
Dialogue impossible? – Beobachtungen zu Formen christlich-islamischer Interaktion im heutigen Pakistan

von Henning Wrogemann

Mit der religiösen und kulturellen Pluralisierung westlicher Gesellschaften stellt sich immer wieder neu die Frage nach dem »Kitt«, der solche Gesellschaften zusammenhält. Dabei erscheint vielen Theoretikern der Dialog im Allgemeinen, der interreligiöse und interkulturelle Dialog im Besonderen als eine Art Königsweg, um kulturell-religiöse Grenzen zu überschreiten, Räume für Erfahrungen zu öffnen, Konflikte zu benennen und nach Möglichkeit zu überwinden. Dieser Intention ist grundsätzlich zuzustimmen. Im Folgenden soll jedoch am Beispiel christlich-islamischer Beziehungen der Frage nachgegangen werden, welchen Begrenzungen Dialoge in anderen gesellschaftlichen Kontexten unterliegen und was aus solchen Konstellationen zu lernen ist. Die These lautet, dass es durchaus heilsam sein kann, das eigene Verständnis von Dialog einmal zurückzustellen, um anhand von Beispielen aus anderen Gesellschaften auf Dimensionen interreligiöser Beziehungen aufmerksam zu werden, die auch für die eigenen Kontexte relevant sein können. Dies sei anhand von Beobachtungen zu christlich-islamischen Beziehungen in Pakistan eingehender erläutert.¹ Zunächst werden die gesellschaftlich-politischen Rahmenbedingungen Pakistans mit besonderer Berücksichtigung religiöser Minderheiten zu skizzieren sein.² Danach werden einige Strategien von Christen/innen aufgezeigt, um in interreligiösen Beziehungen zu »bestehen«. Schließlich ist nach möglichen Konsequenzen für westliche Kontexte zu fragen.

1 Religiöse Minderheiten in Pakistan – gesellschaftlich-politische Rahmenbedingungen

Die Mehrheit der Einwohner Pakistans besteht aus Muslimen. Sie stellen etwa 95 % der Bevölkerung. Das numerische Verhältnis von Schiiten zu Sunniten unter den Muslimen im Lande liegt bei etwa 30 zu 70 Prozent. Charakteristisch für muslimische Präsenz in Pakistan ist, dass hier Sufi-Traditionen und der mit ihnen verbundene Grabeskult der Sufi-Heiligen

1 Gedankt sei an dieser Stelle der *Thyssen-Stiftung* für die finanzielle Unterstützung eines Studienaufenthalts in Pakistan im Frühjahr 2012, herzlich gedankt sei auch meinem Promovenden, Herrn Detlef Hiller.

2 Vgl. Ahmad SALIM, Non-Muslims in an Islamic State. A Case Study of Pakistan, in: *al-Mushir* 51 (2009) 43-69; Mehboob SADA, Managing Christian-Muslim Relations in Pakistani Setting, in: *al-Mushir* 51 (2009) 1-20; Aslam KHAKI,

Islamization of Laws in Pakistan and its Effects on Minorities, in: *al-Mushir* 51 (2009) 21-42. Vgl. auch: Kajsa AHLSTRAND / Gran GUNNER (Hg.), *Non-Muslims in Muslim Majority Societies. With Focus on the Middle East and Pakistan*, Eugene (Oregon) 2009; Peter JACOB, Ausgeträumt? Die Frage der Religionsfreiheit in Pakistan, in: *Forum Weltkirche* 129 (2010) 13-18.

eine herausragende Rolle spielen.³ Es gibt Tausende von Sufi-Schreinen, die über das ganze Land verteilt sind. Neben der muslimischen Mehrheit gibt es eine Minderheit von ca. 1,5 % Hindus, die besonders in der südöstlich gelegenen Provinz Sindh konzentriert sind. Weitere Minderheiten sind die Ahmadiyya-Bewegung oder die Bahai. Das Christentum stellt in Pakistan mit etwa 2,3 % der Bevölkerung die größte Minderheit dar. Bei für das Jahr 2010 geschätzten 180 Millionen Einwohnern des Landes wären das rechnerisch 4,5 Millionen Christen/innen, genaue statistische Daten jedoch gibt es zurzeit nicht.⁴ Die größten Kirchen sind die *Church of Pakistan*⁵ sowie die *Römisch-katholische Kirche* mit jeweils über 1 Million Anhängern/innen, gefolgt von weitaus kleineren Kirchen wie der *Presbyterianischen Kirche*, der *Heilsarmee* oder den *Full Gospel Assemblies*. Generell ist für Pakistan ein starkes Stadt-Land Gefälle charakteristisch. Größere Städte sind Karachi mit ca. 13 Millionen Einwohnern, gefolgt von Lahore mit ca. 6 Millionen sowie Faisalabad (2 Mio.), Gujranwala (1,7 Mio.), Peschawar (1,7 Mio.), Multan (1,3 Mio.), Hyderabad (1,1 Mio.) und Rawalpindi (1 Mio.).⁶ Die wirtschaftlichen Probleme des Landes sind evident. Die ökonomische Situation hat sich nach dem 11. September 2001 deutlich verschlechtert. Zudem weist Pakistan nach wie vor ein hohes Bevölkerungswachstum von etwa 2,1 % auf, wodurch soziale, ökonomische sowie ökologische Probleme weiter verschärft werden.⁷

