

Nicht Herr im eigenen Haus?

Christliche Selbstbesinnung als Beitrag zum interreligiösen Dialog

Sandra Lenke

Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland – Herausforderung für die Kirchen

Im Prozess und der Diskussion um die Integration von Muslimen in Deutschland werden die Kirchen intensiv mit einbezogen, haben sie doch selbst als religiöse Gemeinschaften Sensibilität für bestimmte Belange, die in anderen Bereichen der Zivilgesellschaft nicht in gleichem Maße ausgeprägt sind. Bisherige Entwicklungen in der Integrationsdebatte zeigen, dass es oft nicht reicht, sich nur über kulturelle Unterschiede zu verständigen oder Treue gegenüber dem Grundgesetz zu fordern. Immer wieder treten Situationen auf, die eine eingehendere Beschäftigung mit den jeweiligen religiös geprägten Traditionen der Herkunftsländer erfordern, und die Kirchen haben durch ökumenische und interreligiöse Dialogerfahrungen viel Gutes zu einem nachhaltigen Entwicklungsprozess beizutragen. Ein ganz allgemeines Problem scheint in Deutschland aber nach wie vor ein positiver Umgang mit dem Fremden zu sein, und vor dieser Herausforderung stehen die Kirchen ebenso wie alle anderen. Allen theologischen Verständigungsbemühungen voraus sollte hierüber eine Reflexion erfolgen. Es stellt sich die Frage, ob das Christentum über vernünftige Toleranzgebote hinaus imstande ist, seine Gläubigen aus der eigenen Botschaft heraus zu einem angemessenen Umgang mit dem Fremden zu motivieren.

Das Problem einer angemessenen Dialoghaltung

In Bezug auf die Verhältnisbestimmung zum ‚Glauben an den einen Gott‘ ist in der Ende 2006 erschienenen Handreichung der EKD „Klarheit und gute Nachbarschaft“ zu lesen: „Der Islam geht von einem eigenen Glauben und Gottesbild aus, auch wenn er auf die Bibel und ihre Lehren verweist. Deren Darstellungen ordnet er seiner neuen Lehre unter, die weder die Trinitätslehre noch das Christusbekenntnis oder die christliche Heilslehre kennt. Die evangelische Kirche kann sich jedoch bei ihrem Glauben an Gott in Christus nicht nur mit einer ungefähren Übereinstimmung mit anderen Gottesvorstellungen begnügen... Ihr Herz werden Christen ... schwerlich an einen Gott hängen können, wie ihn der Koran beschreibt und wie ihn Muslime verehren.“ [EKD-Texte 86, S.18f.] Offensichtlich ist das Anliegen dieser Orientierungshilfe, stärker als bisher die Unterschiede zwischen Christen und Muslimen zu betonen. „Lebendig und kräftig und schärfer“, so auch das Motto des Evangelischen Kirchentages 2007. Eine Selbstbesinnung?

Nun ist in den interreligiösen Gesprächen eine grundsätzliche Bewegung in diese Richtung erfolgt: Gemeinsamkeiten sollen nicht schlichtweg postuliert werden, um mögliches Konfliktpotential einfach auszublenden. Vielmehr wird von einer stärkeren Betonung des eigenen Profils eine nachhaltigere Basis für gegenseitige Verständigung erhofft. Problematisch wird dies allerdings, wenn damit eine Vereinnahmung des Anderen bis hin zur „Herabwürdigung“ verbunden ist, wie den Verfassern der EKD-Handschrift vorgeworfen wird [vgl. die Diskussion über den kürzlich erschienenen Band „Evangelisch aus fundamentalem Grund“ http://www.fr-online.de/in_und_ausland/politik/aktuell/?em_cnt=1222264&]. Eigene Profilierung auf Kosten der Anderen? Die EKD wünscht sich eine „Partnerschaft auf gleicher Augenhöhe“, die nur dann gelingt, wo „auch kritischen Fragen Raum gegeben wird“, die „aus Liebe zur Wahrheit nicht vermieden werden“ können [S.21]. Es ist fraglich, ob der Unterton, der hier mitschwingt, der Realisierung dieses Programms nicht eher zuwider läuft. Den Maßstab für die Aussagen über die Muslime bilden die eigenen, christlichen Glaubens- und Wahrheitsauffassungen bzw. demokratische Grundsätze. Damit ist kein Raum eröffnet, in dem Muslime ihr *eigenes Glaubens- und Selbstverständnis* gegenüber Christen entfalten können [vgl. zur Erwiderung des Koordinierungsrats der Muslime in Deutschland FAZ 25.05.2007, „Angstmacherei und Klischees“]. Die oben genannten Formulierungen erscheinen dem Leser als Abgrenzungen vorangestellt, die Distanz schaffen und eine Annäherung von Christen und Muslimen erschweren.

