

Der folgende Text wird über DuEPublico, den Dokumenten- und Publikationsserver der Universität Duisburg-Essen, zur Verfügung gestellt.

Diese auf DuEPublico veröffentlichte Version der E-Publikation kann von einer eventuell ebenfalls veröffentlichten Verlagsversion abweichen.

Zirker, Hans:

Wahrnehmung des Islam – vom Islam lernen. Eine autobiographisch-theologische Skizze

URN: [urn:nbn:de:hbz:464-20170306-080416-9](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:464-20170306-080416-9)

Link: <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=43512>

Wahrnehmung des Islam – Vom Islam lernen **Eine autobiographisch-theologische Skizze**

Wer sich mit dem Islam befasst, hat dafür lebensgeschichtliche Hintergründe. Auch wissenschaftliches Bemühen geht nicht allein auf wissenschaftliche Impulse zurück. Subjektive Momente sind unumgänglich, oft dort noch im Spiel, wo sie um der methodischen Arbeit willen so weit wie möglich beiseitebleiben sollten und um des wissenschaftlichen Habitus willen auch gern sprachlich verschleiert werden. Aber Subjektivität besagt nicht Individualismus, sondern ist in geschichtliche und soziale Bezüge eingelassen. So dürften die im Folgenden sehr persönlich gehaltenen Ausführungen auch über ihren autobiographischen Ansatz hinaus noch bedeutsam sein.

1. Rückblicke

Meine islambezogenen Erinnerungen reichen aus hohem Alter über mehr als sechs Jahrzehnte zurück in die ersten Semester meines Theologiestudiums, sind in manchem umwegig und widersprüchlich, aber voll reicher Erfahrungen. Deutlich unterscheide ich mehrere Phasen:

In meinen gymnasialen Jahren kam meines Wissens der Islam nicht vor, höchstens als Wort, wenn etwa im Geschichtsunterricht die Kreuzzüge und im Deutschunterricht Lessings „Nathan“ besprochen wurden. Selbst in meinem Religionsunterricht kamen nicht-christliche Religionen kaum zur Sprache; hier lagen die konfessionellen und weltanschaulichen Differenzen näher.

Dies war in meinem Theologiestudium zunächst nicht wesentlich anders. Mein Zugang zu Zeugnissen der islamischen Kultur lief bezeichnenderweise nicht über theologische, sondern philologische Pfade. Schon in frühen Semestern regte mich bei dem für das Alte Testament erforderlichen Studium des Hebräischen ein Mitstudent an, dass wir uns doch auch gleich in zwei Wochenstunden dem so nahe verwandten Arabischen zuwenden könnten.¹ Das führte uns aber geraume Zeit nur reichlich zu Wortkunde, Grammatik und belanglosen Mustersätzen. Auch als die Vermittlung des Arabischen an der Universität München bei dem hochgeschätzten Gelehrten Anton Spitaler anspruchsvoll wurde, kam dies meinem Verständnis des Islam nur wenig zugute. Heute noch gegenwärtig ist mir sein abfälliges Urteil über die literarisch mindere Qualität des Koran im Verhältnis zur arabischen Dichtung, an der ihm sehr gelegen war. So erhielt ich weit mehr Einsicht in deren Feinheiten, vor allem aber in die Tücken der arabischen Grammatik als Anregungen, mich mit dem Islam zu befassen.

Das änderte sich erst, als ich mich selbst als Religionslehrer genötigt sah, mit meinen Gymnasialschülern auch andere Religionen zu beachten. Auch wenn ich nach wie vor keine Muslime oder Musliminnen persönlich kannte – die Schüler dürften durchweg in

¹ Der Mitstudent erhielt später den Lehrstuhl für Semitistik an der Universität Marburg: Prof. Dr. Walter W. Müller. Ich bin ihm dankbar.

derselben Lage gewesen sein –, so wussten wir sie doch in unserer Gesellschaft gegenwärtig, in größerer Zahl jedenfalls als Buddhisten oder Hindus. Trotz meiner etwas dürftigen Voraussetzungen hielt ich mich – mit etwas autodidaktischer Weiterbildung – für das Thema Islam qualifiziert. Diese Einschätzung setzte sich sogar in der Kollegenschaft durch, besonders als ich beruflich in die Lehrerfortbildung wechselte. Unter Blinden ist der Einäugige König. An manches erinnere ich mich mit Unbehagen.

Mit meiner Berufung an die Hochschule und dem Auftrag der Lehrerausbildung sah ich mich vor größere Erwartungen gestellt. Der thematische Rahmen meiner Veranstaltungen und Publikationen umfasste, ausgreifend formuliert, die Überzeugungs- und Verständigungsbedingungen religiösen Glaubens in unserer religiös und weltanschaulich pluralen Gesellschaft. Zu ihr gehörte, wenn auch zunächst nur als ein marginaler, relativ wenig beachteter Faktor, der Islam. Auf ihn ließ ich mich zunehmend gründlicher ein – neben Themen der Religionskritik und der Hermeneutik religiöser Sprache, eine mir wichtige Benachbarung.