Die sozialen und ökonomischen Bedingungen haben Auswirkungen auch für den Bereich der interreligiösen Beziehungen. Einschneidend waren indes die rechtlichen Veränderungen, die seit Übernahme der Macht durch General *Zia ul-Haqq* im Jahr 1977 vorgenommen wurden.⁸ Es kam zu einer stetigen Islamisierung des Staates.⁹ So wurde mit Artikel 203 D ein Scharia-Gerichtshof eingesetzt, der als dem Parlament vorgeordnet jegliche Gesetzesinitiative auf ihre Kompatibilität mit dem islamischen Schariatsrecht zu prüfen hat.¹⁰ Die einzelnen Phasen dieses Prozesses sind hier nicht im Detail nachzuzeichnen. Bedeutsam sind vor allem die gesetzlichen Bestimmungen, die unter dem Paragraphen 295 des Strafgesetzbuches gefasst wurden, es handelt sich um das so genannte Blasphemiegesetz.¹¹ Obwohl sich in der Konstitution des Staates Pakistan in den Artikeln 1-3 und 33 Bestimmungen finden, die jede Form von Diskriminierung untersagen, wurden gesetzliche Bestimmungen erlassen, die solche Diskriminierungen ermöglichen.¹² Nach Paragraph 295 B und C ist die Beleidigung des Propheten mit Gefängnis bis hin zur Todesstrafe zu ahnden, auf die Beleidigung des Koran steht Gefängnis bis hin zu lebenslanger Haft.¹³ Dabei bleibt weitgehend offen, was

3 Als Übersicht vgl. Magnus MARSDEN (Hg.), *Islam and Society in Pakistan*. Anthropological Perspectives, Oxford/Karachi 2010.

4 Zur Einführung: Linda S. WALBRIDGE, *The Christians of Pakistan*. The Passion of Bishop John Joseph, London/New York 2003.

5 Es handelt sich bei dieser Kirche um einen Zusammenschluss von Anglikanern, Presbyterianern, Methodisten und Lutheranern.

6 Pakistan Länderheft (44), EMW, Hamburg 2002, 256f.

7 Jennifer Jag JIVAN/Peter JACOB, *Life on the Margins*. A study on the minority women in Pakistan, Lahore 2012, 10.

8 Muhammad Aslam KHAQI, *Islamization of Laws in Pakistan and its Effects on Minorities*, 2009, 23.

9 David PINAULT, *Notes from the Fortune-telling Parrot*. Islam and the Struggle for Religious Pluralism in Pakistan, London/Oakville 2008.

10 KHAQI, *Islamization* (wie Anm. 8), 23. Zum Ganzen vgl. 24ff.

11 Vgl. NATIONAL COMMISSION FOR JUSTICE AND PEACE, *Human Rights Monitor 2011*. A report on the Religious Minorities in Pakistan, Lahore.

12 NATIONAL COMMISSION, *Human Rights Monitor 2011* (wie Anm. 11), 7-8.

13 In § 295 C heißt es: »whoever by words, either spoken or written or by visible representation, or by any imputation, innuendo, or insinuation, directly or indirectly, defiles the sacred name of the Holy Prophet Mohammed (PBUH) shall be punished with death, or imprisonment.« Zit. nach:

JIVAN/JACOB, *Life* (wie Anm. 7), 57. Bis zu drei Jahre Haft werden in § 298 A demjenigen angedroht, der neben dem Propheten eine seiner Frauen, einen der ersten Kalifen oder einen der Gefährten des Propheten beleidigt. (ebd.)

14 NATIONAL COMMISSION, *Human Rights Monitor 2011* (wie Anm. 11), 57-85, bes. 84f.

15 Bei den in diesem Abschnitt aufgeführten Namen handelt es sich um Pseudonyme.

16 Zu den verschiedenen Theorien, welche in muslimischen Traditionen diesbezüglich vertreten werden, vgl. Martin BAUSCHKE, *Jesus – Stein des Anstoßes*. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie, Köln/Weimar/Wien 2000, darin: »Die Christologie des Korans«, 97-196.

unter Beleidigung zu verstehen ist, auch reicht oft die bloße Anklage ohne Beibringung von Beweisen aus, um eine Inhaftierung zu erreichen. Ist eine Anklage erst einmal erfolgt, so kommt es nicht selten vor, dass ein aufgeheizter Mob oder Einzeltäter Lynchjustiz üben. Selbst nach einer erfolgreichen Abwehr einer solchen Anklage müssen Menschen, die angeklagt worden waren, nicht selten entweder weiter um ihr Leben fürchten oder sie sind gezwungen, ihre bisherige Lebensumgebung zu verlassen. Unter diesen gesetzlichen und gesellschaftlichen Umständen kam es in den Jahren 1986–2011 zu insgesamt 37 offiziell festgestellten Lynchmorden. Unter den Opfern waren hauptsächlich Christen (18 Personen), an zweiter Stelle Muslime (16 Personen), sowie zwei Ahmadis und 1 Hindu. Die Dunkelziffer von Morden dürfte indes höher liegen. Insgesamt jedoch kam es in diesem Zeitraum zu 1081 Anklagen, von denen sich 468 gegen Muslime, 454 gegen Ahmadis und 138 gegen Christen und 21 gegen Hindus richteten. Allerdings zeigen diese Zahlen deutlich, dass Christen und Hindus mit einem Gesamtanteil von etwa 4 % der Bevölkerung gegenüber 95 % Muslimen proportional eine weitaus höhere Anklagequote aufweisen, als die Mehrheitsbevölkerung.¹⁴

