

Dynamisch – pluralistisch – gemeinsam

Thesen zu den hermeneutischen Bedingungen des christlich-islamischen Dialogs

Assaad E. Kattan

I.

Im Dialog mit dem Islam hat man gelernt, dass dieser Dialog im eigentlichen Sinne mit den *Muslimen* geschieht. Hierbei handelt es sich keineswegs um eine tautologische Bemerkung. Denn den Islam als eine *bedeutungsvolle* Größe, sei es in der Vergangenheit oder in der Gegenwart, gibt es nur, wenn er von Muslimen getragen und ausgedrückt wird. Dass man auf einer Tagung mit Muslimen redet, stellt also weder eine reine Entsprechung der empirischen Wirklichkeit, wo wir Muslimen immer wieder begegnen, noch den *Luxus* eines intellektuellen Bemühens dar. Denn im Unterschied zur Rede *über* die Muslime scheint das Gespräch *mit* Muslimen insofern wissenschaftlich notwendig zu sein, als es uns ermöglicht, unsere konzeptuelle Welt im Blick auf den Islam immer wieder zu verifizieren.

Die eben geschilderte Erkenntnis hängt sicherlich aber auch mit der modernen humanwissenschaftlichen Tendenz zusammen, dem Phänomen »Religion« jeglichen Charakter einer unveränderlichen »Essenz« abzusprechen.¹ Auch wenn man davon ausgeht, jede Religion basiere auf einem unveränderlichen Element, etwa der Person Jesu Christi im Christentum oder dem koranischen Text im Fall des Islam, so wird man annehmen müssen, dass dieses Unveränderliche nur im Veränderlichen der Geschichte und des sozialen Kontexts wahrgenommen und rezipiert werden kann. Dies hat zur Folge, dass

¹ Vgl. dazu *David Mark Neuhaus*, Wie man weiterkommt. Einige Mythen des gegenwärtigen Dialogs unter Juden, Christen und Muslimen – zerlegt, in: *Jens Haupt/Rainer Zimmer-Winkel*, Offene Fragen im Dialog! Dokumentation eines ökumenischen Fachgesprächs (Hofgeismarer Vorträge 13), Hofgeismar 1998, 28–44.

das Unveränderliche in letzter Analyse weniger unveränderlich ist, als man zunächst denkt. Es versteht sich von selbst, dass diese *moderne* Erkenntnis nicht ohne Auswirkungen bleiben kann, wenn es darum geht, dass Christen einen Aspekt islamischer Theologie reflektieren und mit der eigenen Tradition in Beziehung setzen, wie es auf unserer Tagung der Fall war, oder gar mit den Muslimen ins Gespräch kommen. Denn wenn man versucht, aus dieser Erkenntnis die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen, wird man sich notwendigerweise stärker für die kontextuellen Unterschiede und persönlichen Akzentsetzungen sensibilisieren lassen. Indessen darf solch eine Annäherungsweise nicht dazu verleiten, jegliche Aussage bzw. Erscheinung, von der behauptet wird, sie sei »islamisch«, mit dem Argument vom Ausbleiben einer religiösen Essenz zu relativieren oder einfach auszublenden. Denn ist man für die kontextuellen Differenzen sensibel, so dürfte man wohl auch Konsense unter den Muslimen, die den geschichtlichen Verlauf oder das soziale Geschehen zu überstehen scheinen, anerkennen und in Betracht ziehen können. Mir scheint, dass jede Beschäftigung mit dem Islam sinnvoller wird, wenn sie vermag, diesen skizzenhaft geschilderten zwei Polen gerecht zu werden, indem sie das Gleichgewicht zwischen ihnen aufrechtzuerhalten versucht.

II.

Das eben Gesagte stellt uns vor die hermeneutische Herausforderung, die mit der Einsicht gegeben ist, dass jedes menschliche Verstehen geschichtlich und daher bedingt ist. Dass diese Herausforderung heute gerade dem Islam zu gelten scheint, besagt nicht, dass die Christen mit ihr schon fertig geworden sind. Absolutheitsansprüche werden in der Tat hier wie dort erhoben und lassen sich nicht auf islamische Stimmen beschränken. Muslime und Christen sind infolgedessen dazu aufgerufen, sich auf die je eigene Tradition zurückzubesinnen, um jene Ansätze, welche in mancherlei Hinsicht die modernen hermeneutischen Erkenntnisse vorwegnehmen, fruchtbar zu machen. Mir geht es hier nicht darum, auf alle möglichen Anknüpfungspunkte, vor allem in den maßgebenden religiösen Texten selbst sowie in der Mystik, einzugehen. Es genügt, darauf aufmerksam zu machen, dass gerade die im Christentum und Islam vorhandene Idee einer eschatologischen Öffnung, der gemäß Gott allein das letzte Urteil über alles menschliche Bemühen – auch über alle