Für das ernsthafte Gelingen eines christlich-muslimischen Dialogs stellt sich die Aufgabe, so mit Differenzen umzugehen, dass sie „ohne Übergriffe auf die Identität und das Selbstverständnis des Anderen vorgenommen werden“ [Schmid u.a., in: Identität durch Differenz, S.17]. Gleichzeitig sind Handlungsperspektiven notwendig, die ein friedliches Zusammenleben ermöglichen.

In theologischen Diskursen wurden bisher verschiedene Modelle entwickelt, die das Verhältnis des christlichen Glaubens zu Andersgläubigen bestimmen. Exklusiv-ausgrenzende Stellungnahmen werden heute offiziell von den verfassten Kirchen nicht mehr vertreten. Die katholische Kirche vertritt einen Inklusivismus, der anerkennt, dass in anderen Religionen ein Strahl der christlichen Wahrheit aufscheine (Nostra Aetate, Abs.2), bzw. der Andersgläubige in die eigene Heilsbotschaft mit einschließt (Lumen Gentium, Abs.16). Das Konzept erweist sich insofern als angemessen, wo sich unter einem „weiten Mantel“ Vielfalt zwar begrenzt, aber geschützt entwickeln kann. Doch bleibt die eigene Botschaft Maßstab aller Bewertung der Anderen.

Ein Versuch, über das inklusive Dialogmodell hinauszukommen, stellt die pluralistische Religionstheologie dar, die eine universale Wahrheit hinter verschiedenen, sich der Wahrheit nur annähernden partikularen Offenbarungen postuliert. Aber auch hier wird die eigene Glaubensgewissheit universalisiert und fremde Transzendenzerfahrungen werden der eigenen letztlich untergeordnet [Bernhard, Absolutheitsanspruch, 225].

Als Herangehensweise für die oben genannte Aufgabe (so mit Differenzen umzugehen, dass sie „ohne Übergriffe auf die Identität und das Selbstverständnis des Anderen vorgenommen werden“) scheinen beide Modelle nicht hinreichend zu sein. Müsste es nicht ein Modell geben, das weniger bei der eigenen Dogmatik beginnt, stattdessen lebensweltlich verankert ist? Müssen dabei notwendig eigene Glaubensinhalte und -überzeugungen relativiert werden? Wie kann mit Eigenheiten und Unterschieden glaubwürdig, also wahrhaftig, umgegangen werden? Muss nicht in einer Religion selbst, sofern sie Wahrheit beansprucht, auch das Potential liegen, das den Umgang mit Andersgläubigen auf Augenhöhe ermöglicht? Wie also „kritischen Fragen Raum geben“, ohne trennende Distanz zu schaffen, sondern Annäherung zu ermöglichen?

Es soll hier der Versuch unternommen werden, phänomenologische Untersuchungen zum Umgang mit dem Fremden heranzuziehen, wie sie Bernhard Waldenfels vorgelegt hat [Waldenfels, Grundmotive, s.u.]. Die dort gemachten Beobachtungen sind m.E. hilfreich für einen Weg, sich der anderen Religion, dem Andersgläubigen anzunähern, ohne ihn in seiner Identität oder seinem Selbstverständnis zu beschränken. Die Voraussetzung für diesen Versuch bildet das Wissen um die je eigene *unhintergehbare Gebundenheit* [Bernhardt, Absolutheitsanspruch, 230] im Hinblick auf die eigene Religionszugehörigkeit, traditionelle Prägung und Glaubensüberzeugung. Die folgende Abhandlung, vom christlichen Standpunkt aus geschrieben, wird sich dieser Gebundenheit bewusst, auch nur versuchen, einer dem Dialog mit dem Fremden angemessenen Haltung von Christen nachzugehen, und ist insofern als Beitrag zu einem Programm der Selbstbesinnung von Kirche zu verstehen.

