

Prof. Dr. paed., Dipl. theol. **Josef Freise**,

Professor im Fachbereich Sozialwesen der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Köln ("Wissenschaft Soziale Arbeit")

## **Islamischer Glaube in der Perspektive christlicher Theologie:**

### **Wann und wo ist der interreligiöse Dialog geboten?**

*Vortrag in der Katholischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Stuttgart-Hohenheim am 20.11.2010 im Rahmen der Tagung „Zwischen politischen Erwartungen und theologischem Anspruch - Christlich-islamischer Dialog auf dem Prüfstand“ vom 19. - 21.11.2010*

Wie sieht die christliche – und hier konkret die katholische – Theologie den islamischen Glauben? Ist er der Glaube eines falschen Propheten, vor dem schon Jesus warnte, wie es mir kürzlich junge Christen erklären wollten? Ist es egal, welchen Glauben man hat, wie Religionsrelativisten es sehen? Ist der islamische Glaube eine Bedrohung des christlichen Abendlands oder wird Europa durch den Islam wieder gottgläubig, nachdem die Christen sich säkularisiert und ihre religiöse Praxis zu einem großen Teil aufgegeben haben? Wie können Christen und Muslime in der globalisierten, multireligiösen und säkularen Welt miteinander leben? Brauchen wir aus christlicher Sicht einen interreligiösen Dialog und wie weit geht er, wenn gegensätzliche Glaubenswahrheiten aufeinander stoßen? Kommt der Dialog da nicht an sein Ende? Was ist aus der Sicht christlicher Theologie das Ziel eines interreligiösen christlich-muslimischen Dialogs? Wann und wo ist er theologisch geboten?

Ich spreche als ein an der Praxis orientierter und interessierter katholischer Religionspädagoge, der zu Praxisfragen der interkulturellen und interreligiösen Bildung und Sozialarbeit lehrt und forscht.

Ich greife einzelne dieser Fragen in folgenden Abschnitten auf:

Im ersten, theoretischen Teil werden zunächst nach einer ganz kurzen Skizzierung biblischer Begründungen des interreligiösen Dialogs im Neuen Testament kirchenamtliche katholische Äußerungen des II. Vatikanischen Konzils zum interreligiösen Dialog mit dem Islam vorgestellt. Es folgen religionswissenschaftliche Überlegungen zu Religionstypen – im Islam wie im Christentum. Fundamentaltheologische Überlegungen erläutern, wie wir Christen Nichtchristen aus unserem Glauben heraus sehen.

Im zweiten, theologisch-praktischen Teil benenne ich folgende Aspekte zum interreligiösen Dialog:

Pastoraltheologische und diakonische Herausforderungen leite ich von dem compassion-Ansatz von Johann Baptist Metz her, und ich thematisiere dann Herausforderungen zum Zusammenleben in einem Gemeinwesen, zum Austausch zwischen Kirchen- und Moscheegemeinden und zu Fragen interreligiöser Ehen.

Unter religionspädagogischen Gesichtspunkten erläutere ich Fragen zur Religiosität christlicher und muslimischer Jugendlicher in Deutschland. Ich schließe mit Fragen zu einer interreligiösen Spiritualität.

### **1. Der interreligiöse Dialog und kirchenamtliche Stellungnahmen zum Islam**

Für eine neutestamentliche Fundierung des interreligiösen Dialogs soll hier auf zwei Textstellen verwiesen werden, die jeweils noch ausführlicher zu kommentieren wären: „Der Wind weht, wo er will“ sagt Jesus im Gespräch mit Nikodemus (Joh 3,8). In der Apostelgeschichte wird aus der Predigt des Paulus im Areopag in Athen zitiert: „Er (Gott) hat aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht erschaffen, damit es die ganze Erde bewohne. Er hat für sie bestimmte Zeiten und die Grenzen ihrer Wohnsitze festgesetzt. Sie sollen Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten, denn keinem von uns ist er fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seiner Art“ (Apg 17, 26-28). Mit Jesus wird deutlich, so drückt es Paulus aus, dass Gott sich mit allen Menschen verbunden hat und dass die göttliche Wirklichkeit in jedem einzelnen Menschen, unabhängig von seiner Kultur und Religion, gegenwärtig ist.

Mit dem II. Vaticanum kam es innerhalb der katholischen Kirche zu einer Neubewertung des Islam. Orientalische Bischöfe hatten darauf gedrungen, dass nicht nur die Beziehung zum Judentum, sondern auch die Beziehung der katholischen Kirche zum Islam in den Konzilsdokumenten thematisiert wird (Troll 2009, 19). In der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* wird zum Ausdruck gebracht: „Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird. Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. *Apg 17,25-28*) und als Erlöser will, daß alle Menschen gerettet werden

(vgl. 1 *Tim* 2,4). Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen (33). Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen“ (Lumen Gentium Nr. 16). Hier wird die alte, sehr oft eng verstandene Lehre „extra ecclesiam nulla salus“ – außerhalb der Kirche kein Heil – überwunden und es werden Andersgläubige und auch unverschuldet Nichtgläubige als Menschen gesehen, die das Heil erlangen können. In dem zitierten Textausschnitt klingt auch an, dass der Gewissensfreiheit eine zentrale Bedeutung zuerkannt wird.

Der zweite zentrale Text des Konzils zu den Muslimen findet sich in der Konzilserklärung *Nostra Aetate*: „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.

Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen“ (*Nostra Aetate* Nr.3).

