

¹⁶ Alan Goshen-Gottstein, *Abraham and „Abrahamic Religions“ in Contemporary Interreligious Discourse: Reflections of an Implicated Jewish Bystander*, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 12 (2002), 165-183.

¹⁷ Siehe Sidney Griffith, *Sharing the Faith of Abraham: The Credo of Louis Massignon*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 8 (1997), 193-210.

¹⁸ Louis Massignon, *Parole donnée*, Paris 1962; Giulio Basetti-Sani, *Louis Massignon: Christian Ecumenist, Prophet of Interreligious Reconciliation*, Chicago 1974; Guy Harpigny, *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*, Louvain-la-Neuve 1981.

¹⁹ Edward Said verweist denn auch auf Massignon als einen der ersten modernen Orientalisten: *Orientalism: Western Conception of the Orient*, London 1978, 263ff.

²⁰ LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare*, Bd.1, Freiburg/Basel/Wien 1966, 204f.

²¹ LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 1967, 490f.

²² Siehe den Kommentar von Georges Anawati zu *Nostra aetate* 3: aaO., 485-487.

²³ Siehe z.B. Tarek Mitri, *The Abrahamic Heritage and Interreligious Dialogue: Ambiguities and Promises*, in: *Current Dialogue* 36 (Dezember 2000), 20-23.

²⁴ Inhaltlich denke ich hier vor allem an die wichtige Bedeutung der Betonung der Unterschiede zwischen den Religionen. S. z.B. Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilisations*, London 2002; aber auch Jonathan Magonet, *Talking to the Other: Jewish Interfaith Dialogue with Christians and Muslims*, London 2003.

²⁵ Mit Recht weist darauf hin der südafrikanische islamitische Befreiungstheologe Farid Esack: *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford 1997, 258.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Der transzendente, anwesende Gott als Raum der Aufklärung

Das theologische Gespräch zwischen Christen und Muslimen als Beitrag zur Modernität

Erik Borgman

Dieses CONCILIUM-Heft will u.a. zeigen, dass der Islam nicht das eindeutige politisch-religiöse System ist, das Gegner und Anhänger bzw. Verteidiger so oft vor Augen haben. Geht man von einer solchen Auffassung, einer solchen Darstellung einer Religion als eines Komplexes fester Überzeugungen über statische Wahrheiten aus, können Andersdenkende nur als Ungläubige bzw. Abtrünnige betrachtet werden. Dies kann letztendlich dazu führen, dass anderen das Recht auf Leben abgesprochen wird. Darum ist die Einsicht wichtig, dass die islamische Tradition - wie jede andere religiöse Tradition auch - ein Konglomerat von

Hat das
Konzept der
„abrahami-
tischen
Religionen“
Zukunft?

Ansichten, Denkweisen und Diskussionen über die Existenz des Menschen, die richtige Ordnung dieser Existenz und ihre Beziehung zu Gott als transzendenter Wirklichkeit ist.

Die Frage, die sich am Ende dieses Heftes stellt, ist: Was bedeutet dies für das christlich-theologische Verhalten dem Islam gegenüber. Wie sollen Theologen dem Islam gegenüber treten? Diese Frage führt zu zwei Unterfragen. Erstens die Frage, wie man den Islam studieren soll. Die in diesem Heft vertretene Antwort lautet: nicht als statisches Ganzes, als eine feste Überzeugung, als einen auf einem unveränderlichen heiligen Buch beruhenden Glauben, sondern als eine dynamische, lebendige und sich darum entwickelnde Tradition, die immer in Wechselwirkung mit der gegebenen Situation konkrete Gestalt annimmt.¹ Den Islam ernst zu nehmen sollte für jeden, aber besonders für einen Theologen, heißen, dass der Islam *als Religion* ernst genommen wird. Dies impliziert, dass der Islam nicht als ein autonomes und geschlossenes Ganzes betrachtet wird, sondern als eine Sicht der Welt, die darauf ausgerichtet ist, Gott im Umgang mit der Welt als ihrem Schöpfer und barmherzigen Hüter zu begegnen und ihn als solchen darzustellen. Das bedeutet, dass es für das Studium des Islams nicht reicht, sich auf einen religionswissenschaftlichen Standpunkt zu stellen, von dem aus eine Religion von außen beschrieben und verstanden wird. Wir brauchen genauso sehr eine theologische Einstellung, die nicht *auf* eine Religion schaut, sondern sie *zusammen* mit der diesbezüglichen religiösen Tradition betrachtet. Konkret auf den Islam bezogen, soll also in Worte gefasst werden, wie die Welt in islamischen Augen „in Bezug auf Gott“, „von Gott aus betrachtet“ aussieht, um dann die Plausibilität und Ergiebigkeit einer solchen Sicht zu untersuchen.² Wir werden dem Islam nicht gerecht, wenn wir ihn wie eine Sammlung fremder, willkürlicher Überzeugungen betrachten, sondern nur, wenn wir ihn sehen als eine Form des Lebens vor dem Angesicht Gottes, in dankbarer Unterordnung unter Gottes Willen mit Gottes Urteil vor Augen.³

