247: Jesus in den Weltreligionen; 423–434: Kirche und Religionen); *Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler (Hg.)*, Handbuch der Fundamentaltheologie, Tübingen ²2000, Bd. 2, 199–219: Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit (*Hans Waldenfels*).

⁸ Für derart dialogische Religionstheologie beispielhaft ist im deutschen Sprachraum das „Theologische Forum Christentum – Islam“ der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Zu den bislang daraus hervorgegangenen Publikationen gehört der in Anm. 3 genannte Sammelband zu „Identität durch Differenz“.

Dem folgt auch die persönlich gehaltene Überlegung „*Warum ich nicht Muslim bin*“, reduziert dabei aber die Komplexität von Glaubensverantwortung gleich in dreifacher Weise: Sie lässt erstens, indem sie sich allein auf den Islam bezieht, nicht nur die übrigen Religionen außer Acht, sondern außerdem alle anderen, neuzeitlich vielfach bedrängenderen Gegenpositionen, seien sie atheistisch, agnostizistisch oder synkretistisch. Zweitens kann die Argumentation, die derart negativ ansetzt, sich auf einige für wichtig erachtete Differenzen beschränken, die als Gründe schon hinreichen und weitergehende Erörterungen erübrigen. Eine positive Erklärung der eigenen Identität wäre unvergleichlich schwieriger und bliebe immer unzulänglich. Drittens verzichtet die Begründung, indem sie „ich“ sagt, auf den Anspruch der Allgemeingültigkeit. Beliebiger wird sie dennoch nicht anführen können, wenn sie einigermaßen ernst genommen werden will. Dieser dreifach schlichte Ansatz ist nicht taktisches Manöver, keine Problemverdrängung, sondern Selbstbescheidung bei einer Sache, bei der man sich andernfalls leicht übernimmt.

Geforderte Subjektivität

In wissenschaftlicher Literatur ist „ich“ zu sagen weithin verpönt. Objektivität erscheint dadurch beschädigt, gültige Begründung verwehrt. In religiösem Zusammenhang, so sollte man meinen, ist die Sachlage anders; doch auch hier ist diese Sprachform vor Kritik nicht gefeit. Wer, nach seinem Glauben befragt, auf persönliche Gründe zurückgreift, kann von einer auf Gewissheit pochenden Mentalität vorgehalten bekommen, dass er dem „Überdruck des neuzeitlichen Subjektivismus“ erliege.⁹ Unter dieser Voraussetzung hätte das religiöse „Ich“ nur eingebunden in das Credo der Glaubensgemeinschaft einen legitimen Platz.

Doch ist in Religionsdingen das Beharren auf Allgemeingültigkeit schon fragwürdig durch die Vielzahl derer unter uns, denen wir Aufgeschlossenheit, guten Willen und Vernunft nicht absprechen können und die dennoch dem, was uns selbst überzeugt, nicht beipflichten. Je deutlicher uns solche positionelle Pluralität vor Augen tritt, je häufiger wir auf Menschen treffen, die unsere Orientierungen nicht teilen, und je näher sie uns im Übrigen stehen, desto mehr werden wir auf die Bedingtheit unseres eigenen Standorts verwiesen. Dem jeweiligen Lebensweg, seinen Begegnungen, Erfahrungen und Einsichten, kommt eine unersetzliche Dignität zu. Dies betont das Zweite Vatikanische Konzil in seiner „Erklärung über die Religionsfreiheit“ mit der Forderung: „Die Wahrheit muss aber auf eine Weise gesucht werden (*inquirenda est*), die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist, d.h. auf dem Weg der freien Suche (*libera ... inquisitione*)“¹⁰. Dass das Konzil dabei an erster Stelle die „Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung“ nennt, liegt nahe, aber darüber hinaus bekräftigt es auch die „des Gedankenaustauschs und des Dialogs, wodurch die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben meinen (*invenerunt vel invenisse putant*)“¹¹, mitteilen, damit sie sich bei der Suche der Wahrheit (*in veritate inquirenda*) gegenseitig zu Hilfe kommen“. Dass hier die *vermeintliche Wahrheit* auf gleicher Ebene neben die wirkliche gestellt und der Kommunikation anvertraut wird, ist höchst beachtlich. In derart gemeinsamer Vergewisse-

⁹ Henry Deku unter der bezeichnenden Überschrift „Die Konkurrenzlosigkeit des Christentums“, in: *W. Jens (Hg.), Warum ich Christ bin* (s. Anm. 5), 100–129, hier 100, in deutlicher Aversion gegen den Titel des Buchs und die Absicht des Herausgebers.

¹⁰ DH Nr. 3. Die im Auftrag der deutschen Bischöfe besorgte Übersetzung spricht hier von dem „Weg der freien Forschung“; aber diese Verwissenschaftlichung der Wahrheitserkenntnis wird dem Kontext nicht gerecht.

