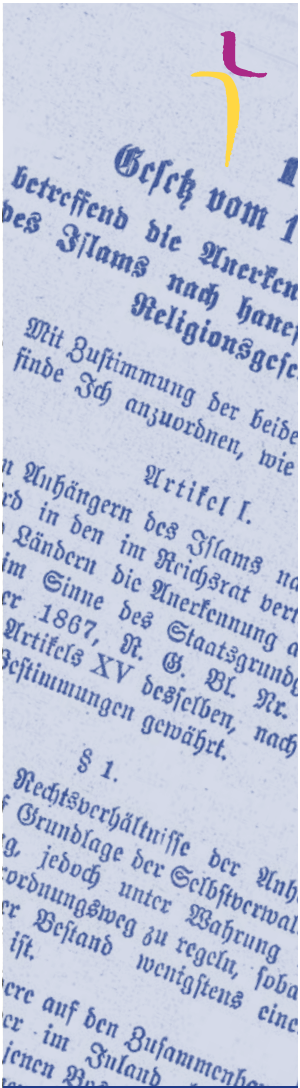
Amt und Gemeinde

63. Jahrgang, Heft 3, 2012/2013 € 6,–



Evangelischer Presseverband

Respektvoll miteinander –

Im Dialog mit dem Islam

Dem Frieden verpflichtet. Evangelische Christen und Muslime in Österreich
Susanne Heine 475

Im gegenseitigen Verstehen einander glaubwürdig werden
Thomas Hennefeld, Zeynep Elibol, Susanne Heine und Tarafa Baghajati 485

Interreligiöses Lernen am Bosporus – eine christlich-muslimische Studienreise nach Istanbul
Alfred Garcia Sobreira-Majer 494

Historische und religionsrechtliche Bemerkungen anlässlich des Hundertjahrjubiläums des österreichischen Islamgesetzes
Karl W. Schwarz 507

Theologische Reaktionen auf die Provokationen des Islam im Mittelalter
Gerold Lehner 519

Der steirische Landtag im 16. Jahrhundert zwischen Eigenständigkeit und Untertänigkeit
Ernst-Christian Gerhold 563

Rezensionen und andere Beiträge 536

Herausgeber: Bischof Michael Bünker

Impressum: Impressum und Offenlegung gem. §25 Mediengesetz: Medieninhaber: Evangelische Kirche A.B. in Österreich. **Herausgeber:** Bischof Dr. Michael Bünker. **Redaktionsteam:** Dr. Jutta Henner, Mag. Charlotte Matthias, Dr. Robert Schelander, Dr. Karl W. Schwarz. **Zusammenstellung dieses Bandes und Lektorat:** Mag. Charlotte Matthias. **Coverfoto:** Hilde Matouschek. **Druck:** Evangelischer Presseverband in Österreich, Ungargasse 9, 1030 Wien. **E-Mail:** aundg@evang.at. Erscheint mind. 4×jährlich. Jahresbezugspreis: € 19,–. Einzelheft: € 6,–. Postscheckkonto: Evangelischer Oberkirchenrat, Amt und Gemeinde, Nr. 1159.895.

Blattlinie: „Amt und Gemeinde“ versteht sich als theologische Zeitschrift, die PfarrerInnen, LehrerInnen und alle Interessierte über den neuesten Stand theologischer Forschung und Praxis in den Evangelischen Kirchen in Österreich und in anderen christlichen Kirchen informieren will.

Bestellungen werden unter aundg@evang.at oder telefonisch unter +43 1 7125461 entgegengenommen.

INHALT

Editorial 461
Karl W. Schwarz

Respektvoll miteinander 464
Susanne Heine

Christ/innen und Muslim/innen 474
Wort der Synode der Evangelischen Kirche A.B. vom 30.10.2007

Dem Frieden verpflichtet.
Evangelische Christen und Muslime in Österreich 475
Susanne Heine

Im gegenseitigen Verstehen einander glaubwürdig werden 485
Thomas Hennefeld im Gespräch mit Zeynep Elibol,
Susanne Heine und Tarafa Baghajati

Interreligiöses Lernen am Bosporus –
eine christlich-muslimische Studienreise nach Istanbul 494
Alfred Garcia Sobreira-Majer

Historische und religionsrechtliche Bemerkungen anlässlich
des Hundertjahrjubiläums des österreichischen Islamgesetzes 507
Karl W. Schwarz

Theologische Reaktionen auf die Provokationen
des Islam im Mittelalter 519
Gerold Lehner

Rezensionen

Kurze Vorstellung des Buches
„Evangelische Christen und Muslime in Österreich“ 536
Susanne Heine

Alfred Garcia Sobreira-Majer über:
Evangelische Kirche A. u. H. B. in Österreich (Hrsg.):
Respektvoll miteinander. Evangelische Christen
und Muslime in Österreich – Eine Orientierungshilfe 541
Susanne Heine / Rüdiger Lohlker / Richard Potz:
Muslime in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion.
Grundlagen für den Dialog 545

Amena Shakir über:
Susanne Heine / Rüdiger Lohlker / Richard Potz:
Muslime in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion.
Grundlagen für den Dialog 550

Elisabeth Schwarz über:
Amena Shakir / Gernot Galib Stanfel / Martin M. Weinberger (Hg):
ostarrichislam. Fragmente achthundertjähriger gemeinsamer Geschichte . 560

* * *

Der steirische Landtag im 16. Jahrhundert
zwischen Eigenständigkeit und Untertänigkeit 563
Ernst-Christian Gerhold

Vom Konflikt zur Gemeinschaft? Zum Reformationsgedenken 2017
zwischen Eigenständigkeit und Untertänigkeit 576
Fünf ökumenische Imperative aus dem Dokument
der Lutherisch/Römischen Kommission für die Einheit

Der gemeinsame Blick auf die Reformationsgeschichte 579
Der Catholica-Beauftragte der VELKD würdigt den Bericht
der Lutherisch / Römischen Kommission

Ein Grund zum Feiern, nicht zur Klage – Anmerkungen zur Sicht
von Lutherischem Weltbund und Römisch-katholischer Kirche
auf das bevorstehende Reformationsjubiläum 2017
der Lutherisch / Römischen Kommission 582
Ulrich H. J. Körtner

Anhang

AutorInnen 587

Editorial

Durch Migration ist der Islam in Österreich zu einer festen Größe geworden und hat in der Bevölkerungsstatistik die Evangelische Kirche A. u. H. B. überholt. 1912 datiert seine gesetzliche Anerkennung, welche den hanefitischen Ritus der in Bosnien und der Herzegowina siedelnden „Muselmanen“ betraf. Die Gebietserweiterungen der Habsburgermonarchie nach dem Berliner Kongress machte die erwähnte religionsrechtliche Maßnahme notwendig und integrierte eine Religionsgemeinschaft, die freilich, wie eine Ausstellung im Jubiläumsjahr 2012 („ostarichislam“) gezeigt hat, sehr viel ältere Spuren in Österreich hinterlassen hatte. Das Islamgesetz, das im vergangenen Jahr geradezu als religionsrechtliche Sensation gefeiert wurde, erfuhr 1987 eine Ausweitung auf sämtliche Riten, eine Entwicklung, die der in den 70er-Jahren einsetzenden Zuwanderung von muslimischen „Gastarbeitern“ Rechnung trug. Doch mit der starken Migration wuchsen auch „Überfremdungsängste“ der Österreicher, die gezielt politisch instrumentalisiert wurden. In Verbindung mit Integrationsproblemen in einzelnen „migrationsbelasteten“ Schulen und Stadtvierteln wuchsen auch antimuslimische Vorurteile und Ressentiments. Ein deutliches Indiz dafür sind die Schutzgesetze einzelner Bundesländer zugunsten des überkommenen Ortsbildes, um die Errichtung von Minaretten zu verhindern. Im Zusammenhang mit der einschlägigen Volksabstimmung in der Schweiz war auch hierzulande eine Islamophobie zu registrieren, die seit dem 11. September 2001 und den nachfolgenden Anschlägen in London und Madrid durch die Furcht vor terroristischen Gewalttaten überschattet wurde.

Die Evangelische Kirche hat sich an dieser Islamdebatte von allem Anfang beteiligt und ist den islamophoben Argumenten entgegengetreten. Auch wenn der Vergleich der Bauvorschriften bezüglich der Minarette und der josefinischen Toleranzbethäuser etwas konstruiert wirkt, so war die solidarisierende Geste der Minderheitskirche nicht zu übersehen. Aus der Überzeugung heraus, nicht um Wählerstimmen buhlen zu müssen, hat sich unsere Kirche von allen politischen Instrumentalisierungsversuchen distanziert und das klärende Gespräch mit dem Islam gesucht. Nachzulesen im Wort der Synode 2007.

Hier ist vor allem eine Frau hervorzuheben und deren theologische Kompetenz zu würdigen, die sie in diesen Diskurs einbrachte: Frau Professorin Susanne Heine, die zwischen Wien und Zürich pendelnd schon 1995 das Islambild österreichischer Schulbücher untersuchte. Als nachmalige Ordinaria für Praktische Theologie und Religionspsychologie in Wien (1996–2010) hat sie den Schritt zur Religionswissenschaft vollzogen und sich als eine der bedeutendsten Gesprächspartner im islamisch-christlichen Dialog etabliert. So war sie nicht nur Initiatorin des Masterstudiums „Islamische Religionspädagogik" an der Universität Wien (2006), sondern auch an der Ausbildung türkischer Imame in Ankara und Wien beteiligt, nota bene einer Initiative des österreichischen Außenministeriums. Seit 2007 leitet sie zudem ein internationales Forschungsprojekt zum theologischen Gespräch zwischen Christentum und Islam. Eine bemerkenswerte literarische Frucht ihres Wirkens liegt in dem gemeinsam mit dem Islamwissenschaftler Rüdiger Lohlker und dem Religionsrechtler Richard Potz herausgebrachten Band „Muslime in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion" (Innsbruck 2012) vor, dem von islamischer Seite eine „faire Sichtweise" attestiert wird. Auf die einschlägigen Rezensionen von Amena Shakir und Alfred Garcia Sobreira Majer in diesem Heft sei ausdrücklich hingewiesen.

Susanne Heine hat die Hauptlast der Veranstaltungen mitgetragen, die 2012 diesem Dialog gewidmet waren und in diesem etwas verspätet erscheinenden Heft von Amt & Gemeinde dokumentiert werden.

Angefangen bei der Veranstaltung der Evangelischen Akademie im Frühjahr 2012 bis zum Reformationsempfang am 30. Oktober stand dieser Diskurs im Mittelpunkt, zu dessen Förderung die Generalsynode am 26. Oktober 2011 eine viel beachtete Orientierungshilfe „Respektvoll miteinander" verabschiedet hat. Federführend daran beteiligt waren Susanne Heine und der oberösterreichische Superintendent Gerold Lehner. Beide kommen in diesem Heft zu Wort – mit der Absicht, die Orientierungshilfe, die beim Evangelischen Presseverband 2012 in Buchform erschienen ist, für den praktischen Gebrauch zu propagieren. Der Reformationsempfang 2012 mit der Festansprache von Susanne Heine und einer vom reformierten Landessuperintendenten Thomas Hennefeld moderierten und von Charlotte Matthias transkribierten Podiumsdiskussion markieren einen Höhepunkt der vorjährigen Veranstaltungen. Dabei wird die vorteilhafte Ausgangslage in Österreich gegenüber der Handreichung der EKD „Klarheit und gute Nachbarschaft: Christen und Muslime in Deutschland" (2006) angesprochen, denn das österreichische Synodenpapier bezieht sich auf eine, wie es heißt, weltweit „singuläre" Rechtslage, weil hierzulande der Islam nicht nur gesetzlich anerkannt ist, sondern als Islamische Glaubensgemeinschaft auch einen entsprechenden Religionsunterricht an den Schulen veranstaltet.

Die gemeinsame Tätigkeit in der Schule bedeutet für ReligionslehrerInnen häufige Begegnungen und Kooperation, etwa bei interreligiösen Schulfeiern. Im Rahmen der Religionslehrerausbildung sind sich in den letzten Jahren auch IRPA (Islamischen Religionspädagogischen Akademie) und KPH (Kirchlichen Pädagogischen Hochschule) näher gekommen. Eine gemeinsame Studienreise nach Istanbul im Frühjahr 2013, über die ein Bericht von Alfred Garcia Sobreira-Majer vorliegt, hat die interreligiöse Kooperation auf eine neue Qualitätsstufe gehoben und das gegenseitige Interesse intensiviert. In welchem Maße der Islam ein „Bestandteil Österreichs" gewesen ist, zeigte die Ausstellung „ostarichislam" (2012), deren Katalog die „Fragmente achthundertjähriger gemeinsamer Geschichte" in vielen Illustrationen und eindrücklichen Skizzen vorstellt – etwa die Fresken der Johanneskapelle in Pürgg / Steiermark aus dem Jahre 1165 mit arabischen Schriftzeichen (zehnmaliges „Allah" über einer Christusdarstellung am Kreuz).

Einen weiteren Schwerpunkt des Heftes bildet die Reformation. Zur Reformationsgeschichte der Steiermark, insbesondere zum steirischen Landtag, hielt Superintendent i. R. Ernst-Christian Gerhold ein stimmiges Referat, das hier dokumentiert wird. Professor Ulrich H. J. Körtner liefert kritische Anmerkungen zu einem umfassenden Papier zum Reformationsgedenken („Vom Konflikt zur Gemeinschaft"), das eine Kommission des Lutherischen Weltbundes und des römischen Einheitssekretariats im Blick auf das Jubiläum 2017 verfasste. Um die Polemik richtig zu verstehen, bringt Amt & Gemeinde auch die zusammenfassende Punktation jener Kommission und eine Stellungnahme des Catholicabeauftragten der VELKD und hofft auf eine weiterführende Diskussion in den Gemeinden zum Thema Reformation 2017.

In diesem Sinne grüßt Sie mit guten Wünschen zum Beginn des neuen Schuljahres

Ihr **Karl W. Schwarz**

„Im Sinne der Bildungsverantwortung werden sich Evangelische um bessere Kenntnis vor allem des Islams bemühen und Verzerrungen und Vorurteilen entgegentreten. So können evangelische Gemeinden Orte der Begegnung, des Gespräches oder auch gemeinsamen öffentlichen Feierns sein."[1]

1 Punkt 4.4 der Resolution der Generalsynode der Evangelischen Kirche A. u. H. B. in Österreich anlässlich des Studientages der Generalsynode „Evangelisch Evangelisieren". Die Evangelischen Kirchen in Österreich als missionarische Kirchen, 12.11.2009.

Respektvoll miteinander

Für Christentum wie Islam sind Gottes- und Nächstenliebe zentral. Warum kommt es dann unter Gläubigen zu Provokationen und Gewaltakten? Dabei spielen politische Hintergründe und die Lesart von Glaubensdokumenten eine Rolle. Ohne diese traurige Realität zu verleugnen, weigert sich die Orientierungshilfe der Evangelischen Kirche A. u. H. B. in Österreich, Öl ins Feuer zu gießen, denn sie weiß sich dem christlichen Friedensgebot verpflichtet.

Von **Susanne Heine**

Ein eigener Weg

Das Zusammenleben mit Muslimen und Musliminnen hat seit den 1960er Jahren immer wieder zu Stellungnahmen, Reflexionen, Handreichungen oder Orientierungshilfen von Seiten des Ökumenischen Weltrats der Kirchen, der Römisch-Katholischen Kirche, verschiedener evangelischer Landeskirchen oder der EKD geführt. Den christlichen Gemeinden sollte damit eine Hilfestellung gegeben werden, gute Nachbarschaft mit Menschen zu pflegen, die einer anderen Religion verpflichtet sind. Als der Theologische Ausschuss der Synode A. B. begann, sich

dieses Themas anzunehmen, lagen genug Texte vor, die mit Modifikationen hätten übernommen werden können.

Der Ausschuss entschied anders, nämlich eine eigene Orientierungshilfe zu verfassen. Denn das Islamgesetz von 1912 aus der Zeit der Donaumonarchie, das dann 1979 reaktiviert wurde und zur Einrichtung der „Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich“ führte, stellt einen weltweit singulären Fall der Integration des Islams in die staatliche Rechtsordnung dar. Dieser österreichischen Situation wollte der Ausschuss Rechnung tragen. Von der Generalsynode A. u. H. B. am 26. Oktober 2011 verabschiedet, liegt diese Orientierungshilfe unter den Titel „Respektvoll miteinander“ nun in Buchform vor, herausgegeben vom Evangelischen Presseverband.

Zwei verschiedene Religionen in der einen Welt

Das Ziel der Orientierungshilfe besteht nicht darin, zwischen Christentum und Islam eine Einigung auf theologischer Ebene herbeizuführen. Dies wurde in Religionsgesprächen über Jahrhunderte versucht und musste scheitern. Denn Christentum und Islam sind zwei verschiedene Religionen, freilich sehr miteinander verbunden, nicht zuletzt dadurch, dass nur bei ihnen beiden Jesus eine eminente Rolle spielt, aber eben doch eine unterschiedliche. Durch das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem von Gott gesandten Offenbarer wurde das Christentum zu einer eigenen Religion, die aus dem Judentum herauswuchs, in diesem jedoch bleibend verwurzelt ist. Der Islam geht hinter Christentum und Judentum zurück und beruft sich auf Abraham, der Gott ergeben, aber weder Jude noch Christ war. Dieser grundlegende Unterschied macht auch den Islam zu einer eigenständigen Religion, die freilich zur Familie derer gehört, die an den einen Gott glauben.

Etwa ab der Mitte des 20. Jahrhunderts ergab sich ein neues Paradigma in den christlich-muslimischen Beziehungen. Seitdem steht nicht mehr der theologische Diskurs im Mittelpunkt, sondern eine gesellschaftspolitische Realität. Die zunehmende Präsenz von muslimischen Mitbürgern und Mitbürgerinnen in der Nachbarschaft oder in Schulen und Universitäten, in der Firma oder im Geschäft um die Ecke fordert zum humanen Umgang mit wachsender Pluralität heraus. Alle zusammen leben in der einen Welt, haben die Sorge um Kinder und Alte und um die eigene Gesundheit gemeinsam; es verbindet sie die Arbeit für das tägliche Brot, der Wunsch nach Wertschätzung, nach einem gelingenden Leben und die Verantwortung füreinander in einer fragilen Gesellschaft.

Eine Sache der Bildung

Religionen sind keine bloß abstrakten Gebilde im Kopf, sondern bestimmen die praktische Lebensführung, wie schon Max Weber feststellte;[1] sie sind eine ganzheit-

1 Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1972 (1920–21).

liche „Weltanschauung“ mit kognitiven, moralisch-praktischen und symbolisch-expressiven Bezügen zur Welt.[2] Als ein bestimmter Glaube beeinflusst Religion ganz wesentlich Denkweisen und Emotionen, Haltungen und Handlungen. Für einen humanen Umgang braucht es daher Kenntnisse voneinander, um dem respektvoll zu begegnen, woran das Herz gläubiger Menschen hängt.

Insofern kommt bei christlich-muslimischen Begegnungen der Theologie durchaus eine Bedeutung zu, die aber unter dem Vorzeichen der Bildungsaufgabe steht. Es geht für beide Seiten darum, einander besser kennenzulernen, und dazu gehört, Missverständnisse und Vorurteile zu bereinigen, die eine lange Geschichte wechselseitiger Polemik und Diffamierung festgeschrieben hat. Der Weg dazu besteht in der Wahrnehmung und Anerkennung des je anderen Selbstverständnisses. Dabei werden trotz vieler Gemeinsamkeiten auch die signifikanten Unterschiede zutage treten, die zu gegenseitigem Respekt herausfordern. Denn was wir gemeinsam haben, kann Anlass zur Freude sein, und Respekt kann dem gelten, was uns fremd bleibt. Das ist mehr als Toleranz, die nach Goethe „eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung“ sein sollte; Toleranz „muss zur Anerkennung führen“, denn: „Dulden heißt beleidigen.“[3]

Anspruch und verfehlte Praxis

Anerkennung bezieht sich im religiösen Kontext darauf, dass alle drei monotheistischen Religionen alle Menschen als Geschöpfe Gottes betrachten und deren Leben, Würde und Güter als unantastbar. Das ist der Anspruch, der in der Praxis oft genug verfehlt wird, auch grob und gewaltsam. Nicht nur wir leben in einem Staat, in dem die individuellen Freiheitsrechte gelten. Zu diesen zählen auch die öffentliche Meinungsfreiheit und das Verbot der Zensur, die im Laufe der Geschichte in religiös-politischen Kämpfen mit Denk- und Schreibverboten genug Unheil angerichtet, eine Unzahl von Menschen der Folter unterworfen und ins Gefängnis oder zu Tode gebracht hat. Daher ist es nicht denkbar, wieder eine staatliche Zensur einzuführen, um Eskalationen zu verhindern, wie sie 2005 die dänischen Muhammad-Karikaturen provoziert haben und viel heftiger noch 2012 der amerikanische Film „Die Unschuld der Muslime“.

Ende der Zensur heißt allerdings nicht Ende der Verantwortung dafür, dass die Freiheit der Meinungsäußerung zusammen mit der Religionsfreiheit bestehen kann. Die Herabwürdigung einer Religion dient nicht dem Zusammenhalt, den eine Gesellschaft braucht, und sich am Leben Unschuldiger zu vergreifen, ist ein Verbrechen. Beides verlangt gerichtlich fundierte Sanktionen, soll eine Gesellschaft nicht im Chaos versinken. Das meint Max Weber, wenn er schreibt, dass für die Politik,

2 Klaus Hartmann, „Es könnte auch Religion sein …“. Religiöse Orientierungen in biographischen Konstruktionen von Managern, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), Biographie und Religion zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt/Main-New York, 1995, 243–264.

3 Johann Wolfgang Goethe, Maximen und Reflexionen 875.

die mit den „durchschnittlichen Defekten der Menschen“ rechnen müsse, der Satz gelte: „Du sollst dem Übel gewaltsam widerstehen, sonst – bist du für seine Überhandnahme verantwortlich“.[4]

Destruktives Zusammenspiel

Die Muhammad-Karikaturen sind wohl eher einer aufklärerischen Arroganz entsprungen, die sich über Religionen lustig macht, der Film mit deutlichem christlichem Hintergrund kann nicht anders verstanden werden als eine bewusste Provokation, die sich aus der Mottenkiste mittelalterlicher christlicher Polemik gegen den Islam bedient. Die Reaktionen der Gewalt, die vielen Menschen das Leben kostet, sind jedoch keinesfalls zu rechtfertigen und liefern denjenigen eine scheinbare Legitimation, die sich mangels genauerer Kenntnisse von den vielschichtigen Strömungen im Islam und in islamisch geprägten Ländern diese Religion nicht anders als eine Religion der Gewalt vorstellen können.

So spielen beide Seiten einander in die Hände: Die einen provozieren, und die anderen lauern nur darauf, einen Anlass für Gewaltakte zu haben, die wiederum Hass und Provokation schüren – und vice versa, hält man sich Repressalien und Gewaltakte gegen Christen und Christinnen in muslimisch geprägten Ländern vor Augen. Damit bleibt der Anspruch beider Religion, dem Frieden zu dienen, auf der Strecke. Die Orientierungshilfe „Evangelische Christen und Muslime in Österreich“ hält an diesem Anspruch fest, damit das, was leider faktisch geschieht, nicht zur Norm wird.

Herausforderung Pluralismus

In Europa hat der Islam nicht nur eine lange Geschichte, sondern viel zu einem Transfer in Bezug auf Wissenschaft, Kultur und Kunst beigetragen. Dies ist auch heute der Fall, sofern der Blick nicht auf politische Extremisten eingeengt ist. Solche Prozesse vollziehen sich als „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“, wie es der Soziologe Karl Mannheim für Europa diagnostiziert hatte.[5] Im Zuge der fortschreitenden Globalisierung treffen heute Kulturen, Religionen und Weltanschauungen aller Art, Traditionen und Denkweisen aus allen Jahrhunderten auf engem Raum zusammen, auch innerhalb der verschiedenen Religionen und Länder. Die Antwort darauf können schwärmerische Vorstellungen von „Multikulti“ sein zulasten von individuellen oder gruppenspezifischen Identitäten und Bedürfnissen, aber auch Weltuntergangszenarien mit chiliastischen Ideen vom „Endkampf“, oder rückwärtsgewandte Utopien einer

4 Max Weber, Politik als Beruf, Horst Baier u. a. (Hg.), Max Weber Gesamtausgabe, Bd. 17, Abteilung I: Schriften und Reden, Wolfgang J. Mommsen / Wolfgang Schluchter (Hg.), Tübingen 1992, 238, 235 (Hervorhebung von Weber).

5 Karl Mannheim, Wissenssoziologie, Kurt H. Wolff (Hg.), Berlin-Neuwied 1964, 509–565; die zitierte Wendung hat Mannheim, allerdings ohne weitere Ausarbeitung (521) übernommen von Wilhelm Pinder, Das Problem der Generationen in der Kunstgeschichte Europas (1926), München 1961.

ursprünglichen „Heilszeit“, die es gilt, wieder in Szene zu setzten, wenn nicht anders, dann mit Gewalt.

Aber ein zeitlich begrenztes menschliches Leben spielt sich in viel bescheideneren Dimensionen ab, im gegenseitigen Vertrauen und der Fürsorge, in den täglichen Gesprächen oder im gemeinsamen Essen. Freilich ist das nicht allen Menschen auf diesem Globus gegeben, aber dagegen hilft keine Heils- oder Untergangsfantasie, sondern eine verantwortliche Politik, die Menschen nicht in die Armut stürzt und zum Äußersten treibt. Zwar sind die islamisch geprägten Länder nach einer langen Zeit kolonialistischer Ausbeutung inzwischen politisch unabhängig, aber nach wie vor wirtschaftlich, teils auch militärisch von einem Westen abhängig, von dessen Bevormundung sie sich endlich befreien wollen.

Hunger nach Würde

Extremismus ist nicht mit Religion identisch, sondern ein politisches Phänomen, das sich mit Religion eng verbünden kann und mit der Erfahrung von Deprivation oder aus der Angst davor einhergeht. Dabei handelt es sich darum, dass Menschen „Prestige, Macht und/oder materieller Wohlstand vorenthalten wird“.[6] Dies löst Unzufriedenheit aus, und schrittweise Verbesserungen steigern die Erwartung schneller, als die Verbesserungen vorangehen, was wiederum die Unzufriedenheit steigert. Hinzu kommt die globale Wettbewerbssituation, denn: „Anhaltender Konflikt um Ziele, die jede Gruppe anstrebt, aber nur eine erreichen kann, ist eine hinreichende Bedingung für die Entstehung feindseliger, aggressiver Handlungen, für soziale Distanzierung, die durch abwertende Stereotype und vorurteilsvolle Einstellungen gerechtfertigt wird.“[7]

Die politische Ohnmacht „negativ Privilegierter“ schafft aber auch einen „Hunger nach Würde“, wie Max Weber diagnostizierte.[8] Ohnmacht, Abhängigkeit, die Herabsetzung dessen, was Menschen wichtig und heilig ist, Angst vor dem Verlust der eigenen, auch der religiösen Identität können sich individuell wie kollektiv in einem Gefühl der Demütigung verdichten, ob persönlich erlebt oder nicht. Demütigungen werden lange nicht vergessen, setzen sich in der Familiengeschichte, auch im kollektiven Gedächtnis einer Gruppe oder eines Volkes fest und lassen sich jederzeit aktivieren.[9]

6 Berd Schäfer / Berd Six, Sozialpsychologie des Vorurteils, Stuttgart 1978, 165.

7 Muzafer Sherif / Carolyn W. Sherif, Social Psychology, New York 1969, 266.

8 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Teil II/IV, § 7: Stände, Klassen und Religion, 1922: www.textlog.de/7914.html (15. September 2012)

9 Vgl. Vamik Volkan, Blind Trust. Large Groups and their Leaders in Times of Crisis and Terror, Charlottesville: Pitchstone Publishing, 2004; Ders., Killing in the Name of Identity. A Study of Bloody Conflicts, Charlottesville: Pitchstone Publishing, 2006. James W. Jones, Blood that Cries out of the Earth. The Psychology of Religious Terrorism, New York: Oxford University Press, 2008.

