

## Interkulturelles Lernen – im Verhältnis zum Islam

### 1. Anstöße

Nirgends sonst treffen für uns verschiedene Kulturen so alltäglich und unübersehbar fremd aufeinander wie durch die Gegenwart des Islam in unserer Gesellschaft. In keiner anderen Konfrontation können ebenso Erwachsene wie Jugendliche und auch schon Kinder erfahren, welche Erschwernisse die kulturellen Differenzen für den unmittelbaren Umgang mit sich bringen. Dabei liegt hier freilich nicht immer gleichermaßen offen zutage, wieweit der Abstand religiös bedingt ist und wieweit er sich einfach aus dem Status der meisten Muslime als Ausländer ergibt. Verhaltensunsicherheiten, Sprachbarrieren, unterschiedliche Gewohnheiten der Kleidung und des Essens, Rückzug in den Binnenraum der eigenen Gruppe, Empfindlichkeiten gegenüber den Äußerungen der Umgebung und ähnliches mehr kann Fremden verschiedenster Herkunft gemeinsam sein.

Daher ist es verständlich, daß man vor einigen Jahrzehnten bei den kräftigen Strömen der Gastarbeiter die Besonderheit der muslimischen Immigranten in ihrer auch religiös fremden Verwurzelung zunächst vielfach übersah. In Berlin wurde damals ein „Ratgeber für türkische Arbeitnehmer“ verteilt, „der auf stolzen 134 Seiten Anschriften und Hinweise gibt – unter 'Kultur' zum Beispiel auch den Zoo und die Sternwarte anbietet“, aber „keine Informationen für die Moslems darüber, wo man eine moslemische Gemeinde findet, einen Gebetsraum, oder wo man Fleischwaren bekommt, die ohne Schweinefleisch hergestellt sind“<sup>1</sup>. In unserer säkularisierten Gesellschaft ist Religion so weit zur intimen Angelegenheit jedes Einzelnen geworden, daß man wohl mit dem Zuzug von Ausländern, aber nicht von Muslimen rechnete. Dementsprechend fügten sich diese ihrerseits – und das hieß hier in erster Linie: die muslimischen Männer – zumeist in eine Öffentlichkeit, die für Religion wenig Gespür und keine besondere Wertschätzung aufbrachte. Weit größere Spannungen kamen auf die Frauen zu; aber dies wurde kaum nach außen hin sichtbar. Entscheidend anders nahm sich die Lage erst durch die Anwesenheit von *Kindern und Jugendlichen* aus. Deren Konflikte lassen sich nicht gleichermaßen in den Raum der Familie und die je persönliche Innerlichkeit einschließen. Sie müssen die Schulen besuchen und werden dort (vielleicht auch schon in Kindergärten) Erziehungsmaßstäben ausgesetzt, denen vielfach ihre Eltern mit tiefem Argwohn gegenüberstehen; sie sehen sich mit den Lebensgewohnheiten ihrer Altersgenossen konfrontiert und erfahren mit großer Unsicherheit die Diskrepanzen; sie bekommen oft die

<sup>1</sup> Vgl. W. Fietkau, Sogenannte Gastarbeiter. Report und Kritik, Wuppertal 1972, 122.



Ängste ihrer Familie zu spüren und werden unter deren Kontrollen und Repressionen gestellt (die Mädchen nicht selten unter die ihrer älteren oder auch jüngeren Brüder); sie werden gehindert, sich unbefangen in ein gemeinsames Leben einzufügen und behindern dabei manchmal ihrerseits ihre Umgebung – beispielsweise, wenn sie nicht an der geplanten Klassenfahrt teilnehmen dürfen und damit diese blockieren –; sie müssen bei all dem die verständnislosen Urteile ihrer Mitschüler und -schülerinnen hinnehmen usw. Hier kommt für alle Beteiligten massiv und brisant Religion mit ins Spiel – selbst wenn zunächst noch reichlich unklar sein mag, wieweit es dabei wirklich um Verbindlichkeiten des Islam geht, wo dagegen vielleicht nur um Normen einer regionalen Kultur oder gar um Selbstbehauptungen im Konflikt der Generationen, der auch unter anderen Verhältnissen ausgestanden werden müßte. Jedenfalls erhalten die Forderungen, indem sie faktisch auf „Islam“ zurückgeführt werden, den anspruchvollsten Charakter und den kräftigsten Nachdruck.<sup>2</sup>

Mit Erziehung und Schule steht zwar nur ein Segment der gesellschaftlichen Realität im Blick – Kinder und Jugendliche scheinen gar nur zum Rand des öffentlichen Lebens zu gehören –; doch ist die Erwachsenenwelt von dem, was hier geschieht, offensichtlich schwerwiegend mitbetroffen. Hier werden fundamentale Wertorientierungen durchgespielt; Traditionen weitergereicht, verändert oder auch verabschiedet; kulturelle und persönliche Identitäten ausgemacht. Solange die Gesellschaft einigermaßen homogen ist, bleibt dies undramatisch; wo dagegen unterschiedliche Herkünfte zusammentreffen, wird die Lage destabilisiert. Damit wachsen die Verunsicherungen, Verlegenheiten und Ängste, und zwar um so mehr, als man dies nicht eigens bedenkt und ausdrücklich verarbeitet.

<sup>2</sup> Zu den spannungsvollen Beziehungen von staatlicher Schule, muslimischer Erziehung und interkulturellem Lernen vgl. in kleiner Auswahl S. Balic, Aufgabe des Religionsunterrichts an der staatlichen Schule. Vom Gegensatz staatlichen Curriculums und islamischer Glaubensunterweisung, in: L. Hagemann/E. Pulsfort (Hg.), „Ihr alle aber seid Brüder“. Festschrift für A. Th. Khoury zum 60. Geburtstag, Würzburg/Altenberge 1990, 94-105; F. Kandil, Inter-cultural Learning and Inter-religious Dialogue, in: Islam & Christian Muslim Relations 2, 1990, 244-251; J. Lähnemann, Religiöse Erziehung im Islam, in: T. Rendtorff (Hg.), Glaube und Toleranz, Gütersloh 1982, 171-178; ders. (Hg.), Kulturbeggnung in Schule und Studium. Türken – Deutsche. Muslime – Christen. Ein Symposium, Hamburg 1983; ders. (Hg.), Erziehung zur Kulturbeggnung. Modell für das Zusammenleben von Menschen verschiedenen Glaubens. Schwerpunkt Christentum und Islam, Hamburg 1986; ders., Lernziele und Methoden religiöser Unterweisung muslimischer Kinder in Deutschland, in: L. Hagemann/E. Pulsfort (s.o.), 106-122; H. Thomä-Venske, Islam und Integration. Zur Bedeutung des Islam im Prozeß der Integration türkischer Arbeiterfamilien in der Gesellschaft der Bundesrepublik, Hamburg 1981; M. Winter, Prinzipien der Erziehung im heutigen Islam, in: A. Falaturi/J. J. Petuchowski/W. Stolz, Drei Wege zu dem einen Gott, Freiburg 1976, 141-161.



Für die Stellung des Islam in unserer Gesellschaft kommt erschwerend hinzu, daß er noch aus ganz anderer – nämlich grenzüberschreitend globaler – Sicht als ein beunruhigender Faktor wahrgenommen wird: Wie keine der sonstigen Religionen erhebt diese den Anspruch, nach ihren Maßstäben die Gemeinschaft der Menschen zu gestalten – bis hin zu den Dimensionen staatlicher Ordnung und internationaler Beziehungen.<sup>3</sup> Schon vor dem Golfkrieg war von jedermann über die Massenmedien alltäglich wahrnehmbar, daß in verschiedenen Regionen unserer Welt unter Berufung auf die Prinzipien des Islam auch vehement *aggressiv politische Ziele* verfolgt werden.

Das schafft grob stereotype Urteile, die wenig Raum lassen für differenzierende Überlegungen, wieweit die entsprechenden Verhältnisse und Ereignisse überhaupt als repräsentativ für den Islam schlechthin genommen werden können. Er scheint von seinem Wesen her eine Bedrohung des friedlichen Zusammenlebens der weltanschaulich und politisch unterschiedlichen Gruppen und Völker zu sein, so daß man ihm selbst dann immer noch mit Mißtrauen begegnen müßte, wenn er sich akut anders gibt. Auch dort, wo die Bereitschaft besteht, den konkreten Muslimen der eigenen Umwelt aufgeschlossen zu begegnen und ihnen nicht das anzulasten, was ansonsten als Auswirkungen des Islam wahrgenommen wird, liegt ihnen gegenüber doch immer der doppelte Vorbehalt nahe: Entweder durchschauen sie selbst nicht die Unverträglichkeit ihrer Religion – dann erscheinen sie wenigstens als reichlich naiv –, oder ihnen ist trotz anderen Verhaltens ein immer virulentes, leicht aktivierbares Aggressionspotential zu eigen – dann bleiben sie dem prinzipiellen Argwohn ausgesetzt.