¹¹ Indem die genannte Übersetzung hier „*putare*“ mit „*glauben*“ wiedergibt, verleiht sie dem Satz einen religiös-existentialen Akzent und verdeckt die schwächere Bedeutung von „*meinen*“.

nung ist Raum für Subjektivität, für die Berufung auf persönliche Herkunft, Verbundenheit und Verpflichtung. Dabei gerät man, sich erinnernd, in ein lebensgeschichtliches Geflecht, das sich nicht mehr rational rekonstruieren lässt, zumal die sozialen Motivationen eines Lebensweges weit über die im Konzilstext genannten intellektuellen Momente hinausgehen. Die Subjektivität hat nicht nur ihre eigene Würde, sondern auch ihre unabsehbare Abgründigkeit.

Differenzen

Die Frage „Warum ich nicht Muslim bin“ wird hier nicht unmittelbar persönlich gestellt, sondern im Grundsätzlichen besprochen. Sie steht gewissermaßen von vornherein und durchgängig in Anführungszeichen. So sind auch die folgenden Antworten nicht als individuell eigene des Autors zu nehmen (obwohl sie dies auch sind), denen man vorhalten könnte, sie befriedigten nur „die stets latente Neugierde der Zeitgenossen auf das, was andere ‚empfinden‘“¹²; vielmehr sind sie Reflexionsangebot, eine Folge von Gründen, die jeder nach seinen Überzeugungen modifizieren, korrigieren oder anreichern kann. Einen guten Sinn ergibt dies freilich nur für denjenigen, der den Islam überhaupt für so bedeutungsvoll hält, dass er ihn in die Beurteilung und Verantwortung seines Glaubens, hier des christlichen, mit einbeziehen mag. Dann sind die Verschiedenheiten nicht Anlass, den Anderen einen Mangel anzukreiden, sondern sich des Eigenen bewusst zu werden.

Drei Motivgruppen sind dabei erheblich, unterschiedlich in Charakter und Gewicht: erstens lebensgeschichtliche, von eigenen Erfahrungen bestimmt, argumentativ nur begrenzt zu vermitteln, aber von mächtigem Einfluss; zweitens kulturelle, von großer gesellschaftlicher Bedeutung, aber geschichtlich bedingt, nicht spezifisch religiös und schon gar nicht dem christlichen Glauben vorbehalten, drittens theologische, auf das Innerste des Glaubens bezogen, aber schwach an Motivations- und Überzeugungskraft denen gegenüber, die die religiösen Voraussetzungen nicht schon teilen.

1. Lebensgeschichtlich

Wer unter uns Christ oder Muslim ist, ist dies durchweg von Geburt an. Konversionen sind selten und haben ihre besonderen biographischen Bedingungen. Kaum jemand dürfte so verwegen sein zu behaupten: „Ich hätte mich in jedem Fall dem Glauben zugewandt, zu dem ich mich jetzt bekenne.“ Was immer wir über unsere lebensgeschichtlichen Faktoren hinaus zur Begründung unserer Religionszugehörigkeit anführen mögen, es sind sinnvolle Reflexionen, notwendige Aufarbeitungen, nachträgliche Verantwortungen, die jedoch die vorausgehende fundamentale Zufälligkeit der Geburt nicht aufheben können.

Wie kräftig uns die Grenzen zu anderen Religionen gezogen sind, zeigt sich deutlich, wenn wir sie mit unserem Verhältnis zu den uns umgebenden innerreligiösen Differenzen vergleichen. Unsere familiäre oder sozial weiter gefasste religiöse Abkunft hat bei unseren gesellschaftlichen Bedingungen allgemein wenig Bindekraft. Die Variabilität von intensiv gelebter Anhänglichkeit bis hin zur völligen Entfremdung ist selbst im unmittelbaren sozialen Umkreis groß. Einstellungsveränderungen verlaufen sozial unauffällig und lebensgeschichtlich undramatisch. Die Hemmschwellen dazu sind offensichtlich gering. Selbst Konfessionswechsel von einer Kirche zur anderen haben ihren früher schwerwiegenden Charakter allgemein verloren.

¹² H. Deku (s. Anm. 9), 100.

Demgegenüber sind uns andere Religionen weit entfernt, zunächst auch denjenigen, die sich schließlich zu einer Konversion bewegt sehen. Grund dafür sind nicht allein die zahlreichen kulturell und religiös fremdartigen Züge – diese können gelegentlich ja gerade reizvoll anziehend sein –, auch nicht nur überkommene Feindbilder und gegenwärtige Gefährdungsängste, wie sie besonders das Verhältnis zum Islam belasten – diese lassen sich ja mit einiger Aufgeschlossenheit korrigieren, soweit sie falsch sind, und relativieren, wo sie nicht das Wesen der Religion betreffen –; entscheidend sind auch nicht in erster Linie die theologischen Unterscheidungen – von diesen muss im Folgenden eigens die Rede sein –; vor all dem maßgeblich ist vielmehr, dass uns andere Religion von Kindheit und Jugend an in unserer gewohnten Lebenswelt nicht nahegekommen sind.