Keine Rechtfertigung

Aus dieser Gemengelage resultiert ein Schwarz-Weiß-Denken. Dann wird die andere Gruppe ausschließlich negativ, die eigene jedoch ausschließlich positiv gezeichnet, um gegenüber dem wirklichen oder vermeintlichen Gegner die Solidarität in der eigenen Gruppe aufrecht zu erhalten; darin wurzeln auch die Verschwörungstheorien.

Das verschärft sich noch dadurch, dass eine solche Haltung imstande ist, alles aufzusaugen, was an Stereotypen im Umlauf ist: Ein Vorurteil kommt selten allein. Ist jemand antisemitisch, dann wird er, so meint der Doyen der Vorurteilsforschung Gordon Allport, wahrscheinlich auch antifeministisch oder antiislamisch sein.[10] Solche komplexen Hintergründe von Extremismus zu verstehen, bedeutet nicht, diesen zu rechtfertigen. Aber wer diese Hintergründe ignoriert, gegen eine Religion hetzt und deren Anhänger demütigt, macht sich an den Gewaltverbrechen mitschuldig.

Wo das Herz schlägt

Gegenüber solchen Szenarien der Gewalt bleibt es berechtigt, mit Gordon Allport Ausschau zu halten nach dem „core" in den Religionen,[11] nach einem Herzen, das für Gottvertrauen, Mitmenschlichkeit und gegenseitige Hilfe und gegen egoistische Strebungen schlägt. So ermahnt Paulus: „Vergeltet niemandem Böses mit Bösen, seid allen Menschen gegenüber auf Gutes bedacht" (Röm 12, 17; 1 Thess 5, 15; 1 Petr 2, 9). Im Koran werden die Geduldigen gelobt, denn: „Sie wehren mit dem Guten das Böse ab" (Sure 28, 54).

Der offene Brief, „A Common Word between Us and You" von 2007, unterzeichnet von mehr als 200 muslimischen Gelehrten als Antwort auf den umstrittenen Vortrag Papst Benedikts XVI. in Regensburg, interpretiert verschiedene Koranstellen und betont: „Thus in obedience to the Holy Qur'an, we as Muslims invite Christians to come together with us on the basis of what is common to us, which is also what is most essential to our faith and practice: the Two Commandments of love."[12] Zitiert wird auch die „Goldene Regel" aus der Hadithüberlieferung: „There are numerous injunctions in Islam about the necessity and paramount importance of love for – and mercy towards – the neighbour. Love of the neighbour is an essential and integral part of faith in God and love of God because in Islam without love of the neighbour there is no true faith in God and no righteousness. The Prophet Muhammad said: 'None of you has faith until you love for your brother

10 Gordon W. Allport, in: Anitra Karsten (Hg.), Vorurteil. Ergebnisse psychologischer und sozialpsychologischer Forschung, Darmstadt 1978, 138.

11 Gordon W. Allport, The Nature of Prejudice (1954), New York: Perseus Books, 1979, 446.

12 Ich zitiere die englische Originalfassung: www.acommonword.com/lib/downloads/CW-Total-Final-v-12g-Eng-9-10-07.pdf; Hervorhebung im Text. Mit den „two commandments" sind Gottes- und Nächstenliebe gemeint.

what you love for yourself'."[13] Nun lässt sich dagegen einwenden, damit würden bestimmte positive Aussagen aus Koran und Hadithtradition herausgeklaubt, was der Praxis von Extremisten entspreche, auch wenn diese sich auf andere Aussagen konzentrieren, die mit Kampf zu tun haben. Demgegenüber sollte zunächst eine andere Perspektive aufgezeigt werden, die sich im Koran auch findet.

Gottes Wort in menschlicher Sprache

Als religiöse Schriften, die für den Glauben normbildend sind, gehen Bibel und Koran davon aus, dass Gott ein Gott der Beziehung ist, der zu den Menschen spricht und sich von ihnen ansprechen lässt. Zwar unterscheiden sich Bibel und Koran darin, dass die Bibel eine Sammlung von Schriften darstellt, die das Wort Gottes an die Propheten und in der Gestalt Jesu Christi glaubwürdig bezeugen, während der Koran als das Wort Gottes selbst gilt, das dem Propheten Muhammad eingegeben wurde. Aber in beiden Fällen erfolgt die Kommunikation über menschliche Sprache. Gott hingegen ist kein menschlicher Gesprächspartner, sondern ewig und unfassbar, sein Wort ewig und eindeutig, also Wahrheit, was sich von menschlicher Sprache nicht sagen lässt.

Von Gott kann daher nicht direkt gesprochen werden, sondern nur unter der Bedingung von Grammatiken, semantischen Bedeutungsfeldern und Sprachzeichen. Das sehen auch muslimische Gelehrte so, indem z. B. zwischen dem „Wort Gottes an sich" und dem „Wort Gottes im Wortlaut" unterschieden wird.[14] Das Wort Gottes will zwar verstanden werden, lässt sich aber in menschlichen Worten nicht einfach abbilden, somit wird Interpretation unumgänglich, und kann es auch nie nur eine Interpretation geben. Dass es notwendig ist, Textaussagen aus dem Gesamtzusammenhang zu verstehen, kann als Selbstverständlichkeit gelten. Hinzu kommen zwei Bezüge, zum einen auf den Entstehungszusammenhang der Texte, zum anderen auf das Sinnverstehen im Akt des Lesens innerhalb verschiedener je gegenwärtiger Kontexte.

Verschiedene Kontexte

Der Entstehungszusammenhang der gesamten Bibel spiegelt sehr unterschiedliche kulturelle und politische Verhältnisse

13 Überliefert in: Sahih Al-Bukhari, Hadith Nr. 13; Sahih Muslim, Hadith Nr. 45. In einem Kommentar dazu wird ausgeführt, dass mit „Bruder" nicht nur Muslime gemeint sind, sondern alle Menschen, auch „Ungläubige"; es gibt freilich auch Kommentare, die den Hadith auf Muslime beziehen, in: Yahya Ibn Sharaf al-Nawawi, Das Buch der vierzig Hadithe [aus dem 13. Jh.], mit dem Kommentar von Daqiq al-Id, Marco Schöller (Hg.), Frankfurt/Main-Leipzig 2007, 108. Darin lautet die Übersetzung des Hadith: „Keiner von euch ist gläubig, solange er nicht für seinen Bruder wünscht, was er für sich selbst wünscht."

14 Francesca Yardenit Albertini/Stefan Alkier/Ömer Özsoy, Gott hat gesprochen, aber zu wem?, in: Ingolf U. Dalferth/Heiko Schulz (Hg.), Religion und Konflikt, Göttingen 2011, 165–184; 179. Mit Ömer Özsoy, der diesen Artikel mitverantwortet, ist auch ein muslimisches Selbstverständnis präsent.

wider, derjenige des Neuen Testaments ist mit der damaligen ohnmächtigen Situation der Juden und ersten Christen unter römischer Fremdherrschaft verbunden. Dass das Neue Testament zwar viele Ermahnungen, aber keine rechtlichen Bestimmungen enthält, ist darauf zurückzuführen, dass im Judentum wie im Römischen Imperium kodifiziertes Recht vorlag. Das war in Arabien, einer staatenlosen Stammesgesellschaft, während der Entstehungszeit des Korans nicht der Fall. Deshalb enthält der Koran für die neue muslimische Gemeinschaft auch Regeln für das soziale Zusammenleben und die Verteidigung nach außen, die allerdings nur einen kleinen Teil des Textkorpus ausmachen.

Innerhalb des mächtigen Römischen Imperiums war Kampf der Juden auf vergebliche Aufstände beschränkt, an denen sich Jesus und seine Gruppe nicht beteiligten. Ihre Kampfansage bestand im Ausrufen des Reiches Gottes, der die Mächtigen von ihrem Thron stürzen und Gerechtigkeit herstellen werde. In Arabien waren Stammeskämpfe an der Tagesordnung, und die Mekkaner nicht bereit, die Muslime zu tolerieren oder ohne Verfolgungen ziehen zu lassen. Solche realen Kontexte können nicht mit dem geistlichen Anspruch und einem Gott identifiziert werden, der die Menschen zum Leben erschaffen hat und deren Wohlergehen auf Erden will. Hier braucht es Sachkritik, die auch muslimischen Auslegern vertraut ist und die zwischen „destruktiven, ungerechten und unterdrückenden Machtstrukturen vergangener Kulturen“ und den „Heilsbotschaften“ Gottes für „alle Menschen“ unterscheidet.[15]

Grenzen des Verstehens

Deshalb ist es unangemessen, das Christentum eine friedliche und den Islam eine gesetzliche und kriegerische Religion zu nennen. Ein solches einseitiges Urteil über den Islam widerlegt wiederum die Geschichte, denn der muslimischen Expansion standen die Expansionsinitiativen der christlichen Byzantiner gegenüber. Hier ging es nicht um Religion, sondern um Territorialkämpfe, an denen auch die Perser beteiligt waren, und die in permanenten wechselseitigen Übergriffen bestanden. Sich dabei auf göttlichen Willen und Schutz zu berufen, war damals und auch noch später üblich. Da diese Geschichte in die Entstehungszeit des Korans fällt, lassen sich darin viele Spuren der damaligen Ereignisse entdecken. Aber selbst wenn Menschen sich auf den Willen Gottes berufen, was Muslime und Christen bei ihren kriegerischen Aktionen in gleicher Weise getan haben und im Falle der gegenwärtigen Provokationen immer noch tun, ist damit noch nicht gesagt, dass dies der Wille Gottes ist.

Denn auch für muslimische Koranausleger geht es um Sinnverstehen im Akt des Lesens innerhalb verschiedener je gegenwärtiger Kontexte. Solche Kontexte können nichts anderes als Ausschnitte aus dem Gesamtraum der Wirklichkeit sein,

15 A. a. O., 183.

die das Erfassen des Textes begrenzen; daraus erwächst die Vielfalt der Interpretationen. Freilich bedeutet die Vielfalt keine Willkür, sondern die ernsthafte Anstrengung, der Aussageintention der Texte, Koran und Bibel, gerecht zu werden. Dies im Bewusstsein dessen, dass jede Interpretation vom Text unterschieden bleibt, der sich nie zur Gänze verstehen lässt, schon gar nicht, wenn es um das Wort Gottes geht. In jedem Fall verlangen Texte, besonders religiöse Texte wie Bibel und Koran, Respekt. Daher verbietet es sich für beide Seiten, Ausschnitte aus den Glaubensdokumenten so zusammenzustellen, dass die jeweils andere Religion herabgesetzt und des Irrtums geziehen wird, um ihr die normative Geltung als authentisches Glaubensbuch abzusprechen.

Ethik und Kritik

Damit kommt die ethische Dimension im Umgang mit Texten ins Spiel, die verletzt wird, wenn eine Interpretation ohne selbstkritische Distanz den Anspruch stellt, einzig alles richtig verstanden zu haben. Oder wenn muslimische Interpretationen des Korans wie z. B. in „A common word" von christlicher Seite zurückgewiesen werden, weil diese nicht ihrer Lesart des Korans entsprechen; dies gilt freilich ebenso für die muslimische Seite in Bezug auf ihre Sichtweise auf die Bibel. Dazu finden auch muslimische Exegeten klare Worte. Es sei nämlich nicht nur ein „sachlicher Fehler", die eigene „Sicht der Dinge vom Interpretationsgegenstand" nicht zu unterscheiden, sondern im religiösen Sinne auch ein Mangel an Demut gegenüber dem unerschöpflichen Wort Gottes: „Wer nicht zwischen dem Wort Gottes und der eigenen Verstehensweise unterscheidet, setzt sich mit Gott gleich. Das ist nicht fromm, das ist blasphemisch. Es raubt Gott die Ehre, allein Gott zu sein, und maßt sich an, mit göttlicher Autorität selbstmächtig zu handeln."[16] Letztlich kommt es darauf an, wie Menschen sich selbst verstehen wollen und können, als Akteure der Gewalt oder als Botschafter des Friedens.

Was sich in der geschilderten Praxis der Textauslegung im wissenschaftlichen Bereich vollzieht, ist an der Basis nicht allen Muslimen und Musliminnen zugänglich. Nicht anders verhält es sich mit Christen und Christinnen, die etwa im Religionsunterricht mehr oder weniger über ihre eigene Religion mitbekommen haben. Daher stellt sich immer die Frage: Wer spricht mit wem? Theologische Diskurse sind nicht immer am Platze, wohl aber ist es ein respektvolles Miteinander, in dem Freude und Leid eines menschlichen Daseins geteilt werden, das Gott seinen Geschöpfen geschenkt hat nach Maßgabe seines Willens gemäß der Bitte des Vaterunsers: „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden." In diesem Sinne ist die Orientierungshilfe der Evangelischen Kirche A. u. H. B. in Österreich dem christlichen Friedensgebot verpflichtet und nicht bereit, Öl ins Feuer der Provokateure zu gießen. ■

16 A. a. O., 182.

Abstract

Die Vorstellung, der Islam sei eine Religion der Gewalt ist weit verbreitet, und immer wieder aufflammende extremistische Aktionen scheinen das zu bestätigen. Aber kann eine Religion gewalttätig sein, in deren Mittelpunkt der barmherzige und gerechte Gott steht, der die Welt und alle Menschen geschaffen hat, in Beziehung zu seinen Geschöpfen getreten ist und will, dass es ihnen wohl ergeht auf dieser Erde? Gottes Wort im Koran will verstanden werden, ist aber in menschlicher Sprache vermittelt und daher dem Missverstehen ausgesetzt. Werden Glaubensdokumente als Aufruf zu Provokation und Gewalt verstanden, von muslimischer wie christlicher Seite, dann handelt es sich um eine Interpretation, der die Demut gegenüber dem Wort Gottes fehlt, um eigene Befindlichkeiten und Interessen zu bedienen. ■

Wort der Synode der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich
vom 30. Oktober 2007

Christ/innen und Muslim/innen

Stellt euch nicht dieser Welt gleich, sondern ändert euch durch Erneuerung eures Sinnes, damit ihr prüfen könnt, was Gottes Wille ist, nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene (Römer 12, 2).

Sich der Welt nicht anzugleichen, heißt heute: Den populistischen Versuchen, Konflikte zu schüren, widerstehen und sich nicht in die Angst hineinziehen lassen, die ein friedliches Zusammenleben verhindert. Ängste müssen ernst genommen werden. Gleichwohl ist es die christliche Aufgabe, Frieden zu stiften – durch Aufklärung, durch persönliche Begegnungen, durch Mediation bei Konflikten.

Die Forderung, dass islamische Länder mit Christ/innen ebenso umgehen müssen, ist berechtigt, aber sie kann keine Bedingung für unser Verhalten als Christen/innen und Europäer/innen sein. Nur die gelebte Religionsfreiheit und die zuerst im Vertrauen gereichte Hand werden auf Dauer überzeugen. Daher sollten die evangelischen Gemeinden initiativ auf Muslim/innen in ihrem Gemeindegebiet zugehen und sich um Verständigung bemühen. Es gibt keine Alternative zu Gespräch und verstehender Nachbarschaft.

Die wachsende Zahl von Muslim/innen in Österreich wirft nicht nur ethische, soziale, kulturelle und politische Fragen auf, sondern ist auch eine religiöse Herausforderung. Mehr denn je muss jeder Christ, jede Christin Rechenschaft vom eigenen Glauben geben können (1. Petrus 3, 15). Das setzt voraus, worauf die Kirchen der Reformation immer besonderen Wert gelegt haben: Bildung. Bildung in Bezug auf die eigene, aber ebenso Bildung in Bezug auf andere Religionen. Eine solche Bildung ist auch Voraussetzung für das Gespräch mit Muslim/innen.

Für eine Urteilsbildung bedarf es der Kenntnisse. Oberflächliche Vergleiche, aus dem Zusammenhang gerissene Sätze aus muslimischen Rechtsschulen oder aus dem Koran, das Vermischen von Grundfragen und historischen Entgleisungen – all das verzerrt die Auseinandersetzung. Wo mit der christlichen Tradition so umgegangen wird, muss das ebenso zurückgewiesen werden. Bildung als protestantisches Profil kann in der Begegnung mit Muslim/innen einen heilsamen Beitrag zur Versachlichung bringen.

Die Protestant/innen in Österreich kennen das Schicksal einer Minderheit. Sie waren lange Zeit Fremde im eigenen Land und können daher manches von dem verstehen, was eingewanderte Menschen muslimischen Glaubens hierzulande erfahren. „Ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid selbst Fremde gewesen“ (5. Mose 10, 19). Diese Haltung hat nichts mit naiver Blauäugigkeit zu tun. Wo Hass gepredigt wird, wo Verbrechen geschehen oder Terroranschläge vorbereitet werden, darf es keine Nachsicht geben. Es gehört aber zur protestantischen Überzeugung, dass die einzelnen Schuldigen dafür zur Verantwortung gezogen werden müssen und nicht die öffentliche Atmosphäre durch Pauschalverdächtigungen vergiftet werden darf.

In diesem Sinn regt die Synode die Einrichtung von Islambeauftragten in den sieben Diözesen an. Auch ersucht die Synode alle Einrichtungen der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich, den jetzt schon bestehenden interreligiösen Dialog zu würdigen und seine Verbreiterung und Vertiefung weiter zu fördern.

Dem Frieden verpflichtet.

Evangelische Christen und Muslime in Österreich

„Religionen sind keine bloß abstrakten Gebilde im Kopf, sondern bestimmen die praktische Lebensführung, beeinflussen ganz wesentlich Denkweise und Emotionen, Haltungen und Handlungen“, sagt die Wiener evangelische Theologin Susanne Heine. Daher braucht es vor allem Kenntnisse voneinander, um dem respektvoll zu begegnen, woran das Herz gläubiger Menschen hängt.[1]

Von **Susanne Heine**

1. Was wir gemeinsam haben

Was hat denn der Reformationsempfang mit dem Islam zu tun? Zumal Martin Luther gegenüber dieser Religion nicht viele gute Worte fand. Mit seiner Kritik folgte er den damals verbreiteten Vorstellungen, und es wäre anachronistisch, ihm das vorzuwerfen. Freilich hatte seine Abwehr auch mit der Expansion des Osmanischen Reiches zu tun und so mit einer

1 Vortrag am Reformationsempfang der Evangelischen Kirchen in Österreich in der Akademie der Wissenschaften, Wien, am 30. Oktober 2012.

kriegerischen Bedrohung. Dennoch darf für Luther der Krieg gegen die sogenannten Türken nicht wegen ihres Glaubens geführt werden, sondern nur zum Zwecke der Verteidigung. Er wandte sich vehement dagegen, dass die Kirche zu einem Kreuzzug aufruft. Im Sinne seiner Lehre von den zwei Reichen hat die Kirche allein die Aufgabe der geistlichen Leitung, die weltliche Obrigkeit allein die Aufgabe, das Volk vor Angreifern zu schützen. Darin könnten wir uns einig sein.

Der Islam ist eines der strittigsten Themen in der heutigen Religionslandschaft Europas. Ich denke, dass wir evangelische Christen und Christinnen in Österreich dazu aus mehreren Gründen etwas zu sagen haben: Als Österreicher und Österreicherinnen, weil hierzulande der Islam eine 100jährige Tradition hat, und als Evangelische, weil wir – wie Muslime und Musliminnen – wissen, was es bedeutet, eine religiöse Minderheit zu sein mit allen Nebenwirkungen, die auch uns vertraut sind.

Nach blutigen Konfessionskriegen und der territorialen Festlegung der Konfessionen hat Kaiser Joseph II. im Jahr 1781 das Toleranzpatent erlassen – für Evangelische, etwas später für Juden und Orthodoxe Christen. Damals waren die Muslime noch kein Thema. Dem war in Österreich die Verfolgung und Ausweisung der Evangelischen vorangegangen, und viele Evangelische fanden Aufnahme im Osmanischen Reich. Denn Toleranz gegenüber Christen (und auch Juden) gehört zu den korangemäßen Bestimmungen des Islams von Anfang an. Freilich wurden die Schutzverträge mit den Christen nicht immer menschenfreundlich und respektvoll gestaltet, und je nach politischer Lage kam es auch zu Verschärfungen und zu Verstößen gegenüber dem muslimischen Toleranzgebot. Dass die Theorie, also der religiöse Anspruch, der Praxis nicht immer entspricht, wissen wir auch aus der eigenen Erfahrung. Dennoch meldet sich der religiöse Anspruch immer wieder zu Wort.

Toleranz bedeutet allerdings noch nicht Religionsfreiheit. Erst 1867 trat in Österreich das „Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger" und damit die Religionsfreiheit in Geltung. Dort heißt es: „Jede gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft hat das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung, ordnet und verwaltet ihre inneren Angelegenheiten selbständig", ist aber zugleich „wie jede Gesellschaft, den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen".

Nach dem russisch-türkischen Krieg gegen die osmanische Herrschaft auf dem Balkan nahm der Berliner Kongress von 1878 eine neue Aufteilung der Gebiete vor, und Österreich-Ungarn bekam Bosnien-Herzegowina zur Verwaltung zugesprochen. 1908 erfolgte die Annexion. Das Staatsgrundgesetz musste nun auch für Bosnien-Herzegowina gelten mit einer mehrheitlich muslimischen Bevölkerung. Am 15. Juli 1912 trat dann das sogenannte Islamgesetz in Kraft, demnach „die Anhänger des Islams … hinsichtlich ihrer Religionsübung und ihrer Religionsdiener denselben gesetzlichen Schutz wie andere

gesetzlich anerkannten Religionsgesellschaften“ genießen (§ 6 Absatz 1).

Nach dem Ende des ersten Weltkrieges und der Auflösung der Monarchie „ruhte“ dieses Gesetz. Erst nach dem zweiten Weltkrieg konnten sich die Muslime in Österreich wieder in Vereinen organisieren. Ihre zunehmende Präsenz ab den 1960er Jahren veranlasste sie, 1971 beim Kultusamt einen Antrag auf „Wiederbelebung“ des Gesetzes von 1912 zu stellen, der dann 1979 nach vielen Verhandlungen genehmigt wurde und zur Einrichtung der „Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich“ führte. Mit dieser Integration des Islams in die staatliche Rechtsordnung ist Österreich weltweit ein singulärer Fall.

Die Resolution zur Mission der Evangelischen Generalsynode A. und H. B. in Österreich vom 12. November 2009 distanziert sich von einem falschen Missionsverständnis, das mit „Anpassungszwang, Bekehrungsdruck und die Missachtung der Kultur anderer Menschen“ einhergeht. Zugleich wird betont, es gelte, „sich dafür einzusetzen, dass das Menschenrecht der subjektiven und kollektiven Religionsfreiheit durchgesetzt, geachtet und gesichert wird“ (1.10). Daher teilen wir die Freude an dem 100-Jahre Jubiläum der offiziellen Anerkennung des Islams in Österreich.

Derzeit leben etwa eine halbe Million Muslime in Österreich, also 6,2 % der Gesamtbevölkerung, teils in der zweiten und dritten Generation. Der Islam und alle anderen anerkannten Religionsgemeinschaften stellen gegenüber der römisch-katholischen Mehrheit mit ca. 5 Millionen eine Minderheit dar. Das Bild, es handle sich dabei um Gastarbeiter, hat sich inzwischen deutlich verändert. Die Zahl der Absolventen von Höheren Schulen und Universitäten steigt laufend, auch wenn damit noch nicht alles für Integration und gesellschaftliche Partizipation getan ist. Jedenfalls stellt diese Situation den Anspruch auf ein respektvolles Zusammenleben.

Daher hat die Generalsynode der Evangelischen Kirche A. und H. B. am 26. Oktober 2011 eine Orientierungshilfe für die Arbeit in evangelischen Gemeinden und im Religionsunterricht verabschiedet, die inzwischen unter dem Titel „Respektvoll miteinander“ in Buchform erschienen ist, herausgegeben vom Evangelischen Presseverband. Als der Theologische Ausschuss der Synode begann, sich dieses Themas anzunehmen, lagen genug Texte z. B. aus Deutschland vor, die mit Modifikationen hätten übernommen werden können. Der Ausschuss entschied anders, nämlich aufgrund der singulären Rechtslage in Österreich einen eigenen Text zu verfassen.

2. Zwei verschiedene Religionen

Es kann nicht darum gehen, zwischen Christentum und Islam eine Einigung auf theologischer Ebene herbeizuführen. Dies wurde in Religionsgesprächen über Jahrhunderte versucht und musste scheitern. Denn Christentum und Islam sind zwei

verschiedene Religionen, freilich sehr miteinander verbunden, nicht zuletzt dadurch, dass nur bei ihnen beiden Jesus eine eminente Rolle spielt, aber eben doch eine unterschiedliche. Durch das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem von Gott gesandten Offenbarer wurde das Christentum zu einer eigenen Religion, die aus dem Judentum herauswuchs, in diesem jedoch bleibend verwurzelt ist. Der Islam geht hinter Christentum und Judentum zurück und beruft sich auf Abraham, der Gott ergeben, aber weder Jude noch Christ war. Dieser grundlegende Unterschied macht auch den Islam zu einer eigenständigen Religion, die freilich zur Familie derer gehört, die sich zu dem einen Gott bekennen.

Etwa ab der Mitte des 20. Jahrhunderts ergab sich eine wesentliche Veränderung in den christlich-muslimischen Beziehungen. Seitdem steht nicht mehr die theologische Diskussion im Mittelpunkt, sondern eine gesellschaftspolitische Realität. Die zunehmende Präsenz von muslimischen Mitbürgern und Mitbürgerinnen in der Nachbarschaft oder in Schulen und Universitäten, in der Firma oder im Geschäft um die Ecke fordert zum humanen Umgang mit wachsender Pluralität heraus. Wir leben alle zusammen in der einen Welt, haben die Sorge um Kinder und Alte und um die eigene Gesundheit gemeinsam; es verbindet uns die Arbeit für das tägliche Brot, der Wunsch nach Wertschätzung, nach einem gelingenden Leben und die Verantwortung füreinander in einer fragilen Gesellschaft.

Religionen sind keine bloß abstrakten Gebilde im Kopf, sondern bestimmen die praktische Lebensführung, beeinflussen ganz wesentlich Denkweisen und Emotionen, Haltungen und Handlungen. Für einen humanen Umgang braucht es daher Kenntnisse voneinander, um dem respektvoll zu begegnen, woran das Herz gläubiger Menschen hängt.

Insofern kommt bei christlich-muslimischen Begegnungen religiösen Themen durchaus eine Bedeutung zu, die aber unter dem Vorzeichen der Bildungsaufgabe steht. Es geht für beide Seiten darum, einander besser kennenzulernen, und dazu gehört, Missverständnisse und Vorurteile zu bereinigen, die eine lange Geschichte wechselseitiger Polemik und Herabsetzung festgeschrieben hat. Der Weg dazu besteht in der Wahrnehmung und Anerkennung des je anderen Selbstverständnisses. Dabei werden trotz vieler Gemeinsamkeiten auch die signifikanten Unterschiede zutage treten, die gegenseitigen Respekt verlangen. Was wir gemeinsam haben, kann Anlass zur Freude sein, und Respekt kann dem gelten, was uns fremd bleibt.

