

BÜCHER ÜBER DEN CHRISTLICH-ISLAMISCHEN DIALOG

Helmut Reifeld

Der Dialog mit dem Islam bleibt schwierig

■ Executive Summary

Even though there is no cut-and-dried method for conducting the dialogue with Islam, two key problems keep cropping up which reflect the quality of any initiative of the kind: The first is the question of whether the dialogue is conducted at eye level, meaning that both sides regard themselves as ‚equal‘ in the sense of ‚morally equivalent‘, or whether its conditions indicate an uneven balance of power. In this context, political interests are not a problem in themselves; everything depends on whether they are clearly stated or camouflaged. A talk conducted merely to influence others is not a dialogue. Disputes about points of fact, on the other hand, are much more likely to lead to a merger of interests and long-term cooperation.

The second key problem is ‚essentialisation‘, a hazard that is constantly present. This term refers to the assumption that essential differences exist between both sides which, being ultimately founded in religion, are ultimately unbridgeable. Notwithstanding the undisputed importance of religious differences now and in the future, there are many examples showing that these differences do not necessarily hamper or prevent disputes about factual issues of political relevance. An open and fair dialogue about questions of fact will not necessarily be circumscribed by religious differences but will include them in the debate. There are Muslims as well as Christians who are prepared to

debate these issues or to reject any dialogue because of them. From the western point of view, however, it seems more promising to address our endeavours to establish a dialogue to individual Muslims in positions of responsibility instead of to Islam as a religion. This would also help us to avoid having to rely on Muslim theologians as interlocutors, thus according them positions of eminent importance which they do not really occupy in most Islamic countries.

With us, religious affiliations run across party boundaries, and the same holds true for Islam. However, this is no reason why theological questions should take precedence over political core issues like secularisation, democracy, and human rights. The opposite is true, in fact: Even though we are prepared to enter into a dialogue with those who do not share our views in the first place, and who are sceptical towards our Christian or ‚western‘ values, we may still impose limits on such a dialogue that relate to fairness, respect, and non-violence. This is all the more important (and more fruitful!) whenever the subjects of our dialogue with Islam are based on concrete issues, and both sides are agreed on specific goals beforehand. Merely conducting a dialogue as art for art's sake would be endless and meaningless. It will remain indispensable, however, when undertaken as an endeavour with clearly-stated goals in which you also place your own position on the line.

■ **Weltethos als Dialog?**

Zweifellos war der „Dialog mit dem Islam“ keine Erfindung der westlichen Staaten nach den Anschlägen des 11. September, doch hat er seitdem eine beachtliche Intensivierung und inhaltliche Aufwertung erfahren. Manche Fragen freilich, die an diesen „Dialog“ herangetragen werden, könnten auch unter anderen Rahmenbedingungen diskutiert werden, denn der Begriff „Dialog“ wird inzwischen nahezu inflationär gebraucht und fast mit allem in Verbindung gebracht, was sich in irgendeiner Weise mit dem Islam beschäftigt. Der jüngste Prospekt des Piper-Verlages zum Beispiel, in dem alles aufgeführt ist, was mit dem Islam in Zusammenhang steht, trägt den Titel: „Dialog mit der arabischen Welt“. Viele Informationen sind sicherlich eine gute Voraussetzung des Dialogs, aber nicht jeder Text verdient diese sowohl inhaltlich als

auch methodisch anspruchsvolle Bezeichnung. Es erscheint deshalb in jedem Einzelfall sinnvoll und notwendig, danach zu fragen, wer mit wem worüber einen Dialog führt und mit wem man einen solchen nicht führt? Unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen findet er statt und mit welchem Ziel? Wie lässt sich ein Dialog formalisieren oder gar institutionalisieren und was sind die Kriterien seines Erfolgs?

Der wichtigste Titel, der in dem erwähnten Prospekt angeboten wird, ist das Werk von Hans Küng: *Der Islam*. Auch Küng betrachtet sein Buch als Beitrag zum aktuellen und künftigen Dialog mit dem Islam. Aber nur einen „Beitrag“ zu leisten, wäre ihm zu wenig. Er möchte die Menschen angesichts der Herausforderungen des 21. Jahrhunderts und der Spannungen zwischen den Kulturen, Religionen und Nationen „dialogfähig, ja welt-fähig“ (S. 23) machen. Damit noch nicht genug, tritt der Autor für einen „erneuerten Islam“ ein. Ihn interessiere letztlich nicht primär die Vergangenheit, „wie der Islam zu dem geworden ist, der er heute ist“, sondern er möchte wissen, „wie er sein könnte“ (S. 24). Demnach richtet er sich an christliche und an islamische Leser gleichermaßen. Er schreibt nicht nur über den Islam, sondern immer wieder auch über das Judentum und das Christentum, für die er bereits vergleichbare Werke verfasst sowie Modelle von jeweils herrschenden Paradigmen und deren Wechsel entwickelt hat. Da dieses Buch als der Abschluss seiner Trilogie über diese drei abrahamischen Religionen gilt, greift er immer wieder gerne auf die beiden vorangegangenen, ähnlich strukturierten und ähnlich voluminösen Werke zurück.