Auf diese Weise werden Islam und Christentum inmitten der anderen Religionen und Weltanschauungen von selbst Gesprächspartner, die voneinander lernen, Dinge zu sehen, die sie so ohne weiteres alleine nicht gesehen hätten, und Äußerungen zu tun, wie sie sie von sich aus nicht getan hätten. Dies bringt uns zum zweiten Unterthema bei der Frage nach dem richtigen theologischen Umgang mit dem Islam: Wie soll die Theologie in das Gespräch mit dem Islam eintreten? Um diese Unterfrage geht es in diesem abschließenden Artikel.

Bei ihrer Beantwortung möchte ich als Ausgangspunkt eine Stelle aus der Erklärung des II. Vaticanums über die Religionsfreiheit nehmen:

„Die Wahrheit muss aber auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist, d.h. auf dem Weg der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedankenaustauschs und des Dialogs, wodurch die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen [...]“⁴

Wichtig ist, dass die Erklärung *Dignitatis humanae* die Religionsfreiheit nicht mit Hilfe der liberalen Vorstellung einer im Prinzip uneingeschränkten menschlichen Wahlfreiheit begründet, sondern von der These ausgeht, dass die Pflicht, der Wahrheit zu gehorchen, individuelle und kollektive Freiheit erfordert. Diese Freiheit umfasst sogar – und es ist nicht unwichtig, dies im Zusammenhang mit der heutigen muslimfeindlichen Stimmung in vielen westlichen Ländern zu betonen – die Freiheit der Religionen, „die besondere Fähigkeit ihrer Lehre zur Ordnung der Gesellschaft und zur Beseelung des ganzen menschlichen Tuns zu zeigen“⁵. Jeder muss also frei sein, auf der Grundlage von Argumenten etwa zu behaupten, dass es für die Gesellschaft einen qualitativen Fortschritt bedeutet, wenn Homosexualität verboten wird oder wenn Männer getrennt von Frauen schwimmen, genauso sehr, wie auch jeder frei sein sollte, das Gegenteil vorzutragen. Dies ist nicht deshalb so wichtig, weil die betreffende Behauptung wahr wäre, sondern damit ihre Bestätigung oder Widerlegung im Prozess der Wahrheitssuche möglich wird und dabei zugleich die in einer widerlegten These verborgenen Einsichten bewahrt bleiben können. In der Sprache von *Dignitatis humanae*: um einander auf diese Weise bei der Suche nach Wahrheit zu helfen.

Wenn die Frage gestellt wird, ob Muslime und Christen denselben Gott haben, ist hiermit meistens gemeint: Inwieweit stimmen die Bilder von Gott, die aus den jeweiligen Überlieferungen hervorgehen, miteinander überein? In Fortsetzung aber von *Dignitatis humanae* haben Christen und Muslime denselben Gott, weil sie *auf der Suche* nach demselben Gott sind. Und da Christen und Muslime, wie übrigens Juden auch, das Antlitz des Gottes von Himmel und Erde suchen, ist ihr Gott notwendigerweise auch derselbe: Per Definitionem gibt es nur einen einzigen solchen Gott.⁶ Muslime und Christen finden in ihren Diskussionen zusammen, weil sie den wahren Gott suchen, und nicht kraft einer gemeinsamen Herkunft. Dementsprechend können sie einen wichtigen Beitrag zur modernen Kultur leisten. Diese Meinung vertritt jedenfalls vorliegender Artikel.