Für die Bereinigung von Missverständnissen greife ich zwei Beispiele heraus: Von christlicher Seite etwa kommt der Vorwurf, der Islam sei eine kriegerische Religion, die zum Kampf gegen sogenannte Ungläubige verpflichte. Und von muslimischer Seite kommt der Vorwurf, das Christentum verehre drei Götter: Gott, Jesus und Maria.

3. Islam – eine kriegerische Religion?

Der Islam entstand im 6. Jahrhundert in Arabien, einer staatenlosen Stammesgesellschaft von Bauern, Nomaden und Händlern, die mit ihren Karawanen enorme Strecken zurücklegten. Muhammad trat in Mekka als endzeitlicher Prophet auf mit dem Aufruf zur Umkehr und Abkehr von schlechtem Lebenswandel und zur Sorge für die Armen. Er warnte vor dem Gericht des einen Gottes, des Schöpfers und des Barmherzigen, der denjenigen vergibt, die bereuen, des Auferweckers und Richters am Jüngsten Tag, der die Gläubigen zu sich ins Paradies holt. Muhammads Predigten erregten den Widerstand der Mekkaner. Sie behandelten die Muslime wie Aussätzige, verbannten sie aus der Stadt und verfolgte sie. Es kam zu blutigen Auseinandersetzungen.

Innerhalb dieser realen Verhältnisse und des Kampfes gegen die neue Religion wurde der Koran offenbart, daher spiegeln die Texte auch diese realen Verhältnisse wieder. Wenn in Übersetzungen des Korans von Ungläubigen die Rede ist, handelt es sich in der Regel um die polytheistischen Mekkaner. Zu den realen Verhältnissen gehört auch die Bildung der stammesübergreifenden muslimischen Gemeinschaft. Da es für den Islam keinen Staat als Gegenüber gab, musste sich die neue Gemeinschaft selbst die gesellschaftlichen Regeln geben, so dass vorstaatliche Strukturen entstanden. Deshalb enthält der Koran auch Regeln für das soziale Zusammenleben und die Verteidigung nach außen. Das Ziel bestand darin, die Gemeinschaft der Muslime und ihre religiöse Identität zu festigen gegenüber dem Vielgötterglauben. Dadurch war es auch möglich, die arabischen Stämme unter dem Dach des Eingottglaubens zu einigen und sich so gegenüber den Großmächten Byzanz und Persien zu behaupten, die nicht nur einander bekämpften, sondern auch auf Arabien übergriffen.

Ganz anders war die Situation zur Zeit des Auftretens Jesu in Palästina, das unter römischer Fremdherrschaft stand. Dass das Neue Testament zwar viele Ermahnungen, aber keine rechtlichen Bestimmungen enthält, ist darauf zurückzuführen, dass im Judentum wie im Römischen Imperium kodifiziertes Recht vorlag; und das Gewaltmonopol lag beim römischen Staat. Der Kampf der Juden beschränkte sich auf vergebliche Aufstände, an denen sich Jesus und seine Gruppe nicht beteiligten. Ihre Kampfansage bestand im Ausrufen des Reiches Gottes, der die Mächtigen von ihrem Thron stürzen und Gerechtigkeit herstellen werde. Noch im 2. Jahrhundert schreibt der Kirchenvater Tertullian: Es sei „geboten, selbst für unsere Feinde Gott zu bitten und unseren Verfolgern Gutes zu erflehen.“[2] Anders liest es sich nach der konstantinischen Wende, mit der die Bildung eines christlichen Staates begann; der Kirchenvater Eusebius schreibt: „Da nun Konstantin … sich offen als Knecht und Diener des höchsten Herrschers [Gott] bezeichnete und bekannte, hat Gott es ihm

2 Tertullian, De corona 11.

sogleich vergolten und ihn zum Herrn und Herrscher gemacht, zu einem Sieger, der … sich allzeit der Denkmale seiner Siege über die Feinde freuen konnte.“[3]

Solche realen Verhältnisse sind in beiden Fällen aber nicht mit der religiösen Botschaft identisch und können nicht mit dem geistlichen Anspruch und einem Gott zusammengehen, der die Menschen zum Leben erschaffen hat und deren Wohlergehen auf Erden will. Ernst zu nehmen wären auch heutige muslimische Ausleger des Korans wie die mehr als 200 muslimischen Gelehrten, die 2007 in einem offenen Brief die Christen zum Gespräch einluden und betonten, dass auch im Islam die Gottes- und Nächstenliebe die obersten Gebote darstellen.[4]

Für Extremisten, die für ihre Sache einzelne Verse aus dem Koran herausklauben, finden auch Koranexegeten klare Worte: „Wer nicht zwischen dem Wort Gottes und der eigenen Verstehensweise unterscheidet, setzt sich mit Gott gleich. Das ist nicht fromm, das ist blasphemisch.“[5] Eine Religion, in deren Zentrum der barmherzig Gott steht, kann nicht kriegerisch sein. Es sind die Menschen, die Gewalt üben. Zwischen geistlichem Anspruch und verfehlter Praxis muss unterschieden werden.

4. Hat das Christentum drei Götter?

Das Bekenntnis zu dem einen und einzigen, dem ewigen und ungeschaffenen Gott durchzieht die gesamte Bibel, auch das Neue Testament. Gott ist Schöpfer der Welt und der Menschen und will, wie auch im Islam, mit seinen Geschöpfen in Beziehung stehen: Im Brief des Apostels Paulus an die Gemeinde in Korinth heißt es: „Wir wissen ja, dass es in der Welt keine fremden Götter gibt und dass kein anderer Gott ist außer dem einen“ (1 Kor 8, 4f.). Nach christlichem Verständnis ist Gott dreieinig, und damit ist das schöpferische Handeln des einen Gottes in drei wesentlichen Dimensionen gemeint. Er tritt zu den Menschen handelnd in Beziehung als Schöpfer der Welt und aller Menschen, als Retter und Versöhner durch die Offenbarung in Christus und als derjenige, der durch seinen Geist die Herzen der Menschen zum Glauben erweckt.

In manchen Zügen des koranischen Bildes vom Christentum können sich Christen und Christinnen nicht wiedererkennen. Daraus ergeben sich Rückfragen an die Muslime. Welchen unter den christlichen Gruppen, die damals in Arabien lebten, gilt die Kritik? Den Tritheisten, die drei Götter verehrten? Den Marianiten, die Maria als Göttin anbeteten? Auch in Bezug auf Bibel und Koran gibt es wechselseitige Missverständnisse. Da

3 Eusebius, Leben Konstantins, I, 6.

4 In: A Common Word between Us and You, die Antwort auf den umstrittenen Vortrag Papst Benedikts XVI. in Regensburg (s. die Website im Internet).

5 Francesca Yardenit Albertini / Stefan Alkier / Ömer Özsoy, Gott hat gesprochen, aber zu wem?, in: Ingolf U. Dalferth / Heiko Schulz (Hg.), Religion und Konflikt, Göttingen 2011, 165–184; mit dem Koranexegeten Ömer Özsoy, Universität Frakfurt / Main, der diesen Artikel mitverantwortet, ist auch ein muslimisches Selbstverständnis präsent: 182 f.

der Koran für Muslime und Musliminnen das von Gott offenbarte Wort darstellt, sehen sie in der Regel auch die Bibel in dieser Perspektive. Von daher irritieren dann die „Widersprüche“ etwa in den vier Evangelien und lassen den Verdacht einer Verfälschung durch die Verfasser aufkommen. Bibel und Koran unterscheiden sich jedoch maßgeblich dadurch, dass es sich beim Koran um die Niederschrift offenbarter Worte an eine Person, nämlich an Muhammad handelt, während die Bibel aus Altem und Neuem Testament und daher aus einer Vielzahl von Schriften von vielen Autoren besteht. Die Bibel gilt daher nicht unmittelbar als Wort Gottes, sondern als das von Gottes Geist inspirierte Zeugnis der Verfasser bzw. Überlieferer von Gottes Handeln. Sie haben ihr Glaubenszeugnis innerhalb ihrer jeweiligen Geschichte und ihres individuellen sprachlichen Ausdrucks für unterschiedliche Adressaten formuliert.

5. Friede als Gebot

Ich habe diese beiden Beispiele gewählt, um zu zeigen, dass nur die ehrliche Absicht, einander zu verstehen beide Religionen vor Missverständnissen, Vereinfachungen und Vorurteilen schützen kann. Diese ehrliche Absicht geht religiösen Fanatikern ab, die ihre Religion ihren eigenen Vorstellungen unterwerfen und unzulässig vereinfachen. Diese ehrliche Absicht geht aber auch Politikern ab, die versuchen, mit Hilfe der Herabsetzung des Islams Wahlen zu gewinnen. Daher nennt sich der Synodentext im Untertitel „eine Orientierungshilfe“: Voneinander mehr wissen zu wollen ist der erste Schritt zum respektvollen Umgang miteinander.

Von religiöser wie politischer Seite wird oft ausgeblendet, dass der Friede zwischen den Religionen ein Gebot ist, staatlich wie kirchlich begründet. Österreich ist gesetzlich der Religionsfreiheit verpflichtet. „Die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit ist Jedermann gewährleistet“ (Art. 14, Abs. 1), heißt es im Islamgesetz von 1912 auf der Basis des immer noch geltenden Staatsgrundgesetzes von 1867.

Die christliche Ökumene kann sich auf das Zweite Vatikanische Konzil berufen, das dieses Jahr sein 50-jähriges Jubiläum begeht. In der Erklärung über das Verhältnis der römischen Kirche zu den nicht-christlichen Religionen, Nostra aetate, „ermahnt die Heilige Synode alle“, die vergangenen Feindschaften zwischen Christen und Muslimen beiseite zu lassen und „sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen“ (Art. 3). Dem kann von evangelischer Seite nur zugestimmt werden.

Zeitgleich erfolgten damals entsprechende Erklärungen von Seiten des Ökumenischen Weltrates der Kirchen. Und in diesem Sinne betont heute die Präambel der evangelischen Orientierungshilfe: „Aus unserem christlichen Glauben heraus suchen wir die Begegnung mit Menschen,

die sich zum Islam bekennen, weil wir als Bürger und Bürgerinnen Österreichs jenes Miteinander suchen, das dem Frieden und der guten Nachbarschaft dient“ (Art. 2). Denn: „Wir wissen uns dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe verpflichtet, das Jesus gepredigt und gelebt hat, und das alle Menschen als Geschöpfe Gottes einschließt“ (Art. 3).

6. Mögliche Begegnungen

Respektvoll miteinander bedeutet, das Selbstverständnis beider Religionen anzuerkennen, weder harmonisieren zu wollen noch einander einen falschen Glauben vorzuwerfen. Unter dieser Voraussetzung gibt es viele Möglichkeiten gelungener menschlicher Begegnungen. Das können nachbarschaftliche Beziehungen sein, wenn z. B. die Freude über die Geburt eines Kindes geteilt oder der Tod von Familienangehörenden mitfühlend begleitet wird. Nichts spricht dagegen, füreinander zu beten. Daraus kann sich der „Dialog des Handelns“ entwickeln, indem man einander Unterstützung anbietet und aushilft oder wenn sich beide Seiten in Sozialprojekten engagieren. Alles das ist ein Beitrag zur Normalität des Umgangs und hat wichtige Auswirkungen auf das soziale Klima und auf die Atmosphäre in der Politik.

Auch religiöse Feste können gute Anlässe für einen respektvollen Austausch sein, sofern ein gutes Beziehungsklima besteht. Muslime freuen sich, wenn sie auch von Christen Grußkarten mit Segenswünschen zum Opferfest und zum Beginn und Ende des Fastenmonats Ramadan erhalten. Umgekehrt ist es möglich, dass Muslime den Christen Segensgrüße zu Weihnachten schicken. Die Karwoche und Ostern sind kein Anlass, da sich hier die beiden Religionen am deutlichsten unterscheiden.

Das tägliche Fastenbrechen während des Monats Ramadan am Abend nach Sonnenuntergang, das Iftar-Essen, kann ebenfalls ein Anlass für den Dialog des Lebens und Handelns sein. Da in diesen Wochen auch die Gastfreundschaft eine große Rolle spielt, werden an manchen Tagen von der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich oder von muslimischen Vereinen auch nicht-muslimische Gäste zum Essen eingeladen. Aber auch umgekehrt: In den letzten Jahren haben der österreichische Bundespräsident und der Bundeskanzler solche Essen für Muslime ausgerichtet. Auch die politischen und die christlichen Gemeinden könnten sich einer solchen Praxis anschließen, der freilich Vertrauensbildung vorangehen muss.

Inzwischen hat sich in Österreich vielerorts eingebürgert, Kirchen und Moscheen an Nachbarschaftstagen für Führungen zu öffnen, oder einander bei spirituellen Vollzügen Gastfreundschaft zu gewähren. Die Einladung von Muslimen in einen christlichen Gottesdienst ist möglich, wenn Vertrauen herrscht. Unter dieser Voraussetzung kann es auch zu einer Einladung zum muslimischen Freitagsgebet kommen. Von den jeweiligen Gästen wird erwartet, dass sie mit respektvoller Hal-

tung teilnehmen, ohne sich zu beteiligen. Christen müssen nicht auf die trinitarische Form ihrer Gebete verzichten, und Muslime nicht auf die Verehrung ihres Propheten. Die spirituelle Praxis ist in beiden Religionen ein Raum der Intimität, der ohne Einladung nicht betreten werden darf.

Gespräche über Religion verlangen eine emotional und geistig offene Haltung mit dem Willen zur Verständigung. Wir haben alle unsere angelernten Vorverständnisse, die wir ohne Aggressivität offen und fragend an die andere Seite müssen richten können mit der Bereitschaft, sich etwas sagen zu lassen, das das bisherige Vorverständnis verändert. Freilich muss auch beachtet werden, wer mit wem spricht, denn nicht alle sind in Bezug auf ihre eigene Religion ausreichend auskunftsfähig, und jede Religion kennt unterschiedliche Strömungen in den eigenen Reihen. Solche Gespräche finden nicht zwischen Religionen statt, sondern zwischen Menschen, die in ihrem je eigenen Glauben fest verwurzelt sind. Mit dem muslimischen Religionsgelehrten Abdoldjavad Falaturi gesagt: „Ein lebendiger, weiterführender Dialog kann ausschließlich dort stattfinden, wo jeder der Gesprächspartner aus Überzeugung und Verantwortung seine Religion vertritt“.[6]

Qualitätsvolle Religionsgespräche können zu religiöser Bildung beitragen, um die es in Europa nicht allzu gut bestellt ist. In einer Gesellschaft, in der Agnostiker und kämpferische Atheisten Religion generell für eine geistige Verblendung halten und Religionen zunehmend in ihrem eigenen „Biotop“ leben, ist „religiöser Analphabetismus“ die Folge. Religionsgespräche können der religiösen Alphabetisierung dienen und die Gesellschaft auf den Beitrag der Religionen zum Frieden aufmerksam machen.

7. Dem Frieden verpflichtet

Die Orientierungshilfe informiert über die Geschichte des Islams, über seine verschiedenen Richtungen sowie über Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Religionen. Dabei haben wir auf wissenschaftliche Literatur muslimischer Autoren und Autorinnen zurückgegriffen und sind dankbar für Gespräche und Rückmeldungen von muslimischer Seite.

Das Dokument der Synode wird mit einer Solidaritätsadresse an die Christen und Christinnen in muslimisch geprägten Ländern eingeleitet. Denn wir weisen Diskriminierungen und Verfolgungen zurück, gehen aber auch davon aus, dass Gewalt gegen Christen nicht dem muslimischen Selbstverständnis entspricht. Zugleich bedauert die Orientierungshilfe herabsetzende Polemiken von christlicher Seite, denen Muslime und Musliminnen im Laufe der Geschichte ausgesetzt waren, und verurteilt gegenwärtige respektlose und

6 Abdoldjavad Falaturi, Dialog zwischen Christentum und Islam, Hamburg: Islamische Akademie Deutschland, 22002, 74.

diffamierende Kampagnen gegen Muslime und Musliminnen.

Somit steht die Orientierungshilfe

- für die Überzeugung, dass alle Menschen ohne Ausnahme Geschöpfe Gottes sind;
- dafür, dass Christentum und Islam zwei eigenständige Religionen darstellen;
- dafür, dass wir einander die Konfliktgeschichte nicht vorrechnen und uns nicht davon abbringen lassen, miteinander den Frieden zu suchen;
- für einen Dialog, in dem nicht Religionen miteinander sprechen, sondern Menschen, die in ihrem je eigenen Glauben verwurzelt sind;
- für die Korrektur und den Abbau von Missverständnissen und Vorurteilen auf beiden Seiten;
- für mehr religiöse Bildung auf allen Ebenen – Schulen, Universitäten oder Medien;
- für eine Gesellschaft, in der Menschen unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlichen Glaubens in Frieden und guter Nachbarschaft zusammenleben.

Es mag Stimmen geben, die eine schärfere Stellungnahme gewünscht hätten. Wir aber gehen davon aus, dass nur der Wille zu gegenseitiger Verständigung dem Zusammenleben dient, und nicht die Polemik, auch wenn sie manchen aus aktuellen Anlässen gerechtfertigt erscheinen mag. Denn als evangelische Christen und Christinnen sind wir dem Wort Jesu aus der Bergpredigt verpflichtet: „Selig, die Frieden stiften (Matthäus 5, 9).“ Und der Friede, zu dem wir verpflichtet sind, ist unteilbar. ■

Im gegenseitigen Verstehen einander glaubwürdig werden:

Die Begegnung von ChristInnen und MuslimInnen fordert immer auch dazu heraus, über die eigene Lebensart und den eigenen Glauben neu nachzudenken. Das folgende Gespräch zeigt, dass sie auf ganz verschiedenen Ebenen – auf der persönlich-menschlichen, der sozialen oder im interreligiösen Gespräch – stattfinden und gelingen kann.[1]

Gespräch mit
Thomas Hennefeld, Landessuperintendent der Evangelischen Kirche H. B. in Österreich,
Zeynep Elibol, Direktorin der Islamischen Fachschule für soziale Bildung (ISF) in Wien,
Susanne Heine, Univ.-Prof. für praktische Theologie und Religionspsychologie,
Tarafa Baghajati, Obmann der Initiative muslimischer ÖsterreicherInnen

1 Die Diskussion führe Thomas Hennefeld beim Reformationsempfang der Evangelischen Kirchen in Österreich am 30.10.2012.

Thomas Hennefeld: Wir alle machen ja oft den Fehler, dass wir von Dialog reden und in Wahrheit, über andere Religionen, über andersgläubige Menschen sprechen und weniger mit ihnen. Das ist der Grund, warum wir es nicht bei dem sehr eindrucksvollen Festvortrag von Frau Prof. Heine belassen wollten. Da Evangelische Kirchen im Gespräch mit Muslimen sein wollen, soll sich das auch hier in dieser Gesprächsrunde zeigen. Es ist bereits erwähnt worden, dass es niemals Religionen sind, die miteinander sprechen, sondern immer Menschen. Es war die Rede von Unterschieden und Gemeinsamkeiten und so möchte ich direkt an meine muslimischen Partner die Frage stellen, wo denn aus ihrer Sicht die Gemeinsamkeiten bzw. Parallelen zwischen dem Islam und der Evangelischen Kirche zu sehen sind, ich sage „Kirche", weil es sonst vielleicht zu kompliziert wird, wenn sie auf mehrere „Kirchen" Bezug nehmen müssen.

Zeinap Elibol: Ich habe eigentlich meine Augen geöffnet als ich mit sieben Jahren in Schleswig-Holstein war. Dort war ich mittendrin in der evangelischen Gemeinschaft, weil ich in der Schule evangelischen Religionsunterreicht gehabt habe. Meine Familie war die einzige muslimische Familie vor Ort und es war der Wille meiner Eltern ihr Kind in den Religionsunterreicht zu schicken. Da fing es schon mit dem Bedürfnis an, einen Religionsunterreicht zu haben und auch an ihm teilzunehmen. Es gab natürlich keine andere Muslimin weit und breit an der Schule. Es gab den evangelischen Religionsunterricht und meine Eltern haben gefunden, es sei besser in einen Religionsunterricht als in keinen zu gehen. Also da haben wir schon einmal eine Gemeinsamkeit mit Eltern, die das Bedürfnis haben, ihre Kinder in den Religionsunterricht zu schicken, und da war auch das Interesse von den christlichen Eltern an meinem Glauben vorhanden. Am ersten Schultag gab es, bevor ich also überhaupt in den Religionsunterricht gegangen bin, den Schulgottesdienst. Die SchulanfängerInnen waren eingeladen in die Kirche zu kommen. Für meine Eltern war das gar keine Frage, ob ich mitgehen soll. Für sie war es selbstverständlich, dass ich hingehe, weil sie mir vermittelt haben, dass die Kirche ein Gotteshaus ist. Damals gab es auch gar keine Moschee in der Umgebung, es gab auch keine Möglichkeit an einem islamischen Gottesdienst teilzunehmen. Ich bin also mit meiner Mutter und meinen MitschülerInnen in die Kirche gegangen. Wir haben dort gebetet. Auf meine Frage, „Mama, wie soll ich beten?", antwortete mir meine Mutter: „Schau, die andern falten die Hände und wir öffnen sie." Und so habe ich eigentlich auf meine Art teilgenommen und gebetet, dass wir einen guten Schulanfang haben. Alle haben dafür gebetet, dass es uns gut geht und dass wir uns miteinander gut verstehen. Hier standen die menschlichen Bedürfnisse im Mittelpunkt. Damals, in den 60er-Jahren, hat es einfach noch nicht solche Vorbehalte wie heute gegeben. Es war von beiden Seiten selbstverständlich einander zu respektieren und viel voneinander zu lernen. Mit der Zeit ist das gewachsen. Im Religionsunterricht durfte ich auch über

meine Religion reden und reflektieren. Ich wusste ja selbst nicht so viel und musste meine Eltern fragen. So habe ich gelernt, dass es viele Gemeinsamkeiten gibt. Die biblischen Geschichten einerseits, natürlich auch die Unterschiede, z. B. dass ich kein Schweinefleisch esse. Der Respekt von den christlichen LehrerInnen war so, dass sie mich niemals zu irgendetwas gezwungen haben, was in meiner Religion nicht akzeptabel ist. So sind wir eigentlich respektvoll miteinander aufgewachsen. Ich betone das, um zu zeigen, wie selbstverständlich das friedliche Miteinander für Kinder ist, die keine Vorbehalte vom Elternhaus her mitbekommen.

Hennefeld: Herr Baghajati, hat das Gemeinsame bei Ihnen auch mit dem Religionsunterreicht begonnen oder hat das andere Wurzeln?

Tarafa Baghajati: Zuerst ganz herzlichen Dank für die Einladung. Ich möchte unseren geschwisterlichen Evangelischen als Erstes auch „Alles Gute“ und gesegnete Tage wünschen.

Frau Prof. Heine hat gemeint, dass die Situation des Islam in Österreich eine besondere ist. Ich glaube, es ist singulär so eine Reformationsfeier zum Zeichen des Kontaktes mit den Muslimen zu haben – sogar weltweit. Wir dürfen alle heute stolz, glücklich und dankbar sein, dass wir so etwas in Österreich genießen dürfen. Die österreichisch-muslimisch-evangelische Geschichte hat sehr viele Facetten. Vor allem in Sachen Sichtbarkeit der Religionen. Als die Evangelischen ihre ersten Kirchen bauen durften, war es ihnen verboten Kirchtürme zu errichten. Sie hatten kein Tor von der Hauptstraße und sie durften auch keine Glocken läuten lassen. Heute diskutieren wir bei fast jedem Wahlkampf, was mit den Muslimen und mit den Moscheebauten ist. Da ist es kein Zufall, dass die Solidarität als Erstes von Seiten der Evangelischen Kirche kommt. Dafür sind wir auch sehr dankbar. Als islamischer Gefängnisseelsorger möchte ich kurz eine Geschichte erzählen. Wir haben einen sehr kleinen Raum in der Justizanstalt Josephstadt und wir sind auch dafür sehr dankbar, auch wenn der Raum viel zu klein ist, um Festgebete mit fast über 200 Häftlingen zu feiern. Wo machen wir also unsere Festgebete? In der evangelischen Kirche in der Josephstadt! Das ist Dank unseres evangelischen Bruders Matthias Geist möglich. Seit über 10 Jahren wird gemeinsam vorbereitet, gemeinsam besprochen, mit der Direktion alle Details erörtert und unser Programm wird immer wieder mit Erfolg durgeführt. Wir Muslime schauen eigentlich sehr viel von den anderen ab. Mit der katholischen Kirche ist es sehr schwer uns überhaupt zu vergleichen – in jeder Hinsicht, auch der finanziellen. Die buddhistische Gemeinschaft ist etwas kleiner als wir. Die jüdische Gemeinde ist auch kleiner als wir. Am Nächsten sind wir der Evangelischen Kirche. Bei der letzten Volkszählung waren die Evangelischen noch etwas mehr und jetzt haben wir die Evangelischen überholt *(lacht),* das ist laut Volkszählung noch nicht statistisch bestätigt, aber es schaut danach aus. Im Bereich von Institutionen, den theologischen

Fakultäten, der Religionslehrerausbildung, dem Seelsorgebereich, den Spitälern, den Gefängnissen und der Häftlingsbetreuung einmal eine Institution aufzubauen, die der Diakonie ähnlich ist, müsste uns eigentlich möglich sein. Und hier haben wir von unseren evangelischen Geschwistern noch sehr, sehr viel zu lernen.

Hennefeld: Es fällt auf, dass es doch gerade in Österreich ein vorbildhaftes Zusammenleben zwischen jenen Menschen gibt, die ein ehrliches Interesse am anderen mit seiner anderen Religion haben. Sie, Frau Prof. Heine, haben das ja auch besonders betont. Es ist die Frage, ob man ehrlich miteinander umgeht und die Erfahrung macht, dass man dann, wenn man ehrlich miteinander umgeht, auch alles Mögliche sagen kann, was im anderen Fall zu Missverständnissen führt.

Gibt es für Sie Beispiele – Sie beschäftigen sich ja schon sehr lang mit dem interreligiösen Dialog – von gelungenen Begegnungen, die Sie dann auch ermutigt haben auf diesem Weg des Dialogs weiterzugehen?

Susanne Heine: Da gibt es eine ganze Menge und viele Geschichten dazu. Ich nehme zwei heraus, die für mich wirklich bewegend waren. Ich habe in meinem Vortrag Abdoldjavad Falaturi erwähnt, der Professor an der Orientalistik der Universität Köln war und eine islamische Akademie leitete. Er war es, der auf die Idee gekommen war, mit nicht muslimischen ForscherInnen die Darstellung des Islams in Schulbüchern untersuchen zu lassen – und zwar für ganz Europa. Einige kennen das Buch[2] Ich war damals mit der Leitung der Sektion Österreich betraut. Wir sind in dieser internationalen Gruppe zwei bis dreimal im Jahr in Köln zusammengekommen und ich kann mich noch erinnern, dass uns Herr Falaturi mit seiner Gastfreundschaft und einem so riesigen Buffet überschüttet hat, dass wir protestieren mussten und gesagt haben, dass wir zum Arbeiten und nicht zum Essen da sind. Wenn wir weiter essen würden, könnten wir nicht mehr arbeiten. Aber es war ein sehr schönes Zeichen der großzügigen Gastfreundschaft seinerseits. Es hat sich daraus – das war in der zweiten Hälfte der 80er-Jahre bis Anfang der 90er-Jahre – ein intensiver Faxverkehr entwickelt. Damals gab es noch keine E-Mails. Es kam zu einem gelehrten Austausch. Er konnte nicht Griechisch, ich konnte nicht Arabisch. Da er sehr viele Vorträge gehalten und sich auch intensiv mit dem Christentum beschäftigt hat, hat er mir dann ab und zu ein Fax geschickt, mit der Frage, was denn eine bestimmte Bibelstelle wirklich heißen würde. Er habe drei Übersetzungen vor sich liegen, die alle etwas anderes sagen würden. Also bin ich in den griechischen Urtext gegangen und habe ihm dazu etwas geschrieben. Umgekehrt habe ich Koran oder Hadithe in Übersetzungsvergleichen gelesen und habe auch oft die Bedeutung einzelner Stellen nicht verstanden, woraufhin ich ihm diese gefaxt habe und er hat mir eine Expertise geschickt hat. Wir hatten

2 Abdoldjavad Falaturi, Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland, Georg-Eckert-Institut für Schulbuchforschung, Braunschweig 1990.