Küng bietet eine grandiose (und für den mit der Materie nicht vertrauten Leser eine zweifellos erdrückende) Fülle von Informationen. Aber das Buch ist keine genuine Forschungsarbeit aus dem Bereich der Islamwissenschaft, auch wenn der Autor nicht zögert, sich auf seine eigene „wissenschaftliche Arbeit auf dem Gebiet des Islam“ zu berufen. Das Abkürzungsverzeichnis enthält nur Lexika und die eigenen früheren Werke des Autors. Aber auch ohne originäre Forschung auf diesem Gebiet bietet er eine beeindruckende Kompilation. Dank der bewährten Fragestellungen eines erfahrenen theologischen Systematikers gelingt es ihm, eine gewaltige Flut von Informationen und Analysen zu strukturieren und

■ Hans Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, 891 Seiten, Piper Verlag, München/Zürich 2004.

gut lesbar zu präsentieren. Zieht man die 83 Seiten Anmerkungen und die immerhin 14 Seiten Inhaltsverzeichnis ab, bleiben noch fast 800 reine Textseiten übrig, die abwechslungsreich, zum Teil sogar spannend und berechtigt provokativ vom Leser Aufmerksamkeit verlangen. Denn Küng ist nicht nur ein guter Systematiker, sondern auch ein eindringlicher Lehrer. In jedem Abschnitt findet der Leser bereits fett gedruckt, was er behalten muss, in Schaukästen wird alles untergebracht, was sich in mindestens zwei Aspekte unterscheiden lässt, und Kästen mit Leitfragen rekapitulieren den roten Faden und leiten zum Verständnis des folgenden Kapitels über.

Küng betrachtet sein Werk als Gegenprogramm zu Samuel Huntingtons *Clash of Civilisations*, setzt sich aber nicht direkt mit Huntington auseinander. Dadurch geht er der Dissonanz aus dem Wege, die zwischen beiden Werken besteht, denn bei dem sogenannten Zusammenprall der Kulturen geht es keineswegs ausschließlich um Religion, ja wahrscheinlich nicht einmal in erster Linie um Religion. Insofern es jedoch, und hier hat Küng vollkommen Recht, um die politische Ordnung des öffentlichen Zusammenlebens geht, die in Einklang stehen muss mit den Ansprüchen an Religionsfreiheit, kommen wir um eine Auseinandersetzung mit religiösen Fragen nicht herum. In dieser Hinsicht bietet Küng freilich ein eindrucksvolles Gegenprogramm. Er möchte vermitteln, versöhnen und Sympathie wecken, ohne dabei in Verdacht zu geraten, einem populären „interreligiösen Schmusekurs“ das Wort reden zu wollen.

Dennoch ist sein Islambild zum Teil erdrückend positiv. Die Annäherungsbereitschaft an den Islam, die er den Christen nahelegt (wenn nicht gar abverlangt), ist in der Sache schwer nachvollziehbar und steht in keinem ausgewogenen Verhältnis zu dem, was er umgekehrt von den Muslimen fordert. Viele Christen werden auch nach der Lektüre des Buches noch nicht bereit sein, dem Autor darin zuzustimmen, dass „auch aus christlicher Sicht [...] der Islam Weg zum Heil sein“ kann (S.91). Umgekehrt ist und bleibt die Vorstellung einer Gottessohnschaft Jesu für einen gläubigen Muslim pure Gotteslästerung. Ebenso problematisch ist die Zuerkennung des Prophetentitels für Mohammad. Auch wenn das Neue Testament es durchaus zulässt, dass nach Christus

noch echte Propheten auftreten können, die ihn und seine Botschaft bestätigen, kann eine tragfähige Verständigung zwischen Christen und Muslimen nicht von den Christen verlangen, dass sie das Selbstverständnis Mohammads anerkennen, ein solcher echter Prophet zu sein (vgl. S. 168f.). Denn der Christ, für den das Evangelium noch wahr ist, braucht keine neue Offenbarung. Der Christ hingegen, der bereit ist, Mohammad als Propheten anzuerkennen, akzeptiert damit zugleich, dass das Evangelium bereits weniger wahr ist als der verbal inspirierte Koran.

Insgesamt bietet Küng sehr viele Vergleiche, historische und systematische, philosophische und theologische, kulturelle und politische. Die meisten dieser Vergleiche sind hilfreich, fair und gehören zu dem, was das Buch lesenswert macht. Besonders ausführlich fällt zum Beispiel der zwischen den beiden großen Theologen al-Gazzali und Thomas von Aquin aus (S. 422–448), der zu den besonderen Leistungen dieses Buches gezählt werden kann. Auch die Zuspitzung der unterschiedlichen Kenntnisse über die jeweils andere Seite auf die Polarisierung von „östlichem Wissen“ und „westlicher Ignoranz“ (S. 34 und passim) ist leider nicht immer ganz von der Hand zu weisen. Dennoch nutzt es sich ab, wenn der Autor im Zusammenhang mit den Defiziten und den Fällen des Versagens auf islamischer Seite immer wieder daran erinnert, dass es vergleichbare Fälle zuvor auch auf christlicher Seite gegeben habe. Zwar entspricht es zum Beispiel einer unter Muslimen verbreiteten Stimmungslage, wenn Küng mit Bezug auf die Kreuzzüge feststellt: „Im Widerspruch zum gewaltlosen Jesus von Nazaret hatte sich das Christentum nicht weniger zu einer kriegerischen Religion entwickelt“ (S. 380). Aber Relativierungen ersetzen auf Dauer keine Analyse der Unterschiede, auf denen die Vertreter beider Seiten letztlich bestehen.