Die gesetzlichen Bestimmungen einerseits sowie die gesellschaftliche Atmosphäre andererseits haben die Beziehungen zwischen Angehörigen der verschiedenen Religionsformationen tiefgehend beeinflusst. Dies wird in vielen Voten von Christen/innen an verschiedenen Orten und aus unterschiedlichen sozialen Schichten deutlich. Die Angst, durch unliebsame Äußerungen von Menschen der Blasphemie bezichtigt zu werden, ist weit verbreitet. Für die Situation in Pakistan ist dabei zu beachten, dass sich der Blasphemieparagraph ausschließlich auf den Propheten Muhammad und den Koran bezieht, nicht jedoch auf religiöse Autoritäten anderer Religionsformationen wie etwa das Christentum oder die Hindu-Religionen. Zwar gibt es auch in einigen europäischen Staaten nach wie vor Paragraphen zum Thema Blasphemie, diese aber beziehen sich auf *alle* religiösen Traditionen gleichermaßen und werden an Kriterien ausgerichtet, was genau unter Blasphemie zu verstehen ist. Die Bestimmungen schließen Beweislast, Schwere der Beleidigung und ein rechtliches Procedere ein, abgesehen davon, dass das Strafmaß im Vergleich als äußerst gering zu bezeichnen ist. Wie also verhalten sich pakistanische Christen/innen im Kontext eines solchen Szenarios? Dazu im Folgenden einige Beispiele.

2 Das fremde Territorium nicht betreten – Wenn jedes Wort zählt

In vielen Gesprächen mit pakistanischen Christen und Christinnen wurde deutlich, dass diese seit längerer Zeit sehr genau darauf achten, möglichst keine Aussagen über muslimische Traditionen zu machen, weder über den Propheten noch auch über den Koran. Dass unter diesen Umständen ein eigenes Glaubenszeugnis erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht wird, mag unmittelbar einleuchten. Wir sprechen mit Rebecca.¹⁵ Auf die Frage, wie sie mit nichtchristlichen Kollegen/innen umgehe, antwortet sie, dass Fragen der Religion im Alltag tunlichst vermieden werden. Dennoch komme es mitunter vor, dass sie von dem einen oder der anderen Kollegen/in zum Beispiel gefragt werde, weshalb die Christen an der Behauptung, Jesus sei gekreuzigt worden, festhalten, denn Isa (Jesus) sei nach den Aussagen des Koran doch gar nicht am Kreuz gestorben.¹⁶ Welche Botschaft sei also falsch, die der Bibel oder die des Koran? Weiter werde nicht selten festgestellt, so Rebecca: Ohne die im Koran ermöglichte Rechtleitung werde man als Christ/Christin aller Wahrscheinlichkeit nach in der Hölle enden, warum also nicht Muslim/Muslima werden? Rebecca meint, sie sei sich in dieser Situation der Gefahr durchaus bewusst gewesen und habe auf die Fragen

nicht geantwortet. Vielmehr habe sie sich auf ihr eigenes Glaubensleben bezogen und zurückgegeben, dass sie Jesus nun einmal als ihren Herrn und Heiland liebe und darum, wenn es denn so sein sollte, lieber in die Hölle kommen wolle, als von ihm getrennt zu sein.

Dieses Bekenntnis ist meines Erachtens vielsagend, denn es verdeutlicht, wie in einem solchen Gespräch ein Dialog, verstanden als Austausch von rationalen Argumenten, vermieden wird. Der Grund: Jedes rationale Argument setzt einen Vergleich voraus, der wiederum als Angriff auf die Autorität des Propheten oder des Koran von einem Muslim/einer Muslima *gedeutet* werden könnte. Ohne den Bezug auf die andere Religionsformation, das heißt hier, ohne einen Vergleich, entfällt jedoch jeder mögliche Grund zur Anklage. Rebecca hat sich mit diesem Statement daher auf das Terrain ihrer eigenen Religionstradition, genauer: ihres eigenen religiösen Erlebens zurückgezogen. Damit hat sie *das Gespräch nicht abgebrochen, gleichzeitig aber einen Dialog*, verstanden als Austausch rationaler Argumente auf der Grundlage eines Vergleiches der Traditionen, *vermieden*.

Ein anderes Beispiel gibt Asif. Auch er weiß um die Gefahren, die sich ergeben, wenn Menschen anderen Glaubens zu einem Gespräch ermuntern, in dem Christen/innen dazu aufgefordert werden, Aussagen über eine andere Religionsformation zu machen. Bevor in der Schilderung fortgefahren wird, ist jedoch eine Zwischenbemerkung unerlässlich: Es sei an dieser Stelle nochmals ausdrücklich hervorgehoben, dass Blasphemieanklagen – wie erwähnt – auch und gerade Muslime und Ahmadis treffen. Dies bedeutet, dass solche Anklagen nicht selten durch niedere Instinkte wie Neid, Missgunst oder Ärger motiviert sind oder aber allgemein zum Ziel haben, gegenüber dem Angeklagten einen Gewinn zu erzielen. Oft dient das religiöse Thema damit ganz anderen, nämlich nichtreligiösen Zielen, etwa der Erpressung eines guten Geschäfts. Es geht hier demnach zunächst um das grundsätzliche Problem einer Gesetzgebung, die so unspezifisch und einseitig ist, dass sie Rechtsfälle und Rechtsunsicherheit in hohem Maße fördert und geradezu verursacht. Das Problem wird auch von nicht wenigen muslimischen Aktivisten/innen gesehen.

