

Wertschätzung und Kritik

Zur Aufgabe des christlich-islamischen Dialogs

Dr. Friedmann Eißler

Der interreligiöse Dialog ist nicht nur in spannungsvollen Zeiten von Spannungen gekennzeichnet, vielmehr konstituiert er sich als solcher spannungsvoll. Positives Interesse am Anderen, eine menschliche Nähe, ja Vertrauen gehören ebenso zu seinen Grundlagen wie die Irritation, die sich aus dem Fremden der anderen Religion (und meist auch Kultur) ergibt, das Wagnis, über den eigenen Tellerrand hinausblicken und sich auf Neues und Überraschendes einzulassen. Der eigene Glaube und der fremde Glaube artikulieren sich in einem Spannungsfeld von Nähe und Distanz, von Vertrautheit einer religiösen Existenz heute mit ihren religionsübergreifenden Gemeinsamkeiten einerseits und Auseinandersetzungen um die Implikationen einer solchen Existenz und ihrer Vergemeinschaftung bzw. Institutionalisierung in der modernen Gesellschaft andererseits. Weniger denn je kann sich der Dialog in gesicherte Räume der Beschäftigung mit sich selbst zurückziehen oder auch nur den sich aus dem Gegenüber und Miteinander der beteiligten Religionsgemeinschaften ergebenden Themen den gebührenden Platz einräumen.

Historisch Gewachsenes (etwa: „Kirchenprivilegien“, kirchliche Prädominanz) und gesellschaftspolitische Entwicklungen (Migration, Integration, Institutionalisierung, auch Säkularisierung) wirken sich auf das Dialoggeschehen aus, das Gesprächsklima wird von einer Vielzahl externer Faktoren mitbestimmt. Dabei nehmen im christlich-islamischen Dialog Debatten um Religion und Gewalt (aufgrund von islamistischem Terror, Extremismus), um Menschenrechte, Demokratiekompatibilität und Diskriminierung in unterschiedlichen – auch globalen – Konstellationen, ein eklatanter gesellschaftlicher Rechtsruck, zunehmende Islamfeindlichkeit und die Diskussion um den „neuen Antisemitismus“ einen großen Raum ein. Von einem spezifischen Feld sozialdiakonischer Bemühungen, so könnte man aus einer kirchlichen Sicht diagnostizieren, hat sich der interreligiös-interkulturelle Dialog zu einem auf vielerlei Weise und auf vielen Ebenen relevanten und notwendigen Instrument nicht nur der Kirchen und Religionsvertreter, sondern auch der Politik wie überhaupt der gesellschaftlichen Öffentlichkeit gewandelt.¹ Insofern muss sich der Dialog als Kommunikationszusammenhang und Beziehungsgeschehen mit konkreten Partnern auf dem offenen Markt der Angebote behaupten. Er erhält seine größte Bestätigung und rechtfertigt sich am leichtesten, wenn er für Respekt und Toleranz, gegenseitige Anerkennung und insgesamt für den gesellschaftlichen Frieden eintritt. So kann es kaum verwundern, dass diese Themen den Dialog stark dominieren, während genuin religiöse bzw. theologische Themen zurücktreten.

Die rechte Balance zu finden zwischen wertschätzender Solidarität und Kritik, zwischen der angemessenen Reaktion auf die gesellschaftspolitischen Herausforderungen und – nicht zuletzt – dem Ringen um die Wahrheit im Angesicht einer nachchristlichen Religion (Theologie!) ist in den vergangenen Jahren

¹ In den letzten 10 bis 15 Jahren hat die politische Relevanz des Dialogs mit Staat und Kommunen stark zugenommen, während der *interreligiöse* Dialog im Vergleich dazu etwa seit der Gründung der Deutschen Islamkonferenz (2007) abgenommen hat.

schwieriger geworden. Das Verhältnis zwischen der Mehrheitsgesellschaft und den muslimischen Gemeinschaften hat sich deutlich verschlechtert. Spätestens seit dem Minarettbauverbot in der Schweiz vor bald zehn Jahren, der (ersten) „Sarrazin-Debatte“ (2010) und dem wachsenden Rechtspopulismus inklusive rechtsextremen Facetten hat die Polarisierung in der Gesellschaft alarmierende Formen angenommen, immer vor dem Hintergrund islamistischer Gewalt- und Terrorakte auch in Europa und zuletzt befeuert durch die besorgniserregenden Entwicklungen in der Türkei mit unmittelbaren negativen Auswirkungen auf die hier lebenden türkischen *communities*. Die gesellschaftlichen Veränderungen werden von vielen als bedrohlich wahrgenommen (Radikalisierung, Überfremdung, Verlustängste). Die trennenden Gräben zwischen unversöhnlich scheinenden Positionen sind breiter und tiefer geworden, Ressentiments und offene Ablehnung gegenüber dem Islam und Muslimen haben zugenommen, ebenso deren zunehmend breite Billigung in der Öffentlichkeit.

Von daher ist es verständlich – und ein bleibend wichtiger Impuls –, dass der Dialog als Auftrag zur Wahrung und Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenhalts und des friedlichen Zusammenlebens wahrgenommen wird. Dass der Dialog auch kritisch zu führen sei, Anerkennung und Partizipation also nicht billig zu haben, sondern voraussetzungsvoll sind, ist indessen unbestritten. Kaum eine offizielle Mitteilung versäumt es, darauf hinzuweisen. Doch was das konkret bedeutet, wird sehr unterschiedlich eingeschätzt. Unter dem Druck der gesellschaftlichen Situation – der unterschiedlich interpretiert und unterschiedlich stark empfunden werden mag – kann auf die eine oder andere Weise der Friedensauftrag oder aber die kritische Auseinandersetzung besonders betont werden. Es besteht die Gefahr einer einseitigen und damit unsachgemäßen, letztlich undialogischen Positionierung – was zugleich die Lagerbildung der „Islamkritiker“ wie der „Islamverteidiger“ vorantreibt.

Die These, die diesem Artikel zugrunde liegt, nimmt die Spannung auf:

Wir brauchen einen gesellschaftlich solidarischen Gemeinsinn, der eine kritische – und selbstkritische – Auseinandersetzung nicht aus-, sondern einschließt. Wir brauchen dazu *mehr* Kenntnis voneinander und *mehr* Engagement des Respekts gegenüber dem jeweils Anderen. So können die gesellschaftlichen Veränderungen konstruktiv kritisch *gestaltet* werden.