Dieser Text drückt die Verbindung mit dem Islam als einer Religion aus, die mit den Christen den einen Gott anbetet, und ruft zu einer Zusammenarbeit für Frieden und Gerechtigkeit auf, ohne die Unterschiede der Religionen, die sich insbesondere auf die Frage nach der Stellung Jesu beziehen, zu verleugnen. Der Jesuit und Islamexperte Christian Troll verweist mit dem verstorbenen ägyptischen Dominikaner Georges Anawati darauf, dass das Konzil nicht auf Abraham (als Vater von Ismael und Isaak und Jakob) eingeht und dass es auch zu Muhammad

und seiner Prophetenrolle schweigt (Troll 2009, 23). Troll selbst erkennt Muhammad aus christlicher Perspektive an als „eine überragende religiös-politische Gründergestalt [...], die viele Menschen zu Gott geführt hat, die jedoch die Liebe Gottes und die Größe der Berufung des Menschen, die in Jesu Leben, Leiden, Kreuzestod und Auferstehung offenbar geworden sind, nicht erkannt hat“ (Troll 2007, 303).

Wir sehen bei Troll zum einen den großen Respekt vor dem Islam und zum anderen die klare Unterscheidung, die er trifft. Wir merken, dass der interreligiöse Dialog, für den sich Pater Troll immer stark gemacht hat, auch die Unterschiede thematisieren muss.

Bei den beiden letzten Päpsten kann man eine unterschiedliche Akzentsetzung feststellen: Papst Johannes Paul II. lag es daran, den Respekt gegenüber den gläubigen Muslimen zum Ausdruck zu bringen und dabei auch deutlich zu machen, dass wir von ihnen und ihrer Gläubigkeit lernen können. Er vertrat die Ansicht, das Gemeinsame zu unterstreichen, ohne das Trennende übertünchen zu wollen (Troll 2009, 27). Papst Benedikt XVI. stimmt damit überein, will den Weg aber weiterführen und sucht den theologischen Diskurs auch über die Unterschiede. In seiner Regensburger Rede wollte er ausdrücken, dass Glaube und Vernunft zusammengehören, und nach den ersten Missstimmungen aufgrund seiner Ausführungen kam es dann zu einem intellektuell sehr anspruchsvollen theologischen Dialog, indem zuerst 38 Gelehrte aus der ganzen islamischen Welt am 12. Oktober 2006 einen offenen Brief und dann später 138 Gelehrte den bekannteren Brief „a common word“ an Papst Benedikt XVI. schrieben. Vom 4. bis zum 6. November 2008 fand dann mit Delegierten dieser Unterzeichnergruppe ein katholisch-muslimisches Forum in Rom statt, zu dem der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog eingeladen hatte und dieses Treffen endete mit einer bemerkenswerten Abschlusserklärung, in der die Gottes- und Nächstenliebe als das Zentrale sowohl im Christentum, als auch im Islam bezeichnet wurden.

## **2. Religionswissenschaftliche Typisierung von Religion**

Religion ist nicht gleich Religion und es gibt unterschiedliche religiöse Ausdrucksformen innerhalb ein und derselben Religion. In der öffentlichen Auseinandersetzung mit dem Islam wird sehr schnell der Fundamentalismus assoziiert und dann manchmal mit dem Islam schlechthin identifiziert. Auch um solche Stereotypisierungen und Feindbildproduktionen zu vermeiden, sollen zuerst unterschiedliche Erscheinungsformen von Religion mit Blick auf das Christentum und den Islam hin betrachtet werden.

Die deutsch-türkische Soziologin Ursula Mihciyazgan (2003) unterscheidet im Islam drei Religionstypen: die „harten Traditionalisten“, die „weichen Traditionalisten“ und die „Modernisten“. Die Unterscheidung zwischen den drei Ausprägungen macht sich u. a. an der Frage fest, ob der Koran ein himmlisches, „unerschaffenes“ oder ein irdisches, d. h. historisches Buch sei.

„Harte Traditionalisten“ sehen den Koran als in jedem Wort himmlisches Buch. Sie halten den Auslegungsprozess für abgeschlossen und betonen den Gesetzescharakter des Islam.

„Weiche Traditionalisten“ sehen in der Auslegung des Korans einzelne Verse als stärker zeitgebunden und andere als Zeit überdauernd an. Sie legen demgegenüber Wert auf die freie Entscheidung eines jeden Einzelnen und sie betonen, dass der Koran den rechten Weg anbiete.

„Modernisten“ gehen auch von einer Offenbarung Allahs an Mohammed aus, aber sehen diese Offenbarung als etwas Geheimnisvolles an. Der arabische Korantext selbst ist für sie zeitgebunden und muss hermeneutisch interpretiert werden. So sah der kürzlich verstorbene muslimische Theologe Abu Zaid den Koran in seinem Wortlaut als eine göttliche Botschaft, die sich in einen menschlichen Text verwandelt, "vermenschlicht" hat. Es gelte die Intention des Korans zu bewahren und nicht die wortwörtliche Wiedergabe (Abu Zaid 1992,92).