Ein Grundmotiv einer Phänomenologie des Fremden

Dem philosophischen Ansatz der Phänomenologie „liegt die These zugrunde, dass sich Wirklichkeit in der ich-haft vollzogenen Anschauung ... erschließt und zeigt“ [Slenczka, Phänomenologie, S.770]. Eine phänomenologische Fragestellung nach Möglichkeiten des interreligiösen Dialogs fängt mit der Beschreibung dessen an, was ein religiöses Subjekt wahrnimmt,

wenn es mit Menschen unterschiedlicher Kulturen, Religionen, Traditionen konfrontiert ist. Es gilt also zuerst, diese *Erfahrung* zu beschreiben.

Ganz am Anfang steht die Erfahrung einer *Differenz* [Waldenfels, S.117]: Da ist einer anders als ich, vielleicht nicht völlig, aber in gewisser Weise, er redet anders, bewegt sich anders, hat andere Überzeugungen, eine andere Perspektive auf das Leben als ich. Der Andere ist mir fremd. Wenn ich ihn als „Fremden“ bezeichne, ordne ich ihn in *mein* Erleben ein: er fügt sich nicht in *meine* Gewohnheiten und Selbstverständlichkeiten, er stört oder verstört *mich*, und das kann sowohl positiv als auch negativ sein. In jedem Fall ist irgendwie eine Grenze spürbar, die mich von dem Anderen unterscheidet, die uns beide als nicht-identisch erkennen lässt. Das Wahrnehmen des Anderen bedeutet gleichzeitig immer, dass ich mich selbst wahrnehme, und auch das kann grundsätzlich positiv oder negativ sein. Jede Fremdheitserfahrung ist *meine* Erfahrung, denn auch wenn sie durch den Anderen ausgelöst wurde, sagt mir dieses Gefühl zunächst etwas über *mich*. Trotz positiven Potentials ist der Begriff „fremd“ im geläufigen Sprachgebrauch eher negativ konnotiert. Warum ist die Reaktion auf den Fremden eher beunruhigend als überraschend, warum reagiere ich meist abwehrend statt neugierig? Waldenfels bezeichnet „fremd“ als etwas, das „in der Weise da ist, dass es sich dem eigenen Zugriff entzieht“ [S.110]. Das bedeutet, dass der Mensch nicht „Herr im eigenen Hause“ ist; „wäre er es, er könnte sich das Fremde und Unheimliche vom Leibe halten und sich ins Heimische flüchten“ [S.120]. Ist es also das, was mir Mühe macht, den Anderen unvoreingenommen ansehen zu können? Will ich ihn so einordnen, mir seine Welt, die mit ihm aufscheint, so aneignen, dass er in *mein* Weltbild passt, nur um *mich* zu vergewissern, die Kontrolle über das, was *mir* geschieht, in der Hand zu halten? „...die Fremdheit, die uns im Anderen begegnet“, so Waldenfels weiter, hinterlässt „umso tiefere Spuren..., je mehr dieses Fremde an verkannte, verdrängte, geopfert Eigenheiten rührt“ [S.120]. Das bedeutet: Sofern ich mich gegen den Anderen und Fremden verschließe, ihn als bedrohlich abwehre oder vereinnahme, bin ich mir meiner selbst nicht sicher und habe offensichtlich gerade damit ein Problem. Krampfhaft versuche ich, Herr über die Situation zu werden. Die Reaktion ist durchaus nachvollziehbar, geschieht aber auf Kosten des Anderen. Gibt es alternative Handlungsweisen?

