

Lernen aus »Ver-gegnungen«

Überlegungen zu einem reflektierten Umgang mit der Begegnungskategorie im christlich-islamischen Dialog

1 Einleitung

Dass Lernen, zumal das interreligiöse, sich in Begegnungen und als Begegnung vollziehe, ist ein allgemein anerkannter pädagogischer Grundsatz, spätestens seit Heinrich Roth dem Begegnungsbegriff zu einer methodisch-didaktischen Dignität verholfen hat.¹ Der Begriff der »*originalen Begegnung*« meint bei Roth letztlich nichts anderes, als den Objekten des Lernens wieder ihren Subjektstatus zurückzugeben, indem ihre ursprüngliche Verknüpfung mit den Wirklichkeitskontexten hergestellt wird, aus denen sie stammen. Nicht zufällig lehnt sich das Prinzip der originalen Begegnung an die Tradition einer dialogischen Pädagogik und Theologie an. Vergewissert man sich der Bedeutung, die »Begegnung« in dieser Tradition erlangt hat, erweist sich der Begriff allerdings als eine konzeptionell hoch anspruchsvolle Kategorie.

So kennzeichnet Begegnung als Schlüsselbegriff in Martin Bubers dialogischer Pädagogik und Theologie die Beziehung eines Ich zu einem Du, in der beide Partner wechselseitig die Personalität und Freiheit des Anderen anerkennen, um am Du des jeweils Anderen ein auf Beziehung angelegtes Selbst werden zu können.² In dieser elaborierten Bedeutung hat der Begegnungsbegriff Eingang gefunden in Konzepte einer auf den Dialog mit anderen Religionen angelegten ökumenischen Theologie, wie sie zum Beispiel bei Hans Jochen Margull³ entwickelt worden ist. Margull arbeitet unter dem Eindruck eigener Erfahrungen im interreligiösen Dialog heraus, dass Begegnung nur dann recht verstanden wird, wenn gleichsam als Tiefendimension von Begegnung die Solidarität mit dem Anderen erkannt wird. Sie beinhaltet die ethische Verpflichtung, an Gleichberechtigung und Achtung des Anderen gerade dann festzuhalten, wenn sich der Andere im radikalen Widerspruch zu mir befindet.

¹ Heinrich Roth, *Pädagogische Psychologie des Lehren und Lernens*, Hannover 1963, 109ff.

² Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen 1992; zum Dialogbegriff bei Martin Buber vgl. auch Thorsten Knauth, *Religionsunterricht und Dialog. Empirische Untersuchungen, systematische Überlegungen und didaktische Perspektiven eines Religionsunterrichts im Horizont religiöser und kultureller Pluralisierung*, Münster / New York 1996, 124–163.

³ Hans Jochen Margull, *Zu einem christlichen Verständnis des Dialogs zwischen Menschen verschiedener religiöser Traditionen*. In: *Evangelische Theologie* 39 (1979), 195–211.

In einer signifikant ähnlichen Bedeutung spielen *Begegnung* und *Dialog* auch in der islamischen Tradition eine eminent wichtige Rolle. Das dialogisch-begegnungshafte Verhältnis zwischen Menschen bildet eine zentrale Dimension des islamischen Verständnisses von Religion als *Din*: Menschen stehen in Beziehungen zu sich selbst, zu anderen, zur Natur und zu Gott. Die ethische Herausforderung besteht darin, sich in dieses Geflecht sinnvoll zu integrieren und es in Verantwortung vernünftig mitzugestalten.

Eng mit diesem Verständnis von *Din* verbunden sind zwei weitere theologische Schlüsselbegriffe: *Haqq* und *Taqwa*. *Haqq* beschreibt das wechselseitige Geben und Nehmen, denn der Begriff heißt sowohl Recht als auch Pflicht und öffnet von hier aus einen Weg zum Bereich einer religiös begründeten Ethik. *Taqwa*⁴ beschreibt die innere Haltung, um die man sich in diesem Miteinander bemühen sollte, nämlich Achtsamkeit und Behutsamkeit. Es geht um die innere Ausrichtung auf ein Handeln, das den Anderen nicht verletzt, sondern im Gegenteil sein Wohl fördert. Im Hintergrund steht die Einsicht, dass das eigene Wohl bedingt ist durch das Wohl der Anderen und dass letztlich die Liebe und Achtsamkeit, die man der Schöpfung und den Geschöpfen entgegenbringt, Ausdruck der Liebe und Achtsamkeit dem Schöpfer gegenüber ist.

