

Kirchengeschichte, vor der Frage, wie man modernisieren kann. Für Muslime stellt sich diese Frage angesichts der Beziehung zwischen Muslimen in Deutschland oder in Europa und Muslimen in arabischen Ländern oder Iran. Diese Fragen sind wichtig, da wir von unterschiedlichen Kulturen reden, nicht von Fakten. Es ist wirklich schwierig, Fakten aus religiösen Traditionen zu ziehen, außer den Fakten, wie viele von den anderen ermordet worden sind. Gibt es wirklich einen Gott? Ich hoffe so, ich glaube so, aber ich kann es nicht beweisen. Wenn es um die Beziehungen zwischen den Kirchen geht oder zwischen unterschiedlichen Arten von Muslimen, stellt man die gleichen Fragen: wie kann ich beweisen, was ich glaube? Je unsicherer man ist, desto lauter schreit man normalerweise. Glauben Christen wirklich mit Johannes 1,1, dass es nur ein Wort gab und es dabei bleibt? Jeder hat andere Wörter gehört. Diese Tradition besteht im Judentum bei der Sinai-Offenbarung, dass einige hörten: »Haltet den Schabbat!«, andere hörten: »Erinnert den Schabbat!« – zwei Sachen in einem Wort wurden gehört. Nur wenn man glaubt, dass der gleiche Gott zu verschiedenen Menschen in unterschiedlichen Sprachen gemäß unterschiedlichen Meinungen sprechen kann, kann man wirklich globalisiert von einem Gott sprechen. Eigentlich ist dieser Weltanspruch von Monotheismus die allererste Art von Globalisierung. Wenn man glaubt, dass der eine Gott alle Menschen auf der ganzen Welt geschaffen hat, ist das ein globalisiertes Konzept.

Integration, Christentum und Islam in Europa

von Christoph Elsas

Welche Rolle spielt eine solche Thematik bei einem Gesamtbild der Lebensformen des europäischen Menschen, wie es das grundlegende Buch des Freiburger Historikers Wolfgang REINHARD vom ausgehenden Mittelalter bis zur Gegenwart, vorgelegt hat?¹ Entsprechend der Unterteilung in eine historische Anthropologie (dazu 9-42) des Körpers (43-197), der Mitmenschen (199-394) und der Umwelten (395-601) kommen zunächst mögliche Einflüsse des muslimischen Orients auf die Kultivierung von Körperlichkeit und Sexualität während der Kreuzzüge und der Reconquista zur Sprache (52) und andererseits das in christlicher wie bis heute in muslimischer Tradition gebrochene Verhältnis zur Nacktheit (64). Gemeinsames sieht das Buch auch darin, dass »unter den bekannten machistischen Verhältnissen romanischer und islamischer Länder« die Mutter des Mannes die stärkste Rolle in der Familie hat (69), andererseits im katholischen Süden und im Islam, obwohl das religiöse Gesetz in sexuellen Dingen außerordentlich streng ist, der Umgang mit sündiger Alltagspraxis meist milder und nur die männliche Kontrolle der Frauen wichtig ist (85f).

Nicht ausdrücklich erwähnt ist die Gemeinsamkeit, dass es im Monotheismus um Gehorsam gegen Gott geht und damit von den Sinnen in erster Linie das Gehör

¹ Wolfgang REINHARD, *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*, Beck/München 2004, 718 S. (mit kapitelweise zugeordneter reicher Bibliographie)

gefragt ist (96). Dass der Islam ernst bleibt, während sich das Christentum inzwischen mit dem Humor arrangiert (107), wird man so allgemein nicht sagen können – man denke nur an die türkische Eulenspiegel-Variante Nasreddin Hodscha. Wichtig aber sind die Überlegungen zur Angst »vor den Götzendienern, zu denen man die Moslems zählte«: weil ein gleitender Übergang besteht zwischen begründeter Furcht vor realen Objekten (Seuchen) und Subjekten (Türken) sowie unbegründeten Ängsten vor Realem, das zu Unrecht als bedrohlich imaginiert wird (Muslimen im eigenen Lande), zwischen Ängsten vor Irrealem, das aber als real imaginiert wird (der Teufel und seine Agenten), sowie dumpfer Weltangst ohne konkreten Bezugspunkt (108f).

Im Blick auf mit Kleidung verbundene Wertungen ist nicht uninteressant, dass im islamischen Kulturkreis bevorzugt Frauen Hosen trugen, während in der Antike Hosen als barbarisch galten, doch dann im Westen lange das spezifisch männliche Kleidungsstück waren (118) – auch zur Sicherung der hergebrachten Geschlechterrollen und ihrer Moral (124). Aufgrund religiöser Vorschriften hatten Muslime eine hohe Hygienekultur und vermissten diese beim Kulturkontakt mit den Franken; doch sieht REINHARD eher einen Zusammenhang mit dem ungleichen sozioökonomischen Entwicklungsstand als mit Religion (132). Beim Thema Ernährung kommen die von Schlaraffenland und Paradies erwartete Fülle (140) und das Verbot von Schweinefleisch für Juden und Muslime (übernommen von McDonald's 145) und das von Blutgenuss (146) und Rauschmitteln (155ff) zur Sprache. Beim Thema Gesundheit klingt der Orient in Verbindung mit Seuchengefahr (158ff) und andererseits mit den Hospitälern der Ritterorden der Kreuzzugszeit (165) an, in Christentum und Islam beeinflusst von der Erwartung der Auferstehung mit Leib und Seele (166) zum ewigen Leben als individuelles Weiterleben nach dem Tode (183 u. 190). Zur Ehe merkt REINHARD an, dass

auch in unserer Gesellschaft Polygamie üblich sei, aber im Unterschied zur islamischen Welt sukzessiv (206); die islamisch übliche Absonderung eigener Frauenräume war im Westen höchstens bei den Spitzen der Gesellschaft vorgesehen (217).

Bei den Schulen und Universitäten in der Tradition des frühmittelalterlichen Europa hält REINHARD den Anspruch, einen Text besser verstehen zu können als dessen eigener Autor, für eine grundlegende Eigenschaft und bedeutende Machtressource – sichtbar am Zusammenhang von Orientalistik als Wissenschaft vom Fremden im Orient und der westlichen Herrschaft über diese Fremden (259). Bis zur geschichtlich ganz neuen radikal individualisierten Single-Existenz war der entwicklungsgeschichtlich geprägte Normalzustand des Menschen seine Einbindung in eine Kleingruppe. Hier begründet Zugehörigkeit Zuneigung und dadurch Identität, während das Fremde draußen, die Alterität, mit Angst besetzt ist (266f). Dass die Alterität bei den »am Rande der Christenheit« (364) bedrohlichen Osmanen mit Satan verbunden und dämonisiert wurde, hat sie wohl »in besonderem Maße immun gegen empirische Falsifizierung gemacht« und zu den überaus stabilen Heterostereotypen »Moslems« geführt (280). Andererseits sollte das nicht vergessen lassen, dass das kulturelle Erbe des Christentums auch in der Ausbildung mentaler Muster individuellen Identitätsbewusstseins besteht (282). Doch thematisiert REINHARD nicht die bei deren Säkularisierung erschlossenen Chancen für eine Mitmenschlichkeit, die um Unvoreingenommenheit bemüht ist, sondern nur die Beschränkung: Es bleibe nur noch die Möglichkeit, unter wechselnden historischen und gesellschaftlichen Bedingungen eine Biographie als Überrest von Identität zustande zu bringen, oder der Weg des Fundamentalismus mit erneut stabiler Identität, getragen von der Abgrenzung gegen eine feindliche Alterität (283). Was bedeutet dann für Randgruppen die – statt der vormodern sehr handfesten symbolischen Stigmatisie-

rung heute übliche Zuschreibung einer kulturell negativ markierten Eigenart »Türken riechen nach Knoblauch« (322)? »Wollen die sich überhaupt assimilieren oder nicht?« ist bekanntlich vor allem das Problem der europäischen Juden (323, 335-338) – und Muslime. Erzwungene kulturelle Geschlossenheit weckt Erinnerungen wie an die spanische Inquisition seit 1478: Nachdem die Muslime schon 1502 ausgewiesen worden waren, folgte 1609 die Vertreibung der zahlreichen getauften Ex-Muslime, »weil man nicht ohne Grund ihrer Rechtgläubigkeit nicht traute« (338).