Die Aufgabe „interkulturellen Lernens“ hat demnach gegenüber dem Islam – angesichts seiner alltagsnahen Probleme im Bereich der Erziehung wie der ihm darüber hinaus zugeschriebenen Wirkungen im Raum der Politik – mit Distanzen zu rechnen, die so an den Grenzen zu anderen Gruppen und Lebensräumen hin nicht gegeben sind. Wer in religionspädagogischen Zusammenhängen etwa an unser Verhältnis zu lateinamerikanischer Kultur denkt, kann trotz des räumlich weiten Abstandes, der sozialen Gefälle und der politischen Kontraste von vornherein eine weiterreichende Teilhabe und intensivere Teilnahme voraussetzen. Dort geht es um Menschen und Gemeinschaften, die von christlicher Religion mitgeprägt und von europäischer Politik mitbetroffen wurden; dort gibt es gemeinsame Geschichte und Kultur; dort wirkt eine Kirche, die wir – trotz aller Gegensätze der Standorte und Tendenzen – als „unsere“ bezeichnen können. Dies erleichtert auch im

<sup>3</sup> Vgl. J. Schwarz (Hg.), *Der politische Islam*, Paderborn 1991; darin auch meinen Aufsatz „Christentum und Islam – Entsprechungen und Differenzen im Verständnis von Welt und Geschichte“ (im Druck).



Widerspruch noch das Verständnis, hält eher das Bewußtsein gemeinsamer Verantwortung wach, legt auch in reichlich unübersichtlicher Lage noch einige Handlungs- und Einflußmöglichkeiten nahe.

Mit dem Islam dagegen haben wir einen einzigartigen Probefall: nämlich wahrzunehmen, wie weit bei uns, wenn solche vielschichtige Verbundenheit nicht mehr gegeben ist, Bereitschaft und Fähigkeit reichen, den komplizierten Beziehungen hartnäckig nachzugehen und sie beharrlich zu verarbeiten, immer wieder in unseren Einstellungen und Kenntnissen zu Korrekturen genötigt, aber auch immer wieder von der anderen Seite mit kräftigen Barrieren konfrontiert.

Es kann einen bedenklich stimmen, wenn man sieht, wie häufig selbst sonst zu Toleranz und Verständnis geneigte Menschen, dabei gelegentlich auch Theologen, alle Hemmungen vor eilfertigen Urteilen fallen lassen, wenn es um den Islam geht. Hier ist *Hermeneutik* weniger als je eine bloße Bildungsangelegenheit; letztlich geht es dabei um Haltungen, deren soziale Folgen auf der Hand liegen.

Die Schlagworte von „*multikultureller Gesellschaft*“ und „*gesellschaftlicher Integration*“ sind bei uns im politischen und pädagogischen Raum gängig; aber gerade gegenüber dem Islam wird deutlich, wie wenig sie taugen. Sie sind nicht nur zueinander widersprüchlich, sondern verharmlosen die anstehenden Schwierigkeiten und Chancen weit mehr, als daß sie sie auch nur andeuten. Sie genügen weder deskriptiv zur Erfassung der Lage noch normativ zur Formulierung der Ziele.

So gibt es auch nicht „*die*“ interkulturelle Erziehung als eine didaktisch einheitliche Größe, deren konstante Prinzipien nur auf ethnisch und religiös wechselnde Gruppen bezogen werden müßten und von ihnen her unterschiedliche Inhalte bekämen. Die schwerwiegenden Besonderheiten des Verhältnisses zu Muslimen und zum Islam lassen eine Pauschalierung nicht zu.

## 2. Die didaktische Asymmetrie

Wenn der Islam unter spezifisch religionspädagogischer Sicht wahrgenommen wird, muß sofort zweierlei möglichen Mißverständnissen vorgebeugt werden. Das erste ist noch einigermaßen trivial: Zur Erörterung steht nicht einfach die unterrichtliche 'Behandlung' dieser Religion, nicht die entsprechende Auswahl von Inhalten, nicht die Einordnung in den Lehrplan oder der Aufbau eines Kapitels im Lehrbuch. Eine solche 'Einführung' in nicht-christliche Religionen macht die fremden Kulturen zum gegenständlichen 'Thema', gibt einen informativen 'Überblick'. Eine solche Kenntnisnahme hat, wo es um Erziehung geht, zwar einen berechtigten, gar notwendigen



Platz, aber auch einen bescheidenen. Von hier aus wird noch nicht die Wechselseitigkeit sichtbar, wie sie das anspruchsvolle Wort „interkulturell“ nahelegt.

Erheblicher ist jedoch das zweite mögliche Mißverständnis; es betrifft bereits grundlegend die didaktische Einschätzung der Beziehung beider Religionen in unserer Gesellschaft: Die Annahme, Muslimen müßte prinzipiell gleichermaßen daran gelegen sein, sich mit dem Christentum zu befassen, wie sich Christen ihrerseits mit dem Islam auseinandersetzen, ist falsch. Davon mag man ausgehen, solange man nur allgemeine religiöse Bildungsinteressen im Blick hat. Die Lage zeigt sich jedoch schon anders, wenn man mitberücksichtigt, auf welchen Glaubensvoraussetzungen die Beurteilung der anderen Religion jeweils aufruht. Aber auch dies ist schließlich noch von nachgeordneter Bedeutung gegenüber der Tatsache, daß für den Islam in der Gegenwart die entscheidenden Provokationen von der *Säkularisierung* und dem *religiös-weltanschaulichen Pluralismus* bis hin zum Indifferentismus des Westens ausgehen.

### 2.1 Wahrnehmung und Beurteilung der anderen Religionen im Islam

Der Islam erhebt nicht nur einen Absolutheitsanspruch, der dem des Christentums nahesteht, sondern kann – im Unterschied zu diesem – von seiner fundamentalen Offenbarung, der Verkündigung des Koran, her auf sämtliche große Religionen zurückschauen: Mohammed ist nicht nur im Urteil des muslimischen Glaubens „das Siegel der Propheten“ (Sure 30,40), mit dem die Reihe der vorhergehenden Offenbarungen sowohl bestätigt wie abgeschlossen wird, sondern der Islam kann sich zugleich durch den religionsgeschichtlichen Tatbestand bekräftigt sehen, daß in seiner Folge bislang keine ebenbürtige Rivalität mehr aufkam. Sein *Endgültigkeitsanspruch* scheint damit – ganz anders als der des Christentums – durch die reale Geschichte bezeugt.<sup>4</sup> Darüber hinaus ist das besondere Verhältnis des Islam zum Christentum entscheidend dadurch bestimmt, daß Muslime die Christen (wie auch die Juden) im Koran häufig angesprochen finden – nicht nur im Urteil über sie, sondern auch in der unmittelbaren Rede zu ihnen als Adressaten dieser prophetischen Offenbarung. Selbstverständlich können sich Christen ihrerseits nicht gleichermaßen auf die biblischen Schriften zurückbeziehen, um ihnen zu entnehmen, wie sie den Islam sehen sollen. Sie sind erst nachträglich

<sup>4</sup> Zu den verschiedenen Implikationen und Konsequenzen dieses Tatbestandes vgl. meine Untersuchung „Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz“, Düsseldorf 1989; außerdem: Geschichtliche Offenbarung und Endgültigkeitsansprüche. Voraussetzungen des Fundamentalismus in Christentum und Islam, in: J. Werbick (Hg.), Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung, Freiburg 1991, 161-186.



genötigt, sich dieser Religion zu stellen, und müssen sich dabei auf ihre eigenen Wahrnehmungen und ihr eigenes Urteilsvermögen verlassen.

Diese Bestärkung des muslimischen Selbstbewußtseins gegenüber dem Christentum hat freilich auch zur Folge, daß sich Muslime im allgemeinen nur wenig veranlaßt sehen, sich mit diesen Religionen, ihren fundamentalen Traditionen und den darüber hinausgehenden geschichtlichen Zeugnissen ihres Selbstverständnisses unmittelbar zu befassen. Die entscheidenden Einsichten und Wertungen stehen ihnen bereits vom Koran her, also durch die Offenbarung Gottes, fest.

Wie alle Religionen müßte sich nach muslimischer Sicht auch das Christentum sagen lassen, daß es sowohl seiner besonderen geschichtlichen Herkunft von Tora und Evangelium untreu geworden ist als letztlich der universalen Grundlegung jeglicher legitimen Religion in der Erschaffung der Menschen. Alle sind eigentlich von ihrer Geburt an bereits „Muslime“, d.h. Menschen, „die sich ganz Gott anheimstellen“. So gilt schon vom Anfang aller Geschichte, nicht erst von Mohammed an das Wort des Korans: „Die Religion bei Gott ist der Islam“ (3,19); denn: „Das ist die Schöpfung Gottes, die er für die Menschen festgelegt hat. Die Schöpfung Gottes kann nicht abgeändert werden. Das ist die richtige Religion. Aber die meisten Menschen wissen nicht Bescheid.“ (30,30).

Im Anschluß an mehrfache Aussagen des Koran gelten die biblischen Zeugnisse als nachträglich „verändert“ oder gar „verfälscht“.<sup>5</sup> Vor allem wird das christliche Bekenntnis zu Jesus als „Sohn Gottes“ und zur Trinität als massive Verderbnis der ursprünglichen Offenbarung beurteilt;<sup>6</sup> aber auch schon die Annahme, daß Jesus gekreuzigt worden sei, wird den Christen als eine Verzeichnung der geschichtlichen Realität vorgehalten.<sup>7</sup>

In diesem Bewußtsein, über die anderen Religionen aus unüberbietbar authentischer Quelle „Bescheid zu wissen“ – besser als diese selbst es je vermögen –, verbindet sich für Muslime das dogmatische Überlegenheitsgefühl häufig mit konkretem Desinteresse an weiterer und sorgfältigerer Kenntnisnahme der fremden Glaubensüberzeugungen. Muslimische Publikationen zum Christentum geben deshalb oft auf weite Strecken faktische Unwissenheit und fachliche Inkompetenz zu erkennen.<sup>8</sup> Dies läßt sich nur teilweise auf

<sup>5</sup> Vgl. Koran 2,59.75.79; 4,46; 5,13.41.