Der Münsteraner Islamtheologe Mouhanad Khorchide liegt auf derselben Linie, wenn er die Unterscheidung trifft, der Islam werde als Gesetzesreligion oder aber als Religion der Barmherzigkeit Gottes gesehen. Khorchide bezieht sich dabei auf die Schule der Asch'ariten und die Schule der Mu'taziliten: Während die Asch'ariten im Koran die Selbstrede Gottes sahen, die auch von der Vernunft nicht hinterfragt werden kann, sahen die Mu'taziliten, die im 9. Jahrhundert ihre Blütezeit hatten, im Koran das Wort Gottes, das in der Zeit erschaffen wurde. Eine weitere Unterscheidung trifft der Frankfurter Jesuit Christian Troll, der Islam als Religion und Islam als Politik unterscheidet. Er verweist darauf, dass bei den großen internationalen religiösen Dialogtreffen muslimische Vertreter mit am Tisch sitzen, die zu Hause eine politische Funktion inne haben; Religion und Politik sind in vielen Staaten mit muslimischer Mehrheit nicht getrennt. In diesem Zusammenhang ist darauf zu verweisen, dass ein interreligiöser Dialog dann nicht blauäugig die politischen Fragen ausklammern darf: Als katholische Christen müssen wir dann beispielsweise darauf verweisen, dass in Saudi-Arabien eine Million katholische Gastarbeiter aus den Philippinen, Indien und anderen Ländern leben, denen jede Art der gemeinsamen Religionsausübung untersagt ist. Im Jemen arbeiten vier indische Priester mit den Schwestern von Mutter Theresa, und den Priestern ist es von staatlicher Seite aus untersagt, mit Jemeniten zu sprechen.

Auf christlicher Seite unterscheidet Paul F. Knitter ein exklusives, ein inklusives und ein plurales Religionsverständnis (Knitter 1998) – eine Dreiteilung, die der Klassifizierung der islamischen Religionsformen durch Mihciyazgan sehr nahe kommt. Auch hier stellt die Interpretation der Heiligen Schrift, in diesem Fall des Alten und Neuen Testaments, ein Kriterium für die Einteilung in verschiedene Prägungen dar. Christen mit exklusivem Religionsverständnis wenden sich gegen die im Protestantismus entwickelte und auch von der katholischen Kirche übernommene historisch-kritische Bibelauslegung. So lehnt die in den USA wachsende Gruppe der Kreationisten die Evolutionstheorie ab und glaubt daran, dass Gott, der "intelligent designer", in acht Tagen die Welt erschaffen hat. Diese neue religiöse amerikanische Rechte muss als fundamentalistisch bezeichnet werden: Sie kämpft militant und aggressiv gegen Abtreibung und Homosexualität und sieht Amerika als das Gelobte Land, das im Inneren mit persönlichem Waffenbesitz und nach außen mit Kreuzzügen gegen Schurkenstaaten verteidigt werden muss.

Es gibt auch katholische Gruppen mit einem fundamentalistischen Religionsverständnis wie die Piusbruderschaft, die den vorkonziliaren Katholizismus als einzig wahren Glauben ansieht und andere Religionen, auch den Islam, als Irrglauben ablehnt und bekämpft.

Im inklusiven Religionsmodell wird die volle Wahrheit nur in der eigenen Religion gesehen, aber es wird anerkannt, dass die Gegenwart Gottes auch in anderen Religionen präsent ist. Es wird davon ausgegangen, dass jede Religion den Anspruch auf universelle und normative Wahrheiten stellt und dass die Wahrheiten anderer Religionen nur bedingt akzeptiert werden können, nämlich auf dem Hintergrund des eigenen Glaubensverständnisses.

Das plurale Religionsmodell geht über diese formale Toleranz hinaus und übt auch inhaltliche Toleranz in dem Sinne, dass Vertreter dieses Modells der Auffassung sind, auch andere Religionen könnten ihre Anhänger ebenso wirksam und erfolgreich zur Wahrheit und zum Heil führen wie die eigene Religion (Knitter 1998, 68). Christen, die dieses plurale Religionsverständnis teilen, sehen in Jesus Christus den wahrhaftigen Erlöser, glauben aber, dass er nicht der einzige Wegweiser zu Gott sein muss.

Mit dem tschechischen Theologen und Philosophen Tomás Halik (2011) würde ich an die Stelle des pluralen Ansatzes den perspektivischen Ansatz setzen, der das Beste aus einem pluralen und relativistischen Verständnis herausnimmt, aber doch auf einer Perspektive besteht, die eine ganzheitliche Sicht und eine Unvereinbarkeit mit anderen Ansätzen ernst nimmt und gleichzeitig den anderen Religionen zugesteht, dass sie aufgrund ihrer anderen

Perspektive auch einen ganzheitlichen Ansatz haben, die unvereinbar mit den anderen Religionen ist und deshalb nicht falsch sein muss.

Die Unterscheidung der Religionstypen – so schablonenhaft sie sein mag und deshalb mit Vorsicht und Behutsamkeit vorgenommen werden soll – ist im interreligiösen Dialog aus folgenden Gründen wichtig:

Man darf nicht unbedingt einen institutionalisierten interreligiösen Dialog mit Fundamentalisten führen wollen. Wer sich mit der Piusbruderschaft auf katholischer Seite oder mit fundamentalistischen Moscheevertretern auf muslimischer Seite einlässt, läuft Gefahr, in seinen Dialoganliegen vereinnahmt und über den Tisch gezogen zu werden. Harten Fundamentalisten begegnet man am besten, indem man ihnen Grenzen setzt und ihnen nicht auch noch eine gesellschaftliche Bühne bietet und sie dadurch hoffähig macht.

