

Mission in Christentum und Islam

Zusammenfassende Perspektiven

Klaus Hock/Abdullah Takim

»Wer hier einfach Mission sagt und allseits entsprechend verstanden wird, spricht ungeschichtlich.«¹ Mit diesem Diktum hatte der an der Universität Hamburg lehrende Theologe Hans-Jochen Margull vor mehreren Jahrzehnten seiner Enttäuschung darüber Ausdruck gegeben, dass eine breite Koalition christlicher Kirchenführer und Theologen sich unter Berufung auf den Missionsauftrag nur halbherzig und zögerlich auf das Wagnis des Dialogs einzulassen bereit war. Die Suche nach der Antwort auf die Frage nach dem Verständnis von Mission wird nicht einfacher, wenn mit dem Thema »Mission in Christentum und Islam« die Kategorie »Mission«, deren ungeschichtliche Verwendung der damalige Hamburger Missions- und Ökumenewissenschaftler mit der hier zitierten Feststellung seinerzeit im Blick auf die innerchristliche theologische Debatte indiziert hatte, nun gleich auf zwei große Religionen ausgeweitet werden soll. Zu einer Klärung von Begriff und Sache dessen, worum es geht, müsste dann nämlich neben der geschichtlichen auch noch die interreligiöse Differenzierung treten – als das Bemühen, hermeneutisch reflektierte Rechenschaft darüber abzulegen, worin das Moment des Vergleichbaren liegt, wenn wir von »Mission in Christentum und Islam« sprechen. Diesbezüglich ist allerdings daran zu erinnern, dass die offensichtlich apriorisch angenommene Vergleichbarkeit in eine terminologische Rahmung eingeschrieben ist, die zunächst in den Kontext christlicher, genauer: neuzeitlicher europäisch-christlicher (Religions-)Geschichte gehört. Mit der Übertragung auf andere Kontexte wird nicht nur implizit ein beinahe vorbegrifflicher Konsens des Verständnisses von »Mission« vorausgesetzt, sondern ein geschichtlich und kulturell spezifischer Terminus de-kontextualisiert und auf andere (religions-)geschicht-

1 *Hans Jochen Margull*, Die beschränkte Suche nach der Gemeinschaft, in: Ökumenische Rundschau 25 (1975), 194–202, 199.

liche und kulturelle Kontexte übertragen; dass das Thema als »Mission in Christentum und Islam« formuliert ist – und nicht etwa als »*da'wa* in Islam und Christentum«, spricht für sich! Analog dem Religionsbegriff, der im Zuge der europäischen Expansion nach und nach als generischer Begriff auf andere, vermeintlich analoge Phänomene appliziert wurde (»die Religion« des Islams, des Hinduismus, des Buddhismus, des Daoismus usw.), ist »Mission« offensichtlich zu einem Terminus avanciert, der entsprechend im Anderen dasselbe wie das im Eigenen Gemeinte bezeichnen soll. Doch inwieweit trifft dies tatsächlich zu bzw. inwieweit kann es überhaupt zutreffen, wenn auch das im Eigenen Gemeinte so interpretationsbedürftig ist?

Mission und *da'wa* können aus einer christlichen, muslimischen, jüdischen, religionswissenschaftlichen oder gesellschaftspolitischen Perspektive betrachtet werden. Es kommt auch darauf an, ob man aus der Binnen- oder Außenperspektive an die Sache herangeht. Außerdem ist es wichtig, ob man als ein Mitglied einer muslimischen Minderheit in einem südafrikanischen Befreiungskampfkontext argumentiert und eine »befreiungstheologisch-kooperative« *da'wa* entwickelt wie z. B. Farid Esack – oder in einem europäischen Kontext, in dem *da'wa*, wie von Tariq Ramadan vertreten, als Aufruf zum gesellschaftlichen Engagement und zur Wahrung der muslimischen Identität verstanden wird (*Naime Çakır*). Die Ergebnisse werden also immer verschieden sein. Christentum und Islam haben dazu im Laufe ihrer Geschichte zahlreiche Standpunkte entwickelt. In theologischen Diskursen ist oft von Inklusivismus, Exklusivismus und Pluralismus die Rede – Begriffen also, die in den ursprünglichen Heiligen Texten eigentlich so nicht vorkommen und damit eine moderne Lesart heutiger WissenschaftlerInnen darstellen. Es gilt also zu differenzieren zwischen dem, was die ursprünglichen Texte der Religionsgemeinschaften zu Mission und *da'wa* sagen, und dem, wie diese Konzepte im Laufe der Jahrhunderte verstanden und gedeutet oder vielleicht auch missinterpretiert wurden (*Ömer Özsoy*). Davon zu unterscheiden ist wiederum die Frage, ob diese Konzepte in einem wert- und religionspluralen deutschen, europäischen oder gar globalen Kontext akzeptabel sind.