Hier allerdings konzentrieren wir uns auf die Bedeutung solcher Restriktionen für die Thematik von Gespräch, Dialog und Glaubenszeugnis. Kommen wir damit zurück zu Asif: Dieser meint, dass er nicht selten mit der Behauptung konfrontiert werde, der Koran beinhalte die Wahrheit, das Evangelium jedoch sei ebenso wie auch die Thora verfälscht. Auch diese theologische Feststellung lädt nicht dazu ein, einen Wettstreit der Argumente aufzunehmen, da ja die Bestreitung der koranischen Aussage, das Evangelium sei verfälscht, bedeuten würde, die Autorität eben dieser koranischen Aussage in Zweifel zu ziehen. Damit jedoch ist der Weg einer argumentativen Replik verbaut, denn die Autorität des Koran anzuzweifeln, kann als Respektlosigkeit und damit als Schmähung des Koran *gedeutet* werden.

Asif jedoch kontert das Argument, indem er einerseits den Gesprächsfaden aufrechterhält, andererseits jedoch eine Verteidigung auslöst. Vielmehr versucht er eine Brücke zu bauen, indem er zurückfragt, ob denn sein Gesprächsgegenüber seinerseits das Neue Testament schon einmal gelesen habe. Denn wenn man die Aussage des Korans ernst nehme, dann könne man doch am Text des Neuen Testaments selbst prüfen, welche Passagen möglicher-

17 Vgl. Sure 4,171: »O ihr Leute des Buches, übertreibt nicht in eurer Religion und sagt über Gott nur die Wahrheit. [... Der Messias] Jesus, der Sohn Marias, ist doch nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er zu Maria hinüberbrachte, und ein Geist von Ihm. So glaubt an Gott und seine Gesandten. Und sagt nicht: Drei. Hört auf, das ist besser für euch.

Gott ist doch ein einziger Gott. Gepriesen sei Er und erhaben darüber, dass Er ein Kind (arab. *walad*) habe.«
18 Zu koranischen Aussagen über Isa (Jesus): Georges C. ANAWATI, Art. Isa, in: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 4, New Edition, ed. by E. VAN DONZEL et al., Leiden/London 1978, 81–86; BAUSCHKE, *Jesus* (wie Anm. 16); Claus SCHEDL, *Muhammad und Jesus*.

Die christologisch relevanten Texte des Koran, Wien 1978; Olaf SCHUMANN, *Der Christus der Muslime*. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur, Wien/Köln 1988.

weise entstellt seien. Diese Replik besticht durch ihre Einfachheit, da Asif *die Autorität der koranischen Aussagen als Aufforderung an sein Gegenüber zurückgibt*, sich den Schriften des Neuen Testaments selbst zuzuwenden. *Damit gibt er jede begründende Aussage eines theologischen Dialogs quasi aus der Hand und reicht einen möglichen Dialog an die neutestamentlichen Schriften weiter. Nicht er, Asif, argumentiert, sondern er hofft, dass die Geschichten und Texte des Neuen Testament einen inneren Dialog im Gegenüber anstoßen werden:* Was auch immer sich als »Dialog« einstellen kann, das wird sich – so die Zuversicht von Asif – einstellen, wenn sein Gegenüber sich dem Neuen Testament zuwenden wird, und zwar *als innerer Dialog*. Damit vermeidet es auch Asif, das Territorium der anderen Religionsformation zu betreten. Er *spiegelt* nur *dessen Geltungsanspruch* und weist auf die Möglichkeit hin, diesen Anspruch auf Grundlage des Vergleichs zu prüfen. *Es ist hier demnach ein Muslim/eine Muslima, die von sich aus den Vergleich anstreben* und das bedeutet, die neutestamentlichen Schriften lesen müsste. Die Aussage bzw. Aufforderung von Asif jedoch kann nicht – und das ist entscheidend – als Versuch von »Mission« diffamiert werden, *da er ja ganz in der Logik der koranischen Aussagen verbleibt*, denn die koranischen Aussagen zu den Schriften der Juden und Christen sind durchaus offen, da ja nicht behauptet wird, in den Schriften der Juden und der Christen sei *alles* entstellt, sondern es wird lediglich behauptet, es sei *einiges* verändert, sei es, dass entweder etwas an Aussagen und Texten hinzugekommen sei, anderes weggenommen worden sei oder aber bestehende Texte und Geschichten verändert worden seien. Nicht alle, sondern einige.