REINHARDS Überlegungen zu Gewalt und Geschlecht und einem möglichen Wandel der Gewaltkultur (368ff) gelten, ohne dass er das ausführt, auch für Muslime in Europa. Zu Recht weist er darauf hin, dass bei früheren Kulturkontakten von Christen und Muslimen die beiden Monotheismen sich im Extremfall gegenseitig Götzendienst vorwarfen – wohl um die eigene Identität durch Konfrontation mit der Alterität der anderen zu stabilisieren –, andererseits solche Vorwürfe friedliches Miteinander und kulturelle Einflüsse nicht ausschlossen (387). Im 18./19. Jahrhundert sei es dann leichter gewesen, Kontakte zu indischen Muslimen herzustellen als zu der durch rituelle Reinheitsregeln abgeschotteten Hinduwelt; diesem Kontakt folgte allerdings bald die Vorstellung, es gelte die Bewohner der Kolonien, für die man verantwortlich war, zu ihrem kulturellen Heil zu führen (388). Die Missionare erschienen dann hier und in der im Mittelmeerraum unterworfenen islamischen Welt oft nur als zusätzliche Agenten des Imperialismus (389).

Unter der Fragestellung »Vom Kulturkonflikt zur Transkulturalität?« erklärt REINHARD den aggressiven Islamismus aus dem Bedürfnis nach Behauptung kultureller Identität gegenüber dem Aufgehen in einer Weltkultur westlichen Zuschnitts (390f) – neben alltäglicher Indigenisierung als Gegenbewegung zur kulturellen Globalisierung: »Viele bestehen ganz einfach

auf hergebrachten Praktiken und suchen sie als Identitätssymbole zu legitimieren«, andere wie »islamische Modernisten haben es schon lange verstanden, dem Koran die Rechtfertigung für zur Übernahme anstehende Elemente westlicher Kultur zu entlocken« (392f). Das entspricht der für Religions- und Missionswissenschaft wichtigen Einsicht: »Kultur als Symbolsystem bedarf der Auslegung, und diese Auslegung kann bei Bedarf außerordentlich anpassungsfähig sein. Heute wird Kultur nicht mehr als geschlossenes System, sondern als ein offener und instabiler Prozess des Aushandelns von Bedeutungen definiert« (394).

Beim Verhältnis zur Natur und zum Tier verhielten sich Juden, Christen und Muslime, die den Menschen als einzigartiges Wesen mit göttlichem Herrschaftsanspruch begriffen, nicht wesentlich unterschiedlich voneinander (402f); Muslime schächten ohne Betäubung wie Juden (416). Weil der Islam keine Rationalisierungsprozesse westlicher Art ausgelöst hat, ergänzt REINHARD die bei Max Weber vorgenommene Verbindung rational disziplinierter Lebensführung mit der monotheistischen Transzendenz Gottes um »Varianten der Lebensführung in Raum und Zeit« zur Erklärung der für Europa charakteristischen »Sozialdisziplinierung« (Gerhard Oestreich) durch Wirtschaft, Staat, Recht und Religion (435). Obwohl nicht eigens für den Islam erwähnt, gehören Almosen als religiöse Pflicht und Hospitäler für die Armen und Kranken (462f) zu allen Monotheismen. Unterdrückung von Bildern verbindet islamische mit jüdischen und einem Teil christlicher Traditionen (535). Hinsichtlich Transzendenz und Rationalität haben sich sowohl Christentum als auch Islam als universalistischer Monotheismus mit Weltherrschaftsanspruch seiner Anhänger begriffen (555). Und dem älteren und historisch weiter verbreiteten Zeitmodell der Kreisläufe gegenüber rechnen Christen und Muslime ebenso wie Zoroastrier und Juden mit einer linear verlaufenden Zeit (583f).

Einen andersartigen indirekten Zugang zum Thema eröffnet die als Band 20 der Reihe »Religion in der Gesellschaft« erschienene Dissertation des Religionssoziologen Peter VOLL². Er setzt dabei an, dass es sinnlos erscheinen mag, Religion in der Moderne unter dem Gesichtspunkt ihres integrativen Potenzials zu betrachten (1). Emile Durkheim hatte Integration als gleichzeitige Steigerung von Individualität und sozialer Abhängigkeit begreifen wollen (4) und Religion als Garanten der Moral und auch der Einheit der Gesellschaft über ihrer strukturellen Vielgestaltigkeit (6). VOLL stellt der hier bestimmenden Einordnung des Einzelnen in den Zusammenhang eines Ganzen die Frage von Georg Simmel nach der »Vergesellschaftung« in der »Wechselwirkung« und damit die positive Deutung des Konflikts gegenüber. Danach zielt Religion ebenso sehr auf die Individuierung und Individualität des Individuums wie auf dessen Sozialität (7f). Entsprechend wird nach den Leistungen religiöser Sozialformen und Vergemeinschaftungen bei der Genese und Stabilisierung von Individualität gefragt (11).

Die konkrete Untersuchung VOLLs wird durch die Zugänglichkeit bereits für die Schweiz vorliegender Daten (125ff) bedingt, weshalb die Bedeutung der Religion in Migrantensituationen, Zusammenhänge zwischen Religion und sozialer Marginalisierung oder soziale Effekte marginalisierter Religiosität fehlen (17). Thematisiert wird immerhin, dass sich im Rahmen der westlich-christlichen Tradition Religion am Leitfaden der Funktion der Kontingenzbewältigung (in ihren Konkretionen auf verschiedenen Ebenen: Individualisierung, Legitimation, Kosmisierung) und des Codes von Immanenz/Transzendenz auffinden und beschreiben lässt (107). Der zentrale Bezugspunkt der Analyse ist dann das Milieu, weil sich im Milieu die objektive, auf Struktur – im Sinne von Regelmäßigkeit und Erwartbarkeit des Verhaltens – abhebende Dimension der Handlungsbedingungen verbindet

mit der symbolischen Selbstdeutung und Selbstdarstellung der Mitglieder des Milieus ebenso wie mit ihrer Deutung der Milieuumwelt (108). Für die Empirie erscheint Religion demnach nicht als eine Größe, die eine letzte Einheit über der Verschiedenheit der Individuen herstellt, sondern als eine Differenz, die weitere Differenzen und damit kollektive Abgrenzungen schafft. Wie VOLL betont, wird sie gerade dadurch zu einem Katalysator des Aufbaus partikulärer Handlungszusammenhänge, die dem Einzelnen den Aufbau von Individualität in einem Wechselspiel von Identifikation und Abgrenzung ermöglichen: In dieser Perspektive liegt ihr integratives Potential (411). Für eine derart individualisierungstheoretisch gewendete Integrationstheorie der Religion wird eine erfahrbare Pluralität von Religionen und eine nicht religiös fundierte soziale Ordnung vorausgesetzt (412f).

