

# Da‘wa im Horizont der Pluralität – zwischen Absolutheitsanspruch und Anerkennung

Naime Çakır

## 1. Da‘wa im Spannungsfeld zwischen dem Eigenen und dem Fremden

Obleich der *da‘wa*-Begriff in der Geschichte immer wieder einen Bedeutungswandel erfahren hat und mehrere Bedeutungen aufweist, wird *da‘wa* meist als Ruf, Aufruf oder Einladung zum Islam verstanden.<sup>1</sup> Ausgehend von diesen allgemeinen Definitionen scheinen *da‘wa* einerseits und eine Bejahung der Pluralität der Lebenswelten und unterschiedliche Glaubensüberzeugungen andererseits auf den ersten Blick sich gegenseitig ausschließende Begriffspaare zu sein. Denn »Pluralität« stellt die Existenz einer einzigen »Wahrheit« nicht nur in Frage, sondern hebt sie gegebenenfalls gänzlich auf,<sup>2</sup> während ein wie auch immer verstandenes *da‘wa*- und Missionsverständnis die Nivellierung der Unterschiede und somit die Reduzierung der Differenz im Blick hat, die sowohl den Ritus und den Kultus, die Symbolik und die ethisch-moralischen Vorstellungen betreffen.

Die Grundidee der muslimischen *da‘wa*, aber auch der christlichen Mission lässt zunächst offen, ob sie die Anderen dem Eigenen als »absolut gleichwertig« anerkennen<sup>3</sup> können, da sie zwischen den Gläubigen

---

1 Vgl. *Mustafa Çağırıcı*, Art. Da‘vet, in: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Bd. 9, 16–19.

2 Vgl. *Ludwig Stiffl*, Politischer Islam und Pluralismus. Theoretische und empirische Studie am Beispiel des Jemen, Berlin 1998, 8.

3 Mit »Anerkennung« ist in Anlehnung an Honneth eine Form der Anerkennung gemeint, mit der die Menschen in »symmetrischer Wertschätzung« an den unterschiedlichen Lebenswegen und Überzeugungen ihrer Mitmenschen in solidarischer Verantwortung füreinander Anteil nehmen (vgl. *Axel Hon-*

der eigenen Gemeinschaft und der anderen unterscheiden müssen. Dabei beziehen sie sich auf den Schöpfer-Gott als Fundament des eigenen Glaubenssystems, dessen Wille am Ende verwirklicht werden soll. So positioniert sich ein wie auch immer verstandenes *da'wa*- bzw. Missions-Verständnis vorab in Konkurrenz zu anderen Religionen, was mit einem den Anderen als dem Eigenen ebenbürtig anerkennenden dialogischen<sup>4</sup> Interesse schwerlich in Einklang zu bringen ist. Die Anhänger der jeweils anderen Gemeinschaft werden tendenziell als diejenigen betrachtet, die vom »Heil« nicht ganz erfasst werden. Das stellt diejenigen vor große Herausforderungen, die Mission bzw. *da'wa* und Pluralität nicht nur zusammen denken, sondern diese Begriffe so füllen, dass sie in ihnen den Aufruf erblicken, die Pluralität unter den Vorzeichen einer Mission bzw. eines *da'wa*-Auftrags mit zu gestalten, und dies als einen konstruktiven Beitrag zur gesellschaftlichen Pluralität bei gleichzeitiger Anerkennung unterschiedlicher Weltanschauungen verstehen. Das heißt, ihre Argumentationen müssen hier gegenüber orthodoxen wie liberalen Positionen im eigenen »Lager« überzeugen, die ihre eigene Vorstellung von »Heil und Wahrheit« haben, und gleichzeitig die berechtigte Anfrage der »Anderen« mit berücksichtigen, die einem Missions- bzw. *da'wa*-Verständnis ein dialogisches Interesse an anderen Religionen absprechen.

Für den Islam sollen im Folgendem zwei zeitgenössische Autoren angeführt werden, an deren Zugang die Komplexität deutlich wird, auf der einen Seite *da'wa* zu befürworten und auf der anderen Seite mit einem *da'wa*-Verständnis die konkurrierenden Religionen und Weltanschauungen als gleichwertig anzuerkennen. Im darauf folgenden Kapitel soll als eine Lösungsmöglichkeit der institutionsökonomische Ansatz dargestellt werden, dessen Regeln und Strukturen den Menschen unterschiedlicher Religionen und Kulturen, die ihren *da'wa*- oder Missionsanspruch nicht aufgeben möchten, Möglichkeiten im Hinblick auf das Zusammenleben in gegenseitiger Toleranz eröffnen könnte.