Sicherlich wird das Thema Mission und *da'wa* immer wieder – nicht nur in Deutschland – kontrovers diskutiert. Wechselseitige Ängste und Vorurteile kommen auf, wenn die Begriffe in Positionspapieren oder offiziellen Verlautbarungen gebraucht werden: Wenn die Kirchen von Mission sprechen, haben viele Muslime Angst, dass die christlichen Teilnehmer in Dialogveranstaltungen eine geheime Agenda verfolgen

und die Muslime zum Christentum bekehren wollen. Umgekehrt wird von christlicher Seite immer wieder einmal behauptet, die Muslime würden beabsichtigen, mittels *da‘wa* Europa oder andere Weltgegenden zu islamisieren und auf diese Weise indirekt für sich zu erobern. Die Sachlage verkompliziert sich dadurch, dass in manchen islamischen Ländern der Eindruck entstanden ist, dass die römisch-katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und die protestantischen Kirchen seit dem Zustandekommen der institutionalisierten Ökumene im Ökumenischen Rat der Kirchen und den in diesem Kontext aufgelegten Programmen zur interreligiösen Begegnung lediglich deshalb auf den Dialog und die Religionsfreiheit setzen, weil die Mission gegenüber dem Islam bislang keinerlei Erfolge gezeitigt hatte.²

1. Mission und *da‘wa* – Referenzrahmen eines diffusen Feldes

In einem ersten Schritt mag es hilfreich sein, zunächst zwischen einem phänomenologisch-typologischen, historischen und theologischen Verwendungszusammenhang zu unterscheiden, der im Folgenden am Beispiel christlicher Mission im Vergleich zur *da‘wa* kurz skizziert werden soll.

1.1 Vielfalt und Vergleichbarkeit

Die Tagung hat nochmals ganz grundsätzlich deutlich gemacht, dass die Begriffe Mission und *da‘wa* nicht gleichgesetzt werden können, zumal wir dann Gefahr liefen, damit auch die konnotierten Inhalte für identisch zu halten, was zu Verzerrungen der jeweiligen Religion führen würde. So geht es laut *Ataullah Siddiqui* und *Hüseyyin Inam* bei *da‘wa* nicht um *Konversion*, sondern um ein *kommunikatives Handeln*, in dem der Diskurs rational und mit Weisheit geführt werden soll. Außerdem stellt sie einen *Aufruf hin zu Gott und zur Gerechtigkeit* dar. Wenn wir aber unter »Mission« auf einer ganz allgemeinen Ebene die auf verschiedene Art und Weise vollzogene Weitergabe der eigenen Religion verstehen, dann werden wir – beispielsweise entsprechend der von *Andreas Feldtkeller* in diesem Band vorgeschlagenen Typologie – verschiedene Grundformen unterscheiden können. Deren konkrete Ausprägungen lassen sich sowohl

2 Vgl. z. B. *Günay Tümer/Abdurrahman Küçük*, *Dinler Tarihi* (=Die Geschichte der Religionen), Ankara 1993, 407–417.

in der christlichen wie auch in der islamischen Ausbreitungsgeschichte identifizieren, wobei analoge und differente Formen ebenso zu benennen sind wie Ungleichzeitigkeiten und wechselseitige Beeinflussungen. Das komplexe Bild wird zudem zusätzlich dadurch bereichert, dass sowohl islamischerseits als auch christlicherseits eine breite Palette von Begrifflichkeiten bereitsteht, um das Gemeinte zu beschreiben: Zeugnis, Werbung, Einladung, Kommunikation ... Es wird also eines gewissen Abstraktionsbemühens bedürfen, um in Islam und Christentum tatsächlich dieselben Sachverhalte aufeinander zu beziehen. Inwieweit diese trotz aller Sorgfalt durchgeführten und auf einer nachvollziehbaren Typologie beruhenden Vergleiche dann tatsächlich für die theologische Evaluation mit Gewinn eingebracht werden können, lässt sich innerhalb dieses phänomenologischen Referenzrahmens allerdings nicht beantworten.

1.2 Geschichtlich rückgebundene Eigenheiten

Strittiger wird die Frage der analogen Übertragung von »Mission« vom christlichen Verwendungszusammenhang auf den Islam, wenn wir eine historische Perspektive einnehmen. Denn der Missionsbegriff ist nun eben einmal vornehmlich mit der neuzeitlichen Missionsbewegung verknüpft, die ihrerseits – wenngleich auf komplexe und nicht selten widersprüchliche Weise – untrennbar mit dem »Zwillingsprojekt« von Kolonialismus und Moderne verbunden war.³ Trotz seines universalen Anspruchs hatte sich das Christentum damit so stark an eine spezifische historische und kulturelle Gestaltung angelehnt, dass seine nun im globalen Maßstab stattfindende Ausbreitung durch diese Nähe als religiöses Pendant kolonialer Eroberung erscheinen musste, wenngleich der tatsächliche Sachverhalt sicherlich komplexer war. Die Gründung von Missionsgesellschaften ist nicht zuletzt auch als Reaktion auf Industrialisierung und Modernisierung zu verstehen, und ihre Akteure rekrutierten sich zu einem guten Teil aus Modernisierungsverlierern – doch auf dem »Missionsfeld« wurden sie nicht selten zu Agenten bzw. Agenturen der Modernisierung; und obgleich sie mit dem kolonialen System zumeist ihren Frieden schlossen, wirkten sie doch weit über diesen Zusammenhang hinaus, weshalb es sich verbietet, »Mission« auf ein koloniales Projekt zu reduzieren. Auf jeden Fall können geschichtlich nachweisbare

3 *Albert Würz* u. a., *Transculturation – Mission and Modernity. A Manifesto*, in: *University of Leipzig Papers on Africa, Mission Archives Series 22* (2003), 3–23, 6.

Entgleisungen, zu denen es in Gestalt des Machtmissbrauchs insbesondere im Zusammenhang der neuzeitlichen Missionsbewegung immer wieder gekommen ist, nicht einem vermeintlichen »Wesen« des Christentums angelastet werden, wie *Henning Wrogemann* in seinem Beitrag betont hat.