Ein einzelner, kleiner, aber wesentlicher Ausschnitt unseres Verhältnisses zum Islam möge hier beispielhaft genügen: Gläubigen Muslimen gilt der Koran als schönste Rede, jeden von Gott her ergreifend, der recht zu hören vermag.¹³ Dies ist selbstverständlich demjenigen nicht nachvollziehbar, der dieses Buch nicht oder nur flüchtig kennengelernt hat, gar von Vorurteilen blockiert. Aber selbst ein intensives Studium der arabischen Sprache und ein kräftiges Bemühen, den literarischen Rang des Koran zu erspüren, holen die Erfahrungen nicht ein, die Muslime mit dem Koran in lebenslanger Vertrautheit machen, die Rezitationen hörend und in privater Stille betend, alltäglich und zu Festzeiten, in Einverständnis und Verpflichtung. Dass dieses religiöse Erbe auch in islamischen Gesellschaften gefährdet und nicht wenigen Menschen fremd ist, entwertet es nicht als eines der vielen Momente islamischen Lebens, an deren glaubensstiftender Kraft Außenstehende nicht teilhaben. Sie können sich das eine und andere und insgesamt vieles „zusammenlesen“ (im trefflichen Doppelsinn des Wortes), werden aber das Ganze dabei nicht erreichen. So liegt es nahe, dass sie auf die reflektierende Frage „Warum ich nicht Muslim bin?“ in realistischer Einschätzung zunächst einfach antworten: „Weil ich das Muslim-Sein in meinem Leben nicht erfahren habe. Weil ich in anderem heimisch geworden bin.“

Aber so schwer dieser Grund auch wiegt, hinreichend ist er nicht; denn zum einen sehen sich manche Menschen doch gehalten, die ihnen vorgegebene Religionsgrenze zu überschreiten und sich dem Islam zuzuwenden, und zum anderen kommen denjenigen, denen es fernliegt, Muslim zu sein, bei der Besinnung auf ihre Distanz weitere, sachlichere Kriterien hinzu.

2. Kulturell

Unser lebensgeschichtlicher Standort ist immer auch der einer bestimmten kulturellen Region und Epoche, für uns einer in Europa und Neuzeit. Davon ist auch unser Verhältnis zu den Religionen betroffen. Freilich gibt es „die“ westliche Welt und „die“ Moderne so wenig wie „den“ Islam und „das“ Christentum; erst recht lassen sich diese Größen nicht so in „ihrem Wesen“ festschreiben, dass ihre Position und ihre wechselseitigen Beziehungen ein für allemal ausgemacht wären. Die Zukunft ist auf jeden Fall offen, für einzelne Gläubige wie für ihre Gemeinschaften. Und doch gibt es in der gegebenen Situation geschichtlich bedingte Affinitäten.

Oft ist zu hören, dass der Islam im Unterschied zum Christentum „keine Aufklärung“ durchgemacht habe und sich deshalb nur schwer in unsere Kultur einfüge oder ihr gar prinzipiell fremd bleibe.¹⁴ Dieses Urteil ist mehrfach gefährlich: Es arbeitet mit einem simplen Schwarz-

¹³ Vgl. *Navid Kermani*, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 1999.

¹⁴ Wie gereizt die Atmosphäre bei dieser Sache selbst innerhalb der Islamwissenschaft sein kann, zeigen Reaktionen auf *Reinhard Schulze*, *Das islamische 18. Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik*, in:

Weiß-Klischee – dem Hellen, Erleuchteten steht das Dunkle entgegen –, legt dabei Menschen pauschal in ihrer Denk- und Verhaltensweise fest, grenzt sie aus und belässt ihnen zur Entlastung oft nur die Möglichkeit, sich mehr oder minder von ihrem Glauben zu distanzieren. Wer seine „aufgeklärte“ Identität so gegen Andere behauptet, tut dies gewaltsam.

Dennoch kann man, wenn man sich vor dieser Simplifizierung hütet, bei der Überlegung „Warum ich nicht Muslim bin“ auf Errungenschaften der Aufklärung verweisen, die im christlichen Raum, wenn auch mit vielen Widerständen und großen Mühen, aufgenommen wurden – ob schon hinreichend verarbeitet, mag man bezweifeln –, die aber im vorherrschenden und gesellschaftlich wirksamen Erscheinungsbild von Islam nicht gleichermaßen zu finden sind. Wie weit dabei spezifisch religiöse und theologische Faktoren eine Rolle spielen oder ob es sich auf weite Strecken hin vielleicht nur um eine kulturelle Ungleichzeitigkeit der Religionen handelt und damit um Unterschiede, die eines Tages überholt sein werden, kann zunächst offenbleiben.