Auch hier also gilt: Asif hält das Gespräch aufrecht, steigt aber in einen argumentativen Dialog auf Vergleichsbasis nicht ein. Der Muslim/die Muslima wird vielmehr *durch seine/ihre eigene Heilige Schrift dazu aufgefordert*, die neutestamentlichen Schriften zu prüfen – Ergebnis ungewiss. *Das Vergleichen bleibt quasi extern, Asif hat daran keinen Anteil, was ihn vor jeder möglichen Anklage schützt.*

Eine dritte Möglichkeit des Umgangs mit dem Problem des Blasphemiegesetzes findet sich bei Asher. Er berichtet von einer Bekannten, die an ihrem Arbeitsplatz in einem an sich unverfänglichen Gespräch gefragt wurde, ob sie das islamische Zeugnis, die Shahada, auswendig auf Arabisch sprechen könne. Ahnungslos habe diese die Worte gesprochen, worauf der Gegenüber festgestellt habe, nun sei sie eine Muslima geworden und müsse sich entsprechend verhalten. Vom Gegenüber war dabei ganz offensichtlich mit Absicht außer Acht gelassen worden, dass nach traditionellem Verständnis der Übertritt zum Islam erstens *bewusst und aus freien Stücken* vor sich gehen müsste, zweitens die *dreimalige Wiederholung* der Shahada erfordert und dieses drittens *mindestens vor zwei Zeugen* zu geschehen habe. Solcher Übergriffe eingedenk, berichtet Asher von einem Gespräch, in dem er gefragt wurde, weshalb denn Christen an drei Götter glauben würden. Darauf habe er zurückgegeben, Christen würden nicht an drei Götter glauben, sondern an einen Gott in dreifacher Weise, und dies sei auch im Koran belegt in Sure 4,171, wo es heiße: Jesus sei der »Gesandte Gottes«, er sei »ein Wort« von ihm und »Geist« von ihm.¹⁷ Diese Bemerkung habe bei dem Gegenüber große Verblüffung hervorgerufen. Asher gibt demnach im Gespräch zu verstehen, so kann man paraphrasieren, der Koran selbst enthalte eine triadische Aussage zu Jesus, eben als Gesandter, Wort und Geist. Diese Aussage ist religionswissenschaftlich betrachtet rein assoziativ und spekulativ, sie hat mit dem, was man eine »Christologie« des Koran nennen könnte, nichts zu tun.¹⁸

Halten wir einen Moment inne. Aus religionswissenschaftlicher Sicht liegt hier natürlich ein Missverständnis vor, von dem unwahrscheinlich ist, dass es Asher aufgefallen ist, denn nach der Semantik koranischer Texte ist mit »Wort« eher »Befehl« gemeint (arab. *amr*), was eine Willenskundgebung bedeutet. Es ist jedoch nicht die Semantik des neutestamentlich griechischen Wortes im Blick (grch. *logos*), welches etwa im Johannesprolog (Joh 1,1-14)

das Wort auf die Seite der göttlichen Wirklichkeit stellt. Auch das Wort »Geist« hat in der koranischen Semantik einen anderen Stellenwert als in vielen neutestamentlichen Schriften, denn unter »Geist« ist im koranischen Sinne entweder eine stärkende Wirkung Gottes zu verstehen, bei der jedoch nicht an die Präsenz göttlicher Wirklichkeit in der Schöpfung zu denken ist, oder aber es wird mit »Geist« ein Engel (der Engel Gabriel) bezeichnet, der Herabsendungen Gottes an den Propheten Muhammad vermittelt. Diese Zusammenhänge mögen weder dem Christen Asher noch seinem muslimischen Gegenüber geläufig sein, jedoch entfaltet die Bezugnahme auf solche Begriffe eine Eigendynamik, die man als *produktives Missverständnis* deuten mag.¹⁹ Das Assoziative wirkt hier wie eine Brücke.

Wiederum handelt es sich nicht um einen Dialog, verstanden als einen durchaus kontroversen Austausch von Argumenten, sondern es handelt sich um ein Gespräch, in dem es der christliche Beteiligte vermeidet, Aussagen *über* die andere Tradition zu machen. Was hier geschieht, ist etwas ganz anderes: Asher verweist auf eine Koranstelle, deren Wahrheitsgehalt er seinerseits bestätigt, indem er meint, die Stelle könne als Anerkennung einer christlichen Lehrtradition verstanden werden. In diesem Falle wird demnach nicht der Rekurs auf die eigene Erfahrung gesucht (introspektiver Verweis, Rebecca), auch nicht eine koranische Aussage als Verweis zur Prüfung christlicher Schriften verstanden (exzentrischer Verweis, Asif), sondern eine koranische Aussage quasi als Spiegelung eigener Lehrtraditionen gewürdigt (reflexiver Verweis, Asher).²⁰ Asher weiß über den weiteren Verlauf des Gesprächs noch keine Auskunft zu geben. Dieser steht noch aus. Immerhin hat ihn der Hinweis aus einer potentiell gefährlichen Situation herausgeführt.

Man mag aus westlicher Sicht solche Gesprächsmanöver als naiv belächeln oder aber als hermeneutisch völlig unzureichend kritisieren. Im Rahmen akademischer Diskussionen in westlichen Gesellschaften sind solche Reaktionen verständlich. Für Millionen von Menschen in Pakistan jedoch stellen diese Rahmenbedingungen – allerdings nicht nur in Pakistan, sondern vergleichbar auch in manchen anderen mehrheitlich muslimischen Staaten – eine bedrohliche Realität dar. Dies wirft die weitergehende Frage auf: Kann es sein, dass der »interreligiöse Dialog« tatsächlich nicht in jedem Falle den Königsweg interreligiöser Verständigung darstellt? Alle pakistanischen Christen/innen, mit denen ich gesprochen habe, lehnten einen interreligiösen Dialog ab. Ein solcher Dialog, ein Beharren auf Unterschieden, bringe nur Unfrieden mit sich. Überhaupt führe der Versuch rationaler Überzeugungsarbeit nicht weiter. Weitaus dringlicher dagegen sei das Bemühen um *social harmony*.