„Wofür stehst du ein?“ oder „Wovor beugst du die Knie?“

Die Zeitschrift CONCILIUM steht für eine Tradition, in der Modernität und christlicher Glaube ausdrücklich nicht als Gegensätze gesehen werden. Die kritische Vernunft und die menschliche Freiheit stehen nicht in Widerspruch zur christlichen Tradition, sondern sie fließen in gewisser Hinsicht aus dieser Tradition hervor, sind also eine konkrete Realisierung dieser Tradition. Wie sehr ich diese Auffassung auch teile, es besteht dennoch ein wesentlicher Unterschied zwischen einer religiösen Sicht der Welt und des Ortes des Menschen in dieser Welt einerseits und der üblichen modernen Betrachtungsweise andererseits. Demzufolge erscheint ein religiöser Glaube in modernen Augen schnell als „rückständig“ – und dass der Islam eine „rückständige Kultur“ vertreten würde, ist eine Position, die durch den populistischen Politiker Pim Fortuyn in den

Niederlanden verkündet wurde und die nach dessen Tod die Meinung über die Religion im Allgemeinen und über den Islam im Besonderen bestimmt hat.

Der wesentliche Unterschied zwischen dem modernen und dem religiösen Verständnis des Menschen zeigt sich am deutlichsten in der modernen Betonung der menschlichen Autonomie und Selbständigkeit im Gegensatz zur religiösen Betonung von Unterwerfung und Gehorsam. Es ist nicht verwunderlich, dass der Islam gerade in diesem Punkt Stein des Anstoßes ist, denn gerade im Islam werden Gehorsam und Unterwerfung in Unterordnung gegenüber dem souveränen Gott stark hervorgehoben. „Islam“ bedeutet nach der üblichen Etymologie buchstäblich „Übergabe“. Dagegen ist die zentrale Frage der modernen Zeit an den Menschen: „Wofür stehst du ein?“, während die zentrale religiöse Frage lautet: „Wovor verbeugst du dich?“

Dieser Meinungsunterschied darüber, was das Leben eines Menschen wertvoll macht und was der Mensch leistet oder was er empfängt, hängt zusammen mit einem noch wesentlicheren Unterschied. Soll es vorstellbar sein, dass das Leben *Sinn bekommt*, dann muss die Wirklichkeit, in der wir leben, auch tatsächlich als eine Instanz erscheinen, die dem Leben tatsächlich *Sinn geben* kann. Gerade dieser Gedanke ist in der Modernität äußerst problematisch. Im modernen Weltbild ist es ein selbstverständlicher Ausgangspunkt, dass die Welt dadurch Sinn und Bedeutung bekommt, dass die Menschen ihr einen solchen Sinn und eine solche Bedeutung geben. Die Welt, die Geschichte und das individuelle Leben werden an sich nur als Chaos, Willkür und Leere betrachtet, und sie bekommen dadurch Bedeutung, dass Menschen ihr eine solche verleihen. Sinn und Bedeutung gehen also nach moderner Überzeugung nicht aus der Welt, sondern aus dem menschlichen *Weltbild* hervor. Weltanschauungen und Religionen erscheinen so automatisch als Formen der Sinngebung, als Ausdruck von Überzeugungen. Von einer religiösen Perspektive aus ist das menschliche Leben aber nicht deshalb sinnvoll, weil der Mensch der Welt ihren Sinn *gibt*, sondern weil dieser Sinn *empfangen wird*: von Gott bzw. den Göttern, von einem Mysterium, das sich in und hinter den Dingen verbirgt, von einer göttlichen Offenbarung in einem als heilig angesehenen Text.⁷

Gläubige können großen Wert auf Autonomie legen. Sie können – und Christen müssen dies nach meiner Überzeugung sogar – in der Autonomie eine Erfüllung menschlichen Lebens sehen und in der Freiheit Ausdruck und Zeichen der Tatsache, dass die Menschen Abbild Gottes sind. Aber während jeder nach liberaler Auffassung frei wählen kann, solange dieser natürlichen Freiheit nichts in den Weg gelegt wird, sind Autonomie und Freiheit im Bewusstsein der Gläubigen nicht selbstverständlich oder Produkt eigener Anstrengung, sondern eine Gabe von oben. Darüber hinaus handelt es sich um eine Gabe, die die Menschen sich gegenseitig schulden. Es ist unsere Aufgabe, einander Autonomie und Freiheit zu schenken, da diese auch uns geschenkt worden sind. In einem typisch religiösen Paradoxon sind wir in unserer Freiheit gebunden und auch unsere Autonomie ist nicht autonom.