Im Blick auf die *theologisch-religiöse Dimension* bedeutet das: Unterschiede wahrnehmen und respektieren (*gegen* Vereinnahmungsstrategien), Toleranz nicht auf die Forderung nach Anerkennung von Gemeinsamkeiten aufbauen, sondern auf den kritisch-solidarischen Umgang mit den Differenzen. *Bei allen gemeinsamen Interessen: Respekt gegenüber der (inhaltlichen) Differenz!*

Im Blick auf die *gesellschaftspolitische Dimension* bedeutet das: den freiheitlichen Rahmen unserer Gesellschaftsordnung ohne Wenn und Aber starkmachen, auch ganz im Sinne der positiven Religionsfreiheit, und tatsächlich auf Gemeinsamkeit bauen, nämlich auf gemeinsame Werte der Grundrechte und der Demokratie. *Bei allen kulturell-religiösen Unterschieden: Respekt gegenüber der gemeinsamen gesellschaftlichen Aufgabe!*

Insofern Respekt das Wahr- und Ernstnehmen des Gegenübers einschließlich seines Selbstverständnisses und seiner als problematisch eingeschätzten Seiten meint, schließt Respekt kritische Diskurse nicht aus, sondern ein. Respektvoller Umgang hat durchaus eine eminent kritische Dimension, die sich im genannten freiheitlich und menschenrechtlich orientierten Kontext in erster Linie auf die Erhaltung der Bedingungen seiner selbst für alle Beteiligten beziehen wird.

Die gesellschaftspolitische Dimension

Mit „Gemeinsinn“ ist auf die klare und eindeutige Bejahung der für jede und jeden ohne Unterschied geltenden Freiheitsrechte innerhalb der gemeinsamen rechtlichen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen abgezielt, die den respektvollen Umgang ermöglichen und tragen. Wir brauchen einen Sinn für das *gemeinsame* „Projekt Zukunft“, das nicht delegiert werden kann. Etwa 5,7 Prozent der Bevölkerung bekennen sich zur islamischen Religion, wohl mehr als fünf Millionen Menschen. Davon hat etwa die Hälfte einen deutschen Pass, sie sind Mitbürgerinnen und Mitbürger unseres Gemeinwesens und werden mit vielen anderen unsere Nachbarn bleiben. Es ist verfehlt, die Wahrnehmung ständig in „wir“ und „die anderen“ zu teilen und damit das „Wir“ der gemeinsamen Gesellschaft ganz in den Hintergrund zu drängen, das als solches mitzugestalten und mitzuprägen Aufgabe auch christlicher Verantwortung ist. Folgende Themen stehen im Fokus:

Religionsfreiheit: Kein Dissens besteht im Blick auf das hohe Gut der Religionsfreiheit in unserem Land, die grundgesetzlich verankert selbstverständlich nicht nur für Christen gilt, sondern für alle Bürgerinnen und Bürger. In wünschenswerter Klarheit bejaht der maßgebliche Text der Evangelischen Kirche in Deutschland „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ die gleichen Rechte der Glaubensfreiheit für alle Religionen und bekräftigt das religionsfreundliche Modell des deutschen Verfassungsrechts, das sich „als Freiheitsordnung des Pluralismus“ bewährt, da es Religion in den öffentlichen Raum holt und so „zu wechselseitiger Verantwortung einlädt und anhält“.² Die religiöse Vielfalt wird nicht nur als ein äußerliches Faktum hingenommen, sondern in „neuer, vertiefter Weise als eine dem evangelischen Glauben gemäße Grundlage für die Begegnung der Religionen angenommen“.³

So kommt es konsequenterweise und völlig zu Recht zum Moscheebau, zum islamischen Religionsunterricht, zur staatlich geförderten Institutionalisierung von islamischer Theologie an mehreren universitären Standorten und zu anderen relevanten Entwicklungen. Dass diese Entwicklungen mit komplizierten Aushandlungsprozessen und teilweise erheblichem Konfliktpotenzial verbunden sind, steht außer Frage.⁴ Doch der – nicht *wert*-neutrale, aber doch *religiös-weltanschaulich* neutrale – Staat verpflichtet sich,

² Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive, 16.

³ Ebd., 15 (Kursivsetzung des Originals getilgt). Die evangelische Kirche bejaht den Pluralismus der Religionen „aus grundsätzlichen Überlegungen und aus ihrer eigenen Sache heraus“ (19).

⁴ Ob islamische Verbände als Religionsgemeinschaften im Sinne des Staatskirchenrechts (Religionsverfassungsrechts) anerkannt werden können, ist immer wieder Gegenstand von Debatten. In einigen Fällen (wie etwa DİTİB, VIKZ und Schura in Hamburg) wurden die Anerkennungsvoraussetzungen vor Jahren gutachterlich bescheinigt, heute werden kritische Auffassungen breit vertreten, sowohl von politischer als auch hochinstanzlicher gerichtlicher Seite (vgl. nur etwa Volker Beck/Cem Özdemir, Den Islam und andere Religionen der Einwanderer ins deutsche Religionsverfassungsrecht integrieren – Gleiche Rechte für Muslime, Aleviten und Jesiden! [November 2015]; Friedmann Eißler, OVG-Urteil: Islamische Verbände [hier: ZMD und IRD] sind keine Religionsgemeinschaften, in: MD 1/2018, 21–23). Eine formale Anerkennung von Religionsgemeinschaften durch staatliche Behörden ist in Deutschland nicht vorgesehen. Will eine Gemeinschaft die grundgesetzlich vorgesehenen Möglichkeiten und Rechte einer Religionsgemeinschaft wahrnehmen, muss gleichwohl geprüft werden, ob sie die Voraussetzungen hierfür erfüllt (was an vier aus der Verfassung hergeleitete Merkmale geknüpft ist). Damit etwa islamischer Religionsunterricht oder die Zentren für islamische Theologie an Universitäten dennoch möglich sind, übernehmen anstelle der grundgesetzlich erforderlichen Religionsgemeinschaft(en) – zumindest übergangsweise – staatlich eingesetzte Beiräte die Funktion des Gegenübers zum Staat, was sowohl im Blick auf das Fehlen einer eindeutigen Repräsentanz der Muslime als auch im Blick auf die staatliche „Einmischung“ problematisch erscheint. Ein staatlich organisierter Beirat kann die Stelle der vom Grundgesetz geforderten Religionsgemeinschaft nicht einnehmen. Es bleiben auch häufig die „liberalen“ Muslime außen vor.

im Sinne des Subsidiaritätsprinzips die Ressourcen der in der Gesellschaft vorhandenen Weltanschauungen und Religionen nicht nur zu dulden und zu schützen, sondern sie bei ihrer Entfaltung aktiv zu unterstützen. Wer „den Islam“ und „die Demokratie“ pauschal und grundsätzlich für unvereinbar hält, spricht den (allen!) Muslimen das Recht auf Religionsfreiheit ab. Jeder Infragestellung der gemeinsamen rechtlichen Basis muss entschieden entgegengetreten werden.