3 Das heilsame Miteinander suchen – social harmony statt interreligious dialogue

Was ist unter dem Begriff *social harmony* zu verstehen? Grundsätzlich geht es um die Bildung und das Aufrechterhalten von guten Beziehungen, was auch als ein »Dialog der Herzen« bezeichnet werden kann.²¹ Unter *social harmony* oder auch *interfaith harmony* werden Aktivitäten gefasst, die entweder dem Eintreten für ein gemeinsames soziales Engagement dienen oder aber allgemein der Aufrechterhaltung guter nachbarschaftlicher Beziehungen. Darunter fallen gemeinsame Projekte im Bereich der Arbeit von Nicht-regierungsorganisationen (NGO's), Initiativen der Nachbarschaftshilfe, gemeinsames Engagement in der Katastrophenhilfe und regelmäßige Kontakte führender Persönlichkeiten verschiedener gesellschaftlicher Gruppen. Gemeinsame Themenfelder sind etwa Menschenrechtsfragen, Programme zum Thema *Women Empowerment*, Initiativen zu Fragen des Umweltschutzes oder Bildungsinitiativen.²² Für alle diese Bereiche gilt, dass in

der Konzentration auf konkrete Problemstellungen und deren praktische Inangriffnahme jeder Rückgriff auf religiöse Traditionen und Begründungszusammenhänge ausgeblendet wird. Das Verbindende der Praxis wird dem Trennenden in der Lehre entgegengesetzt.

Innerhalb dieser Bewegung für *social harmony* sind auch Initiativen zur Förderung eines Bewusstseins für die Bedeutung der Menschenrechte im Sinne der *Menschenrechtskonvention der Vereinten Nationen* von 1948 zu verorten. Im Blick auf dieses Anliegen arbeiten Aktivist:innen verschiedener Weltanschauungen zusammen. Auch hier treten Fragen der religiösen Lehre als Begründungsmuster eher zurück. Fragen der religiös begründeten Rechtspraxis dagegen werden offensiv und kritisch angegangen, allerdings unter erheblichen Gefahren für Leib und Leben derer, die sich für die Menschenrechte einsetzen.

Halten wir einen Moment inne und fragen, welche Arten von Beziehungsmustern wir bisher skizziert haben. Folgende Ansätze sind erkennbar: (1) In interreligiösen Begegnungen wird seitens von Mitgliedern der christlichen Minderheit jede Stellungnahme zu muslimischen Traditionen (Koran, Hadith-Literatur) und Autoritäten (Prophet, Prophetenfrauen, Gefährten des Propheten) vermieden. Ein argumentativ-vergleichender Dialog findet nicht statt, Gespräche dagegen sehr wohl. (2) Ansätze zur Förderung von *social harmony* sind darum bemüht, Fragen religiöser Lehre bewusst auszuklammern. Es geht um das gemeinsame Engagement und das Kontakt-halten miteinander, was eine Gesprächskultur erfordert, den Austausch rationaler Argumente jedoch auf den Bereich konkreter Problemlösungen beschränkt. (3) Im Blick auf Fragen der Menschenrechte²³ jedoch ist der Bezug auf religiöse Begründungsmuster im Sinne einer Kritik bestehender Rechtspraxis nicht zu vermeiden. Dabei geht es zwar nicht um die direkte Kritik an religiösen Begründungszusammenhängen und den mit ihnen verbundenen Autoritäten, es geht jedoch um eine Praxis, die von manchen Konservativen oder aber Islamisten als genuiner Bestandteil islamischer Identität gedeutet und entsprechend verteidigt wird, mit teilweise radikalen Konsequenzen, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

4 Menschenrechtsdiskurse – interreligiöser Dialog in kritischer Absicht

Dass die »Rechts«-praxis in Pakistan vielfach nicht nur dem geltenden pakistanischen Recht nicht entspricht, sondern darüber hinaus Teile des pakistanischen Rechts in eklatantem Widerspruch zu den Menschenrechten von 1948 stehen, wird von verschiedenen Seiten, darunter gerade auch von moderaten Muslimen, immer wieder betont. Die öffentlich aus-

19 Sure 5, 17: »Ungläubig sind gewiss diejenigen, die sagen: ›Gott ist [...] der Messias], der Sohn Marias.« Sprich: Wer vermag denn gegen Gott überhaupt etwas auszurichten, wenn Er [...] den Messias], den Sohn Marias, und seine Mutter und diejenigen, die auf der Erde sind, allesamt verderben lassen will? Gott gehört die Königsherrschaft der Himmel und der Erde und dessen, was dazwischen ist. Er erschafft, was Er will. Und Gott hat Macht zu allen Dingen.« Vgl. Sure 5, 72: »Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ›Gott ist [...] der Messias], der Sohn Marias], wo doch Christus gesagt hat: ›O ihr Kinder Israels,

dienet Gott, meinem Herrn und eurem Herrn.« Wer Gott (andere) beigelegt, dem verwehrt Gott das Paradies. Seine Heimstätte ist das Feuer. Und die, die Unrecht tun, werde keine Helfer haben. 73 Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ›Gott ist der Dritte von dreien [...]‹
20 Zu grundsätzlichen Fragen christlich-islamischer Dialogverständnisse vgl. Henning WROGEMANN, Da' wa und die Vielschichtigkeit des Dialogbegriffs, in: DERS., *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog*. Eine Studie zur Begründung

und Praxis des Aufrufs zum Islam im internationalen sunnitischen Diskurs, Frankfurt a. M. 2006, 399–418.