So viel sollte deutlich sein: Mit dem Konzept eines »Lernens in Begegnung« steht religionspädagogisch mehr zur Diskussion als das vorübergehende Zusammenkommen von Menschen mit unterschiedlichem religiösem Hintergrund zum Zwecke des Austausches. Es stellt sich für uns jedoch die Frage, ob das, was in Schule, Hochschule und Gemeindearbeit im Blick auf das Verhältnis von Islam und Christentum derzeit unter dem Etikett der Begegnung und des Dialogs firmiert, den Ansprüchen gerecht wird, den der Begegnungsbegriff mitführt. Tatsächlich erleben wir es oft, dass Veranstaltungen mit der festen Absicht geplant werden, einen Dialog führen, eine Begegnung anbahnen zu wollen. Es werden muslimische Gäste eingeladen, die als Experten mal über bestimmte Fragen (Stellung der Frau, Dschihad), mal über ihre gesamte Religion Auskunft geben sollen. Aber der proklamierte Raum der Begegnung entpuppt sich schließlich als Arena eines religiösen Wettkampfes, in dem bohrende, auf dem Hintergrund eigener Vorurteile gestellte Fragen die Gesprächspartner in die Enge treiben sollen. Statt offen und aus der eigenen inneren Erfahrung über die Religion sprechen zu können, besteht nun für die muslimischen Gäste die Aufgabe darin, sich der eigenen Haut zu erwehren und die größten Fehlverständnisse auszuräumen. In solchen Gewinner-Verlierer-Spielen verlieren eigentlich alle Beteiligten: Die Fragenden haben nichts dazu gelernt, weil die Offenheit zum Zuhören fehlte; und die Gäste brauchen Tage, bis sie sich vom Stress der Attacken wieder erholt haben.

4 Aspekte des Schlüsselbegriffes »Taqwa« finden sich bei der Theologin Halima Krausen, wenn sie *Haltungen* im interreligiösen Gespräch veranschaulicht. Vgl. <http://home.t-online.de/home/chrislages/jcm1999.htm>.

Für diese »Scheindialoge«, für die »der Ausdruck ›Dialog‹ lediglich als ein Legitimationsmittel benutzt wird«⁵, um andere Motivationen zu kaschieren, hat Martin Buber das Kunstwort »Ver-gegnung«⁶ geprägt, um deutlich zu machen, dass eine Beziehung den Namen Begegnung nicht verdient, in der die Partner den Anderen nach den eigenen, mitgebrachten Maßstäben beurteilen, um ihn darauf festzulegen. Wir haben aufgrund eigener Erfahrungen den Eindruck gewonnen, dass weit häufiger als Begegnungen »Ver-gegnungen« das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen bestimmen. Darum plädieren wir dafür, den Begegnungsbegriff eingedenk seiner anspruchsvollen Implikationen vorsichtiger und reflektierter zu verwenden, um ihn vor einer inflationären Verwendung zu schützen.

In Seminaren und Kursen der Sekundarstufe II haben wir erarbeitet, wie aus der Analyse von »Vergegnungen« Regeln und Haltungen für gelingende Begegnungen entwickelt werden können. An einem Beispiel zeigten wir zunächst die didaktische Produktivität eines Lernens aus »Vergegnungen«, um anschließend ein Gespräch zu präsentieren, das sich – so finden wir – der Gestalt eines begegnungshaft anlaufenden Dialoges wenigstens annähert.⁷

2 Lernen aus Vergegnungen. Zwei Beispiele für den Unterricht

Beispiel 1: Dialog und »heiße Eisen«

Der folgende Brief ist eine von einem evangelischen Probst ausgesprochene Einladung an eine muslimische Theologin. Es soll ein Dialogabend in einer evangelischen Gemeinde durchgeführt werden. Die Zuhörer haben kein Wissen über den Islam und wenig Vorwissen über das Christentum. Der Brief dient der Vorbereitung des Abends:

Sehr geehrte Frau Badawi,

mit großer Freude sehe ich Ihrem Besuch in Waldeshöhe entgegen. (...)