Die Aussagekraft dieses an Schweizer Befunden entwickelten Ansatzes soll zunächst durch die dichte empirisch-religionswissenschaftliche Beschreibung der Situation im finnischen Turku überprüft werden, die mit der Dissertation von Tuomas MARTIKAINEN vorliegt³: »a case study, functioning as a specific example of local religious dynamics and transformation processes in a globalising world« (2), »including that of how local religious life is subject to, and conditioned by, transnational cultural flows« (5). Die Auswahl dieses Fallbeispiels leuchtet ein: eine relativ große Stadt mit langer Geschichte, die historische Vergleiche möglich macht, und genügend verschiedene Gruppen mit Einwanderungshintergrund (7). Für den Islam bringt die traditionelle kulturelle Minderheit der Tataren eine historische Dimension neben den zahlreichen Zugewanderten ein: »The nature of nineteenth century ethno-religious diversity was one of coexistence, less of religious pluralism, whereas today the social and legal boundaries are less rigid« (107; vgl. 19, 80, 106f, 117, 140, 165-167). Doch spielen die strikt ethnischen Gemeinschaften wei-

terhin eine große Rolle, und sonst ist es viel üblicher, dass Einwanderer religiös inaktiv werden, als dass sie sich einer anderen religiösen Organisation anschließen (203-205). Obwohl nur wenige Muslime direkt ihren Glauben verbreiten und Gruppen zur Glaubenserneuerung meist unter Einwanderern aus muslimischen Ländern tätig sind (243), hat die zunehmende Wahrnehmung des Islam nicht mehr als Hinterhof- sondern als Titelseiten-Religion in der Öffentlichkeit Ablehnung als expansive Ideologie und Bedrohung des Finnischen hervorgerufen (247): »Local actors drew material from far, far away to motivate their actions. The core of the debate was nevertheless local« (250). Andererseits bemerkt MARTIKAINEN zu Recht, dass Einwanderer mit christlichem Hintergrund einen Vorsprung bei der Integration haben, weil sie sich an schon etablierte Glaubensgemeinschaften anschließen konnten oder jedenfalls mit der Idee der Mitgliedschaft in einer Ortsgemeinde vertraut sind, dass aber auch muslimische Einwanderer durch die Organisation religiöser Aktivität zur Partizipation an lokalen und nationalen Sozialstrukturen fanden, was ihre Adaptation an die örtliche Gesellschaft fördert (259).

Neben diesen Fallbeispielen aus Finnlands zweitgrößtem Immigrationszentrum soll zur weiteren Diskussion der interdisziplinär konzipierte Sammelband »Religiöser Pluralismus« der Religionswissenschaftler Martin BAUMANN und Samuel M. BEHLOUL von der Universität Luzern einbezogen werden.⁴ Die hier vorgestellten historischen, wissenschaftstheoretischen und empirischen Zugänge wollen den Faktor religiöser Orientierung stärker in das Blickfeld der Migrations- und Pluralismusforschung rücken (16). Allgemeine Fragestellungen wie nach Entkoppelung von Religion und Moral bzw. nach Umgestaltung von Religion aus blinder Ergebnisheit zu dia-logischer Übernahme von Verantwortung bestimmen die abschließenden Artikel von Gaetano ROMANO »Religion und soziale

Ordnung – wieviel Multikulturalität braucht die Gesellschaft?« und von Enno RUDOLPH »Religion – eine unentbehrliche Form der Kultur?«.

Zuvor diskutiert Peter BEYER den religiösen Pluralismus in Kanada als globalen Modellfall: Nur auf der Ebene gewisser kultureller und religiöser Institutionen darf sich der Pluralismus klar und öffentlich statt lediglich privat artikulieren; jeder kann sein Anderssein leben, vorausgesetzt, er orientiert sich an der allgemeinen Norm (41). Kim KNOTT setzt der Säkularisierungsthese mögliche Gebiete des Wandels in Großbritannien entgegen: »people's general knowledge and awareness of religions«, »the sacralisation of urban spaces«, »inter-faith encounter, new civic-religious partnerships, and shared cross-cultural experience«, »forthly, with the emergence of a new discursive space of religion in government policy, the law and the workplace, it becomes pertinent to ask whether religion has successfully re-entered the public domain« (61f). Karénina KOLLMAR-PAULENZ bringt in die Diskussion zum religiösen Pluralismus in Europa Anregungen aus dem räumlich und zeitlich fernen mongolischen Weltreich ein, durch dessen Religionspolitik die Partizipation der Akteure der verschiedenen Religionen

2 Peter VOLL, *Religion, Integration und Individualität, Studien zur Religion in der Schweiz*, Ergon/Würzburg 2006, 458 S. (mit Anhang zu den im empirischen Teil verwendeten Datensätzen und der religionssoziologischen Literatur).

3 Tuomas MARTIKAINEN, *Immigrant Religions in Local Society. Historical and Contemporary Perspectives in the City of Turku*, Akademi University/ÅBO 2004, XIX und 288 S. (mit Bibliographie von Interview-Material, Literatur und gedrucktem Kleinmaterial, u. a. aus dem Archiv des Projekts »Religiöses Feld in Turku«). Vgl. dazu Tuomas MARTIKAINEN, *Immigrant Religions and Structural Adaptations*, in: ZMR 88 (2004) 264-274.

4 Martin BAUMANN/Samuel M. BEHLOUL (Hg.), *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*, transcript/Bielefeld 2005, 259 S. (die Beiträge gehen auf die Internationale Jahrestagung der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft und eine ergänzende Vortragsreihe in Luzern 2003/04 zurück).

am gesellschaftlichen Diskurs gewährleistet war, zugleich jedoch auch klar die Grenzen dieser Partizipation kommuniziert wurden (69); das hieß damals in Asien im 13. Jh. die Anerkennung der Reichsgesetzgebung auf Grund des überirdisch und irdisch legitimierten Herrschaftsanspruchs durch die für alle normativ gültige Verehrung des Himmels und von Dschingis Khan als Ahnengottheit.

Die meisten Beiträge des Bandes gelten Deutschland und der Schweiz: christlichen Migrantengemeinden sowie buddhistischen und hinduistischen Traditionen in Deutschland; der infrastrukturellen Verortung muslimisch geprägter Migranten, Fragen der öffentlich-rechtlichen Anerkennung sowie dem empirischen Test der konträren Annahmen der Wissenssoziologie und der Rational-choice-Theorie zur allgemeinen Abnahme bzw. Zunahme der individuellen Religiosität bei Pluralismus in der Schweiz.

Samuel BEHLOUL thematisiert dabei die »kontextabhängige Reaktivierung und Rekonzipierung religiös-kultureller Symbolsysteme«: »Keiner anderen nicht-christlichen Migrantengruppe wird trotz der vor Ort sich manifestierenden religiös-kulturellen Heterogenität dermaßen eine kollektive und homogene religiöse Identität implantiert, wie den Muslimen [...]. Diese Art von essentialisierender Außen-Wahrnehmung muslimischer Migranten geht jedoch implizit von einer Kontextunabhängigkeit der Entwicklung des Islam und der Muslime aus, was letztendlich zu dem Eindruck führt, man müsste lediglich im Koran nachschlagen [...]« (157f). Meist wird in den Moscheen als ethnospezifisches Dienstleistungszentrum das religiös-kulturelle Erbe des Herkunftslandes konzentriert (159), aber in der von den soziopolitischen Rahmenbedingungen der säkular und demokratisch geprägten Mehrheitsgesellschaft abhängigen organisationellen und inhaltlichen Rekonzipierung, wobei diese doppelte Kontextbezo-genheit eine Individualisierung der Religiosität ermöglicht (161). Bei einem Teil

der Mehrheitsgesellschaft lässt sich dann mit BEHLOUL eine auf klare Grenzziehung und letztendlich Ausgrenzung zielende Reaktivierung solcher Begrifflichkeiten wie »christliches Abendland« konstatieren (165), und zwar als Medium zur Verteidigung des öffentlichen Raums, indem eine reaktive (Neu-)Identität »in »präskriptiver Weise (re)konstruiert und auf eine assimilatorische Endperspektive hin (re)konzipiert« wird (166).

Hinsichtlich einer Individualisierung der Religiosität betont der folgende Artikel von Adrian LORETAN-SALADIN bei der Frage nach öffentlich-rechtlicher Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften als Instrument gesellschaftlicher Integration: »Die Rahmenkonvention des Europarats zum Schutz der nationalen Minderheiten hält ausdrücklich fest, dass dieser Schutz den Personen zukomme, welche Minderheiten angehören, und dass diese Personen ihre Rechte einzeln oder zusammen mit anderen Personen ausüben können«, und »dass internen Minderheiten gegenüber der Mehrheit ihrer Gruppe die gleichen Rechte zugestehen seien, wie der Minderheit als Ganzes gegenüber der Mehrheitsgesellschaft« (181f). Vorbereitend gelte es, die öffentlich-rechtlich nicht anerkannten Religionsgemeinschaften aktiv zu fördern, indem soziale und integrative Leistungen solcher Religionsgemeinschaften anerkannt und unterstützt werden (187): Denn je mehr sich eine Religionsgemeinschaft auf den Rechtsstaat einlässt, desto demokratischer und rechtsstaatlicher muss sie sich selbst verhalten, was andererseits alle interessierten gesellschaftlichen Kräfte auffordert, durch Aufklärungsarbeit in der Gesamtbevölkerung die Akzeptanz zu fördern (188).