Extremismus: In ebenso eindeutiger Klarheit wird allenthalben dem Extremismus eine Absage erteilt und jede Art von Gewalt verurteilt. Dass die salafitische und dschihadistische Propaganda, die mit immer noch viel zu großem Erfolg auf die Radikalisierung von Jugendlichen und jungen Erwachsenen zielt, eine ernste Gefahr darstellt und mit allen Mitteln zu bekämpfen ist, wird im Prinzip von niemandem in Zweifel gezogen.⁵ Wie in aller Welt so distanzieren sich Muslime und islamische Verbände auch in Deutschland in öffentlichen Erklärungen, Demonstrationen und Aktionstagen von Terror und Gewalt, insbesondere von den Verbrechen des sogenannten „Islamischen Staates“ (IS) und ähnlicher Gruppierungen. Eine Vielzahl von Präventionsmaßnahmen wird mit staatlichen Mitteln durchgeführt.⁶

Eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit bedeutet es allerdings, wenn behauptet wird – wie es der allgemeine Tenor muslimischer Äußerungen war und ist –, „die Gewalt“ habe nichts mit „dem Islam“ zu tun, von prominenten Politikvertretern unzählige Male nachgesprochen. Auch wenn die Parole nicht immer so schlicht daherkommt, wie sie vom türkischen Präsidenten Erdoğan der deutschen Bundeskanzlerin entgegengehalten wurde (Terror und Islam schließen sich aus, denn Islam sei gleichbedeutend mit Frieden⁷), ist die Botschaft unmissverständlich: *Der Koran* und *die* muslimische Lebensweise seien nicht extremistisch, ja sie könnten es nicht sein, da der Koran für Frieden und Gerechtigkeit eintrete und einen Mittelweg zwischen den Extremen aufzeige – als sei der Extremismus quasi eine externe Macht, die „den Islam“ in Geiselnhaft nimmt.

Sicherlich ist nicht jede von einem Muslim verübte Tat seiner Religion(sgemeinschaft) zuzuschreiben. Die „Religionisierung“ von Konflikten, die nicht oder nicht in erster Linie religiöse Ursachen haben, stigmatisiert und befördert einen Generalverdacht gegen Muslime. Eine „Entreligionisierung“ ist jedoch ebenso unsachgemäß, nicht nur weil sie die Selbstaussagen des Großteils der Gewalttäter nicht respektiert, sondern vor allem weil sie blinde Flecken schafft und die dringend notwendige (zunächst innerislamische) Auseinandersetzung über den Geltungsbereich und die Geltungsweise des traditionellen Schari'ahmens geradezu verhindert. Denn dieser sieht Gewaltanwendung unter Berufung auf den Koran in mannigfacher Form selbstverständlich vor (deren Spielräume und historische Berechtigung in bestimmten Kontexten hier nicht zu diskutieren sind). Mithilfe eines positiven Essenzialismus („Der Islam hat mit der Gewalt nichts zu tun“, daher seien die Gewaltakte eine „Perversion des Islam“) wird die tödliche Konsequenz von zweifellos einseitigen und nicht von den traditionellen Rechtsschulen getragenen, jedoch von Salafiten, Wahhabiten und ihren militanten Anhängern gepflegten Lesarten des Korans und

⁵ Vgl. dazu auch Friedmann Eißler, Extremismus in salafitischen Milieus. Radikalisierung, Deradikalisierung, Prävention, in: MD 3/2017, 83–92. Unter Dschihadismus werden hier militante extremistische Strömungen des salafitisch geprägten sunnitischen Islam verstanden. Der Dschihad-Begriff in der islamischen Tradition („Anstrengung“ auf dem Wege Gottes) ist viel weiter und keineswegs nur mit gewalttätigen Formen verbunden.

⁶ S. dazu, auch kritisch, Ahmad Mansour, Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen, Frankfurt a. M. 2015.

⁷ Hannoversche Allgemeine Zeitung vom 2.2.2017 (www.haz.de/Nachrichten/Politik/Deutschland-Welt/Islamistischer-Terror-Erdogan-duepiert-Merkel; Internetseiten zuletzt abgerufen am 1.9.2018).

der islamischen Tradition ausgeblendet.⁸ Gewaltlegitimierung ist – auch – ein Problem der KoranAuslegung. Eine islamische Argumentation *mit* dem Koran *gegen* Gewalt ist überlebensnotwendig. Sie kann jedoch nicht darin bestehen, gewaltbezogene Passagen in Koran und Sunna zu ignorieren und damit uninterpretiert dem fundamentalistischen Zugriff zu überlassen. Kaum weniger problematisch ist es, wenn unter Berufung auf Koran und Sunna die brutale Gewalt eines IS zum bloßen Missverständnis („verdrehte Theologie“) deklariert wird, das die („wahre“?) Interpretation der Scharia im Grunde gar nicht tangiert. Der Wert der auf dieser Basis abgegebenen Bekenntnisse zum Existenzrecht von Christen und anderen Minderheiten in den Krisengebieten kann sich dann nur an den traditionellen Scharianormen messen lassen.⁹

Islamismus: Nicht alle Formen des Extremismus sind gewaltförmig oder bejahen Gewalt. (Noch) schwieriger wird es daher beim Thema Islamismus, einer Spielart des Extremismus mit deutlich weniger scharfen Rändern. Islamismus ist „Fundamentalismus in politischer Aktion“ mit dem Ziel der islamgemäßen Transformation der gesellschaftlichen Verhältnisse bis hin zur Errichtung eines islamischen Staates, sei es mit legalen und friedlichen oder militanten, dschihadistischen Mitteln.¹⁰ Begriff und Sache sind Gegenstand kontroverser Einschätzungen.¹¹ Der Islamismus, mit dem wir es zu tun haben, ist ein modernes Phänomen, im kolonialen und nachkolonialen politischen Kontext geformt und heute in vielfältigen Ausdifferenzierungen die größte ideologische Kraft in der islamischen Welt. Die in über 70 Ländern agierende Muslimbruderschaft (MB) ist die älteste und größte (sunnitische) islamistische Organisation. Ihre Methoden und Ziele sind vielfach beschrieben worden.¹²

Der Blick in die Geschichte zeigt a) die enormen Verwicklungen des „Westens“ und seiner Politik in die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des Islamismus, b) die ausgeprägten Verbindungslinien zwischen der Muslimbruderschaftsideologie und den späteren militanten dschihadistischen Bewegungen, aber auch die vielschichtige Entwicklung der MB selbst inklusive der Absage an eine gewaltsame Durchsetzung ihrer Ziele, und somit c) die Notwendigkeit, genau hinzuschauen und zu differenzieren, was die Gewaltförmigkeit im Einzelnen angeht, ohne die Intentionen und die Folgen des Islamismus im legalen Rahmen

⁸ Auf dieser Linie sieht der Soziologe Ruud Koopmans tendenziell auch Begriffe wie „Selbstradikalisierung“, „einsamer Wolf“ oder „homegrown terrorism“, die islamistische Gewalttaten je auf ihre Weise als Ereignisse ohne Bezug zur muslimischen Gemeinschaft deuten (Der Terror hat sehr viel mit dem Islam zu tun, FAZ 1.7.2016, www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/hass-im-islam-terror-hat-mit-der-religion-zu-tun-14317475.html; kritische Replik von Jonathan Laurence vom 22.7.2016, www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/islam-debatte-wie-der-salafismus-in-unsere-welt-kam-14342427.html).

⁹ Die in wichtigen Bereichen eben nicht mit rechtsstaatlichen und menschenrechtlichen Grundsätzen vereinbar sind. – Vgl. Friedmann Eißler, Muslime distanzieren sich von Gewalt und Terror (Open Letter to Al-Baghdadi [19. September 2014]), in: MD 12/2014, 443–444.