Sich der Einsicht, „dass niemand je völlig bei sich selbst und in seiner Welt zu Hause ist“ [S.126], zu verschließen, wird im Folgenden als „Verkennung und Vergewaltigung“ von Erfahrungen mit dem Fremden bezeichnet, sie mündet in Besitzstanddenken und vollzieht sich als vereinnahmende Aneignung [S.116f]. Sie überführt das Fremde in vermeintlich Bekanntes. So lässt sich eine gewisse Ohnmacht, die sich durch die Begegnung mit dem Fremden bei

mir rührt, kaschieren. Waldenfels warnt vor der „Möglichkeit einer Wiederkehr des Fremden..., das gegen seine Aneignung rebelliert, und sei es mit Mitteln einer Gegengewalt“ [S.117].

Was für persönliche Erfahrungen gilt, gilt nun ebenso für kulturelle Erfahrungen, „in denen unser persönliches Leben seinen kollektiven Ausdruck findet“ [S.126]. Interkulturelle oder interreligiöse Dialogbemühungen, die Andersgläubige den eigenen Anschauungen und Überzeugungen einverleiben, geben deren Selbstverständnis keinen Raum und sind insofern kein Dialog auf Augenhöhe. Die oben zitierten Formulierungen aus der EKD-Handschrift mögen veranschaulichen, wie schmal der Grat ist, auf dem man sich dabei bewegt. Gibt es Möglichkeiten, dem Anderen, von dem ich mich unterscheide, in einer Weise zu begegnen, die nicht auf eine einseitige Aneignung hinausläuft?

„Nicht nur die Fremdheit beginnt bei uns selbst, auch die Versuche zu ihrer Überwindung beginnen im eigenen Hause.“ [S.109] Damit wäre der Standort bestimmt, an dem Dialogarbeit ihren Dreh- und Angelpunkt hat: Sie beginnt persönlich bei jedem selbst. Das Selbstverhältnis des Einzelnen ist also bestimmend für das Verhältnis zum Anderen. Kollektiv gesprochen heißt das für einen theologischen Dialog zwischen Christen und Muslimen: Kirche muss bei sich selbst anfangen. Dem Programm einer Selbstbesinnung ist also unbedingt zu folgen. Ein dem Anderen, im konkreten Fall den Muslimen, angemessener Umgang, der diesen selbst Raum gibt, würde im Anschluss an Waldenfels' „Phänomenologie des Fremden“ für Christen und die Kirche mit der *Anerkennung* beginnen, *nicht Herr über sich selbst zu sein*.

Christliches Dialog-Potential

Nun liegt meines Erachtens hier die besondere Chance für Christen, sich in den interkulturellen Dialog einzubringen, da gerade die geforderte Anerkennung des „Nicht-Herr-im-eigenen-Hause-sein“ zum Kern ihres innersten religiösen Wesens gehört. „Jesus Christus ist Herr“ ist urchristliches Bekenntnis, so in Phil 2,11, Röm 10,9. Und es heißt auch: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir“, Gal 2,3. Das Höchste Gebot, Gott zu lieben, meint ja gerade das Loslassen von sich selbst, das Sich-Überlassen an eine Kraft, die nicht aus dem Menschen selbst kommt. Christen und Kirche erkennen damit an, dass sie selbst nicht Urheber und Bestimmer des eigenen Lebens sind. Wenn sie von erlebter Gottesnähe sprechen, muss der annähernde Umgang mit dem, wovon sie selbst verschieden sind, zu ihrem Erfahrungsschatz gehören. Phänomenologisch könnte man eine Gotteserfahrung als ein Selbstverhältnis beschreiben, in dem der Mensch sich als „schlechthin abhängig“ erkennt und bejaht

[so eine Deutung der von F.D.E. Schleiermacher geprägten Wendung, Slenczka, Phänomenologie, S.777]. In dieser tiefsten Abhängigkeit sich geliebt und geschützt zu erfahren, gibt Menschen ein inneres Zuhause, das vor jeglichem Zugriff Anderer sicher ist.