Diese Sammlung von Perspektiven aus der deutschsprachigen Schweiz findet eine thematische Entsprechung im ersten Teil eines für die Religionswissenschaft der französischsprachigen Schweiz herausgegebenen Sammelbandes.⁵ Hier schreibt Jean-Paul WILLAIME über die Religion als

Symbol- und Ethik-Ressource in einem säkularisierten und pluralistischen Europa (33-48): Europa hat sich in einem Dialog von Kulturen ausgeformt, besonders von Judentum und Islam neben der prägenden christlichen Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem. Das in den gegenwärtigen Diskussionen über europäische Identität nicht wahrhaben zu wollen, wäre ein historischer, philosophischer und soziologischer Irrtum, auch wenn sich in den Niederlanden 70% und in Frankreich 53% als »ohne Religion« bezeichnen: »les pays symboliques que sont les religions voient leurs frontières érodées et devenir floues« (53) »vers un modèle que l'on pourrait appeler la «sécularisation pluraliste« (64). Die vergleichende Untersuchung von Jocelyne CESARI zu den muslimischen Identitäten in Europa und in den Vereinigten Staaten (69-93) konstatiert entsprechend: »Une approche processuelle des identités consiste en un refus d'essentialisation de la culture du minoritaire comme de la culture dominante et conduit à appréhender la construction sociale des communautés musulmanes dans la dialectique entre environnement et ressources propres au groupe« (74). Allerdings vollziehe sich die Euorpäisierung des Islam in einem Paradox: »Le contexte démocratique favorise une diversification des pratiques religieuses marquées du sceau de l'individualisation et de la sécularisation. Mais en raison de l'absence d'autorités religieuses et de lieux de formation en nombre suffisants, l'offre d'islam est encore majoritairement dominée par les courants conservateurs du monde musulman« (89). Die Veränderungen bei christlichen Identitäten erklärt Grace DAVIE für Nordeuropa durch zunehmende Polarisierung zwischen selbst gewählter kirchlicher Praxis und einem Einstellungswandel »from obligation to consumption« (95-114), letzteres als unverbindliches »believing without belonging« oder auch als zur nationalen Identität gerechnetes und den Status quo festhaltendes »belonging without believing« (100). Die

Unterschiedlichkeit der Länder in ihrer Säkularität und Religiosität wird von Ansgar JÖDICKE nochmals am Thema »Religionsunterricht in Europa« (137-152) verdeutlicht, auch wenn religionskundlich orientierte Formen des Religionsunterrichts eine Tendenz der Gesellschaft darstellen, »sich von religiösen Phänomenen zu distanzieren und sie dennoch als Option gegenwärtig zu lassen« (149).

Zentral zum Thema dieser Besprechung gehörig sind die im Blick auf den 11. September 2001 in den Sektionen für Religionswissenschaft und für Politische Wissenschaft der Görresgesellschaft vorgetragenen Beiträge, die in einer gemeinsamen Publikation⁶ in der inhaltlich sich ergebenden Verzahnung vorgelegt werden und alle betonen, dass – wie andere Weltreligionen – auch der Islam »sich in den verschiedenen Ländern der Erde in vielfältigen Formen präsentiert« (7). Hans WALDENFELS unterscheidet den »weichen Islam« in der islamischen Diaspora von der »harten« Form des Schari'a-Islam in islamischen Ländern. Hans MAIER wendet sich gegen die Anwendung der Kategorie des Opfers zur Deutung des 11. September als »Töten im Auftrag Gottes« und damit als religiös motivierte Gewalt: »Es steht nicht für den größeren Zusammenhang eines Glaubens, einer Gemeinde«, doch »es ist ein Menetekel, dass sich im Dschihadismus die Grenze zwischen Martyrium und Selbstmord, Blutzugnis und mörderischem Kampf verwischt hat und dass bisher keine maßgebliche geistliche Autorität bereit ist, sie neu zu fixieren« (35). Rotraut WIELANDT erörtert islamwissen-

5 Richard FRIEDLI/Mallory SCHNEUWLY PURDIE (Hg.), *L'Europe des Religions. Eléments d'analyse de champs religieux européens* (Studia Religiosa Helvetica Jahrbuch Vol. 8/9), Lang/Bern u. a. 2004, 257 S. (der zweite Teil stellt laufende Dissertationen vor).

6 Hans WALDENFELS/Heinrich OBERREUTER (Hg.), *Der Islam - Religion und Politik* (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft Bd. 23), Schöningh/Paderborn u. a. 2004, 116 S.

schaftlich differenziert am Verständnis von »Islam« und »Dschihad«, welchen Anteil an Förderung oder Verminderung von Gewaltbereitschaft islamische Normen und deren teils kontroverse Deutungen durch die Gläubigen haben. Während Horst BÜCKLE allein auf das Gebet abstellt, das – mit den Worten von Papst Johannes Paul II. beim Friedensgebet in Assisi – »Offenheit, Hören, Dialog und zuletzt Vereinigung mit Gott ist, dem eigentlichen Ursprung des wahren Friedens«, kritisiert Adel Theodor KHOURY in seinem Beitrag über Motive und Gedankenwelt militanter Gotteskrieger entsprechend: »Wer jedoch diese konkreten Formen und Institutionen für das Ganze der Tradition hält und auf Gott zurückführt, um ihnen damit ewige Gültigkeit zuzusprechen, der übersieht, dass sie geschichtsgebunden sind« (81).

Nachdem Wolfgang KLUXEN aus der Forschung zur Rolle der mittelalterlichen Philosophie zeigt, »dass die Philosophie auch im Islam eine Chance hat« und das zwar »nicht die Aufklärung, aber doch eine Voraussetzung« (93) ist, betont Heiner BIELEFELDTs Beitrag »Menschenrechte in der islamischen Diskussion« mit der Vielzahl der Positionen. Es gibt nicht »die« islamische Menschenrechtskonzeption, weshalb es auffällt, »dass europäische Beobachter nicht selten die dogmatischen Kategorien islamischer Konservativer bzw. Fundamentalisten übernehmen« (95); denn immer spielten »– ungeachtet des prinzipiell festgehaltenen Vorrangs der Scharia – rechtliche Elemente und Institutionen nicht selten eine entscheidende Rolle« (99) und geben neue Ansätze politisch-rechtlichen Reformen Raum, indem sie die Scharia »primär ethisch und nicht unmittelbar juristisch« verstehen (102). Der gehaltvolle kleine Band schließt mit Thomas LEMMENS Würdigung der Islamischen Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland (107–116) »als Stellungnahme einer qualitativen Minderheit innerhalb des Islam in Deutschland« (110f), die nicht eine verinnerlichte, doch

eine faktische Anerkennung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung sowie der positiven und negativen Religionsfreiheit in die Diskussion gebracht hat.