Ich stelle mir vor, daß wir den Abend so gestalten, dass wir zunächst in einen Dialog über einige Themen einsteigen, in denen es zwischen Christentum und Islam Berührungspunkte gibt, in denen wir uns aber auch unterscheiden. (...)

Wir sollten einsteigen mit der Frage nach Gott. Jeder von uns stellt kurz und prägnant die Gotteslehre seiner Religion vor.

Dabei wird vermutlich von Ihnen u.a. die Trinität als *Verletzung* des Monotheismus dargestellt. Darauf werde ich eingehen. Meine kritischen Anfragen ergeben sich aus dem, wie ich finde, überwiegend ernsten und strengen Gottesbild des Islam. Mein

5 Abdoldjavad Falaturi, Hermeneutik des Dialoges aus islamischer Sicht. In: *ders.*: Der Islam im Dialog, Hamburg ⁵1996, 156–172, hier: 160.

6 Martin Buber, Begegnung. Autobiographische Fragmente, Heidelberg ⁴1986, 9.

7 Beide Beispiele sind – ohne Erläuterungen – abgedruckt in: Thorsten Knauth / Muna Tatari, Islam. Politische Bildung und interreligiöses Lernen, Modul 3 und 4, hg. v. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2003, 44–48.

Gottesbild ist von Jesu Sichtweise her geprägt, der uns in Gott als liebenden himmlischen »Vater« nahe gebracht hat.

Ein anderes wichtiges Feld, auf dem sich die Religionen unterscheiden, ist die Verbindung bzw. Trennung von Religion und staatlicher Macht. Für die Christen erscheint heute die Verbindung der christlichen Kirche mit weltlicher Macht, wie sie unter Konstantin begann und sich über das Mittelalter bis in die Neuzeit hin fortgesetzt hat, als der Beginn ihrer Auflösung und die Quelle all ihrer Übel. Zwischen Christus und Cäsar besteht keine Verwandtschaft. Für den Islam andererseits liegt kein Unterschied zwischen dem Propheten und Cäsar, zwischen Religiösem und Weltlichem; denn der Prophet ist Gottes Statthalter auf Erden, und solange er lebte, war seine alleinige Autorität unbestritten.

Die Einheit von Religion und Staat ist für den Islam das Ziel, für das Christentum eine Verirrung, eine Versuchung Satans.

Ich weiß, dass das allein ein abendfüllendes Thema ist. Ich meine, wir sollten es wenigstens nicht übergehen. Mit diesem Thema werden viele andere Komplexe mit angeschnitten, wie die Frage nach Fundamentalismus und Toleranz. Wir würden Enttäuschungen bei unseren Zuhörerinnen und Zuhörern auslösen, wenn wir uns nicht auch an die »heißen Eisen« herantrauen.

Ist es richtig, dass das Ideal des Islam ist, dass sich alle anderen Religionen dem Islam zu unterwerfen haben? Islam bedeutet schließlich »Unterwerfung«. Ist es nicht so, dass Mohammed in seinen späteren Tagen dem Judentum und Christentum gegenüber zunehmend intoleranter wurde: »Bekämpft sie, bis es keinen Meinungsunterschied mehr gibt und die Religion gänzlich Allahs ist« (8,45)?

Ist es nicht die Pflicht der Muslime, auf Dauer die ganze Welt Allah zu unterwerfen? Indem sie dies tun, dienen sie Gott; denn Mohammed ist, aus christlicher Sicht, sowohl Jesus wie Konstantin. Hier liegen die Dinge im Christentum sehr anders.

Wenn noch Zeit ist, sollten wir auch über das unterschiedliche Verständnis des Gesetzes im Islam und Christentum sprechen. Ich kann dem islamischen Gesetzesverständnis eine ganze Menge Positives abgewinnen, aber es in seiner Starrheit nicht nachvollziehen. Welche Rolle kommt der Gewissensentscheidung im Islam zu? Wie kann ich den Willen Gottes erkennen? Nach christlicher Auffassung müsste auch die Scharia um des Menschen Willen da sein und nicht der Mensch um der Scharia willen. Aber ist dieser Gedanke, der auf Jesus zurückgeht, muslimisch nachvollziehbar? Demnach wäre ja der Mensch das Maß des Gesetzes!