über Jahre hinweg einen ganz intensiven, freundschaftlichen Austausch mit der Arbeit an den Quellen. Dadurch war Abdoldjavad Falaturi eigentlich mein erster Lehrer im Islam. Diese Erfahrung mit ihm hat mich ermutigt weiterzugehen und zu sagen, „ja, das ist es genau, einander besser kennenzulernen, indem man einander jeweils die eigene Religion erklärt!“

Meine zweite Geschichte ist jünger. Auf Einladung des Mahmoud Hamdy Zakzouk, damals Minister für religiöse Angelegenheiten, nahm ich an einem Dialogkongress in Kairo teil. Der Kongress ging über mehrere Tage und wir wurden in kleinere Gruppen eingeteilt. Es waren nicht viele Christen anwesend, sodass die wenigen dann auf die Gruppen verteilt wurden. Ich war die einzige Christin in meiner Gruppe. Plötzlich regte sich ein muslimischer Kollege fürchterlich auf und schimpfe: „Ihr Christen wollt uns alle zu Christen machen! Ihr wollt uns alle zwangsbekehren!“ Dabei fuchtelte er wild mit seinen Händen herum. Ich habe seine Empörung erst nicht verstanden, bis er mit einer Bibel herausgerückt ist und die Übersetzung von Matthäus 28, dem sogenannten Missionsbefehl, „Machet zu Jüngern alle Völker“ vorlas und dann sagte: „Da steht’s! Macht sie zu Jüngern. Das ist Zwang!“ Ich habe ihm dann versucht zu erklären, dass im griechischen Original „μαθητεύσατε“(V.18) und „δίδάσκοντες“(V.19) steht und beides „lehren“ und „unterrichten“ heißt. Er hat mir das erst nicht geglaubt und hat mich dann gefragt, ob ich das wirklich bezeugen könne, also ob das aufrichtig so sei. Ich habe ihm das versichert. Daraufhin hat er sich beruhigt und nachher ist er mit mir auf einer Terrasse des Hotels, in dem der Kongress stattfand, mit Blick auf den Nil auf einen Kaffee gegangen. Da sagte er plötzlich zu mir: „Das ist doch genau wie bei uns in Sure 16, wo es heißt, „rufe auf zum Weg deines Herren mit Weisheit und mit schöner Predigt“, und ich habe ihm gesagt, dass das genauso sei. Auch bei uns Christen … und in beiden Fällen gehe es nicht um Zwang. Man kann diese Stelle mit der Wendung „Ruft sie in die Nachfolge Jesu“ verstehen. Da ist auch der Ruf das Entscheidende, eben nicht der Zwang. Und so haben wir das dann auch in der Orientierungshilfe übersetzt. Es hatte diese Begegnung also eine Langzeitwirkung, wenn Sie so wollen.

Hennefeld: Das ist eine sehr schöne Geschichte und ein wunderbares Beispiel, wie man, wenn man sich aufeinander einlässt, die Dinge auch wirklich reflektiert und das eine oder andere eben in einem anderen Licht sieht. Das bringt mich zu der Frage, ob es etwas gibt, was wir im Dialog voneinander von der anderen Religion lernen können, oder ob sich die Begegnung darauf beschränkt, etwas Gemeinschaft zu haben und miteinander zu essen und zu trinken, was ja ein ganz wesentliches Element der Gemeinschaft ist. Wie schaut das aus Ihrer Sicht aus, Frau Elibol?

Elibol: Ich lebe seit 26 Jahren in Österreich und hatte bis heute sehr viele Begegnungen mit Christen und Christinnen. In diesem Rahmen habe ich beobachtet, dass

es sehr bereichernd ist, wenn man einfach mal zusammenkommt, nicht nur zum Essen und Trinken, was ja sehr wichtig ist für die Beziehung, aber es läuft ja auch dabei vielmehr ab. Ich habe in den 26 Jahren oft Frauenbegegnungen organisiert, weil das Zusammenkommen zwischen Pfarre und Moschee nicht immer so leicht funktioniert. Wenn die Damen zusammen waren, haben sie gesehen, dass die Mütter ins Plaudern gekommen sind und sehr vieles von einander gehört haben, ganz einfache und praktische Dinge. Es muss meiner Meinung nach nicht immer das Religiöse sein, was ausgetauscht wird, sondern einfach das Menschliche. Es ist wichtig, dass gesehen wird, was Frauen auch untereinander für Gemeinsamkeiten haben und dass muslimische Frauen nicht ganz anders sind als christliche Frauen, dass das nicht zwei verschiedene Welten sind. Dann wenn mehr Gemeinsamkeit herrscht, kann natürlich auch das Spirituelle im Gespräch in den Vordergrund rücken. Als eine der ersten Religionslehrerinnen der Islamischen Glaubensgemeinschaft hatte ich im Rahmen des Unterrichts auch viele Begegnungen von Schülern und Schülerinnen. Mit der Gründung der Islamischen Fachschule 2002 war es mir ein besonderes Anliegen diese Begegnungen noch stärker zu unterstützen und zu fördern. Zum Beispiel gab es ein Projekt, bei dem es um Geburt, Leben, Sterben und Tod ging. Das war ein Projekt der SchülerInnen unserer Islamischen Fachschule mit dem Evangelischen und dem Jüdischen Gymnasium. Das war ein sehr spannendes Projekt, bei dem am ersten Tag alle SchülerInnen die Gelegenheit hatten einen Blick in den evangelischen, den jüdischen und den islamischen Gebetsraum im Allgemeinen Krankenhaus zu werfen. Schon allein damit fielen auf allen Seiten Berührungsängste weg. Ein großes Bedenken der islamischen SchülerInnen war es, wie sie auf politische Fragen z. B. zu ihrem Verhältnis zu Israel und Palästina reagieren sollten. Später, nach dem Projekt, haben wir erfahren, dass die jüdischen SchülerInnen genau diese Fragen gestellt haben, aber die Vorbehalte und Ängste von den SchülerInnen selber überwunden werden konnten. Mit diesem Projekt ist es uns gelungen, dass sie von sich aus reflektiert haben. Sie haben einfach gesehen, dass wir als Menschen viele Gemeinsamkeiten haben. Vor allem die muslimischen und jüdischen SchülerInnen waren sehr überrascht, wie viele Gemeinsamkeiten es zwischen dem Judentum und dem Islam gibt. Von den Evangelischen haben unsere SchülerInnen gelernt, was es bei ihnen für Rituale rund um den Tod gibt und was z. B. die Taufe bedeutet. Sie wussten alle nicht um die große Bedeutung von Taufe oder von Konfirmation / Kommunion im Christentum, das haben sie in dem Projekt gelernt. Die SchülerInnen haben sich vor Ort präsentiert, diskutiert und reflektiert. Sie haben gemeinsam gearbeitet und diese Begegnung einfach gelebt. Dadurch wurden Vorurteile und negative Stereotypen abgebaut, die leider durch die mediale Berichterstattung und die Politik, die besonders bei den Wahlkämpfen scharfe Töne anklingen lässt, entstehen. Durch solche Begegnungen ist es uns möglich, die vie-

len Vorurteile und Ängste aufzubrechen. Es ist ja bekannt, dass, so wie es der vierte Kalif Alyy gesagt hat, der Mensch vor dem Angst hat, was ihm fremd ist. Das stimmt. Es ist einfach etwas Menschliches und wenn wir das als solches sehen, fällt es auch umso leichter dem anderen zu begegnen und diesen wichtigen ersten Schritt zu machen, den auch nicht immer die Christen machen, er wird auch von muslimischer Seite gemacht.

Hennefeld: Der Mensch hat Angst vor dem, was ihm fremd ist. Was sagen Sie dazu aus ihrer Praxis als Gefängnisseelsorger und mit ihrem Engagement im interreligiösen Dialog, Herr Baghajati?

Baghajati: In der Tat, vor allem als religiöser Mensch ist mir etwas wichtig: Das Thema Wahrheit! Der Wahrheitsanspruch und das Lernen für den anderen Verständnis zu spüren und auch in sich zu fühlen, sind ein hohes Gut. Dazu kommt das Thema: Erlösung. Es ist von Bedeutung, dass z. B. Muslime in der letzten Zeit, darunter einige Gelehrte, im Koran forschen und in ihm Ansätze finden, dass es eine Erlösung auch für Christen, Juden und für alle anderen Gläubigen auf dem von ihnen entschiedenen Weg geben kann. Dieser Ansatz ist zwar noch nicht Mainstream im Islam, aber genau das wird von Muslimen gebetet, dass hier die Anerkennung nicht nur des Islams, sondern auch die des Propheten von der christlichen Seite mehr werden sollte. Ich glaube, diese Gedanken helfen uns gerade in sehr schwierigen Krisenzeiten. Als Papst Benedikt seine Rede in Regensburg hielt und Scheich Yusuf al-Qaradawi, einer der großen Gelehrten des Islams, zu einem Tag des Zorns aufrief, haben Muslime und Christen hier in Österreich spontan einen Tag des Dialogs ausgerufen. Wir alle wurden in der Nacht angerufen, und gefragt, was es morgen gibt? Und wir haben gesagt, es gibt den Tag des Dialogs und wenn einer sagte, dass er zornig sei, dann habe ich ihm geantwortet, dass er herkommen, seinen Zorn zeigen und mitdiskutieren solle. Dieser Tag war ein ganz großer Erfolg. Anders ist der Umgang der RelgionslehrerInnen miteinander. Meine kleine Tochter hat den evangelischen Unterricht besucht. Und ich muss sagen, es gibt in den Schulen immer noch zu wenig friedliches Miteinander, Nebeneinander haben wir ja schon, das ist aber nicht genug. Wir müssen noch einen weiteren Schritt Richtung Kooperation und Zusammenarbeit gehen.

Außerdem müssen wir uns mit Hilfe unserer christlichen Geschwister und der anderen religiösen und nicht religiösen Mitmenschen von einer Integrationsdebatte in Richtung einer Debatte über den sozialen Zusammenhalt bewegen, damit es nicht bei der Frage bleibt, wer wen integriert, sondern wie wir die anhaltende Krisenzeit gemeinsam bewältigen können.

Hennefeld: Ich möchte das aufgreifen und Ihnen das letzte Wort geben, Frau Professor Heine. Es gibt nun diese von ihnen mitverfasste Orientierungshilfe durch die sicherlich viele Pfarrer und PfarrInnen etwas dazugelernt haben. Was sind Ihrer

Meinung nach die Herausforderungen und die nächsten Schritte, die in der Begegnung von Christen und Muslimen notwendig sind, sehr geehrte Frau Prof. Heine?

Heine: Ich würde sagen, dass die Herausforderungen weitergehen. Gerade das Miteinandersprechen, das Einander-Begegnen ist für einen selber eine immense Herausforderung, es bedeutet über den eigenen Glauben neu nachzudenken. Dazu sage ich Ihnen einen Beispiel: In christlichen Kreisen ist ja die Rede vom Gericht Gottes nicht sehr beliebt. Gott ist liebend und barmherzig. Aber vom Gericht Gottes hört keiner gern. Ich kann mich an viele Situationen mit Studierenden an der eigenen Fakultät erinnern, die einen anderen Bibeltext wählen wollten, wenn sie eine Predigten über einen Text, in dem der Gerichtsgedanke steckte, schreiben sollten.

Mir ist selbst ist in vielen interreligiösen Gesprächen deutlich geworden, dass das Gericht keine Bedrohung, sondern etwas ist, durch das die Gerechtigkeit Gottes offenbar wird; das Gericht hat mit Gerechtigkeit, ja auch mit ausgleichender Gerechtigkeit zu tun. Und es hat mit dem festen Glauben zu tun, dass das Unrecht, das auf dieser Welt bestehen bleibt und nicht gelöst wird, irgendwo doch in einer anderen Hand liegt. Das ist für mich ein wichtiger Punkt.

Es gibt natürlich auch Herausforderungen, die zum Teil ziemlich hart sind, sodass man in den christlich-muslimischen Gesprächen auch manchmal über sich selbst erschrecken kann. So zum Beispiel hat vor einigen Jahren in Zürich, wo ich ja lange gelehrt habe, die Kantonalskirche eine Kaderschulung angesetzt. Es hieß, „wir machen eine Kaderschulung“. Das war so richtig militärisch und so richtig schweizerisch. Handverlesene evangelische TheologInnen sollten eine zusätzliche Ausbildung, eine Zusatzschulung erhalten, um dann für höhere Ämter in der Kirche geeignet zu sein. Ich habe dabei mitgemacht und wir haben ein Modul zum interreligiösen Dialog angeboten. Damals ist es mir gelungen, Mahmoud Zakzouk aus Kairo zu gewinnen, der dann einen Vortrag über Jesus im Koran gehalten hat. Als er fertig war, hat er in die Runde gefragt, was das eigentlich mit der Christologie und dem Sohn Gottes zu tun habe, das würde er gern wissen. Und die ganze 25-köpfige Runde von handverlesenen Evangelischen meinte, das sei doch ein alter Hut, sie fänden das alles sehr vernünftig, Jesus sei ein Prophet wie im Koran. Mahmoud Hamdy Zakzouk sagte dazu völlig erschüttert, „Na, super“! Und in einem anderen Zusammenhang, bei dem ein ähnliches Thema aufgekommen war, ist dann ein muslimischer Kollege aufgestanden und hat gemeint: „Europa ist noch zu retten, ihr seid alle anonyme Muslime.“ *(Gelächter im Publikum).* Da sind natürlich die Rückfragen an die eigene Christologie und die Rückfragen an die Bibel gefordert. Es gibt einen Satz im 2. Korintherbrief von dem ich glaube, dass er in der Regel überlesen wird, der aber die Dreifaltigkeit Gottes unglaublich präzise fasst. Deswegen lese ich ihn jetzt vor. Dort heißt es „denn der Gott, der eine Gott, der gesagt hat, aus der Finsternis soll Licht aufstrahlen“, (das ist

die Schöpfung), „es werde Licht, der ist es, der es hat aufstrahlen lassen in unseren Herzen, sodass die Erkenntnis aufleuchtet“, das ist der Heilige Geist, „die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Jesu Christi“, das ist der Offenbarer.

Wenn ich das jetzt z. B. mit dem Islam vergleiche, dann heißt das, was wir gemeinsam haben, ist die Schöpfung. Gott spricht und wenn er etwas spricht, dann wird es. Nur Gott kann schöpferisch handeln. Der Mensch ist Mitarbeiter an der Schöpfung, aber nicht Schöpfer. Das Zweite kenne ich auch aus dem Koran, dass ein Mensch nicht zum Glauben kommt, wenn Gott nicht will. Er muss tätig werden, dem Menschen den Glauben ins Herz zu legen. Der Mensch kann sich nicht einfach entschließen, ab heute will ich glauben, so einfach geht das nicht. Das Dritte ist natürlich ein Unterschied: der zwischen der Offenbarung im Koran und der Offenbarung in Jesus Christus. Wenn man genau hinschaut, sind letztlich aber auch hier die Gemeinsamkeiten größer als der Unterschied. Das ist ein Beispiel dafür, bei dem ich auch immer wieder herausgefordert bin mich zu fragen, wie kann das, was die christliche Botschaft ausmacht, wie kann ich das Menschen verständlich machen, die eben nicht christlich sozialisiert worden sind? Abschließend muss ich sagen, dass für mich vielleicht das Entscheidendste bei den Gesprächen das Erleben – ich sage es ganz fromm – der Frömmigkeit ist. Es ist das Erlebnis mit muslimischen Frauen und Männern zusammenzusitzen, die in den Gesprächen etwas nicht nur theologisch abstrakt abhandeln, sondern auch spüren, dass sie ihren Glauben leben. Das macht es mir auch möglich aus meiner eigenen Spiritualität heraus zu sprechen und nicht nur theologische loci abzuhandeln. Ich empfinde es eigentlich als das größte Geschenk, dass man im Verstehen einander glaubwürdig werden kann. Der schon von mir genannte Kollege, der sich in Kairo über Matthäus 28 so sehr aufgeregt hat, hat schließlich gesagt – daran kann ich mich gut erinnern – dass der Ruf zum Glauben im Islam vorhanden ist. Und das ist er ja auch im Christentum. Das war eine Sternstunde des Verstehens, obwohl jeder bei seiner Religion geblieben ist. Denn es ist auch wichtig, nicht in die andere Richtung auszulaufen. Aber dieses Einander-Glaubwürdig-Werden dadurch, dass für alle spürbar wird, dass beide Seiten in ihrem Glauben verwurzelt sind, ist für mich das ganz Entscheidende und das, wofür ich am meisten dankbar bin.

Hennefeld: Ihre Beispiele zeigen, dass wir vielleicht doch von den Fragen gesellschaftspolitischer Natur wieder in das theologische Gespräch einsteigen sollten, allerdings nicht heute, sondern zu einem anderen Zeitpunkt und an einem anderen Ort. Ich wünsche allen für ihre interreligiösen Bemühungen, für ihre Gespräche zwischen den Religionen, den christlich-muslimischen Gesprächen, alles Gute und hoffe, dass wir auf diesem Weg weitergehen, nicht zuletzt auch, weil es den gesellschaftlichen und sozialen Zusammenhalt fördert, aber nicht nur das.

Vielen Dank für Ihre Wortbeiträge. ■

Interreligiöses Lernen am Bosporus – eine christlich-muslimische Studienreise nach Istanbul

Katholische, orthodoxe und evangelische Lehrende des Ausbildungsinstituts Religion an der KPH Wien/Krems und muslimische Lehrende der IRPA besuchten von 8.–15. Mai 2013 gemeinsam Istanbul. Ziel der Reise war die Begegnung mit dem gelebten Islam und den verschiedenen christlichen Konfessionen in der Stadt Istanbul, aber auch die Begegnung und der Dialog zwischen den Lehrenden der beiden Ausbildungsinstitutionen.

Von **Alfred Garcia Sobreira-Majer**

Seit Beginn des Studienbetriebs an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien / Krems (KPH) im Jahr 2007 gibt es eine gute und fruchtbare Kooperation mit dem Privaten Studiengang für das Lehramt für Islamische Religion an Pflichtschulen (IRPA) in Wien. Die jüngste Frucht dieser Zusammenarbeit war eine gemeinsame Studienreise der Lehrenden der beiden Institutionen nach Istanbul. An dieser Reise unter der Leitung von Mag. Gülmihri Aytac und dem Verfasser haben sich elf christliche und sieben muslimische TeilnehmerInnen beteiligt. Besucht wurden besonders markante Gotteshäuser (Hagia Sophia, Chora-Kirche, die Kirche des orthodoxen Patriarchats , die deutsche evangelische Kirche und die katholische Kirche St. Peter und Paul; die Sultan Ahmet-Moschee und die Süleymaniye-Moschee), Bildungseinrichtungen wie die private Fatih-Universität, ein Imam Hatip Lycée, das österreichische St.Georgs-Kolleg und die Türkische Bibelgesellschaft, dazu spirituell bedeutsame Orte wie das Sufi-Zentrum Cerrahi Tekke oder das Grab des Abu Eyub. Ein besonderer Höhepunkt der Reise war der Empfang der Reisegruppe beim Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomaios I. Aber auch die Einladung in eine türkische Familie oder der Besuch bei der „Journalists and Writers Foundation“ vermittelten Einblicke, die in einem normalen Städtetourismus nicht geboten werden. Das Ungewöhnliche und Spannendste war aber wohl die Gruppe selbst in ihrer multikonfessionellen und

multireligiösen Zusammensetzung und die verschiedenen persönlichen und religiösen Perspektiven der TeilnehmerInnen auf das Gesehene und Erlebte. So wurde es eine Woche der intensiven christlich-muslimischen Begegnung. Die TeilnehmerInnen wurden einander gegenseitig zu ExpertInnen, die über ihre eigene Religion Auskunft gaben. Interreligiös gelernt wurde nicht nur bei den Besichtigungen und Empfängen, bei Referaten und Rundgesprächen, sondern in den vielen interreligiösen und interkonfessionellen Gesprächen zwischendurch. Lernanreize, die Zustimmung, Nachdenklichkeit oder auch Widerspruch auslösten, boten sich dazu genug. Einige der Einsichten, die ich selbst dabei gewonnen habe, möchte ich im Folgenden darstellen. Da Lernen wie Bildung ein höchstpersönlicher Prozess ist, formuliere ich diese Lernerfahrungen auch persönlich, setze sie aber auch in Bezug zu einigen grundsätzlichen Aspekten interreligiösen Lernens.[1]

Am Grab von Abu Eyub al-Ansari: Interreligiöses Lernen gelingt durch Perspektivenübernahme

Das wichtigste Ziel einer interreligiösen Begegnung ist das Verstehen lernen: die Angehörigen einer anderen Religion in ihrer Glaubenshaltung und religiösen Praxis kennen lernen und wahrnehmen, wie sie ihren Glauben leben und was er für sie bedeutet. Dabei meint Verstehen nicht Einverständnis oder Teilen der Glaubenswahrheit der Anderen, sondern ein schrittweises Erfassen, wie der oder die Andere das Leben religiös deutet und gestaltet. Das verlangt eine Perspektivenübernahme, also den Versuch, sich in die Sichtweise des anderen hineinzuversetzen und sich in sie einzufühlen. Dass das nicht immer leicht ist und vor allem Zeit braucht liegt auf der Hand ist. Ein erstes Mal erlebe ich das auf unserer Reise bei der Eyüp Sultan Moschee im Stadtviertel Eyüp, in dem auch unser Hotel liegt. Dort befindet sich der Schrein von Abu Eyub al-Ansari, dem Fahnenträger Mohammeds, der bei der ersten arabischen Belagerung Konstantinopels im 7. Jh. hier gefallen ist, ein Wallfahrtsort für Gläubige aus der ganzen Türkei: Wer nicht bis nach Mekka kommt, besucht zumindest die Moschee in Eyüp. Im Innenhof rund um das Grab des Abu Eyub sind offensichtlich Bauarbeiten im Gang, Teile sind eingerüstet, was für mein Empfinden den Eindruck dieses Ortes empfindlich stört. Das hindert aber die muslimischen Besucher nicht, sich an das Gitter, hinter dem der Schrein steht zu drängen und dort mit verklärtem Blick und nach oben geöffneten Händen zu beten. Es sei ein Ort, den er besonders gern aufsuche, sagt mir später ein Kollege von der IRPA, weil er so eine besondere spirituelle Ausstrahlung habe. Ganz Ähnliches lese ich später in dem Bericht einer mus-

1 Zum Ganzen: Garcia Sobreira-Majer, Alfred (2013), Interreligiöses Lernen durch Begegnung. Erfahrungen in der ReligionslehrerInnen-Ausbildung an der KPH Wien / Krems und an der IRPA und einige Grund-Sätze zu interreligiösen Begegnungen (in Druck).

limischen Teilnehmerin: Immer wenn sie nach Istanbul komme, ist Eyüp Sultan der Ort, den sie unbedingt wiedersehen wolle. Hier ereignet sich eine Perspektivenübernahme wie von selbst. Ich lerne die Eyüp Sultan Moschee mit den Augen unserer muslimischen KollegInnen sehen. Wo ich zuerst nur ein Baugerüst sah, kann ich jetzt einen Ort religiöser Verehrung wahrnehmen. Das heißt natürlich noch nicht, dass ich selbst diese Sicht einnehme und die Eyüp Sultan Moschee für mich zum heiligen Ort wird, aber ich kann dieser Sicht der MuslimInnen nachspüren. Um dieses Nachspüren und Reflektieren geht es in den Tagen in Istanbul.

Diese neue gewonnene Sichtweise machte es mir erst möglich, die Fortsetzung der Geschichte zu verstehen. Derselbe Kollege hatte sich ein paar Tage später mit Studierenden aus Deutschland verabredet, die ihn als Vortragenden bei Islam-Kursen kannten, und die ihm eine Überraschung versprachen. Über einen Freund, der bei den Bauarbeiten mitarbeitete, verschafften sie ihm Zutritt zu dem Heiligtum und er konnte gemeinsam mit ihnen den Schrein des Abu Eyub aus nächster Nähe erleben. Das klingt wie eine muslimisch fromme Variante der Geschichte von „Sesam, öffne dich!“ Nur dass die Schätze in der Moschee von anderer Art waren.

Katholische Eucharistiefeier am Himmelfahrtstag – Interreligiöses Lernen verlangt auch einen kritischen Blick auf die eigene Tradition

Im interreligiösen Dialog zeigen wir einander, was wir lieben; wir nehmen wahr, was die anderen lieben und was ihnen von großer religiöser Bedeutung ist: Ähnliches erlebe ich am zweiten Reisetag: Es ist der Himmelfahrtstag und unser Institutsleiter Univ.-Prof. Dr. Röhrig feiert mit uns evangelischen, katholischen und orthodoxen ReiseteilnehmerInnen in einem Raum unseres Halit Pasa-Hotels eine heilige Messe: einfach und feierlich. Es ist diese besondere Liebe zur römisch-katholischen Liturgie und ihrer feierlichen Ästhetik, die für mich gerade in diesem anderen Umfeld und in dem schmucklosen Raum zum Ausdruck kommt. Ich habe sie erst im Laufe der Jahre verstehen und schätzen gelernt. Auch eine muslimische Kollegin ist als Gast dabei und wird wie selbstverständlich in den Friedensgruß mit einbezogen. Statt der Predigt wird ein feinsinniger Text des katholischen Priesters und Schriftstellers Joop Roeland verlesen: Himmel + Zubehör:

In der Sakristei der Barmherzigen Schwestern auf der Insel Burgaz, einer der türkischen Prinzeninseln, wird oben auf dem einen Schrank eine Schachtel aufbewahrt mit der merkwürdigen Aufschrift: Himmel + Zubehör. Den Himmel verstehe ich. Es wird wohl ein Sakramentshimmel für Prozessionen sein … Was könnte das

Zubehör des Himmels sein? Harfen oder Engelsflügel? Das Zubehör ist wohl das, was Menschen heimlich aus ihrem Leben in den Himmel hineinschmuggeln. Ein Bild, ein Brief, ein Gedicht. Alles, was bei einer Seelenwanderung verloren geht. Die Narben eines Lebens, wo nicht alles gut ausgegangen ist, aber verziehen ist. Im Himmel wird auch das Zubehör des Lebens aufbewahrt. Das reicht[2].

Auch das Schmerzhafte ist in der Feier zu erleben: dass die noch ausstehende Kirchengemeinschaft die Gemeinschaft von evangelischen, katholischen und orthodoxen ChristInnen am Tisch des Herrn nicht möglich macht. Das ist auch der Grund, warum ein katholischer Kollege nicht an der Kommunion teilnimmt. Angesichts dieses Schmerzes, so verstehe ich ihn, müsse man auf die Kommunion verzichten und fasten, ein „eucharistisches Fasten“ begehen (Ph. Harnoncourt). Ob das Muslime verstehen können, denen es so wichtig ist, dass rund um die Welt auf dieselbe Weise und in derselben Sprache Gottesdienst gefeiert wird, nämlich beim Pflichtgebet? Wenn wir den anderen zeigen, was wir lieben, werden wir uns auch dessen bewusst, was daran vielleicht widersprüchlich oder schwer verständlich ist oder wo Ideal und Wirklichkeit schmerzlich auseinander klaffen.