Auch im Blick auf den Islam müssen wir uns davor hüten, mit generalisierenden Aussagen wesenhafte Feststellungen über den Zusammenhang von islamischer Expansion und *da'wa* zu machen. Zahlreiche Gelehrte wie Muhammad Hamidullah, William M. Watt, Claude Cahen und Heinz Halm weisen wie auch *Henning Wrogemann* darauf hin, dass das Hauptziel der frühislamischen Expansion nicht die Bekehrung der Nichtmuslime war, sondern sehr viele andere Faktoren bei den Eroberungen eine wichtige Rolle gespielt haben. Außerdem fehlen, wie *Wrogemann* festgestellt hat, vom 10.–18. Jahrhundert explizite *da'wa*-Diskurse im islamischen Herrschaftsgebiet.⁴ Wenn eine Unausgewogenheit der Tagung in der mit unter kritischeren Reflexion des christlichen Missionsverständnisses bestand, ergibt sich dies notwendigerweise auch daraus, dass der Begriff Mission ungleich stärker belastet ist, als der *da'wa*-Begriff, der keinen derart eindeutigen und umfangreichen, negativ behafteten Diskurs ausgelöst hat.

1.3 Theologische Perspektiven: jenseits hegemonialer Phantasien

Hinsichtlich des theologischen Verwendungszusammenhangs wiederum stellt sich die Frage, inwieweit dieser von seinen historischen Bestimmungen abstrahiert werden kann. Begründung und Praxis christlicher Mission sind eben vornehmlich von solchen geschichtlichen Faktoren geprägt gewesen – und in der Wahrnehmung wirkt vor allem dieses Missionsverständnis weiter. Dabei ist zu konstatieren, dass der Mehrheit der Muslime im Blick auf christliche Mission die Verknüpfung mit europäischer und amerikanischer Expansion und Hegemonialstreben, Apologetik

4 Vgl. *Henning Wrogemann*, Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog, Frankfurt 2006, 31–52. Vgl. zu den verschiedenen inner- und außermuslimischen Deutungen der islamischen Expansion: *Heinz Halm*, Die Araber. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart, München 2006, 28, 30; *Muhammad Hamidullah*, Der Islam. Geschichte, Religion, Kultur, Istanbul 1991, 305–310, bes. § 496; *Claude Cahen*, Der Islam I: Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches, Frankfurt 1991, 25 f.; *William M. Watt*, Kurze Geschichte des Islam, Berlin 2002, 35 f.

und Polemik gegenüber dem Islam sowie einer massiven »Bekehrungsin-
 tention«⁵ in Erinnerung geblieben ist.⁶ Hierbei hat die Islamwissenschaft
 eine wichtige Rolle gespielt, denn sie hat die nötigen Informationen über
 den Islam und die muslimischen Völker geliefert, woran *Ataullah Siddi-
 qui* in seinem Beitrag mit dem Hinweis auf Samuel Zwemer erinnert.
 Außerdem hatte die islamwissenschaftliche Zeitschrift *Moslem World*
 (später *Muslim World*) lange Zeit eine missionarische Agenda, und einige
 Islamwissenschaftler selbst waren Missionare und dienten ihren Kolonialherren.⁷
 Aus diesem Grunde trifft Stefan Wild folgende wichtige
 Feststellung: »Die Islamwissenschaft kann kaum eine wissenschaftliche
 These, die den Koran betrifft, formulieren, ohne bei vielen Muslimen in
 den Verdacht zu geraten, den Glauben des frommen Muslims unterminieren zu wollen.
 Tatsächlich haben im 19. und frühen 20. Jh. zahlreiche christliche Missionare die
 Islamwissenschaft als Hilfswissenschaft der ›Mohammedanermision‹ betrieben und dabei
 insbesondere den Koran zur Zielscheibe ihrer Angriffe gemacht. Noch heute bezeichnet
 namentlich in arabischen Ländern die Bezeichnung ›Orientalist‹ eine Spezies
 von Mensch, die zwischen Missionar und Spion anzusiedeln ist.«⁸

Auch im christlichen Kontext sind entsprechende gedankliche Asso-
 ziationen weit verbreitet. Diese ergeben sich nicht von ungefähr; auf-
 grund des soeben skizzierten historischen Kontextes und der geschichtlichen
 Bindungen der neuzeitlichen Missionsbewegung an die europäische
 Expansion ist dem von ihr geprägten Missionsverständnis ein Hegemonial-
 anspruch eingeschrieben, dessen Spurenelemente sich sogar in jünge-

5 *Jan Slomp*, Islammission: Bekehrungsmission oder Dialog?, in: Zeitschrift für Mission 6 (1983), 168–174.

6 Vgl. *Süleyman Uludağ*, İslâm'da İrşad (=Die geistliche Betreuung und Wegweisung im Islam), Istanbul 1981, 71–78.

7 Vgl. *Ernest W. Riggs*, The American Board and the Turks, in: The Moslem World 14 (1924), 1–4. Vgl. dazu auch *Joseph L. Grabill*, Protestant Diplomacy and the Near East: Missionary Influence on American Policy, 1810–1927, Minneapolis 1971; *Ekkehard Rudolph*, Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik: Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion, Berlin 1991; *Jacques Waardenburg*, Islamforschung aus religionswissenschaftlicher Sicht, in: *ders.* (Hg.), Perspektiven der Religionswissenschaft, Würzburg 1993, 181–195.