Nun erst kam ich auch mit realen Musliminnen und Muslimen ins Gespräch. In erster Linie waren es Studierende nichttheologischer Fächer, die in entsprechenden Vorlesungen und Seminaren hören wollten, was ein Nichtmuslim „seinen Leuten“ über ihre Religion und ihren Glauben erzählt. Nicht selten brachten sie aber auch die Defizite ihrer eigenen religiösen Bildung mit zur Sprache.

Dieser Austausch erweiterte sich bei Vorträgen und Kursen der Lehrerfortbildung, zu deren interreligiösen Themen auch muslimische Lehrerinnen und Lehrer eingeladen wurden. Vereinzelt konnten für diese Veranstaltungen auch muslimische Dozentinnen und Dozenten als Referenten und Gesprächspartner gewonnen werden. Freilich war deren Zahl damals – in den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts – noch gering. Hoch geachtet war der iranisch-deutsche Islamwissenschaftler der Universität zu Köln Professor Dr. Abdoldjavad Falaturi. Seine aufgeschlossenen und fachkundigen Beiträge waren bei Christen wie Muslimen sehr geschätzt. Zusammen mit anderen konnte ich mich an seinen Untersuchungen der Darstellung des Islam in deutschen Schulbüchern beteiligen.² Seine Anregungen gingen für mich aber weit darüber hinaus.

Verstärkt wurde mir bewusst, dass sich mir mit dem Thema „Islam“ ein Arbeitsfeld auftat, in dem es theologisch viel zu tun gab und das von relativ wenigen einigermaßen kompetent bearbeitet wurde. Bei entsprechenden Tagungen traf man fast immer wieder die leicht überschaubare Gruppe derselben Personen. Daraus ergaben sich aber intensive Anstöße zur wissenschaftlichen Arbeit. Unter meinen Veröffentlichungen nahmen im Lauf der Jahre die Beiträge zum Islam deutlich zu.

Zugleich stellte sich mir dabei aber auch dringender die Frage nach der Motivation zu diesem besonderen Schwerpunkt. Er sollte mir ja nicht im theologischen Betrieb einfach eine angenehme Nische verschaffen, auch nicht nur in aktuellen Bildungsnoten Hilfe

² Abdoldjavad FALATURI (Hg.), *Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland*, Teil 3: Hans VÖCKING [u. a.], *Analyse der katholischen Religionsbücher zum Thema Islam* (Studien zur internationalen Schulbuchforschung. Schriftenreihe des Georg-Eckert-Instituts, Bd. 53), Braunschweig 1988.

leisten, schon gar nicht missionarische Absichten unterstützen. Gewiss war „Dialog“ vom Zweiten Vatikanischen Konzil her ein erhabenes Signal, aber verlangte es mehr als bessere wechselseitige Kenntnisnahme und Abbau von Missverständnissen? Dies ist zwar eine pädagogisch und pastoral wichtige Aufgabe, erschien mir aber theologisch noch zu vordergründig, gerade im Blick auf den Islam. Weiter brachte mich die Frage: Was können wir Christen, was kann christliche Theologie, können die Kirchen vom Islam, von islamischem Glauben lernen? Für manche waren solche Überlegungen schon im Ansatz irritierend.³

Die Gelegenheit, dies auch mit anderen zu reflektieren, bot mir das „Theologische Forum Christentum – Islam“ der Diözese Rottenburg-Stuttgart bei seiner konstituierenden Tagung im Frühjahr 2003. Zu ihr trafen sich noch nicht wie in späteren Jahren christliche und muslimische Theologinnen und Theologen gemeinsam. Zunächst sollten sich die christlichen Teilnehmer untereinander über ihre eigene Ausgangslage verständigen.⁴ Hier wurde dem interreligiösen Dialog ein einzigartiger institutioneller Rahmen geschaffen. Dabei konnte ich mich selbst deutlicher der Momente vergewissern, die mich bei meinen Studien des Islam zuvor eher beiläufig und unterschwellig geleitet hatten. Einige der folgenden Ausführungen schließen in Grundzügen daran an.⁵ Trotz ihres theologisch prinzipiellen Charakters haben auch sie für mich autobiographische Bedeutung.