Das Bekenntnis zu dem Gott, der sich in Christus offenbart, hat Konsequenzen für das Verhältnis des Einzelnen zur Welt: Aus dem Vertrauen in Gott resultiert nicht nur Selbstannahme, sondern damit verbunden echte Hinwendung zum Mitmenschen (Mk 12,29-31; Lk 6,27; 1Joh 4,21). Wer erfahren hat, „dass nichts und niemand ihn von der Liebe Gottes trennen kann“ (Röm 8,38f.), für den gibt es keine Notwendigkeit, Andere zu beherrschen oder Fremdes zu vereinnahmen. Die Erfahrung des Gehalten-Werdens gibt Kraft, Andere zu halten und auch auszuhalten, wenn sie nicht so sind, wie man sie gerne hätte. Weil der Andere nicht mehr für die eigene Selbstsicherheit funktionalisiert wird, dürfen Unterschiede benannt und reflektiert werden, ohne dass notwendig eine trennende Distanz entstehen muss.

Es muss also nicht mehr krampfhaft am Eigenen festgehalten werden, aus Angst, es zu verlieren, sondern: das Eigene bildet den Grund und Anker, von dem aus man sich dem Anderen zuwenden kann, frei vom Zwang, ihn ins eigene Schema zu pressen.

Wer selbst in seinem Gottesbezug Wahrheit spürt, wird dieses auch Anderen zugestehen. Die Art und Weise der Begegnung mit dem Fremden, dem Anderen, zeigt, in welchem Selbst- und Gottesverhältnis der Einzelne steht. Paradoxerweise kann gerade die Begegnung mit dem Fremden helfen, den eigenen Standpunkt zu bestimmen: Durch die Auseinandersetzung mit den Fragen, die der Andere stellt, wird man sich selbst durchsichtiger.

Wer von Anderen seinen Gottesbezug zu sehr in Frage gestellt spürt, sollte sich mit seinen vermeintlichen Überzeugungen auseinandersetzen und findet sie dadurch vielleicht erst wirklich. Dialog ist demnach ein Prozess, dem jeder Beteiligte auch in existentieller Weise verhaftet ist, etwas, das sich nur gemeinsam herausbilden kann. Nur im Wissen um die jeweils eigene Suche und Begrenztheit, das heißt auch um die Angewiesenheit auf den Anderen und Anderes, lässt sich etwas Neues gewinnen.

Die große Chance eines interreligiösen und theologisch geprägten Dialogs gegenüber einem nur interkulturellen Dialog in Bezug auf Fremdheitserfahrungen ist diese: Religiöse Menschen haben Überschreitungserfahrung, sie wissen, was es heißt, sich an Anderes zu überlassen. Es ist eine religiöse Übung, wohl die größte im Christentum und vielleicht auch menschlich die größte Herausforderung, dem zuzustimmen, dass man nicht Herr im eigenen Hause ist. Diese Zustimmung meint keine falsch verstandene Demut oder die Kompensation von

Minderwertigkeitskomplexen. Ihr Motiv ist weder ein bloßes Toleranzgebot der Aufklärung noch die Unvermeidlichkeit der Relativierung eigener Überzeugungen in einer pluralen Gesellschaft. Diese Zustimmung geschieht in Form einer befreienden Selbsterkenntnis, die die menschliche Existenz nicht auf sich selbst, sondern auf einen Boden stellt, der im Kontakt mit dem Heiligen immer wieder neu gewonnen werden muss. Der Grund allen Lebens und das eigene Leben kann somit niemals als *Besitzstand* ausgegeben noch verteidigt werden, sondern lässt sich als *Geschenk* immer nur empfangen und weitergeben.

Die Begegnung mit dem Fremden gewinnt von hier aus eine neue Dimension: Gelebter christlicher Glaube kann befähigen, sich dem Fremden zu öffnen, ihn *wahr* sein zu lassen, d.h. ihm so zu begegnen, wie er ist. Wie das praktisch aussehen kann, hat Jesus gezeigt: Bei denen, die fremd waren in der Gesellschaft, hat er sich eingeladen, ist ihnen angstfrei begegnet, und hat nichts von seinem Profil verloren, sondern gerade durch diese Nähe, die er teilen und geben konnte, ist sein Profil hervorgetreten. Das Bekenntnis zu Christus kann Menschen voneinander unterscheiden, muss sie aber nicht zwangsläufig trennen. Christusbefolgung bedeutet, *bei* den Menschen und *mit* ihnen zu sein.