Ausführliche zusammenfassende Wiedergaben der in die Tiefe gehenden Diskussionsrunden durch den Vorstand des Religionstheologischen Instituts St. Gabriel bei Wien und Moderator der Gespräche, Andreas BSTECH SVD, sowie Namen- und Quellenregister zeichnen die von ihm und Tahir MAHMOOD hg. Dokumentationen der Tagungen des Vienna International Christian-Islamic Round Table 2000/2002/2004 aus. Nachdem die erste Plenartagung Muslime und Christen aus Iran, Österreich, Saudi-Arabien, Libanon, Indien, Schweiz, Deutschland und Usbekistan zum Austausch in akademischer Freiheit über wichtigste Problembereich zusammengeführt hatte, vor denen die Menschheit steht, wurde das Thema »Intoleranz und Gewalt«⁷ erster Schwerpunkt: um »ihre Stimmen im Namen derer zu erheben, denen vielfach in unserer Welt das zum Leben Notwendige vorenthalten bleibt« (8). Der evangelische Theologe Heinrich OTT ruft angesichts des 11. September dazu auf, »dass wir einander, nämlich jeweils die Religion der Anderen, im Kreise unserer eigenen Glaubensbrüder/-schwestern verteidigen wollen« (16). Saleha S. MAHMOOD, Direktorin des Institute of Muslim Minority Affairs, betont als einzig wirksamen Weg, den Terrorismus zu bekämpfen, »sich mit den wahren Ursachen des Terrorismus auseinander zu setzen, die die Menschen so frustriert machten« (32). Der katholisch-theologische Religionswissenschaftler Adel Theodor KHOURY thematisiert das Zusammenleben mit Nicht-Muslimen im islamischen Staat nach der klassischen Theorie des Dschihad und zeitgenössischen islamischen Argumenten für eine Friedentheorie: »Können die muslimischen Gelehrten die Texte [...] so interpretieren, dass die Muslime bereit wären, gegenüber allen Menschen in der Welt

universale Solidarität zu üben«? (54). Das würde eine inhaltliche Konvergenz mit der »democratic peace thesis« ermöglichen, mit der die Völkerrechtlerin Irmgard MARBOE »inclusive governments« als »eine nicht-gewalttätige Form interner Konfliktbewältigung« empfiehlt (67). Tahir MAHMOOD, der als islamischer Jurist und ehemaliger Vorsitzender der Nationalen Kommission für Minderheiten in Indien den Band mit herausgibt, kann zur Ermutigung auf das Eintreten der muslimischen Führung in Indien für die wegen angeblicher Proselytenmacherei von Hindus gewaltsam verfolgten Christen verweisen: »Verteidigen Christen das Christentum und Muslime den Islam, lässt dies die Welt unberührt. Stellt sich jedoch die Christenheit schützend vor die Ehre des Islams und umgekehrt, wäre dies für die Menschheit ohne Zweifel ein gewaltiger Schritt vorwärts auf dem Weg zu einem wirklich friedvollen Zusammenleben der Religionen« (79).

Das trifft sich mit der vom griechisch-orthodoxen Metropolit George KHODR auf das Magnificat (Lukas 1,52) gestützten »Überzeugung, dass der Starke dazu gerufen ist zu glauben, der Schwache könne eine andere Kraft haben, als er selber, und dass sie gerufen sind, jene Gaben zu vereinen, die der Herr ihnen beiden anvertraut hat« (93).

Der schiitisch-theologische Religionswissenschaftler Mohammad Modjtahed SCHABESTARI ruft zur Abkehr von der Etablierung politischer und religiöser Ordnungen, »die auf Gewaltausübung basieren und die Menschen im Namen Gottes und seines Willens in verschiedene Gruppen von Gläubigen und Nichtgläubigen aufteilen«, weil bei den Mystikern Eckehart oder Rumi deutlich wird, dass Gott nicht aufteilt, »weil er in der höchst möglichen Weise das Menschliche transzendiert« (101). In der Diskussion führt die katholische Sozialethikerin Ingeborg GABRIEL das weiter: »Wäre es nicht unsere Aufgabe, alle diese Formen von der zentralen Botschaft der Bibel bzw.

des Korans her zu interpretieren: von der Barmherzigkeit und Güte Gottes?« (103); in ihrem den Band abschließenden Vortrag betont sie dann für die Umsetzung, »dass die Schaffung gerechter und friedensfördernder Strukturen und eine Erziehung des Einzelnen, die ihn lehrt, die Angehörigen anderer Völker und Religionen mit »guten Augen« (M. Walzer) zu sehen und in ihrer Andersheit anzuerkennen, einander wechselseitig bedingen« (162).

Zuvor thematisiert die Soziologin Ursula MIHÇIYAZGAN spezifisch christliche und islamische Zugangsweisen, eine aktive – »sich selbst zurücknehmende und dem Anderen Raum gebende« – Toleranz zu praktizieren (118). Der Jurist Richard POTZ konstatiert, dass Religions- und Meinungsfreiheit »ohne Toleranz als Grundhaltung nicht denkbar und lebbar« ist (126), wobei es zu den Aufgaben des Staates gehört, faire Verfahren zu gewährleisten und darauf zu achten, dass die Haltung der Toleranz gefördert wird. Das in Abwesenheit verlesene Referat der Juristin Nasira IQBAL ist vom Zorn über Probleme getragen, »die von den Muslimen als solche wahrgenommen werden, die der Westen geschaffen hat«, bietet aber an, dass liberale muslimische Regierungen dabei beraten können, wie dessen wirkliche Ursache zu entfernen ist (140). Entsprechend setzt der Politikwissenschaftler Goga ABRAROVIC KHIDOYATOV gegen eine kulturelle Globalisierung, die »die Kultur in wirtschaftliche Interessensbereiche und in ein Mittel des Profitmachens« verwandelt (152), auf das friedliche Mittel des Islam als »eine sehr vornehme Lebenskultur« (157).

Bis auf die Pädagogin Aicha BELARBI aus Marokko statt U.MIHÇIYAZGAN aus Deutschland und diesmal Seyed Ab-

7 Andreas BSTEH/Tahir MAHMOUD (Hg.), *Intoleranz und Gewalt. Erscheinungsformen – Gründe – Zugänge* (Vienna International Christian – Islamic Round Table, hg. vom Religionstheologischen Institut St. Gabriel, Bd. 2), St. Gabriel/Mödling 2004, 186 S. (auch in Englisch, Arabisch und Urdu dank gesellschaftspolitischer Förderung).

dolmajid MIRDAMADI vom Teheraner Zentrum für Interreligiösen Dialog statt M.M. SCHABESTARI aus Iran dieselben TeilnehmerInnen tauschen sich nach weiteren zwei Jahren zum Thema »Armut und Ungerechtigkeit«⁸ aus: G.A. KHIDOYATOV fordert Demokratisierung anstelle einer als Nächstenliebe dargestellten Politik, die deren Existenz in Abhängigkeit von der Hilfe der reichen Länder hält, statt die eigene Anstrengung der armen Länder zu fördern. I. GABRIEL hält einen neuen Lebensstil in den reichen Ländern für notwendig, um in umfassender Sicht von Armut die Bedürfnisse materieller und nicht materieller Natur ernst zu nehmen – wozu A. BELARBI in der Diskussion im Blick auf die weltweite Not der MigrantInnen anmerkt, dass mit Hannah Arendt »das wichtigste Recht des Menschen jenes ist, überhaupt Rechte zu haben« (40). S.A. MIRDAMADI betont Gerechtigkeit als das wichtigste Kriterium der schiitisch-islamischen Konfession und will das näher so verstehen, dass angesichts der islamischen Quellen und der Vernunft als den zwei Quellen für das Recht »in der heutigen Situation alle islamischen Quellen im Licht der Vernunft interpretiert werden können« (52).

H. OTT plädiert für gemeinsam verantwortete christliche und islamische Projekte einer an Lebensqualität orientierten Armutsbekämpfung, weil angesichts der alles übersteigenden Wahrheit Gottes gilt: »Unterschiedliche Sendungen, unterschiedliche Stile des Zeugnisses brauchen sich nicht auszuschließen«! (59) – und, wie A. BSTEH in der Diskussion ergänzt: Der Gott, zu dem alles »zum Himmel schreiende« Unrecht schreit, ist der Gott unseres Glaubens, wer auch immer wir sind! N. IQBAL nimmt das auf: Könnten Beispiele von Mitmenschlichkeit, »die sozusagen aus dem Innenraum der Länder selbst kommen und sich für die Probleme anderer öffnen, von Christen und Muslimen gemeinsam organisiert und über ihre Grenzen hinausgetragen werden, würde dies eine wohlthuende Dimension

im Prozess der Globalisierung eröffnen« (74). Entsprechend appelliert R. POTZ an Christentum und Islam als »global player« und »Akteure der Zivilgesellschaft par excellence« (92) – von A. BSTEH mit der These unterstützt, dass sie »viele inspirative Elemente in diesen insgesamt wahrscheinlich unumkehrbaren Prozess« einbringen können (95).