Aber nicht alle Traditionalisten sind harte Fundamentalisten. Die „weichen“ Traditionalisten, von denen Ursula Mihciyazgan spricht, sind zum einen lernfähig und haben zum anderen auch etwas einzubringen, sowohl im intrareligiösen, als auch im interreligiösen Dialog. Jeder Glaube muss sich in die jeweilige gesellschaftliche Situation inkulturieren, und der Dialog zwischen stärker traditionsorientierten und stärker „modernen“ Glaubensrichtungen ist notwendig: Erst wenn traditionellere und modernere Strömungen innerhalb einer Religion miteinander im Austausch stehen, kommt es zu einer Weiterentwicklung des Glaubens und zu einer gelingenden Inkulturation. Es gibt unterschiedliche Strategien der Anpassung an neue kulturelle oder zeitliche Kontexte: Entweder wird die Lebenswirklichkeit an die religiöse Botschaft angepasst oder es wird die Botschaft für die veränderte Lebenswirklichkeit neu interpretiert. Die hier benutzten Kategorien von harten und weichen Traditionalisten und Modernisten, von exklusivem, inklusivem und pluralem Religionsverständnis sind Konstruktionen, die zu Etikettierungen und Stereotypen werden können. Im Sinne des Konstruktivismus kommt es darauf an, solche Begriffe, die wir benötigen, immer wieder zu hinterfragen und zu de-konstruieren, um dann neue, bessere Kategorien zu rekonstruieren. Dem Dialog kommt dabei eine ganz zentrale Bedeutung zu: Im Dialog werden Zuschreibungen hinterfragt, neue Erkenntnisse gewonnen und neue Begriffe gebildet.

### **3. Fundamentaltheologische Aspekte**

Für Christen ist die Beziehung zu Jesus Christus zentral und ich beziehe mich im Folgenden auf das Buch „Christophanie“ von Raimon Panikkar, einem in diesem Jahr verstorbenen indischen katholischen Priester, der als Naturwissenschaftler, Philosoph und Theologe und als

Sohn eines indischen, hinduistischen Vaters und einer katholischen, spanischen Mutter die Beziehung zu Jesus Christus im Kontext des interreligiösen Dialogs deutet (Pannikar 2006). Christen erkennen in Jesus Christus Gott in seiner menschlichen Dimension und sie begegnen ihm im Gebet und der Meditation. Das Ziel christlicher Nachfolge ist, dass wir in unserem Handeln Christus ähnlich werden, dass nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir. Durch Jesus Christus kommen wir in Berührung mit dem Heiligen, erfahren eine Christophanie, und diese Christophanie lässt uns unsere unendliche Dimension entdecken, das Göttliche in uns. Das Göttliche und Menschliche durchdringen sich gegenseitig. Christus ist das Wort Gottes und bringt die göttliche Realität in die Welt des Menschen. Diese Verbindung von Himmel und Erde, die im Christentum durch Christus symbolisiert wird, findet sich in anderen Religionen in vergleichbaren Begriffen, die Ähnliches ausdrücken (Pannikar 2006, 27). Christus als das Wort Gottes existiert so gesehen auch in anderen Religionen. „Wenn Jesus Jude war, war der auferstandene Jesus - das heißt Christus - weder Heide, noch Grieche, noch Jude“ (Pannikar 2006, 79). Mit dem Begriff der Christophanie möchte Pannikar allen Menschen, gleich welcher Religion und Weltanschauung, ein glaubwürdiges Bild von Christus anbieten. Mit Pannikar kann man sagen: Christus hat sich als das Wort Gottes mit jedem Menschen verbunden und er ist in jedem Menschen anwesend. Dieser eine Gott ist für die Christen in Jesus Christus am allerdeutlichsten geworden, so sehr, dass die Differenz zwischen Gott und Jesus Christus gleich Null ist (Pannikar 2006). Christus ist das Wort Gottes, das in allen Menschen gegenwärtig ist. Was dann das Spannende an der interreligiösen Begegnung ist: Wenn ich als Christ der Überzeugung bin, dass das Wort Gottes in jedem Menschen gegenwärtig ist, dann muss es mich interessieren, wie sich Gott in Menschen äußert, die aus einer anderen Perspektive als der christlichen sich ihm als dem großen Geheimnis nähern und dann kann ich daraus lernen und werde mich nicht äußern, wie es ein katholischer Würdenträger in Deutschland kürzlich getan hat, der sagte: „Was könnte der Islam denn beitragen, was nicht das Christentum und das Judentum bereits geleistet haben?“

Ich schließe diesen ersten fachtheologischen Teil mit einigen Punkten, die ich als Herausforderung für den fachtheologischen Dialog sehe:

Auf christlicher Seite ist sicherlich der Bezug zu Abraham als Vater von Ismael und Isaak theologisch zu vertiefen und zu erarbeiten, was es theologisch bedeutet, dass Abraham sowohl Isaak, als auch Ismael unter den Segen Gottes gestellt hat. Das ismaelitische Volk der Muslime könnte soteriologisch, also auf den Heilswillen Gottes hin, dadurch neu in den Blick kommen.



Wir brauchen eine stärkere Auseinandersetzung mit der Frage, wie aus christlicher Sicht das Prophetenamt Muhammads zu sehen ist.

Für das gemeinsame Gespräch sehe ich die Aufgabe, über Jesus zu sprechen, über Monotheismus und Trinitätstheologie, was für uns Christen eben kein Widerspruch ist, und wir müssen über die hermeneutisch-kritische Methode in der Bibelinterpretation und über eventuelle Äquivalente in der Islamtheologie sprechen. Ein wesentlicher Aspekt der christlichen und der muslimischen Ethik ist die Frage nach der Gewalt: Jesus war in seiner Lehre und seinem Handeln konsequent gewaltfrei; Muhammad hat als Staatsmann in Kriegssituationen Gewalt angewandt. Was bedeutet das für die christliche und muslimische Theologie heute? Gibt es eine Theologie der Gewaltfreiheit im Islam?