„Aufklärung“ meint hier die vom 17./18. Jahrhundert ausgehende dreifache Ermutigung: zur Prüfung geltender Traditionsbestände, zu politischer Emanzipation und zu persönlich selbständiger Orientierung. Der so gebündelte Aufbruch traf das europäische Christentum im Nerv, führte es aber auch zu notwendigen Läuterungen. Vermeintliche Gewissheiten wurde abgebaut, zum einen in historischer Hinsicht – vor allem durch die kritische Erforschung der biblischen Schriften –, zum anderen in philosophischer – folgschwer besonders durch die Bestreitung des metaphysischen Weltbildes, einer von Gott her dem Menschen zubereiteten, in dessen Vernunft sich erschließenden ewigen Ordnung. Religiöse Überzeugungen wurden damit in ihren Grundlagen erschüttert.

Hinzu kam die gesteigerte Empfindsamkeit gegenüber den destruktiven Kräften von Religion in Intoleranz und aggressiver Selbstbehauptung. Religiös gestützte Herrschaftssysteme bis hin zur kirchlichen Hierarchie wurden infrage gestellt, gar bekämpft.

Mit der Durchsetzung des religionsneutralen Staates und der religiös-weltanschaulichen Pluralität der Gesellschaft gerieten Konfessionen und Kirchen in eine bislang ungewohnte Situation des Wettbewerbs. Ihre Einflussphäre wurde erheblich eingeschränkt; das religiöse Leben wurde zu einem sozial gesonderten Bereich.

Die in diesem Sinn säkulare Gesellschaft bietet einen respektablen Raum individueller Selbstbestimmung. Zwar birgt sie in sich auch einen Verlust an Stabilität und Orientierung; denn die Umgebung, in der man seine Überzeugungen bestärkt sehen kann, ist gemindert, Alternativen bieten sich an; manche gewohnten Werte und Normen verlieren an Geltung. Doch wäre es unrealistisch und verstieße gegen moralische Prinzipien, wenn man auf den alten Verhältnissen beharren oder auf ihre Wiederherstellung drängen wollte; denn dies ginge immer zu Lasten derer, die nicht die Macht haben, ihre eigene Position durchzusetzen. So bleibt jeder Gruppe und jedem Einzelnen nur übrig, sich unter Anerkennung einiger weniger, aber lebensnotwendiger Spielregeln (Grundrechte) an der Aushandlung dessen, was allgemein gelten soll, nach seinem

Die Welt des Islams 30, 1990, 140–159, und: Was ist die islamische Aufklärung?, in: Die Welt des Islams 36, 1996, 276–325. Vgl. dazu *Bernd Radtke*, Autochthone islamische Aufklärung im 18. Jahrhundert. Theoretische und filologische Bemerkungen. Fortführung einer Debatte, Utrecht 2000, ein ätzendes Pamphlet über „den Schulzeschen morast“ (IX). Dem folgt in harscher Tonlage *Tilman Nagel*, Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen, Westhofen 2001, 157, ergrimmt über den „Skandal um die angebliche ‚islamische Aufklärung‘ – in den Naturwissenschaften würde man vielleicht von der systematischen Fälschung von Meßergebnissen sprechen und die naheliegenden Konsequenzen ziehen“.

Vermögen zu beteiligen und darüber hinausgehende persönliche Einstellungen und Handlungen, insbesondere religiöse, für sich privat zu verantworten.

Sich darauf einzulassen fiel den Kirchen lange schwer; doch hatten sie von ihrem biblischen Fundament her Vorgaben, die es ihnen schließlich erleichterten, ihre Widerstände zu überwinden, ja in den Intentionen der Aufklärung sogar eigene Wesenszüge zu entdecken:

Jesus sah sich, anders als Mohammed, nicht vor die Aufgabe gestellt, ein Gemeinwesen aufzubauen, zu ordnen und zu verteidigen, und die ersten Christen bildeten mit ihren Gemeinden Minoritäten, denen Herrschaftsansprüche und gewaltsame Selbstbehauptungen fernlagen. Angesichts der politischen Machtverhältnisse und Konflikte konnten sie sich, in Erinnerung an Jesu Lehren, sagen: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mk 12,17), und: „Alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen“ (Mt 26,52), gar: „Leistet dem, der Böses tut, keinen Widerstand! Nein! Wenn dich einer auf die rechte Backe schlägt, dann halte ihm auch die andere hin.“ (Mt 5,39) Die beiden letzten Sätze aus der Passionsgeschichte und der Bergpredigt ließen jedoch die Frage, wie die Verantwortung für ein politisches Gemeinwesen angelegt sein könnte, falls sie möglich würde und gefordert wäre, unbeantwortet. Ob und wie diese ethischen Impulse je in staatliches Handeln übertragen werden könnten, ist bis heute nicht abzusehen.