menschlichen Gedanken – fallen wird, der hermeneutischen Konzeption von der Bedingtheit des menschlichen Verstehens zu entsprechen scheint. Apophatische Akzentsetzungen sowohl in der christlichen als auch in der islamischen Mystik können ebenfalls dahingehend interpretiert werden. Christen und Muslime können sich somit gemeinsam auf den Weg machen, die hermeneutischen Potentialitäten, die in ihren reichhaltigen Traditionen verborgen sind, aufzudecken. Wenn diese Entdeckungsreise ohne jegliche beherrschende Arroganz unternommen wird, kann dies dazu beitragen, dass die Muslime Hermeneutik nicht als eine westliche Errungenschaft empfinden, sondern als eine reflexive Tätigkeit, welche alle Menschen, Religionen und Traditionen gleichermaßen angeht.²

III.

Die innerchristliche Dialogerfahrung hat gezeigt, dass es prinzipiell falsch war, den Weg des Dialogs mit allzu hochgesteckten *Erwartungen* zu beschreiten. Man dachte nämlich, die Wiederherstellung der Kircheneinheit sei innerhalb von wenigen Jahren zu erzielen. Sobald sich aber diese Hoffnung als unrealistisch erwies, kehrte in die Kirchen Christi der Geist des Provinzialismus zurück, der heutzutage nicht zuletzt durch einen hier und da zu beobachtenden christlichen *Fundamentalismus* zum Ausdruck kommt. Theologisch gesehen kann man der Gefahr dieser Erwartungshaltung entrinnen, indem der Dialog an erster Stelle nicht als menschliches Tun, sondern als ein *Projekt* Gottes erachtet wird, an dem Menschen in dem Maße Anteil haben, wie sie sich einander innerlich öffnen, den eigenen Individu-

² Vgl. zur Gesamtproblematik *Groupe de recherches islamo-chrétiennes*, *Ces Écritures qui nous questionnent*. La Bible & le Coran, Paris 1987; *Heikki Räisänen*, *Word of God, Word of Muhammed*. Could Historical Criticism of the Qur'an be Pursued by Muslims?, in: *ders.*, *Marcion, Muhammad and the Mahatma*. Exegetical Perspectives on the Encounter of Cultures and Faiths, London 1997, 118–135; *Wajih Kanso*, *Le retour des valeurs à l'ère des finitudes*, in: *Les valeurs*. Quels enjeux pour le 3ème millénaire, Beirut 2002, 257–266; *Ulrich Schoen*, *Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen*. Gemeinsames Problem von Islam und Christentum (Christentum und Islam im Dialog 2), Hamburg 2003, 147–155; *Michael Ipgrave* (Hg.), *Scriptures in Dialogue*. Christians and Muslims Studying the Bible and the Qur'an Together, London 2004.

alismus bekämpfen und dadurch »dialogische« Wesen werden.³ Diese Lektion, die uns die christliche Ökumene erteilt, kann auch für den Dialog mit den Muslimen von Belang sein. Denn hierbei kommt es im Endeffekt auf den barmherzigen Gott an. Er gestaltet seinen schöpferischen Akt sozusagen *pluralistisch*, damit sich seine Geschöpfe gegenseitig kennen lernen (Sure 49,13) und mit ihren Unterschieden duldsam umgehen, weil sie wissen, dass es Gott allein zukommt zu offenbaren, wer im Recht ist (Sure 7,87). Diese koranische Auffassung kann, soweit ich sehe, mit dem Modell einer aus mehreren religiösen Gruppierungen bestehenden Menschheit zu recht kommen, in der die Mühe, sich zu begegnen und miteinander zu reden, um unter anderem Verständigung, Eintracht und Frieden walten zu lassen, nicht als eine bloße menschliche Leistung empfunden wird, sondern vor allem als der bescheidene Versuch, Gottes Projekt für die Menschheit zu entsprechen. Dass wir den Dialog mit den Muslimen und den Andersgläubigen überhaupt als ein Geschenk Gottes nehmen, kann jedes Mal helfen, wenn wir aufgrund von Misserfolgen dazu neigen, ihn aufzugeben oder seine erneuernde Kraft in Frage zu stellen.

³ Vgl. dazu *Assaad Kattan*, Bemerkungen zum Dialog von Judentum, Christentum und Islam aus der Sicht eines arabischen Christen, in: *Jens Haupt/Rainer Zimmer-Winkel*, Offene Fragen im Dialog (s. Anm. 1), 9–12.