8 *Stefan Wild*, Mensch, Prophet und Gott im Koran: Muslimische Exegeten des 20. Jahrhunderts und das Menschenbild der Moderne, Münster 2001, 32.

ren missionstheologischen Entwürfen finden lassen.⁹ Es versteht sich von selbst, dass vor diesem Hintergrund »Mission« völlig neu reflektiert werden muss, wie *Albert-Peter Rethmann* in seinem Beitrag fordert – eine Forderung, die den Kreis zu Margulls eingangs zitiertem Monitum schließt. Diese Neureflexion muss ganz radikal und alternativlos ihren Ausgang nehmen von der Anerkennung der Tatsache, dass der historische Versuch, die Wahrheit des christlichen Glaubens geschichtlich durchzusetzen, nicht nur gescheitert ist, sondern ganz fundamental und von Beginn an des christlichen Glaubens selbst unwürdig war.

2. Auf der Suche nach einer gemeinsamen Mission

2.1 Pluralität und gegenseitige Rechenschaftslegung

Welche Perspektiven ergeben sich daraus nun für das christlich-islamische Gespräch im Blick auf die Frage nach »Mission« in Christentum und Islam? Zunächst wird zu konstatieren sein, dass wir erst einmal die Vielfalt der Verständnisse von »Missions« auf beiden Seiten zur Kenntnis nehmen müssen. Alle BeiträgerInnen zu diesem Band haben wiederholt auf den Reichtum der Termini, Konzeptionen, Formen und Praktiken verwiesen. Beispielsweise werden im islamischen Kontext die Begriffe *da'wa* (Einladung), *tablīg* (Ausrichtung, Verkündigung) und *iršād* (»den rechten Weg zeigen«) benutzt. Dabei gilt *da'wa* zwar vorrangig als Aufgabe des Propheten Muhammad (Sure 16,125), doch je nach Wissen und Kontext sind alle Muslime oder ein Teil der Muslime dazu gleichfalls verpflichtet (Sure 41,33 und 3,110).

Auch wenn sich weithin durchgesetzt hat, vornehmlich Mission und *da'wa* aufeinander zu beziehen – und nicht etwa Zeugnis und *tablīg* –, dürfte für beide Seiten festzuhalten sein, dass das Thema »nicht erschöpfend mit einem Begriff zusammengefasst werden kann« (*Henning Wrogemann*). Eine Zusammenstellung diverser Missionsmodelle, wie sie etwa *Christine Lienemann-Perrin* auf dem Forum für das Christentum vorgetragen hat, macht zudem deutlich, dass es im breiten Spektrum unterschiedlicher Missionskonzeptionen und -praktiken auch äußerst prekäre Entwürfe gibt, die erhebliches Konfliktpotenzial in sich bergen;

9 Dies wurde detailliert analysiert in der Studie von *Joergen Skov Soerensen*, *Missiological Mutilations – Prospective Paralogies. Language and Power in Contemporary Mission Theory*, Frankfurt 2007.

Analoges dürfte für die islamische Seite festzustellen sein, wie *Henning Wrogemann* in seiner Untersuchung über die Diversität der verschiedenen *da'wa*-Diskurse herausgearbeitet hat.¹⁰ Dies ganz nüchtern anzuerkennen, ist eine erste Aufgabe, der sich VertreterInnen aus Christentum und Islam zu stellen haben. Dabei wird vielfältigen Versuchungen zu widerstehen sein – etwa der, unsachgemäße Vergleiche vorzunehmen, ein bestimmtes Missionsverständnis als »typisch« herauszustellen oder Ungleichzeitiges miteinander zu vergleichen. Die Ausbreitungsgeschichte von Islam und Christentum wird dann zwar vielleicht nicht unbedingt »als *eine* Geschichte (zu) begreifen (sein), in der es ständig Nachahmungen und Verzahnungen gibt« (*Andreas Feldtkeller*), aber als geteilte oder ineinander verwobene Geschichte (*shared history/entangled history*)¹¹, die Christen und Muslime als gemeinsames Bewährungsfeld zu begreifen haben – sowohl rückblickend und in (selbst)kritischer Aufarbeitung als auch in der gegenwärtigen Perspektive wechselseitiger Rechenschaftslegung *und* prospektiv in Hinsicht auf die Gestaltung einer gemeinsamen Zukunft.

Bosnien-Herzegowina wird in diesem Zusammenhang häufig als Beispiel für das Zusammenleben der Religionen in Europa herangezogen, auch wenn den Menschen nach dem Krieg gegenseitiges Vertrauen fehlt. Doch sind auch zahlreiche positive Entwicklungen im zwischenmenschlichen und interreligiösen Bereich in Bosnien-Herzegowina zu verzeichnen (*Senad Kusun*). Hierfür ist beispielsweise islamischerseits eine gute Grundlage dadurch gelegt, dass der Koran ausdrücklich das Bestehen einer Vielfalt und die Koexistenz von Religionen anerkennt (vgl. Sure 10,99). Das heißt: Die Wege, die zu Gott führen, sind so zahlreich wie die Atemzüge der Geschöpfe Gottes. Die friedliche Koexistenz der Religionen ist also gottgewollt, denn der Koran sagt, wobei hier die Anhänger der Offenbarungsreligionen gemeint sind: »Für jeden von euch haben Wir eine Richtung und einen Weg festgelegt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch will Er euch prüfen in dem, was Er euch hat zukommen lassen. So eilt zu den guten Dingen um die Wette. Zu Gott werdet ihr allesamt zurückkehren, dann wird Er euch das kundtun, worüber ihr uneins waret.« (Sure 5,48)

10 Vgl. *Wrogemann*, Missionarischer Islam (s. Anm. 4).

11 Zum Begriff der *shared* bzw. *entangled history* vgl. u. a. *Sebastian Conrad/Shalini Randeria* (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt 2002.