Empfang beim Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I.

Was auf der Reise immer wieder deutlich wird, ist, mit welcher Freude die dabei sind, deren Konfession oder Religion es betrifft: Das zeigt sich besonders deutlich an unseren orthodoxen ReiseteilnehmerInnen: Schon am Vorabend des Besuches beim Ökumenischen Patriarchen bereiten sie sich vor, suchen fieberhaft nach der Kirche, in dem die Liturgie mit „Seiner Heiligkeit“ gefeiert werden wird – was trotz aller widrigen Umstände und Unzulänglichkeiten von Stadtplänen und orthodoxen Telefongesprächen schlussendlich gelingt. Für die beiden orthodoxen Priester unter uns ist es ein besonders erhebendes Ereignis, in Anwesenheit des Patriarchen

2 Aus: Roeland, Joop (2009), Verlorene Wörter, Wiener Dom-Verlag.

die göttliche Liturgie mitzelebrieren zu können. Und dann beim Empfang bei Bartholomaios I. in seiner Residenz im Phanar steht ihnen die Freude ins Gesicht geschrieben, dass der Patriarch sich für unsere Gruppe Zeit nimmt und uns sehr gelöst und herzlich empfängt. In seiner auf Griechisch gehaltenen und von seinem Sekretär übersetzten Rede spricht er auch von der Bedeutung der christlichen Ökumene und von der Wichtigkeit des Dialogs der Religionen. Auch auf Schwierigkeiten der orthodoxen Minderheit in der Türkei kommt er zu sprechen. So ist die Priesterausbildung in der Türkei nicht erlaubt. Die Theologische Hochschule von Chalki, die 1971 vom türkischen Staat geschlossen wurde, ist bisher nicht wiedereröffnet worden. Nachdem die ChristInnen unter uns das orthodoxe Auferstehungslied „ Hagios ho Theos“ gesungen haben, lädt der Patriarch die muslimischen TeilnehmerInnen ein, ihrerseits ein Lied zu singen. Nach einer kurzen Schrecksekunde beginnt eine muslimische Kollegin eine Sure zu rezitieren und bringt damit eine muslimische gottesdienstliche Tradition ein.

Auch hier läuft die Perspektivenübernahme über das Emotionelle. Die Freude der orthodoxen Mitreisenden hilft mir zu verstehen, wie viel der Empfang bei dem Patriarchen für sie bedeutet und nimmt mich in diese Stimmung langsam hinein. Für einen evangelischen Christen ist das gar nicht so leicht nachzuvollziehen, wie ich feststelle. Schon die Anrede einer Person als „Seine Heiligkeit“ und die besondere Ehrerbietung gegenüber einem hohen geistlichen Amtsträger als hierarchischer Spitze einer Institution wirkt für mein evangelisches Empfinden befremdlich. Aber ich muss zugeben, dass es wohl ein menschliches Bedürfnis nach Gestalten der Heiligkeit gibt, auch wenn sich die reformatorischen Kirchen mit guten Gründen dieser Tendenz immer deutlich widersetzt haben.

Interreligiöses Lernen an Überschneidungssituationen

Es ist interessant, dass sich an einigen Aspekten dieses feierlichen Empfanges die Geister scheiden, wie sich im Nachgespräch unserer Gruppe zeigt.

Zum einen geht es um eine Formulierung des Patriarchen in seiner Ansprache; zum anderen um das Abschiedsgeschenk, das die muslimischen KollegInnen von ihm erhalten.

Der Patriarch spricht an einer Stelle von dem Gebet „mit allen Menschen, die Gott als ihren Vater anerkennen“. Während dies für einen Teil der christlichen TeilnehmerInnen ein passender inklusiver Ausdruck ist, der auch Muslime und Juden miteinschließt, fühlen sich die muslimischen TeilnehmerInnen durch diese Formulierung ausgeschlossen. Der Islam lehnt „Vater“ als Namen Gottes ab, in den bekannten „99 schönsten Namen Gottes“ wird er nicht genannt. Dahinter steht die strikte Ablehnung allzu anthropomorpher Züge im Gottesbild und die Abwehr eines

biologischen (Miss-)Verständnisses, wonach Gott ein Kind haben könnte.[3] Unmittelbar damit verbunden ist die Glaubensüberzeugung, dass Jesus nicht der „Sohn Gottes“ ist, sondern sein Gesandter (Sure 4, 171). Damit sollen alle mythologischen Vorstellungen vermieden werden, wonach Gott mit einer Göttin einen Sohn habe zeugen können[4]. Mit „allen Menschen, die Gott als ihren Vater anerkennen“, können sich MuslimInnen nicht mitgemeint fühlen, weil sie dies ja eben nicht tun. In einer Rede von „allen Menschen, die Gott als ihren Schöpfer anerkennen“ hingegen würden sich MuslimInnen gut wiederfinden können. Dass Menschen ihre Herkunft Gott verdanken und dass er sich ihnen in Barmherzigkeit zuwendet, wird im Christentum und Islam in gleicher Weise geglaubt, aber auf verschiedene Weise auf den Begriff gebracht. Und deswegen hören ChristInnen und MuslimInnen die Worte des Ökumenischen Patriarchen auf ganz verschiedene Weise: eine klassische „interreligiöse Überschneidungssituation“. Mit diesem Begriff, der aus der interkulturellen Kommunikationsforschung kommt, ist eine Situation gemeint, die auf Grund verschiedener religiöser Codes bzw. Interpretationen ganz verschieden gedeutet wird, bei der sich die Deutungen sozusagen „überschneiden“, sodass es zu Missverständnissen oder Verunsicherungen kommt[5]

Was kann hier helfen? Natürlich am besten das Gespräch darüber, also eine Metakommunikation über die Verwendung des Ausdrucks „Vater“ in Bezug auf Gott. Aber dies ist nicht mehr möglich, da der Besuch beim Patriarchen ja schon zu Ende ist und er schwerlich dazu befragt werden könnte. So bemüht sich die Gruppe um Klärung und es wird zuerst das spezifische Gottesverständnis im Islam uns dargestellt. Vieles schwingt in der Diskussion unausgesprochen mit: Weshalb hat der Ökumenische Patriarch gerade diese Formulierung gewählt? War sie inklusiv gemeint oder doch bewusst exklusiv? Andererseits: Sind angesichts eines so freundlichen Empfangs solche theologische Spitzfindigkeiten angebracht? Jedoch: Kann man von Spitzfindigkeiten reden, wenn damit der Kern des islamischen Gottesverständnisses berührt wird? Und: Wird im Gesamtkontext nicht doch eine dialogische Grundhaltung sichtbar, die eine unglückliche Wortwahl weitaus überwiegt?

Zum Abschied erhalten die christlichen TeilnehmerInnen in einem kleinen Schächtelchen einen Kreuzanhänger, die muslimischen TeilnehmerInnen, damit sie nicht leer ausgehen, ein Nazar-Amulett, einen Glasstein mit konzentrischen

3 Vgl. Renz, Andreas/Leimgruber, Stephan (2005, 2.A.). Christen und Muslime. Was sie verbindet – was sie unterscheidet, Kösel: München, S. 168.

4 Vgl. ebenda

5 Vgl. Willems, Joachim (2011): Lernen an interreligiösen Überschneidungssituationen – Überlegungen zu Ausgangspunkten einer lebensweltlich orientierten interreligiösen Didaktik, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 10 (2011), H.1, 202–219; S. 205.

Kreisen, der an ein menschliches Auge erinnert. Man findet es in Istanbul neben vielen Wohnungstüren und in allen Souvenirläden als ein Zeichen, das den „bösen Blick“ abwehren soll. Auch dazu stehen sich im Nachgespräch die verschiedenen Deutungen gegenüber: für einige christliche TeilnehmerInnen ist es eine berührende Geste der Aufmerksamkeit gegenüber den MuslimInnen, denen man ja wohl kein Kreuz schenken kann; für einige muslimische TeilnehmerInnen aber ist das „Zeichen gegen den bösen Blick“ etwas, das als Teil des Aberglaubens mit dem Islam nicht vereinbar und daher kein wirklich erfreuliches Geschenk ist. Auch das ist ein Anstoß zur Diskussion und zum Nachdenken. Was wäre denn in diesem Fall ein angemessenes Geschenk gewesen? Vor allem auch, weil es im Islam kein Pendant zum Kreuz als dem zentralen Zeichen des Christentums gibt und der Islam grundsätzlich symbolkritisch ist. Vielleicht eine Kalligraphie eines Verses aus dem Koran? Aber wäre es stimmig gewesen, wenn der Patriarch das geschenkt hätte? Und konnte der Schenkende nicht doch annehmen, dass das Nazar-Amulett für MuslimInnen eine gewisse kulturelle Bedeutung hat, wenn man es in Istanbul aller Orten findet? Aber müsste er nicht andererseits zwischen Aberglauben und Glauben unterscheiden können? Auch hier fehlt für Antworten der Gesprächspartner, aber das Gespräch darüber löst doch wichtige Einsichten aus:

Wichtig für den interreligiösen Dialog scheint mir zu sein, dass er in einer Haltung gepflegt wird, die dem Gegenüber grundsätzlich eine gute Absicht unterstellt und die von Vertrauen geprägt ist. Es geht um eine Hermeneutik des Vertrauens und nicht eines grundsätzlichen Misstrauens, um eine positive Grundeinstellung und nicht um alle möglichen Unterstellungen. Und es geht um ein geduldiges Nachfragen, was nun wie zu verstehen ist und ob meine Hypothese, wie es gemeint gewesen sein könnte, zutrifft.

Die evangelische Kreuzkirche: Für interreligiöses Lernen hilft es, eine „religiöse Heimat“ zu haben

Und wie ist das nun mit dem „Eigenen“ in Istanbul, mit dem Evangelischen, das weder große Gotteshäuser und schon gar nicht einen prägenden Einfluss auf dieses Land aufzuweisen hat? An unserem 3. Reisetag sind wir vormittags in der evangelischen Kirche deutscher Sprache in der „Deutschen Kirche“, wie sie heißt, zu Gast. Ich kenne Frau Pfarrerin August schon von meinem letzten Istanbulaufenthalt zu Ostern 2012 und habe sie als eine offene und warmherzige Pfarrerin erlebt. Aber diesmal beeindruckt sie mich mit der genauen geschichtlichen und politischen Analyse der Situation der religiösen Minderheiten in der Türkei und mit dem optimistischen Ausblick auf eine Gleichstellung der religiösen Minderheiten mit dem Islam im Zuge der bevorstehenden Verfassungsreform. Immerhin sind dazu alle Religionsgemeinschaften gehört worden. Die Regierungspartei AKP charak-

terisiert sie als eine Partei, die grundsätzlich positiv zum säkularen Staat steht und bei ihrem Handeln vorsichtig gegenüber den Positionen des Kemalismus und der muslimischen Mehrheitsbevölkerung hin und her laviert.

In wenigen Minuten lerne ich viel über die türkische Geschichte, vor allem über die schlimmen gesellschaftlichen Konsequenzen in Folge des griechisch-türkischen Bevölkerungsaustausches im Jahre 1923 und der späteren Auswanderungen bzw. Ausweisungen im Zusammenhang mit der Zypernkrise. Die heute nur geringe Präsenz von etwa 2000 griechisch-orthodoxen Christen geht auf diese Krisenzeiten zurück. Die Gemeindeglieder der Kreuzkirche sind circa 350. Es sind Bosporus-Deutsche, LehrerInnen an der Deutschen Schule, Konsulatsangehörige oder Angestellte großer Firmen, oft Menschen, die nur vorübergehend in Istanbul leben. Diese evangelischen Christen seelsorgerlich zu begleiten, sieht Pfarrerin August als ihre Hauptaufgabe. Die Gemeinde arbeitet sehr eng mit den deutschsprachigen katholischen Kirchen St. Paul und St. Georg zusammen und hat eine ausgezeichnete Nachbarschaft zu den MuslimInnen des Bezirks sowie zum Bürgermeister. Schwierig ist die formalrechtliche Situation. Grund und Boden gehören dem Staat, nicht der Kirche. Die Pfarrerin ist Angestellte des Deutschen Generalkonsulates, nicht der Gemeinde. Als Geistliche in der Türkei dürfen nur türkische Staatsbürger arbeiten. Und trotzdem überwiegt die positive Sicht auf die Situation.

Es ist interessant, dass je länger, desto mehr wir im Gespräch mit Pfarrerin August sind, ein Heimatgefühl von Evangelischsein in mir entsteht. Sie steht mit ihrer Person für mich für vieles, was mir daran wichtig ist: die Intellektualität der Analyse, die Warmherzigkeit und Offenheit in der Begegnung und dass Frauen in einer evangelischen Kirche ganz selbstverständlich ein geistliches Amt innehaben und dieses zum großen Gewinn für die Gemeinden wahrnehmen können. Zum Abschluss besuchen wir den hellen, einladenden Kirchenraum und singen „Lobet und preiset, ihr Völker, den Herrn“, einen Kanon, in den auch unsere muslimischen KollegInnen einstimmen können. Auch dieses gemeinsame Singen ist für mich ein wichtiges Moment evangelischer – aber auch katholischer und orthodoxer – Spiritualität, ohne das Kirche und –auch Religionsunterricht – eigentlich nicht denkbar sind.

Beim interreligiösen Lernen im Religionsunterricht wird davon ausgegangen, dass SchülerInnen sich zuerst mit ihrer religiösen Herkunft beschäftigen und in ihr ein Stück weit Heimat finden sollen, bevor sie sich auf Begegnungen mit anderen Religionen einlassen. Außerhalb geplanter Bildungsprozesse läuft das oft ganz anders, weil hier Menschen in ihrer Suche nach Identität und Lebenssinn sich anderen Religionen zuwenden, ohne dass sie eine bestimmte religiöse Beheimatung hätten. Manche meinen sogar, so ließe sich viel besser interreligiös lernen, weil damit eine größere Offenheit gegeben sei. Das kann, muss aber nicht so sein. Recht

verstanden führt der christliche Glauben ja nicht in die Enge der eigenen kleinen religiösen Welt, sondern in die Weite der vielfältigen Welt, die unter dem Zeichen der Liebe Gottes steht. Wenn Heimat sich auf die Gemeinschaft bezieht, die auf der Rechtfertigung des in die Irre gehenden Menschen basiert, dann gibt es ja gerade dadurch die Befreiung von Berührungsängsten und Kleingläubigkeit und den kräftigen Impuls sich dem Anderen, dem anfänglich Fremden zuzuwenden. Und etwas anderes kann für eine evangelische Gemeinde eigentlich gar nicht gelten.

Zu Gast in der Türkischen Bibelgesellschaft: Interreligiöses Lernen muss das Verhältnis von Minderheit und Mehrheit beachten

Interreligiöse Begegnungen ereignen sich nicht im luftleeren Raum, sondern wir begegnen einander unter konkreten gesellschaftlichen, politischen und geschichtlich geprägten Bedingungen. Dabei spielt auch das Verhältnis zwischen religiösen Mehrheiten und Minderheiten eine Rolle, ein Thema, das Evangelischen in Österreich wohl vertraut ist. Nach dem Besuch in der evangelischen Kreuzkirche und dem Empfang beim Patriarchen sind wir am Nachmittag in der Türkischen Bibelgesellschaft zu Gast. Sie hat seit kurzem ihren Sitz in der Hauptstraße der Stadt, in der Istiklal Caddesi, in einem Haus, das der Niederländisch-reformierten Gemeinde gehört. Die Geschäftsführerin, Frau Tamar Karasu, eine dynamisch wirkende Frau jüngeren Alters, steht uns zu einem Gespräch zur Verfügung, das wir auf Englisch führen.

Die Arbeit der 1820 gegründeten Bibelgesellschaft wird von der Armenischen, Syrischen und Griechisch-orthodoxen Kirche sowie von der Römisch-katholischen Kirche und von evangelischen Gemeinschaften getragen. Finanziell wird sie in ihrer Arbeit wesentlich vom Weltbund der Bibelgesellschaft (UBS) unterstützt, weil die zahlenmäßig kleinen Kirchen in der Türkei (insgesamt etwa 100.000 ChristInnen) die Finanzierung nicht allein garantieren könnten. Die Aufgabe der Bibelgesellschaft ist die Übersetzung und Verbreitung der Bibel in der jeweiligen Landessprache. Derzeit arbeitet sie an einem Bible Dictionary. In der Türkei haben alle christlichen Kirchen im Land nun seit 2001 eine gemeinsame neue Übersetzung der Bibel: ‚Kutsal Kitap'. Dabei gehe es darum, für Interessierte einen Zugang zur Bibel zu ermöglichen und mit ihnen in einen Dialog zu treten, und nicht darum zu „missionieren" im Sinne einer „argumentativen Überwältigung" der Anderen (K. E. Nipkow) bzw. eines „Aufzwingens der eigenen Glaubensüberzeugung". Das Verteilen von kostenlosen Bibeln oder christlicher Literatur auf der Straße und das Missionieren seien jedenfalls verboten. Es wird mir in diesem Zusammenhang deutlich, dass dieser Weg zwischen einer Einladung zum Kennen-Lernen der Bibel und der „Missionierung" im genannten Sinn für eine Bibelgesellschaft eine schwierige Gratwanderung sein muss.

In den Ausführungen von Frau Karasu wird sowohl ihre Leidenschaft für die Sache der Heiligen Schrift deutlich als auch die in der Geschichte einer religiösen Minderheit erlittenen Kränkungen und Verletzungen. Sie stammt aus einer armenischen Familie und gehört zur Armenisch-orthodoxen Kirche. Sie kommt auch auf die Benachteiligung von christlichen Minderheiten in der Türkei zu sprechen, wie z. B. auf die Enteignung von armenischen Kirchen und auf das Verbot, neue christliche Kirchen zu errichten oder auch in entsprechenden Einrichtungen Priester ausbilden zu können. Ein schockierender Höhepunkt der Anfeindung von armenischen ChristInnen in der Türkei sei die Ermordung des armenisch-türkischen Journalisten Hrant Dink im Jänner 2007 gewesen. Er war wegen seines Einsatzes für die Rechte von Minderheiten und gegen die Leugnung des Völkermordes an den Armeniern Zielscheibe von Bedrohung und strafrechtlicher Verfolgung gewesen. Bei seiner Beerdigung hätte es zwar viele Solidaritätserklärungen von türkischer Seite gegeben, aber auch genügend hasserfüllte Kommentare gegen die Armenier auf Internetforen.

Ein anderes schockierendes Ereignis sei einige Monate später die Ermordung von drei Mitarbeitern eines christlichen Verlages in Malatya gewesen. Zwei Jahre später hätten sich dann die Aggressionen direkt gegen die Türkische Bibelgesellschaft gerichtet: Nach Drohungen türkischer Nationalisten war 2009 einer ihrer Buchläden in Adana mehrmals verwüstet worden.

Es könnte sein, so vermute ich, dass gerade die Bibel als Heilige Schrift der Christen als Inbegriff des christlichen Wahrheitsanspruchs gesehen und daher ihre Verbreitung von manchen beargwöhnt und angefeindet wird.

Deutlich verwehrte sich Frau Karasu gegen Behauptungen, die meinen, das Christentum sei in der Türkei fremd bzw. ein Import aus dem Westen, wo es doch schon viel länger im Land sei als der Islam.

Die im Gespräch geübte verallgemeinernde Kritik von Frau Karasu an „strenggläubigen Muslimen“, mit denen kein Dialog möglich sei, stößt bei unseren muslimischen TeilnehmerInnen auf Widerspruch. Sie seien ja selbst ein Beispiel dafür, dass man sehr wohl den Islam ernst nehmen könne, was sich unter anderem im Tragen des Kopftuchs zeigen würde, und sich dennoch mit Engagement auf einen Dialog einlassen könne.

Der Unterschied zwischen den ausgewogenen Ausführungen der deutschen evangelischen Pfarrerin von Freitagmorgen und der aus großer Betroffenheit formulierten Darstellung der Geschäftsführerin der Türkischen Bibelgesellschaft hätten nicht größer sein können. Sie dürften damit zusammenhängen, dass die Geschichte der evangelischen ChristInnen in diesem Land (seit dem 19. Jh.) eine andere war als die der armenisch-orthodoxen ChristInnen in der Türkei, und dass es dabei nicht nur um religiöse, sondern mehr noch um nationalistische Motive ging und geht. Eine muslimische Kollegin erinnert es auch an die Betroffenheit, mit

der Musliminnen in Österreich über Marginalisierung und Anfeindung wegen ihres Kopftuchs berichten. In beiden Fällen wirken sich die jeweiligen Vorerfahrungen auf interreligiöse Begegnungen aus und es ist gar nicht so leicht, über die eigene Kränkungs- und Verletzungsgeschichte hinauszuwachsen. Aber genau dies wäre unbedingt nötig, wenn sich das gegenseitige Verständnis vertiefen und Versöhnung über die Gräben der Geschichte hinweg gelingen soll.

Im interreligiösen Lernen muss die Frage nach dem Gottesverständnis zur Sprache kommen

Eine kurze Episode, die mir erzählt wurde, wirft ein Licht auf das Besondere unserer Reise: Unsere muslimischen TeilnehmerInnen haben es sehr geschätzt, dass sie am Morgengebet um circa fünf Uhr in der nahegelegenen Eyüp Sultan Moschee teilnehmen konnten. Der große Platz vor der Moschee, dessen Steinplatten in ihrer Form an kleine Gebetsteppiche erinnern und die alle nach Mekka ausgerichtet sind, war schon in den frühen Morgenstunden mit Betenden gefüllt und es war für die MuslimInnen unter uns eine beglückende Erfahrung gemeinsam mit all diesen Gläubigen ihr Gebet verrichten zu können. Am Abend vor unserer Abreise bat einer der christlichen Teilnehmer eine muslimische Kollegin: „Morgen früh, wenn du in der Moschee betest, dann bete auch für mich!“ Sie hat mir von dieser Begebenheit erzählt, weil sie diese Bitte berührt hatte. In ihr käme sehr schön die Überzeugung zum Ausdruck, dass wir bei allen Unterschieden im Gottesverständnis doch zu demselben Gott beten würden. Und sie zeige weiter, dass auch die Gebete der Anderen, selbst wenn ihr Gottesbild ein anderes sei, Gott nicht völlig verfehlen könnten, sondern von ihm gehört würden.

Die vielen Diskussionen zum gemeinsamen Beten von ChristInnen und MuslimInnen machen deutlich, dass eine solche Auffassung nicht selbstverständlich ist, ja auch immer wieder heftig bestritten wird.

Interreligiöses Lernen in Begegnung hat für das gelingende Zusammenleben von Menschen eine große Bedeutung und ist der beste Weg zum Abbau von Vorurteilen und zur Infragestellung medialer Verzerrungen. Dazu gehört es, sich an den Themen wie Bekleidungsvorschriften, Alkoholgenuss oder der Frage des Händeschütteln bei der Begrüßung abzuarbeiten. Dies alles war immer wieder Thema auf unserer Reise. Dennoch kann interreligiöses Lernen nicht bei diesen Fragen stehen bleiben, sondern muss, will es wirklich bei der Sache bleiben, die Frage nach dem Gottverständnis thematisieren, und sich damit auseinandersetzen, wie das Nebeneinander von Christentum und Islam theologisch gedacht werden kann. ■

Abstract

Eine christlich-muslimische Studienreise nach Istanbul bietet vielfältige Anlässe für interreligiöses Lernen. Katholische, orthodoxe und evangelische Lehrende des Ausbildungsinstituts Religion an der KPH Wien/Krems und muslimische Lehrende der IRPA konnten das auf ihrer Istanbulreise vom 8.–15. Mai 2013 erleben. Die Lernerfahrungen des Verfassers sind persönlich formuliert, spiegeln aber gleichzeitig grundsätzliche Aspekte interreligiösen Lernens wider. Für interreligiöses Lernen bedarf es der Bereitschaft zur Perspektivenübernahme sowie zum kritischen Blick auf die eigene Tradition. Es wird durch interreligiöse Überschneidungssituationen ausgelöst, die als solche zu erkennen und zu bewältigen sind, und es muss auch die Frage nach dem Gottesverständnis zur Sprache bringen. ■

Historische und religionsrechtliche Bemerkungen anlässlich des Hundertjahrjubiläums des österreichischen Islamgesetzes

Der Beitrag würdigt das österreichische Islamgesetz vor dem Hintergrund des allgemeinen Staatskirchenrechts bzw. Religionsrechts. Anlass für diese Darstellung war das Hundertjahrjubiläum des Gesetzes, das am 29. Juni 2012 mit großem Aufwand und unter bemerkenswerter Beteiligung der höchsten Organe der Republik Österreich und der Kirchen und Religionsgemeinschaften begangen wurde[1].

Von **Karl W. Schwarz**

1 Aus Gründen dieses Jubiläums wurde vom Bundesministerium für europäische und internationale Angelegenheiten eine von Richard Potz verfasste Broschüre aufgelegt: 100 Jahre Österreichisches Islamgesetz, Wien 2012.

I.

Der Begriff „Kultusrecht“, abgeleitet von lat. *„cultus“* = Pflege, ist veraltet, mag er auch in der Verfassung der Republik Österreich (Art. 10 Abs. 1 Ziff. 13 B-VG *[„Angelegenheiten des Kultus“])* verankert sein[2]. Er verdankt sich einer Zeitepoche, in der zwischen Staat und Kirche eine enge Verbindung bestand und dem Staat als besondere Aufgabe die so genannte „Religionspflege“ zukam. Dieser Befund lässt sich am Beispiel der Habsburgermonarchie unschwer erheben. Im Blick auf die Römisch-katholische Kirche war die Rechtsbeziehung so eng, dass von dem sprichwörtlichen „Bündnis von Thron und Altar“ gesprochen wurde. Der Landesfürst nahm die *cura Religionis* wahr, die Sorgepflicht für ein gedeihliches Wirken der Katholischen Kirche im Staat. Dafür wurde er mit kirchlichen Privilegien ausgezeichnet, die vom Nominierungsrecht nahezu aller Diözesanbischöfe bis zum Einspruchsrecht bei der Papstwahl *(„ius exclusivae“)* reichte und dem k. k. Ministerium des Cultus einen bemerkenswerten Stellenwert unter den staatlichen Behörden einräumte. Die Kultuspolitik wurde von den entsprechenden Abteilungen (Plural!) in diesem Ministerium entworfen und umgesetzt[3]. Eingebunden in dieses kultuspolitische Netzwerk waren hochrangige hofburgaffine Kleriker, darunter bekannte Weihbischöfe wie **Johann Kutschker** (1810–1881), bevor er 1876 zum Fürsterzbischof von Wien avancierte, oder **Hermann Zschokke** (1838–1920). Sie bemühten sich grosso modo um ein harmonisches Verhältnis von Staat und Kirche, um Ausgleich und kirchenpolitischen Frieden, deshalb blieb dem österreichischen Kulturkampf in der Ära des Liberalismus, gipfelnd in der Kündigung des Konkordates 1870 und der Beschlussfassung des Katholikengesetzes 1874, jene Schärfe erspart, die unter **Bismarck** in Preußen zu beobachten war[4].