21 Christine AMJAD-ALI, The Apostle Paul and other Faiths, in: *al-Mushir* 52 (2010) 105–117, 105.
22 Vgl. als Beispiel: JUSTICE AND PEACE COMMISSION, *Newsletter* 2011, Serial No. 14, Multan.

23 Zu Menschenrechtsdiskursen in Pakistan: Christian STAHMANN, *Islamische Menschenrechtskonzepte*. Islamische Menschenrechtskonzepte und das Problem sogenannter »islamischer« Menschenrechtsverletzungen in Pakistan seit 1977, Würzburg 2005.

gesprochene Forderung jedoch, etwa das Blasphemiegesetz abzuschaffen, ist ein sehr gefährlicher Akt. Insbesondere zwei Fälle haben die pakistanische Öffentlichkeit erschüttert. Am 4. Januar 2011 wurde der Politiker *Salman Taseer* von einem seiner Leibwächter erschossen. Taseer hatte nach einer längeren politischen Laufbahn seit dem Jahr 2008 den Posten als Gouverneur des pakistanischen Bundesstaates Punjab inne. Nachdem er sich Ende des Jahres 2010 in einem Fernsehinterview für eine *Reform* des Blasphemiegesetzes ebenso wie für die Freilassung der zu Unrecht inhaftierten *Christin Asia Bibi* ausgesprochen hatte, wurde er bedroht. Der Mörder mit Namen *Malik Mumtaz Hussain Qadris* gab nach seiner Inhaftierung an, durch die Tötung *Taseers* den Islam verteidigt zu haben. Führende Mitglieder der *Jamaat Ahl-e Sunnat* verteidigten *Hussein Qadris* kurze Zeit darauf als einen »Held des Islam« und forderten bei Demonstrationen der Bewegung, dass die Regierung ihn sofort aus der Haft entlassen solle.

Wenige Monate später kam es zu einer zweiten Gewalttat. So wurde am 2. März 2011 der römisch-katholische Christ *Shabaz Bhatti* in seinem Dienstfahrzeug mit einer Salve aus einer Maschinenpistole niedergestreckt. *Bhatti* war seit 2008 Mitglied des Parlaments und wurde noch im selben Jahr unter der Regierung *Musharraf* als erster Minister des auf nationaler Ebene neu eingerichteten Ministeriums für Minoritätenangelegenheiten berufen. In diesem Amt setzte er sich für *interfaith harmony* ein, startete Initiativen zur Bestrafung von Hasspredigern und gegen die Verbreitung entsprechender Literatur, er forderte neue Quoten von Parlamentssitzen für die Vertretung von religiösen Minderheiten und trat für eine Reform des Blasphemiegesetzes ein. Sehr bald kam es zu Morddrohungen. Von diesen Drohungen ließ sich *Bhatti* jedoch nicht einschüchtern, obwohl er damit rechnete, jeder Zeit getötet werden zu können. Angesichts der gefährlichen Situation verließ *Bhatti* nicht – wie manche andere Politiker – das Land. Er rechnete vielmehr mit seinem Tod. Nach seiner Ermordung fand sich in seinem Nachlass eine Videobotschaft, in der er seinen – damals noch erwarteten – Tod als Martyrium zum Schutz der Minderheitenrechte deutete.

Es liegt nahe, die sich bei *Bhatti* äußernde Geisteshaltung als die eines Zeugen zu verstehen, der mit seinem Leben für eine Sache einsteht. Dies lenkt die Aufmerksamkeit auf eine Dimension des kritischen Dialogs, die mitunter übersehen wird. Es geht in diesem Zusammenhang nicht um die logische Folgerichtigkeit eines Arguments, es geht auch nicht um die Position als solche, sondern es geht um die Frage, *welche Person* eine Wahrheit an *welchem Ort* und in *welcher Situation* ausspricht. Die Feststellung, das Blasphemiegesetz sei zu ändern, mag zwar an sich als richtig anerkannt oder als falsch abgelehnt werden, die Aussage erhält jedoch erst dadurch ein gesellschaftliches *Gewicht*, dass sie ausgesprochen wird nicht etwa in London oder New York, sondern in Pakistan selbst, angesichts einer real existierenden Bedrohung durch Extremisten. *Shabaz Bhatti* wurde getötet durch Anhänger der *Tehrik-i-Taliban*, die die Tötung damit rechtfertigten, *Bhatti* habe mit der Forderung nach einer Reform des Blasphemiegesetzes sowohl den Koran als auch den Propheten beleidigt.

Die Beispiele zeigen, dass der Einsatz für die Menschenrechte im Sinne der UN-Charta von 1948 in Pakistan gegenwärtig lebensgefährlich ist, da dieser Einsatz notwendig verknüpft ist mit der Kritik an religiös begründeter Gesetzgebung. *Hier handelt es sich auf Grundlage eines an sich säkularen Wertekanons dennoch um einen interreligiösen Dialog*, da zumindest die eine Seite der an der Kontroverse beteiligten Parteien sich *als dezidiert religiös versteht* und damit die Kritik an der eigenen Position als potentielle Beleidigung deutet. Damit geht dieser Diskurs deutlich über Ansätze von *social harmony* hinaus. So sehr der Ansatz von *social harmony* der Interaktion von Menschen verschiedener Zugehörigkeit

dienen soll, bleibt festzuhalten, dass die Rede von *harmony* leicht dazu missbraucht werden kann und realpolitisch auch immer wieder missbraucht wurde, um jede Form der Kritik auszuschließen, da Kritik als Störung der – hegemonial aufrecht erhaltenen – Harmonie diskreditiert werden konnte.