Es besteht aber auch eine religiöse Variante des modernen Denkschemas, nach

der die Religionen nicht als Formen des *Empfangens von Sinn*, sondern als Formen des Gebens von Sinn betrachtet werden. Zurückgeführt zum elementaren Schema wird hier dann wie folgt argumentiert: Gott hat seinen Gläubigen eine Offenbarung gegeben, die weiter verbreitet werden muss. Möglichst viele Menschen müssen in der Welt nach der Offenbarung leben und die Welt auf der Grundlage dieser Offenbarung gestalten. Der Fundamentalismus ist hier die extreme Gestalt der Auffassung, dass die Wahrheit in purer Form in den Grunddokumenten der eigenen Tradition - der Bibel, dem Koran - gegeben ist und dass die Welt dieser Wahrheit unterworfen werden muss.⁸ Es bestehen allerdings auch gemäßigte Varianten dieses Denkschemas.⁹ Ich bin dagegen der Auffassung, dass wir radikal mit diesem Schema brechen müssen, wenn wir das Verhältnis der Religionen zueinander erneut bestimmen wollen. Für einen solchen Bruch reicht es aber nicht, wenn zwei oder drei Religionen sich der jeweiligen eigenen Tradition zuwenden, um dort Gemeinsames mit anderen Religionen zu entdecken. Es reicht zum Beispiel nicht, wenn Juden, Christen und Muslime die eigene Religion und die der beiden anderen Gruppen als abrahamitische Religionen verstehen.¹⁰

Die Suche danach, der Unterwerfung unter Gott Gestalt zu geben

Bemerkenswert in der Erklärung des II. Vaticanums über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen ist, dass zuerst die Art und Weise betont wird, wie die Muslime sich mühen, sich mit ganzer Seele Gottes Ratschlüssen zu unterwerfen, „so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft“. Auf dieser Grundlage wird dann von der Verbundenheit der Christen mit Muslimen und Juden in Abraham als dem gemeinsamen Ahnen im Glauben gesprochen.¹¹ Dies ist, genau umgekehrt, auch die Struktur der Koranstelle, in der Abraham - Ibrahim - Juden und Christen als gemeinsames Vorbild vorgehalten wird:

„Sprich: Ihr Schriftbesitzer, [bekanntlich ist dies die Benennung für Juden und Christen im Koran, womit dann auch ihre Verwandtschaft mit dem Islam zum Ausdruck gebracht wird; E.B.] kommt auf ein Wort (zu einer Vereinbarung zwischen uns): Wir wollen Allah allein als Gott verehren und ihm kein anderes Wesen gleichsetzen, auch keinen von uns außer Allah vergöttern und als unseren Herrn anerkennen. [...] Ihr Schriftbesitzer, streitet doch nicht über Abraham; wurden ja die Thora und das Evangelium erst nach seiner Zeit offenbart. Wißt ihr das nicht?“ (Sure 3,65-66)¹²

Natürlich, genau wie Paulus im neuen Testament das Christentum legitimiert, weil dieses seinem Ursprung treu ist, während das konkurrierende Judentum untreu geworden sei, so legitimiert der Islam sich hier, indem Juden und Christen Untreue Abraham gegenüber vorgeworfen wird und indem er sich selbst als Rückkehr zu jenem ursprünglichen Glauben darstellt. Interessanter aber als der