Es ist für das positive Islambild Küngs bezeichnend, dass er den ersten 500 Jahren des Islam (zwischen dem 7. und dem 12. Jahrhundert), die unter anderem durch eine differenzierte, von Toleranz und Rechtgläubigkeit getragene Theologie gekennzeichnet sind, mehr als die Hälfte seines Buches widmet. Danach werden die historischen Sprünge dann immer größer. Ab der Zwischenüberschrift: „Herausforderungen der Gegenwart“ (S. 524) wird der Text gera-

dezu holzschnittartig, denn hier geht es kaum noch um Theologie. Die Analyse der politischen Probleme des 20. Jahrhunderts gehört jedoch nicht zu den Stärken des Autors, zumal wenn er feststellt, dass „die heutigen Probleme der islamischen Welt [...] größtenteils [...] mit der Neuordnung der Welt nach 1918“ zu tun haben (S. 525), womit der schwarze Peter wieder beim Westen liegt.

Am Ende hofft Küng, dem Worst-Case-Scenario des Samuel Huntington ein Best-Case-Scenario entgegengesetzt zu haben. Er schließt mit einem „Hoffnungsbild des Islam“, für das eine Konvergenz von Bibel und Koran und damit eine „Erneuerung des Islam“ notwendig und konstitutiv sind (S. 638 und 764ff). In politischer Hinsicht hofft er, dass der Islam zur modernen Demokratie findet und ein demokratisches System der Gewaltenteilung errichtet. In religiöser Hinsicht empfiehlt er den Muslimen, „sich auf das zentrale Friedenspotenzial des Islam zu besinnen“, zu einer „verantwortlichen Interpretation des Koran“ zu gelangen, dessen Historizität anzuerkennen und ihn nicht mehr „fundamentalistisch, sondern zeitgemäß“ zu interpretieren (S. 715 und 765).

Spätestens jetzt muss sich der Leser fragen, mit wem Küng diesen Dialog überhaupt geführt hat. Wie repräsentativ sind seine Gewährsleute, auf die er sich beruft, wie zum Beispiel der in den USA lehrende Iraner Abdolkarim Soroush, der Publizist Asghar Ali Engineer aus dem freiheitlich demokratischen Indien und viele andere weltoffene, liberale Intellektuelle aus der islamischen Welt? Es ist für uns „Westler“, die sich um einen „Dialog mit dem Islam“ bemühen, eine große Versuchung, diesen vor allem mit den verwestlichten, intellektuell aufgeschlossenen Muslimen zu führen, die uns entgegenkommen und die wir (mehr oder weniger) in allen islamischen Ländern finden. Zwar behauptet Küng, sich auch mit faktischen Ein- und Widersprüchen von islamischer Seite intensiv auseinander gesetzt zu haben, aber in seiner Darstellung wird das nicht erkennbar. Auch scheint er sich mit der real existierenden Theologie, die heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts nach wie vor an islamischen Hochschulen gelehrt wird, kaum auseinander gesetzt zu haben. Neben allen Vergleichen und Hinweisen auf Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Islam kommen die zum Teil erheblichen und

wahrscheinlich kaum überbrückbaren Unterschiede in diesem Buch zu kurz. Überlegungen, mit wem und warum er sich auf einen Dialog nicht einlässt, stellt Küng nicht an; sie hätten auch nicht in seine Darstellung gepasst.

Küng beendet sein Werk mit der Feststellung, dass es „ohne ein globales Ethos, ein Weltethos, gemeinsam getragen von religiösen und nicht religiösen Menschen [...] kein Überleben unseres Globus“ (S. 783) geben könne. Dieses Pathos ist von der Vision getragen, von den Feindbildern zu Hoffnungsbildern gelangen zu können. Aber setzt er den gegenseitigen Feindbildern genügend Überzeugungskraft entgegen? Vermag sein Rekurs auf die „goldene Regel“ die Wahrheitsansprüche auf beiden Seiten durch stabile neue Glaubensgrundlagen zu ersetzen? Wie erklärt Küng die Häufigkeit und die Leichtigkeit, mit der der Islam für politische (und oft auch gewalttätige) Zwecke benutzt werden kann, und warum er sich in der Regel mit dem demokratischen Rechtsstaat und der pluralistischen Gesellschaft so schwer tut? Warum empfinden zwei Drittel der deutschen Bevölkerung den Islam als Bedrohung? Diese Fragen hat Tilman Nagel zu Recht die „blinden Flecken“ in diesem Buch genannt.¹⁾

Wir kommen deshalb nicht umhin, auch über die Grenzen der Dialogbereitschaft nachzudenken, die wahrscheinlich bei praktisch-politischen Fragen deutlicher in den Vordergrund treten als bei theologischen. Auch für die Zukunft des Konzepts „Weltethos“ wird es entscheidend sein, welche praktisch-politischen Fragen es aufnimmt und einer Antwort näher bringt. Bei welchen konkreten Problemen müssen wir – um des friedlichen Zusammenlebens willen – zu gemeinsamen Werten kommen? Wenn wir Konsens darüber erreichen, dass es wichtiger ist, einen Dialog über gemeinsame Ziele zu führen, statt sich über die unterschiedlichen Wege dorthin zu streiten, dann stellt sich auch die Frage ganz neu, welchen Beitrag hierzu noch die Theologie leisten kann? Hierbei geht es nicht nur um den Abbau von Feindbildern, sondern um die vielen konkreten Fragen des Zusammenlebens. Es geht nicht um theoretische Friedensbereitschaft, sondern um praktische. Ohne gegenseitig akzeptierte Regeln laufen Dialog, Toleranz und Respekt ins Leere. Aber solange der Dialog

1) Tilman Nagel, „Pragmatische Lösungen? Hans Küng im Dialog mit dem Islam“, in: NZZ, 28. Oktober 2004.

immer wieder nur über diese Regeln geführt wird, dreht er sich im Kreis.