2. Vom Islam lernen

Die heutigen christlich-theologischen Beurteilungen des Islam unterscheiden sich grundlegend von den Klischees früherer Jahrhunderte. Von alters her hatte man diese nachchristliche Religion, die unübersehbar in der Nähe des jüdischen und des christlichen Glaubens steht und sich schon mit dem Koran auf eine Vielzahl biblischer Traditionen zurückbezieht, im besten Fall als einen Ausbund von Missverständnissen begriffen oder als eine Regression in vorchristliches Denken. Doch hat sich über Jahrhunderte hinweg die Einsicht durchgesetzt, dass man dem Islam so nicht gerecht werden kann und sich um ein besseres Verständnis und Verhältnis bemühen muss. Inzwischen ist diese Einstellung, von emotional angeheizten widrigen Stimmungslagen abgesehen, fast schon Allgemeingut. Anders verhält es sich jedoch bei der Frage, ob das Christentum vom Islam etwas für das Verständnis seiner selbst lernen könne.

Bei dieser Überlegung kehrt sich das wechselseitige Verhältnis gegenüber der althergebrachten Sichtweise versöhnlich um: Hier steht das Christentum – sei es auch nur in vorsichtiger Erwägung – der anderen Religion nicht überlegen gegenüber, noch nicht

³ Nur am Rand notiert sei die geschmacklos aggressive, dabei aber auch schon wieder amüsante Reaktion, die auf der Website von „Politically Incorrect“ in solchem Zusammenhang zu lesen war: „Na seht ihr, der Islam ist doch ganz lieb: [...] Dann brauchen wir uns ja keine Sorgen mehr machen. Mal sehen, ob Herr Zirker noch so redet, wenn er am Baukran baumelt“ ([online](#) 11.09.2010, eingesehen am 13.02.2017).

⁴ Vgl. Hansjörg SCHMID / Andreas RENZ / Jutta SPERBER (Hg.), Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis. Theologisches Forum Christentum – Islam, Stuttgart 2003 (²2005).

⁵ Vgl. meinen Beitrag „Vom Islam lernen? Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses“, ebd. S. 27–50 (auch [online](#)).

einmal schlechthin „auf Augenhöhe“, sondern wenigstens versuchsweise in der Position dessen, der bereichert werden kann, der sich auf das aufmerksam machen lässt, wessen er selbst noch nicht oder nicht deutlich genug bewusst ist.

- Der irritierende Fortgang der Religionsgeschichte

Dass sich mit dem Islam eine neue, nachbiblische Glaubensgemeinschaft formierte, war für das Christentum eine verstörende Erfahrung: Während nach dem eigenen Glauben die Offenbarung Gottes mit Jesus Christus ein für allemal zu ihrem unüberbietbaren Abschluss gekommen sein sollte, erhob sich mit Mohammeds Verkündigung – nicht zum ersten Mal, aber mit mächtiger Wirkung – eine weitere Prophetie, die ihrerseits Gottes letztgültige Offenbarung sein sollte, entsprechend der Bezeichnung Mohammeds als „*das Siegel der Propheten*“ (33,40). Diesen Anspruch wies man auf christlicher Seite mit massiven theologischen Diskriminierungen als unberechtigt – Schwindel, Irreführung, Lüge, Selbsttäuschung, Machtgier usw. – zurück. In dem Maß aber, in dem sich diese Strategien vor allem unter dem Einfluss neuzeitlicher Aufklärung als unzulänglich herausstellten, veränderte sich die Situation grundlegend. Von jetzt an musste sich das Christentum auf ganz neue Weise als Teil einer weitreichenden Religionsgeschichte begreifen, als ein kulturelles Phänomen unter anderen.

Religionen verarbeiten menschheitliche und regionale Erfahrungen; sie sind Lerngemeinschaften. So auch der geschichtlich dem Christentum nachfolgende Islam. Was besagt dies für den christlichen Glauben und sein theologische Verständnis von Offenbarung? Die Antwort darauf kann den Christen nicht vom Islam kommen; aber von ihm her stellt sich ihnen die herausfordernde Frage wie sonst nie. Der Islam kam auf im Raum nicht nur altarabischer Kulte, sondern auch jüdischer und christlicher Religion. Er gehört zu deren Wirkungsgeschichte und betrifft damit beide in ihrem Selbstverständnis.

- Die Zerrüttungen unter den „Leuten der Schrift“

Dass sich die Christen schon von den frühen Jahrhunderten ihrer Geschichte an als uneinig darstellten, ist allgemein bekannt. Dies war ein spektakuläres Phänomen der Antike: „Eine ganze Gesellschaft war davon betroffen, daß in einer vorchristlich nie dagewesenen und denkbaren Weise über ihre religiösen Grundlagen aggressiv und auch machtpolitisch gestritten wurde“⁶. In welchem Maß dies zu einem Faktor auch der über das Christentum hinausgehenden Religionsgeschichte wurde, bezeugt im 7. Jahrhundert eindringlich der Koran. In ihm lesen wir als Gottes Wort:

Von denen, die sagen:

„Wir sind Christen“,

haben wir ihre Verpflichtung entgegengenommen. Da haben sie einen Teil dessen vergessen, woran sie gemahnt worden waren. Da haben wir unter ihnen Feindschaft und Hass erregt bis zum Tag der Auferstehung. Gott wird ihnen kundtun, was sie stets gemacht haben.