In der Festschrift des Unterrichtsministeriums, das zugleich als die *„oberste staatliche Kultusbehörde“* fungiert, wurden dem *„Kultuswesen“* zwei Beiträge gewidmet[5]. Sie verstehen unter „Kultus“ die „in äußeren Handlungen betätigte Gottesverehrung“[6]. Es ist die Religionsausübung, an die hier gedacht wird, an das *exercitium religionis publicum,* die öffentliche Religionsausübung, eine im Forum der Öffentlichkeit vollzogene Religionsübung und Glaubenspraxis, die vom Art. 15 StGG garantiert wird: *Jede gesetzlich*

2 Herbert Kalb / Richard Potz / Brigitte Schinkele, Religionsrecht, Wien 2003, 33.

3 Heinrich Drimmel, Die Vereinigung der Agenden des Kultus und des Unterrichtes im k. k. Ministerium für Cultus und Unterricht, in: Willibald M. Plöchl / Inge Gampl (Hg.), Im Dienste des Rechtes in Kirche und Staat. Festschrift für Franz Arnold zum 70. Geburtstag, Wien 1963, 100–110.

4 Erika Weinzierl, Vom Liberalismus zu Adolf Hitler. Kirche und Staat in Österreich 1867–1945, in: Günter Rombold/Rudolf Zinnhobler (Hg.), Wegbereitung der Gegenwart, Linz 1977, 44–67.

5 Ernst Hefel, Das Kultuswesen. Vorgeschichte und die Zeit von 1848–1867, in: Egon Loebenstein (Hg.), 100 Jahre Unterrichtsministerium 1848–1948. Festschrift des Bundesministerium für Unterricht in Wien, Wien 1948, 412–426; Robert Höslinger, Das Kultuswesen in der Zeit von 1867–1948, ebd. 427–433.

6 Hefel, Kultuswesen, 416.

anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft hat das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung, ordnet und verwaltet ihre inneren Angelegenheiten selbständig, bleibt im Besitze und Genusse ihrer für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds, ist aber, wie jede Gesellschaft, den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen.

Die Anhänger eines gesetzlich nicht anerkannten Bekenntnisses waren hingegen auf die häusliche Religionsübung beschränkt (Art. 16 StGG), eine Bestimmung, die das Leben der Freikirchen in Österreich ziemlich eng einschränkte und bisweilen völlig lähmte, nachzulesen in der Chronik der Evangelisch-methodistischen Kirche[7]. Erst durch Art. 63 des Staatsvertrags von St. Germain 1919 wurde sie obsolet.

Zum öffentlichen Religionsexerzitium ist noch nachzutragen, dass sich daraus die Rechtsfigur der *öffentlich-rechtlichen Korporation* ableitet, die Körperschaftsqualität öffentlichen Rechts, die in Österreich allen gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften zukommt. Als „privilegierte" Korporationen des öffentlichen Rechts mussten sich die Kirchen, gewissermaßen als Korrelat dieser Stellung, eine weitgespannte staatliche Kirchenhoheit gefallen lassen: eine Kontrolle des kirchlichen Lebens durch staatliche Organe.

Um dies am Beispiel der Evangelischen Kirche zu verdeutlichen, denn auch sie war als Staatskirche in die öffentliche Verwaltung integriert, sei darauf hingewiesen, dass wir ihr im k. k. Amtskalender begegnen. Ihre leitenden geistlichen Amtsträger, die Superintendenten A. B. und H. B. fungierten nicht nur als geistliche Vorgesetzte ihrer Pfarrer, sondern auch als staatliche Aufsichtsorgane. Deshalb bedurften die Wahlen derselben einer staatlichen Zustimmung, die im Wege des Kultusministeriums einzuholen war; eine Superintendentenwahl in Böhmen musste in den 60er-Jahren des 19. Jahrhunderts dreimal wiederholt werden, weil den Gewählten das Nihil obstat des Ministeriums verweigert wurde[8]. Bei der kirchlichen Oberbehörde, dem k. k. Evangelischen Oberkirchenrat A. u. H. B. , verhielt es sich nicht anders: er war, wie am Amtskalender und an der Beeidung seiner Mitglieder zu ersehen[9], in die k. k. Kultusverwaltung integriert, sein Präsident bekleidete den Rang eines Sektionschefs des Kultusministeriums, einzelne Präsidenten waren zu Mitgliedern des Herrenhauses ernannt worden (**Konrad Schmidt von Altenheim** [1810–1884], **Rudolf Freiherr von Franz** [1842–1909], **Wolfgang Haase** [1870–1939]), wie im Übrigen auch alle römisch-katholischen Fürstbischöfe (Prag, Olmütz, Wien, Salzburg, Brixen, Gurk,

7 Paul Ernst Hammer, Baronin Amelie von Langenau, Wien 2001, 149 ff.

8 Rudolf Řičan, Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern, Stuttgart 1957, 165.

9 Wilhelm Kühnert, Ein altes Dokument zur Geschichte unserer obersten Kirchenbehörde, in: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 95 (1979) 88–95.

Laibach, Lavant, Seckau, Trient, Görz und Krakau) und zahlreiche Domherren und Prälaten.

Das berühmte Diktum des tschechoslowakischen Präsidenten **Tomáš Garrigue Masaryk** (1850–1937) vom *„Entösterreichern/Odrakouštit!“,* ausgesprochen am 18. Oktober 1918[10], zielt auf diesen Sachverhalt: Dem amerikanischen Vorbild entsprechend erstrebe sein Staat „die Trennung von Staat und Kirche“ und werde sich damit „von der kirchlichen Autorität freimachen, wie sie Österreich aufgebaut hat …“. Für dieses Programm der Säkularisierung zeigte sogar der römische Nuntius in Wien ein gewisses Verständnis, wenn er in seiner Analyse die politische Instrumentalisierung von Kirche und Religion im alten Österreich als Begründung dafür anführte, warum der böhmische Patriotismus „fast notgedrungen“ (sic!) gegen Österreich und gegen die Religion agiere[11].

Diese strukturelle Einbindung in den Staatsorganismus erfuhren alle Religionsgemeinschaften im Habsburgerreich, wenn sie gesetzlich anerkannt wurden. Eine solche „gesetzliche Anerkennung“ erfolgte, sofern sie nicht schon durch vorkonstitutionelle Toleranzakte geschehen war[12], auf der Grundlage des so genannten Anerkennungsgesetzes (RGBl. Nr. 68/1874) durch Verordnung des Ministeriums des Cultus und Unterrichts. Den Anlass für diese kultusrechtliche Kollisionsnorm bildete die Altkatholische Kirche, die sich nach dem Infallibilitätsdogma *(„Pastor aeternus“* 1870) von der Römisch-katholischen Kirche separierte und für sich die Stellung der Katholischen Kirche beanspruchte. Im Verordnungsweg wurde 1877 die „altkatholische Religionsgesellschaft“ gesetzlich anerkannt (RGBl. Nr. 99/1877)[13]. Ihr folgte wenige Jahre später eine kleine evangelische Freikirche in Böhmen, die Herrnhuter Brüderkirche

10 Martin Schulze Wessel, Konfessionelle Konflikte in der Ersten Tschechoslowakischen Republik: Zum Problem des Status von Konfessionen im Nationalstaat, in: ders. / Hans-Christian Maner (Hg.), Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939, Stuttgart 2002, 73–101, 83; Pavel Marek, Das Verhältnis zwischen Staat und Kirchen, in: Martin Schulze Wessel / Martin Zückert (Hg.), Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert, München 2009, 3-46; Karl W. Schwarz, „Entösterreichern!“ (T. G. Masaryk) – Kultusrechtliche Weichenstellungen nach dem Zusammenbruch der Habsburgermonarchie, in: West Bohemian Historical Review 1 (2011) 187–198.

11 Emilia Hrabovec, Der Heilige Stuhl und die Slowakei 1918–1922 im Kontext internationaler Beziehungen, Frankfurt / M. u. a. 2002, 75; diess., Der tschechische Katholizismus nach dem Ersten Weltkrieg aus der Sicht des Heiligen Stuhls, in: Bohemia 45 (2004) 396–430, 405.

12 Inge Gampl interpretiert in diesem Sinne die josefinischen Toleranzpatente zugunsten der als Akatholiken apostrophierten Evangelischen des Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses bzw. Griechisch-Orientalen / Orthodoxen (1781/1864) und der Israelitischen Religionsgesellschaft (1782): Vorgeschichte und Gründung des evangelischen Konsistoriums in Teschen. Eine frühe Form gesetzlicher Anerkennung? In: Hans Lentze / Inge Gampl (Hg.), Speculum iuris et ecclesiarum FS Willibald M. Plöchl zum 60. Geburtstag, Wien 1967, 89–106.

13 Hans Hoyer, Die Altkatholische Kirche, in: Adam Wandruszka/Peter Urbanitsch (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918 Bd. IV: Die Konfessionen, Wien 1985, 616–632; Karl Anderle, Staatskirchenrechtliche Bemerkungen zur Stellung der Altkatholischen Kirche Österreichs, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 1980, 455–469.

(RGBl. Nr. 40/1880)[14], deren Anerkennung vom republikanischen Kultusrecht ausdrücklich rezipiert wurde (BGBl. Nr. 176/1924), zuletzt aber in konsequenter Anwendung des § 11a Abs. 1 Ziff. 2 des Bekenntnisgemeinschaftengesetzes (BGBl. I Nr. 19/1998 i.d.F. BGBl. I Nr. 78/2011) aufgehoben wurde (BGBl. II Nr. 31/2012).

Weitere kultusrechtliche Maßnahmen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts betrafen die Katholische Kirche (1874), deren konkordatsrechtliche Grundlage 1870 aufgehoben worden war, die Orthodoxe Kirche (1893)[15] und die Israelitische Religionsgesellschaft (RGBl. Nr. 57/1890)[16]. Diese Gesetze zeigten deutliche kirchenhoheitliche Vorzeichen. Im Motivenbericht zum Katholikengesetz begegnet zum ersten Mal der Begriff *„Staatskirchenrecht“*[17], der in der wissenschaftlichen Theoriebildung den Begriff des Kultusrechts verdrängte[18] und bis in die unmittelbare Gegenwart Verwendung fand. Freilich musste stets das Missverständnis ausgeräumt werden, dass er sich nicht ausschließlich auf „Kirchen“ bezog und schon gar nicht auf Staatskirchen reduziert werden durfte. Erst 2003 hat das einschlägige Handbuch des österreichischen „Staatskirchenrechts“ eine neue Begriffsvariante gewählt: *„Religionsrecht“*[19], die sich für den im Folgenden zu schildernden Vorgang aufdrängt.

II.

Am 25. April 1912 wurde im Abgeordnetenhaus des Österreichischen Parlaments eine neue Seite des österreichischen Religionsrechts aufgeschlagen[20]. Es stand nämlich ein Gesetz zur Diskussion, das den Anhängern des muslimischen Glaubens die gesetzliche Anerkennung vermittelte und insofern dem multireligiösen Charakter der Habsburgermonarchie Rechnung trug. Das war notwendig geworden, weil aufgrund der Okkupation

14 Karl W. Schwarz, Eine kultusrechtliche Quadratur des Kreises? Anmerkungen zur gesetzlichen Anerkennung der Herrnhuter Brüderkirche im Jahre 1880, in: Festgabe für Richard Potz zum 60. Geburtstag = österreichisches Archiv für recht & religion [öarr] 50 (2003) 2–3, 481–496.

15 Kalb / Potz / Schinkele, Religionsrecht, 571.

16 Jens Budischowsky, Die staatskirchenrechtliche Stellung der österreichischen Israeliten. Zugleich ein Beitrag zur Auslegung des Artikels 15 StGG über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger, RGBl. 1867 / 142, Wien 1995, 71 ff.; Kalb / Potz / Schinkele, Religionsrecht, 605 ff.

17 Höslinger, Kultuswesen, 428.

18 Der bekannteste Kultuspolitiker anfangs des 20. Jahrhunderts war der langjährige Leiter der Kultussektion und Kultusminister und vorletzte Ministerpräsident der Habsburgermonarchie Max von Hussarek (1865–1935), der seine einschlägige Publikation: „Grundriss des Staatskirchenrechts“ (Leipzig ²1908) nannte.

19 Kalb / Potz / Schinkele, Religionsrecht, 1 f.

20 Gerhard Rösler, Die Entstehung des Islamgesetzes für den hanefitischen Ritus und die bosnisch-herzegowinische Verwaltung zwischen 1878 und 1918. Ein Beitrag zum österreichischen Staatskirchenrecht, ev.-theol. Diss. Wien 2002, 187 ff.; Richard Potz, Das Islamgesetz 1912 und der religionsrechtliche Diskurs in Österreich zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Thomas Olechowski u. a. (Hg.), Grundlagen der österreichischen Rechtskultur. Festschrift für Werner Ogris, Wien 2010, 385–408; Barbara Gartner, Der religionsrechtliche Status islamischer und islamistischer Gemeinschaften, Wien-New York 2011, 73 ff.; Susanne Heine / Rüdiger Lohlker / Richard Potz, Muslime in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion. Grundlagen für den Dialog, Innsbruck-Wien 2012, 35 ff., 49 ff.

von Bosnien und Herzegowina im Gefolge des Berliner Kongresses (1878) eine erhebliche muslimische Bevölkerungsgruppe von ca. 450.000 Bewohnern unter den Herrschaftsbereich Österreich-Ungarns gelangt war[21]. Dreißig Jahre später mutierte die Okkupation zur Annexion und in der Folge war die rechtliche Integration auch in religionsrechtlicher Hinsicht ein Gebot der Stunde. Diese konnte freilich nicht im Wege einer Verordnung auf der Grundlage des Anerkennungsgesetzes von 1874 erfolgen, die besonderen Umstände machten eine gesetzliche Regelung erforderlich, wie es nota bene schon zuvor beim Israelitengesetz 1890 und bei späteren religionsrechtlichen Maßnahmen der Fall war (Protestantengesetz 1961, Orthodoxengesetz 1967).

Das Gesetz, das am 15. Juli 1912 in Kraft getreten ist (RGBl. Nr. 159/1912)[22], war eine religionspolitische Besonderheit: Es hat erstmals in der europäischen Rechtsgeschichte einer islamischen Religionsgemeinschaft in einem nicht-islamischen Staatswesen einen öffentlich-rechtlichen Status eingeräumt, diese als eine Körperschaft öffentlichen Rechts in einem pluralistischen Handlungsfeld unterschiedlicher Religionsgemeinschaften qualifiziert. Dafür musste sie die zeitgemäße religionshoheitliche Aufsicht durch den Staat in Kauf nehmen. Beim Islam konkretisierte sich diese Aufsicht bei der Einflussnahme auf die Ernennung des *Medschliß i Ulema,* eines aus vier Personen bestehenden obersten geistlichen Rates als Vertretung der Muslime, und des Mufti von Sarajevo.

Es bezog sich das Gesetz nicht auf den Islam schlechthin, sondern auf den *Hanefitischen Ritus,* der allein in den habsburgischen Ländern verbreitet war. Es klammerte daher die anderen sunnitischen Schulen der Malikiten, Schafiiten, Hanbaliten sowie jene der Schiiten aus. Weiters enthielt es einen Gesetzesvorbehalt im Blick auf das muslimische Eherecht, das bekanntlich die Polygynie (Vielehe) kannte. Der österreichische Staat lehnte eine solche Weiterung strengstens ab und unterwarf die Muslime dem staatlichen Zivileherecht, wodurch ein erster Schritt zur Entkonfessionalisierung des Eherechts gesetzt wurde[23]. Diese erfolgte im Übri-

21 Rupert Klieber, Jüdische / christliche / muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848–1918, Wien-Köln-Weimar 2010, 157 ff.; Wolfdieter Bihl, Die Stellung des Islam in Österreich, in: Österreichische Osthefte 1991 / 3, 585–597; Valeria Heuberger, Muslime im alten Österreich, in: Alfred Stirnemann / Gerhard Wilflinger (Hg.), Religion und Kirchen im alten Österreich, Innsbruck 1996, 106–123; diess., Die Habsburgermonarchie und der Islam in Bosnien-Herzegowina, in: öarr 2003, 213–233; Ferdinand Hauptmann, Die Mohammedaner in Bosnien-Hercegovina, in: Adam Wandruszka / Peter Urbanitsch (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918 Bd. IV: Die Konfessionen, Wien 1985, 670–701.

22 Johann Bair, Das Islamgesetz, Wien-New York 2002.

23 Stefan Schima, Die Rechtsgeschichte der „Konfessionslosen“: der steinige Weg zur umfassenden Garantie von Religionsfreiheit in Österreich, in: Jahrbuch für europäische Verwaltungsgeschichte 14 (2002) 97–124, 101.

gen aber erst 1938 mit der Übernahme des reichsdeutschen Zivileherechts[24].

III.

Obwohl die Zahl der Muslime in den Grenzen des heutigen Österreich verschwindend gering war, blieb das Gesetz nach dem Zusammenbruch der Monarchie in Kraft, seine Geltung wurde ausdrücklich auf das Burgenland 1924 (BGBl. Nr. 176/1924) erstreckt.

Als in den 1970er-Jahren der Zustrom muslimischer Gastarbeiter ihre Zahl in die Höhe schnellen ließ, wurde zunächst nach einer vereinsrechtlichen Lösung gegriffen (Islamische Arbeitsgemeinschaft, Moslemischer Sozialdienst), gleichwohl aber auch auf die Gründung einer islamischen Kultusgemeinde hingearbeitet und beim Islamgesetz ein Anknüpfungspunkt gesucht, während die Bildung eines Islamischen Zentrums 1967 als Stiftung privatrechtlicher Art erfolgte, die später dem österreichischen Bundesstiftungs- und Fondsgesetz 1975 unterstellt wurde. 1979 kam es zur Konstituierung der „ersten Wiener islamischen Religionsgemeinde". Spiritus rector dieser Entwicklung war der als Bibliothekar in der Österreichischen Nationalbibliothek angestellte Islamwissenschaftler **Smail Balić** (1920–2002), der als führender Vertreter des Islams in Europa galt[25].

Die historisch bedingte Engführung auf den hanefitischen Ritus musste fallen gelassen werden. Der österreichische Verfassungsgerichtshof hob diese Einschränkung 1987 als verfassungswidrig auf, weil dem religiös-neutralen Staat ein solcher Definitionseingriff nicht zusteht (VfSlg 11574/1987). Das Statut der Islamischen Glaubensgemeinschaft verzichtete in der Folge auf eine Aufzählung der Rechtsschulen und das bedeutet, dass sämtliche Rechtsschulen, neben den erwähnten sunnitischen auch jene der Schiiten, nämlich die Zwölfer-Schiiten, Ibaditen und Zaiditen als gesetzlich anerkannt gelten[26] - insoferne sie mit der Islamischen Religionsgemeinschaft als religiöse Dachorganisation in Verbindung stehen. Mit 2. August 1988 ist schließlich die auf Art. I § 1 Islamgesetz basierende Islamverordnung (BGBl. Nr. 466/1988) datiert, welche sämtliche Anhänger des Islam unter der Bezeichnung „Islamische Glaubensgemeinschaft

24 Ernst Hanisch, „Bis daß der Tod euch scheidet". Katholische Kirche und Ehegesetzgebung in Österreich, in: Erika Weinzierl / Karl R. Stadler (Hg.), Justiz und Zeitgeschichte III: Geschichte der Familienrechtsgesetzgebung in Österreich, Wien 1977, 17–36, 30; Karl Schwarz, „Die Ehe ist ein ‚weltlich' Ding": Anmerkungen zum österreichischen Eherecht aus protestantischer Perspektive, in: Maximilian Liebmann (Hg.), War die Ehe immer unauflöslich? Limburg-Kevelaer 2002, 124–155.

25 Richard Potz / Nedžad Grabus / Bernhard Stillfried (Hg.), Smail Balić. Vordenker eines europäischen Islam, Wien 2009; dazu auch die vom Theologischen Ausschuss der Generalsynode unter der Federführung von Susanne Heine und Gerhold Lehner erarbeitete Orientierungshilfe: „Evangelische Christen und Muslime in Österreich", in: Amtsblatt für die Evangelische Kirche in Österreich (Sondernummer 11/12) Nr. 228/2011, 173–239, 187; Nachdruck unter dem Titel „Respektvoll miteinander. Evangelische Christen und Muslime in Österreich", Wien 2012, 69.

26 Heine / Lohlker / Potz, Muslime in Österreich, 56 f.

in Österreich“ subsumiert und als Mitglieder reklamiert[27].

Die zugewanderten Muslime organisierten sich gewissermaßen parallel auf vereinsrechtlicher Basis nach der jeweiligen ethnischen und nationalen Herkunft. Aus dieser Ambivalenz resultierten Konkurrenz und Streit um den Vertretungs- und Repräsentationsanspruch. Die Islamische Religionsgemeinschaft, die allein gesetzlich anerkannt ist und die damit verbundenen Rechtsfolgen (ein gesamtislamischer Religionsunterricht[28], die Aus- und Weiterbildung der dafür notwendigen ReligionslehrerInnen [IRPA], Militärseelsorge, Gefangenenseelsorge und Krankenseelsorge) organisiert, gliedert sich (nach der neuen Verfassung von 2009), entsprechend den österreichischen Bundesländern in acht Kultusgemeinden (ohne Burgenland) und zeigt sich bestrebt, die ethnisch geordneten Moscheevereine, die sich zu unterschiedlichen Dachverbänden zusammengeschlossen haben (z. B. Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich [ATIB], Bosnisch-islamischer Religions- und Kulturverein, Österreichische Islamische Föderation [Millî Görüş], das schiitische Islamische Bildungs- und Kulturzentrum Österreich, Initiative Liberaler Muslime Österreich [ILMÖ], Initiative Muslimischer ÖsterreicherInnen [IMÖ])[29], zu integrieren. Das ist aber keineswegs gelungen, auch wenn die Leiter dieser Dachverbände dem „Beirat“, einem Beratungsorgan der Islamischen Glaubensgemeinschaft, angehören und gewissermaßen eine Brücke zwischen den Moscheevereinen und der Glaubensgemeinschaft bilden[30]. Zwar wird der Österreichische Weg bisweilen als religionsrechtlich einzigartig gepriesen[31], weil mit der Dachorganisation der Islamischen Glaubensgemeinschaft für den Staat ein verbindlicher Ansprechpartner gegeben ist, den es beispielsweise in Deutschland (noch) nicht gibt[32], so darf dies nicht über die bestehenden ethnisch und/oder politisch und/oder religiös bedingten Spannungen zwischen den vereinsrechtlich konstituierten Islamischen Gruppierungen und der öffentlich-rechtlichen Dachkorporation hinwegtäuschen[33].

27 Richard Potz, Die Rechtsstellung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, in: Theodor Koury / Gottfried Vanoni (Hg.), „Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet“. Festschrift für Petrus Bsteh, Würzburg u. a. 1998, 394–412.

28 Dazu Richard Potz, Der islamische Religionsunterricht in Österreich, in: Heinrich de Wall/Michael Germann (Hg.) Bürgerliche Freiheit und Christliche Verantwortung. Festschrift für Christoph Link zum 70. Geburtstag, Tübingen 2003, 345–369.

29 Heine / Lohlker / Potz, Muslime in Österreich, 65 ff.

30 Gartner, Der religionsrechtliche Status, 87.

31 Hermann Weber, Zurückhaltende Abwehr, fürsorgliche Belagerung oder hereinnehmende Neutralität? Die Rechtslage des Islam in den unterschiedlichen europäischen Staaten, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 52 (2007) 354–399, 382.

32 Gartner, Der religionsrechtliche Status, 41.

33 Die Gruppen in Opposition zur IGGiÖ sind in der genannten Orientierungshilfe: „Evangelische Christen und Muslime in Österreich“ aufgelistet, in: Respektvoll miteinander, 76 ff.: Muslimische Jugend Österreich, Initiative Liberale Muslime Österreich, Islamische Informations- und Dokumentationszentrum.

IV.

Die gesetzliche Anerkennung bedeutet ein Höchstmaß an religiöser Freiheit, die dadurch begünstigte Religionsgemeinschaft ist aber, wie der einschlägige Verfassungsartikel (Art. 15 StGG) ausdrückt, *„wie jede Gesellschaft den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen“*. Daran ist zu erinnern, weil es zu besorgten Reaktionen in der österreichischen Gesellschaft geführt hat, als fundamentalistische Lehrinhalte des Islamunterrichts bekannt wurden[34] und staatspolizeiliche Ermittlungen gegen einzelne Religionslehrer vorgenommen wurden, die den Schutz der Religionsfreiheit zu subversiver Arbeit gegen die westlich-liberale Gesellschaftsordnung benutzten. Plötzlich stand Österreich im Banne einer Islamophobie[35], die durch die Schweizer Minarettabstimmung nur verstärkt wurde und auch hierzulande zu landesgesetzlichen Schutzmaßnahmen zugunsten des überkommenen Ortsbildes führten[36]. Auch am „Kopftuch“ im Gerichtssaal und in der Schule entzündete sich ein juristischer und politischer Streit[37], ja gesellschaftliche Streitfragen und Probleme der Migration wurden „religionisiert“ **(Regina Polak)** und insofern in krasser Weise instrumentalisiert, um in populistischer Manier zu punkten.

Die Diskussion, ob der islamische Religionsunterricht die Integration der Schüler fördere oder gefährde, wurde keineswegs beendet, wenngleich mehrere Erklärungen österreichischer und europäischer Imame-Konferenzen (2003, 2005, 2006, 2010) ausdrücklich auf die Integration der Muslime in die europäische Gesellschaft zielten und die Vereinbarkeit des Islam mit Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Menschenrechten und Pluralismus betonten[38]. Das wurde vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich sehr positiv aufgenommen und mit dem Hinweis auf die Charta Oecumenica beantwortet in dem Sinne, dass er sich um ein Klima bemühen werde, das eine Integration fördert[39].

Der österreichische Verfassungsstaat als konkreter Ort der Integration stellte seinerseits Bedingungen auf: Loyalität, Verfassungskonformität und die Bindung an Grund- und Menschenrechte. Hier ist nicht zuletzt an die Gleichberechtigung von Mann und Frau zu denken[40], die auch von der Europäischen Menschenrechtskonvention (Art. 14 EMRK) geschützt wird.

Es gilt, den europäischen Maßstab hochzuhalten. Das bezieht sich auch auf die negative Seite der Religionsfreiheit und das bedeutet den Grundrechtsschutz auch für Jene einzufordern, die ihre Mitgliedschaft in einer Kirche oder Religions-

34 Mouhanad Khorchide, Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft, Diss. Wien 2008.

35 John Bunzl / Farid Hafez (Hg.), Islamophobie in Österreich, Innsbruck-Wien 2009.

36 Heine / Lohlker / Potz, Muslime in Österreich, 127 ff.

37 Heine / Lohlker / Potz, Muslime in Österreich, 164 ff.

38 Heine / Lohlker / Potz, Muslime in Österreich, 61 ff.

39 Christine Gleixner / Herwig Sturm, Stellungnahme des Vorstandes zur Schlusserklärung der Österreichischen Imame-Konferenz vom 24. April 2005 (6.6.2005).

40 Heine / Lohlker / Potz, Muslime in Österreich, 137 ff.

gesellschaft beenden, wie sie ausdrücklich durch die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK Art. 9: Freiheit zum Wechsel der Religion) gewährleistet wird. Auch wenn dies ein für den Islam eigentlich denkunmöglicher Schritt ist[41], muss er unter den Bedingungen des westlich-liberalen Religionspluralismus sorgsam behütet werden[42]. Religionsrechtliche Fragen sind längst in den europäischen Kontext gerückt und werden – nicht zuletzt unter dem Eindruck der Straßburger Judikatur – nach europäischen Maßstäben beurteilt, sodass sich schon eine gewisse Europäisierung des Religionsrechts abzeichnet[43].