(...)

Wir beide sollten uns bemühen, in unseren Statements kurz zu sein, also keine viertelstündigen Vorträge, sondern knappe drei- bis fünfminütige Darstellungen der eigenen Sichtweise, damit dann auch ein hin- und her, also wirklich ein Dialog entsteht.

(...)

Mit freundlichen Grüßen

G. Sonderhöfer

Die Analyse:

Herr Sonderhöfer möchte anhand von vier zentralen Themen »Frage nach Gott, Religion und staatliche Macht, Islam und Mission, Gesetzesverständnis« Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Christentum und Islam vorstellen. Abgesehen von der ganz offensichtlichen thematischen Überfrachtung der Veranstaltung sehen wir folgende schwerwiegende Probleme, die zu einer Konterkarierung des beabsichtigten Dialoges führen.

(1) »Die goldene Regel des Dialogs«

Herr Sonderhöfer stellt sich in dem Brief als Kenner des Islams dar, der auch beansprucht, die Position seiner Gesprächspartnerin zu kennen. Im Grunde wäre er auf das Gespräch gar nicht mehr angewiesen, weil er sich selbst Rede und Gegenrede stehen könnte. Es gibt eine Grundregel des Dialogs, wonach man »den anderen annähernd so zu verstehen und zu begreifen [habe], wie jener sich selbst versteht und seine eigene Religiosität empfindet. Zum anderen hat jeder Dialogpartner zu versuchen, sich auch insofern in die Lage des anderen zu versetzen, als er sich stets zum Ziel setzt, von dem anderen so verstanden und nachempfunden zu werden, wie er sich in seinem eigenen religiösen Bewusstsein begreift.«⁸ Diese goldene Regel des Dialogs verlangt von den Dialogpartnern ein dem Gegenüber zugewandtes Hören und Sprechen. Ich höre in dem Bewusstsein, dass der Andere anders ist, ich ihn gleichsam nicht »weiß« und ohne seine Hilfe auch nicht »wissen kann«. Und ich spreche in dem Bewusstsein, dass auch der Andere mich weder wissen kann noch über dieselben sprachlichen und epistemologischen Konstruktionsmittel verfügt. Ich spreche also im Angesicht des Anderen auf dialogische Weise dann, wenn mein Sprechen immer zugleich schon ein Übersetzen des Gemeinten in den Verstehenshorizont des Dialogpartners ist. Es ist offensichtlich, wie eklatant in unserem Beispiel gegen diese Dialogregel verstoßen wird.

(2) »Der Plural religiöser Sprachen im Dialog«

Das folgende Problem liegt tiefer im Bereich religionenhermeneutischer Grundfragen: Herr Sonderhöfer möchte mit seiner Gesprächspartnerin über die unterschiedliche Interpretation des Gesetzes in Christentum und Islam sprechen. Er hat eine bestimmte christliche Interpretation des jesuanischen Umgangs mit der Thora vor Augen, die vor dem Hintergrund des jüdisch-christlichen Gespräches schon sehr problematisch ist. Herr Sonderhöfer geht ferner davon aus, dass seine christliche Interpretation von Gesetz mit dem islamischen Verständnis von Scharia vergleichbar sei. In der Religionswissenschaft, die sich mit der Frage des Religionsvergleiches beschäftigt, spricht man im Hinblick auf das Problem der theologischen Äquivalenz von Begriffen unterschiedlicher religiöser Traditionen von Homeomorphismus⁹. Begreift man – versuchsweise – religiöse Sprachen als Systeme religiöser Aussagen (was an sich eine schwierige Position ist, weil es religiöse Begriffe nicht als nackte Strukturbegriffe, sondern nur in ihrem Gebrauch gibt), müsste in unserem Fall geklärt werden, ob das christliche Verständnis von Gesetz dieselbe Stelle (im Hinblick auf Funktion, Bedeutung und Unterscheidung) im System