polemische Rückgriff auf Abraham ist der Vorschlag, dass Juden, Christen und Muslime über Abraham zu einem gemeinsamen Bekenntnis des Kerns ihres Glaubens gelangen: „Wir wollen Allah allein als Gott verehren und ihm kein anderes Wesen gleichsetzen, auch keinen von uns außer Allah vergöttern und als unseren Herrn anerkennen.“ Hier wird der Versuch gemacht, eine religiöse Vision in Worte zu fassen, die Juden, Christen und Muslime in ihrem gläubigen Leben mit Gott begleiten soll und die sie und ihre Suche nach Gottes wahrem Antlitz im Raum von Gottes Gegenwart situieren soll. Dort, wo Menschen für andere Menschen Herren sind, wo sie sich selbst oder andere auf die gleiche Ebene stellen, kurzum, wo etwas anderes verehrt und etwas anderem gedient wird, als ob es Gott wäre, da müssen wir, Schriftbesitzer bzw. Menschen des Buches, unsere Stimme erheben, da müssen wir uns dagegen wenden und daran erinnern, dass es keinen Gott gibt außer Gott.¹³ So bezeugen wir eine nachhaltige Suche nach Gott, der wahr ist, nach der Wahrheit, die göttlich ist.

Nichts ist Gott als Gott allein, nichts ist heilig oder erhaben oder unantastbar oder absolut wichtig außer dem Erbarmer und Barmherzigen, wie der Koran Gott nennt. Dieser Gott ist uns nach christlichem Bekenntnis in seiner Erhabenheit näher gekommen, als wir uns selbst nahe sind. Dieser Gott hat uns erschaffen und zieht mit uns weg aus der Unterdrückung in ein Land von Milch und Honig, Freiheit und Überfluss, wie es die Erinnerung des Judentums erzählt. Es handelt sich um eine Unterwerfung unter den Gott, der Abraham ein großes Volk versprach und gab, den Gott, der Abraham zu einem Glauben an eine unbekannte und unsichere Zukunft verführte, den Gott, unter dessen Willen Abraham sich unterwarf, auch wenn es ihm seinen Sohn, das teuerste, was er besaß, kostete. Diesen Gott sollten Christen und Muslime, wenn möglich im Gespräch auch mit den Juden, zusammen suchen und dabei einander helfen, ihn zu finden. Es sollte uns um die Unterwerfung unter diesen Gott gehen, nicht nur für uns selbst, sondern auch für die Gesellschaft, in der wir leben. Denn wir sollten uns durch die zunehmenden Spannungen zwischen Religionen und religiösen Strömungen sowohl weltweit als auch auf lokaler Ebene nicht zu einem Rückzug ins Private verführen lassen. Der Druck, die Religionen zugunsten eines angeblich neutralen Staates aus dem öffentlichen Leben zu verbannen, ist seit dem 11. September 2001 stark, aber wir können Gott nicht in einer Kirche oder Moschee, in der Bibel oder dem Koran, im Kopf oder im Herzen einschließen.¹⁴ Die Muslime könnten mit ihrer augenfälligen Ausrichtung auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens und mit ihrem Drang, sich in der Öffentlichkeit zu manifestieren, die Christen genau hieran erinnern.

Eine strenge Trennung zwischen religiösem und öffentlichen Bereich ist von der Religion bzw. auf alle Fälle vom Christentum und Islam aus betrachtet, immer ein Problem. Der Gott, der von diesen Traditionen aus gesucht und in Worte gefasst wird, ist, insoweit man meint, Spuren seiner Gegenwart gefunden zu haben, der Gott von Himmel und Erde, der unmöglich von bestimmten Lebensbereichen ausgeschlossen werden kann. Vom religiösen Standpunkt aus ist unannehmbar, dass nicht von Gottes Gerechtigkeit gesprochen werden darf, wenn über die