V.

Ein besonderer Handlungsbedarf besteht im Blick auf die Aleviten und deren religiöses Selbstverständnis[44]. Unter Aleviten können sehr viele unterschiedliche Gruppierungen mit mehr oder weniger islamischen Hintergrund verstanden werden. Sie entstammen zwar dem schiitischen Islam (Anatolien, 14. Jahrhundert), grenzten sich aber davon ebenso ab wie vom sunnitischen Islam, ersichtlich an ihrer Distanz zum Freitaggebet. An die zentrale Stelle ihrer religiösen Gebräuche tritt ein gemeinsames Mahl, das an das christliche Abendmahl erinnert, aber nichts damit zu tun hat[45]. 60.000 Aleviten werden in Österreich gezählt, davon fast die Hälfte in Wien, die sich in der Föderation der Aleviten-Gemeinden in Österreich (AABF) zusammengeschlossen haben. Daneben gibt es auch einen „Verein kurdischer Aleviten", der sich wie die Föderation auf die religiöse Selbständigkeit und Unabhängigkeit vom Islam beruft, während eine andere Alevitische Gruppe sich als Muslime versteht und als Islamisch Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich staatlich registriert wurde (2010)[46]. Dieser Vorgang hat für Verwirrung gesorgt und ist auch nur verständlich als Folge eines VfGH-Erkenntnisses (1.12.2010 – B 1214/092), demzufolge die vom Kultusamt zunächst aus Gründen der Exklusivität verweigerte Registrierung der Muslimischen Aleviten aufgehoben wurde – mit der Begründung, dass aus dem Islamgesetz keineswegs eine exklusive Vertretung der Muslime durch die Islamische Glaubensgemeinschaft zu erschließen sei. Es könne sehr wohl neben der Glaubensgemeinschaft auch weitere Bekenntnisgemeinschaften

41 Heine / Lohlker / Potz, Muslime in Österreich, 145 – beobachten ein „vorsichtiges Abrücken von überkommenen radikalen Positionen zum Glaubensabfall".

42 Gartner, Der religionsrechtliche Status, 333 ff.; C.A. Stumpf, Die Freiheit des Religionswechsels als Herausforderung für das religiöse Recht des Islam und des Christentums, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 48 (2003) 129 ff.

43 Richard Potz / Brigitte Schinkele, Europarecht – Wie hast Du's mit der Religion? In: Kurt Appel / Christian Danz / Richard Potz / Sieglinde Rosenberger / Angelika Walser (Hg.), Religion in Europa heute, Göttingen 2012, 129–160.

44 Heine / Lohlker / Potz, Muslime in Österreich, 89 ff

45 Respektvoll miteinander, 86; Evangelische Christen und Muslime in Österreich, 191.

46 Richard Potz / Brigitte Schinkele, Eintragung bzw. gesetzliche Anerkennung alevitischer Gruppen in Österreich, in: öarr 2011, 121–139.

oder Religionsgesellschaften geben, die sich als „islamisch“ bezeichnen. Postwendend wurde nun die islamisch alevitische Bekenntnisgemeinschaft registriert, während der konkurrierenden Föderation der Alevitengemeinden diese Registrierung vorenthalten wurde (16.12.2010). Diese kultusamtliche Maßnahme, die sich auf die mangelnde Unterscheidung zur kurz zuvor registrierten islamischen alevitischen Bekenntnisgemeinschaft beruft (§ 4 Abs. 1 Ziff. 2 BekGG), wurde von der religionsrechtlichen Wissenschaft scharf kritisiert[47] und wird sich dem Urteil des VfGH zu stellen haben, an den die Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich eine Verfassungsbeschwerde richtete.

VI.

Hundert Jahre nach dem Erlass des Islamgesetzes ist eine Neufassung desselben unerlässlich und wird sowohl von der Forschung als auch von der Praxis diskutiert. Von ihm wird erwartet, dass es den erforderlichen Ausgleich zwischen den unterschiedlichen islamischen Gruppierungen erbringt (Namensschutz) und deren unterschiedliche Verantwortlichkeit gegenüber ausländischen Institutionen in der Türkei, in Ägypten, Saudi-Arabien, Deutschland und anderen Herkunftsländern muslimischer Migranten überprüft und bewertet. Das Islamgesetz muss weiters die Leitung der Religionsgesellschaft sowie die zur Außenvertretung befugten Organe festlegen und die Abberufung von Funktionsträgern klären. Die finanzrechtlichen Voraussetzungen des religionsgesellschaftlichen Wirkens müssen ebenso einer Regelung zugeführt werden wie die so genannten „gemeinsamen Angelegenheiten“ von Staat und Religionsgesellschaft, insbesondere der Religionsunterricht, die Kranken-, Gefängnis- und Militärseelsorge, das islamische Stiftungswesen, das islamische Friedhofwesen sowie eine allfällige islamische theologische Ausbildungsstätte.

Von österreichischer Seite ist erkannt worden, dass durch die Anerkennung des Islam eine „Europäisierung“ dieser Weltreligion erleichtert wird. Bei der Ausbildung der islamischen Religionslehrer wird mit Recht der österreichische Kontext des Unterrichts betont, der allgemeine schulrechtliche Rahmen, in dem sich der islamische Religionsunterricht zu bewegen hat[48]. Für eine weitere Integration bedeutsam wäre auch die Ausbildung der Imame im Lande, wie es ansatzweise in einem Universitätslehrgang zur Weiterbildung der Imame und im Rahmen eines Masterstudiums „Islamische Religionspädagogik“ geschieht[49]. In diesem Zusammenhang darf abschließend an die „Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften

47 Potz / Schinkele, Eintragung … alevitischer Gruppen, 138.

48 Potz, Islamischer Religionsunterricht, 355 ff.; Ednan Aslan, Muslime in Österreich und das Modell Österreich, in: ders. (Hg.), Islamische Erziehung in Europa, Wien-Köln-Weimar 2009, 325–350, 344–346 ff.

49 Aslan, Muslime in Österreich, 347 f.; Heine/Lohlker / Potz, Muslime in Österreich, 112 f.

an deutschen Universitäten“ des Deutschen Wissenschaftsrates (29.01.2010) erinnert werden[50]. Dieser unterscheidet klar zwischen Islamwissenschaften als Zweig der Kultur- und Religionswissenschaften einerseits und den „Islamischen Studien“, der islamischen Theologie mit wissenschaftlichem Standard andererseits, wobei er aber den Aufbau beider Wissenschaftszweige mit Nachdruck empfiehlt. Die Integration der Muslime könne nur gelingen, „wenn sie sich nicht aus dem deutschen Kultursystem ausgegrenzt (…) fühlen“[51].

Dieser Befund gilt *mutatis mutandis* auch für Österreich, wo mit dem vom Staatssekretariat für Integration initiierten „Dialogforum Islam“ eine entsprechende Plattform geschaffen wurde, um den wissenschaftlichen Diskurs von Soziologie, Religionswissenschaft, Kulturwissenschaft und Religionsrecht zu pflegen und zu praktischen und praktikablen Ergebnissen zu finden. ■

[abgeschlossen 29.06.2012[52]]

50 Martin Heckel, Korollarien zur „Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften“ – im Spiegel der Wissenschaftsratsempfehlungen vom 29.1.2010, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 55 (2010) 2, 117–226, 217 ff.; Hendrik Stössel, Staatskirchenrechtliche Aspekte des islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen im Licht der Empfehlungen des Wissenschaftsrates vom Jänner 2010, in: Kirche und Recht 2011/1, 113–126, 115 f.

51 Heckel, Korollarien, 218.

52 Die Anerkennung der Islamischen Alevitischen Glaubensgemeinschaft ist erfolgt: BGBl. II Nr. 133/2013.

Theologische Reaktionen auf die Provokationen des Islam im Mittelalter

Bereits in den Repräsentanten mittelalterlicher Theologie und Spiritualität scheinen sich beinahe alle Problemlagen zu zeigen, die das interreligiöse Gespräch der Gegenwart prägen. Der Blick in die Geschichte gibt Auskunft über einige der bedeutendsten christlichen Personen des Mittelalters und ihre Begegnung mit dem Islam.

Von **Gerold Lehner**

Eine Orientierungshilfe muss notwendigerweise versuchen ihre Darlegungen kurz zu halten. Insbesondere die Geschichte der Beziehung zwischen Christentum und Islam konnte deshalb nur summarisch und schlaglichtartig behandelt werden. Ich möchte in diesem Beitrag versuchen anhand einiger der bedeutendsten christlichen Gestalten in dieser Begegnung zu zeigen, wie bleibend wichtige Fragen gestellt, die der Begegnung inhärenten Ambivalenzen und Aporien skizziert und aus ihnen resultierende „Lösungsversuche“ bereits im Mittelalter

unternommen wurden. Ich werde einige Wegmarken der Geschichte[1] aufzeigen und darlegen, welche Problemlagen sich in ihnen aussprechen. Mein Ansatzpunkt ist die Geschichte als Lernfeld, das uns herausfordert nun unsererseits die Verantwortung für jene Verhältnisbestimmung zu übernehmen, die Christentum und Islam durch ihre Existenz provozieren.

I. Das unaufhebbare Problem von Nähe und Distanz

Die CA und eine überraschende Berührung

Die Confessio Augustana beinhaltet in ihrem ersten Artikel einen Bezug, den man leicht überliest. Analog altkirchlichen Bekenntnistexten formuliert auch sie ein Bekenntnis (zu dem einen und dreieinen Gott) und eine Verwerfung. In dieser nun heißt es:

„Derhalben werden verworffen alle Ketzereyen / so diesem Artickel zu wider sind / als Manichei, die zweene Götter gesetzt haben / ein bösen und guten. Item auch Valentiniani, Ariani, Eunominiani, Mahometisten und alle dergleichen (…).“

Das lässt fragen: Wie kommt der Islam in die Confessio Augustana?

Zum einen deshalb, weil der Islam im 16. Jahrhundert Mitteleuropa in Form des Osmanischen Reiches gefährlich nahekommt (und die adelige Genehmigung der diesbezüglich nötigen kaiserlichen Kriegssteuer in der Folge, besonders in Österreich, immer politische Manövriermasse im Abtausch zu konfessioneller Toleranz darstellt). Zum anderen weil Bekenntnis und Abgrenzung des ersten Artikels gemeinsamen und verbindenden Grund zwischen evangelischer und katholischer Kirche darstellten. Der Islam ist gemeinsamer Gegner.

Schließlich und endlich aber auch deshalb, weil sich in dieser Verhältnisbestimmung zum Islam eine Unsicherheit ausdrückt, welche von Anfang an bestand: als was ist der Islam anzusehen? Als christliche Irrlehre oder als Heidentum? Es geht also um die Frage der Kategorie, unter der man ihn zu erfassen, zu verstehen und zu beurteilen versucht. Damit ist ein Grundproblem angesprochen: jenes der Verwandtschaft, oder anders formuliert: jenes von Nähe und Distanz. Diese Frage beinhaltet eine bleibende Provokation, nämlich das Verbindende und das Trennende wahrzunehmen, auszuloten und zu gewichten.

Eine christliche Häresie?

Diese Herausforderung ist für beide Seiten gegeben. Für die muslimische Seite beginnt die Problematik mit dem Wirken

1 Ich verweise hier nur auf die grundlegenden Werke vermittels derer man einen leichten Zugang zu Quellen und Sekundärliteratur gewinnt: Robert G. Hoyland, Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of christian, jewish and zoroastrian writings on early Islam, Princeton: Darwin Press 1997; Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History (CMR), Leiden: Brill. Vol I (600–900), ed. by David Thomas and Barbara Roggema (2009); Vol. II (900–1050) ed. by David Thomas and Alex Mallet (2010); Vol. III (1050–1200), ed. by David Thomas and Alex Mallet (2011); Vol. IV (1200–1350), ed. by David Thomas and Alex Mallet (2012).

und Auftreten Muhammads selbst, für die christliche Seite wird sie systematisch als einem der ersten von Johannes von Damaskus (ca. 650–754 n. Chr.) aufgenommen. Johannes, lebt im arabisch muslimischen Kontext und bekleidet wie sein Vater ein offizielles Amt in der arabischen Verwaltung. Als der Kalif Umar II. jedoch verbietet, dass „dhimmis“ hohe Ämter innehaben können, zieht sich Johannes in das Kloster Mar Saba bei Jerusalem zurück. In der Folge spielt er eine wichtige Rolle im Bilderstreit, als Hymnendichter und Theologe. Er verfasst sein Hauptwerk, die „Quelle der Erkenntnis“ (πηγη γνωσεως), als die erste systematische Darlegung des orthodoxen Glaubens. Sein Werk ist in drei Teile gegliedert: Capita philosophica, auch Dialectica genannt, de haeresibus, und expositio fidei. Die Dialectica stellen die philosophische Grundlegung, die Begrifflichkeit, das Instrumentarium für die expositio bereit, in welcher der Glaube entfaltet wird. Zwischen diesen Teilen steht die Abwehr des Irrtums. Freilich fasst Johannes diesen Begriff der Häresie sehr weit. Es geht nicht nur um christliche Häresien, sondern um grundlegend falsche Richtungen des Denkens. So beginnt er seine Klassifikation mit 21 vorchristlichen „Häresien“, die er prototypisch vier Gruppen zuteilt: den Häresien der Barbaren, Skythen, Hellenen und Juden. Dann allerdings geht es sehr wohl um christliche Häresien und am Schluss derselben findet sich das 100. Kapitel, das sich mit dem Islam befasst[2]. Bereits sehr früh also wird die Problemanzeige sichtbar: Man kann den Islam nicht übergehen. Man distanziert sich von ihm und ist doch gleichzeitig gezwungen, seine Nähe zum Christentum zu beschreiben, etwa, wenn Johannes die muslimische „Christologie“ zusammenfasst. Insofern wird man festhalten, dass Johannes als erster systematisch versucht, den Islam im Koordinatensystem christlichen Denkens zu verorten. Dass uns diese Einordnung heute befremdet hat mehr mit unserer Gewohnheit zu tun den Islam als selbständige Religion zu sehen. Die theologische Fragestellung aber auf die Johannes reagiert, bleibt bestehen: Was ist der Islam, der dem Christentum gleichzeitig so nah und so fern ist? Als was ist er zu begreifen?[3]

Die christliche Denkbewegung ist hier als spiegelbildlich zu den islamischen Bemühungen zu verstehen. Durch Muhammad selbst, seine Anknüpfung an die jüdische und christliche Tradition, ja seine identitätsstiftende „Einwebung“ in diese Tradition bei gleichzeitiger Distanzierung von derselben, ist die Komplexität aller zukünftigen Verhältnisbestimmun-

2 Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch / deutsche Textausgabe von Reinhold Glei und Adel Theodor Khoury, Corpus Islamo-Christianum 3, Altenberge 1995.

3 Sehr viel stärker als Johannes Damascenus hat diese Frage Petrus Venerabilis bewegt. Er schreibt in seinem Werk „Contra sectam saracenorum“ (13), dass man üblicherweise als Häresie etwas bezeichne, das von der Kirche ausgehe und sich gegen sie richte. „Doch ob man die Irrlehre des Muhammad >Häresie< nennen kann und seine Anhänger >Häretiker<, oder ob man sie >Heiden< nennen muß, das erkenne ich noch nicht ganz klar.“

gen vorgegeben, ihr ständiges Oszillieren zwischen Nähe und Distanz.

II. Schritte auf dem Weg von der Projektion zur Kognition

Vom Vorurteil zur Kenntnis

Eine der bedeutenden Wegmarken im Gegenüber von Islam und Christentum stellt Person und Werk des Abtes von Cluny, Petrus Venerabilis (1094–1156 n. Chr.)[4] dar. Mit ihm wechseln wir vom griechischen Osten in den lateinischen Westen, aus der Zeit der muslimischen Expansion in die Zeit der Kreuzzüge. Er hat als Abt von Cluny eine Weltstellung inne: Seine Korrespondenz umfasst die Päpste seiner Zeit ebenso wie Bischöfe und Kardinäle, die Patriarchen von Konstantinopel und Jerusalem, den Bischof von Bethlehem, die Könige von Frankreich, Norwegen, Sizilien und Jerusalem, den Kaiser von Konstantinopel,- und den berühmtesten Mönch seiner Zeit, Bernard von Clairvaux. Cluny stellt zu dieser Zeit „die Hauptstadt eines monastischen Imperiums dar mit zehntausenden Mönchen in über sechshundert Klöstern im ganzen Gebiet der westlichen Christenheit."[5] In den Jahren 1142–1143 unternimmt er eine ausgedehnte Visitationsreise nach Spanien, und im Zuge dieser Reise beginnt und vollendet er ein Projekt, das quer zum Zeitgeist liegt und das ihm (durch den Einsatz kompetenter und gebildeter Übersetzer, – unter ihnen Hermann[6] von Carinthia bzw. Dalmatia) hohe Kosten verursacht: die Übersetzung muslimischer Schriften sowie des Koran. Ihm geht es dabei selbstverständlich nicht um die wertneutrale Kenntnisnahme einer fremden Tradition. Er lebt im Zeitalter der Kreuzzüge und war, – bei aller Zurückhaltung und mahnenden Worten die er immer wieder fand- befürwortend in diese Unternehmungen involviert. Der Islam galt ihm selbstverständlich als Irrlehre, die es zu widerlegen und der es zu widerstehen galt. Aber eine solche Widerlegung konnte nicht ohne profunde Kenntnis erfolgen. „Nam non erat qui responderet, quia

4 Zu seiner Person im Allgemeinen siehe: Nicolaus Heutger, in: BBKL VII, 382 f; Max Manutius, Geschichte der lateinischen Literatur im Mittelalter III, XXX. sowie zum spezifischen Kontext die grundlegende Monographie von James Kritzeck, Peter the Venerable and Islam, Princeton: Princeton University Press 1964; sowie: Petrus Venerabilis, Schriften zum Islam. Ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert von Reinhold Glei, Corpus Islamo-Christianum 1, Altenberge 1985.

5 Kritzeck, Peter the Venerable, 3.

6 Leider wissen wir über „Hermann von Kärnten" so gut wie nichts, außer dass er in Chartres oder Paris studierte, in der Zeit von 1138–1143 in Spanien und Südfrankreich tätig, und offenbar ein hervorragender Übersetzer war. Sein Fachgebiet sind mathematische und astronomische Werke, die er aus dem Arabischen übersetzt. Vgl. H. L. L. Busard, s. v. in: Lexikon des Mittelalters IV, 2166; Oscar de la Cruz Palma und Candida Ferrero Hernandez, Hermann of Carinthia, in: CMR III, 497–507 (dort finden sich ausführliche Literaturangaben, sowie die Notiz, dass er möglicherweise in Kärnten, nahe St. Peter im Holz, geboren sei). Zur Arbeit der Übersetzer vgl.: Charles S. F. Burnett, Some Comments on the Translating of Works from Arabic into Latin in the Mid-Twelfth Century, in: Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter, hrsg. von Albert Zimmermann, Miscellanea Mediaevalia 17, Berlin: de Gruyter 1985,161–171; sowie den weiten Überblick von Otto Mazal, Geschichte der abendländischen Wissenschaft des Mittelalters Bd.I, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 2006, 64–115 (Das Werk der Übersetzer).

non erat qui agnosceret“, es gab nämlich keinen der antwortete (auf die Irrlehre), weil da keiner war, der von ihr (genauere) Kenntnis hatte, schreibt er im Prolog seines „Liber contra sectam saracenorum“. Wie die Übersetzung zustande kam, erzählt er Bernard von Clairvaux:

Die erste Übersetzung des Koran

„Aber auch die ganze Lehre der gottlosen Sekte und das Leben dieses unheilvollen Menschen und sein Gesetz, Alkoran genannt, der eine Sammlung von Vorschriften ist und er hat die armseligsten der Menschen überzeugt, dieser (Koran) sei ihm durch den Engel Gabriel vom Himmel gebracht worden. Dessen ungeachtet habe ich die Übersetzung aus dem Arabischen ins Lateinische veranlasst, selbstverständlich durch Männer, die beider Sprachen kundig sind, nämlich durch Robertus von Ketina aus England, der nun Archidiakon der Kirche von Pampilonea ist, und durch Hermannus aus Dalmatien, einem überaus scharfsinnigen und literarisch begabten Gelehrten (acutissimi et litterari ingenii scolastico), die ich in Spanien circa Hiberum (Ebora) als Studenten der astrologischen Kunst ; diese habe ich unter erheblichen Kosten für dieses Werk angeworben.“

Die von Petrus Venerabilis beauftragte Übersetzung des Robert Ketton und des Hermann von Dalmatien blieb die einzige Übersetzung, der eine Wirkungsgeschichte beschieden war[7]. Sie reicht bis in das Zeitalter der Reformation und zu Luther. Im Jahre 1542 planen Theodor Bibliander und Johann Oporinus (Drucker in Basel) Herausgabe und Druck des Corpus Toledanus, inklusive der lateinischen Koranübersetzung[8]. Beide wissen jedoch von der restriktiven Politik des Stadtrates in einer solchen Angelegenheit und wollen den Druck an diesem vorbei in die Wege leiten. Als der Rat der Stadt von diesem Vorgehen erfährt, stoppt er das Projekt. Aber es gibt prominente Unterstützer, die für eine Intervention zugunsten der Drucklegung gewonnen werden. Unter

7 Eine zweite Übersetzung wurde unter nicht unähnlichen Umständen im Jahre 1209/1210 durch den Kanoniker Markus von Toledo verfasst. Im Zuge der Reconquista wurde er vom Erzbischof von Toledo, Don Rodrigo Jimenez de Rada, und dem späteren Bischof von Burgos, Don Mauricio, mit der Übersetzung des Koran beauftragt. Diese Übersetzung, obschon philologisch genauer, gerät in Vergessenheit. Eine dritte Übersetzung, wiederum in Spanien beheimatet, geht auf Juan von Segovia (+ 1458) zurück. Er überträgt den Koran nicht nur ins Lateinische, sondern auch ins Spanische (d. h. die kastilische Volkssprache). Er fertigt ein einziges prächtiges Exemplar dieser Übersetzung in den Jahren von 1454–1456 im Kloster Ayton von Savoyen an, und vermacht dieses in seinem Testament der Universität von Salamanca. Bedauerlicherweise ist dieses Buch, das auf der linken Seite den arabischen und auf der rechten den lateinischen und spanischen Text enthielt, verloren gegangen. Ähnliches ist von zwei weiteren bekannten Übersetzungen zu sagen: derjenigen des Konvertiten Juan Andres, die er zwischen 1490 und 1500 auf Betreiben des Inquisitors von Aragon, Don Martina Garcia verfasste, und jener, die 1518 von Johannes Gabriel Terrolensis für Egidio da Viterbo (1469–1532), einen humanistischen Orientalisten anfertigte. Diese ist nur in einer (späteren) Abschrift erhalten. Die kurze Darstellung der Übersetzungen beruht auf dem Werk von Hartmut Bobzin, Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa, Beirut 1995. 38–90.

8 Zu dieser Episode vgl. Hartmut Bobzin, Der Koran im Zeitalter der Reformation, 159 ff.

anderem Martin Luther. Sein Brief[9] vom 2. Dezember 1542 ist es, der den Umschwung bewirkt. Das Buch darf gedruckt werden, – allerdings ohne Hinweis auf Ort und Drucker und ohne dass es innerhalb der Stadt verkauft werden darf. Warum hat sich Luther für die Veröffentlichung des (lateinischen) Korans eingesetzt? Weil dieses Buch keinen Schaden anzurichten vermöge, sondern im Gegenteil dadurch die Irrtümer und Greuel desselben klar ans Licht kämen. So ist es seine freundliche Bitte an den Rat, sie „wollten Christo zu ehren, den Christen zu gut, den Turcken zu schaden, dem teuffel zu verdries, dis buch lassen frey gehen und nicht hindern." Belässt man die Irrtümer im Dunkel, ist der Schaden nicht zu heilen. Das Werk Biblianders erscheint 1543, mitsamt einer Vorrede Luthers[10], im Druck.

… nicht mit Macht, sondern mit Vernunft, nicht in Hass, sondern in Liebe

Aber kehren wir zurück zu Petrus Venerabilis. Auch ihm ist es mit der Übersetzung des Koran nicht darum gegangen, einen neutralen Blick auf den Islam zu ermöglichen. Er verfasst einen „Liber contra sectam Saracenorum", mit dem er, trotz der geringen Wahrscheinlichkeit dass dieses Buch je von Muslimen gelesen würde, eben diese im Blick hat. Und so beginnt er sein Werk:

„Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, des einen, allmächtigen und wahren Gottes; ein gewisser Petrus, von der Nationalität her Franzose, vom Glauben her ein Christ, vom Amt her ein Abt derer, die Mönche genannt werden, – an die Araber, die Söhne Ismaels, die dem Gesetz jenes dienen, der Mahumeth genannt wird.

Es erscheint verwunderlich, und vielleicht ist es das auch, dass ich euch schreibe, ein Mensch, örtlich aufs Weiteste von euch entfernt, von unterschiedlicher Sprache, getrennt durch seinen Beruf (sein Bekenntnis?), fremd euren Gebräuchen und eurem Leben, vom äußersten Abendland an die Menschen, (deren Wohnsitz) im Osten und zum Teil im Süden gelegen ist, – dass ich redend angreife die ich niemals gesehen habe, die ich vielleicht niemals sehen werde. Ich greife euch an sage ich, aber nicht wie die unseren oft tun mit Waffen sondern mit Worten, nicht mit Macht, sondern mit Vernunft, nicht in Hass, sondern in Liebe."[11] Dies zu betonen ist ihm wichtig und so schreibt er weiter unten noch einmal zusammenfassend: „Auf dieselbe Art liebe ich euch, ich, einer von den unzähligen, und unter diesen

9 WA Briefe X, Nr. 3802, 160–163.

10 Diese in WA 53, 561–572, zusammen mit einer Schilderung der Umstände durch Otto Clemen.

11 „In nomine patris et filii et spiritus sancti, unius omnipotentis et veri Dei, Petrus quidam, Gallus natione, christianus fide, abbas officio eorum qui monachi dicuntur, Arabibus Hysmahelis filiis, legem illius, qui Mahumeth dicitur, servantibus. Mirum videtur, et fortassis etiam est, quod homo a vobis loco remotissimus, lingua diversus, professione seiunctus, moribus, vitaque alienus, ab ultimis occidentis hominibus in orientis vel meridiei partibus positis scribe, et quos nunquam vidi, quos nunquam forte, visurus sum, loquendo aggredior. Aggredior inquam vos, non ut nostri sepe faciunt armis sed verbis, non vi sed ratione, non odio sed amore." (Glei, § 24; Kritzeck, 231)

unzählbaren Dienern Christi der Geringste: liebend schreibe ich euch, schreibend lade ich euch ein zum Heil."[12]

Petrus nimmt sich in seinem Buch kein Blatt vor den Mund, er hält mit seinen Ansichten über muslimische „phantasmata" nicht hinter dem Berg und sein Ton ist durchgehend emotional und immer wieder auch scharf und angriffig. Und dennoch muss man anerkennen, dass hier Grundsätze etabliert werden, die gültig bleiben und an denen jede Diskussion und Auseinandersetzung zu messen ist: dass sie in der Motivation der Liebe wurzelt, auf Gewalt verzichtet, durch Wort und Argument erfolgt. Dass jene Argumentation dialogisch ausgerichtet ist, die Menschen vor Augen hat, nicht über sie redet, sondern mit ihnen. Und dass schließlich jede Argumentation und jeder Dialog auf genauer Kenntnis des anderen beruhen muss. Das bleibt gültig, auch wenn Petrus Venerabilis selbst deutlich hinter seiner Intention zurückbleibt[13].