Ich komme jetzt zum zweiten stärker praktisch-theologisch orientierten Teil.

#### **4. Pastoraltheologische Aspekte**

Der katholische Theologe Johann Baptist Metz (1997) fordert als Beitrag der Christen für ein ethisches Weltprogramm „compassion“ und fragt die anderen Religionen anzuschauen, was in ihren Traditionen an vergleichbaren Glaubens- und Wertorientierungen eingebracht werden könnte. Er formuliert aus christlicher Sicht: „Jesu erster Blick galt nicht der Sünde der anderen, sondern dem Leid der anderen. Die Sünde war ihm vor allem Verweigerung der Teilnahme am Leid der anderen, war ihm Weigerung, über den Horizont der eigenen Leidensgeschichte hinauszudenken“ (Metz 1997). Und er fährt fort: „Man darf wohl sagen, dass alle großen Religionen der Menschheit um eine Mystik des Leidens konzentriert sind. Und das wäre m. E. auch die Basis einer Koalition der Religionen zur Rettung und Beförderung der sozialen und politischen Compassion in unserer Welt - im gemeinsamen Widerstand gegen die Ursachen ungerechten und unschuldigen Leidens in der Welt, gegen Rassismus, gegen Fremdenfeindlichkeit, gegen nationalistisch oder rein ethnisch imprägnierte Religiosität mit ihren Bürgerkriegsambitionen; aber auch gegen die kalte Alternative einer Weltgesellschaft, in der ‚der Mensch‘ immer mehr in den menschenleeren Systemen der Ökonomie, der Technik und ihrer Kultur- und Informationsindustrie verschwindet und in der die Politik immer mehr ihren Primat an eine Weltwirtschaft mit ihren vom Menschen bereits abstrahierenden Marktgesetzen zu verlieren droht. Hier wäre diese Ökumene der Compassion ein politisches Ereignis“ (Metz 1997).

Ein schönes Beispiel der Wahrnehmung des diakonischen Engagements der jeweils anderen Religion hat sich in Köln vollzogen: Der Kölner Ehrenbürger und katholische Pfarrer Meurer

hatte einmal eine Kollekte in seinem Gottesdienst für die Jugendarbeit in der benachbarten Moschee abgehalten: „Die machen gute Arbeit“, war sein schlagendes Argument. Und als nach vielen Hin und Her der deutsch-iranische Schriftsteller Nevad Kermani mit Kardinal Lehmann und Kirchenpräsident Steinacker und Salomon Korn den Hessischen Kulturpreis erhielt, stiftete dieser wiederum sein Preisgeld für Pfarrer Franz Meurer und dessen integrative und interreligiöse Gemeindegemeinschaft.

Menschen unterschiedlicher religiöser Herkunft sollten die Gelegenheit wahrnehmen, in ihren alltäglichen nachbarschaftlichen Begegnungen, in der beruflichen Zusammenarbeit und der politischen Verantwortung auch ihre religiösen Motive und Beweggründe für ihr Handeln zu thematisieren. Zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften sollten Begegnungsformen kultiviert werden, wie sie sich in Gesellschaften, in denen unterschiedliche Religionen schon länger miteinander leben, herausgebildet haben: In Syrien und dem Libanon besucht der katholische Pfarrer, soweit die Situation noch von einem Mindestmaß an Vertrauen geprägt ist, den muslimischen Imam im Ramadan und zum Opferfest; der Imam wiederum macht dem Pfarrer seine Aufwartung zu Weihnachten und zu Ostern. Solche Rituale wären bei uns in Deutschland noch zu entwickeln und wir können dabei aus den Erfahrungen in den interkonfessionellen Begegnungen lernen. Es könnten Partnerschaftsverträge zwischen den Vertretern der verschiedenen Religionsgemeinschaften in einer Kommune abgeschlossen werden, die gegenseitige Besuche und das gemeinsame Engagement für das Wohl der Stadt beinhalten. In Großbritannien gibt es interreligiöse Initiativen, die von der Überzeugung ausgehen, dass den Ritualen einer konsumistischen Gesellschaft (mit den litaneiartig sich wiederholenden Werbespots beispielsweise) gemeinsam von den Religionen öffentliche Artikulationsformen des Glaubens entgegengesetzt werden sollten. Hospitationsprojekte ermöglichen ein gegenseitiges Kennenlernen, wenn haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter/innen aus Korankursen, der Firmvorbereitung und Konfirmationsvorbereitung sich gegenseitig bei den Kursen und Treffen in der Gemeinde und Moschee besuchen. Hier können neue Traditionen gegenseitigen sich Besuchens entstehen, die über einmalige Projektaktivitäten hinausgehen.

Beim diesjährigen Opferfest gab es in Würzburg bei der Gemeinschaft Sant' Egidio ein schönes Beispiel praktischen interreligiösen Dialoges: Bei uns integrierte afghanische Flüchtlinge, die vor Jahren nach Deutschland kamen und von der Gemeinschaft Sant' Egidio aufgenommen wurden, haben mit ihren christlichen Freunden der Gemeinschaft ein großes Opferfest für die neu angekommenen muslimischen Flüchtlinge aus Afrika vorbereitet;

christliche Frauen haben für die muslimischen Freunde 20 kg Reis gekocht und feiern mit ihnen zusammen.