¹⁰ Tilman Seidensticker legt folgende Islamismusdefinition zugrunde: „Bestrebungen zur Umgestaltung von Gesellschaft, Kultur, Staat oder Politik anhand von Werten und Normen, die als islamisch angesehen werden“ (ders., Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen, München 2014, 9).

¹¹ Die dabei häufig anzutreffende *Ablehnung* einer Unterscheidung von „Islam“ und „Islamismus“ hat sehr unterschiedliche Begründungskontexte. Der Begriff Islamismus kann sowohl positiv-essenzialistisch als auch negativ-essenzialistisch, mit hin als stigmatisierend oder als verharmlosend, kritisiert werden („Es gibt nur *den* – nämlich friedlichen, oder eben gewaltaffinen – Islam“), mit verschiedenen Nuancen dazwischen („Man spricht ja auch nicht von ‚Christianismus‘“).

¹² Vgl. Alison Pargeter, *The Muslim Brotherhood. From Opposition to Power*, London 2010 (PB 2013); Frank Peter / Rafael Ortega (Hg.), *Islamic Movements of Europe. Public Religion and Islamophobia in the Modern World*, London 2014; Hazem Kandil, *Inside the Brotherhood*, Cambridge 2015; ferner Friedmann Eißler, Islamismus, in: MD 7/2014, 275–279.

westlicher Gesellschaften zu unterschätzen.

Nicht-gewaltorientierte islamistische Gruppierungen verfolgen ihre Ziele mit politischen Mitteln innerhalb der bestehenden Rechtsordnung, Gewalt wird abgelehnt, Terrorismus verurteilt (sog. legalistischer Islamismus). Es gibt viele Indizien für die These, dass wesentliche Teile der MB-Ideologie nicht nur mit dem Salafismus zusammengehen, sondern inzwischen eine nicht zu übersehende Wirkung auch in konservative Mainstreamkreise hinein entfalten.¹³ Genau dies bzw. das Ausmaß dieser Wirkung ist freilich umstritten, da die Übergänge fließend sind und beileibe nicht immer klar ist, wo die Grenzen zwischen konservativ (orthodox bzw. „orthoprax“ oder auch fundamentalistisch) und islamistisch verlaufen.

Zwei Aspekte des Islamismus machen den Umgang mit dem Phänomen besonders delikat: der reformerische Impuls und die direkte Bezugnahme auf den Koran und den frühen Islam. Denn das eine verspricht den Anstoß zur Erneuerung, zum Aufbrechen verkrusteter Formen, und das andere ist selbstverständlich nicht *per se* „islamistisch“, sondern ein fundamentaler Grundzug der islamischen Religion. „Islamistisch“ ist der reformerische Impuls, wenn er frühislamische Verhältnisse, häufig unter Verweis auf die angeblichen Ursprünge von Menschenrechten und Demokratie schon im Koran, extrapoliert und ihre Wiederherstellung im heutigen Kontext intendiert („Medina-Modell“).¹⁴ „Islamistisch“ ist die umstandslose Berufung auf die religiösen Quellen des Islam, wenn sie die gesellschaftlichen und politischen Umstände ihrer Entstehung nicht kritisch beleuchtet, sondern quasi unmittelbare Handlungsanweisungen herauszieht und als zeitlos normativ auf heute überträgt, um „die islamische Lebensweise“ systematisch durchzusetzen. Konflikte mit der bestehenden Rechtsordnung können nicht ausbleiben, da wichtige Teile der schariarechtlichen Normen und ihrer Auslegungen mit der freiheitlich-demokratischen Ordnung nicht vereinbar sind. Diese Konflikte werden nicht nur in Kauf genommen, sondern in der Konsequenz mit Hinweis auf die „Religionsfreiheit“ binnenlogisch gerechtfertigt.

Die Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus ist sinnvoll und notwendig. Ohne sie wäre eine Differenzierung zwischen reformerischen Positionen, die den Islam als gleichberechtigten Teil pluraler rechtsstaatlicher Gesellschaftsformen interpretieren wollen, und einer von Islamisten geforderten „Reform“ im Sinne der Etablierung schariarechtlicher Strukturen nicht möglich. Gerade weil die Übergänge zwischen konservativer Religiosität und Islamismus fließend sind, besteht für alle Beteiligten die dringende Aufgabe, problematische Entwicklungen zu identifizieren, zu analysieren und (möglichst gemeinsam) zu stoppen. Damit wird nicht einem Generalverdacht gegenüber Muslimen Vorschub geleistet, sondern die notwendige Kontextualisierung und Differenzierung von Äußerungen islamischer Akteure vorgenommen.¹⁵

Wird diese Aufgabe als eine Aufgabe des Dialogs ernst genommen, dann stellt sich nicht mehr so sehr die Frage – die häufig zu hören ist –, *mit wem* der Dialog geführt werden kann, sondern eher die, *auf welche*

¹³ Mouhanad Khorchide: „Ich halte nichts von dem Satz, Islam und Islamismus hätten nichts miteinander zu tun“ (in: Thomas Volk, Islam – Islamismus. Eine Klärung in aufgeregten Zeiten, Analysen & Argumente 164 [2015], 7).

¹⁴ Vgl. Tilman Nagel, Die „Verfassung“ von Medina, in: MD 4/2016, 141–145; Friedmann Eißler, Erklärung von Marrakesch: Muslime bekräftigen die Charta von Medina, in: MD 3/2016, 103–106.

¹⁵ Ein wichtiges Element für die Einschätzung und Bewertung von extremistischen Gruppen und Entwicklungen sind die Berichte der Verfassungsschutzbehörden des Bundes und der Länder. Diese naheliegende Feststellung ist im Dialog zunehmend umstritten, da vor dem Hintergrund der stigmatisierenden und damit ausgrenzenden Wirkung einer Erwähnung im Verfassungsschutzbericht ein kritisches Augenmerk auf Erkenntnisgewinnung und Beobachtungsverfahren sowie mit den Ämtern verbundene politische Interessen gerichtet wird.

Weise der Dialog geführt wird. Gesprochen werden kann mit (fast) allen. Bestehen Unsicherheiten oder kritische Fragen, bringen Annäherung und Gespräch eher Klärung als voreilige Abgrenzung. Nicht Abgrenzung, sondern Klärung und Transparenz sollten die Ziele sein. Ganz unabhängig davon ist immer abzuwägen, inwieweit eine Begegnung im Licht der Öffentlichkeit und unter medialer Aufmerksamkeit steht oder stehen soll; politische Interessen sind beiderseits stets einzukalkulieren.