---

*neth*, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt 1992, 209).

- 4 Hier ist in Anlehnung an Martin Buber ein Dialogverständnis gemeint, das ein tatsächliches Interesse an dem erfahrbaren Anderen beinhaltet, welches nicht von Anbeginn von einem Überlegenheitsgefühl dominiert ist (vgl. *Martin Buber*, Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1973). Bei einem auf *da'wa* und Mission ausgerichteten Dialog wird tendenziell der Andere von der Überlegenheit des Eigenen zu überzeugen beabsichtigt, während man nicht bereit ist, sich eventuell auch von der Überlegenheit der anderen Religion überzeugen zu lassen.

## 2. Das Modell einer »befreiungstheologisch-kooperativen« *da'wa* (Farid Esack)

Unter den *da'wa*-Theologien erscheint das Modell einer »befreiungstheologisch-kooperativen« *da'wa* von Farid Esack am ehesten einer anerkennenden Koexistenz in pluralistischen Gesellschaften angemessen, da es sich dort, wie Wrogemann betont, um ein Diskursmodell handelt, das grundlegend interreligiös ausgerichtet ist.<sup>5</sup> Auf dem Hintergrund seiner gesellschaftspolitischen Erfahrungen innerhalb der Anti-Apartheid-Bewegung im südafrikanischen Befreiungskampf stellt Esack grundsätzliche Fragen zur muslimischen Theologie. Er kommt hier zu Erkenntnissen, die die traditionellen Positionen eines *da'wa*-Verständnisses in vielfältiger Weise in Frage stellen und dabei gleichzeitig aufzeigen, dass es möglich ist, gemeinsam mit anderen Menschen, die nicht die eigene Glaubensüberzeugung teilen, für eine menschenwürdige Gesellschaft zu kämpfen und sich dabei dennoch auf den eigenen muslimischen Glauben und den Koran unter dem Vorzeichen eines *da'wa*-Auftrags zu beziehen. Esack widmet sich in seinem 1997 herausgegebenen Buch »Qur'ān, Liberation and Pluralism«, u. a. der hermeneutischen Methode zur Auslegung heiliger Texte und betont in diesem Zusammenhang ausdrücklich, dass eine objektive Textauslegung nicht möglich ist, da es Wahrheit im Grunde nicht außerhalb des sozio-historischen Kontextes geben kann und ein Text immer von mehr oder weniger bewussten, subjektiv motivierten Bedeutungszuschreibungen des hermeneutisch Tätigen getragen ist.<sup>6</sup> Insofern enthüllen sich für ihn vermeintlich objektiv bzw. »wahre« Textinterpretationen bei näherem Hinschauen als Täuschungen, weshalb er in diesem Zusammenhang auch moderne muslimische Autoren wie Fazlur Rahman und Muhammad Arkoun in seine Kritik mit einschließt, die zwar den Koran historisch betrachten, aber nicht sich selbst, so dass sie den Eindruck vermittelten, als seien sie nun in der Lage, objektive

---

5 Vgl. *Henning Wrogemann*, Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam, Frankfurt 2006, 338–345.

6 Vgl. *Farid Esack*, Qur'ān, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression, Oxford, 1997, 49 ff. Vgl. auch *ders.*, Wahrheit und Dialog. Gedanken eines muslimischen Theologen, in: *Wolfram Weibé* (Hg.), Wahrheit und Dialog. Theologische Grundlagen und Impulse gegenwärtiger Religionspädagogik, Münster u. a. 2002, 43–52, 43.

»Wahrheiten« aus dem Koran herauszuarbeiten. Dies veranlasst Esack schließlich zu konstatieren:

»Wahrheit, was auch immer sie sonst noch sein mag, ist auch ein menschliches Konstrukt. Wir machen die Wahrheit, wie gern wir auch glauben mögen, dass es eine einzige, ewige aus sich selbst existierende Realität jenseits der Geschichte gibt.«<sup>7</sup>

Etwas anderes sind für Esack Überzeugungen, die man hat und die mit den Überzeugungen anderer konkurrieren können:

»Selbstverständlich habe ich eigene Überzeugungen; ich vertrete sie leidenschaftlich und habe für sie gelitten. Dennoch übergehe ich Andere nicht mehr in der tief verwurzelten Überzeugung, dass nur mein Glaube zählt. Während ich mich tatsächlich durch meinen Glauben und den Koran inspirieren lassen kann und es tue, verachte ich keineswegs mehr das pluralistische Wesen der Welt, in der wir leben.«<sup>8</sup>