Ömer Özsoy erinnert in diesem Zusammenhang an eine Reihe von Metaphern – so unter anderem die der »Nachbarschaft«. Er ruft damit die koranisch begründete Verantwortung der Muslime gegenüber Menschen, die in der Obdachlosigkeit leben, in Erinnerung.

2.2 Die eigene und die fremde Mission

Von nicht unerheblicher Bedeutung wird in diesem Zusammenhang die Frage der Selbst- und Fremdwahrnehmung sein, die sich in der Spannung von Selbstverständnis, analytischer Außensicht und wertender Interpretation spiegelt. *Ayşe Başol-Gürdal* hat in ihrem Beitrag angeführt, wie ihr im Verlauf der Tagung deutlich geworden ist, »dass Mission in ihren vielschichtigen Ausprägungen ein Grundsatz des christlichen Glaubens ist. Daran wird sich nichts ändern. Andererseits ist *da'wa* – wie oben geschildert wurde – kein Kernthema der islamischen Theologie, wie es Mission für das Christentum ist«. Die für die Phänomenebene unbestreitbar zutreffende Feststellung, dass ein Vergleich von »Mission« in Christentum und Islam möglich wird, sobald der Schleier des Ungleichzeitigen gelüftet ist, muss im Blick auf die theologische Dimension deshalb nochmals differenziert werden. Entsprechend bleibt die gerade von christlicher Seite aus in emphatischer Weise wiederholt vorgetragene Feststellung, dass »(d)er Sache nach [...] Christentum *und* Islam missionarische Religionen« sind (*Friedmann Eißler*), auch auf einer analytischen Ebene völlig zutreffend, bedarf jedoch hinsichtlich ihrer theologischen Konsequenzen nochmals der genaueren Überprüfung.

Der Versuch, die entsprechend muslimischem Selbstverständnis essentiell unterschiedliche Gewichtung von Mission bzw. *da'wa* in Christentum und Islam durch den Verweis auf die phänomenologische Vergleichbarkeit theologisch zu eskamotieren, würde das Gespräch an den eigentlichen Reibungspunkten vorbeiführen und sich der Möglichkeit eines vertieften und weiterführenden gegenseitigen Verständnisses berauben (*Bülent Ucar*). Beispielsweise differenziert der Koran zwischen *islām* (Ergebung in den Willen Gottes, Eintritt in die Gemeinschaft der Muslime) und *īmān* (verinnerlichter Glaube): »Die arabischen Beduinen sagen: ›Wir glauben.‹ Sprich: Ihr glaubt nicht (wirklich). Sagt vielmehr: Wir sind Muslime geworden. Der Glaube ist ja noch nicht in eure Herzen gedrunken. Wenn ihr aber Gott und seinem Gesandten gehorcht, verrindert Er euch nichts von euren Werken. Gott ist voller Vergebung und barmherzig.« (Sure 49,14) Eine vorschnelle Verknüpfung der Kategorie des »Missionarischen« mit dem Aspekt des Übertritts bzw. Eintritts in

die islamische Gemeinschaft würde in diesem Falle wenig dazu beitragen, die innere Tiefenstruktur dessen zu erfassen, was nach islamischem Verständnis die eigentliche Qualität des Muslim-Seins und -Werdens ausmacht. Darüber hinaus sind sowohl die äußeren Formen als auch die theologischen Dimensionen dessen, was häufig mit dem »Missionarischen« assoziiert wird – des Übertritts –, islamischerseits anders konnotiert: Da der Islam keine Institutionen kennt, was den Glauben betrifft, und damit gewissermaßen eine »zivile« Religion ist (*Hüseyin Inam*), geschieht der Übertritt in den Islam sehr formlos. Es genügt, das Glaubensbekenntnis freiwillig in der Gegenwart von zwei Zeugen auszusprechen. Zudem ist weithin die Vorstellung verbreitet, dass mit dem Vollzug des Übertritts alle vorherigen Sünden des Menschen verziehen werden. Ein genauerer Blick auf die Frage nach der theologischen Verknüpfung von Übertritt und Sündenvergebung zeigt jedoch, dass sich diese bei weitem komplexer und differenzierter darstellt, als zunächst erscheinen mag. Wie *Hakan Turan* in seinem Beitrag feststellt, hebt die Konversion zum Islam den alten Glauben nicht auf, sondern vervollkommnet ihn. Hinzu kommt ein weiterer Aspekt: Konvertiten können Dinge sehen, die normalen Gläubigen verborgen bleiben, weil sie eine Binnen- und Außensicht einzunehmen vermögen und dadurch befähigt sind, alles gewissermaßen auch aus einer Vogelperspektive zu betrachten. Aufgrund dieser unkonventionellen, multiperspektivischen Sichtweise können sie die üblicherweise eindimensionale, da selbstreferentielle Wahrnehmung sowohl der eigenen als auch der anderen Religion überwinden und grundsätzlich in Frage stellen. Zudem kommt noch, dass sie als Grenzgänger gleichsam an der Peripherie zweier Religionen stehen.