Dann verliert auch der in Mode gekommene Begriff der „Kontaktschuld“ seinen Kampfcharakter, der ihm bisweilen eignet.¹⁶ Richtig ist, dass es keine (Vor-)Verurteilungen und keine Sippenhaftkonstruktionen geben darf. Aber den oder die Gesprächspartner interessiert wahrzunehmen, sich für das Umfeld (ja, die Kontakte), die Inhalte, die persönlichen und strukturellen Verbindungen, die Kommunikationszusammenhänge etc. zu interessieren, all das sollte nicht als Misstrauen verdächtigt werden, sondern gehört zur Normalität und Seriosität jedes mehr oder weniger offiziellen Dialogs, man könnte auch sagen: zum Respekt für das Gegenüber.

Die theologisch-religiöse Dimension

Überraschende Nähe und unüberbrückbare Distanz gehören zur theologisch-religiösen Dimension. Abraham, Mose, David, Johannes der Täufer und viele andere mehr – 21 biblische Gestalten kommen im Koran als Propheten vor. Jesus ragt dabei heraus als ein Prophet, der (von Gott ermächtigt) Wunder tun, Kranke heilen und sogar zum Leben erwecken kann, was der Koran so nicht einmal von Muhammad aussagt (der „nur ein Mensch wie ihr“ ist, Sure 118,110). Die Verehrung *aller* Propheten ist für die Muslime ebenso Verpflichtung wie der Glaube an die früheren Gottesoffenbarungen Tora, Psalter und „das Evangelium“ (immer in Einzahl), in denen „Rechtleitung und Licht“ (!) ist (Sure 5,46-48). Der Koran versteht sich als „Bestätiger“ (*musaddiq*) dieser Offenbarungen und damit in ungebrochener Kontinuität von Adam bis Muhammad. Hier gibt es viele Gemeinsamkeiten zu entdecken und zu erproben. Bestätigt werden „Tora“ und „Evangelium“ freilich, soweit und insofern sie mit dem Koran als Maß und Kriterium aller Bestätigung übereinstimmen. Was nicht mit der koranischen Offenbarung vereinbar ist, muss von Menschen verfälscht worden sein.¹⁷ Die Diskontinuität ist immer mitgesetzt. Aus christlicher Sicht hat sie ihr Gravitationszentrum in der expliziten Leugnung des Kreuzestodes und der Auferstehung Jesu Christi sowie eines theologischen Sühne- bzw. Stellvertretungsgedankens im Koran.¹⁸ Ausgangspunkt ist

¹⁶ Mit „Kontaktschuld“ wird das Pseudoargument bezeichnet, unliebsame oder verdächtig(t)e Personen durch Verknüpfung mit Personen, die in schlechtem Ruf (z. B. Verfassungsschutzbeobachtung) stehen, zu diskreditieren und auszugrenzen. Wer Kontakt (direkt, indirekt, auf Veranstaltungen, in Gesprächen) zu vermeintlichen Verfassungsfeinden hat, ist demnach selbst einer oder zumindest ein Sympathisant. Der vorschnellen Identifizierung von einzelnen Muslimen oder Gruppen als „islamistisch“ soll damit ein Riegel vorgeschoben werden.

¹⁷ Mit Tora und Evangelium sind mithin keineswegs die biblischen Texte (hebräische Bibel und das Neue Testament) als solche gemeint. Vorwürfe, die Schriftbesitzer hätten die Offenbarung verfälscht, verändert, verdreht, vergessen, verborgen, kommen an mehr als einem Dutzend Stellen vor (Sure 2,59.75.146; 5,13.41 u. ö.). Die endgültige „Bestätigung“ der göttlichen Offenbarung im Koran geht mit der *Abrogation* der vorhergehenden Offenbarungen oder von Teilen derselben einher (Sure 2,106.142; 13,39 u. ö.). Ein Interesse an der Bibel und ihren tatsächlichen Inhalten wird damit erschwert, wenn nicht direkt unterbunden.

¹⁸ Sure 4,157f; Sure 6,164 u. ö. Vgl. dazu und ausführlich zum Verhältnis von Bibel und Koran Christfried Böttrich / Beate Ego / Friedmann Eißler, *Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2009, sowie die weiteren zu der kleinen Reihe gehörenden Bände (Abraham – Mose – Adam und Eva – Elia und andere Propheten); Hanna N. Josua, *Ibrahim, der Gottesfreund. Idee und Problem einer Abrahamischen Ökumene*, HUTh Bd. 69, Tübingen 2016.

die absolute Einheit und Einzigkeit Gottes (*tauhid*), die eine Gottessohnschaft ausschließt und zur Reinheit und Einheit des Glaubens zurückführen will (Sure 112) – *gegen* die Ansprüche der Vorgängerreligionen Judentum und Christentum, die dieses Ziel verunklaren oder verhindern.

Den Ernst des Widerstreits der Wahrheitsansprüche wahrzunehmen bedeutet, den Ernst des universalen Anspruchs göttlicher Rechtleitung durch die Muhammad mitgeteilte Offenbarung nicht vorschnell umzubiegen und auf das verträglich scheinende Maß ethischer Richtlinien für eine friedliche Gesellschaft zu bringen, ebenso den Ernst der erlösenden Heilstat Gottes in und durch Jesus Christus nicht auf ein „Wetteifern im Guten“ oder einen anderen vermeintlich gemeinsamen Nenner zu reduzieren. Wiederum: Das verhindert nicht den Dialog, sondern gibt ihm allererst Grund und Tiefe.¹⁹

Der EKD-Grundlagentext „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ formuliert es so: „Wahrheitsbindung und Dialogfähigkeit“ (so die Überschrift, 31) gehören untrennbar zusammen. Die *Dialogfähigkeit* gründet auf der *Unterscheidung* des Glaubens(vollzugs) an Gott als den Grund des Glaubens von der Wahrheit Gottes selbst. Darin liegt ein kritisches Moment gegenüber fundamentalistischen Selbstbehauptungen, denn aufgrund dieser Unterscheidung „hofft und vertraut der christliche Glaube an Gott darauf, dass sich die Wahrheit auch den eigenen Glaubensvollzügen gegenüber durchsetzt“ (33).²⁰ Manchmal wird dies auf die verkürzte Formel gebracht: Nicht wir haben die Wahrheit ergriffen, sondern die Wahrheit hat uns ergriffen. Der Glaube bleibt ein unverfügbares Geschenk des Heiligen Geistes. Die konstitutive Freiheit des Glaubens respektiert die Freiheit anderer Formen religiöser (oder nichtreligiöser) Gewissheit gleichsam als Gegenstück zur eigenen Freiheit. Die Einsicht in den Wahrheitssinn und die existenzielle Leidenschaft der Religion ist nicht intolerant, sondern nachgerade konstitutiv für den Pluralismus. *Deshalb* bejaht die evangelische Kirche den Pluralismus der Religionen in der Gesellschaft „aus ihrer eigenen Sache heraus“.²¹ Diese Haltung schließt Vereinnahmungsstrategien aus, ist jedoch „mit einem Relativismus, der alle Wahrheitsfragen vergleichgültigt, nicht zu verwechseln“ (34). Denn es ist gerade die so verstandene unbedingte *Wahrheitsbindung*, die „von allen Unbedingtheitsattitüden menschlicher Behauptungen“ befreit (36). Von hier aus noch wenige Anmerkungen zu vier Themenbereichen:

¹⁹ Aus dem gesellschaftlichen und rechtlichen Pluralismus ist nicht unter der Hand ein religionstheologischer Pluralismus abzuleiten, der ein Neben- und letztlich Miteinander der religiösen Wahrheiten postuliert (Elefantengleichnis; unterschiedliche Wege zum selben Ziel) und darin einen Beitrag zu Toleranz und sozialem Frieden erblickt. Dies wäre nur zu dem Preis möglich, dass die besondere, den jeweiligen Glauben konstituierende Erfahrung für nebensächlich erklärt und der Rückzug auf das Allgemeine und Unbestreitbare als Toleranz ausgegeben wird. Da ein echter *Wahrheitspluralismus* unsinnig ist, würde die Harmonie auf der Metaebene gesucht und das Widerständige ausschließlich auf der Seite menschlicher Wahrnehmung verortet. Damit wäre freilich die bezähmende Entleerung wesentlicher Inhalte der eigenen *nie* der anderen Religion selbst zur Wahrheit erhoben – ein durchaus autoritärer Zugriff. Es bedeutet nicht mehr, sondern weniger Toleranz und das Ende des Pluralismus, die Religionen nicht „ausreden“, sondern nur das letztlich Gemeinsame aussagen zu lassen und damit das fremde Andere doch wieder als das „andere Eigene“ einholen zu wollen. – Differenziert und überzeugend: „II. Religiöse Vielfalt und evangelische Identität – theologische Grundlinien“, in: Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive, 18–37; vgl. auch Friedmann Eißler, Gott, Gottesbilder, interreligiöse Ökumene im Namen Abrahams. Wider die Konfessionalisierung der Religionen im Zeichen einer „abrahamischen Ökumene“, in: Thema Abraham, Glaube und Lernen 28/1 (2013), 49–67.

²⁰ Dort weiter: „Diese Hoffnung gründet in der neutestamentlichen Verheißung des Geistes: ‚Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen‘ (Joh 8,32). Dem Glauben ist damit nicht verheißen, dass er in allem Recht behält. Er wäre im Dialog der Religionen und in der Wahrnehmung des religiösen Pluralismus inkompetent, wollte er seine Orientierung an der Wahrheitsfrage mit dem Besitz einer abgeschlossenen Wahrheitseinsicht verwechseln.“

²¹ Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive, 19.

Gottesfrage: Allah heißt „(der) Gott“ und wird selbstverständlich auch von arabischen Christen gebraucht.²² Nicht der Gebrauch der Bezeichnung als solche entscheidet darüber, was bzw. wer mit „Gott“ gemeint ist, sondern die Gottes*beziehung*, in die der Glaube den Menschen stellt, die Art, wie das Verhältnis von Gott und Welt beschrieben wird, die Weise, wie Gott sich gezeigt hat und zeigt und wie er auf die Menschen zugeht. Christentum und Islam weisen in dieser Hinsicht fundamentale Unterschiede auf. Damit sind freilich Glaubenserfahrungen und Glaubensgewissheit angesprochen, die sich nicht intersubjektiv vereindeutigen lassen, sondern vielmehr Grund und Gegenstand des Lobpreises (Doxologie) und des Zeugnisses in Wort und Tat sind.²³

Abrahamische Ökumene: Wird heute weniger von Abrahamischer (oder Abrahamitischer) Ökumene gesprochen, sondern mehr von der „Abraham-Familie“ oder den „Kindern Abrahams“, so spricht das für eine stärkere Sensibilität für den innerchristlichen Begriff der „Ökumene“, doch ist die dahinterstehende Idee im Dialog nach wie vor äußerst lebendig. Die Abrahamsgeschichte hat eine so hohe symbolische Bedeutung für das Selbstverständnis in den monotheistischen Religionen, dass es naheliegt, in Abraham die Wurzel, die Quelle, den Vater des Glaubens, das Urbild des Gottvertrauens zu sehen und aus dem Ahnherrn einer Familiengeschichte gleichsam den Schirmherrn interreligiöser Verständigung zu machen.²⁴ In der Formulierung eines der Hauptvertreter des abrahamischen Gedankens, Karl-Josef Kuschel: „Der eine Gott lässt sich in dieser einen Menschheit bezeugen durch drei Glaubensgemeinschaften aus der Wurzel Abrahams.“²⁵

Die Attraktivität Abrahams als Symbolfigur und Anknüpfungspunkt zur Entdeckung von Gemeinsamkeiten ist für den Dialog wertvoll und kann auf vielfältige Weise fruchtbar gemacht werden. Doch besteht die Gefahr einer faktischen Reduzierung der drei Religionen auf so etwas wie den kleinsten gemeinsamen Nenner, da die Unterschiede gerade im Abrahamsverständnis sehr tiefgreifend sind. Auch hier gilt: Die gleich-gültige Nebeneinanderstellung der Religionen und ihre Hinordnung auf ein gemeinsames Ziel im Sinne „einer Glaubens- und Weggemeinschaft vor und zu Gott“²⁶ vermögen weder dem eigenen noch dem anderen Glauben gerecht zu werden, sie sind nicht toleranter, sondern weniger tolerant als die Bemühung um eine respektvolle Begegnung im Bewusstsein der konkurrierenden Wahrheitsansprüche im Bilde Abrahams.

Mission / Konversion: Christliche Lebens- und Weltdeutung lebt davon, dass Gott sich in Liebe den Menschen gnädig zuwendet. Er schenkt Leben, durch die Sendung (*missio*) des Sohnes – des Christus – geht er in die Geschichte ein und lässt Geschichten erzählen. Die Zuwendung Gottes ist Anrede des Menschen, die auf Antwort seinerseits angelegt ist. Solche Rede und Antwort weisen auf das kommunikative Beziehungsgeschehen des Glaubens hin. Der Glaube bleibt nicht bei sich selbst, denn der Mensch ist auf

²² Für Christen ist „Allah“ allerdings ein Prädikatsnomen geblieben. Sie bekennen, dass der JHWH Israels und der Vater Jesu Christi Allah sei, während Allah im Islam als Eigenname gebraucht wird.

²³ Wichtige Diskussionsbeiträge zur Gottesfrage im Kontext des Dialogs kommen von Reinhold Bernhardt (Tenor: „Anders an Gott glauben, heißt noch lange nicht, an einen anderen Gott glauben.“ Vgl. etwa ders., Glauben Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott? Konvergenzen und Divergenzen im Gottesverständnis der abrahamitischen Religionen, in: DPfBl 111/5 [2011], 236–240). Mit anderen und eigenen Akzenten nach wie vor herausragend: Michael Weinrich, Glauben Christen und Muslime an denselben Gott? Systematisch-theologische Annäherungen an eine unzugängliche Frage, in: Evangelische Theologie 67/4 (2007), 246–263.

²⁴ Ausführlich dazu und zugleich ein Kompendium des Dialogs: Hanna N. Josua, Ibrahim, der Gottesfreund (s. Fußnote 18).