Ordnung der Gesellschaft gesprochen wird, oder auch nicht von Gott als Bild des Menschen, wenn es sich um den Umgang mit dem Anfang oder dem Ende des Lebens handelt, oder von Gottes Barmherzigkeit, wenn über die Politik in Sachen Bewältigung der Armut oder über die Integration von Immigranten oder über das Strafrecht gesprochen wird. Auch würde die politische und gesellschaftliche Diskussion davon profitieren, wenn derartige Kategorien wieder in die öffentliche Diskussion eingebracht würden. Dann würde deutlich, dass es sich bei der Gestaltung des Staates und der Gesellschaft nicht um persönliche Vorlieben, um Geschmäcker oder zufällige Präferenzen handelt. In der Politik geht es letztendlich um die Frage, wen oder was wir als Gesellschaft ehren wollen, in welchem Raum der Werte oder Güter wir die Gesellschaft situieren wollen. Bezüglich der Übersetzung religiöser Werte in eine Sprache, die im säkularen Bereich Bedeutung haben kann, teile ich die Meinung des deutschen Philosophen Jürgen Habermas, dass dies in der heutigen Situation von fundamentaler Bedeutung ist, nicht nur wenn wir von den religiösen Traditionen aus urteilen wollen, sondern auch gerade, wenn wir hierbei von der Gesellschaft ausgehen.¹⁵

Öffentliche Diskussion als religiöse Diskussion

Hieraus folgere ich, dass Christen in ihrem Umgang mit der islamischen Tradition nicht diese Tradition selbst in die Mitte rücken sollten. Stattdessen müssen sie sich zusammen mit den Muslimen auf der Basis beider Traditionen auf die Frage konzentrieren, wofür Menschen in unserer Gesellschaft eintreten, und zwar sowohl kollektiv als auch individuell. Voraussetzung ist die Annahme, dass Gott der Gott von allem und allen ist, und dass alles und alle daher schon immer in Beziehung zu dem Gott, den sowohl die christlichen als auch die islamischen Traditionen zur Sprache bringen wollen, steht bzw. stehen. Dies impliziert einerseits, dass die Religionen bestimmte Anschauungen bezüglich

der Gesamtheit der Wirklichkeit verkörpern und sich selbst als Antwort auf ein Geheimnis verstehen, das sich als Quelle und Ziel dieser Wirklichkeit offenbart und über das man darum auch auf vernünftige Weise sprechen und diskutieren kann. Ein religiöser Glaube kann zwar nicht rational bewiesen, wohl aber

Der Autor

Erik P.N.M. Borgman ist seit 2004 Direktor des Heyendaal Instituut der Radboud-Universität in Nijmegen, eines interdisziplinären Forschungsinstituts für Theologie, Wissenschaft und Kultur. Seine derzeitige Forschung bezieht sich vor allem auf die kulturelle und gesellschaftliche Bedeutung von Religion, christlichem Glauben und Theologie und auf die religiöse und theologische Bedeutung der heutigen Kultur. Veröffentlichungen dazu: Zahlreiche wissenschaftliche und mehr populäre Artikel; eine Sammlung von Essays: *Alexamenos aanbidt zijn God* (Zoetermeer 1994); *Dominicaanse spiritualiteit: Een verkenning*, in: *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* (Leuven/Bergen Dal 2000; engl. Übersetzung: *Dominican Spirituality: An Exploration*, London/New York 2002). Borgman ist Redaktionssekretär der *Tijdschrift voor Theologie* und Mitglied des Direktionskomitees von *CONCILIUM*. Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt über „Gaudium et spes: Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments“ in Heft 4/2004. Weitere Angaben in Borgmans anderem Artikel in diesem Heft. Anschrift: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: E.Borgman@hin.ru.nl.

vernünftigerweise verantwortet werden, und eine solche kritische Verantwortung ist, religiös betrachtet, wichtig. Es ist ja unsere religiöse Pflicht, Gott zu dienen und Gott allein, und nicht einem Bild von Gott, das wir vielleicht für Gott halten, das aber so zum Götzen wird.