Die von A. BELARBI für gemeinsame Armutsbekämpfung vorgetragene »Vision eines globalen Lernens betont einen ganzheitlichen, interdisziplinären Zugang« (117), aufseiten des Islam mittels idschtiḥād, Interpretation der Tradition, für eine Bildung im Geiste der Menschenrechte (127). Entsprechend den Erfahrungen im Libanon soll sich nach G. KHODR »jede Minderheit dazu herausgefordert wissen, ihren eigenen spezifischen Beitrag zu leisten« (133). Auch weltweit stehen nach der soziologischen Einschätzung von S.S. MAHMOUD Islam und Christentum »ihre traditionsreichen Einrichtungen zu Verfügung, wie man anerkannte Institutionen des Lernens, der Wohltätigkeit, der Gesundheitsfürsorge und der Sorge um das Gemeinwesen führt« (155); doch wenn Veränderung »nicht von innen her als relevant angesehen wird«, ist zu konstatieren, dass »Armut Konflikte hervorbringt, ob es sich nun in dem einen Fall um eine christliche Region handelt oder in einem anderen Fall um eine muslimische Region« (160f). I. MARBOE thematisiert den dann oft geäußerten Vorwurf, dass »diese Hilfe mit der Verbreitung der religiösen Überzeugung und Gebräuche verknüpft wird« (178). T. MAHMOOD illustriert entsprechende »Vorurteile als Brutstätte von Unrecht« (189): Sie stigmatisieren durch Festlegung auf Religionen »fremdländischen Ursprungs« (192) im Blick auf »die religiösen Gefühle der Christen für den Vatikan und der Muslime für Mekka und Medina« (196) – statt auf das Selbstverständnis zu hören »Ich bin eine britische Muslimin« oder »Wir sind indische Muslime und indische Christen« (200). Um dem Unrecht

auf den Ebenen des Denkens, Redens und Tuns entgegenzuwirken, bedarf es nach A. Th. KHOURY – und damit schließt der Band – einer Orientierung an »einer immer größeren geschwisterlichen Gerechtigkeit [...] nach dem Bild der Gerechtigkeit und der Liebe Gottes selbst« (217), d.h. »unter Berücksichtigung der fundamentalen Gleichheit aller Menschen, ihrer universalen Zusammengehörigkeit, ihrer totalen Solidarität sowie ihrer konkreten Unterschiede und ihrer verschiedenen Lebensumstände« (219).

Die ebenfalls von der Societas Verbi Divini organisierten Vortragsreihen der Akademie Völker und Kulturen St. Augustin bei Bonn⁹ zeigen für die Jahre 2001-2004 inhaltliche Parallelen, die hier einbezogen werden sollen. So vereint das daraus hervorgegangene Themenheft zur Globalisierung – neben dem konkreten Beispiel China – katholisch-theologische Perspektiven mit Beiträgen von Robert SCHREITER CPPS »Das neue Verständnis der Katholizität in einer globalisierten Welt«, Gerd NEUHAUS »Ein Ethos für alle Völker? Der Beitrag des Christentums zur Formulierung eines globalen Ethos« und Peter NEUNER »Globalisierung und Ökumene«; sie werden ergänzt von Beiträgen des evangelischen Missionswissenschaftlers Klaus SCHÄFER »Mission im Zeitalter der Globalisierung« und des Ethnologen Karl-Heinz KOHL »Globalisierung - Das Ende kultureller Identitäten?«. Das Folgeheft »Dialog« fügt die evangelisch-missionswissenschaftlichen Vorträge von Theo SUNDERMEIER »Kann man den Fremden verstehen?« und von Christine LIENEMANN-PERRIN »Mission und Dialog in den Kontexten der Welt« ähnlich in katholisch-theologische Perspektiven ein; sie bilden den Rahmen mit Joseph SALMEN »Der Dialog, seine Voraussetzungen und Ziele«, Wolfgang BEINERT »Dialog und Kirche«, Heribert BETTSCHIEDER SVD »Die Wahrheitsfrage und der interreligiöse Dialog« und Hans WALDENFELS »Dialog und Bekenntnis«.

Das für den vorliegenden Beitrag thematisch zentrale Heft »Islam« enthält sechs Vorträge katholischer Autoren. Hier fordert Thomas LEMMEN in seinem Beitrag »Der Islam in Deutschland« dazu auf, die »veränderten religiösen Verhältnisse [...] aus der Perspektive christlichen Glaubens zu betrachten« (9), zu der ein konstruktiver Dialog gehört: »Wo konkurrierende Interessen aufeinander treffen, ist im Sinne der praktischen Konkordanz nach einem möglichst schonenden Ausgleich zu suchen« (26). Hans VÖCKING WV thematisiert unter der Fragestellung »Islam und Moderne«, »dass die Muslime vielfältige Formen ihrer Tradition leben« (29). Wie Günter RIBES Beitrag »Der Islam – Religion des Friedens oder Religion der Gewalt?« zeigt, »wird die Begegnung in Europa, wo die Muslime in der Minderheit sind, sicher andere Wege gehen, als in den Ländern, wo Christen in der Minderheit sind« (859). Doch beantwortet Eugen NUNNENMACHER SVD die Frage »Beten wir zum selben Gott?«: »Wenn der Patriarch Abraham und das Volk Israel, wenn Jesus Christus selber und der Prophet Mohammed sich im Gebet an den wandten, in dessen Namen sie ihre Sendung auszuführen hatten, da haben sie zu jenem einen und einzigen Gott gebetet, den sie als Schöpfer der Welt, Herrn der Geschichte und Offenbarer voller Barmherzigkeit kannten, auch wenn ihre Sicht von ihm jeweils verschieden

8 Andreas BSTEH/Tahir MAHMOUD (Hg.), *Armut und Ungerechtigkeit. Kennzeichen der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung weltweit* (Vienna International Christian – Islamic Round Tabel, hg. vom Religionstheologischen Institut St. Gabriel, Bd. 3), St. Gabriel/Mödling 2006, 233 S. (ebenfalls in vier Ausgaben).

9 Bernhard MENSEN SVD (Hg.), *Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet* (Akademie Völker und Kulturen, Bd. 24), Steyler/St. Augustin 2001, 127 S.; Bernhard MENSEN SVD (Hg.), *Dialog* (Akademie Völker und Kulturen, Bd. 25), Steyler/St. Augustin 2002, 106 S.; Bernhard MENSEN SVD (Hg.), *Islam* (Akademie Völker und Kulturen, Bd. 26), Steyler/St. Augustin 2003, 122 S.; Bernhard MENSEN SVD (Hg.), *Frieden schaffen – Frieden sichern* (Akademie Völker und Kulturen, Bd. 27), Steyler/St. Augustin 2004, 131 S.

war« (75). Dem ordnet sich der Schluss von Adel Theodor KHOURYS erstem Vortrag zu: »Die allerletzte Entscheidung des Glaubens aber, ob Mohammed der Prophet und Gesandte Gottes an alle Menschen ist, wird so lange Christen und Muslime trennen, bis vielleicht eine differenziertere Deutung der koranischen Texte den ausdrücklichen Widerspruch zwischen ihrem Inhalt und dem christlichen Glauben aufhebt« (88). Deshalb betont sein zweiter Beitrag: »Dialog und Zusammenarbeit sind eine Notwendigkeit und die einzige annehmbare Alternative zu einer verlustreichen Konfrontation« (97); denn »andersartige Elemente können sich in einem größeren und breiteren Zusammenhang als mit dem eigenen Glauben vereinbar erweisen« (104).