²⁵ Karl-Josef Kuschel, Juden – Christen – Muslime, Ostfildern ³2013, 29.

²⁶ Ebd., 110.

Kommunikation angelegt. In dem Maß, in dem Mission in ihrem Vollzug sowohl der Liebe als auch der Freiheit gerecht wird (Joh 20,21), vermag sie Gemeinschaft zu stiften zwischen einander (bisher) Fremden, indem Menschen Leben miteinander teilen und einander Leben mitteilen.²⁷ Die Universalität der Botschaft steht der Freiheit des Glaubens nicht entgegen, im Gegenteil, sie unterläuft jede ethnische oder pseudo-ethnische Fixierung – es ist nicht „*unsere* Religion“. Alle Menschen sind gleichermaßen würdig und fähig, sich in freier Entscheidung dazu zu verhalten. Dem entspricht, dass keine Uniformität vorgelesen ist im Blick auf die Sprache, auf die Ausdrucksformen des Glaubens etc. (vgl. Apg 2). Das Evangelium ist von vornherein und bleibend ein Übersetzungsgeschehen und auch von daher auf Pluralität angelegt.

Die konstitutive Freiheit und die konstitutive Konkurrenz religiöser Wirklichkeitsdeutungen bedingen notwendig Dialog. Die Begegnung im Respekt vor der Freiheit des Anderen – der selbstverständlich ebenso frei ist zu seiner „Mission“ – vollzieht sich wesentlich dialogisch („Augenhöhe“). Mission und Dialog schließen einander aus diesem Grund nicht nur nicht aus, sondern bedingen sich geradezu gegenseitig, ohne ineinander aufzugehen.²⁸ Negativerfahrungen, Verfehlungen und Instrumentalisierungen müssen dabei angemessen thematisiert werden: Dialog und Mission schließen Druck, Zwang, Nötigung und Herabsetzung aus. Mission ist von jeglicher kulturimperialistischen Bevormundung und von „Proseltytenmacherei“ freizuhalten.²⁹

Gemeinsames Gebet / interreligiöse Feiern: Das Gebet ist die Grundform des christlichen Gottesdienstes, es lebt vom Gegenüber, genauer von der Gegenwart des dreieinigen Gottes. Gebet ist ein wirklichkeiterschließendes Beziehungsgeschehen.³⁰ Diese Kommunikation, die in Lob, Dank, Bitte und Anbetung zum Ausdruck kommt und das Verhältnis von Gott und Mensch so erschließt, dass die menschliche Wirklichkeit im Licht der Wirklichkeit Gottes neu zur Erfahrung kommt, ist nicht, auch nicht in der interreligiösen Kommunikation, pädagogisch funktionalisierbar. Eine abstrakte allgemeine „Gottesverehrung“ ist weder christlich noch muslimisch.

²⁷ Hier ist der Begriff „Leben“ (griech. *ζωή*) gemeint, der sich neutestamentlich insbesondere von den johanneischen Schriften her füllt und der vom biologischen Begriff (griech. *βίος*) zu unterscheiden ist. Zum Verhältnis von Mission, Universalität und Pluralismus vgl. Andreas Feldtkeller, Pluralismus – was nun? Eine missionstheologische Standortbestimmung, in: ders./Theo Sundermeier (Hg.), Mission in pluralistischer Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1999, 26–52; und ders., Verlangt der gesellschaftliche Pluralismus nach einer „pluralistischen“ Religionstheologie?, in: Evang. Theologie 58/6 (1998), 445–460.

²⁸ Vgl. zum Thema Friedmann Eißler / Kai Funkschmidt (Hg.), Missionsverzicht? Mission, interreligiöser Dialog und gesellschaftlicher Frieden, EZW-Texte 248, Berlin 2017 (darin auch ein wichtiger Beitrag von Abdelmalek Hibaoui aus islamischer Perspektive).

²⁹ Und selbstverständlich die Praxis in Geschichte und Gegenwart daraufhin selbstkritisch zu prüfen und wo nötig zu korrigieren. Wegweisend: Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Empfehlungen für einen Verhaltenskodex (Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, Ökumenischer Rat der Kirchen, Weltweite Evangelische Allianz, 2011; www.missionrespekt.de). – Ob man tatsächlich die sehr feine Unterscheidung zwischen einer „Bekehrungsabsicht“ und der „Hoffnung“, dass andere das Evangelium auch zu sich sprechen lassen, praktisch so treffen kann, wie Reinhold Bernhardt es vorschlägt, sei dahingestellt (Vortrag „Evangelisch glauben im Kontext religiöser Pluralität“ vor der Landessynode in Bad Neuenahr, Januar 2018: „Evangeliumsgemäße Mission sollte nicht mit einer Bekehrungsabsicht verbunden sein, sondern mit der *Hoffnung*, dass das Evangelium, das mir wichtig ist, auch anderen Menschen wichtig sein dürfte, die mir wichtig sind.“). Jedenfalls sollten weniger die Ängste im Vordergrund stehen (Übergriffigkeit, Vereinnahmung, Überwältigung) als die Freude über die Möglichkeit, mitzuteilen und ebenso von anderen zu hören, was für das Leben und Sterben als tragend und wegweisend erfahren wird.

³⁰ Nach Luther ist das Gebet *cognitio Dei et hominis* (WA 32,419,33): „also leret uns das Gebet das wir beide uns *und Gott erkennen*“. Zit. in Doris Hiller, Art. Gebet VII. Fundamentaltheologisch, in: RGG⁴ Bd. 3, Tübingen 2000, 499 (Hervorhebung F. E.).

Es kann Situationen geben, in denen Christen und Muslime nebeneinander bzw. nacheinander in Anwesenheit der anderen beten (Schulanfang, Trauung, im Zusammenhang mit Dialogprozessen, in denen Vertrauen gewachsen ist, aber auch in Not- oder Katastrophenfällen). In jedem Fall wird es um die respektvolle Teilnahme am Gebet der anderen gehen, ein *gemeinsames* Gebet als Ausdruck eines gemeinsamen Glaubens kann es aus Respekt vor der unterschiedlichen religiösen Zugehörigkeit nicht geben.³¹