<sup>6</sup> Vgl. G. Riße, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“ – Eine Studie zum Christusbild im Koran, Bonn 1989; H. Zirker, „Sagt nicht Dreil!“ – Zur Faszination der Einzigkeit Gottes im Islam, in: StdZ 116 (1991), 199-212.

<sup>7</sup> Vgl. Koran 4,157f. Dazu Riße (s. Anm. 6), 194-204.

<sup>8</sup> Vgl. A. Th. Khoury/L. Hagemann, Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime, Altenberge 1986. Zwar bezieht sich diese Untersuchung nur auf arabische Publikationen und wertet auch bei weitem nicht alle die aus, die in der Bibliographie



eine mangelnde Vertrautheit mit den Methoden und Ergebnissen historischer Wissenschaft zurückführen; denn derartige sekundäre Zugänge könnten in muslimischer Sicht prinzipiell nicht die gleiche Relevanz beanspruchen und dieselbe Zuverlässigkeit gewähren wie das eigene vorgängige Glaubensfundament des Korans.

## 2.2 Die Einschätzung säkularisierter Gesellschaft aus islamischer Sicht

1834 schreibt ein junger ägyptischer Gelehrter im Rückblick auf eine mehrjährige Studienreise nach Paris, die er im Auftrag seines Vizekönigs unternommen hatte, „über die Religion der Pariser“<sup>9</sup>. Dabei stellt er fest, daß „die Franzosen im allgemeinen mit dem Christentum nur den Namen gemein“ haben: „Sie laufen unter den Namen der Anhänger der Buchreligionen, doch scheuen sie sich nicht um das, was ihnen ihre Religion verbietet oder als Pflicht auferlegt oder dergleichen.“<sup>10</sup> Und als weithin verbreitete Überzeugung teilt er seinen Lesern darüber hinaus generalisierend mit: „Man sagt, die meisten Länder der Franken [d.h. der Europäer] glichen Paris im Hinblick auf die Religion.“<sup>11</sup>

Die entsprechenden Urteile bestimmen nach wie vor das Bewußtsein vieler Muslime – heute freilich weltweit bestärkt durch die Allgegenwart von Massenmedien und Tourismus. Die öffentlich vorherrschenden Charakterzüge des Westens scheinen ihnen alltäglich die besten Belege dafür zu liefern, daß das Christentum keine sozial gestaltende Kraft mehr hat. Es konnte nicht verhindern, daß man öffentlich statt des Gehorsams gegenüber Gottes Gesetz die menschlichen Autonomie verkündete, daß die Staaten sich von der Bindung an die Religion lösten und schließlich die individuelle Moral – besonders die von Ehe, Familie – zerfiel. In solchem Zusammenhang ist „Säkularisierung“ das herausragende Stichwort für die religiöse und kulturelle Verwahrlosung des Menschen, eine Entwicklung, die letztlich „die Grundlage unserer Zivilisation zu erschüttern droht“<sup>12</sup>.

Diese Einschätzung westlicher Gesellschaft ist in muslimischen Publikationen immer wieder zu lesen – oft noch kräftig vergrößert. Säkularisierung bedeutet

[Forts.] aufgelistet sind; dennoch ist das Ergebnis weitgehend repräsentativ.

<sup>9</sup> *Rifāa al-Tahtāwī*, Ein Muslim entdeckt Europa. Die Reise eines Ägypters im 19. Jahrhundert nach Paris, München (orig.: Bulaq 1834), 142-145. „Das Büchlein fand gleich nach seinem Erscheinen eine eifrige Leserschaft und blieb für die nächsten dreißig Jahre die einzige Quelle, aus der sich ein gebildeter Araber aus erster Hand über ein europäisches Land informieren konnte.“ (Der Herausgeber K. Stowasser, 301).

<sup>10</sup> Ebd. 142.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> H. Algar, Zur Frage des Säkularismus in der islamischen Welt, in: A. Falaturi/W. Stolz (Hg.), Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam, Freiburg 1975, 130-156, hier 135.



dann praktisch „den Verzicht auf die Ehe als Institution. Stattdessen gibt es vorehelichen Geschlechtsverkehr, Partnertausch, Ehebruch, zahllose Scheidungen, Freundschaften neben der Ehe, kurzum: die 'große Freiheit' (im Sinne des Hamburger Vergnügungsviertels). Empfängnisverhütungsmittel und Abtreibungen helfen, die Folgen dieses zügellosen Sexualverhaltens in für die Gesellschaft erträglichen Grenzen zu halten. Auf eine einfache Formel gebracht, heißt dies: 'Die Männer haben aufgehört, ihre Sünden zu zählen. Die Frauen treten für die Gleichberechtigung mit den Männer ein und fallen ihrer Leidenschaft zum Opfer. Zahllose Liebesgeschichten und voreheliches Zusammenleben sind eher die Regel als die Ausnahme. Die Straßen mögen frei sein von Prostituierten – dies aber nicht aus Furcht vor der Polizei!, sondern weil die Frauen die Prostituierten dadurch in den Bankrott getrieben haben, daß sie selbst deren Geschäft umsonst betreiben.'“<sup>13</sup>

Im Hintergrund dieser „Verwestlichung“ steht schließlich für viele nach wie vor die Kolonisierungspolitik einer „Übermacht Europas [...], die nicht nur große Teile unserer Führungsschicht beeinflusst, ja beinahe betäubt hat, sondern auch sogenannte Reformmaßnahmen mit Waffengewalt erzwungen hat“<sup>14</sup>. Dementsprechend kann Säkularisierung dann auch nur als „eine bloße Nachahmung des Fremden“<sup>15</sup> verstanden werden. Dem aber sollten alle Muslime mit der festen Überzeugung entgegentreten: „Der Islam bleibt – von menschlicher Willkür unangetastet – erhaben, und eine Rückkehr zu ihm als allumfassender Lebensweise und einzigem Weg zur Erfüllung des Daseinszwecks ist jederzeit möglich.“<sup>16</sup>

Zugleich bleibt jedoch die Angst vor der Überwältigung durch den mächtigen Einfluß westlicher Gesellschaft; denn deren Expansionskraft geht offensichtlich weit über das hinaus, was Muslime bislang aus ihren geschichtlichen Erinnerungen an äußeren Bedrohungen kannten: „Nachdem er die alten Gesellschaften des Mittleren Ostens besiegt und durchdrungen hatte, war der Islam drei Hauptzivilisationen – in Indien, China und Europa – gegenübergetreten. Nur einer von ihnen, der dritten, gestand man zu, daß sie eine Religion besitze, die den Namen verdiente, und daß sie eine ernsthafte politische und militärische Alternative zur islamischen Macht darstelle. Aber die christliche Religion hatte sich stets vor dem Islam zurückgezogen, und die

<sup>13</sup> P. Antes, *Ethik und Politik im Islam*, Stuttgart 1982, 17 mit Zitat von *Sayid Mujtabi Rukni Musawi Lari*, *Western Civilisation through Muslim Eyes*, Guilford 1977, 26. Vgl. auch B. Tibi, *Die Krise des Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*, München erw. Ausg. 1991, 175f, zur „Assoziation der Säkularisierung mit verbotenen sexuellen Phantasien“.

<sup>14</sup> Algar (s. Anm. 12), 138.

<sup>15</sup> Ebd. 140.

<sup>16</sup> Ebd.



christliche Macht war bestenfalls in der Lage gewesen, sich gegen den Vormarsch der moslimischen Heere zu behaupten. [...] Die neue Herausforderung, die der europäische Säkularismus dem Islam stellte, war etwas ganz anderes. Sie war weit umfassender, mächtiger und ausgedehnter und ging zudem nicht von einer besiegten, sondern von einer siegenden Welt aus. Eine Philosophie, die frei von erkennbaren christlichen Beiklängen war und in einer reichen, starken Gesellschaft zum Ausdruck kam, die sich rasch ausweitete, schien manchen Moslems das Geheimnis des europäischen Erfolges zu verkörpern [...]. Im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts waren der europäische Säkularismus und eine Reihe von ihm inspirierter politischer, sozialer und wirtschaftlicher Lehren von bleibender Faszination für aufeinanderfolgende Generationen von Moslems.“<sup>17</sup>

Die polarisierenden Bewertungen der westlichen Zivilisation prägen selbstverständlich auch das Denken derer, die dies alles nicht so artikulieren können und schon gar nicht im geschichtlichen Überblick gegenwärtig haben – die aber den Schutz der heimatlich vertrauten Umgebung verließen und sich unmittelbar den Verlockungen des Fortschritts wie den sittlich-ruinösen Gefahren ausgesetzt sehen.

Wenn in solcher Situation der Argwohn sich auch gegen das Christentum richtet, dann kaum als ernsthafte Konkurrenz der religiös-moralischen Lebensgestaltung, sondern viel eher im Gegenteil als Komplize und Nutznießer bei der befürchteten Auflösung der religiösen Bindungen. Weit mehr als dies üblicherweise geschieht, muß demnach bei der theologischen wie didaktischen Erörterung des Verhältnisses von Christentum und Islam als *drittes Bezugselement* die „Säkularisierung“ mithinzugenommen werden. Dies schafft freilich neue Belastungen.