Ein wichtiges Thema für die Pastoraltheologie ist der Umgang mit bi-religiös aufwachsenden Menschen und mit interreligiösen Ehen: Es wäre notwendig, die Erfahrungen von bi-religiösen Menschen auszuwerten: die Bereicherung, die sie eventuell durch ihren Bezug zu zwei Religionen erfahren wie auch eine mögliche Zerrissenheit. Auch wenn sowohl die christlichen Kirchen, als auch die Moscheegemeinden vor den Belastungen für interreligiöse Paare und Familien warnen, haben sie doch die Gewissensentscheidung von Menschen zu respektieren und sie dürfen Menschen, die sich zu einer interreligiösen Ehe entschließen, nicht mit subtilem Druck wie dem Ausschluss aus der Familiensolidarität marginalisieren. In der katholischen Kirche gab es vor dem II. Vatikanischen Konzil eine sehr rigide Regelung sogar von interkonfessionellen Heiraten zwischen Katholiken und Protestanten. Protestanten wurden gedrängt, katholisch zu werden. Sie mussten unterschreiben, dass die gemeinsamen Kinder katholisch werden. Mit dem II. Vatikanischen Konzil wurden Lockerungen in den Regelungen erreicht und es ist zu wünschen, dass auch für interreligiöse Heiraten menschenfreundliche Regelungen in Deutschland weiter entwickelt werden. Interreligiöse Familien benötigen zweiseitige Begleitung und eine Beheimatung in beiden Religionsgemeinschaften. Der jeweils Andersgläubige sollte als Gast den religiösen Feiern und Gottesdiensten des Ehepartners beiwohnen können. Die teilweise sehr intensive und im Leben erprobte Verständigungsarbeit in solchen christlich-muslimischen Familien sollten wahrgenommen und wertgeschätzt werden.

In Gesprächsrunden junger christlich-muslimischer Paare kommen dann auch schwierige Fragen auf, wie die Frage nach dem gemeinsamen Gebet in einer „religionsverbindenden Familie“. Im arabischen Sprachraum rufen auch die Christen Gott als „Allah“ an; Allah ist der arabische Name für Gott und Muslime und Christen wenden sich an den einen Gott. Aber die Gottesvorstellungen sind unterschiedlich: Muslime haben ihr streng monotheistisches Gottesbild; das christliche Gottesbild ist monotheistisch und trinitarisch: Christen wenden sich im Heiligen Geist durch Christus an den Vater. Auch wenn man bei öffentlichen interreligiösen Begegnungen in der Regel respektvoll nebeneinander und nicht miteinander betet, machen interreligiöse Initiativen doch zunehmend die Erfahrung, dass es bei allen ernst zu nehmenden Unterschieden doch Möglichkeiten des gemeinsamen Gebetes gibt und dass diese die Verbundenheit untereinander und das gemeinsame Engagement stärken.

## 5. Religionspädagogische Aspekte

Wenn man Erfahrungen der Pädagogik zugrunde legt, erweist sich der Weg als gut, Kinder in eine Tradition intensiv und tiefgehend einzuführen, damit sie dann als Jugendliche und Erwachsene ihren Horizont durch die Begegnung mit anderen Religionen erweitern können. Der andere Weg, Kinder überhaupt nicht religiös einzuführen, um ihnen die Freiheit der Wahl im Erwachsenenalter zu lassen, ist genauso unsinnig, wie sie in kein Musikinstrument einzuführen, damit sie später die freie Wahl für ein Instrument hätten.

Es ist verständlich, wenn Religionsgemeinschaften vor Vermischung warnen. Religionsverschiedene Ehen stellen sicherlich die Ehepartner vor Belastungen, aber diese Ehen sind eine wachsende Realität in der multireligiösen Gesellschaft und sie sind als Herausforderungen anzusehen und anzunehmen, damit aus diesen Ehen religionsverbindende Ehen und Familien werden. Ich kenne Kinder aus solchen religionsverbindenden Familien, die mit zwei Religionen aufgewachsen sind und damit gut umgehen können: Eine muslimische Studentin nimmt nicht nur an katholischen Gottesdiensten teil, sondern gestaltet diese auch mit. Eine andere katholische Studentin fastet jedes Jahr mit ihrem muslimischen Vater im Ramadan. Religionsgemeinschaften sollten nicht vorschnell Verbote aussprechen, sondern hinhören, welche Erfahrungen in solchen interreligiösen Lebensgemeinschaften gesammelt werden.

Die neue Shell-Jugendstudie 2010 (Shell Deutschland Holding 2010) unterscheidet drei religiöse Kulturen in Deutschland:

In Westdeutschland gibt es eine kleine, aber relativ stabile Minderheit von Jugendlichen, die konfessionell gebunden sind. Dann gibt es die Jugendlichen in den neuen Bundesländern, unter denen religiöse Bindung marginal ist (63 Prozent aller jungen Menschen glauben dort in keiner Form an Gott; in den alten Bundesländern sind es 21 Prozent). Die dritte Gruppe bezieht sich auf die "Migrantenkulturen", bei denen ein Wachstum religiöser Bezüge zu verzeichnen ist.

Bei der Frage nach der Wichtigkeit des Glaubens antworten die katholischen Jugendlichen, dass ihnen Gott wichtig ist, im Jahr 2002 noch mit 50 Prozent und 2006 mit 46 Prozent; jetzt sind es nur noch 44 Prozent.

Einen gegenläufigen Trend gibt es bei bekenntnisgebundenen bzw. religionszugehörigen Jugendlichen, die nicht den „einheimischen christlichen Konfessionen angehören“ – darunter

sind im Wesentlichen die muslimischen Jugendlichen zu fassen, möglicherweise aber auch die (wenigen) orthodoxen, christlichen Jugendlichen.