Deshalb wäre es unangemessen, die Anfänge des Christentums selbstgefällig gegen die des Islam auszuspielen. Dies verwehrt schon ein Blick auf die mit dem 4. Jahrhundert einsetzende christliche Machtgeschichte, die man nicht als bloßen Abfall vom ursprünglichen Christentum und wahrhaft christlichen Glauben abtun kann. Auch geht es hier nicht darum, Vergangenheit gegen Vergangenheit zu stellen, sondern die Konsequenzen für unsere heutige Situation, für das heutige Verhältnis von Religion und Politik zu ermessen. Die eindringliche Forderung des Koran: „Gehorcht Gott und dem Gesandten!“ (3,32 u.ö.) richtet sich von Anfang an unzweifelhaft auch auf machtvolle Befugnis, sei es gegenüber drohenden Feinden – mit dem Aufruf zum Kampf „bis es keinen Aufruhr mehr gibt und die Religion ganz Gott zukommt“ (8,39) – oder bei der Ordnung des Gemeinschaftslebens – „Ihr, die ihr glaubt, gehorcht Gott, dem Gesandten und denen unter euch, die die Weisungsgewalt haben! Wenn ihr über etwas streitet, dann bringt es vor Gott und den Gesandten ...!“ (4,59) So stehen im Vergleich etwa die Erbschaftsregeln des Koran (4,7–12.176) dem Wort Jesu entgegen, mit dem er ein entsprechendes Ansinnen abwehrte: „Mensch, wer hat mich zum Richter oder Erbteiler über euch gesetzt?“ (Lk 12,14)

Gewiss ist der Islam nicht mit solchen Zitaten über einen Leisten zu schlagen. Vieles müsste mitgesehen werden: Muslime leben nicht mehr in einem theokratischen Gemeinwesen wie zu Lebzeiten des Propheten. Sie kennen kein verbindliches Lehramt, keine hierarchischen Leitungs- und Entscheidungsgewalten. Die quasi-klerikalen sunnitischen Autoritäten haben Macht vor allem durch die in der jeweiligen Bevölkerung herrschenden Bildungsdefizite. Nach schiitischer Tradition sollte (bevor Chomeini eine entgegengesetzte Theorie und Praxis propagierte) den geistlichen Führern und Religionsgelehrten prinzipiell keine politische Autorität und Gewalt zukommen. Der Scharia gemäß haben islamische Minderheiten die Rechtsordnung der Staaten, in denen sie leben, zu befolgen, solange ihnen nicht die Erfüllung der islamischen Grundpflichten verwehrt wird (ansonsten sollten sie auswandern). Kulturelle Pluralität und gruppendynami-

sche Prozesse bestimmen weithin „die Welten des Islam“¹⁵. Die wesentlichen Orte seiner Realisation und Tradition sind Familie und Moschee. In unserer westlichen Gesellschaft hängen sein Charakter und sein Geschick darüber hinaus mehr als je von individuellen Einstellungen ab. Dabei unterliegt das islamische Leben ähnlichen Erosionen wie das christliche.

Doch aus all dem ergibt sich nicht, dass sich der Islam in seinen manifesten Äußerungen mit dem neuzeitlichen Verhältnis von Religion, Staat, Gesellschaft und persönlicher Freiheit spannungslos vertrage. Wie beharrlich die Distanzen sein können, wird oft gerade dort spürbar, wo man sich um Verständigung und Annäherungen bemüht. So verkennt der häufige muslimische Verweis darauf, dass Toleranz dem Islam doch von alters her eigen sei, das Wesen neuzeitlicher Religionsfreiheit als ein individuelles Selbstbestimmungsrecht. Dieses ist dem Islam von seinen Traditionen her ebenso fremd wie es der mittelalterlichen Christenheit fremd war.¹⁶

3. Theologisch

Wer seine christliche Differenz zum Islam katechismusartig bestimmen will, wird als wichtigste Momente anführen: die muslimische Ablehnung der Trinität und Inkarnation, damit der Gottessohnschaft Jesu, die Bestreitung der Geschichte von Erbsünde und Erlösung und schließlich die Leugnung der Hinrichtung Jesu am Kreuz. Doch bleiben diese Bekenntnisstücke bei solcher Aufzählung noch beziehungslos und lassen den zugrunde liegenden unterschiedlichen Charakter der beiden Glaubensweisen noch nicht erkennen.