### 2.3 Die partielle Koalition von Christentum und Aufklärung

Sobald die neuzeitliche Gesellschaft als eigene Größe in die Relation von Christentum und Islam einbezogen wird, wird die übliche theologische Perspektive überschritten. Geistesgeschichtliche Umbrüche und soziale Spannungen erhalten ein Gewicht, wie dies bei der Erörterung „religiöser“ Gemeinsamkeiten und Differenzen gewöhnlich – jedenfalls der christlichen Seite – nicht naheliegt.

Damit aber kann sich der Islam noch mehr als sonst Bewertungen ausgesetzt sehen, die nicht die seinigen sind; denn Christentum und säkularisierte Gesellschaft scheinen ihm wie eine fremde Koalition mit raffinierter Rollenverteilung gegenüberzustehen: Die eine Partei – das Christentum – ist zwar gesellschaftlich nur noch sehr begrenzt wirksam, verfügt aber über das

<sup>17</sup> B. Lewis, Die Welt der Ungläubigen. Wie der Islam Europa entdeckte, Frankfurt 1983, 188f.



Instrumentarium religiöser Interpretationen; die andere – das säkularisierte Denken – zeigt sich zwar in der ideologischen Selbstdarstellung einigermaßen unbeholfen, ist aber pragmatisch um so effektiver in der Gestaltung des gesellschaftlichen Alltags und hat den umfangreichen Apparat der neuzeitlichen Wissenschaften, besonders den gewaltigen Aufwand historischer und soziologischer Forschungen, zur Hand.

Das Christentum seinerseits kann sich unter diesen Voraussetzungen leicht hin als die geschichtliche Größe verstehen, die die Aufklärung hinter sich hat, und steht somit, auf neue Weise bestärkt, dem Islam gar zu schnell im selbstgefälligen Gefühl der Überlegenheit gegenüber. Dabei spielen vor allem drei Gesichtspunkte eine herausragende Rolle:

- Zum einen hat das Christentum ganz anders als bislang der Islam die Fähigkeit ausgebildet, die eigenen religiösen Traditionen in ihrer geschichtlichen Bedingtheit kritisch zu beurteilen.

- Zum anderen identifiziert es sich heute mit den neuzeitlich formulierten und politisch erkämpften Freiheitsrechten in einem Maß und einer Ausdrücklichkeit, wie es dem Islam wenigstens noch schwerfällt, wenn nicht gar prinzipiell verwehrt erscheint.<sup>18</sup>

- Im Zusammenhang damit wurden schließlich auch christliche Ethik und Pädagogik genötigt, sich ernsthaft mit dem philosophischen Gedanken menschlicher Autonomie auseinanderzusetzen, dessen Berechtigung abzuwägen, ihn jedenfalls nicht nur im Widerspruch zur Theonomie des Glaubens zu sehen. Islamische Moral und Erziehung dagegen sind derart radikal auf den unergründlichen Willen Gottes ausgerichtet, auf die gehorsame Erfüllung seiner Weisungen, auf das Selbstverständnis des Menschen als „Diener“, „Knecht“ oder gar „Sklave“ Gottes, daß dabei für das Ziel eines „mündigen“ Menschen kein Raum zu sein scheint.<sup>19</sup>

Doch ist es all dem gegenüber immer wieder angebracht, in Erinnerung zu rufen, mit welch heftigen Widerständen sich auch die christlichen Kirchen

<sup>18</sup> Zur Religionsfreiheit im Islam vgl. *M. Forstner* (Hg.), Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung, in: Cibedo-Dokumentation, Nr. 15/16, 1982; *G. Höver*, Grundwerte und Menschenrechte im Islam, in: *B. Mensen* (Hg.), Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen, St. Augustin 1988, 37-52; *A.Th. Khoury*, Toleranz im Islam, Altenberge <sup>2</sup>1986.

<sup>19</sup> Nicht erörtert werden kann hier, welche Probleme sich daraus für die religionspädagogische Annahme eines universal gültigen, kulturell invarianten Schemas religiöser Entwicklung ergeben (vgl. *F. Oser/P. Gmünder*, Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgegenetischer Ansatz, Zürich/Köln 1984; *F. Oser*, Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie, Gütersloh 1988) und wie eine solche Theorie die fragwürdige Konsequenz vermeiden will, den Islam prinzipiell auf einer niedrigen Entwicklungsstufe zu fixieren und ihn zu einer Behinderung menschlicher Reife zu erklären.



den neuzeitlichen Impulsen der Aufklärung, der politischen Umgestaltung der Gesellschaft und dem Wandel des eigenen Selbstverständnisses widersetzten. Dabei geschah dies nicht einfach aufgrund einer allgemeinen geschichtlichen Beharrungstendenz, sondern mit vielfacher Berufung auf unverzichtbare Momente des christlichen Glaubens, auf die Verpflichtungskraft religiöser Tradition, letztlich auf die Gewähr der Offenbarung Gottes.

Es ist kein sprachgeschichtlicher Zufall, daß das Wort „Fundamentalismus“, das heutzutage dem Islam auf den Leib geschrieben zu sein scheint, aus den innerchristlichen Spannungen und wechselseitigen Diskriminierungen stammt.<sup>20</sup> Am Islam zeigt sich nur besonders brisant, was schließlich alle Religionen unter den Bedingungen der Neuzeit betrifft, aber besonders dringlich und herausfordernd gerade ihn und das Christentum: daß ihre Traditionen allein nicht schon hinreichen, um in unserer pluralistischen und kulturell spannungsvollen Welt eine tragfähige Grundlage gemeinsamen Lebens zu finden; daß es in solcher Situation nicht genügt, sich nur faktisch als lern- und korrekturfähig zu erweisen, sondern daß die eigene geschichtliche Bedingtheit, Wandelbarkeit und Begrenztheit auch theoretisch eingeräumt werden müssen. Dies fällt unter dem Anspruch endgültiger Offenbarung, wie ihn nur das Christentum und der Islam vertreten, grundsätzlich nicht leicht. Die Konsequenzen lassen sich bis zur Gegenwart an mancherlei inneren Komplikationen auch der christlichen Kirchen ablesen, vor allem der römisch-katholischen<sup>21</sup> – trotz ihrer vom Islam recht unterschiedlichen Voraussetzungen. Bezeichnenderweise zeigen sich die Schwierigkeiten dabei weniger im unmittelbaren Zusammenhang dogmatischer Lehren, gar religiös-politischer Weisungen, als vor allem angesichts kirchenamtlicher Geltungsansprüche gegenüber individueller Moral. Offensichtlich versucht man in säkularisierter Umgebung, die Handlungsrelevanz des christlichen Glaubens besonders in den Nischen privaten Lebens zu bewähren. Damit ist jedoch nur der Ort der Konflikte verschoben; sie zu verarbeiten steht auch

<sup>20</sup> Vgl. W. Joest, Fundamentalismus, in: TRE 11, 732-738. Zur biblizistischen Tendenz angelsächsischer Herkunft vgl. auch J. Barr, Fundamentalismus, München 1981.

<sup>21</sup> Vgl. M.N. Eberz, Fundamentalismus im Katholizismus – religionssoziologische Thesen und Notizen, in: Frankfurter Hefte 36 (1989), 223-233; K. Kienzler, Fundamentalismus und Antimodernismus im Christentum, in: Ders. (Hg.), Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?, Düsseldorf 1990, 67-91; J. Niewiadomski, Katholizismus – Synkretismus – Fundamentalismus, in: Ders. (Hg.), Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft, Thaur 1988, 195-203; ders., Fundamentalistische Versuchung des Katholizismus, in: ThG 32, 1989, 104-115; R. Pacik, Verrat am katholischen Glauben? Marcel Lefebvre und die Liturgiereform, in: Niewiadomski, 17-40; K. Walf, Fundamentalistische Strömungen in der katholischen Kirche, in: Th. Meyer (Hg.), Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft, Frankfurt 1989, 248-262.



hier nach wie vor an. Man kann nicht behaupten, daß für das Christentum im Unterschied zum Islam das Verhältnis zur säkularen Welt prinzipiell nicht mehr problematisch sei.

#### *2.4 Besondere Vorurteilsbelastungen und Verständnisbarrieren auf christlicher Seite*

Da die Verkündigung des Koran und die Begründung der islamischen Gemeinschaft durch Mohammed zeitlich später liegen als die Entstehung der Kirche, widerspricht der Islam grundsätzlich dem dogmatischen Selbstverständnis des Christentums: Mit dem Wirken und Geschick Jesu von Nazaret müßte die Offenbarung Gottes zu ihrem innergeschichtlich endgültigen und unüberbietbaren Ende gekommen sein. Daß die Religionsgeschichte mit dem Islam aber dennoch weiterging – gar in der Nähe und ausdrücklichen Wahrnehmung des Christentums –, mußte dann nach christlichem Urteil selbstverständlich illegitim sein.

Bis heute sieht sich die christliche Theologie weithin nicht in der Lage, auf den Islam anders zu reagieren als einerseits mit einer vagen Hochschätzung wegen der gemeinsamen Berufung auf den Glauben Abrahams und andererseits mit einer Abwertung wegen seines mangelnden Verständnisses für die christliche Glaubenstradition.<sup>22</sup> Daß der Islam zur Wirkungsgeschichte des Christentums gehört wie dieses zu der des Judentums, ist ein theologisch irritierender Tatbestand, dem man heute zwar nicht mehr mit der Ketzerpolemik des Mittelalters begegnet, aber dennoch nach wie vor mit spürbarer Diskreditierung – und sei es auch nur durch verlegenes Schweigen. Bezeichnenderweise kann sich das Zweite Vatikanum in seiner Würdigung des Islam<sup>23</sup> nicht dazu bereitfinden, Mohammed und den Koran auch nur zu erwähnen. Die Anerkennung, daß die Muslime sich glaubend zu dem einen Gott bekennen, „der zu den Menschen gesprochen hat“, bleibt damit im Entscheidenden beziehungslos. Dies aber ist weit mehr als eine vereinzelte Lücke, nämlich das Symptom für die prinzipielle Schwierigkeit, sich mit der Existenz des Islam als einer nachchristlichen prophetischen Religion theologisch abzufinden.