8 Abdoldjavad Falaturi, Hermeneutik des Dialoges aus islamischer Sicht, a.a.O., 156f.

9 Vgl. Raimon Panikkar, Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben, München 1990, 40.

christlicher Aussagen einnimmt wie Sharia im System islamischer Aussagen. Aus dieser Perspektive wird deutlich, dass Sharia und Gesetz nicht homeomorph sind. Es ist müßig, das christliche Gesetzesverständnis mit der Sharia zu vergleichen, weil sich die christliche Semantik des theologischen Begriffes Gesetz aus der Unterscheidung zum Evangelium aufbaut – eine Unterscheidung, die es im Islam gar nicht gibt. Von daher kann ein solcher Vergleich sich nur in sich selbst drehen, sozusagen tautologisch sein. Der Dialog verfehlt sein Ziel, weil er die eine Religion am ihr fremden Begriff der anderen misst. Er gesteht der anderen Religion nicht zu, sich in der Unverwechselbarkeit ihrer eigenen Sprache zeigen zu können, sondern majorisiert die andere Sprache durch das zur normativen Richtschnur erklärte eigene Sprachspiel.

(3) Der Zusammenhang von Dialog und Macht

Auch hinter der Frage, wie eine Mehrheitsreligion mit Vertretern einer Minderheitenreligion umgeht, steckt ein dialogtheoretisches Problem: Es wird in Positionen einer dialogischen Theologie stets betont, dass ein Dialog nur unter Gleichen stattfinden kann. Zugleich ist es aber eine idealistische Annahme, dass wir den Dialog unter symmetrischen Bedingungen einer herrschaftsfreien Kommunikation abhalten könnten. Wir müssen uns im Klaren sein, dass alle gegenwärtigen interreligiösen Dialoge immer auch durch Machtfragen strukturiert sind: Die Macht hat, wer die Möglichkeit hat, die Regeln des Treffens zu bestimmen, sich auf institutionelle Vollmacht zu berufen und die Themen durchzusetzen. Die Macht hat, wer auch die Möglichkeit hat, die »heißen Eisen« zu definieren. Auch durch unser Beispiel ziehen sich die feinen Adern der Machtthematik: Die muslimische Gesprächspartnerin ist Gast in einer christlichen Gemeinde, deren Situation sie nicht kennt; sie ist zwar Expertin, aber – vom Status her betrachtet – Studentin, die einem ausgewachsenen Propst gegenüber steht. Dies alles kann unwichtig bleiben, wenn die Situation nicht feindlich wird. Durch den vorgeschlagenen Verlauf des Abends – und das angedeutete Frageverhalten Herrn Sonderhöfers – ist die Gefahr aber nicht von der Hand zu weisen, dass eine Muslima zur Projektionsfläche sämtlicher derzeit über den Islam kursierenden Vorurteile, Falschinformationen und Halbwahrheiten wird.

Es gibt den vom norwegischen Friedensforscher Johan Galtung geprägten Begriff der symbolischen bzw. der kulturellen Gewalt.¹⁰ Ethnisch-kulturelle Konflikte sind regional und global betrachtet gegenwärtig eines der Schlüsselthemen. Bevor sich solche Konflikte in physischer, gar in militärischer Gewalt entladen, geht ihnen eine manchmal lange Geschichte der Produktion und Anwendung von symbolischer und kultureller Gewalt voraus. Diese Gewaltstrukturen zwischen Kulturen (und Religionen) sind nicht einfach zu erkennen, und sie sind auch nicht einfach zu beschreiben in Etiketten wie Christen gegen Muslime. Wir halten es für wichtig, sich damit aus-

10 Johan Galtung, *Frieden und Friedensforschung*, Reinbek 1980; *ders.*: *Friede mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur*, Opladen 1998.

einander zu setzen, wie in Veranstaltungen wie der eben analysierten durch Umgangsformen, Habitusformen, durch Inszenierungen, durch Diffamierungen und Ausgrenzungen symbolische Gewalt ausgeübt wird.