Dadurch eröffnet sich ihnen vielleicht die Gelegenheit, sowohl die Glaubensinhalte und -praktiken als auch andere Dinge besser zu durchschauen, als dies aus der Perspektive des etablierten Zentrums der jeweiligen Glaubensgemeinschaft möglich ist, der eine solche Sicht verwehrt bleibt, weil sie sehr lange Zeit damit vertraut und für diese Dinge blind geworden ist. Denn der etablierte *mainstream* besitzt aufgrund seiner Nähe zu den jeweiligen Glaubensinhalten und -praktiken nicht die nötige Distanz, um sich ein objektiveres Urteil bilden zu können. Dies kann man mit der islamischen und christlichen Theologie vergleichen, die je aus einer Binnenperspektive argumentieren, während die Religionswissenschaft, in unserem Fall der Konvertit, auch eine vergleichende Außenperspektive einnehmen und damit manchmal die Untersuchungsgegenstände besser sehen kann als die etablierten Theologen. Das heißt aber

auch, dass die Religionswissenschaft von den Konvertiten durchaus etwas lernen könnte.

2.3 Bekehrung als Herausforderung und Chance

Die praktische Konsequenz einer theologischen Bestimmung der Konversion als Vervollkommnung des alten Glaubens im neuen müsste eigentlich sein, dass der Konvertit nach seiner Bekehrung gegenüber anderen Religionen und ihren Angehörigen nicht feindselig eingestellt ist, sondern toleranter. Zudem sollte die alte Religion eine gute Basis für das bessere Verständnis der neuen Religion darstellen. *Hakan Turan* ist in diesem Zusammenhang der Meinung, dass im Gegensatz zur landläufigen Ansicht nicht die Heilserwartung für das Jenseits als zentrales Motiv für die Konversion gelten könne, und verweist diesbezüglich weiter auf die Tatsache, dass nicht selten ganz andere, nicht-theologische und nicht-religiöse Ursachen und Beweggründe für eine Bekehrung vorliegen, die seiner Meinung allerdings insbesondere in der innerislamischen Diskussion kaum thematisiert werden. Es ist deshalb dringend notwendig, zwischen empirischen Befunden und theologischen Interpretationen deutlich zu unterscheiden: In vielen Fällen dient die Konversion als Lösung für bestimmte Probleme. Dabei findet auch ein religiöser Paradigmenwechsel statt. Allerdings werden Konversionen von Vertretern der die Konvertiten aufnehmenden Religion immer wieder auch für Werbezwecke benutzt, um mehr Anhänger zu gewinnen. Dadurch wird die Konversionserzählung nachträglich in propagandistischer Absicht verfärbt, indem der je spezifische religiöse Kontext als einzig prägender Faktor erscheint.

Die Frage der Bekehrung erweist sich bei genauerem Besehen als äußerst komplexe Thematik, deren unterschiedliche Dimensionen bedachtsam zu differenzieren sind. Die visionäre Zielstellung, für Mission und *da'wa* »einen erweiterten Bedeutungshorizont (zu) gewinnen, nämlich den einer religiös fundierten, jedoch nicht auf Bekehrung abzielenden Einladung zur Verwirklichung von Werten und Idealen, die Menschen mit ansonsten unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Hintergründen gemein sind« (*Hakan Turan*), kann durchaus auf einen empirischen Unterbau verweisen und ist deshalb eben mehr als bloße Vision. Doch auch hier wäre ein Überspringen des Widerständigen, sich Reibenden entgegen dem sich zunächst aufdrängenden Eindruck womöglich doch nicht unmittelbar zielführend, wenn dadurch wesentliche Bestimmungen der Bekehrungsthematik ausgeblendet würden, wie sie nicht

nur der christlichen Seite am Herzen liegen, sondern auch für das gemeinsame Zusammenleben von grundlegender Bedeutung sind.

Wie von *Albert-Peter Rethmann* hervorgehoben, hat erst die Wirklichkeit freiheitlicher Gesellschaften die Möglichkeit und Notwendigkeit aufgezeigt, den Begriff der Mission ganz grundsätzlich neu zu reflektieren. Doch dieselbe Wirklichkeit freiheitlicher Gesellschaften hat sich damit unlösbar mit der Forderung radikaler Religionsfreiheit verbunden, die sowohl die »Freiheit zu« als auch die »Freiheit von« umfasst – die Freiheit von und zu Mission und die Freiheit von und zu Bekehrung. Vor diesem Hintergrund stünde mit dem Verzicht auf die Option der Bekehrung nicht nur der Freiheitscharakter des Glaubens selbst zur Disposition, wie Marianne Heimbach-Steins mit ihrem engagierten Plädoyer deutlich gemacht hat; es sollte auch bedacht werden, »dass in offenen pluralen Gesellschaften Konversion ... für die Religionsgemeinschaften eine oft unterschätzte Gestaltungs- und Lernaufgabe darstellt« – und das jenseits einer »abstrakt vorgetragene(n) menschenrechtliche(n) Perspektive oder eine(r) verengte(n) missionarische(n) Perspektive« (*Simone Sinn*).

2.4 Bekehrung – Freiheit – göttliche Rechtleitung

Doch wie frei ist Bekehrung wirklich – und in welchem Sinne ist sie frei? Aus theologischer Perspektive betrachtet, berührt diese Frage letztlich das Verständnis von Mission und *da'wa* bis in ihre innerste Substanz, denn wie *Aysun Yaşar* in ihrem Beitrag richtig fragt: Wenn Gott selbst über den Glauben der Menschen entscheidet und der Mensch dies nicht beeinflussen kann, warum soll man dann überhaupt noch für (s)einen Glauben werben? Damit wäre Mission bzw. *da'wa* überflüssig. Diese Feststellung führt weiter zu einer anderen spannungsreichen Thematik hin, nämlich der Frage, ob der Glaube von Gott determiniert ist – oder der Mensch sich in Freiheit für einen Glauben entscheiden kann. Selbst in wertpluralen und offenen Gesellschaften sind sowohl Muslime als auch Christen durch diese Fragestellung immer noch herausgefordert. Damit ist zugleich auch eine Problematik benannt, die insbesondere im Islam über Jahrhunderte hinweg zu heftigen intellektuellen Auseinandersetzungen geführt hat. So wird einerseits gesagt, dass der Glaube ein Geschenk Gottes ist: »Du kannst nicht (einfach) rechtleiten, wen du (persönlich) gern magst. Gott ist es vielmehr, der rechtleitet, wen er will. Er weiß am besten, wer sich rechtleiten lässt.« (Sure 28,56) Andererseits heißt es in der Sure 18,29 über die Willensfreiheit: »Wer will, möge glauben, und wer will, möge ungläubig sein.« Diese Spannung kann aus