<sup>22</sup> Ein Beleg dafür ist trotz ihrer beachtenswerten theologiegeschichtlichen Einblicke die Studie von *Riße* (s. Anm. 6); so sind etwa bestimmte Aussagen des Koran für ihn (ohne daß historische Belege für eine solche Interpretation je ausreichen könnten) schlicht Mohammeds „Eigenkomposition“ aus „Unkenntnis der christlichen Trinität“ (213f); wie auch Monophysiten und Nestorianer, von denen Mohammed beeinflusst ist, „einer objektiv falschen Christologie“ anhängen. Hier fehlen die hermeneutischen Bedenken, die gegenüber der fremden wie der eigenen dogmatischen Position angebracht wären.

<sup>23</sup> Vgl. die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, Art. 3.



Über diese grundsätzliche Barriere hinaus erschweren traditionell eine Reihe von Vorurteilen die christliche Wahrnehmung des Islam. Auch wenn sie heute nicht mehr mit der unbefangenen Grobheit wie früher vorgetragen werden, so sind sie in verfeinerter Form immer noch wirksam. Nur langsam zeigt sich etwa an Schulbüchern das Gespür dafür, daß Korrekturen nötig sind.<sup>24</sup> Auch diese Bewußtseinsänderung gehört selbstverständlich zum „interkulturellen Lernen“.

Stereotype Verzeichnungen und undifferenzierte Klischees finden sich vor allem bei drei thematischen Komplexen:

- dem biographischen Bild Mohammeds,
- der angeblichen Ausbreitung des Islam „mit Feuer und Schwert“,
- der Stellung der Frau im Islam.

Die Auseinandersetzung darüber kann hier im einzelnen auch nicht annähernd geleistet werden; dennoch seien zu den drei Punkten jeweils einige knappe Notizen angemerkt:

- Ohne Zweifel erfuhr sich *Mohammed* in einem für ihn erschütternden Erlebnis als zum *Gesandten Gottes* berufen und verkündete den Koran in subjektiv aufrichtiger Überzeugung als Gottes Wort. Religionsphänomenologisch gehört er eindeutig in die Reihe der Propheten. Stattdessen dominiert in vielen nichtmuslimischen Darstellungen das Bild dessen, der sich seine Verkündigung in selbstherrlichem Zugriff aufbaut. So schreibt etwa der bedeutende Islamwissenschaftler *Rudi Paret* in einer naiven Psychologisierung, für die es keine hinreichenden historischen Belege geben kann: Mohammed „hatte Interesse daran, möglichst viel jüdisches und christliches Gedankengut in Erfahrung zu bringen“; der „Erfolg seines Lerneifers“ zeige sich darin, daß er zahlreiche alttestamentliche Geschichten „in das Repertoire seiner Verkündigung aufnahm“<sup>25</sup>.

Erst recht wird das Bild des Propheten in christlicher Sicht verdunkelt durch (ausdrückliche oder unausgesprochen nahegelegte) Vergleiche mit Jesus: hier derjenige, der die Feindesliebe lehrt und am Kreuz stirbt, dort dagegen der gewaltsame Machtpolitiker; hier derjenige, der um seiner Aufgabe willen auf Heim und Familie verzichtet, dort derjenige, der sich zahlreiche Frauen nimmt usw. Doch solche Gegenüberstellungen verstellen von vornherein

<sup>24</sup> Vgl. *A. Falaturi*, Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland (Studien zur internationalen Schulbuchforschung. Schriftenreihe des Georg-Eckert-Instituts, hg. von Ernst Henrichs, Braunschweig), bes. Teil 2: *U. Tworuschka*, Analyse der evangelischen Religionsbücher zum Thema Islam (1986); Teil 3: *H. Vöcking u.a.*, Analyse der katholischen Religionsbücher zum Thema Islam (1988); Teil 7: *G. Stöber u.a.*, Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland. Nachträge 1986-1988 [...] (1990).

<sup>25</sup> *R. Paret*, Mohammed und der Koran, Stuttgart<sup>6</sup> 1985, 62f; vgl. 92.



jegliches Verständnis für die besonderen kulturellen, politischen und religiösen Momente der Biographie Mohammeds; insbesondere lassen sie nicht mehr begreifen, mit welcher inniger Hochschätzung Muslime ihren Propheten sehen und verehren.<sup>26</sup> Dem christlichen Verständnis Mohammeds mehr gedient wäre demgegenüber mit typologischen Entsprechungen zu Mose, auf die auch der Koran selbst immer wieder verweist.

– Die Behauptung, daß sich der Islam „mit Feuer und Schwert“ ausgebreitet habe, ist eine grobe Entstellung der geschichtlichen Realität. „Vielmehr wurden die neuen muslimischen Herren, die in religiösen Fragen duldsamer waren als ihre Vorgänger (Byzantiner, Sassaniden), von der christlichen Bevölkerung überwiegend begrüßt und von daher weniger als Feinde denn als Glaubensgegner betrachtet. Die Auseinandersetzung mit ihrem neuen Glauben spielte sich zunächst in zwei gattungsmäßig verschiedenen Formen ab: dem gelehrten Disput oder Briefwechsel und dem mehr populären Zwecken dienenden Religionsgespräch, das meist vor einem muslimischen Herrscher bzw. auch unter dessen Beteiligung stattfand [...]. In jedem Fall suchte man den Gegner durch die besseren Argumente zu überzeugen.“<sup>27</sup>

Die „blühenden“ christlichen Kirchen in Nordafrika und Kleinasien wurden nicht „ausgerottet“, sondern die Christen wurden Muslime (soweit sie sich nicht in ihren Gemeinden über die Jahrhunderte bis heute behaupteten wie etwa die Kopten Ägyptens). Gewiß ist diese Geschichte auch immer wieder von gewaltsamen Maßnahmen betroffen; dennoch muß das weithin verbreitete Bild korrigiert werden. Die kriegerrische Ausbreitung der *Machtsphäre des Islam* kann nicht gleichgesetzt werden der Ausbreitung des *muslimischen Glaubens*; beides ist sowohl nach der Theorie des islamischen Rechts wie im Blick auf die geschichtlichen Tatbestände voneinander zu unterscheiden. (Schließlich finden sich auf unserer Erde heute die meisten Muslime in Regionen, die in erster Linie durch Handelsbeziehungen und nicht über Eroberungskriege den Islam kennenlernten.)

– Die Vorstellung, daß die *Frau* im Islam letztlich ein rechtloses Objekt sei und ihr keine Würde zukomme, ist prinzipiell falsch.<sup>28</sup> Im Gegenteil erlangte

<sup>26</sup> Vgl. A. Schimmel, Und Muhammad ist Sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit, München 1989.

<sup>27</sup> H. Bobzin, Islam II/1.: 7.-19. Jahrhundert, in: TRE XVI, 336-349, hier 339. Vgl. A. Noth, Früher Islam, in: U. Haarmann (Hg.), Geschichte der arabischen Welt, München 1987, 11-100, hier 63: „Eine muslimische Ökumene [...] ist wesentlich durch Vereinbarungen und Verträge zustande gekommen und nicht durch eine praktizierte Missionskriegs-Mentalität.“

<sup>28</sup> Populär verbreitet ist gar die völlig abwegige Ansicht, daß die Frau nach muslimischem Verständnis „keine Seele“ hätte und „nicht ins Paradies“ käme. Die Belege reichen etwa von Heinrich Heine (Aufzeichnungen, in: Sämtliche Schriften, hg. von K. Briegleb [Ullstein Werkausgaben], Bd. 11: Schriften 1851-1855, Frankfurt a.M. 1981, 659) bis zu Karl May



sie durch Mohammed im Vergleich zur vorhergehenden Lage eine größere Rechtssicherheit und eine bessere soziale Stellung. Freilich trägt das muslimische Gesetz deutlich die Züge einer patriarchalischen Gesellschaft. Dem gegenüber ist die entscheidende Frage, wieweit diese Bestimmungen als Weisungen Gottes jeglichem geschichtlichen Wandel entzogen bleiben sollen oder ob sie nach den wechselnden gesellschaftlichen Voraussetzungen modifiziert werden können.<sup>29</sup> Die Auseinandersetzungen darüber werden auch unter Muslimen geführt, allerdings bislang in öffentlichen Publikationen nur vereinzelt und durch die dogmatisch vorherrschende Tradition erschwert.