Das Folgeheft »Frieden schaffen, Frieden sichern« nimmt die Thematik besonders im Beitrag von Helmut WIESMANN als Referatsleiter für Islamfragen im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz auf, der den Bogen von der katholischen Friedensethik über die kirchliche Versöhnungsarbeit in Europa bis hin zum interreligiösen Dialog schlägt (39-61). Der Vortrag des Sozialethikers Thomas HOPPE »Gewaltvermeidung in einer Welt der Gewalt«, ein völkerrechtlicher Beitrag von Christian TOMUSCHAT zu den UN und ein volkswirtschaftlicher von Michael BOHNET zum Nord-Süd-Konflikt sowie die Fragestellung von Peter RAMERS CSSp »Der Buddhismus – die friedlichste aller Religionen?« eröffnen weitere Perspektiven. Am Schluss steht der hoffnungsvolle Ausblick von Matthias LEINEWEBERS Vortrag »Kultur des Friedens – Gemeinschaft Sant'Egidio«, bei deren erstem Treffen in Deutschland über 400 Vertreter aus mehr als 60 Ländern 2003 in Aachen feierlich einen Friedensappell unterzeichneten: »Der Friede ist tief in unseren Traditionen verwurzelt. Der Friede ist ein Name Gottes. Wir haben versucht, nicht nur auf unser eigenes Leid zu schauen, sondern auch auf das Leid der anderen. Und deshalb entscheiden wir uns heute mit

Nachdruck von neuem für den schwierigen Weg des Dialogs« (111).

Zunächst von der Begegnung mit dem Islam unabhängige, andersartige Bemühungen um Integration der veränderten religiösen Verhältnisse aus der Perspektive christlichen Glaubens manifestieren sich in Ansätzen, die sich als »Pluralistische Religionstheologie« zusammenstellen lassen. Dazu liegt mit der Marburger evangelisch-theologischen Dissertation von Carsten RÜHRUP¹⁰ ein auf höchstem Niveau reflektierender Vergleich der christologischen Konzeptionen von John Hick, Paul Knitter, Leonard Swidler und Raimon Panikkar vor. Die Geist-Christologie, die von RÜHRUP nach deren Diskussion im Kontext der Rezeption Pluralistischer Theologie favorisiert wird, lohnt es weiter zu durchdenken: für den Dialog mit Muslimen und ihrem Verständnis von Jesus in Verbindung mit Gottes heiligem Geist nach dem Koran (Suren 2,87,253; 5,110 sowie 4,171).

Ansonsten lässt sich jetzt den aus der Initiative von katholischen Gesellschaften und Ordenshochschulen hervorgegangenen Sammelbänden ein im Auftrag der Evangelischen Akademien herausgegebener Auswahl-Band¹¹ an die Seite stellen. Er thematisiert gegenwartsbezogen »Die Verantwortung für die Welt und die Wahrheit des Glaubens« (Fritz Erich ANHELM, 9-15) im Blick auf eine Mischung von Politik und Religion als Problem, das mehr und mehr zum Gegenstand der Religionsdialoge an den Evangelischen Akademien wird, und zwar »im Themenspektrum des Globalisierungsdiskurses«: Dieser Dialogansatz zielt auf solche, zu deren Selbstverständnis es gehört, zwischen der Glaubenswahrheit und ihren religionskulturellen Ausprägungen zu unterscheiden. Die Evangelischen Akademien verstehen sich dabei als keine neutralen Orte, sondern vom Glaubensbezug bestimmte Orte reflexiver Unterscheidung und Verständigung. Dass sie ihrer protestantisch-volkskirchlichen Tradition entsprechend einen Wirkungsanspruch auf die Gesellschaft insgesamt haben, findet

schon darin Ausdruck, dass nach solcher Einleitung Udo STEINBACH (16-20) als Direktor des Deutschen Orientinstituts in Hamburg die drei Perspektiven des Buches »Distanz und Nähe unterscheiden«, »Konflikt und Konsens entfalten« sowie »Potenziale erkennen und wahrnehmen« mit ihren Beiträgen vorstellt.

Für christliche Theologie gehören Pluralismus und Geschichte selbst in den Horizont der monotheistischen Religionen, für islamische Theologie bedürfen die muslimischen Staaten einer Aufklärung und die christlichen Staaten der Umstellung von schädlichen Aktivitäten wie Mission zu materiellen und moralischen Hilfen. Muslimisch thematisiert man die neue Sensibilität gegenüber der Bedeutung der Religion, christlich fragt man nach einer narrativen Allianz, bei der das, was der andere erzählt, so sehr meine Aufmerksamkeit gewinnt, dass im Hören sich etwas an Wahrheit – und damit Wirken Gottes – durch die Rede des anderen hindurch ereignet und gewinnt, ohne zu unterwerfen. Auf dem Weg zu einem europäischen Islam nennt man Frankreich als Vorbild mit dem Conseil Français du Culte Musulman und der Vorschule bzw. sieht die beste Kombination westlicher Kultur und islamisch geprägter Gesellschaft in der Türkei, auch im Rahmen der erwarteten Mitgliedschaft in der EU. Im 2. Teil folgen Anfragen und Erläuterungen zur Islamischen Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland, u. a. zu deren These 11, dass jeder ein Recht habe, »die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben«. Dazu kommen religionswissenschaftliche und soziologische Überlegungen zu religiöser Gewalt und Konflikt der Kulturen sowie fundierte Thesen zum christlich-islamischen Dialog über Jesus, Spannendes zu Judentum und Islam im Endzeitdenken des fundamentalistischen Protestantismus sowie Konfliktforschung zu Moscheebauten, Institutionalisierung und Kopftuch. Im 3. Teil bezweifelt kein Beitrag grundsätzlich, dass das multireligiö-

se Europa gelingen kann: über Schura-Räte und Runde Tische; bei Einschränkungen kultureller Identität durch insbesondere grundlegende Menschenrechte; trotz Terrorismus; weil gläubige Muslime in der Regel nicht zum Radikalismus neigen; auch trotz Symbiose von Islamismus und Medien; durch Ernstnehmen religiöser Argumente in der öffentlichen Kultur der postsäkularen Gesellschaft; über Lernprozesse in den Kirchen zur Religionsfreiheit aus der Toleranz Gottes statt fundamentalistischer Abwerbungskreuzzüge oder territorialer Monopolansprüche; durch positive Wechselwirkungen; mit verfassungsrechtlichen Klärungen der Beispiele Moscheebau und Gebetsruf, betäubungsloses Schächten, religiös motivierte Kleidung, Selbstorganisation.

Auf Seiten der Katholischen Akademien in Deutschland hat sich seit 2003 die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

¹⁰ Carsten RÜHRUP, *Christologische Konzeptionen der Pluralistischen Religionstheologie. Systematische Darstellung und Diskussion* (Europäische Hochschulschriften, Theologie, Bd. 812), Lang/Frankfurt a. M. u. a. 2005, 375 S.

¹¹ EVANGELISCHE AKADEMIE IN DEUTSCHLAND (Hg.), *Christen und Muslime. Verantwortung zum Dialog*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 2006, 234 S.

¹² Hansjörg SCHMID/Andreas RENZ/Jutta SPERBER (Hg.), *Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis* (Theologisches Forum Christentum – Islam. Hohenheimer Protokolle, Bd. 60), Akademie der Diözese Rottenburg/Stuttgart, 2. Aufl. 2005 (1. Aufl. 2003), 176 S.; Hansjörg SCHMID/Andreas RENZ/Jutta SPERBER (Hg.), *Heil im Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?* (Theologisches Forum Christentum – Islam. Hohenheimer Protokolle, Bd. 61), Akademie der Diözese Rottenburg/Stuttgart 2004, 256 S.; Hansjörg SCHMID/Andreas RENZ/Jutta SPERBER (Hg.), »Im Namen Gottes«. *Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum – Islam), Pustet/Regensburg 2006, 246 S.; Hansjörg SCHMID/Andreas RENZ/Jutta SPERBER/Duran TERZI (Hg.), *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum – Islam), Pustet/Regensburg 2007, 262 S. (dazu findet sich nach einer Zusammenfassung der bisherigen Entwicklung in ZMR 89 [2005] 147-149 ein Tagungsbericht in ZMR 90 [2006] 314-319).

mit jährlich durchgeführten und dokumentierten Fachtagungen eines interkonfessionell initiierten und dann christlich-muslimisch fortgeführten Theologischen Forums Christentum-Islam hervorgetan. Es widmet sich den theologischen Anfragen des Islam an das Christentum¹², darin gefördert vom Bundesministerium des Inneren und orientiert an den Aktivitäten in Mödling/Österreich (s.o.) und der französischsprachigen Islamisch-Christlichen Forschungsgruppe GRIC (Groupe des Recherches Islamo-Chrétiens). Der Schlussteil der grundlegenden christlichen Überlegungen in der 1. Tagung fragt in Praxisreflexionen danach, wie sich eine diakonisch begründete Integrationsarbeit und der theologisch motivierte interreligiöse Dialog zueinander verhalten.