■ Der gelungene Dialog

■ *Der Westen und die islamische Welt. Europäisch-islamischer Kulturdialog*, hrsg. vom Institut für Auslandsbeziehungen, 175 plus 73 Seiten, Stuttgart 2004.

Wie mühsam ein tatsächlicher Dialog ist, der nicht allein über, sondern mit dem „anderen“ geführt wird, zeigt der Band *Der Westen und die islamische Welt*, den das Institut für Auslandsbeziehungen in Stuttgart herausgegeben hat. In geradezu vorbildlicher Weise wird in dieser Publikation eine Bestandsaufnahme der Kernprobleme aus der Sicht von Muslimen präsentiert, die das Verhältnis zwischen der islamischen Welt und dem Westen beschreiben. Das Vorbildhafte daran ist nicht nur, dass dieser Text von den Teilnehmern eines Gesprächskreises gemeinsam in langen Auseinandersetzungen abgestimmt worden ist, sondern vor allem, dass er in demselben Band gleichzeitig in Deutsch, Englisch und Arabisch erschienen ist. Hierin spiegelt sich ein Dialog wider, der auf gleicher Augenhöhe geführt worden ist, der sich glaubwürdig auf den anderen eingelassen hat und der deshalb auch gemeinsam getragen werden kann.

Bei dem Text handelt es sich gewissermaßen um das Protokoll, auf das sich die muslimischen Teilnehmer dieses Gesprächskreises (unterschiedlichen Geschlechts und aus völlig unterschiedlichen Ländern) geeinigt haben. Zweifellos kann man auch hier sogleich nach der Repräsentativität fragen, entscheidend aber ist, dass zuvor ein ausführlicher, intensiver und kontroverser Dialog stattgefunden hat, und dass sich die Mühen, dessen Ergebnisse zusammenzustellen, in dem Protokoll widerspiegeln. Die Teilnehmer waren mit der Bereitschaft zusammengekommen, sich gegenseitig nicht nur in dem zuzuhören, was man gerne hören möchte und was in das eigene Bild passt, sondern auch in den Punkten, die der anderen Seite wichtig waren. Ein solcher Dialog lässt sich weder allein mit Höflichkeit führen noch mit Leisetreterei – von offener oder versteckter Besserwisserei ganz zu schweigen. Beide Seiten müssen dabei sich und ihrem Gegenüber zugestehen, selber nicht homogen zu sein, sondern Pluralität in sich zu verkörpern. Dies verlangt vor allem einen angemessenen Umgang mit emotionalen Aspekten, mit den eigenen Werten, Traditionen und dem eigenen Selbstverständnis ebenso wie mit denen des anderen. Im Ergebnis stimmten die

Beteiligten darin überein, dass sich auch nur unter solchen Bedingungen ein politisches Gesprächsklima realisieren lässt, das eine Grundlage „guter Regierungsführung“ bilden könnte, die von demokratischen Regeln und der Achtung vor den Menschenrechten getragen ist.

Doch was waren die Gesprächsinhalte? Am Anfang stand das Eingeständnis der jeweils eigenen Heterogenität auf beiden Seiten, der Pluralität in uns. Was wir dem Westen sehr viel leichter konzедieren, müssen wir auch dem Islam zugestehen: Demnach gibt es gar keine klar definierte muslimische Welt, sondern es gibt unendlich mehr Vielfalt als Einheit. Die Grenzen verlaufen dabei teilweise analog zu denen der bestehenden Nationalstaaten, teilweise aber auch quer zu diesen. In den meisten Fällen ist jedoch das Band des Nationalismus in der islamischen Welt sehr viel stärker als das der Religion. Und die Beziehungen zwischen islamischen Staaten werden ebenso häufig durch Eigeninteressen bestimmt wie zwischen islamischen und westlichen Staaten, – jedenfalls nicht primär durch Religion oder religiös geprägte Ideologien (S. 15–22).

Ein weiterer wichtiger Gesprächsbereich ging der Frage nach, ob es eine nicht-westliche, sprich islamische „Moderne“ gibt? In diesem Kontext standen zwei Probleme einer eindeutigen Antwort hindernd im Wege: Zum einen wird der Islam noch immer viel zu oft als Zivilisation betrachtet, obwohl er primär eine Religion ist, deren Lehren beanspruchen, Zeit und Raum zu transzendieren. Zum anderen erscheint nahezu jedes Projekt der Modernisierung im Islam als eine Verwestlichung, welche die Möglichkeit einer islamischen Moderne leugnet oder bagatellisiert. Die muslimischen Teilnehmer betonten, dass sich der Islam niemals als primär arabisch verstanden habe. Ferner habe er zu allen Zeiten – zumindest vom Anspruch her – Rassismus und Intoleranz verurteilt. Davon zu trennen seien die aktuellen politischen Probleme (das koloniale Erbe des Westens, die Schaffung des Staates Israel, das Rückkehrrecht der Kosovoalbaner, die Probleme in Afghanistan und Irak), die ihren Ursprung in den politischen (Fehl-) Entscheidungen des 20. Jahrhunderts hätten (S. 23–55).