Bezüglich des interreligiösen Dialogs, der meist von christlicher Seite initiiert und organisiert sei, bemerkt Esack, dass seitens der teilnehmenden Muslime oft der missverständliche Eindruck bestehe, das Interesse ihres christlichen Gegenübers am Dialog primär im Zweifel am eigenen Glauben begründet zu sehen, weshalb diese scheinbar »ein dankbares Opfer für ihre eigene *da'wa*«<sup>9</sup> darstellten. Ein anderes Missverständnis bestünde darin, so Esack, dass es auf wissenschaftlicher Ebene eine Anzahl muslimischer Intellektueller gäbe, die einen Binnenzirkel der Dialogszene bildeten und dort davon ausgingen, »dass wenn man andere dem intellektuellen Gesicht des Islam in Gestalt seiner eigenen Person aussetzt, dieses selbst schon eine Einladung zum Islam sein muss«<sup>10</sup>. Insofern blieben diese in scheinbarer Objektivität in der religiösen Überlegenheit gegenüber anderen Religionen verhaftet, womit christliche oder jüdische Dialogpartner im günstigsten Falle als »anonyme Muslime« eingeordnet werden, die, ohne es selbst zu wissen, aus der muslimischen Überlegenheitsperspektive im eigentlichen Sinne Muslime sind.

Für Esack sollte der primäre Zweck des interreligiösen Dialogs das Verstehen des Anderen auf der Basis seiner Texte und seines Erbes sein,

---

7 Ebd. 44.

8 Ebd. 45.

9 Vgl. ebd. 47.

10 Ebd.

zur Erschaffung eines neuen Raumes, des Verständnisses und des Friedens und zu dem Versuch, »die Menschlichkeit in allem zu entdecken, was im Kontext eines größeren Strebens nach einer menschlicheren Welt steht«. Insofern argumentiert Esack »für ein konkretes theologisches Engagement mit dem *Anderen*, das den immanenten menschlichen Wert jeder Person anerkennt und das im Kontext eines Kampfes stattfindet, der die Welt in eine gerechtere zu verwandeln versucht«<sup>11</sup>.

Hier scheint sich im Zuge seiner Argumentationen zum einen der Eindruck zu verdichten, dass es für den gemeinsamen Kampf um das Gute nicht zwingend einer religiösen Orientierung bedarf, wie er dies am Beispiel des südafrikanischen Befreiungskampfes und der Sorge um die Nichteinbindung der heidnischen Völker der vierten Welt im Dialog andeutet. Andererseits schwingen bei ihm an einigen Stellen *da'wa*-Intentionen mit, wenn er, wie im anschließenden Zitat, Muslime auf die Verantwortung hinweist, die Menschheit zu Gott und seinem geraden Weg zu rufen und dabei darauf zu achten, wer hierzu eingeladen werden soll:

»The responsibility of calling humankind to God and to the path of God will thus remain. The task of the present-day Muslim is to discern what this means in every age and every society. Who is to be invited? Who is to be taken as allies in this calling? How does one define the path of God? These are particularly pertinent questions in a society where definitions of Self and Other are determined by justice and injustice, oppression and liberation and where the test of one's integrity as a human being dignified by God is determined by the extent of one's commitment or defend that dignity.«<sup>12</sup>

Wrogemann weist darauf hin, dass nach Esack die islamische Sicht anderen Religionen gegenüber im Grunde darin überlegen sei, dass sie deren implizite Exklusivitätsansprüche ablehne und demgegenüber ein »inklusive Denken« einfordere, welches »der Würdigung der Anderen im Wettstreit um das Gute diene«<sup>13</sup>. Was hier aus religiöser Perspektive bleibt und erforderlich ist, ist *da'wa* im Sinne einer Einladung oder einem Aufruf zum Islam, bei dem es entscheidend ist, andere Religionen zu

---

11 Ebd. 51 f.

12 *Ders.*, Qur'ān, Liberation and Pluralism (s. Anm. 6), 175.