### 3. Islam als vielfältige Lebensform

Daß der Gegenstand interkulturellen Lernens primär kein theologisches System sein kann – auch nicht in der Verkleinerung auf ein religionsunterrichtliches Format –, gilt gegenüber dem Islam in besonderem Maß. Er ist in erster Linie *Lebensform, Handlungssystem*,<sup>30</sup> nicht dogmatisches Gebäude. Er sieht sich nicht auf „Mysterien“ bezogen wie der christliche Glaube auf Inkarnation, Trinität, Transsubstantiation usw. Selbst die mit den christologischen Streitigkeiten vergleichbaren islamischen Kontroversen darüber, ob der Koran „geschaffenes“ oder „ungeschaffenes“ Wort Gottes sei, erhielten ihre Brisanz erst durch die politische Implikation, daß die Doktrin vom ungeschaffenen Koran die Autorität der Interpreten gegenüber der Machtposition des Kalifen beträchtlich erhöhte.<sup>31</sup>

Entsprechend dem pragmatischen Charakter des Islam spielen auch Theologie und Theologen in islamischer Gemeinschaft von jeher eine untergeordnete und beiläufige Rolle. Eine herausragende Funktion haben demgegenüber die Rechtsgelehrten, deren Aufgabe es ist, dem Koran und der prophetischen Tradition Handlungsanweisungen zu entnehmen. Da der Islam aber insgesamt kein verbindliches Lehramt kennt, kommt auch in dieser Hinsicht dem faktischen Leben der muslimischen Gemeinschaft, der *Rezeption* bestimmter Lehrmeinungen in verbreiteter Übereinstimmung, letztlich die entscheidende Bedeutung zu. Der *Konsens* derer, die die Anerkennung als

[Forts.] (Von Bagdad nach Stambul, Bamberg 1962 [1892], 128).

<sup>29</sup> Zur Spannung von Tradition und Gegenwart vgl. *W. Walther*, Die Frau im Islam, in: *M.D. Ahmed u.a.*, Der Islam. III Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit, Stuttgart 1990, 388-414.

<sup>30</sup> Vgl. *P. Antes*, Islamische Ethik, in: *Ders. u.a.*, Ethik in nichtchristlichen Kulturen, Stuttgart 1984, 48-81, hier bes. 48f.

<sup>31</sup> Vgl. dazu *T. Nagel*, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Bd. I, Zürich/München 1981, 308; *W.M. Watt/M. Marmura*, Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, Stuttgart 1985, 492f: Register-Stichwort „Koran [...] als geschaffen [...] als ungeschaffen“.



kompetente Gelehrte gefunden haben, gilt als eine der wichtigsten „Rechtsquellen“.

Die vorrangige Handlungsorientierung des Islam zeigt sich auch an den islamischen *Katechismen* zur Unterweisung von Kindern und Jugendlichen, die in ihrem Charakter erheblich von den christlichen abweichen.<sup>32</sup> Nach einigen kurzen Abschnitten über die zentralen Elemente des islamischen Glaubens (1. den einen Gott, 2. die Engel, 3. die Bücher der Offenbarung – besonders Tora, Psalter, Evangelium und Koran –, 4. die Propheten – besonders Mohammed –, 5. die Auferstehung zum Gericht und 6. die Vorsehung Gottes) wird der übrige Teil – weitaus der größte – eingenommen von Ausführungen darüber, was der Muslim in seinem Handeln zu beachten hat: von den rituellen Bedingungen des alltäglich fünfmaligen Gebets bis zu den besonderen Erfordernissen der Wallfahrt nach Mekka; von dem, was als Pflicht auferlegt oder was wenigstens als gottgefällig empfohlen ist, über das, was man als sittlich neutral ansehen kann, bis zu dem, was abgeraten und was gar ausdrücklich verboten ist; von dem, was das persönliche Leben des einzelnen angeht bis zu dem, was schließlich die ganze Menschheit betrifft. Dieser Ausrichtung des Islam auf die gesamte Lebensgestaltung entspricht, daß er keinen ausschließlich gottesdienstlichen Raum mit eigenen liturgischen Vollzügen kennt. Es gibt keine Feier von „Sakramenten“, keine „Priester“. Die Moschee ist ein Ort öffentlicher Versammlung, Stätte des Gebets ebenso wie der Politik, aber auch Unterrichtsraum für Schule und eventuell Universität.<sup>33</sup> Eine Unterscheidung von profaner und religiöser Welt ist hier nicht gegeben.

Demgemäß kann sich der Islam seinem Selbstverständnis nach auch nicht wie das Christentum mit dem Status einer gesonderten „Kirche“ innerhalb und gegenüber der übrigen Gesellschaft abfinden. Die *Trennung von Religion und Staat*, wie sie die Verfassung der modernen Türkei vorsieht, muß eine Quelle des ständigen Konflikts sein (so daß dieses Verhältnis dort auch von vornherein nicht als gelassenes Nebeneinander zweier selbständiger Bereiche angelegt werden konnte, sondern faktisch zur Reglementierung und Kontrolle der Religion durch den Staat führen mußte). Die islamische Gemeinschaft – die „umma“ – kann sich nicht damit begnügen, durch ein Glaubensbekenntnis,

<sup>32</sup> Vgl. zum folgenden: *Kleiner Islamischer Katechismus*, zusammengest. von M. Soymen, übers. von H.A. Schmiede, Ankara <sup>2</sup>1983 (Veröffentlichungen der Behörde für Religiöse Angelegenheiten, Nr. 79). – Die Grundstruktur dieses Büchleins ist ebenso in arabischsprachigen Katechismen entsprechender Länder zu finden. Vgl. auch die Bereiche muslimischer Lehrpläne nach Winter (s. Anm. 2), 145: 1. Glaubensgrundsätze, 2. Kultuserfordernisse, 3. Regeln der Wirtschaftsbeziehungen, 4. allgemeine moralische Erziehung.

<sup>33</sup> Vgl. H. Vöcking, Die Moschee. Ethnische Enklave – religiöses Refugium, Cibedo-Texte, Nr. 30, Frankfurt a.M. 1984.



einige religiöse Riten und Feste und die persönliche Gläubigkeit der Einzelnen zusammengehalten zu sein, sondern bezieht prinzipiell alle Dimensionen der Kultur mit ein.

Doch ergibt sich daraus für den Islam als ganzen keineswegs schon ein derart totalitärer Charakter, daß er uns in den Menschen verschiedener Herkunft als eine uniforme Größe begegnete. Es gibt nicht „den“ einen Islam, wie es für uns, abgesehen von der allseits bekannten Trennung in Sunniten und Schiiten, oft den Anschein haben mag; wir finden im Islam vielmehr eine erhebliche *Variationsbreite und Flexibilität*<sup>34</sup> – vor allem in dreierlei Hinsicht: – *Erstens* zeigt er eine beträchtliche *kulturelle Vielgestaltigkeit in regionalen Ausdifferenzierungen*: Er trägt etwa in Marokko andere Gesichtszüge als in Indonesien, in Saudi-Arabien andere als im Inneren Afrikas. Bei seiner weltweiten Ausbreitung (die, wie gesagt, hauptsächlich über die Handelswege erfolgte und nicht durch kriegerrische Expansionen) erwies sich der Islam als so assimilationsfähig, daß er sich ebenso auf recht verschiedene soziale Strukturen einlassen konnte (etwa in den Familien- und Herrschaftsverhältnissen), wie er autochthone religiöse Gegebenheiten integrierte – bis hin zum Synkretismus.<sup>35</sup>

Aber auch schon in den ersten Jahrhunderten seiner Geschichte differenzierten sich innerhalb des sunnitischen Islam regional unterschiedlich vorherrschende „*Rechtsschulen*“ aus (maḏhab, pl. maḏāhib, d.h. eigentlich „Wege“); sie sind mit ihren Unterschieden bis heute ebenso in einzelnen konkreten Verhaltensnormen faßbar (vom Familienrecht bis zu Gebetsvorschriften) wie in der prinzipiellen Geneigtheit, mehr oder weniger Spielräume freier Entscheidung zuzugestehen und Reformen zuzulassen. Daneben gibt es aber auch – vor allem in der Diaspora<sup>36</sup> – muslimische Gruppen, die sich nicht bestimmten solcher Rechtsschulen zuordnen lassen.

– *Zweitens* stellten sich im Islam der zunehmenden Vorherrschaft der Rechtsgelehrten bald *mystische Strömungen* entgegen und gewannen großen Einfluß auf die Volksfrömmigkeit. Angesichts der „Versteinierung der Jurisprudenz“ haben die Sufis „oftmals ihre Stimmen gegen den geistlosen Legalismus erhoben, der die freie Entfaltung des persönlichen religiösen Lebens einschränkte“<sup>37</sup>. Bis heute ist das religiöse Leben in großen Teilen des Islam von solchen Bewegungen, Gruppen und Mentalitäten geprägt.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Vgl. die entsprechenden Beiträge in Ahmed u.a. (s. Anm. 29).

<sup>35</sup> Vgl. O. Schumann, Der Islam und lokale Traditionen – synkretistische Ideen und Praktiken, in: W. Ende/U. Steinbach (Hg.), Der Islam in der Gegenwart, München <sup>2</sup>1989, 560-581.

<sup>36</sup> Vgl. D. Khālid, Der Islam in der Diaspora: Europa und Amerika, in: Ende/Steinbach (s. Anm. 35), 440-469.

<sup>37</sup> A. Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, Köln



– *Drittens* hat der Islam entgegen den öffentlich auffallenden und politisch brisanten rigoristischen Tendenzen einen weitreichenden und kräftigen *Pragmatismus* ausgebildet. Wenn wir das Wort „Scharia“ hören, kommen uns sofort Strafbestimmungen in den Sinn, die in ihrer Strenge nicht mit unseren Vorstellungen von Humanität zu versöhnen sind (etwa Verstümmelungen bei Diebstahl, Todesstrafe bei bestimmten Formen des Ehebruchs und des Glaubensabfalls). Weit weniger bekannt ist uns demgegenüber, mit welcher vielfältigen Zusatzbestimmungen die entsprechenden Gesetze ausgelegt werden, damit die Strafmaßnahmen auch dort, wo sich die staatliche Rechtsprechung nach der Scharia richtet, faktisch kaum angewandt zu werden brauchen. Darüber hinaus gehen aber die meisten muslimischen Staaten ohnehin einen Weg des Kompromisses, indem sie sich eigene gesetzliche Normen schaffen, die sich leichter verwirklichen lassen. Die Scharia ist dann nur ein Leitbild in der Bestimmung des Guten und der Verwerfung des Bösen – entsprechend der im Koran der muslimischen Gemeinschaft immer wieder vorgehaltenen Weisung: „Ihr gebietet das Rechte, verbietet das Verwerfliche und glaubt an Gott. [...] Sie gebieten das Rechte, verbieten das Verwerfliche und eilen zu den guten Dingen um die Wette.“ (3,110.114).