Etwas anders sehe es mit der innenpolitischen Situation in den meisten islamischen Ländern aus. Le-

diglich Mali und Senegal können politisch als „frei“ klassifiziert werden, 18 islamische Länder als teilweise frei, 28 weitere als nicht frei. Hauptdefizite seien Mangel der Grundfreiheiten, unzureichende Gleichberechtigung der Frauen, Mangel an Bildung und die Korruption. Mangelhafte Regierungsführung und Unterentwicklung haben in den meisten islamischen Ländern ein einschneidendes Machtgefälle gegenüber dem Westen erzeugt. Parallel hierzu entstanden Vorurteile, Neid und Verachtung. Es bestand jedoch Konsens darüber, dass diese Lage größtenteils selbstverschuldet ist, und zwar durch schlechte Politik (S. 57–64).

Diese Bestandsaufnahme entlässt die Staaten des Westens jedoch nicht in Unschuld. Was das politische Mit- und Nebeneinander im 19. und 20. Jahrhundert betrifft, sei die westliche Haltung zu oft nicht nur durch Mangel an Respekt, sondern auch durch Rassismus und Arroganz gekennzeichnet gewesen. Darüber hinaus seien die meisten politischen Schwierigkeiten mit der islamischen Welt durch die „Doppelmoral“ westlicher Außenpolitik entstanden. Diese als „Doppelmoral“ bezeichnete Haltung des Westens, die von Repräsentanten des Islam häufig mit besonderem Nachdruck angeführt wird, zeige sich vor allem in der Verhinderung von demokratischen Entwicklungen und der opportunistischen Begünstigung von Diktaturen. Die Beispiele, die hierfür immer wieder genannt werden, sind der Sturz des iranischen Ministerpräsidenten Mossadegh 1953, die Annullierung der Wahlen in Algerien 1992 oder die anfängliche Kollaboration der USA mit den Taliban. Solange die islamischen Staaten nicht das Gefühl hätten, gleichberechtigt behandelt zu werden, und eine faire Chance zu haben, zur internationalen Gemeinschaft beizutragen, könnten keine tragfähigen Lösungen gefunden werden (S. 65–72).

Abschließend räumen die muslimischen Teilnehmer dieses Gesprächskreises ein, dass es allerdings Muslime waren, die maßgeblich dazu beigetragen haben, dass der Islam heute von vielen mit dem Terrorismus assoziiert wird. Als Gegenmaßnahmen empfehlen sie vor allem gemeinsame Forschungsprojekte, gemeinsame Erstellung von Schulbüchern, interkulturellen Erfahrungsaustausch, bessere Kooperation in der Medienberichterstattung, stärkere Einbindung

der „Organisation der islamischen Konferenz“ (OIC) und „Two-Track-Dialoge“. Damit werden zu Recht Sachthemen in den Mittelpunkt gestellt, die nach gemeinsamen politischen Lösungen verlangen, und es werden langfristig angelegte, konkrete Ziele formuliert, die einen Dialog verlangen, der auf Kontinuität und nicht auf die Befriedigung kurzatmiger Interessen angelegt ist. Vor allem aber zeigt dieses Buch, dass mit „gleicher Augenhöhe“ die Bereitschaft zur Selbstkritik auf beiden Seiten gemeint ist. Wird ein solcher Dialog sowohl ohne Hysterie als auch ohne Pathos durchgehalten, und wird er primär auf der gesellschaftlichen Ebene mit Kräften der politischen Mitte statt auf einer offiziellen Regierungsebene geführt, hat er gute Chancen, fruchtbar zu sein.

■ Offen und fair

Ein ähnlich fruchtbarer Dialog wurde in Wien von dem Religionstheologischen Institut St. Gabriel und namentlich durch dessen Leiter, Prof. Dr. Andreas Bsteh SVD, ins Leben gerufen, der sich seit fast 30 Jahren für den Dialog mit dem Islam einsetzt. Er gehört zu den Initiatoren des 2002 gegründeten und langfristig angelegten Vienna International Christian-Islamic Round Table (VICIRoTa), der sich aus ebenso vielen Muslimen wie Christen und sogar aus ebenso vielen Frauen wie Männern zusammensetzt. Sein gemeinsames Ziel ist es, über Jahre hinweg die wichtigsten politischen, theologischen und kulturellen Themen unserer Zeit offen und fair zu diskutieren. Es geht den Teilnehmern nicht um zwanghaften Konsens oder gar um die Nivellierung von Differenzen, sondern um ein deutliches Herausarbeiten der Unterschiede, um eine gemeinsame Suche nach Ursachen und Begründungen sowie vor allem um Lösungsvorschläge.

Die ersten beiden Bände dieser Gesprächsrunden, die nicht nur auf Deutsch und Englisch, sondern auch auf Arabisch und Urdu erscheinen, liegen inzwischen vor; ein dritter ist in Vorbereitung. Die Bände sind sehr gut konzipiert, übersichtlich strukturiert und vorbildhaft ediert. Nach einem in der Regel relativ kurzen Impulsreferat zu einem bestimmten Thema wird anschließend die Diskussion dokumentiert. Fragen und Antworten werden inhaltlich und namentlich

■ *Um unsere Zeit zu bedenken. Christen und Muslime vor den Herausforderungen der Gegenwart*, hrsg. von Andreas Bsteh und Tahir Mahmood, Vienna International Christian-Islamic Round Table Bd. 1, 187 Seiten, Mödling 2003. *Intoleranz und Gewalt. Erscheinungsformen, Gründe, Zugänge*, hrsg. von Andreas Bsteh und Tahir Mahmood, Vienna International Christian-Islamic Round Table Bd. 2, 186 Seiten, Mödling 2004. *Armut und Gerechtigkeit. Krisenzeichen der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung weltweit*, Vienna International Christian-Islamic Round Table Bd. 3, (in Vorbereitung, Mödling 2005).