13 *Wrogemann*, Missionarischer Islam (s. Anm. 5), 341.

tolerieren; nicht im Sinne einer pluralistischen Gleichsetzung, sondern, wie Wrogemann betont, als eine ideologische Größe.<sup>14</sup>

Esack verfolgt einen Ansatz, der die anderen Religionen (insbesondere Judentum und Christentum) im Rückgriff auf den Koran und der prophetischen Tradition als Heilswege anerkennt.<sup>15</sup> Er zieht insofern die Grenze zwischen dem Eigenem und Fremden nicht entlang der Religionszugehörigkeit, sondern entlang der Gerechtigkeit und dem Einsatz gegen die Unterdrückung, obgleich auch bei ihm zwischen Gottgläubigen und Nicht-Gläubigen unterschieden wird. Doch da Esack *da'wa* im religiösen Sinne als ein »Wetteifern« um das Gute begreift, sieht er die Möglichkeit, auch mit nicht-gläubigen Menschen zu kooperieren. Demnach folgt Esacks befreiungstheologischer Ansatz im Grunde einem ethischen Pragmatismus in Form einer Verantwortungs- oder Gesinnungsethik.

Farid Esacks dialogisches *da'wa*-Verständnis kann am ehesten die Anderen als die Anderen tolerieren, auch wenn ein *da'wa*-Verständnis, das den Anderen als Partner in Verwirklichung gemeinsamer Ziele sieht, nicht an einem wirklichen Interesse an dem anderen Glauben orientiert ist, sondern ihm vielmehr gleichgültig gegenübersteht. Dennoch wird hier der eingangs beschriebene Widerspruch zwischen Pluralität und *da'wa* weitgehend aufgelöst, ohne den Anderen abzuwerten. Doch die Anerkennung der anderen monotheistischen Religionen als Heilswege dürfte Esack seitens der muslimischen Orthodoxie Kritik einbringen, die nur den Islam als den einzigen Heilsweg anerkennt. Beispielsweise löste Süleyman Ateş, ein türkischer Theologe, kontroverse Debatten unter den Theologen in der Türkei aus und war heftiger Polemik ausgesetzt, als er 1989 einen Artikel mit dem Titel »Keiner besitzt ein Monopol auf das Paradies« veröffentlichte und im Koran eine Heilszusage an die »Schriftbesitzer« erkannte.<sup>16</sup>

---

14 Vgl. ebd.

15 Vgl. Esack, Qurʾān, Liberation and Pluralism (s. Anm. 6), 158–162.

16 Vgl. Abdullah Takım, Koranexegeese im 20. Jahrhundert. Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş's »Zeitgenössischem Korankommentar«, Istanbul 2007, 222–236.

### 3. *Da'wa* als Aufruf zum gesellschaftlichen Engagement und zur Wahrung der muslimischen Identität im europäischen Kontext (Tariq Ramadan)

Nach Tariq Ramadan drückt *da'wa* »die Vorstellung aus, die Botschaft des Islam darzulegen und vorzustellen«. Dabei muss die Konversion »ein freier Akt sein, da sie Angelegenheit zwischen Gott und dem Herzen des Menschen ist«<sup>17</sup>. Mit seinem *da'wa*-Verständnis legitimiert Ramadan erst ein muslimisches Leben in einem nicht-muslimischen Land, in dem er die klassische binäre Kodierung von *dār al-islam* und *dār al-ḥarb* diskutiert und das Konzept des *dār ad-da'wa* um den Begriff der *dār aš-šahāda* erweitert.<sup>18</sup>

Hierbei stützt er sich auf den zeitgenössischen islamischen Gelehrten al-Mawlawi.<sup>19</sup> Ist es für al-Mawlawi die *da'wa*, die die Grundlage »für unsere Beziehungen mit den Nicht-Muslimen bildet und nicht der Kampf und der Krieg«, so wird dies bei Ramadan durch das Konzept des *dār aš-šahāda* um die Verantwortung der Muslime, die Gesellschaft mitzugestalten, erweitert.<sup>20</sup>

»Als *dār asch-schahāda*, »Raum der Bezeugung« bezeichnet, stellen die westlichen Länder ein Gebiet dar, in dem die Muslime auf die Grundlehre des Islam zurückverwiesen und dazu aufgefordert sind, über ihre Rolle nachzudenken: sich als, wie der Koran sagt, *shahadâ* 'alan-nâs (Zeugen vor der Menschheit) zu begreifen, sollte sie dazu führen, jede reaktive oder ängstliche Haltung zu vermeiden und ein Gefühl des Vertrauens in sich selbst zu entwickeln, das auf einem tiefen Gefühl der Verantwortung gründet. Und dies wiederum muss, wie gesagt, in den westlichen Gesellschaften von einem echten und steten Einsatz für die Gerechtigkeit begleitet werden.«<sup>21</sup>

Die Übernahme von Verantwortung ist für Ramadan dem Glaubensbekenntnis geschuldet, mit dem die Einheit des einen einzigen Gottes bezeugt wird. Die Muslime sollen »ihrer Verantwortung nachkommen, um einerseits ihren Glauben an die Einheit Gottes und ihre Werte der Ge-

---

17 *Tariq Ramadan*, *Muslimsein in Europa. Untersuchungen der islamischen Quellen im europäischen Kontext*, Köln 2001, 180 Anm. 164.