Wenn demgegenüber aggressiv auftretende Gruppen auf eine unmittelbare und wörtliche Umsetzung der Scharia in die Rechtspraxis drängen, so ist trotz deren politischer Gefährlichkeit nicht zu übersehen, daß sie quantitativ eine Minderheit darstellen und in ihren Ländern oft einfach als „Extremisten“ beurteilt werden (damit sprachlich treffender als mit unserer westlichen Benennung „Fundamentalisten“, die von ihrem Ursprung her nicht auf einen Status und ein Verhalten im politischen Spektrum abzielt). Dem Islam als ganzem liegt bei der Gestaltung der Gesellschaft krasser Rigorismus fern.<sup>39</sup> Dem widerspricht nicht, daß unter dem Druck von Krisen und Ängsten aggressive Optionen leicht auch von größeren Massen aufgegriffen werden können. Dies ist nicht für Muslime spezifisch.

Die Neigung zu pragmatischen Lösungen – die Wahrnehmung dessen, was sich unter den vielfältig wechselnden Situationen nahelegt und realisieren läßt, die Bereitschaft, sich trotz der Bindung an ein universal verstandenes Gesetz auf die jeweiligen Besonderheiten einzulassen – fördert notwendigerweise weiterhin die Pluralität von „Islam“. Theoretisch ergibt sich daraus eine erhebliche Spannung zwischen dem Bekenntnis zu dem einen Gott, der seine Willenskundgabe der ganzen Menschheit ein für allemal im Koran

<sup>38</sup> Vgl. *dies.*, Sufismus und Volksfrömmigkeit, in: *Ahmed u.a.* (s. Anm. 29), 157-242.

<sup>39</sup> Vgl. *B. Johansen*, Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?, in: *H. Marré/J. Stüting* (Hg.), *Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland*, Münster 1986 (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 20).



geoffenbart hat, einerseits und dem realen Spektrum der Erscheinungsformen und Lebensweisen andererseits; doch ist dieser Gegensatz so lange unerheblich und kann – wenn er überhaupt erfahren wird – wiederum pragmatisch vernachlässigt werden, als er nicht störend in die für sich jeweils relativ geschlossenen Kulturräume eindringt. Anders wird dies jedoch gerade dann, wenn Muslime verschiedener Regionen und religiöser Lebensstile außerhalb ihres angestammten Gebiets aufeinandertreffen wie gegenwärtig in den westlichen Ländern. Dann gerät die gelassene Pluralität leicht *unter dem Druck uniformierender Einheitsbedürfnisse zur streitbaren Polarisierung*. Für die türkischen Muslime kommt verschärfend noch hinzu, daß ihrer kontroversen Beurteilung des türkischen Staates auch ein gegensätzliches Verständnis der gesellschaftlichen Rolle ihrer Religion und darüber hinaus der geforderten politischen Kultur zugrunde liegt.

So sind Muslime in der Diaspora häufig schon untereinander zu einem „interkulturellen Lernen“ genötigt, nämlich die eigene Pluralität zu verarbeiten. Dies muß nicht deshalb schon leichter fallen als die Auseinandersetzung mit der nichtmuslimischen Umgebung, weil trotz aller Spannungen das Maß des Gemeinsamen letztlich weit größer ist; im Gegenteil kann die Zugehörigkeit zur selben Religion den Grad der wechselseitigen Animositäten, gar Aggressivitäten auch steigern. Dann treten diejenigen, die den „wahren“ Islam zu vertreten behaupten, gegen die an, die sie für abtrünnig oder wenigstens dekadent halten.

Dies unterstützt wiederum die klischeehaften Fremd- oder gar Feindbilder auf nichtmuslimischer Seite. Auch hier kann man sich in seinem Urteil sicherer und überlegener fühlen, wenn man weiß, welches die „wahren“ Muslime sind, und man seine Urteile nicht mit Differenzierungen zu komplizieren braucht. Doch solche vorgefaßten Normierungen engen den Blick auf die wirklichen Verhältnisse ein.

#### 4. Das didaktische Dilemma und die mögliche Ziele

Wenn eine fremde Religion in ihrem pragmatischen und pluralen Charakter erfaßt werden soll, schafft dies eine besondere Verlegenheit:

Einerseits kann dann die Aufgabe interkulturellen Lernens in unserem Fall nicht eigentlich heißen, „den Islam“ zu verstehen – als eine Summe religiöser „Vorstellungen“ und „Lehren“, gar in systematischer Homogenität –, sondern *die Menschen, die sich zu ihm bekennen oder wenigstens in ihrer Herkunft von ihm geprägt sind*, in ihren jeweiligen Lebensorientierungen und Zielsetzungen, Gemeinschaftsformen und Abgrenzungen, Glaubensäußerungen und Zurückhaltungen, Empfindsamkeiten und Befürchtungen. Jede vorwiegend intellektuelle Annäherung an den Islam bleibt weit hinter seiner Real-



tät zurück. Dies gilt zwar prinzipiell für alle Religionen, doch hat es gegenüber Muslimen, wie gesehen, seine eigenen triftigen Gründe. In der Konsequenz müßte *interkulturelles Lernen* notwendigerweise so weit wie möglich als *teilnehmendes Lernen* gesehen werden.

Andererseits sind dem jedoch gleichzeitig sehr deutlich Grenzen gesetzt. Zwar kann man im einzelnen leicht zahlreiche Gelegenheiten möglicher Begegnung oder wenigstens Kenntnisnahme nennen – von der Schule bis zur Hochschule, von Arbeitsplätzen bis zu Nachbarschaften, von der alltäglichen Öffentlichkeit, dem Nebeneinander von Kirchen und Moscheen bis zu besonderen Reisen in muslimisch geprägte Länder –; aber die äußere Nähe schafft noch nicht wirklich Gemeinsamkeit. Selbst bei aller Aufgeschlossenheit bleiben die religiös-kulturellen und biographischen Abstände beträchtlich; sie zu mindern entzieht sich weitgehend der didaktischen Planung.

Daß sich auf Dauer mit einer differenzierteren wechselseitigen Kenntnisnahme faktisch auch Einstellungen ändern, die das prinzipielle Selbstverständnis der einzelnen Religionen und ihr Verhältnis zueinander berühren, ist zu erwarten, muß aber der Zukunft anheimgestellt bleiben. Wenn man derartiges schon als theologische Voraussetzung postulieren und als didaktisches Ziel setzen wollte, würde dies die Möglichkeiten, voneinander und miteinander zu lernen, mit ideologischen Erwartungen belasten.

Dies zeigt sich an der Rede vom „*Dialog*“ der Religionen, wie sie in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>40</sup> oft emphatisch aufgegriffen wird: Einerseits verbinden sich mit ihr gelegentlich normativ fixierte Vorstellungen von einem neuen Nebeneinander der Glaubensgemeinschaften in einem grundlegend veränderten Selbstverständnis;<sup>41</sup> andererseits hält man dem nicht weniger normativ entgegen, daß bei den gegebenen dogmatischen Geltungsansprüchen die jeweils gelehrt „Wahrheit“ nicht zur Disposition gestellt werden könnte und damit eine reziproke Anerkennung der Religionen als gleichwertige Kommunikationspartner und eine offene Verständigung auf fundamental neue Einsicht hin prinzipiell nicht gegeben sein könne.<sup>42</sup> In

<sup>40</sup> Vgl. z.B. das Missionsdekret *Ad gentes*, Art. 11 („*dialogo sincero et patienti*“); die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, Art. 2 („*per colloquia et collaborationem*“); die Erklärung über die christliche Erziehung *Gravissimum educationis*, Art. 11 („*dialogus cum fratribus seiunctis et cum non christianis*“); aber auch im Blick auf die Wahrheitssuche aller Menschen die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, Art. 3 („*ope ... communicationis et dialogi*“).

<sup>41</sup> Vgl. etwa P.F. Knitter, *No other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Maryknoll/London 1985 (dt. in kürzerer Fassung: *Ein Gott – Viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988); ders., *Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen*, in: *EvTh* 49, 1989, 505–516.

<sup>42</sup> Vgl. R. Schaeffler, *Wahrheit, Dialog und Entscheidung*, in: *A. Bsteh* (Hg.), *Dialog aus*



beiden Fällen weiß man schon zu genau, was die Zukunft bringen müsse und nimmt damit das mögliche Ergebnis wechselseitigen Lernens im Grunde schon vorweg.