muslimischer Perspektive dadurch gelöst werden, dass Rechtleitung bzw. Irreführen des Menschen durch Gott nicht als eine Folge göttlichen Tuns, sondern als eine Konsequenz der Haltung des Menschen in den Blick kommt: Derjenige, der sich für den Glauben entscheidet, wird rechtgeleitet, während derjenige, der nicht an die Existenz Gottes glaubt und ihm nicht dient, irreführt wird. Der Mensch hat also die Wahl zwischen Glauben und Unglauben. Er entscheidet sich für eine dieser Alternativen, und Gott schafft entsprechend dieser Entscheidung die Handlungen, die zu diesem Glauben (Rechtleitung) oder Unglauben (Irreführung) führen. Somit ist der Mensch selbst letztlich für seine Entscheidung und seine Taten verantwortlich.

Eine solche Interpretation stellt die freie Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun in den Vordergrund (*Bülent Ucar*). Im Blick auf die Freiwilligkeit der Konversion bedeutet dies aus islamischer Sicht zunächst, dass – jenseits der Frage nach den empirisch feststellbaren nicht-religiösen und nicht-theologischen Faktoren – die Entscheidung des einzelnen Menschen für oder gegen einen Übertritt in eine andere Religion als Akt zu betrachten ist, der dem Menschen, was seine Beziehung zu Gott anbelangt, seiner freien Entscheidung anheimgegeben ist. Dies bedeutet nicht, dass der Anstoß dazu, den Schritt der Konversion zu tun, nicht doch als von außen kommendes Widerfahrnis erlebt werden kann; dieser Aspekt wird abschließend nochmals zur Sprache kommen.

2.5 Das Ethos der Mission

Auf ganz praktischer, empirischer Ebene ist »Bekehrung« – wie auch Mission selbst – ein janusköpfiger Vorgang. Bekehrung – Mission – mag Einzelne befreien und Religionsgemeinschaften zu Lernprozessen befähigen und so zu ihrer Erneuerung beitragen – und doch kann sie Gemeinschaften zerreißen und für das friedliche Zusammenleben ganzer Gesellschaften zur ernstesten Herausforderung werden. Auch wenn die Religionsfreiheit nicht dem Religionsfrieden geopfert werden darf, müssen doch ganz grundlegende Parameter benannt werden, um für das gemeinsame Zusammenleben von Christen und Muslimen die positiven Effekte fruchtbar werden zu lassen. Dazu gehören die aus der Anerkennung der Vielfalt von Mission oder *da'wa* resultierende Selbstrelativierung des eigenen Missionsverständnisses, die kritische Reflexion der praktischen Konsequenzen und ganz konkret »die Verständigung über einen *Code of Conduct* in missionarischen Bemühungen« (*Henning Wrogemann*), auf deren Grundlage dann so etwas wie ein Ethos der Mission – analog dem

Ethos des Dialogs, den anderen so zu verstehen, wie er sich selbst versteht¹² – entwickelt werden kann.

Die Diskussion über einen solchen *Code of Conduct* und weitere christlich-muslimische Selbstverpflichtungen im Bereich der Thematik Mission/*da'wa* und Konversion ist glücklicherweise schon recht weit vorangeschritten, so dass wir uns in dieser Sache berechnete Hoffnung darauf machen können, dass sich Christen und Muslime künftig freimütiger auf Lernprozesse im Umfeld von Konversionen einlassen werden: Seit 2006 wird im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen an der Erstellung eines *Code of Conduct* gearbeitet, der zunächst von christlichen Kirchen verschiedener Länder ratifiziert und dann an Dialogteilnehmer aus Judentum, Islam und anderen Religionen weitergereicht werden soll. Eine große Hürde dabei ist bislang das unterschiedliche Dialog- und Missionsverständnis innerhalb der christlichen Kirchen. So sind beispielsweise Orthodoxe mehr am Kollektiv und Katholiken mehr am Individuum orientiert. Nach Ende des christlichen Ratifizierungsprozesses werden wohl die unterschiedlichen Herangehensweisen von Juden, Muslimen und den Angehörigen anderer Religionen an das Thema »Mission« nochmals für neue Debatten sorgen.