18 Vgl. ebd. 179.

19 Vgl. ebd. 177.

20 Vgl. ebd. 178 f.

21 Ebd. 185.

rechtmäßigkeit und Solidarität authentisch zu bezeugen und andererseits dementsprechend einzeln oder gesellschaftlich zu handeln«<sup>22</sup>.

Für Ramadan ist *dār aš-šahāda* überall dort, wo die Muslime ungehindert ihr Glaubensbekenntnis ablegen können, sich in Sicherheit befinden und ihre religiösen Grundpflichten verrichten können, womit für Ramadan beinahe die ganze Welt als Ort der Bezeugung betrachtet wird.<sup>23</sup> So gesehen kann sich das *daʿwa*-Verständnis nicht nur auf die Bedingungen der Pluralität einlassen, sondern es ist der Aufruf, die Bedingungen der Pluralität mit zu gestalten, um die eigene muslimische Identität in einem nicht-muslimischen Umfeld zu bewahren. Nach Ramadan soll die Gesellschaft, in der man sich befindet, nach den Maßgaben des islamischen Verständnisses von Gerechtigkeit und Solidarität gestaltet werden, was die Fürsorge für marginalisierte, kranke und bedürftige Menschen mit einschließt.<sup>24</sup> Dabei hebt er hervor, dass die Scharia die Loyalität und die Achtung des »konstitutionellen und rechtlichen Rahmen des Landes«, in dem die Muslime leben, verlangt, und bekräftigt gleichzeitig, dass die Scharia die redliche Staatsbürgerschaft im Rahmen des positiven Rechts gewährleistet. »Die Loyalität zu seinem Glauben und zu seinem Gewissen verlangt eine feste und redliche Loyalität zu seinem Land.«<sup>25</sup> Für Ramadan ist dennoch in letzter Instanz bei der Verhältnisbestimmung von Muslimen und Nicht-Muslimen die Scharia maßgebend. Dies mag einer der Gründe sein, weshalb sich um den umstrittenen Intellektuellen die Geister scheiden. Den einen gilt er als ein toleranter Reformierender, der den Islam mit der Moderne vereinen möchte, andere wiederum meinen in ihm einen islamistischen Fundamentalisten zu erblicken.<sup>26</sup>

Insgesamt besehen siedelt Ramadan den Islam in seiner religiösen Wertehierarchie an oberster Stelle an, da er dort, im Gegensatz zum Christentum, den revoltierenden Verstand des westlichen Rationalismus – einem Hiatus zwischen Wissen und Glauben – und den darauf begründeten existenziellen Zweifel in der Beziehung zum Göttlichen im islamischen Glauben überwunden sieht.<sup>27</sup> Gründe hierfür macht er im Rationalismus der westlichen Philosophie aus, der sich schließlich im christ-

---

22 Ebd. 179.

23 Vgl. ebd.

24 Vgl. ebd. 182.

25 Ebd. 211.

26 Vgl. *Ralph Ghadban*, Tariq Ramadan und der Kampf der Kulturen, in: <http://library.fes.de/pdf-files/akademie/online/50374.pdf>, 6.

27 *Tariq Ramadan*, Der Islam und der Westen. Von der Konfrontation zum Dialog der Zivilisationen, Marburg 2000, 264 ff.

lichen Glauben niederschläge. Im Gegensatz zu Esack, der den globalen Kampf um das Gute gegen die Ungerechtigkeit und Unterdrückung in der Welt unter Mithilfe aller dazu motivierten Menschen zum Ziel hat, ist Ramadans oberste Priorität, in der europäischen Diaspora Wege aufzuzeigen, das »*Leben des Glaubens* in einem industrialisierten Land zu schützen, das der Logik der Produktivität und des Konsums unterworfen ist«<sup>28</sup>. Hier schwingt bei ihm ein globaler Kulturpessimismus gegenüber der »westlichen« Lebens- und Wertewelt (»die Neutralität des Raumes in den säkularisierten Gesellschaften«) mit all ihren spätkapitalistischen Auswirkungen mit, der, selbst wenn man diese Kritik berechtigterweise im Sinne einer »Dialektik der Aufklärung« nach Horkheimer/Adorno<sup>29</sup> teilen möchte, lediglich den scheinbar alternativlosen muslimischen Weg aufzeigt, auf dem der Koran leitende Prinzipien liefert, die »ihrem Wesen nach absolut«<sup>30</sup> sind.