Doch trotz solcher Vorbehalte lassen sich im Verhältnis zum Islam *drei Ziele* des interkulturellen Lernens formulieren, wobei die ersten beiden von Christen und Muslimen gemeinsam angegangen werden können, bei dem letzten dagegen jede Seite ganz auf sich selbst zurückverwiesen ist:

– *Erstens* ergibt sich zunächst als scheinbar dürftige, aber dennoch erhebliche Aufgabe, *dem faktischen Verhältnis von Nähe und Distanz immer wieder nachzuspüren, seine Bedingungen zu erkennen und die Grenzen mit Gelassenheit auszuhalten* – denn es sind nicht nur die Grenzen der anderen, sondern auch die eigenen. (Dabei ist immer wieder mitzubeachten, daß es nicht nur um Glaubensfragen geht, sondern um das Selbstverständnis und Verhalten innerhalb einer Gesellschaft, die von Säkularisierung und religiös-weltanschaulichem Pluralismus geprägt ist.)

– *Zweitens* kommt das gleicherweise bescheidene Ziel hinzu, *bei pragmatisch begrenzten Gelegenheiten gut miteinander zurechtzukommen*. So müssen oft schon bei relativ anspruchslosen Begegnungen von Mitgliedern christlicher und muslimischer Gemeinden Hemmungen überwunden und Unbeholfenheiten abgebaut, manchmal aber auch erheblichere Ärgernisse ausgeräumt werden.<sup>43</sup>

Einige zufällig gewählte, aber reale *Beispiele* mögen teilweise banal wirken, doch sie sind symptomatisch: Das Programm einer „Christlich-islamischen Woche“ sieht zur feierlichen Umrahmung einer Veranstaltung einen symbolhaltigen Tanz vor, beachtet aber nicht, daß zahlreiche Teilnehmer die Ballettkleidung der Tänzerin als anstößig empfinden könnten. Oder: Es wird ein gemeinsamer Gottesdienst geplant; trotz allseits guten Willens, die Gebete, Lesungen und Lieder aufeinander abzustimmen, zeigt sich während der Feier, daß die Sprache einiger christlicher Texte zu wenig auf die Andersgläubigen Rücksicht nimmt und eine Reihe von Teilnehmern – nicht nur Muslime – veranlaßt, aus dem Raum zu gehen. Oder: Bei einer gemeinsamen geselligen Feier einer christlichen und einer muslimischen Gemeinde wird unmittelbar neben dem Tisch, an dem Muslime Getränke und Speisen anbieten, ein Bratwurststand aufgestellt, der für viele wie eine symbolische Konfrontation mit den muslimischen Speisegesetzen wirkt. Oder: Ein Schulleiter sucht eine türkische Familie zu Hause auf, um mit den Eltern über das Verhalten ihrer Tochter zu sprechen, ohne zu wissen, daß er damit als Mann respektlos

der Mitte christlicher Theologie, Mödling 1987, 13-42.

<sup>43</sup> Zum Spektrum der Aufgaben vgl. M. Mildemberger (Hg.), Kirchengemeinden und ihre muslimischen Nachbarn, Frankfurt a.M. 1990.



ungebeten in einen fremden familiären Lebensraum eindringt (eine Frau hätte zunächst nicht mit denselben Schranken rechnen müssen; freilich wäre auch sie vielleicht bei den Erziehungsproblemen, die in die Zuständigkeit des Vaters fallen, nicht als Gesprächspartner angenommen worden). – Solche Fälle des unmittelbaren Umgangs miteinander, scheinbar einfacher und dennoch offensichtlich komplizierter Beziehungen, ließen sich leicht vermehren.

– *Drittens* schließlich bleibt eine Aufgabe, die trotz ihres prinzipiellen theologischen Charakters für das allgemeine religiöse Bewußtseinsklima erheblich ist: *die Konsequenzen daraus zu bedenken, daß sich die gegensätzlichen dogmatischen Positionen der beiden Religionen nicht argumentativ überwinden lassen.* Die Religionen gehen in ihren Bekenntnissen von Annahmen aus und machen Aussagen, die sie nicht, wie es sonst bei sicherem Wissen der Fall sein sollte, rational begründen können. Selbst wenn Gläubige in der Lage sind, einigermaßen vernünftig darzulegen, warum sie es persönlich für verantwortlich halten, sich auf ein derartiges Bekenntnis einzulassen, so können sie doch aus der ihnen selbst gegebenen Glaubwürdigkeit ihres Glaubens nicht ableiten, daß ihnen auch andere dabei zustimmen müßten. Ein argumentatives Gespräch zwischen den Angehörigen verschiedener Religionen über „*die Wahrheitsfrage*“ käme sehr schnell an Grenzen, bei denen der Weg nicht weiterführte. Doch ist damit diese Auseinandersetzung nicht einfach erledigt. Daß uns andere bei Überzeugungen, die uns wichtig sind, die Zustimmung verweigern, könnte uns nur dann belanglos sein, wenn wir das Denken dieser Mitmenschen selbst von vornherein in irgendeiner Weise mit Geringschätzung abwehrten. Dies geschieht gerade gegenüber Muslimen sicher in großem Maß – und um so leichter, als man den Islam nur klischeehaft kennt. Sobald wir aber diese innere Strategie nicht übernehmen wollen, zieht Unruhe in uns ein; denn wir sind gefordert, wenigstens uns selbst gegenüber Rede und Antwort zu stehen. Wo wir die äußere Auseinandersetzung für wenig ergiebig halten, bleibt uns immer noch der brisante *'Dialog in unseren Köpfen'*, bei dem wir den Gegensätzen von „Ja“ und „Aber“ und ausdrücklichem „Nein“ nicht so leicht ausweichen können. Die Verlegenheiten liegen auf der Hand; denn das Christentum wie der Islam erheben in ihrem traditionellen dogmatischen Selbstverständnis einen universalen Wahrheitsanspruch wie keine der übrigen Religionen; doch ist nicht absehbar, wie sich dieser Anspruch in einer ebenso universalen Zustimmung bewähren könnte. So drängen sich Fragen auf:

– Sollte man angesichts der Begrenztheit der eigenen Überzeugungsgemeinschaft nach wie vor auf die noch ausstehende Übereinstimmung aller gutwil-



ligen Menschen setzen? Aber wie lange? Gibt es auch nur geringe Anzeichen dafür, daß dies realistisch ist?

– Oder könnte man etwa die bestehenden Differenzen zwischen beiden Religionen in ihrer Bedeutung so weit herunterspielen, daß man sich „im Wesentlichen“ jetzt schon einig wüßte?

– Sollte man den universalen Geltungs- und Wahrheitsanspruch überhaupt zurücknehmen und sich mit dem partikularen Nebeneinander der Religionen in ihrer jeweils begrenzten Leistungsfähigkeit zufrieden geben?

– Oder sollte man in solch prekärer Lage den traditionellen Gewißheitsstandard des religiösen Glaubens gemindert sehen? Ihn vielleicht eher als ein existentielles Postulat verstehen? Seine Annahmen und Aussagen gewissermaßen als 'Hypothesen' der eigenen Lebensform?

– Oder müßte man schließlich doch mit einer kollektiven Unaufgeschlossenheit der einen oder anderen Seite rechnen? Mit einem gemeinschaftlich mangelnden Gespür dafür, wo die größere Wahrheit ist? Einem geschichtlichen Erfahrungsdefizit der einen oder anderen Religion? (Aber welcher? Warum gerade der anderen?)

Die Antworten darauf lassen sich nicht einfach als theologische Auskunft oder im lehramtlichen Entscheid geben. Hier sind persönliche Wertungen im Spiel, die allgemeingültige Festlegungen verhindern und zu einem uneinheitlichen Spektrum von Optionen führen. Zwar wird nicht jede von ihnen gleichermaßen für das Selbstverständnis der vorgegebenen Religion repräsentativ sein können – manche Position wird über den Charakter einer subjektiven Einschätzung nicht hinauskommen –; aber in einer religiös-weltanschaulich pluralen Welt kann auch dies eine respektable Möglichkeit sein. Andererseits ist freilich ebenso damit zu rechnen, daß sich unter dem Einfluß kultureller Verschiebungen auf Dauer auch das Selbstverständnis der Religionen ändert, ohne daß man dies von vornherein in seinem Ausmaß festlegen und auf einen normativ zulässigen Spielraum einschränken könnte. Zwar wird dies in der muslimischen Theologie theoretisch schon im Ansatz abgewehrt<sup>44</sup> – in der christlichen Theologiegeschichte finden wir die gleichen Tendenzen<sup>45</sup> –; doch fügt sich weder hier noch dort die historische Realität in allem den ihr auferlegten Normen.

<sup>44</sup> Zur theologischen Unterscheidung von „*Neuerungen*“, die der Tradition widersprechen, und anderer, die sich mit ihr vertragen, vgl. J. Robson, Bida, in: EI I, 1199.

<sup>45</sup> Vgl. im 5. Jh. *Vinzenz von Lerin*, *Commonitorium* 2, 5 (PL 50, 640): „curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“; im Anschluß daran neuzeitlich z.B. die Enzyklika „*Ineffabilis Deus*“ *Pius' IX.* (DS 2802), der *Lehrentscheid über den katholischen Glauben*, „*Dei Filius*“ des *Ersten Vatikanums* (DS 3020; NR 44) und der *Antimodernisteneid Pius' X.* (DS 3541; NR 64).



Wollte die Religionspädagogik im „interkulturellen Lernen“ nur einen harmonischen Zuwachs an Einsicht und einen versöhnlichen Abbau von Vorurteilen sehen, nicht aber auch mögliche Anstöße zu weiterreichenden, manchmal vielleicht beunruhigenden Revisionen des eigenen religiösen Selbstverständnisses, bliebe die Wahrnehmung fremder Religionen – in einer von Aufklärung und Säkularisierung geprägten Welt – zu harmlos.