Doch bereits unterhalb der eher formalen Diskursebene zur Erarbeitung eines *Code of Conduct* sollten alle missionarisch engagierte Menschen darüber nachdenken, wie sie durch ihr Verhalten mögliche Verletzungen oder Irritationen minimieren können. *Bülent Ucar* gibt in diesem Zusammenhang zu bedenken: »Wahrer Glaube verleiht Tiefe und innere Ruhe, er führt nicht zu einem formellen Bekenntniszwang.«

2.6 Mission und Dialog

Ein ebenso komplexes wie kontroverses Thema insbesondere in der innerchristlichen theologischen Debatte ist die Frage nach dem Verhältnis von Mission und Dialog. Wenn *Christian W. Troll* in seiner ersten These feststellt: »Mission [...] umfasst den interreligiösen und interkulturellen Dialog als eines ihrer wesentlichen Elemente«, so bedarf dies noch einer Erläuterung, die insofern über die von ihm selbst vorgenommene nähere Erklärung hinausgehen muss, als mögliche Missverständnisse einer solchen Aussage explizit in den Fokus der Diskussion zu rücken sind. Der hier thematisierte wechselseitige Bezug von Mission und Dialog kann

12 Vgl. *Hans Jochen Margull*, Verwundbarkeit. Bemerkungen zum Dialog, in: *Evangelische Theologie* 30 (1974), 410–420, 418.

nicht so aussehen, dass der Dialog als Fortführung der Mission mit anderen Mitteln verstanden wird, lediglich als anderer Modus der Mission erscheint oder gar als geheime Missionierungsstrategie in den Blick kommt.

Dies wäre – analog dem von *Ataullah Siddiqui* referierten Beispiel des kontextuellen Ansatzes – eine fragwürdige *under-cover*-Taktik, die den Sachverhalt der arglistigen Täuschung erfüllen dürfte, wenn die in der Diskussion um Selbstverpflichtungen und einen *Code of Conduct* diskutierten Standards bei der Beurteilung zur Anwendung kämen. Mission im Sinne einer »Bekehrungsintention« (Jan Slomp) und Dialog als offener Diskurs mit der Option darauf, »zu überzeugen und überzeugt zu werden«, ¹³ schließen sich aus. Dennoch stehen sie in einem intrinsischen gegenseitigen Wechselverhältnis zueinander. Wie *Christine Lienemann-Perrin* bereits andernorts ausgeführt hat, bleiben für den christlichen Glauben Mission und Dialog bei aller Unterschiedenheit unauflösbar aufeinander bezogen und können entsprechend nicht künstlich voneinander gelöst werden. ¹⁴ Aber wie genau sieht dieser wechselseitige Bezug aus?

2.7 Die Aufhebung eines Widerspruchs: Mission als Widerfahrnis

Auf der Suche nach einer möglichen Antwort auf diese Frage lohnt es, bei dem wiederum von *Christine Lienemann-Perrin* konstatierten Grundwiderspruch einzusetzen, der dem Missionsverständnis selbst zugrunde liegt: »Jede missionarische Abzweckung ist vergeblich, wenn nicht kontraproduktiv; denn christliche Mission, wenn sie glaubwürdig sein will, kann nur uneigennützig betrieben werden. Aber geht das überhaupt: den Glauben bezeugen, ohne Mitglieder gewinnen zu wollen; in einen Dialog mit Andersgläubigen und Religionslosen eintreten, ohne die Gesprächspartner zu einem Sinneswandel zu überreden [...]?« Dieser Grundwiderspruch liegt in der Tat dem christlichen (und nicht nur dem christlichen) Missionsverständnis zugrunde, und er wird sich nicht ohne Weiteres auflösen lassen.

13 Vgl. hierzu u. a. das Sonderheft der *International Review of Mission* 56 (1976) »Christian Mission and Islamic Da'wah«.

14 *Christine Lienemann-Perrin*, *Mission und interreligiöser Dialog*, Göttingen 1999.

Allerdings gibt es vielleicht doch noch eine dritte Perspektive, die zu erkunden ist, wenn wir das von *Ataullah Siddiqui* avisierten Vorhaben des gemeinsamen Zeugnisses – und damit der gemeinsamen Mission – von Christen und Muslimen in den Blick nehmen. Auch hier ist wiederum davor zu warnen, mit einem vorschnellen Sprung auf die Ebene der gemeinsamen Werte und Ideale einen hermeneutischen Kurzschluss auszulösen, der das Widerständige nicht nur der Mission, sondern auch des Dialogs ausblendet – das Widerständige, das in jenem eben angezeigten Grundwiderspruch angelegt ist und auch nicht mit der vorgängigen Proklamation eines gemeinsamen Zeugnisses aufgehoben werden kann. Einen Ausweg aus dem Dilemma mag der doppelte Verweis darauf markieren, dass Mission als Ausdruck der Erfahrung einer Widerfahrnis verstanden werden muss und dass es Gott ist, der als alleiniger Urheber dieser Widerfahrnis – und konsequenterweise auch als einziges Subjekt von Mission – in Frage kommt. Das christlich-islamische Zeugnis, die gemeinsame Mission, ist dann verwiesen auf Gott als Akteur des Missionsgeschehens, indem Christen wie Muslime zur Einsicht befähigt werden, dass Glaubensgewissheit und kritische Selbstrelativierung sich gegenseitig bedingen und im Bezeugen des einen Gottes Hand in Hand gehen.

Der Grundwiderspruch der Mission bleibt dabei im menschlichen Handeln unauflösbar bestehen, wo er ausgehalten werden muss, aber nicht aufgehoben werden kann; aufgehoben ist er alleine in Gott, dem Christen und Muslime auf unterschiedliche Weise, aber im gemeinsamen Bekenntnis die Ehre geben. Bei allen diesen Diskussionen um *da'wa* und Mission sollten uns die Worte der neunjährigen Özlem, die am Islamunterricht in Erlangen teilnimmt, zu bedenken geben. Sie sagt: »Wenn Mohammed und Jesus zur gleichen Zeit gelebt hätten, wären sie sicher Freunde geworden.«¹⁵

15 *Christiane Hawranek*, Neues Lehrmodell für den Islamunterricht in Bayern: Islam auf dem Stundenplan in: www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-469/_nr-652/i.html.