Insofern ist es aus dieser gegenüber der Lebens- und Glaubenswelt der Anderen elitär anmutenden Perspektive schlüssig, wenn hier anstelle von *da'wa* auf die besondere Verpflichtung von *šahāda* hingewiesen wird, womit Muslime besonders gegenüber nichtmuslimischen Mitmenschen ihren Glauben zu bezeugen haben.<sup>31</sup> So wird weder ein anerkennendes Interesse am Anderen noch die Absicht eines gemeinsamen dialogischen Weges, der die anderen Religionen als Heilswege anerkennt, zu einem gemeinsam zu erarbeitenden Ziel erkennbar.

Dennoch muss festgehalten werden, dass Ramadan denjenigen Muslimen einen Weg zeigt, die sich ansonsten in die eigene Glaubens- bzw. ethnische Gemeinschaft zurückziehen würden, wie sie nach Maßgaben ihres Glaubens loyale Staatsbürger in einem nicht-islamischen Umfeld sein können, ohne in Konflikt mit ihrem Glauben zu geraten. So ist es für Ramadan kein Widerspruch, Muslim und Europäer zu sein. Das andere Modell wäre eine Separierung, nämlich ein Leben »in Europa, aber im eigenen Land«. Damit ist der Rückzug einiger MigrantInnen in Europa in »ethnische Nischen« gemeint, wobei es wenig Kontakte mit der autochthonen Bevölkerung gibt.

Der Widerspruch zwischen *da'wa* und einer den Anderen als gleichwertig anerkennenden Pluralität bleibt bei Ramadan ungelöst, da das

---

28 Vgl. *ders.*, Muslimsein in Europa (s. Anm. 17), 172.

29 Vgl. *Max Horkheimer/Theodor W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1969.

30 *Ramadan*, Der Islam und der Westen (s. Anm. 27), 51.

31 Vgl. *ders.*, Muslimsein in Europa (s. Anm. 17), 180 Anm. 164. Vgl. 182.

eigene Verständnis von Heil und Gerechtigkeit zum zentralen Maßstab des eigenen Handelns und der Kommunikation mit dem Anderen ist. Dennoch muss in einer demokratischen Gesellschaft jedes Gesellschaftsmitglied das Recht haben, Zeugnis von seinem Glauben abzulegen und missionarisch aufzutreten, woraus sich die Frage ergibt, wie trotz Religionen und Weltanschauungen mit missionarischem Anspruch gemeinsam ein friedliches Zusammenleben gestaltet werden kann.

#### 4. Der institutionenökonomische Ansatz – ein möglicher Weg?

Hier scheint ein nüchterner Blick auf einen ökonomischen Theorieansatz mit seinen globalen marktanalytischen Analysen lohnenswert, der auf dem Hintergrund seines Erfahrungsvorsprungs mit fremden Kulturen und Religionen das menschliche Miteinander jenseits jeglicher romantischer Vorstellungen von »Anerkennung« des Anderen und normativer Setzungen zu analysieren in der Lage ist.<sup>32</sup> Die Besonderheit der marktanalytischen Perspektive besteht darin, dass es ihr nicht um eine wertbezogene Debatte um unterschiedliche konkurrierende kulturelle bzw. religiöse Standpunkte von Menschengruppen, die innerhalb einer Werteskala einzuordnen wären, geht, sondern um ganz allgemeine primäre Interessen von sozialen Gemeinschaften und deren motivationalen Bedingungsfaktoren.