Ein entsprechender Ikonoklasmus ist ein wichtiger Beitrag der drei abrahamitischen Religionen zur heutigen Kultur. So wird die Frage lebendig gehalten, was wahrhaft wahr, gut und schön ist, und man wehrt sich gegen die moderne Skepsis, die meint, dass das Wahre, Gute und Schöne an sich nicht erkannt werden können und wir deshalb über nichts anderes als ein Bild davon verfügen. Es hat allen Anschein, dass das interkulturelle und interreligiöse Gespräch in unserer Gesellschaft nicht wegen der Unterschiede an sich so schwierig verläuft, sondern wegen des zur Zeit fehlenden Glaubens, dass ein entsprechendes Gespräch überhaupt zu etwas führen kann. Wenn wir meinen, über Wahrheit und Güte, über Gott und Gottes Willen nichts mehr wissen zu können, dann können wir höchstens noch über die relativen Rechte unserer verschiedenen Überzeugungen verhandeln. Das Bekenntnis, dass nur Gott anzubeten ist, erinnert uns daran, dass die Suche nach Wahrheit und Güte eine unveräußerliche Verantwortung ist, die aber durchaus bewältigt werden kann, weil Gott uns als das Wahre und Gute nicht im Stich lässt. In diesem Sinne blockiert der religiöse Glaube die grundsätzliche Diskussion über Wahrheit und Güte, über Werte und Normen keineswegs, sondern macht sie gerade erst möglich und sinnvoll.

Bei dieser Diskussion ist jeder mit eingeschlossen. Insoweit Religionen kollektive Überzeugungen sind, trennen sie Gruppen und Individuen. Insoweit sie sich aber als Antwort auf Gottes Spuren in der Wirklichkeit, in deren Mitte wir Menschen leben, verstehen, halten sie das Bewusstsein lebendig, dass wir vor allem anderen zuerst miteinander verbunden sind. Wir gehören zusammen, bevor wir durch die Unterschiede in Auffassungen und Geschmäckern, in Kultur und Religion getrennt werden. Die Ereignisse vom 11. September 2001 und alles, was nachher kam, haben in verschiedenen europäischen Gesellschaften mit einer beträchtlichen muslimischen Minderheit Zweifel an der Möglichkeit eines Norm- und Wertsystems entstehen lassen, das Immigranten und ursprüngliche Bewohner vereinen könnte. Von einem religiösen Standpunkt aus betrachtet ist der entscheidende Ausgangspunkt, dass die Geschicke und das Wohlergehen von Allochtonen und Autochthonen miteinander verbunden sind. Wir leben im selben Raum, der letztendlich Gottes Raum ist, und was einem anderen geschieht, fordert meine Beteiligung und Miteinbezogenheit heraus – und umgekehrt. Christentum und Islam drücken diese Verbundenheit dadurch aus, dass sie sagen, alle Menschen seien von Gott geschaffen und Kinder Gottes und auf diese Weise miteinander verwandt. Wir wissen nicht, was das genau bedeutet, aber wir sind auf der Suche nach Wegen, um diese Verbundenheit zu gestalten. Diese Suche nennen wir Kultur, Gesellschaft, Politik. Das religiöse Bekenntnis, dass wir in Gott miteinander verbunden sind, impliziert, dass religiöse Gruppen und Individuen für Gesprächsbeiträge offen stehen müssen und sie dabei den eigenen Glauben nicht als den einzigen Zugang zur Wahrheit betrachten dürfen. Gott ist

der Raum der Suche nach der immer größeren, immer tieferen und sich auch immer entziehenden Wahrheit, die von den religiösen Traditionen ins Auge gefasst wird.

Oder anders gesagt: Gott und Religion im Allgemeinen wie auch Christentum und Islam im Besonderen positionieren sich nicht gegen die Aufklärung, auch wenn dies oft sowohl von denjenigen suggeriert wird, die sich als Anhänger der Aufklärung betrachten, als auch von denen, die sich für religiös halten. Gott und die Religionen, Christentum und Islam sind Raum der Aufklärung.¹⁶ Historisch betrachtet haben beide Religionen der Aufklärung Raum geboten, und es kommt darauf an, sie als solche erneut zu erschließen. Es ist eine wichtige theologische Aufgabe, ihnen dabei zu helfen, damit sie sich in diesem Sinne wieder öffnen.

¹ Vgl. für die vielfachen, vielfarbigen Debatten im heutigen Islam: Clinton Bennett, *Muslim and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates*, London/New York 2005.

² Wie bekannt, ist der Ausgangspunkt für Thomas von Aquin die These, das Objekt der Theologie sei alles - unter dem Aspekt Gottes. Meine These ist, dass dieser Ansatz, bei dem die Religion letztendlich wie eine Hermeneutik der Wirklichkeit betrachtet wird, die in der Theologie zu rekonstruieren und kritisch zu hinterfragen ist, auch der beste Leitfaden bei der Auseinandersetzung mit der Konfrontation zwischen verschiedenen religiösen Traditionen.