(4) Hinweise für die Arbeit im Unterricht:

- Über welche Themen soll während des Abends gesprochen werden?
- Schreibt die Aussagen heraus, die der Pastor über den Islam macht.
- An welchen Stellen werden eurer Meinung nach Fehler in der Vorbereitung des Abends gemacht? Zieht dabei Regeln interreligiösen Dialogs zu Rate. Begründet eure Entscheidung!
- Spielt auf der Grundlage des Briefes mögliche Anfänge des Gespräches zwischen dem Pastor und Frau Badawi an!
- Formuliert einen Brief, mit dem ihr zu einem interreligiösen Diskussionsabend einladet!
- Aus diesem Brief sollten Thema und Verlauf des Abends deutlich werden. Der Einladende sollte auch erste Stichworte zur eigenen religiösen bzw. weltanschaulichen Position zu diesem Thema schreiben.
- Beachtet bitte, dass eure Formulierungen und Fragen maßgebliche Weichen für das Gelingen des Abends stellen.

*

Es war für uns immer wieder beeindruckend zu sehen, wie scharfsinnig und genau Schüler und Studierende die Fehler in der Vorbereitung des Dialogabends herausarbeiteten. Ebenso wichtig war im Anschluss an die kritische Analyse des Briefes auch die Frage, wie denn unserer Meinung nach ein gelingender Dialog verlaufen könnte. Vor dem Hintergrund des analysierten Beispiels wurde deutlich, dass für einen Dialog, der die »heißen Eisen« anfassen möchte, zwei Voraussetzungen gegeben sein müssten: Der Dialog müsste, erstens, ein Thema aufgreifen, das für beide Seiten gleichermaßen eine Herausforderung an die je eigene theologische Position darstellt. Er müsste, zweitens, zwischen Personen geführt werden, die sich nicht zum ersten Mal begegnen, sondern bereits über ein durch gemeinsame Begegnungserfahrungen gewachsenes wechselseitiges Vertrauen verfügen.

Beispiel 2: »Hat Leiden einen Sinn?« – Ein Christ und eine Muslimin unterhalten sich über Fragen des Glaubens

Auf dieser Grundlage entstand ein – hier stark gekürzt dokumentiertes – Schreibgespräch, das wir im Unterricht mit folgenden Arbeitsaufträgen erarbeiteten:

- Hat Leiden einen Sinn? Beantwortet die Frage für euch selbst!
- Was ist die christliche und was ist die muslimische Perspektive auf das Thema?
- Mit welchen Argumenten stimmt ihr überein? Was ist euch fremd? Wo würdet ihr widersprechen?
- Findet Kriterien für einen gelungenen/misslungenen Dialog!
- Führt in Partnerarbeit ein Schreibgespräch durch zu einem Thema eurer Wahl!

Hat Leiden einen Sinn?

T.: An dieser Frage hängt sehr viel. Sie ist eine Anfrage an mein Verständnis von Gott, sie ist eine Herausforderung für meinen eigenen Glauben. Nicht umsonst hat Georg Büchner einmal formuliert: »Warum leide ich? Diese Frage ist der Fels des Atheismus.« Es kommen mir viele Bilder in den Kopf: aktuelle wie die der Kinder, die schon jetzt im Irak auf Grund von Unterversorgung an Nahrung und Medikamenten sterben, historische wie die Millionen unschuldig Vernichteter während der NS-Grauensherrschaft. Es fallen mir bei dieser Frage als erstes die Opfer ein: die Opfer unserer Art und Weise zu leben, zu wirtschaften und die Natur auszubeuten. Hat Leiden einen Sinn, wenn ich an nur irgendeinen Menschen denke, der durch Krieg, Hunger, Gewalt umkommt? Ich hielte es für einen schlechten Zynismus, diese Frage mit einem, sei es auch noch so eingeschränkten »Ja« zu beantworten. Aber was folgt dann daraus für meinen Glauben? Was folgt aus dieser Antwort für mein Verständnis von Gott? Ich kann mir Gott nicht als eine Macht vorstellen, die gleichgültig und unbewegt bleibt angesichts des Elends der Menschen, die in unserer religiösen Sprache »seine Kinder« genannt werden. (...) Mir hilft der Gedanke, dass Gott Menschen, die unsagbar leiden, nicht verlässt, indem er mit ihnen leidet und wie sie schwach, klein und verwundbar wird.