Hier war die Wichtigkeit des Glaubens schon bei den letzten Studien hoch mit 69 Prozent im Jahr 2002, über 72 Prozent im Jahr 2006, und nun liegt der Wert bei 76

Prozent. 51 Prozent haben sogar den höchsten Skalenwert („außerordentlich wichtig“) für sich benannt. Unwichtig ist der Glaube hier nur noch für 12 Prozent (2002:19 Prozent), und auch nur für 12 Prozent ist er „teils-teils“.

In Bezug auf die muslimischen Jugendlichen ist demnach festzustellen, dass Religiosität Mainstream geworden ist. Jugendliche werden als Muslime etikettiert und sie müssen sich mit diesem Etikett auseinandersetzen. Hier ist religiöse Bildung für sie ganz wichtig, damit sie nicht kurzatmigen fundamentalistischen Erklärungen aufsitzen und sich aus der Defensive heraus mit Positionen identifizieren, die nicht lebens- und identitätsfördernd sind.

Mouhanad Khorchide führt dazu Folgendes aus:

Angehörige der zweiten Generation der Muslime stehen vor der Herausforderung einer doppelseitigen Anerkennung. Im Elternhaus herrscht Misstrauen, die Jugendlichen sehen sich hier ständig mit dem Vorwurf der Verwestlichung konfrontiert. In der deutschen Gesellschaft herrscht ebenfalls Misstrauen, den Jugendlichen wird hier vorgeworfen, sie seien nicht genug integriert. Die Jugendlichen entwickeln unterschiedliche Strategien für den Umgang mit diesen Herausforderungen. Manche entwickeln eine Synthese aus beiden Wertsystemen (hybrider Islam/europäisch geprägter Islam), andere kapseln sich ab. Bei vielen bilden sich jedoch ausgehöhlte Identitäten; sogenannte „Schalenidentitäten“, entweder religiöse oder nationale (türkische, arabische, bosnische) Schalenidentitäten. Sowohl die Religion als auch die nationale Herkunft, beide dienen als Reservoir für die Herausbildung von kollektiven Identitäten, auf die diese Jugendlichen zurückgreifen, wenn die Situation dies verlangt. Viele Jugendliche berufen sich auf die Religion, wenn sie sich von der Mehrheitsgesellschaft nicht akzeptiert fühlen und reaktiv nach einem sicheren „Wir-Gefühl“ suchen. Sie halten sich überwiegend an die kollektiven Praktiken, fasten also im Ramadan, männliche Jugendliche gehen freitags mit ihren Vätern zum gemeinschaftlichem Freitagsgebet in die Moschee und Mädchen tragen ein Kopftuch; so erfüllen sie die Erwartungen der Eltern bzw. der sozialen Kontrolle seitens der eigenen Community und konstruieren gleichzeitig eine reaktive kollektive Identität, die ihnen das notwendige Gefühl der Sicherheit und Stärke gibt. Hier stoßen wir auf Gegensätze zwischen Jugendlichen mit christlicher und mit muslimischer Orientierung: Muslimische Jugendliche mit einer „religiösen Schalenidentität“ neigen zu

einem entkulturalisierten Glauben: Ihre Glaubensgrundsätze, -haltungen und -accessoires sehen sie als überkulturell und absolut gültig an. Christliche Jugendliche verstehen demgegenüber oft religiöse Aussagen und Symbole als kulturgebunden und auswechselbar. Sie betonen die ästhetische Dimension des Glaubens, während muslimische Jugendliche den Glauben als verbindliches Gesetz deuten. Für die Konstruktion einer kollektiven Identität bedienen sich viele muslimische Jugendliche eines Islam „ohne Inhalt“; eines entkernten, ausgehöhlten Islam; der Islam, den sie leben, ist somit mit einer leeren Schale zu vergleichen (Freise/ Khorchide 2011). Die Religion dient der Konstruktion einer kollektiven Identität, die auch Schutz vor dem „Anderen“ bietet. Diese Jugendlichen fühlen sich als Ausländer und Außenseiter; durch den Islam, der vor allem als Bindeglied zu anderen Migrantenjugendlichen gleicher Herkunft bzw. Religion gesehen wird, können sie ein gewisses Gefühl der Sicherheit, der Stärke oder sogar der Überlegenheit aufbauen. Sie wenden sich dem Islam jedoch nicht deshalb zu, weil sie auf der Suche nach Spiritualität, bzw. Gotteserfahrung sind. Bildung, vor allem religiöse Bildung, ist in diesem Punkt der entscheidende Faktor, um die ausgehöhlte Religiosität mit einem sinnvollen Inhalt zu füllen.

## **6. Spirituelle Gemeinsamkeit**

Wenn Spiritualität als Baustil, der die Architektur meines Lebenshauses bestimmt und als Ästhetik, in der sich mein Selbstgefühl ausdrückt, verstanden wird, dann braucht sie Ausdrucksformen in allen Lebenskontexten: Der Einzelne drückt seine Spiritualität in Gebet und Meditation aus. In der Familie geht es darum, Rituale gemeinsamen Betens, Singens und Feierns zu entwickeln. Die Kirchengemeinde, zu der ich gehöre, ist der Ort, an dem ich meinen Glauben zusammen mit denen feiere, die den gleichen Glauben mit mir teilen. Ökumenische Feiern mit Christen unterschiedlicher Konfession geben Zeugnis von einem gemeinsamen Glaubensfundament, trotz unterschiedlicher Auslegungen. Gellner sieht auch die unterschiedlichen Religionen als „Teil der Ökumene Gottes“ (Gellner 2008, 14). Der Begriff Ökumene bezeichnet ja die ganze bewohnte Erde und von daher hält Geller es für berechtigt, diesen Begriff auch auf die anderen Religionen auszuweiten. Dabei ist sicher zu unterscheiden, dass es bei der interkonfessionellen christlichen Ökumene um die Suche nach der Einheit im Glauben geht, dass es bei der interreligiösen Ökumene dem gegenüber aber um den Respekt und die Anerkennung der Vielfalt geht. Multireligiöse Gebetsfeiern hat Papst Johannes Paul II in Assisi gefördert, und diese Feiern werden von der Gemeinschaft Sant' Egidio fortgeführt. Wir sollten aber noch weiter gehen und auch nach gemeinsamen