Muslime sprechen vom Koran wie Christen von der Bibel als „Gottes Wort“, berufen sich dabei aber auf ein schon literarisch beträchtlich anderes Buch. Die Bibel ist, unbeschadet ihrer religiösen Bewertung, eine Bibliothek zahlreicher Schriften aus unterschiedlichen Zeiten und verschiedenen Traditionen, von Autoren, deren Namen oft nicht bekannt sind. Demgegenüber ist der Koran nach islamischem Glauben das dem Propheten von Gott zugesprochene Wort, schon formal angelegt als Gottes und nicht des Propheten Rede. Die Vorstellung, dass dieses Buch zwei Autoren haben könnte – wie man im traditionellen christlichen Schriftverständnis von einer „originären“ und einer „sekundären“ Autorschaft sprach¹⁷ – ist der islamischen Theologie fremd. Hier stehen Gott und Mensch einander diametral gegenüber. Entweder wir hören in dem, was Mohammed verkündet, Gott oder den Menschen. Beides zusammenzudenken scheint verwehrt.¹⁸

¹⁵ Vgl. den bedachtsam gewählten Titel von *Gernot Rotter (Hg.)*, *Die Welten des Islam*. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen, Frankfurt a. M. 1993. Zur Uneinheitlichkeit des neuzeitlichen Islam in ideengeschichtlichen, politischen und ökonomischen Hinsichten vgl. *Reinhard Schulze*, *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München 2003.

¹⁶ Vgl. *Johannes Schwartländer (Hg.)*, *Freiheit der Religion*. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993; Mariano Delgado, *Toleranz und Religionsfreiheit*. Konvergenz und Divergenz zwischen Europa und der islamischen Welt, in: *Urs Altermatt / Mariano Delgado / Guido Vergauwen (Hg.)*, *Der Islam in Europa*. Zwischen Weltpolitik und Alltag, Stuttgart 2006, 325–347; *Hans Zirker*, Ein häufiges Missverständnis beim Thema Toleranz und Religionsfreiheit, in: *Moslemische Revue* 14 (70), 1994, 56–60 (<http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=18369>).

¹⁷ Vgl. *Helmut Gabel*, *Inspiration III*. Theologie- u. dogmengeschichtlich, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 5, 535–538, hier 536 zu „auctor principalis“ und „auctor secundarius“ (auf dem Hintergrund der ursprünglichen Doppelbedeutung von „auctor“ als „Urheber“ und „Verfasser“).

¹⁸ Vgl. aber das islamische Koranverständnis von *Fazlur Rahman*, *What is the Qurʾān?*, in: *Islam*, London 1966, 30–33, hier 33 (übers.): „Der Koran ist also reines göttliches Wort, aber selbstverständlich gleichermaßen zutiefst bezogen auf die innerste Persönlichkeit des Propheten Mohammed, dessen Beziehung zu ihm nicht so mechanisch begriffen werden kann wie die einer Schallplatte. Das göttliche Wort floss durch des Propheten Herz.“ Dazu auch *ders.*, *Major Themes of the Qurʾān*, Chicago 1980, 80–105: *Prophethood and Revelation*. Zu muslimischen Neuansätzen der Koranhermeneutik s. auch *Felix Körner*, *Alter Text – neuer*

Auch über die Kundgabe des Koran hinaus ist Offenbarung nach muslimischem Glauben keine Sache menschlicher Geschichte und Kultur, sondern göttlicher Mitteilung. Deshalb ist sie auch, der Beständigkeit Gottes gemäß, von der Erschaffung der Menschen über alle Zeiten hinweg in ihrem wesentlichen Bestand identisch. „Sagt: Wir glauben an Gott, an das, was zu uns, zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen herabgesandt, was Mose und Jesus gegeben wurde, was den Propheten gegeben wurde von ihrem Herrn. Wir machen bei keinem von ihnen einen Unterschied. Wir sind ihm ergeben.“ (2,136) Dementsprechend eröffnet Gott im Koran auch nicht mit Abraham eine neue Erwählungsgeschichte, nachdem die Folge urgeschichtlicher Sündenfälle in die Katastrophe des Turmbaus zu Babel geführt hat. Und ganz abwegig wäre es in dieser Sicht, Gott selbst gar in den Weg enttäuschender Erfahrungen mit einzubeziehen und von ihm erzählend zu sagen: „Da reute es den Herrn, dass er den Menschen gemacht hatte auf Erden“ (Gen 6,6). Gott ist vielmehr der allem Wandel schlechthin Überlegene, zwar den Menschen „nahe“ (2,186), indem er auf ihr Gebet hört, ja „näher als die Halsschlagader“ (50,16), indem er ihre geheimsten Gedanken wahrnimmt; aber er bringt sich nicht selbst in die Geschichte der Menschen ein, kann nicht in menschlicher Gemeinschaft und Zuwendung, gar im Leiden eines Menschen für andere erfahren werden, teilt sich nicht im Menschen selbst mit. „Nichts ist ihm gleich.“ (42,11) „So prägt für Gott keine Vergleiche!“ (16,74). Kein Geschöpf kann hier als Gottes „Bild“, als ihm „ähnlich“ (Gen 1,26 f) angesehen werden. Von ihm kann nur gesprochen werden, weil er uns die Worte zur Verfügung stellt: „Gott prägt den Menschen die Vergleiche.“ (14,25; 24,35)¹⁹ Die Annahme, dass unser Denken und Reden von Gott, sogar das unserer „Heiligen Schrift“, auch von uns her gedacht sein könne, von uns her eine Geschichte habe, in menschlicher Kultur gründe, von deren Bedingungen abhängig sei und deshalb auch im Sinne der Aufklärung untersucht, auch religionskritisch nach seiner Abhängigkeit von menschlichen Bedürfnissen und Wünschen befragt werden könne, liegt hier fern.