In diesem Sinne fruchtbar gemachtes Potential christlich Glaubender sollte in einem gelebten interreligiösen Dialog offizielle Stellungnahmen beeinflussen und misslungene Formulierungen durch die Praxis widerlegen. Es liegt darin eine existentielle Selbstverpflichtung des Einzelnen: Der eigene Glaubensinhalt ist vom Bezug auf den Mitmenschen nicht zu trennen. Wird durch je persönliche Einstellung ein Kollektiv geprägt, dürfte ein theologischer Diskurs für die gelingende Zukunft einer interkulturellen Gesellschaft unverzichtbar sein.

Impulse für die Praxis

Mit „Interkulturalität“, bezeichnet Waldenfels eine „Zwischensphäre“, die „weder auf Eigenes zurückgeführt noch in ein Ganzes integriert, noch universalen Gesetzen unterworfen werden kann. Was sich zwischen uns abspielt, gehört weder jedem einzelnen noch allen insgesamt. Es bildet in diesem Sinne ein Niemandland, eine Grenzlandschaft, die zugleich verbindet und trennt“ [S.110]. Grenzen, die einen Unterschied markieren, sind also gleichzeitig die Verbindung zum Anderen: Von hier aus ließe sich produktiv weiter über Gemeinsamkeiten von Christen und Muslimen nachdenken.

Beschreiten wir dieses Niemandland im Wissen darum. Schaffen und gestalten wir Begegnungsräume, an denen wir teilhaben, die aber uns nicht allein gehören. Es ist zu hoffen, dass sich viele Muslime an diesem Prozess beteiligen werden, und sich nicht durch ambivalente Äußerungen von öffentlicher Seite abschrecken lassen.

Eine angemessene Dialoghaltung, die mit Unterschieden umgehen will, ohne Übergriffe auf die Identität und das Selbstverständnis des Anderen vorzunehmen, gründet für Christen also in einer Form der Selbstbesinnung: in der stetigen Einübung des Loslassens von sich selbst, zu Gott hin, und es wird sich bei den Menschen *zeigen*. Interreligiöser Dialog bedeutet für Christen nicht, sich vom eigenen Glauben abzuwenden, sondern ist und geht einher mit einer Hinwendung, Vertiefung und Intensivierung eigenen Glaubens. Dieses Modell bewährt sich bereits in der Praxis: „Nur wer selbst fest steht, kann auch andere stehen lassen!“, so z.B. das Arbeitsmotto der christlich-muslimischen Begegnungsstätte „Brücke-Köprü“ in Nürnberg [H.M. Gloël, Brücken bauen, S.15, vgl. dort auch Erfahrungsberichte].

An der Liebe, die Christen ihren Mitmenschen entgegenbringen, lässt sich ablesen, wieviel sie von ihrem eigenen Glauben verstanden haben. An der Standfestigkeit und Lebenstüchtigkeit, in der Art und Weise, wie sie ihre Lebensängste bewältigen, und wie viel Kraft zum Geben sie haben, an offenen Herzen und Händen wird sich die Relevanz einer Religion messen und ihre Wahrheit sich darin zeigen.

Literatur und Materialien:

KIRCHENAMT DER EKD (Hg.), Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland, EKD-Texte 86, Hannover 2006.

H.SCHMID/ A.RENZ u.a.(Hg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007.

R. BERNHARDT, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh ²1993.

B. WALDENFELS, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt/M., 2006.

H.M. GLOËL (Hg.), Brücken bauen. Christen und Muslime erleben Begegnung, Neuendettelsau ²2005.

N. SLENCZKA, Phänomenologie, in: W.Gräß/ B.Weyel, Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh, 2007, 770-782.