spirituellen Ausdrucksformen von Menschen religiöser und nicht- religiöser Herkunft suchen. Der Berliner Kardinal Sterzinsky berichtete, wie nach dem 11. September 2001 die Berliner Kirchen bei den Gedenkfeiern für die Opfer des Terroranschlags voll von Menschen waren, die zu einem großen Teil nicht religiös waren, aber doch nach einer Ausdrucksform für ihre Trauer suchten. Neben der religionspezifischen Spiritualität brauchen wir in unserer multireligiösen und zugleich säkularen Gesellschaft Ausdrucksformen gemeinsamer Spiritualität, die den gegenseitigen Respekt und die Zusammengehörigkeit aller verdeutlichen.

Franz Jalics (2005) benennt Formen des Gebets und beschreibt das kontemplative Gebet als die intensivste Ausdrucksform der Einheit des Menschen mit Gott. In der mystischen Kontemplation, dem Schweigen und dem Hinhören auf die innere Mitte, auf Gott, machen muslimische Sufis wie jüdische, hinduistische, buddhistische und christliche Mönche frappierend ähnliche Erfahrungen und drücken sie in Bildern und Erkenntnissen aus, die auf gemeinsame Wurzeln des Spirituellen in den unterschiedlichen Religionen schließen lassen. Diese Wurzeln gründen in christlichem Verständnis in der Schöpfungsordnung, in der eine Sehnsucht aller Menschen auf Transzendenz hin grundgelegt ist.

Keine Religion kann das göttliche Geheimnis ganz erfassen, und gerade in der eigenen Spiritualität und Frömmigkeit kann die Begegnung mit dem Anderen zu einer Vertiefung der eigenen religiösen Prägung führen. Der Geist Gottes weht überall, aber er weht nicht überall gleich und nicht jeder Wind ist göttliches Wehen: Die Unterscheidung der Geister ist wichtig, denn Religion ist wie eine Kerze: Ich kann mit ihr das Haus erleuchten und ich kann es abbrennen. Deshalb ist gegenüber – der eigenen wie der fremden - Religion grundsätzlich auch Vorsicht notwendig und es ist zu prüfen, inwieweit die jeweilige Form von Religion entfremdet, entmündigt oder den Menschen zu seiner Bestimmung führt.

### **Literatur:**

Abu Zaid, Nasr Hamid: Islam und Politik: Kritik des religiösen Diskurses. Frankfurt/M. 1992.

Benedikt XVI. (2006). Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Ansprache in der Aula Magna der Universität Regensburg am 12. September 2006. Verfügbar unter: <http://epub.uni-regensburg.de/406/> [Stand: 17.05.2009]

Freise, Josef 2005: Interkulturelle Soziale Arbeit. Theoretische Grundlagen – Handlungsansätze – Übungen zum Erwerb interkultureller Kompetenz. Schwalbach/Ts.

Freise, Josef/ Khorchide, Mouhanad 2011: Interreligiosität und Interkulturalität. Herausforderungen für Bildung, Seelsorge und Soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext. Münster (im Erscheinen)

Gellner, Christoph 2008: Der Glaube der Anderen. Christ sein inmitten der Weltreligionen. Düsseldorf

Halik, Tomás 2011: Zu philosophischen und theologischen Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs, in: Josef Freise/ Mouhanad Khorchide: Interreligiosität und Interkulturalität. Herausforderungen für Bildung, Seelsorge und Soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext. Münster (im Erscheinen)

Jalics, Franz 2005: Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet. 9. Auflage, Würzburg

Johannes Paul II. 2009: Bei der Begegnung mit der muslimischen Jugend in Marokko, Casablanca, 19. August 1985, in: CIBEDO e.V. (Hrsg.), Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam (S. 429–437). Regensburg

Knitter, Paul F.: Die Zukunft der Erde. Die gemeinsame Verantwortung der Religionen. München 1998

Lumen Gentium (21. November 1964), in: CIBEDO e.V. (Hrsg.), Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam (S. 41–44). Regensburg

Metz, Johann Baptist: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997. Mainz 1997

Mihciyazgan, Ursula 2003: Tradition und Kritik. Zu Erziehungs- und Bildungskonzepten im Islam. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie. Der Evangelische Erzieher 55. Jg., 124-136

Nostra Aetate (28. Oktober 1965): in: CIBEDO e.V. (Hrsg.), Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam (S. 37–41). Regensburg

Pannikar, Raimon (2006). Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi. Freiburg im Breisgau

Shell Deutschland Holding (Hrsg.) 2010: Jugend 2010. Eine pragmatische Generation behauptet sich. Frankfurt am Main

Troll, Christian 2007: Muhammad – Prophet auch für Christen? In: Stimmen der Zeit, Heft 5 – 2007, 291-303

Troll, Christian 2009: Einleitung: Katholisches Lehramt und Islam seit dem Konzil, in: CIBEDO e.V. (Hrsg.), Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam, Regensburg, 21-33.