(5,14)

⁶ Norbert BROX, Häresie, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 13, Sp. 248–297, hier 295.

Für den Koran setzt diese unheilvolle Geschichte schon mit dem missratenen Verhältnis von Juden und Christen ein, die er einerseits gemeinschaftlich als „*Leute der Schrift*“ würdigt, andererseits aber auch in ihrem Widerstreit anprangert:

Die Juden sagen:

„Die Christen haben keinen Boden unter den Füßen“,

und die Christen sagen:

„Die Juden haben keinen Boden unter den Füßen.“

Dabei tragen sie doch die Schrift vor. So wie sie reden die, die nicht Bescheid wissen. Gott wird am Tag der Auferstehung zwischen ihnen über das entscheiden, worin sie stets uneins gewesen sind. (2,113)

Die sich vielleicht naiv ausnehmende, aber religionsgeschichtlich berechtigte Frage, warum sich Mohammed bei seiner Abwendung von den altarabischen Kulturen nicht dem jüdischen oder dem christlichen Glauben zuwandte, die beide in seiner Welt doch gegenwärtig waren, sondern machtvoll einer neuen Religion den Weg öffnete, findet somit schon im Ansatz dieser Geschichte ihre Antwort. Der Islam hält Juden und Christen einen Spiegel vor.

Dass er seinerseits den inneren Streitigkeiten und unheilvollen Zerspaltungen trotz der Warnungen und Urteile des Koran nicht entgangen ist, gehört zu den übergreifenden religionsgeschichtlich tragischen Erfahrungen, die beiden Seiten zu denken geben müssen. Hier ist gemeinsam zu lernen.

- Die unzulängliche Mittelbarkeit und Überzeugungskraft des christlichen Dogmas

Hinter den Zerwürfnissen der „Leute der Schrift“ sieht der Koran, sachlich zutreffend, nicht einen allgemein menschlichen Hang zur Unverträglichkeit, sondern in erster Linie die Unfähigkeit, sich friedfertig über den Glauben an Jesus Christus zu verständigen. Der für den Koran naheliegende Erfahrungshintergrund ist (wenn auch nur über die Auswirkungen wahrgenommen) die frühe Kirchen- und besonders Dogmengeschichte. Unmittelbar dort, wo der Koran sagt, dass Gott „den Sohn Marias und seine Mutter zu einem Zeichen“ gemacht hat (23,50), lesen wir:

Doch sie spalteten sich untereinander in ihrer Sache nach Schriften, jede Partei erfreut über das, was sie hat. (23,53)

Bei diesen „Schriften“, an denen sich die Uneinigkeit manifestiert, kann man ebenso an die zwischen Juden und Christen unterschiedlichen biblischen Bücher denken wie an die fundamentalen Bekenntnistexte, mit denen sich die Christen selbst gegeneinanderstellten. Auf jeden Fall bezieht sich der Koran mehrfach in Variationen auf den christologischen Widerstreit.

Das christliche Dogma war nicht in der Lage, Juden und Christen oder auch nur die Christen untereinander in Gemeinschaft zusammenzuhalten. Nur wenn die christliche Theologie den Islam auf diesem Hintergrund begreift, wird sie seine Absage an die Christologie der frühen Konzilien angemessen verstehen. Gewiss können die Kirchen die Ausformulierung ihres Glaubens nicht zurückdrehen, um sich am Koran zu korrigieren; aber sie können sich gerade im Blick auf den Islam der Ambivalenz ihrer Dogmen-

geschichte bewusst werden. Es gibt keine Religion, die ihr Bekenntnis derart in theologisch äußerst differenzierter Terminologie entfaltet, satzhaft fixiert, mit politischer (kaiserlicher) Gewalt durchgesetzt, mit rechtlichen Sanktionen geschützt und durch die Einbettung in den Gottesdienst sakralisiert hat, wie das Christentum. Die verheerenden Folgen liegen zutage. Es ist nicht bloß Ausdruck von mangelndem Verständnis, wenn der Koran und mit ihm der Islam bis heute den Christen entgegenruft:

Ihr Leute der Schrift, geht in eurer Religion nicht zu weit und sagt über Gott nur die Wahrheit! ... Sagt nicht „drei“! Hört auf! Das ist besser für euch. Gott ist ein einziger Gott. (4,171)

Auch wenn dem Koran die geschichtlichen Vorgänge im Einzelnen nicht präsent sind, schließt er sich damit dem Votum derjenigen an, die schon Jahrhunderte zuvor von der spekulativen Entfaltung und dogmatischen Festschreibung ihres Glaubens absehen wollten, doch kirchen- und staatspolitisch majorisiert worden sind.