5 Dialogtheoretische Konsequenzen – ein Ausblick

Die Beispiele mögen gezeigt haben, dass die Thematik des interreligiösen Dialogs vielfältiger Präzisierungen und Einbettungen bedarf. Kurz gesagt geht es darum, dass tatsächlich gefragt werden muss, in welchen Zusammenhängen Dialoge, verstanden als der Austausch rational nachvollziehbarer Argumente, sinnvoll erscheinen. In Pakistan jedenfalls zeigen die »Strategien« der genannten Personen, dass es einerseits wichtig ist, das Gespräch aufrecht zu erhalten, um das andersreligiöse Gegenüber nicht sein/ihr Gesicht verlieren zu lassen und selbst der Gefahr zu entgehen, zukünftig durch erfundene Anklagen in Bedrängnis zu geraten. Andererseits wird in diesen *lebensweltlichen Kontexten* ein Dialog im oben genannten Sinne, und zudem ein theologischer Dialog vermieden. Anders liegen die Dinge in *Initiativen von social harmony*, wo Dialoge als Austausch rationaler Argumente lediglich im Blick auf konkrete praktische Fragen beschränkt werden und damit möglichst ohne expliziten Bezug auf weltanschauliche Muster geführt werden. In den *Menschenrechtsdebatten* schließlich, in denen es um aus »westlicher« Sicht *säkulare* Fragestellungen geht, sind indes Konflikte nicht zu vermeiden, da es um konkrete Rechtsfragen geht, die in diesem Falle von islamistischen Aktivisten als religiös *gedeutet* werden, insofern ihnen widersprechende Rechtstraditionen als Angriff auf den Islam verstanden werden. Für westliche Gesellschaften bedeuten diese Beobachtungen meines Erachtens einen Erkenntnisgewinn, zeigen sie doch, dass im Raum zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeiten die Fokussierung auf nur ein Verständnis von Dialog nicht hilfreich ist. Vielmehr wäre ein gestaffeltes Verständnis von interreligiösen kommunikativen Handlungen zu entwickeln, welches verschiedene Muster – wie etwa Gespräche oder Dialoge – in ihrer jeweiligen Besonderheit und Kontextualität würdigt.

Zusammenfassung

Im Artikel wird der Frage nachgegangen, wie sich die seit den späten 1970er Jahren eingeführte Blasphemie-Gesetzgebung in Pakistan derzeit auf das Feld interreligiöser Beziehungen auswirkt. Nach einer kurzen Übersicht wird an Beispielen gezeigt, wie Christen/innen versuchen, im Kontakt mit muslimischen Akteuren einem Dialog auf Grundlage rationaler Vergleiche auszuweichen, gleichzeitig jedoch darum bemüht sind, einen Gesprächsfaden nicht abreißen zu lassen. Die damit aufgezeigte Art des Selbstschutzes führt zur These, dass gängige Dialogmodelle westlicher Provenienz nicht in der Lage sind, tatsächliche Handlungsmuster zu reflektieren. Zudem zeigt ein Blick auf den pakistanischen Menschenrechtsdiskurs, dass aus westlicher Sicht »säkulare« Anliegen durchaus als interreligiös zu bezeichnen sind, da diese von religiösen Akteuren als solche gedeutet werden. Diese Beobachtungen geben Anlass, Fragen der Dialogthematik stärker als bisher von den Realbedingungen konkreter kultureller Kontexte her zu entwickeln.

Abstract

The article looks into the question of how the blasphemy legislation introduced in Pakistan in the late 70's of the last century is currently affecting the area of interreligious relations. After giving a brief overview, the author provides examples showing how Christians try to avoid a dialogue on the basis of rational comparisons in their contact with Muslim protagonists, and yet strive at the same time to maintain a thread of dialogue. The self-protection exhibited here leads to the thesis that established dialogue models of Western provenance are incapable of reflecting *de facto* patterns of action. Furthermore, a glance at the Pakistani human rights discourse shows that »secular« concerns are definitely to be designated as interreligious from a Western point of view since these are interpreted as such by religious protagonists. These observations provide grounds for formulating questions concerning the subject matter of dialogue that are based on the actual conditions of concrete cultural contexts, and to do this to a greater degree than has been the case up to now.

Sumario

En el artículo se ocupa de las actuales consecuencias en el campo de las relaciones interreligiosas de la legislación anti-blasfemia introducida en Pakistán a final de los años setenta. Después de una breve visión de conjunto, el artículo muestra en algunos ejemplos como los cristianos y las cristianas intentan, en contacto con actores islámicos, evitar un diálogo en base a comparaciones racionales, pero al mismo tiempo se esfuerzan por mantener el hilo del diálogo. La forma de autoprotección aquí presente nos conduce a la tesis de que los modelos de diálogo de origen occidental no son capaces de reflexionar sobre los modelos de acción reales. Además, un vistazo al discurso pakistaní de los derechos humanos muestra que cuestiones »seculares« para un punto de vista occidental pueden ser realmente descritas como interreligiosas, pues así son vistas por los actores religiosos. Estas observaciones son un motivo para desarrollar con más insistencia que hasta ahora las cuestiones referentes al diálogo desde las condiciones reales de los contextos culturales concretos.