M.: Mir passiert es manchmal, dass, wenn ich die Menschen in meiner Umgebung anschau, ich eher ihre Unzufriedenheit und Unerfülltheit wahrnehme. Aber auch ihre Schicksalsschläge, Krankheiten und Hindernisse, die sie überwinden müssen, auf dem Weg zu mehr Glück und Lebensqualität. Die Blick gewinnt noch mal an Schärfe, wenn ich an uns Menschen denke, wie wir Politik gestalten oder gestalten lassen, und es nur so wenige sind, die dabei als »Gewinner« hervorgehen. Da kommt die Frage für mich auf: Warum erscheint für mich und auch andere das Leid und Unglück als stärkere Realität als all das, was gut läuft, wo Menschen Dinge in Bewegung setzen und voller Kraft und Zuversicht ihr Leben in eigene Hände nehmen und Gutes für sich und andere schaffen?

Es ist zynisch, das Leid von Millionen hungernder Kinder unter der Kategorie: Prüfung Gottes abzuhandeln oder, noch schlimmer, in ihr eine persönliche Strafe Gottes zu sehen.

Leidvolle Erfahrungen gehören zu jedem menschlichen Leben, und jeder kann Erfahrungen in unterschiedlichen Dimensionen dazu nennen. Sie dürfen nicht in einem verkürzten Wunsch nach Glück und Freude einfach ausgeblendet werden.

Hilft es, je nach Mensch und Situation unterschiedliche Antworten zu geben? Liegt es vielleicht sogar am Menschen selber, ob er seinem erlittenen Unrecht, Schmerz und Verlust einen Sinn geben kann? Und wo ist Gott dabei?

Wenn ich Orientierung und Hilfe brauche, um eine Perspektive auf Themen zu bekommen, dann ziehe ich den Qur'an zu Rate.

(...)

T.: Der Gedanke von der Verwundbarkeit und dem Mitleiden Gottes führt in das Zentrum meines christlichen Glaubens. Ich verstehe, dass der Gedanke eine Gratwanderung ist, gleichsam das Balancieren auf einer Rasierklinge. Denn: Verzichte ich nicht auf die Göttlichkeit Gottes, wenn ich ihm Eigenschaften zuschreibe, die eher den Menschen in seiner Endlichkeit beschreiben? Was und wem hilft ein Gott, dessen Allmacht gerade dann nicht zum Tragen kommt, wenn alles auf dem Spiel steht? Aber: In Gott, den Verwundbaren, Mitleidenden und Schwachen zu erkennen, heißt für mich, in ihm das zu sehen, was ihn ganz und gar ausmacht, nämlich: unbedingte Liebe. Liebe ist freiwilliger Verzicht auf eigene Stärke, ist Bereitschaft zur Verwundbarkeit. Der verwundbare Gott ist ein liebender Gott; ja: Er ist ein Gott, der

bis in tiefes Leid und Verzweiflung hinein den Menschen nah ist. Für mich ist dieser Glaube an die Nähe Gottes inmitten radikaler Verneinung von Leben ein Versprechen, dass Hass, Zerstörung, Leid, Gewalt nicht das letzte Wort haben. Das klingt jetzt wie ein billiger Trost. Aber dass diese Hoffnung gegen alle Hoffnungslosigkeit Leid nicht aufheben kann, ja sogar durch die Erfahrung des Leidens buchstäblich hindurch muss, zeigt sich mir in den letzten Worten Jesu am Kreuz: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Es klingt vielleicht sehr widersprüchlich, wenn ich Dir sage, wie erleichtert ich darüber bin, dass diese Worte Jesu, der Gott seinen Vater nannte, in unserer Bibel überliefert sind. In dieser Frage, die unsere verzweifelte menschliche Situation zusammenfasst, wird Jesus mir zum Bruder, zum Freund der Leidenden und Opfer.