Die Wahrnehmung des Islam verwehrt der christlichen Theologie, die eigene Dogmengeschichte nach dem schlichten Muster eines geistesgeschichtlichen Fortschritts und alle Abweichungen und Ablehnungen dagegen als nur Abfall und Unverständnis zu beurteilen. Auch kann sie die Zerrüttungen der kirchlichen Gemeinschaft nicht einfach auf allgemein moralisches Fehlverhalten zurückführen. Sie beruhen vielmehr auf der rigiden Institutionalisierung kirchlicher Lehre.

- Die uneingelösten Universalitätsansprüche

Der nachöstliche Auftrag Jesu zur Verkündigung des Evangeliums sendet „in alle Welt“, „zu allen Geschöpfen“ (Mk 16,15), damit „alle Völker“ es hören und ihm folgen (Mt 28,19). Mit Widerstand wird dabei nur von denen gerechnet, die sich schuldhaft verweigern und von Gott verworfen werden (Mk 16,16). Diese Verurteilung traf selbstverständlich auch den Islam. Doch dieser stellte sich der christlichen Botschaft nicht nur mit einer Macht entgegen wie keine religiöse Bewegung zuvor, sondern erhob seinerseits ebenfalls Anspruch auf universale Geltung und Gefolgschaft, auch wenn der Islam nicht gleicherweise eine eigentliche Missionspraxis entwickelte. Mehrfach betont der Koran, dass er eine Mahnung sei „für alle Welt“ (z. B. 81,27). Dadurch sah er sich wie das Christentum auf die gesamte Menschheit verwiesen.

Doch stehen damit nicht allein Christentum und Islam gegeneinander; diese haben zugleich auch die kulturell dauerhafte Existenz der Vielzahl anderer Religionen gegen sich. Keine der beiden Religionen hat ihren Anspruch, nach dem sich letztlich alle gutwilligen und aufgeschlossenen Menschen gerade ihr anschließen müssten, bislang einlösen können, und jede von ihnen wird mit hoher Wahrscheinlichkeit für alle Zeiten eine Religion unter anderen bleiben.

Wie sie damit theologisch und praktisch zurechtkommen, werden Christen und Muslime jeweils für sich ausmachen müssen. Aber die Wahrnehmung der gemeinsamen Lage schärft das Gespür für das unumgängliche Dilemma, für naheliegendes Fehlverhalten und billige Ausflüchte. Eine Lösung, das überkommene Selbstverständnis und die faktische Religionsgeschichte miteinander zu versöhnen, ist in christlicher Theolo-

gie trotz verschiedener Ansätze bislang nicht überzeugend gelungen. Dies nüchtern einzuräumen und sich damit zu bescheiden, dürfte die ehrlichste und achtenswerteste Möglichkeit sein.

- Koranische Transformationen biblischer Überlieferungen

Solange man dem Koran bei seinem Anschluss an biblische Traditionen jede Abweichung als Fehler ankreidet, verbaut man sich die Möglichkeit, ihn als ein eigenständiges Werk zu würdigen. Schon in der biblischen Traditionsgeschichte werden Erzählungen, Themen und Gestalten mehrfach neu aufgegriffen, umgearbeitet und in veränderte Perspektiven gerückt. Dies schafft alternative Bedeutungen, bei denen es nicht um „wahr“ oder „falsch“ geht, sondern um verschiedene, je für sich achtenswerte Sinnkonstruktionen. So verfährt auch der Koran. Dabei kann die eine Komposition neben der anderen stehen, ohne dass man sie gegeneinander ausspielen müsste. Sie haben jeweils für sich ihren eigenen Gehalt; können sich aber auch wechselseitig profilieren und begrenzen.

Besonders deutlich wird dies bei den unterschiedlichen Konzeptionen Abrahams. Einerseits greift der Koran auf Elemente der biblischen und außerbiblisch-jüdischen Überlieferungen zurück, hebt sich andererseits aber auch kräftig von diesen ab. Die auffälligste Differenz ergibt sich mit der Anbindung Abrahams an Mekka, der Kennzeichnung dieses Ortes als „Abrahams Stätte“ (2,125; 3,97) und der damit verbundene Neubewertung Ismaels, der an der Errichtung des Heiligtums mitwirkte (2,125.127).

Wer die biblischen Geschichten um Abraham historisierend normativ nimmt, kann in diesen Partien des Koran nicht mehr erkennen als illegitime Aneignungen und tendenziöse Entstellungen. Wer sie dagegen in ihrer literarischen und theologischen Sinnhaftigkeit begreift, wird die Neukompositionen nach der ihnen eigenen Bedeutung würdigen können, zumal das Bild Abrahams auch schon in den jüdischen – biblischen und nachbiblischen – Traditionen variiert, sich darüber hinaus aber weit schwerwiegender in den neutestamentlichen Schriften verändert.