Wie intensiv christlicher Glaube darauf gründet, dass sich Menschen über ihre Erfahrungen verständigen, zeigt sich neutestamentlich von der Verkündigung Jesu und den Bekenntnissen zu ihm bis zur Grundlegung der Kirche.²⁰ In seinem Wirken wie in seinem Leiden schafft Jesus Situationen, in denen die Menschen erst ausmachen müssen, was ihnen gesagt wird und was sie davon zu halten haben. Selbst als seine Hörer – nach der Eingangskomposition der Markusevangeliums – ihn als den erfahren, der lehrt „wie einer, der Vollmacht hat“, und dabei „überwältigt von seiner Lehre“ sind (Mk 1,22), erscheint er in der folgenden Szene doch nicht schon als verständlich, sondern in Wort und Tat bestürzend, „dass einer den anderen fragte: Was ist das?“ (V. 27). Jesus stiftet in seinem Wirken dazu an, dass andere über ihn und sein Tun befinden. Dies zeigt sich auch in seinem Erzählen von Gleichnissen. Entgegen der theologischen Deutung, die in späterer Situation das Markusevangelium gibt (4,10–12.34), wollte Jesus selbst mit ihnen nicht rätselhaft dunkel sprechen, damit der wahre Sinn „denen, die draußen sind,“ verschlossen bliebe, während er seinen Jüngern „alles erklärte“; vielmehr sollten die Gleichnisse

Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Ausgewählte Texte, übersetzt und kommentiert, Freiburg 2006; *Stefan Wild*, Mensch, Prophet und Gott im Koran. Muslimische Exegeten des 20. Jahrhunderts und das Menschenbild der Moderne, Münster 2001.

¹⁹ Vgl. *Hans Zirker*, Bildlosigkeit und Bildhaftigkeit Gottes im Islam, in: *religionen unterwegs* 8, 2002, Nr. 4, 16–22 (<http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10567>).

²⁰ Zum Folgenden vgl. *Hans Zirker*, Die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft, in: *Edmund Arens* (Hg.), Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, Darmstadt 1994, 69–88 (<http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10658>).

zunächst so weit unbestimmt sein, in einzelnen Momenten gar befremdlich, dass die Zuhörer sich selbst fragen sollten, wie sie das Gehörte zu verstehen hätten. Die Antwort auf die Frage „nach dem Sinn der Gleichnisse“ (Mk 4,10) wurde ihnen also nicht vom Erzähler schon mitgeliefert.

Dementsprechend war Jesus auch darüber hinaus für seine Umgebung Anlass zur Auseinandersetzung. Die Fragen „Wer ist das, der ...? (Lk 5,21), „Wer ist denn dieser, dass ihm ...“ (Mk 4,41) brachen ebenso in der Öffentlichkeit auf wie im engeren Kreis der Jünger. Das Urteil darüber, was man von seinem Anspruch halten solle, wie dieser zu verstehen sei und welche Geltung ihm zukomme, stand noch aus und war noch aufgegeben. Bei aller Entschiedenheit, mit der Jesus Gottes „Königsherrschaft“ verkündete und die Jünger in seine Nachfolge rief, schuf er dabei doch eine Offenheit, in der seine Begleiter angestoßen wurden, selbst Verständnis zu gewinnen und Konsequenzen zu suchen: „Für wen halten mich die Leute? ... Und ihr? Für wen haltet ihr mich?“ (Mk 8,27.29; vgl. Mt 16,13.15). Den Jüngern wird nicht einfach die verbindliche Unterweisung gegeben, die genaue Verkündigung aufgetragen, das richtige Bekenntnis abverlangt, sondern sie müssen erst von ihren Erfahrungen her zu eigener Sprache finden. Diese ist wesentlich das Ergebnis der von Jesus ausgehenden Interaktionen.