lich zugeordnet. Bestimmte Antworten bleiben tentativ, kontrovers oder vorläufig. In dieser Form werden viele aktuelle Themen behandelt: Globalisierung, Armut und Bevölkerungswachstum; Gerechtigkeit, Bildung und Gewalt; das Recht auf Religion, Konfliktlösungsmodelle und die Grenzen für Toleranz; ethische Erziehung, kulturelle Asymmetrien und die Wurzeln des Terrorismus. Zwar werden fast alle Diskussionen vor einem prononciert religiösen Hintergrund geführt, aber bei keinem der Beiträge gerät die politische Tragweite der Aussagen aus dem Blick. Die Teilnehmer verbindet das Anliegen, die Rede von den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Christentum und Islam mit Inhalt zu füllen. In dieser Hinsicht können die Begegnungen des VICIRoTa in der Tat Modellcharakter beanspruchen.

Angesichts der thematischen Breite und des klar strukturierten Aufbaus sind die Bände, denen hoffentlich in den kommenden Jahren noch weitere folgen werden, auch zum Nachschlagen geeignet. Sie lassen sich inhaltlich nur begrenzt auf einen gemeinsamen Nenner und schon gar nicht auf eine gemeinsame Meinung zusammenfassen. Alle Teilnehmer stehen den unterschiedlichen Formen von religiösem Fundamentalismus im umfassenden Sinn vor allem aufgrund seiner politischen Folgen mit großer Skepsis gegenüber. Sie wissen jedoch, dass wir den Fundamentalismus ebenso wenig verbieten können wie den Atheismus. Worauf wir jedoch beharren können und müssen, ist Gewaltfreiheit. Gemeinsam ist ihnen deshalb der Respekt vor der Würde des Menschen und die Suche nach humanen Möglichkeiten der menschlichen Selbstverwirklichung. Dass ein solcher Dialog nicht abstrakt, distanziert und neutral allein über Werte und deren Letztbegründung geführt werden kann, steht dabei außer Frage. Er muss immer auch den politischen Kontext und das faktische Machtungleichgewicht im Auge behalten, in dem häufig die Wurzeln der Intoleranz zu suchen sind (vgl. Bd. 1, S. 71-75). Dies äußert sich im Westen allzu häufig durch Gleichgültigkeit und kann sich bis zu Hochmut und Arroganz steigern; in der islamischen Welt oszilliert es vielfach zwischen Bewunderung und trotziger Feindseligkeit. In diesem Zusammenhang kommen die Gesprächsteilnehmer immer wieder auf die Rolle der Medien zurück, die – gewollt oder un-

gewollt – auf beiden Seiten entsprechende Klischees bedienen.

Andere der häufig wiederkehrenden Hintergrundthemen, die diese Diskussionen durchziehen, sind die kulturellen und ethischen Unterschiede zwischen der islamischen Welt und dem Westen. Dem gemeinsamen Interesse der Teilnehmer an einer authentischen gesellschaftlichen Entwicklung auf beiden Seiten steht die Erfahrung gegenüber, dass mehr Bildung nicht mehr Moralität garantiert und dass ein Mehr an Entwicklung nicht notwendig ein Mehr an Demokratie zur Folge hat. Hierbei geht es um die Auseinandersetzungen, die an vielen Orten der Welt zwischen Universalisten (die in der Regel aus dem Westen stammen) und Kulturrelativisten (in der Regel aus der Dritten Welt) geführt werden. Was sind die Folgen der kulturellen Globalisierung (vgl. Bd. 2, S. 147–158)? Was beide Seiten häufig trennt, ist die Frage nach der Bedeutung von gesellschaftlichen und kulturellen Unterschieden und sozialer Diversität im Hinblick auf die Bewertung universeller Normen. Auch unter Muslimen ist der Eindruck verbreitet, dass es immer wieder der Westen ist, dessen Erfahrung mit und Bewertung von Demokratie, Menschenrechten und Säkularismus anderen „verordnet“ wird. In den Vereinten Nationen haben Vertreter der islamischen Welt immer wieder Einwände gegen den Universalitätsanspruch der Menschenrechte vorgebracht und diese als Einmischung kritisiert. Zwar werden die normativen Diskurse des Westens von einigen Intellektuellen in der islamischen Welt gerne übernommen, von vielen aber auch als neue Form von Imperialismus empfunden. Dieses Unbehagen reicht von der Zurückweisung der europäischen Sprachen bis zur Infragestellung der Universalisierbarkeit der Menschenrechte, die nach der Überzeugung einiger Teilnehmer einer erneuten religiösen und nach Möglichkeit gemeinsamen christlich-islamischen Fundierung bedürfen (vgl. Bd. 1, S. 141–152).

Zwar bieten interreligiöse Dialoge allein noch kein Instrumentarium für politisches Handeln, um zum Beispiel gegen Menschenrechtsverletzungen einschreiten zu können, aber sie schaffen die notwendigen Grundlagen. In fast allen islamischen Staaten – das spiegelt sich auch in diesen Bänden wider – stehen heute öffentliche Diskussionen über Demokratie,

Menschenrechte und Zivilgesellschaft auf der Tagesordnung. Zudem gibt es in allen islamischen Staaten eine mehr oder weniger große Reformbereitschaft, auch wenn diese oft nur indirekt oder verdeckt eingestanden werden kann. Gleichzeitig haben seit dem 11. September wiederholt die Repräsentanten islamischer Staaten vor den Gremien der VN eine vermehrte *Defamation of Religions* kritisiert, weil der Islam stereotyp als Verursacher von Menschenrechtsverletzungen und Terrorismus verurteilt wurde. Vor diesem Hintergrund stimmten die meisten Gesprächsteilnehmer in Wien darin überein, dass beide Religionen, Christentum und Islam, letztlich mehr zum Abbau eines *Clash of Civilisation* beitragen können und sollten als zu seiner Verschärfung, – vorausgesetzt, die notwendigen Dialoge werden offen und fair geführt.