Abraham steht im Koran nicht wie in der Bibel am Beginn eines heilsgeschichtlichen Weges; er eröffnet trotz seiner grundlegenden Bedeutung für Mekka und die Araber keine ethnische Erwählungsgeschichte, die nun über Ismael statt über Isaak liefe. Beide Söhne Abrahams kann der Koran gleichrangig nebeneinander stellen; Isaak nennt er sogar ausdrücklich „*einen Propheten, einen der Rechtschaffenen*“, der unter dem Segen Gottes steht (37,112f). Und am Totenbett Jakobs bekennen sich dessen Söhne zu „*dem Gott deiner Väter Abraham, Ismael und Isaak*“ (2,133). Abraham ist für den Koran der herausragende Repräsentant der lauterer Religion, wie sie nach dem Koran jedem Menschen eingestiftet ist, „*gemäß der Natur, in der Gott die Menschen erschaffen hat*“ (30,30):

„Abraham war weder Jude noch Christ, sondern ein aus innerstem Wesen Glaubender, gottergeben – Muslim –. Er gehörte nicht zu denen, die (Gott) Partner begeben.“ (3,67).

Freilich wird die theologische Würdigung der Umformungen biblischer Überlieferungen im Koran von diesem selbst gestört, indem er seinerseits Juden und Christen

vorwirft, sie hätten den ursprünglichen Sinn und Gehalt ihrer Schriften leichtfertig verändert oder gar bewusst eigenmächtigen verfälscht. Dies erschwert muslimischer Theologie, sich überhaupt ernsthaft mit der realen Bibel zu befassen. Aber das kann für christliche Theologie kein Grund sein, ihr eigenes aufgeschlossenes Verständnis der Verarbeitungen biblischer Traditionen aufzugeben. Sie kann im Gegenteil hoffen, dass diese Sichtweise zunehmend auch von Musliminnen und Muslimen geschätzt wird.

- Die ästhetische Erfahrung des Koran – Religion als Poesie

Ohne Zweifel ist der Koran in seiner literarischen Form und seiner Rezitation von ästhetisch beachtlichem Rang und bedeutender Wirkung. Und ohne Zweifel ist dies auch ein entscheidender Faktor der Grundlegung und des Zusammenhalts der islamischen Gemeinschaft. Der Koran hat auf diese Weise eine sozial bindende Kraft, die über seinen semantischen Gehalt weit hinausgeht. Nicht nur die Macht, sich Gehör zu verschaffen, auch die, Zustimmung zu gewinnen, hat eine ästhetische Dimension. Dies ist gewiss eine zwiespältige Sache; denn auch Verführungen können sie sich zunutze machen. Die Fähigkeit zu beeindrucken ist kein Kriterium der Wahrheit oder Vertrauenswürdigkeit. Aber sie spielt, wo es um Glaubwürdigkeit geht, dennoch eine wichtige Rolle. Die verbreitete, häufig aber auch geschmähte Rühmung „Der Koran ist schön“ meint nicht allein, dass er den Sinnen wohltut, sondern dass er erbaut. Diese Kraft aber bewegt nicht nur das einzelne Gemüt; sie durchwirkt islamische Gemeinschaft, die Lebensräume von Musliminnen und Muslimen.⁷ Außenstehenden erschließt sie sich nur begrenzt. Eine konkrete Einsicht kann christliche Theologie daraus nicht gewinnen – aber doch einen wenigstens allgemeinen Impuls:

Bei der Frage nach der Glaubwürdigkeit des Glaubens, die in der disziplinären Arbeitsteilung der Fundamentaltheologie zugewiesen ist, spielt die Ästhetik traditionell keine nennenswerte Rolle. Es dominieren argumentative Vergewisserungen. Im Verhältnis zu ihnen ist Schönheit nur Verzierung und Luxus. Die Pastoraltheologie, der an der praktischen Vermittlung des Glaubens gelegen ist und dabei die Sakralität von Sprache, Musik, Gestik, Kirchenraum und anderem mehr beachtet, ist in dieser Hinsicht sensibler. Aber das sollte theologisch nicht genügen.

Religiöser Glaube lässt sich begreifen als eine gewaltige, die Erfahrungen des Lebens umfassende Hypothese von existentiellern Ernst. In ihrem Umfang, ihrer Komplexität und ihrem geschichtlich und subjektiv variablen Charakter entzieht sie sich jedoch jedem Versuch, sie logisch exakt zu rekonstruieren. Wohl aber lässt sie sich in Grundzügen beschreiben und so auch verantworten. Dazu gehört, dass man die den Glauben tragenden Werterfahrungen mitbedenkt, auch die ästhetischen. Der Blick auf den Islam kann das Gespür dafür schärfen.

In der Nähe dieses ersten, inhaltlich noch vagen Impulses steht ein weiteres, konkreter anregendes Moment des Koran. Seine Reflexionen über die Rede von Gott lassen sich unmittelbar auch in die christliche Theologie integrieren.

⁷ Vgl. Navid KERMANI, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München ⁵2015 (¹1999).