Noch in der österlichen Szene des Matthäusevangeliums, in der der Auferstandene den „elf Jüngern“ erscheint, heißt es, dass „einige aber zweifelten“ (28,17; vgl. Lk 24,38). Selbst hier belässt der Evangelist Verlegenheit, die er nicht von den österlichen Ereignissen allein her schon ausgeräumt sehen will. Den Jüngern Jesu bleibt noch zu sagen, was sie von dem Erfahrenen halten. Die neutestamentlichen Schriften bezeugen in ihrer Vielstimmigkeit, wie der Aufbau der frühchristlichen Gemeinden (in unterschiedlichen institutionellen Strukturen) mit der Formulierung ihrer Bekenntnisse einherging.

So klärten sie auch die grundlegende Frage, welchen Zugang zu ihrer Gemeinschaft sie Nicht-Juden gewähren sollten, nachdem „heftiger Zwist“ und „Streit“ unter ihnen ausgebrochen war (Apg 15,2), in einer Willensbildung, in der sich „die Apostel und die Ältesten samt der ganzen Gemeinde“ zusammenfanden (V. 22), und sie bekräftigen das Ergebnis ihrer Auseinandersetzungen mit der Formel „der heilige Geist und wir haben beschlossen“ (15,28). Die eigene Gruppendynamik galt ihnen demnach als Medium von Offenbarung.

Für das Verhältnis von Christentum und Islam besonders aufschlussreich ist die langwierige kirchliche Verständigung darüber, was als „Heilige Schrift“ gelten solle. Aus der Verpflichtung auf „das Evangelium“ Jesu Christi ergab sich noch keine „Heilige Schrift“. Über Jahrhunderte hinweg war die Frage, was zum biblischen Kanon gehöre, nicht entschieden (und konfessionelle Unterschiede bestehen bis heute). Von muslimischer Seite wird dieser Charakter der Bibel häufig als ein schwerwiegender Mangel vermerkt, als eine „Verfälschung“ der originalen Verkündigung, als eine Verderbnis der Offenbarung Gottes durch menschliche Überlieferungen, besonders deutlich greifbar in der Mehrzahl der Evangelien „nach Matthäus“, „nach Markus“ usw., in der Beigabe der Briefe des Paulus und in den erst weit späteren Beschlüssen der Konzilien, was denn insgesamt als „Gottes Wort“ zu gelten habe.²¹

Aber dies gerade ist die Besonderheit des christlichen Glaubens: dass er Gottes Wort vernimmt in menschlichen Zeugnissen, bezogen auf menschliche Geschichte und Erfahrungen, an-

²¹ Adel Theodor Khoury / Ludwig Hagemann, Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime, Altenberge 1986, 61–164: Das andere Christentum: Die Verfälschung der ursprünglichen Lehre.

gewiesen auf menschliche Initiativen und Entscheidungen; dass Christen also in diesem Sinn keinen Koran haben und dies nicht für ein Defizit halten, sondern für ein wesentliches Moment ihrer Identität.

Die achtbare Andersheit

Wer sich angesichts des Islam auf den eigenen Glauben besinnt, bekommt damit die fremde Religion freilich noch kaum als selbständige Lebenswelt in den Blick. Sie ist nur Gegenbild. Dieses aber gibt wenig von dem zu erkennen, worin Muslime ihrerseits das Wesen ihres Glaubens sehen und was sie in ihrem religiösen Selbstbewusstsein stärkt, auch in ihrer Abweisung des christlichen Bekenntnisses. Beides aber, die Besinnung auf das Eigene und das Bemühen, das Andere aus sich selbst zu verstehen, gehört bei der Verarbeitung unserer religiösen und gesellschaftlichen Situation zusammen. Nur so erhalten wir uns die Spannung, in der wir von- und miteinander lernen können.²²

Wo uns das nicht gelingt, verfallen wir entweder in leichtfertige Selbstsicherheit oder in religiöse Indifferenz – oder schließlich in beides zugleich; und aggressive Mentalitäten liegen bei all dem, wie wir ständig erfahren können, nicht fern. So ist das Gespräch über Grenzen hinweg, eine Verständigung, bei der wir in wichtigen Stücken nicht mit Einverständnis rechnen können, unerlässlich. Wie weit wir dabei kommen und was wir dabei erreichen, lässt sich nicht vorweg sagen. Entscheidend ist, dass wir es überhaupt „darauf ankommen lassen“.

²² Zu den besonderen hermeneutischen Bedingungen und normativen Komponenten dieses interreligiösen Verhältnisses vgl. *Andreas Renz*, «So eilt in den guten Dingen um die Wette!» (Sure 5,48). Zur Kriteologie interreligiöser Urteilsbildung im Verhältnis von Christentum und Islam, in: *Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.)*, Kriterien inter-religiöser Urteilsbildung, Zürich 2005, 171–209; *Hans Zirker*, Vom Islam lernen? Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses, in: *Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber (Hg.)*, Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis, Stuttgart 2003, 127–150 (<http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11206>).