■ Christian W. Troll, *Muslime fragen, Christen antworten*, 176 Seiten, Topos, Regensburg 2003. Dieser Dialog wird fortgesetzt auf der Homepage: <http://www.antworten.anmuslime.com>

■ Christian W. Troll, *Als Christ dem Islam begegnen*, 80 Seiten, Echter Verlag, Würzburg 2004.

Einen wichtigen Verbündeten findet der Wiener Gesprächskreis in Christian Troll, der sich ebenfalls seit Jahrzehnten der Verständigung zwischen Christentum und Islam verschrieben hat. Er hatte 2003 ein Buch vorgelegt, das Antworten gibt auf die Fragen von Muslimen an das Christentum, und damit einen Dialog initiiert, der inzwischen sehr erfolgreich auf seiner Homepage (in Deutsch, Englisch und Türkisch) fortgesetzt wird. In seinem jüngsten Buch setzt er sich mit dem Selbstverständnis der Christen auseinander, die sich ernsthaft auf einen Dialog mit dem Islam einlassen. Im Unterschied zu Küng ist Troll mit den Gemeinsamkeiten sehr viel prägnanter und zurückhaltender zugleich. So wichtig sie ihm sind, können sie die Unterschiede nicht beiseite schieben: Unterschiede im Gottesverständnis (S. 26), im Schriftverständnis (S. 32ff) und vor allem im Hinblick auf das Verhältnis von Staat und Religion (S. 48f. und 54). Darüber hinaus haben viele Begriffe in beiden Religionen nicht dieselbe Bedeutung. Dies gilt insbesondere für den Glauben selber, für die Freiheit des Glaubenden und für seine individuelle Beziehung zu Gott. Troll macht deutlich, dass diesen Unterschieden nicht zuletzt auch eine eminent politische Bedeutung zukommt, weil sich fast alle Staaten, die sich als islamisch verstehen, dem Islam als Religion unterordnen: „Sie ordnen ihre Souveränität der Autorität der Religion unter. Ein solcher Staat ist eigentlich nur noch in untergeordneter Weise souverän“ (S. 48). Für Bürger

eines freiheitlich-demokratischen Staates bedeutet dies, dass sie als gleichberechtigte Mitbürger nur solche akzeptieren können, die auf der politischen Ebene dem Schutz von Freiheit und Demokratie, von Menschenrechten und Religionsfreiheit die oberste Priorität einräumen.

■ Der politische Dialog

Da es sich beim Islam in erster Linie und ausschlaggebend um eine Religion handelt, ist es schwer, einen politischen Dialog zu führen, der theologische Überlegungen weitgehend zurückstellt. Ein erfreuliches und geradezu vorbildhaftes Beispiel dafür, dass es dennoch möglich ist, sich sowohl auf politische Grundsatzthemen als auch auf aktuelle politische Probleme zu konzentrieren, ohne in einen theologischen Disput zu geraten, zeigt der 127. Band des Bergedorfer Gesprächskreises. Dieser Band ist nicht nur inhaltlich anspruchsvoll und intellektuell erfrischend, er ist auch von seiner äußeren Gestaltung her ansprechend und gelungen. Er dokumentiert ein zweitägiges Round Table-Gespräch, das Ende 2003 in Isfahan stattgefunden hat und von einem international gemischten, hochkarätig besetzten Kreis von Teilnehmern geführt worden ist. Inhaltlich konzentrierten sich die Diskussionen auf normative und kulturell bedingte Fragen der iranischen Politik, auf den regionalen Kontext und die Zukunftsperspektiven für den Mittleren Osten. Die Diskussionen auf dieser Tagung werden in dem Buch nahezu komplett wiedergegeben; der Leser kann mitvollziehen, wie die Gesprächsteilnehmer aufeinander eingehen und die reiche Bebilderung ermöglicht sogar eine visuelle Partizipation.

Der Iran erscheint dabei als „ein natürlicher Partner für diesen Dialog“ (S. 102), zumal er an zahlreiche Gesprächskontakte speziell mit Deutschland anknüpfen kann. Wurden diese in den neunziger Jahren vor allem von dem damaligen Bundespräsidenten Roman Herzog vorangetrieben, so war es auf iranischer Seite Mohammed Khatami, der sich nach seiner Wahl zum iranischen Staatspräsidenten 1997 um eine intellektuelle Öffnung und Liberalisierung seines Landes bemühte. Er setzte auf einen „Dialog der Zivilisationen“ insbesondere mit Europa und auf außenpolitische Entspannung. Zur Unterstützung seiner Ziele

■ *Mittlerer Osten und Westliche Werte – ein Dialog mit dem Iran*, 127. Bergedorfer Protokoll, hrsg. von der Körber-Stiftung, Hamburg 2004.

gründete er unter anderem das Teheraner Zentrum für den Dialog zwischen Zivilisationen.