Wohl keine der Heiligen Schriften der Weltreligionen bezieht sich in solchem Maß auf sich selbst wie der Koran, gerade angesichts der ihm vorausgehenden Bücher der „Leute der Schrift“. Was sie sagen und wie sie es sagen, veranlasst ihn, sich selbst zu thematisieren und dabei insbesondere seine Sprache.

Die in diesem Zusammenhang theologisch zentralen Aussagen über Gott lauten:

Nichts ist ihm gleich. (42,11)

Nicht einer ist ihm gleich. (112,4)

So prägt für Gott keine Vergleiche! (16,74)

Kennst du jemanden, der einen Namen hätte wie er? (19,65)

Gott ist absolut einzig. Das in jeder Hinsicht Einzigartige aber ist wie das der Welt völlig Jenseitige notwendigerweise gänzlich unaussagbar. Von „Gott“ zu sprechen wäre demnach in letzter Konsequenz sinnlos.

Nun spricht der Koran aber ständig und mannigfach von Gott. Er schreibt ihm Eigenschaften und Tätigkeiten zu; er gibt ihm Namen:

Er ist der Allerbarmende und Barmherzige.

[...] der König, der Heilige, der Friede, der Sicherheit Stiftende, der Gewissheit Gewährende, der Mächtige, der Gewaltsame und Stolze. [...] Er ist Gott, der Schöpfer, der Erschaffende und Gestaltende. Er hat die schönsten Namen. Ihn preist, was in den Himmeln und auf der Erde ist.

Er ist der Mächtige und Weise. (59,22–24)

Nach den zuvor genannten Grundsätzen der Vergleichsabwehr dürfte es diese Namen, so scheint es, nicht geben; denn sie werden ähnlich auch in unserer sozialen Welt gebraucht, bezogen auf menschliche Eigenschaften, Tätigkeiten und Positionen. Sie gehören unserer Sprache an und sind uns nur von ihr her verständlich, auch wenn wir dann sagen, dass Gott doch „ganz anders“ ist. Außerdem trägt die Namensgebung in Gott eine Vielheit ein; er ist dies und jenes, so und auch anders. Damit erscheint er, der schlechthin Eine, in seinem Wesen aufgefächert.

Die islamische Theologie hat sich mit diesem Problem von alters her vehement und kontrovers auseinandergesetzt. Das kann hier dahingestellt bleiben. Der Koran selbst weist den grundsätzlich gangbaren Weg:

In der 24. Sure, in der Gott als „*das Licht der Himmel und der Erde*“ gerühmt wird, „*Licht über Licht*“ (V. 35, von dem her die ganze Sure ihren Namen erhielt), heißt es:

Gott führt zu seinem Licht, wen er will.

Gott prägt den Menschen die Vergleiche.

Mit anderen Worten heißt dies: Gott stellt uns eine Sprache zur Verfügung, damit wir uns überhaupt auf ihn beziehen können. Und wir können diese von ihm gewährte Sprache nur sinnvoll gebrauchen, weil sie der uns gewohnten gleicht, ihre Bedeutung aus unseren menschlichen Verhältnissen gewinnt.

Diese Einsicht reicht weit über die einzelnen Benennungen Gottes hinaus. Dass er die Welt „*erschaffen hat*“, dass er „*sich offenbart*“, zu den Menschen „*spricht*“ und sie „*führt*“, dass er „*vergibt*“, aber auch „*strafft*“ usw., gehört zu den Grundaussagen jüdi-

schen, christlichen und muslimischen Glaubens. Wenn wir fragen, was dies bedeute, geraten wir an Erzählungen, in denen Gott so und so handelt, als ein Akteur neben anderen unserer Welt. Wie immer er abgehoben sein mag – räumlich, zeitlich, im Maß seiner Fähigkeiten –, so handelt er dabei doch im Geflecht unserer sozialen Beziehungen, ist Teil einer Vielheit, von Begrenzungen betroffen. Die Sprache von Gott ist durch und durch anthropomorph; die Erzählungen, in denen er agiert, die Texte, in denen er Subjekt und Objekt neben anderen Subjekten und Objekten ist, sind durchweg fiktional oder – vielleicht im Begriff weniger anstößig gesagt – poetisch, „Poiesis“, „Geschaffenes“, „Dichtung“, über literarische Kriterien und ästhetische Bewertungen hinaus.

Dieser Gedanke fügt sich problemlos in islamische Theologie ein. In deren Geschichte gab es einen heftigen Streit darüber, ob der Koran „geschaffen“ oder „ungeschaffen“ sei. Schließlich setzte sich weithin die Überzeugung durch, dass das himmlische Original ungeschaffen, doch das bei uns gegebene – vorgetragen, geschrieben, gelesen, gehört – geschaffen sei. Dies betrifft auch die semantische Dimension der Sprache. Wir haben nach diesem Verständnis Gottes Wort und die Worte über ihn nur nach menschlichen Maßen. Selbst wenn nach muslimischen Bekenntnis Gott der Autor des Koran ist, auch dies ist wieder eine anthropomorphe Zuschreibung und gewinnt von unserer literarischen Kultur her seine Bedeutung.