Wertschätzung und Kritik

Der christlich-islamische Dialog hat in den vergangenen Monaten und Jahren Risse bekommen und Brüche erlitten, von Vertrauensverlust ist an vielen Orten die Rede.³² Gerade deshalb ist es wichtig, den Dialog zu stärken, wo es notwendig ist ihn wiederzugewinnen, ihn zu vertiefen und an dem gemeinsamen Willen festzuhalten, dass aus Begegnungen Dialog erwächst, dass aus dem Dialog tragfähige Beziehungen erwachsen und dass aus tragfähigen Beziehungen ein sich bewährendes Miteinander in der Gesellschaft wird. Dialogprozesse und Kooperationen finden in vielen Bereichen statt (Dialogforen, interreligiöse Projekte und Initiativen wie „Weißt du, wer ich bin“, Jugendarbeit, Friedensarbeit, Bildung, Seelsorge für Gefangene oder in Krankenhäusern und Pflegeheimen, Flüchtlingsarbeit). Die kontinuierliche Zusammenarbeit ist keine Selbstverständlichkeit und braucht Ressourcen, Ideen und Visionen, vor allem persönliches Engagement. Wir brauchen auch in konservative islamische Milieus Brücken, die auf Fairness und Solidarität in der Gesellschaft bauen. Extremismus und Radikalisierung sind nicht nur akut gefährlich, sondern bedrohen auch mittelbar den Dialog, weil dadurch säkularistische Entwicklungen befördert werden, die Religion überhaupt als eine Ursache für Fanatismus und Gewalt betrachten und aus dem Bereich des öffentlichen Lebens verdrängen wollen. Es ist eine Aufgabe des Dialogs, gegen *jede* Form von Hass, Rassismus und fundamentalistischem Absolutheitsanspruch einzutreten. Das betrifft islamfeindliche Pauschalurteile und antiislamische Hetze ebenso wie islamistische Propaganda. Die salafitischen und weiteren islamistischen Einflüsse an den Rändern, aber auch bis in die Mitte von Moscheegemeinden hinein sind ernst zu nehmen und müssen gemeinsam erkannt und benannt werden. Wasser auf die Mühlen von Rechtspopulisten und Islamfeinden ist es nicht, wenn kritische Debatten geführt werden, sondern wenn sie *nicht* geführt werden. Es geht an dieser Stelle nicht zuletzt um die Glaubwürdigkeit des Dialogs.

³¹ Im Sinne der eingeführten – allerdings in der praktischen Gestaltung und der Wahrnehmung aus Gemeindesicht nicht einfach zu vermittelnden – Unterscheidung zwischen *interreligiösem* und *multireligiösem* Gebet kommt daher nur die letztere Form des Gebets in Betracht. – Es ist auch zu bedenken, welche Formen von islamischer Seite infrage kommen, wo unter Gebet zunächst das Ritualgebet (*salat*) verstanden wird. Ein gemeinsamer religiös-liturgischer Akt kommt für Muslime von vornherein in aller Regel nicht infrage. Freies Gebet (*du'a'*) wird nach Sure 17,11; 25,77; 2,186 ebenfalls geübt, es ist in erster Linie Bittgebet, das wiederum eigenen recht genauen Regeln folgt (*adab*). (In einem deutschen Handbuch zum islamischen Ritus kommt es auf über 50 Seiten zum Thema Gebet nicht vor, s. Amir Zaidan, *Fiqh-ul-ibadat*. Einführung in die islamischen gottesdienstlichen Handlungen, Frankfurt o. J.) Die Koranrezitation gilt wohl als eine gute Tat, kaum jedoch als Gebet.

³² Dabei spielen politische Entwicklungen eine erhebliche Rolle, so in letzter Zeit z. B. das Papier von Volker Beck und Cem Özdemir (Ende 2015, s. Fußnote 4), das die islamischen Verbände nicht als Religionsgemeinschaften, sondern als religiöse Vereine wertete; die „Armenienresolution“ des Bundestages (2.6.2016); der gescheiterte Putschversuch in der Türkei (15.7.2016) mit gravierenden Folgen auch in Deutschland, nicht zuletzt für die türkischstämmige Bevölkerung; die Auseinandersetzungen um den größten islamischen Verband DİTİB; das Urteil des OVG Münster zu den Verbänden vom November 2017.

Von einem Konsens in Glaubensfragen hingegen sind das friedliche Zusammenleben von Menschen verschiedener Religionen wie eine Kultur des wechselseitigen Respekts und der Wertschätzung im Kontext eines Gemeinwesens, das die Freiheit der Religionsausübung ermöglicht, nicht abhängig. Interreligiöse Toleranz hätte sich gerade darin zu erweisen, dass sie die Religion des Anderen nicht in das Prokrustesbett einer Gemeinsamkeit zwingt, die nur durch Reduktion und Abstraktion zu erreichen ist, sondern als vitale Glaubens- und Lebensweise je in ihrem Zusammenhang respektiert. Toleranz beginnt da, wo Differenzen schmerzhaft spürbar werden.

Aus der Kommunikationspsychologie ist zu lernen, dass jeder Wert nur dann zu einer konstruktiven Wirkung gelangen kann, wenn er sich in „ausgehaltener Spannung“ zu einem positiven Gegenwert befindet, einer „Schwestertugend“ (Friedemann Schulz von Thun). Wird ein Wert nicht mehr ausbalanciert, sondern übertrieben oder gar verabsolutiert, verkommt er zu seiner „entwertenden Übertreibung“.³³ Das gilt auch für das Spannungsfeld, in dem sich der interreligiöse Dialog vollzieht. Es ist genauso wichtig, dem Gegenüber mit respektvoller Wertschätzung und Solidarität zu begegnen, wie sachliche Informationen und realistische Einschätzungen zur Kenntnis zu nehmen, die für kritische Diskurse zu Rassismus und Fremdenfeindlichkeit sowie Abgrenzungstendenzen gegenüber „Ungläubigen“ und der Unterminierung von Menschenrechten notwendig sind. Die „entwertende Übertreibung“ der wertschätzenden Haltung wäre Beliebigkeit, „blinde“ Anerkennung, falsche Toleranz, durch die alles für „gleich gültig“ erklärt würde. Die „entwertende Übertreibung“ der kritischen Perspektive wäre pauschale Verurteilung, Stigmatisierung, Diffamierung, Ausgrenzung, Feindseligkeit. Der Dialog leidet darunter, wenn Scheinalternativen aufgemacht werden, etwa zwischen „wertschätzendem Dialog“ und „Kritik“ – insbesondere dann, wenn der Eindruck der Einseitigkeit entsteht oder gar Vertreter des einen Spannungspols Vertreter des anderen unterstellen, ihren Standpunkt zu verabsolutieren (entwertende Übertreibung – „naive Islamverteidiger“ versus „pauschalisierende Islamkritiker“).

Eine Anregung könnte sein, von Zeit zu Zeit von der eigenen Position in Richtung des ausbalancierten Gegenpols zu schauen und sich von dessen Anliegen neu inspirieren zu lassen. So könnte es gelingen, die Spannungen des Dialogs auszuhalten und sie auf dem langen, von Karl-Josef Kuschel schon vor Jahren angemahnten Lernweg „vom Konfrontations- zum Beziehungsdenken“³⁴ konstruktiv zu gestalten.

Erstveröffentlichung im Materialdienst der EZW 10/2018, S. 365-377 (Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Autors)

³³ Friedemann Schulz von Thun, *Miteinander reden 2: Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung*. Differentielle Psychologie der Kommunikation, Reinbek 1989 (Sonderausg. 1999), 38–55 (3. Das Werte- und Entwicklungsquadrat). Dabei geht es eigentlich um ein Instrument zur Persönlichkeitsentwicklung, das aber im Blick auf das Spannungsgefüge auch auf die Dialogsituation angewandt werden kann.

³⁴ Teil I des Buches *Juden – Christen – Muslime* (s. Fußnote 25), 31ff.