M: Wenn ich mich dieser Frage nähere, hilft mir der Gedanke von Gottes Transzendenz und Immanenz. Ich weiß, dass Gott einmal der Große und für menschliche Definitionen Unfassbare ist. Er ist unabhängig und besteht aus sich selbst. Es ist ein Ausdruck von Gottes Liebe, dass Er sich »zurückgezogen hat«, um Raum für die Schöpfung zu geben. Er ist in der Schöpfung anwesend und wahrnehmbar, dadurch, dass Er in Beziehung zu den Menschen tritt, und wir haben etwas von Seinem Geist in uns. Er ist uns – qur'anisch ausgedrückt – näher als unsere Halsschlagader und nimmt nicht unberührt, sondern berührt wahr, was uns widerfährt. Ich verstehe das so, dass Gott mitfühlt, aber nicht mitleidet. Es entsteht vor meinem Auge das Bild einer Mutter, die ihr Kind in die Welt entlässt und manche schlaflose Nacht erlebt aus Sorge, ob es sich richtig entscheidet und sich vor Verletzungen schützen kann. Und gerade in dem Fall, wo das Kind geschlagen und verletzt nach Trost und Geborgenheit sucht, ist es wichtig, dass die Mutter wegen und trotz ihrer Anteilnahme aus einer inneren Stärke und Unabhängigkeit heraus Kraft hat, um ihr Kind aufzufangen. Menschen, die Gottes Vision von einer gerechten und friedlichen Welt durch ihr ungerechtes und unbarmherziges Verhalten zerstören, werden im Qur'an verstanden als Menschen, die Gott und seinen Gesandten verletzen wollen (Sura 9,61; 33,58). Es ist wichtig, dass Gott in Seiner Anteilnahme auch Partei ergreift und auf der Seite der Menschen steht, die Ungerechtigkeit und Schmerz erleiden. Gott fordert aber auch die Menschen, die dazu fähig sind, auf, in Seinem Namen Leidende zu trösten, Beistand zu leisten und Ungerechtigkeit in Gerechtigkeit und Frieden zu wandeln. Im Qur'an heißt es dazu, dass Gott ihnen helfen wird, weil sie Gott helfen (Sura 22, 41).

T.: Ich empfinde zu Deinen letzten Gedanken mehr Nähe und Gemeinsamkeit als Differenz. Vielleicht lässt sich von diesem Bild her die Zwiespältigkeit menschlicher Freiheit verstehen, die eben auch eine Freiheit zum Bösen sein kann. Ich sehe es so wie Du, dass Gott trotzdem oder gerade darin seinen Geschöpfen treu bleibt und sein Versprechen, seinen Bund mit uns nicht kündigt. Darum gefällt mir das Bild von der Mutter sehr, die ihre Sorge und Schwäche in ihre Liebe hüllt: Aber wer weiß, ob die Mutter in der Tiefe der Nacht nicht lange geschluchzt und um ihr Kind geweint hat? Faszinierend finde ich, dass der Qur'an um die Verletzbarkeit Gottes weiß. Dies scheint mir eine unaufhebbare Gemeinsamkeit zwischen Judentum, Christentum und Islam zu sein: Es geht um die Nähe Gottes zu den Menschen; wenn es aber die wesentliche Erfahrung unseres Glaubens ist, dass Gott sich auf uns einlässt, dann kann es keinen a-pathischen, gleichgültigen Gott geben. Dass Gott sich einlässt, ist auch Grund unseres Engagements, unserer parteilichen Verwicklung in das Leiden der Welt. Hier bin ich Dir ein Muslim, ohne mein Christ-Sein aufzugeben. (...)

Wir hoffen, deutlich gemacht zu haben, dass auch die »Vergegnung«, der misslingende Dialog eine Erfahrung ist, die didaktisch produktiv gewendet werden kann. Begegnungslernen kann angebahnt werden, wenn aus »Ver-gegnungen« gelernt wird, welche Voraussetzungen gegeben sein müssten, welche inneren Haltungen notwendig und welche Kompetenzen erforderlich sind, damit das Zusammentreffen von Christen und Muslimen zu einer Begegnung wird, aus der jeder Einzelne verändert hervorgeht.

PD Dr. Thorsten Knauth ist derzeit Vertretungsprofessor am Seminar für Evangelische Theologie und ihre Didaktik der Universität zu Köln.

Muna Tatari ist Studentin der Islamwissenschaften in Hamburg und islamische Theologin in Ausbildung, seit 1997 Referentin im interreligiösen Dialog.