Der Nachdruck, mit dem der Koran auf die Fiktionalität der religiösen Sprache verweist, gibt auch christlicher Theologie zu denken.⁸

3. Mit Musliminnen und Muslimen lernen

Was wir vom Islam lernen können, habe ich aus christlicher Sicht und in Bezug auf christliche Theologie gefragt. An mancher Stelle lag jedoch nahe, dass es da auch für Musliminnen und Muslime zu lernen gibt. Darüber haben freilich diese selbst zu befinden. Sie haben ihre unersetzbar eigene Zuständigkeit und nehmen diese, wie aus Publikationen, Lehrangeboten und Veranstaltungsprogrammen leicht zu ersehen ist, auch vielfältig wahr.

Gern erinnere ich mich aber der Gelegenheiten, bei denen ich mit muslimischen Gesprächspartnern gemeinsam bedenken konnte, was beide Seiten auf je ihre Weise betrifft. In erster Linie ergaben sich entsprechende Überlegungen im Blick auf die Situation von Religion und Religionen in unserer religiös-weltanschaulich offenen und pluralen Gesellschaft. An der Minderheitssituation der Moscheegemeinden und ihrer Gläubigen ist ablesbar, was auch für christliche Gemeinden und Familien ansteht. Das Verständnis für religiöse Traditionen schwindet. Die Schwierigkeiten muslimischer Eltern, ihren Glauben der nächsten Generation zu vermitteln, erleben auch christlichen Familien. Religiös stabile Verhältnisse und gewohnte Gewissheiten gehen verloren; Verunsicherungen nehmen zu. Dies führt leicht zu Fehlreaktionen, ängstlichen Versuchen, die vermeintlichen Sicherheiten zu wahren und störende Einflüsse abzuwehren. Auch wenn das, was Christen und was Muslime erfahren, was ihnen vorgehalten wird und was sie

⁸ Vgl. meinen ausführlicheren Aufsatz „Das Fiktionale der Religion in interreligiöser Sicht“, in: Stimmen der Zeit, Bd. 232, Jg. 139, 2014, S. 14–24 (auch [online](#)).

zu verarbeiten haben, sich erheblich unterscheidet, so sind die jeweiligen Abwehrmechanismen doch auch vergleichbar. Von „fundamentalistischen“ Tendenzen kann man auf beiden Seiten sprechen. Schließlich wurden etwa die scharfen päpstlichen Verurteilungen der Religions- und Pressefreiheit im 19. Jahrhundert amtlich erst 1965 mit der Erklärung „Dignitatis humanae“ des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückgenommen. In diffusen Mentalitäten wirken die Widerstände und Blockaden weiter.

Dass es gegenwärtig in der islamischen Welt extremistische Strömungen und Gruppen gibt, die sich religiös legitimieren und deren terroristische Taten bis in die westlichen Demokratien reichen, belastet allerdings unsere Verhältnisse schwer. Die häufig zu hörende Behauptung, dass diese Perversionen „nichts mit dem Islam zu tun“ hätten, ist zu oberflächlich. Stattdessen gilt es die Einsicht zu stärken, dass es „den“ Islam nicht gibt – ebenfalls häufig zu hören, aber eine unbestreitbar richtige und notwendige Feststellung, auch wenn sie von vielen als bloße Beschönigung abgetan wird. Muslime und Christen können dem gemeinsam entgegenwirken, indem sie sich und anderen bewusst machen, in welchem Maß der Islam eine geschichtlich und gegenwärtig vielgestaltige, kulturell flexible und verständigungsfähige Religion ist.

Zu den sozialen und insbesondere politischen Komplikationen kommen die im engeren Sinn geistesgeschichtlichen. Gängig ist die Rede davon, dass der Islam „keine Aufklärung“ durchgemacht habe. Aber zu meinen, dass sich die Kirchen und christlichen Theologien in ihrem Glauben schon genügend lern- oder auch nur fragfähig erwiesen hätten, wäre unrealistisch. Die kulturellen Voraussetzungen der biblischen Zeugnisse und der neuzeitlichen Denkweisen gläubiger Christinnen und Christen können in vielem weit auseinanderliegen, auch deren Denkweisen untereinander. Von den Schwierigkeiten, sich in ihrem Glauben verständlich und auf Zustimmung hin mitzuteilen, sind Christen wie Muslime betroffen.

Miteinander zu lernen heißt vor allem: die eigene Religion über die Wahrnehmung der anderen besser zu verstehen. Etwas überspitzt könnte man sagen: Wer nur die eigene Religion kennt, kennt auch diese nicht recht.

Abgeschlossen am 4. März 2017