Die Dokumentation der 2. Tagung, die auf Wunsch der Mehrheit noch einmal im innerchristlichen Rahmen geplant worden war, konfrontiert die für Christentum und Islam unterschiedlichen zentralen Begriffe. Die Ausblicke des Schlussteils halten fest, dass die im Tagungstitel formulierte Alternative »Rechtleitung oder Erlösung« als komplementäre Aussage »Rechtleitung und Erlösung« verstanden werden kann, wenn zugleich das je Spezifische mit bedacht und ausgesprochen wird.

Das 3. Forum widmete sich als erste christlich-muslimische Tagung des Forums dem Gebet als dem zentralen Ausdruck religiösen Glaubens. Das bewährte Herausgeberteam bemerkt dazu zu Recht: »Geht man davon aus, dass Religionen nicht gewissermaßen abstrakt und wesenhaft vorliegen, sondern in Interpretationen, die immer durch konkrete Kontexte und Personen geprägt sind, so liegt es nahe, ein Thema wie dieses gemeinsam mit Muslimen und Christen anzugehen« (11). Als entsprechendes Leitbild formulieren sie Christlich-Islamische Studien auf der Grundlage von Selbstkritik, Multiperspektivität, Kenntnis des Anderen, einer interdisziplinären hermeneutisch-kritischen Wissenschaft und interreligiösem Lernen.

Dafür gab der eindrucksvolle Eröffnungsvortrag von Kenneth CRAGG, Islamwissenschaftler und anglikanischer Bischof u. a. in Kairo, zusammen mit vier muslimischen und zehn christlichen Vorträgen von TeilnehmerInnen unterschiedlicher Konfessionen wichtige Impulse. Je zwei christliche Beiträge und ein islamischer behandeln so 1. Grundfragen christlichen und muslimischen Betens, 2. Sinn und Zweck des Bittgebets, 3. Gebet und Leiblichkeit, 4. Gebet und religiöse Identität in der säkularen Gesellschaft, gefolgt von drei christlichen Überlegungen zu Fragen gemeinsamen Betens. Beobachterberichte zu den Teilen 2-4 und zusammenfassende Reflexionen und Thesen regen zur Weiterarbeit an.

Das 4. Forum verdient eine nähere Würdigung speziell hinsichtlich partnerschaftlicher Einbeziehung von Muslimen. Das Bemühen um Offenheit manifestiert sich mit der Aufnahme eines Muslim in das Herausgeberteam und das ausgewogene Verhältnis von muslimischen und christlichen Beiträgen (das nur durch die Absage eines muslimischen Referenten nicht ganz eingehalten ist). Der religionswissenschaftliche Eröffnungsvortrag von Jacques WAARDENBURG, der alles pauschalisierende Gegenüberstellen dekonstruiert, wird dabei von allen muslimischen Referenten aufgenommen: »Phänomene oder Symbole werden erst durch die Sinndeutungen der Menschen zu religiösen«, so auch »für gegebene muslimische Gemeinschaften. [...] Eine Religion als ein Zeichen-System zu betrachten, ist auch eine Position, die ein Muslim vertreten kann« (43). »Mir scheint, dass bei der Entwicklung des islamischen Rechts und der islamischen Theologie und zwar insbesondere bei den die Abgrenzung betreffenden Fragen der Faktor, dass der Islam zu dieser Zeit Herrschaftsreligion war, von enormer Bedeutung ist. [...] Das heute als Verfassung von Medina bekannte Dokument etwa spricht von den Muslimen und Juden noch als *einer* Gemeinschaft« (61, kursiv Ch. E.). »Denken wird in Kontexten

vollzogen und ist daher nie von Kontexten unabhängig« (100). »Ausgrenzende Haltung wurde dennoch in Folge späterer oft unfriedlicher Verhältnisse [...] aus ihrem historischen Kontext gerissen und überinterpretiert« (117). »Das Bedürfnis nach klaren Grenzen in einer offenen Welt« spricht daher für die »Auffassung, dass wir sowohl die Auflösung der Grenzen wie auch das Erstarken derselben gleichermaßen werden beobachten können. Ziel muss dabei sein, das Maß für Größe und Einfluss der jeweiligen Gruppen nicht aus den Augen zu verlieren und die Kooperation mit denjenigen, die diese Gesellschaft gemeinsam gestalten wollen, zu suchen« (202f). »Leider gibt es noch immer viele Muslime, die [...] Vorschriften [...] aus dem historischen Kontext reißen. [...] Dabei gehört es zum religiösen Wissen der Muslime, dass diese Welt nur eine Prüfung ist« (243).

Theologisches Forum Christentum-Islam 2007

von Johannes J. Frühbauer

Leiderfahrungen machen nicht halt vor kulturellen oder religiösen Grenzen: Sie gehören zum menschlichen Leben und lassen sich daher als universal charakterisieren. Religionen versuchen in ihrer Sinnstiftungs- und Sinndeutungsfunktion Antworten auf die Leiderfahrungen des Menschen zu geben. Welche Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Besonderheiten im Christentum und im Islam zu entdecken, aufzuzeigen und nicht zuletzt zu erörtern sind, hat sich

das *Theologische Forum Christentum-Islam* unter der Leitung von Hansjörg Schmid bei seiner diesjährigen Tagung vom 2.-4. März 2007 in der katholischen Akademie Hohenheim (Diözese Rottenburg-Stuttgart) zur Aufgabe gemacht. Angeregt durch die Beiträge der sachkundigen Referentinnen und Referenten aus Theologie, Islam- und Religionswissenschaft konnten die annähernd einhundert Teilnehmenden unter dem Tagungstitel *Strafe, Prüfung oder Preis der Freiheit? Deutungen menschlichen Leidens in Christentum und Islam* verschiedene Aspekte des Themas Leid aus dem Blickwinkel beider Religionen erkunden.

Bei dieser diskursiven Erkundung konnte man sich zunächst an einer Reihe von Leitfragen orientieren: »Wie gehen die Traditionen des Christentums und des Islams mit Erfahrungen eigenen und fremden Leids um? Welche spirituellen und praktischen Hilfen offerieren die religiösen Quellen der beiden monotheistischen Religionen? Sind die in den Quellen und in der Tradition vorfindlichen Deutungen auch heute noch tragfähig und verantwortlich – oder dienen sie allzu leichtfertig etwa einer Vertröstungsstrategie? Wie stellen sich Christen einerseits, Muslime andererseits der Theodizeeproblematik?«

Die Hauptvorträge wendeten sich der Thematik zunächst allgemein aus religionswissenschaftlicher, sodann aus islamischer und schließlich aus christlicher Perspektive zu. Mit der geradezu existenziellen Frage »Warum gerade ich?« eröffnete Peter Antes (Hannover) das *Theologische Forum Christentum-Islam 2007* und stellte die Herausforderung der Leiderfahrung für das monotheistische Gottesbild heraus. Während Tahsin Görgün (Göttingen) sich der *Theodizee-Problematik aus islamischer Perspektive* zuwandte und »Leid als Teil der Welt und des Lebens« skizzierte, brachte Arnulf von Scheliha (Osnabrück) unter dem Titel »Zwischen Annahme und Rebellion« eine *christliche Perspektive* ein. An beide Vorträge schloss sich je eine kurze kritische Er-