Es war ein breites Themenspektrum, das bei der Tagung in Isfahan zur Sprache kam. Zu den wichtigsten gehörten auch hier die Fragen nach der Universalisierbarkeit westlicher Werte und dem sogenannten Kulturrelativismus auf der einen und dem Verhältnis von Demokratie und Diktatur auf der anderen Seite. Mehrere iranische Teilnehmer kritisierten die westlichen Staaten für die Selbstverständlichkeit, mit der sie ihr Verständnis von Menschenrechten für universell und allgemeingültig erklärten. Ebadollah Molaei aus dem iranischen Außenministerium zum Beispiel betonte, dass die „Pluralität von Kulturen und Gesellschaften erhalten bleiben“ müsse: Diversität müsse „als Trumpf und nicht als Bedrohung internationaler Beziehungen“ betrachtet werden (S. 107).

Noch deutlicher wurden die Meinungsunterschiede bei der Betrachtung des Verhältnisses von Demokratie und Diktatur. Professor Ahmad Nagheebzadeh von der Teheraner Universität zum Beispiel antwortete auf wiederholte provokative Nachfrage: „Ich [...] gebe ganz offen zu, dass ich gegen Demokratie bin, zumindest im Iran. Wenn hier die Masse der Bevölkerung die Herrschaft übernimmt, dann verschwinden wir Intellektuellen in der politischen Bedeutungslosigkeit, und das wäre für die öffentliche Sicherheit fatal. Das Volk kann die politische Verantwortung noch nicht tragen. Solange die Bürger nicht ein bestimmtes politisches Niveau erreicht haben, führt Demokratie leicht zu neuen Diktaturen“ (S. 92). Mag diese Feststellung auch provokativ gemeint gewesen sein, so verleitete sie die westlichen Teilnehmer doch ebenso zu Selbstkritik wie zum Widerspruch. Sie räumten ein, wie schwierig es sei, die Erkenntnisse des Dialogs in Politik umzusetzen. Unter den Bedingungen der Globalisierung erschien ihnen jedoch die Hoffnung berechtigt, nicht nur der Universalität demokratischer Grundwerte allgemein Geltung verschaffen zu können, sondern auch die Chancen regionaler Kulturen zu erhöhen, neue eigene Ausdrucksformen zu finden.

■ Fazit

Auch wenn es kein Patentrezept für den Dialog mit dem Islam gibt, zeigen sich immer wieder zwei

Hauptprobleme, an denen sich die Qualität solcher Initiativen ablesen lässt: Zum einen ist es die Frage, ob er auf gleicher Augenhöhe geführt wird, ob sich beide Seiten als „gleich“, das heißt als „moralisch gleichwertig“ betrachten oder ob er unter den Bedingungen eines Machtgefälles geführt wird. In diesem Zusammenhang sind politische Interessen an sich kein Problem, es hängt davon ab, ob sie offen benannt oder kaschiert werden. Ein Gespräch als Instrument der Einflussnahme ist kein Dialog. Aber Auseinandersetzungen über Sachfragen führen am ehesten zu gemeinsamen Interessen und langfristigen Kooperationsmöglichkeiten.

Das zweite Hauptproblem ist die ständige Gefahr der „Essentialisierung“. Damit ist die Annahme gemeint, dass es zwischen beiden Seiten Wesensunterschiede gebe, die letztlich unüberbrückbar seien, und die letztlich in der Religion begründet liegen. So wichtig diese Unterschiede in der Religion sind und bleiben, so gibt es doch viele Beispiele dafür, dass sie einer Auseinandersetzung über politisch relevante Sachfragen keineswegs verhindern oder unmöglich machen. Ein Dialog, der offen und fair über Sachfragen geführt wird, muss nicht angesichts religiöser Unterschiede an seine Grenzen stoßen, sondern kann diese in den Dialog mit einbeziehen. Die Bereitschaft hierzu bzw. umgekehrt die Dialogverweigerung findet sich unter Muslimen ebenso wie unter Christen. Es scheint jedoch (aus westlicher Sicht) Erfolg versprechender, als Adressaten unseres Interesses am Dialog Verantwortung tragende Muslime als Individuen anzusprechen statt den Islam als Religion allgemein. Dadurch vermeiden wir zugleich, immer wieder auf islamische Theologen als Gesprächspartner angewiesen zu sein und diesen damit zugleich eine Schlüsselstellung zuzuschreiben, die sie in den meisten islamischen Ländern gar nicht haben.

So wie bei uns religiöse Positionen quer zu den Parteigrenzen verlaufen, ist es auch im Islam. Deshalb müssen aber die politischen Kernthemen wie Säkularisierung, Demokratie und Menschenrechte keineswegs hinter die theologischen zurücktreten. Im Gegenteil: Auch wenn wir bereit sind, uns auf den Dialog mit denen einzulassen, die a priori nicht unserer Meinung sind und die unseren christlichen oder „westlichen“ Werten skeptisch gegenüber stehen, so

dürfen wir diesem Dialog Grenzen setzen, die in Fairness, Respekt und Gewaltlosigkeit ihren Ausdruck finden müssen. Dies ist um so wichtiger (und fruchtbarer!), wenn sich die Inhalte eines Dialogs mit dem Islam an konkreten Sachthemen orientieren und sich beide Seiten zudem im Vorhinein auf bestimmte Ziele einigen können. Dialog als *l'art pour l'art* wäre sinn- und endlos. Als eine Anstrengung jedoch, die ihre Ziele benennt und dabei auch die eigene Position zur Diskussion stellt, bleibt er unverzichtbar.