³ Vgl. die Erklärung des II. Vaticanums über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* (28. Oktober 1965), Nr. 3.

⁴ Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* (7. Dezember 1965), Nr. 3.

⁵ AaO., Nr. 4.

⁶ Vgl. Johann Baptist Metz, *Theologie versus Polymythie oder: Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, in: Odo Marquard/Peter Probst/Franz Josef Wetz (Hg.), *Einheit und Vielheit*, Hamburg 1990, 170-86; ders., *Im Eingedenken fremden Leids: Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede*, in: ders./Johann Reikerstorfer/Jürgen Werblich, *Gottesrede*, Münster 1996, 3-20; ders., *Zum Begriff der neuen politischen Theologie. 1967-1997*, Mainz 1997, 197-206: Im Pluralismus der Religions- und Kulturwelten: Anmerkungen zu einem theologisch-politischen Weltprogramm.

⁷ Vgl. auch meinen Artikel „*Gaudium et spes*“: *Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments*, in: CONCLIIUM 41 (2005/4), 388-396.

⁸ Nach dem Ägyptologen Jan Assmann (siehe *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000; ders., *Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*, München 2003) liegt diese Logik dem Monotheismus und der Theologie zugrunde. Obwohl monotheistische Offenbarungsreligionen wahrscheinlich dieser Logik offener gegenüber stehen, besteht kein Grund anzunehmen, dass eine wesentliche, intrinsische Verbindung zwischen beiden besteht.

⁹ Die Betonung einer unfehlbaren Lehre sowie ihrer autonomen Fortentwicklung durch die katholische Kirche seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hat auch mit diesem Schema zu tun.

¹⁰ Siehe auch den Artikel von Pim Valkenberg, *Hat das Konzept der „abrahamitischen Religionen“ Zukunft?* in diesem Heft.

¹¹ *Nostra aetate*, Nr. 3-4.

¹² Vgl. auch meinen Artikel „*Gaudium et spes*“: *Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments*, aaO. Anm. des Übersetzers: Der Korantext ist hier zitiert nach der von L. W. Winter bearbeiteten Übersetzung von Ludwig Ullmann, *Der Koran*, München 1959, vgl. die abweichen-

de Nummerierung und Übersetzung von Annemarie Schimmel in der Reclam-Ausgabe *Der Koran*, Stuttgart 1960, 3, 57–58.

¹³ Vgl. hierüber von einem christlichen Hintergrund aus Theo Witvliet, *Het geheim van het lege midden: Over de identiteit van het Westers christendom*, Zoetermeer 2003. Vgl. hierüber aus islamischer Perspektive: Reza Aslan, *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*, New York 2005.

¹⁴ Vgl. für die verschiedenen europäischen Auffassungen über das Verhältnis zwischen Religion und Öffentlichkeit, zwischen Kirche und Staat: John T. S. Madeley/Zsolt Enyedi (Hg.), *Church and State in Contemporary Europe: The Chimera of Neutrality*, London/Portland 2003. Für das Verhältnis zwischen Religion und Politik und die Diskussionen hierüber siehe Pippa Norris/Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004. Für das Verhältnis zwischen Religion und Demokratie siehe David Marquand/Ronald L. Nettle (Hg.), *Religion and Democracy*, Oxford 2000.

¹⁵ Siehe Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, in: ders., *Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main 2001, 9–34.

¹⁶ Dies ist grundsätzlich etwas anderes als die Frage, welcher Raum von der Aufklärung für Religion gelassen wird bzw. ob die Religion sich nicht gegen die Einschränkungen durch die Aufklärung wehren muss. Religion und Aufklärung sind miteinander verbunden und der Gegensatz zwischen beiden ist daher sekundär, etwas, was in seiner Entstehung und seinen konkreten Gestalten verstanden werden muss und nicht vorausgesetzt werden kann. Andererseits kann so auch der Tatsache Rechnung getragen werden, dass viele Denker der Aufklärung die Religion reformieren, nicht abschaffen oder zurückdrängen wollten.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Karel Hermans