Bezüglich des menschlichen Verhaltens werden aus der Perspektive der »neuen Institutionenökonomik« auf dem Hintergrund verhaltenswissenschaftlicher Forschungen zwei Annahmen zugrunde gelegt: erstens die »Annahme einer abgeschwächten Rationalität« und zweitens die Verhaltensannahme des »Opportunismus«, der als die »Verfolgung des Eigeninteresses unter Zuhilfenahme von List« verstanden wird. Demnach ist zu befürchten, dass Menschen dazu neigen, sich opportunistisch bzw. eigennützig zu verhalten, wenn ihnen daraus ein Vorteil erwächst.<sup>33</sup>

Nach Jähnichen lässt sich die mit diesem Theorieansatz eröffnete Perspektive auch auf andere gesellschaftliche Problemstellungen wie die Pluralität der Religionen beziehen.<sup>34</sup> Die mit der »neuen Institutionen-

---

32 Vgl. *Albrecht Söllner*, Einführung in das internationale Management. Eine institutionenökonomische Perspektive, Wiesbaden 2008, 35.

33 Vgl. ebd. 42 f.

34 Vgl. *Traugott Jähnichen*, Religionen in der pluralen Welt – Institutionenökonomische Perspektive, in: [www.evtheol.uni-frankfurt.de/download/dies\\_academicus\\_2006\\_jaehnichen1.pdf](http://www.evtheol.uni-frankfurt.de/download/dies_academicus_2006_jaehnichen1.pdf), 4.

ökonomik« in den Blick genommene »begrenzte menschliche Rationalität« soll offenbar die Grenzen der kognitiven Möglichkeiten des Menschen verdeutlichen, womit explizit davon ausgegangen werden kann, dass scheinbar rationale Entscheidungen des Menschen schon allein aufgrund der kontingenten Determiniertheit menschlichen Seins, die das Denken und das Handeln des Menschen mehr oder weniger bewusst beeinflusst, natürliche Grenzen gesetzt sind.<sup>35</sup> Daher muss auf folgende Aspekte Rücksicht genommen werden:

1. auf die Schwierigkeit der Komplexitätsreduzierung von Informationsvielfalt und die daraus resultierenden ineffizienten Entscheidungen;
2. auf die kulturell bedingte »Asymmetrie von Rationalität«.

Der Begriff der »Asymmetrie« bezüglich der Rationalität soll deutlich machen, dass es sich hierbei nicht um graduelle Unterschiede von Rationalität zwischen den Akteuren handelt, sondern dass die Strukturen und die Art und Weise des Wahrnehmens und Denkens (z. B. analytisch versus ganzheitlich) unterschiedlich sind, die darüber hinaus meist mit den jeweils individuellen Glaubens- und Wertvorstellungen verknüpft sind, die selbst innerhalb einer scheinbar homogenen Gruppe (von Muslimen bzw. Christen) graduell absolut divergieren können.<sup>36</sup>

»Insofern üben kulturelle Werte nicht nur einen Einfluss auf externe und interne Institutionen aus, sondern sie prägen indirekt auch die kognitiven Strukturen der Angehörigen eines Kulturkreises in spezifischer Weise.«<sup>37</sup>

In Entsprechung zu den organisationstheoretischen Ansätzen der Institutionsökonomie formuliert Jähnichen bezüglich des Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Religionen und Kulturen das folgende Postulat, das in unserem Kontext wegweisend sein kann:

---

35 Ebd. 6.

36 Ergebnisse der empirischen Sozialforschungen hinsichtlich der Schwierigkeiten der Kooperationen zwischen Deutschen und Türken zeigen, dass diese wesentlich in den unterschiedlichen Werthaltungen und gesellschaftlichen Strukturen der beiden Länder mit begründet sind (vgl. *Astrid Denker*, Zur Leistung von Entwicklungskooperation: Wie können Projekte der technischen Zusammenarbeit Entwicklung in den Zielländern voranbringen? Eine institutionenökonomische Analyse mit dem Beispiel des Projektes »Umweltberatungszentrum Bursa, Türkei«, Frankfurt 2006, 184 ff.).

37 Ebd. 109.

»Organisiere das gesellschaftliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionen und Kulturen so, dass die begrenzte Rationalität nur sparsam eingesetzt werden muss, das Zusammenleben vor den Risiken des Opportunismus geschützt wird und eine Kultur der Kommunikation in Entsprechung zur Würde des Menschen organisiert wird.«<sup>38</sup>

Die hier eingeforderte Achtung der »Würde« des Mitmenschen bedeutet im Zusammenhang unserer Problemstellung die Achtung der Würde des Anderen und insbesondere seines Glaubens, was neben einer Atmosphäre des Vertrauens in erster Linie die »Achtung vor dem Wahrheitsverständnis der jeweils anderen Religionsgemeinschaft« impliziert.<sup>39</sup> Die ökonomische Institutionentheorie etabliert so im Hinblick auf das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionen und Kulturen, die ihren *da'wa*- oder Missionsanspruch nicht aufgeben möchten, Regeln, die trotz des Absolutheitsanspruchs der jeweiligen Akteure einen Dialog in gegenseitiger Toleranz möglich machen soll.

## 5. Fazit

Obleich das in der ökonomischen Institutionentheorie implizite Menschenbild, das Opportunismus und den Hang zum Egoismus zur anthropologischen Kategorie erhebt, in seiner Strenge und Rigorosität bezüglich des Mensch-Seins als Ganzes diskussionswürdig bleibt, erscheint uns diese Perspektive insbesondere bei *da'wa*- oder Missionskonzepten plausibel, da diese geradezu zu einem opportunistischen Verhalten einladen können. Erst die Akzeptanz bestimmter Verhaltensgrundsätze, wie sie die ökonomische Institution in ihrer Theorie thematisiert, ermöglicht eine »Organisationskultur«, »der es auf der Grundlage organisationsethischer Verhaltensgrundsätze gelingt, opportunistisches Verhalten durch eine Kultur des ›Vertrauens‹ zu minimieren [...]«<sup>40</sup>.

Das Konzept der begrenzten Rationalität macht nach Jähnichen eine »Haltung der Toleranz«, die im Wortsinne das »Erdulden« oder das »Ertragen« anderer Religionen und Lebenshaltungen impliziert, erforderlich, die im Gegensatz zu den Theorien der Anerkennung die »Standards der praktischen Vernunft« nicht überfordern:

---

38 *Jähnichen*, Religionen in der pluralen Welt (s. Anm. 35), 8.

39 Vgl. ebd. 11.

40 Ebd. 8.

»Wenn begrenzte Rationalität nur sparsam eingesetzt werden kann und soll, ist in diesem Sinn die Haltung der Toleranz als unterste Grenze vernünftigen Verhaltens gegenüber Fremden einzufordern, nicht jedoch ein voraussetzungsreiches Konzept der Anerkennung.«<sup>41</sup>

So macht erst die Einbeziehung des möglichen opportunistischen Verhaltens im Gegensatz zu »Konzepten der Anerkennung des Fremden« möglich, eventuelle Normverletzungen einzukalkulieren und Mechanismen einzubauen, die vor einem Verhalten schützen können, das nur den eigenen Vorteil sieht.

Halten wir also fest: In modernen Gesellschaften kann einzelnen Akteuren ein »hohes Defektierungspotenzial« zukommen, Kooperationen zu zerstören und normverletzendes Verhalten zu bestätigen. Deshalb sind gerade diejenigen Konzepte der Religionen und Weltanschauungen und gesellschaftlichen Institutionen, die das Zusammenleben von unterschiedlichen Kulturen und Religionen regeln, einem »Opportunistentest« zu unterziehen. Dies gilt unseres Erachtens in verstärktem Maße für die Konzepte der *da'wa* und Mission gerade deshalb, weil sie sehr viele Freiräume und Missverständnisse bezüglich der Anerkennung des Anderen zulassen und im günstigsten Falle lediglich eine formale Toleranz ermöglichen, weshalb der Blick auf den institutionenökonomischen Ansatz nahe liegt.

Es gilt heute in einer pluralen Gesellschaft, diese »formale Toleranz« zu überwinden und sie im Sinne der materialen Toleranz, die auch als aktive oder dialogische Toleranz bezeichnet werden kann, wie sie Gustav Mensching formuliert hat, weiter auszubauen. Während bei der formalen Toleranz die unterschiedlichen Lebensformen und Überzeugungen hingenommen werden, setzt die materiale Toleranz auf die dialogische Auseinandersetzung mit dem Anderen, die eine dialogische Kommunikationsstruktur und vorurteilsfreie Offenheit für die jeweils Anderen voraussetzt und von einem echten Interesse an dem Anderen getragen wird. Dazu gehört, dass vor jeglicher normativen Setzung tradierte Vorurteilsmechanismen analysiert werden. Ein so verstandener Toleranz-Dialog bedarf einer Kultur der konstruktiv-kritischen Auseinandersetzung mit dem »Fremden und dem Eigenen«. Auf diesem Wege könnte es gelingen, Formen der Kommunikation und des Zusammenlebens zu entwickeln, die nicht nur von Toleranz (lat. *tolerare*) im Sinne von ertragen, aushalten und erdulden, sondern von gegenseitigem Respekt und Wertschätzung geprägt sind.

---

41 Ebd. 9.