III. Mission, Argumentation und Dialog

Neben Petrus Venerabilis sind es drei große mittelalterliche Theologen, welche die Auseinandersetzung mit dem Islam in unterschiedlichen Kontexten und mit unterschiedlichen Zielsetzungen führen. Einerseits Thomas von Aquin (1224–1274 n. Chr.), dessen „Summa contra gentiles" der Entfaltung der Wahrheit sowie der Widerlegung der Irrtümer gilt; andererseits Ramon Llull (1232–1316 n. Chr.), dessen umfangreiches Werk das Ziel der Mission verfolgt; und schließlich Nikolaus Cusanus (1401–1464 n. Chr.), der große Gelehrte und Kardinal, der eine „Siebung des Korans" (cribratio alcorani) vornahm. Die Absicht der Mission, die Mittel des Dialoges und der Argumentation sind in verschiedener Weise in ihren Werken präsent.

Thomas: von der Vernunft und ihren Grenzen

Im Werk des Thomas von Aquin ist die Auseinandersetzung mit dem Islam auf eine völlig andere Art und Weise präsent als bei Petrus Venerabilis. Zwar entstand die „Summa contra gentiles" gemäß einer alten Tradition aus der Bitte des Ordensgenerals Raymund von Penefort, Thomas möge den dominikanischen Missionaren eine Hilfe für ihre Argumentationen be-

12 „Hoc modo ego de innumeris et inter inumeros servos Christi minimus, vos diligo, diligens vobis scribo, scribens, ad salutem invito." (Glei, § 26; Kritzeck, 232)

13 Eine kritischere Sicht der Bemühungen des Petrus Venerabilis bietet John V. Tolan, Saracens. Islam in the Medieval European Imagination, New York: Columbia University Press 2002, 155–165.

reitstellen[14], dennoch ist sie kein „Missionshandbuch“ geworden[15], sondern will ganz grundsätzlich die Wahrheit des Glaubens darlegen und die entgegenstehenden Irrtümer ausschließen. Gerade dieser zweite Punkt ist aber in Bezug auf die Muslime schwierig, „weil einige von ihnen, wie die Mohammedaner und die Heiden, nicht mit uns die Autorität wenigstens eines Teils der Heiligen Schrift anerkennen, durch die sie überzeugt werden könnten, wie wir gegen die Juden auf Grund des Alten Testaments disputieren können, gegen die Häretiker auf Grund des Neuen. Sie aber nehmen ja keins von beiden an. Deshalb ist es notwendig, auf die natürliche Vernunft (naturalem rationem) zurückzugreifen, der alle beizustimmen gezwungen sind. Diese ist allerdings in Bezug auf die göttlichen Dinge mangelhaft (Quae tamen in rebus divinis deficiens est).“[16] So liegt denn auch die Bedeutung des Thomas nicht in der konkreten Auseinandersetzung mit dem Islam,- hier ist seine Kenntnis offensichtlich nur oberflächlich, sein Urteil klischeehaft[17]- sondern in der grundsätzlichen Verhältnisbestimmung dessen, was möglich ist und was nicht. In einem zweiten, kleinen Werk, „De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum“[18], betont er diese Einschränkung noch einmal sehr klar: „Zuerst will ich dich doch daran erinnern, daß du in Disputationen gegen Ungläubige über Glaubensartikel nicht darauf aus sein darfst, den Glauben durch zwingende Gründe zu beweisen; dies würde nämlich der Erhabenheit des Glaubens Abbruch tun, dessen Wahrheit nicht nur den menschlichen Geist, sondern sogar den der Engel überschreitet; wir halten die Glaubensinhalte vielmehr für gleichsam von Gott selbst geoffenbart. Weil aber das, was aus der höchsten Wahrheit hervorgeht, nicht falsch sein

14 „Von dem brennenden Wunsch nach der Bekehrung der Heiden beseelt, hat er (Raymund de Penefort) den erhabenen Doktor der pagina sacra, Magister der Theologie, Bruder Thomas von Aquin desselben Ordens, der neben Albert als der größte Philosoph unter allen Klerikern auf dieser Welt betrachtet wird, darum gebeten, ein Werk gegen die Irrtümer der Heiden zu schreiben, das sowohl die dichte Atmosphäre der Finsternis entfernen wie auch denen, die zu glauben gewillt sind, die Lehre des wahren Lichtes entfalten würde. Jener Magister tat, was die demütige Bitte eines solchen Vaters erforderte, und schuf ein Werk, die Summa contra gentiles genannt, das, wie man meint, auf diesem Gebiet seinesgleichen nicht hat.“ So heißt es in einer Chronik des Königs von Aragon (Jakob II.), die Peter Marsilio 1313 vollendete. Zitiert bei James A. Weisheipl, Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie, Graz et al: Styria 1980, 126. Der lateinische Text findet sich in der Einführung von M.-D. Chenu, Das Werk des Hl. Thomas von Aquin, Graz: Styria 1960, 326.

15 Vgl. die diesbezügliche Diskussion bei Jean-Pierre Torrell, Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg: Herder 1995, 123–125.

16 Summa contra gentiles I,2. Text und Übersetzung nach: Thomas von Aquin, Summa contra gentiles. Herausgegeben und übersetzt von Karl Albert und Paulus Engelhardt unter Mitarbeit von Leo Dümpelmann, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. Aufl. 2005.

17 Vgl. hierzu den Abschnitt Summa contra gentiles I,6, in dem er eine allgemeine Charakteristik Muhammads und seiner Sendung gibt. Ausgesprochen irreführend ist der Index s. v. Mohammed im sechsten Band der Ausgabe von Helmut Fahsel (Des Heiligen Thomas von Aquin Summa contra gentiles oder der Verteidigung der höchsten Wahrheiten, Zürich: Frauenmünster I-VI, 1942–1960), da die Verweise sich bis auf zwei (s. o.) Ausnahmen nicht auf Anmerkungen des Thomas, sondern des Autors auf Muhammad beziehen.

18 Thomas von Aquin, De rationibus fidei. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe von Ludwig Hagemann und Reinhold Glei, Corpus Islamo-Christianum 2, Altenberge 1987.

kann, und nichts mit zwingenden Gründen widerlegt werden kann, was nicht falsch ist, so kann unser Glaube, ebenso wie er nicht mit zwingenden Gründen bewiesen werden kann, weil er den menschlichen Geist überschreitet, wegen seiner Wahrheit auch nicht mit zwingenden Gründen widerlegt werden. Deshalb sollte jeder Christ, der über den Glauben disputiert nicht versuchen diesen zu beweisen, sondern zu verteidigen. Daher sagt der heilige Petrus auch nicht >seid stets bereit um zu beweisen<, sondern >um Rede und Antwort zu stehen<, damit so gezeigt werde, dass das Zeugnis des Glaubens nicht falsch sei.“[19]

Ramon Llull: … bis wir uns zu einem einzigen Glauben bekennen

Eine andere Welt betreten wir, wenn wir uns einem Zeitgenossen des Thomas von Aquin zuwenden, dem Katalanen Ramon Lull[20]. Dieser leidenschaftliche Mensch ist Dichter[21], Denker, Mystiker, Prediger, unglaublich produktiver Schriftsteller, Reisender, Polemiker, Dialogiker,- und eine Person die immer wieder versucht andere zur praktischen Anwendung und Umsetzung seiner Ideen zu veranlassen. Er erlebt um 1263 eine Bekehrung aus der heraus ihm drei Gewissheiten erwachsen, die ihn zu einem höchst aktiven Leben führen werden: „Und da schien es ihm, daß keiner Christo einen besseren oder größeren Dienst erweisen könne als der, der ihm zu lieb und zu seiner Ehre Leben und Seele dahingebe. Und das könne geschehen, indem man die Sarazenen zu Christi Kult und Dienst bekehre, die so zahlreich die Christen von allen Seiten umgeben.“[22] Freilich erkennt er bei diesen Überlegungen sehr schnell einen fundamentalen Mangel der dem entgegensteht, nämlich sein eigenes, mangelndes Wissen. Er erhält aber die Gewissheit, „er selbst

19 7, 1–14.16–18. Zur Schrift und ihrer Intention vgl. noch: Ludwig B. Hagemann, Missionstheoretische Ansätze bei Thomas von Aquin in seiner Schrift De rationibus fidei, in: Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen, hrsg. von Albert Zimmermann, Miscellanea Mediaevalia Bd. 19, Berlin: de Gruyter 1988, 459–483.

20 Ich verwende hier die katalanische Namensform. Vgl. zu Person und Werk: Helmut Riedlinger, in: TRE 21, 500–506; Theodor Pindl, Ramon Lull, Protagonist des interkulturellen Dialogs, in: Ramon Lull, Das Buch vom Heiden und den drei Weisen. Übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl, Stuttgart: Reclam 1998/2007, 259–306; Harvey James, CMR IV, 705–717.

21 Er gilt mit seinen Werken als Begründer der katalanischen Schriftsprache. Eines seiner herausragenden schriftstellerischen Werke ist der utopische Entwicklungsroman „Blanquerna“. Der Held des Romans, Blanquerna, flieht die Verheiratung, lebt ein Leben der Wanderschaft, tritt in ein Kloster ein, wird zum Abt, Bischof, ja zum Papst gewählt,– nur um am Ende auf das Pontifikat zu verzichten und als Einsiedler zu leben. Ramon Lull, Blanquerna. Translated from the Catalan with an Introduction by E.A. Peers. Edited with a Chronology and Bibliography ba Robert Irwin, London: Dedalus o.J. Zum schriftstellerischen Werk siehe die einzelnen Artikel in: Kindlers Neues Literaturlexikon, hrsg. von Walter jens, Bd. 10, München: Kindler 1990, 499–507.

22 Vita Coetanea IV. Diese kurze Vita geht auf Lull selbst zurück, der Ordensbrüdern von seiner Bekehrung und seinem daraus folgenden Leben erzählte. Text und Übersetzung: Das Leben des seligen Ramon Lull. Die >Vita coetanea< und ausgewählte Texte zum Leben Lulls aus seinen Werken und Zeitdokumenten übertragen und eingeleitet von Erhard-W. Platzeck, Düsseldorf: Patmos1964.

würde später ein Buch gegen die Irrlehren der Ungläubigen verfassen, das das beste der Welt sein würde.“ Allerdings so fügt er unmittelbar hinzu, „sah er weder Art noch Weise, wie ein solches Buch zustande kommen sollte.“ Da er sieht, dass ohne das Erlernen der arabischen Sprache jeder solche Versuch scheitern muss, unterzieht er selbst sich dem Studium des Arabischen und fordert sein Leben lang immer wieder die Einrichtung von Klöstern in denen die Sprachen der Araber und anderer ungläubiger Völker gelehrt und gelernt werden sollten. Tatsächlich hat Lull erreicht, dass auf dem Konzil von Vienne (1311/12) die Einrichtung von Sprachkursen für Hebräisch, Griechisch, Arabisch und Chaldäisch beschlossen wurde.

Dabei war seine Intention (idealiter!) von einer doppelten Bewegung gekennzeichnet[23]: einerseits sollten bei den Christen Sprachschulen eingerichtet werden, die es ihnen in der Folge ermöglichen würden, das Evangelium in den Ländern der Heiden zu predigen. Andererseits aber sollten Juden und Muslime, die in christlichen Ländern leben, ausgewählt werden, um die lateinische Sprache zu erlernen und einen Zugang zur Auslegung der Heiligen Schrift und zum katholischen Glauben zu erlangen. Dieses Studium sollte auf Kosten der Kirche erfolgen. Später sollten sie zu freien und geehrten Männern werden. Diese Männer würden in der Folge sich selbst und andere zum Glauben bekehren.

Eines seiner bekanntesten Werke ist das Buch vom Heiden und den drei Weisen[24] (Libre del gentil e dels tres savis). In diesem Werk handelt es sich um die Erörterung der Wahrheit von Judentum, Christentum und Islam. Ein Heide, der ob seiner Todesverfallenheit am Leben verzagt, trifft auf drei Weise, einen Juden, eine Christen, einen Sarazenen. Diese hatten sich zufällig und freundschaftlich getroffen um über die Wahrheit der einen Religion zu disputieren. Nun aber wollen sie dem Heiden helfen: „Als die drei Weisen seine irrige Ansicht vernahmen und das Leid sahen, das ihm daraus erwachsen war, wurden sie von Mitleid und Liebe gerührt; und sie gingen daran, dem Heiden die Existenz Gottes zu beweisen.“[25]

„Nachdem die drei Weisen dem Heiden (…) nachgewiesen hatten, dass Gott existiert (…), stellte sich der Heide noch einmal die genannten Argumente vor Augen, und als er die Bäume und ihre Blüten sah, begriff er. Der Glanz des göttlichen Lichts erleuchtete seinen Geist, der von einer Wolke dunklen Nichtwissens blind war, und erfüllte sein Herz mit einer tiefen Sehnsucht nach dem Weg des Heils.“[26]

23 Eine Beschreibung dieses Vorgehens findet sich in dem Roman „Blanquerna“, im vierten Buch, im 80. Kapitel (Gloria in excelsis deo).

24 Ramon Lull, Das Buch vom Heiden und den drei Weisen. Übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl, Stuttgart: Reclam 1998/2007. Die Zitate folgen dieser Ausgabe. Eine Auswahl der Schrift mit begleitenden Aufsätzen von Raimundo Panikkar, Anthony Bonner, Charles Lohr und Hermann Herder erschien 1986 bei Herder in Freiburg.

25 Das Buch vom Heiden und den drei Weisen, 19 (Prolog).

26 Das Buch vom Heiden und den drei Weisen, 53 (Erstes Buch).

Der Heide gedenkt an sein Land, seine Familie, die Menschen, die ohne diese Erkenntnis leben und verloren werden und er bittet die Weisen, diesen Menschen zu predigen, ja ihn zu unterweisen, dass er selbst sie zum Weg des Heils führen könne. Nun aber erfährt er eine Enttäuschung, denn die Weisen geben ihm zu verstehen, dass er sich für einen Glauben entscheiden müsse. Perplex erfährt er, dass die drei Weisen drei verschiedene Religionen repräsentieren die einander wechselseitig des Irrtums bezichtigen. So bittet sie der Heide jeweils die Gründe für ihre Überzeugung darzulegen.

Die Weisen tun das, indem jeder seinen Glauben darlegt, zuerst der Jude, dann der Christ, dann der Sarazene. Nur dem Heiden ist es dabei gestattet Rückfragen zu stellen und Einwände zu formulieren, nicht aber den jeweiligen Weisen.

Am Ende[27] wiederholt der Heide all das, was die Weisen ihm gesagt hatten und diese bestätigen, dass er ihre Ausführungen sehr gut verstanden und behalten habe. Dieser Prozess verändert den Heiden, in immer neuen Wendungen betet er Gott an, dankt ihm und preist ihn.

Die Weisen sind von seiner neugewonnenen Gottesverehrung und ihrer Intensität bewegt und beschämt. Danach richtet er noch einmal das Wort an sie:

„Durch Gottes Gnade und Segen geschah es, daß ich euch, verehrte Herren, an diesem Ort, wo Gott es für gut geheißen hat, meiner zu gedenken und mich zu seinem Diener zu machen, getroffen habe. Darum sei der Herr gepriesen, und gepriesen sei dieser Ort, und auch ihr seid gepriesen! Ich danke Gott, der euch hierherkommen ließ. An diesem Ort, wo er mir so viel Glück und Gnade bescherte, möchte ich in eurer Anwesenheit die Religion wählen, die mir durch Gottes Gnade und durch eure Worte als wahr erwiesen wurde. Dieser Religion will ich angehören; und um sie zu verehren und um sie zu verkünden, will ich mich den Rest meines Lebens mühen.“[28] Dies will er in einer Begegnung mit zwei anderen Heiden tun, die er kennt und denen er von der Wahrheit berichten möchte. Die Weisen aber verabschieden sich überraschenderweise von ihm bevor er seine Entscheidung kund tut.

„Doch bevor die drei Weisen weggingen, fragte der Heide sie voller Erstaunen, warum sie denn nicht abwarten wollten, wie seine Wahl der Religion ausfalle. Die drei Weisen antworteten, sie wollten es nicht wissen, damit ein jeder von ihnen glauben könne, er habe seine Religion gewählt. >Zudem gibt es nun für uns ein Thema, über das wir diskutieren können, um kraft unserer Vernunft und unserer Geistesgaben herauszufinden, welcher Religion du den Vorzug geben wirst. Denn wenn Du hier vor uns die Religion, die Du vorziehst, bekunden würdest, hätten wir kein so gutes Diskussionsthema und auch keinen so guten Anlaß für die Wahrheitsfindung.<“

27 Das Buch vom Heiden und den drei Weisen, 237ff (Viertes Buch).

28 Das Buch vom Heiden und den drei Weisen, 245 (Viertes Buch).

Tatsächlich vereinbaren die drei Weisen, sich von nun an täglich zu treffen und dieses Streitgespräch fortzusetzen, „bis wir alle drei uns zu einem einzigen Glauben und zu einer einzigen Religion bekennen“. Dieses Werk bleibt erstaunlich, auch wenn man nicht so weit wird gehen dürfen, es als einen im Ausgang völlig offenen Religionsdialog zu verstehen[29]. Dagegen spricht das gesamte Werk Lulls, das von dem Gedanken der Mission bestimmt ist und bleibt[30].

Gerahmt wird das Buch von einem Gebet zu Beginn und dem ausdrücklichen Wunsch am Ende, nach der Erkenntnis der einen Religion, da gerade der Zwiespalt und die Gegensätze der Glaubensüberzeugungen zu vielen Übeln in der Welt führe:

„Ach Gott! Welch ein hohes Gut wäre es doch, wenn wir uns – alle Menschen dieser Welt – (…) in einem einzigen Gesetz und einem einzigen Glauben zusammenfinden könnten! Auf diese Weise verschwänden Streit und Haß zwischen den Menschen, die wegen der verschiedenen Glaubensüberzeugungen und der gegensätzlichen Gesetze der Völker entstehen! Da es ja nur einen Gott gibt, den Vater, Herrn und Schöpfer der Welt, wäre es auch möglich, daß sich die Vielfalt der Völker zu einem einzigen Volk vereine, sich somit die Menschen gemeinsam auf den Weg des Heils begäben; und wir hätten nur noch einen Glauben und eine Religion durch die wir gemeinsam unseren Herrn und Gott, den Schöpfer alles Guten, lobten und rühmten! Bedenkt doch, ihr Herren, all das Unglück, das aus der Verschiedenheit der Glaubenshaltungen erwächst, und welch hohes Gut es demgegenüber wäre, wenn alle in demselben Gesetz übereinstimmten!“[31]

Ramon Llull ist eine hochkomplexe Gestalt und er sollte nicht simplifizierend oder ideologisierend vereinnahmt werden. An ihm wird aber wahrnehmbar, wie weit genuin christlicher Glaube sich dem religiös Anderen zu öffnen vermag, ohne den eigenen Glauben und das Anliegen der missionarischen Zuwendung aufzugeben. Trotz der Spannung zwischen

29 Vgl. hierzu die kontroversen Auffassungen von F. Dominguez, Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus, in: K. Jacobi (Hrsg.), Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter, Scripta Oralia 115, Tübingen 1999, 266 ff (es gehe in diesem Dialog nicht um Bekehrung und den Beweis der wahren Religion sondern den Aufweis, dass ein Dialog der Religionen auf der Basis der Vernunft möglich ist) und Markus Enders, Das Gespräch zwischen den Religionen bei Raimundus Lullus, in: A. Speer und L. Wegener (Hrsg.), Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter, Miscellanea Mediaevalia 33, Berlin: de Gruyter 2006, 194–214 (die Intention dass es sehr wohl um den Erweis der wahren Religion gehe lasse sich sowohl von anderen Schriften Lulls her führen als auch an der inneren Struktur der Schrift erweisen). „The work is sometimes cited in modern inter-faith discussions as one that exhibits tolerance towards the members of other faiths. this is not based on a detailed study of the work but on a general impression, and is mistaken when the rest of the Lullian corpus is taken into account.” Harvey James, CMR IV, 710.

30 Man darf Persönlichkeit und Lull nicht vom zeitgeschichtlichen Hintergrund ablösen und ihn zu einem modernen Aufklärer stilisieren. Es bleiben Ambivalenzen bestehen die aber die Größe seines Wirkens nicht schmälern. Vgl. dazu: Eusebio Colomer, Die Beziehungen des Ramon Llull zum Judentum im Rahmen des spanischen Mittelalters, in: Paul Wilpert (Hrsg.), Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch, Miscellanea Mediaevalia 4, Berlin: de Gruyter 1966, 183–227.

31 Das Buch vom Heiden und den drei Weisen, 16 f (Prolog).

dem idealiter Postulierten und dem realiter erlebten weitgehenden Scheitern seiner Bemühungen ist es eindrucksvoll, wie aus dem Leiden an der religiösen Zerrissenheit der Menschheit die Sehnsucht nach der Einheit entsteht, und wie ihr Gestalt verliehen wird. Von nun an wird der hier angeschlagene Ton nie wieder zur Gänze verklingen.

Nicolaus Cusanus: pia interpretatio und die Vision der Einheit

Den Abschluss der mittelalterlichen Auseinandersetzung mit dem Islam bildet das Werk des Nikolaus Cusanus (1401–1464)[32]. Der bedeutende Kirchenpolitiker, Philosoph und Theologe unternimmt einen bemerkenswerten Versuch den Antagonismus der beiden Religionen zu überwinden. Auf dem Konzil von Basel lernt er den in Salamanca lehrenden Johannes von Segovia kennen. Dieser erweckt sein Interesse an der Auseinandersetzung mit dem Islam und er übergibt ihm ein Buch, das neben anderen Schriften über den Islam auch jene Übersetzung des Koran enthält, die Petrus Venerabilis veranlasst hatte. In den Jahren 1437/38 unternimmt er auf Wunsch des Papstes eine Reise nach Konstantinopel um dort mit der griechischen Kirche Gespräche über ein Unionskonzil zu führen. Das Interesse weitet sich aus, aber erst sehr spät, 1460/61 verfasst er seine Schrift[33] „Sichtung des Koran“ (Cribratio Alkorani). Sie ist keine billige Polemik, sondern erwächst aus der genauen Kenntnis des Koran. Wenn er in seinem Prolog schreibt, „ich habe mich nach Kräften um das Verständnis des Gesetzes der Araber bemüht“, dann muss man das in hohem Maße anerkennen. Worum aber geht es Nikolaus Cusanus? Sein Buch ist insofern nicht neu, als auch sein Ausgangs- und Zielpunkt darin bestehen die Wahrheit des christlichen und den Irrtum des islamischen Glaubens zu erweisen. Aber auf welche Weise er dies tut, in seinem hermeneutischen Ansatz, liegt der Unterschied. Er möchte zeigen, dass der Koran in seiner tiefsten Intention das Evangelium bestätigt, dass seine eigentlichen Intentionen dem Evangelium nicht entgegenstehen sondern geradezu zu ihm hinführen, so dass der Koran in dieser Hinsicht wesentlich im Evangelium aufgehoben ist. Dieser hermeneutische Ansatz führt in vieler Hinsicht zu einer sehr positiven und einfühlsamen Darstellung koranischer Intentionen. Er ist allerdings ambivalent, weil neben der positiven

32 Zu Cusanus vgl. neben den einschlägigen Artikeln der Lexika: Christopher M.Belitto, Thomas M. Izbicki, Gerald Christianson (Ed.), Introducing Nicholas of Cusa. A Guide to a Renaissance Man, New York: Paulist Press 2004; und dort im Besonderen den Artikel von James E. Bieler, Interreligious Dialogue, 270–296; Anton Lübke, Nikolaus von Kues. Kirchenfürst zwischen Mittelalter und Neuzeit, München: Callwey 1968; Gerd Heinz-Mohr, Willehad Paul Eckert (Hrsg.), Das Werk des Nicolaus Cusanus. eine bibliophile Einführung, Köln: Wienand, 3. Aufl. 1981; sowie Kurt Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie, Frankfurt: Klostermann, 3. Aufl. 2008.

33 Nikolaus von Kues, Sichtung des Koran. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Ludwig Hagemann und Reinhold Glei, lat.-dt., Bd. I–III, Hamburg: Meiner 1989–1993.

Anerkennung die deutliche Abgrenzung steht[34]. Wenn Muhammad im Koran die Torah und das Evangelium anerkennt, aber beide durch den Koran als relativiert betrachtet weil man sich eben doch nicht zur Gänze auf sie verlassen könne, auch wenn sie Gottesoffenbarung darstellen; es also besser sei, sich auf den Koran als die klare und unzweifelhafte Weisung zu verlassen, so benutzt Nikolaus von Cusa diese Dialektik gegen den Koran. Wenn der Koran das Evangelium hochschätzt (er beruft sich auf Sure 12) und Gott es zur Vervollständigung des Gesetzes gesandt hat, dann relativiert dieses Evangelium seinerseits den Koran: „Wenn das so ist, daß das Evangelium alles Heilsnotwendige in sich enthält und zum Gesetz des Alten Testaments ergänzt, was zu seiner Vervollständigung noch fehlte, dann enthält also der Koran nichts, was über den Inhalt des Evangeliums hinaus heilsnotwendig wäre, und nichts im Koran, was nicht mit dem Evangelium übereinstimmt, ist notwendig.“(I,5)

Was sich in diesen Argumentationsfiguren sehr deutlich erkennen lässt ist jene wechselseitige Bezogenheit, die von keiner Seite einfach aufzulösen ist. Von muslimischer Seite nicht, weil sonst die vorausgesetzte Offenbarungsgeschichte obsolet, und damit auch die Offenbarung an Muhammad fragwürdig würde. Und von christlicher Seite nicht, weil es eine Religion, die sich auf eine enge verwandtschaftliche Beziehung beruft nicht einfach abweisen kann, ohne damit jene wahren Elemente, welche die beiden Glaubenssysteme teilen, zu diskreditieren.

Ich möchte das Bemühen des Cusanus, den Koran auf das Evangelium hin zu lesen an einer besonders markanten Stelle nachzeichnen, nämlich dort, wo der Koran den Kreuzestod Jesu ablehnt. Cusanus stellt die Diskrepanz fest, aber er nimmt sie nicht als unaufhebbare Differenz, sondern interpretiert sie, und zwar „wohlwollend“ (secundum piam interpretationem Alcoranum), wie er immer wieder betont. Der Koran hält positiv fest: die Leute der Schrift werden vor dem Gericht alle an Christus glauben. Das ist bemerkenswert, denn eigentlich ist es die Intention des Koran zum Glauben an den einen Gott hinzuführen. Mit dieser Formulierung behaupte er aber implizit seine göttliche Natur. Weiters nennt der Koran Christus den Zeugen beim Gericht, spricht ihm also Richterfunktion zu. Weil aber gemäß dem Koran nur der Schöpfer auch der Richter sein kann, so ist auch hier die Göttlichkeit Jesu impliziert. Wie aber soll man das Faktum verstehen, dass der Koran auf eine „christliche Christologie“

34 Das wird etwa bereits im ersten Buch deutlich, wo Nicolaus Cusanus von der Herkunft und Autorschaft des Koran handelt. Dass der Koran von Gott durch Gabriel Muhammad eingegeben worden sei könne nicht stimmen, „weil in dem Buch Dinge enthalten sind, die wegen ihrer Schändlichkeit, Ungerechtigkeit, notorischen Unwahrhaftigkeit und Widersprüchlichkeit Gott nur in blasphemischer Weise zugeschrieben werden können. Ein anderer als der wahre Gott wird daher sein Urheber sein; und das kann nur der Gott dieser Welt sein.“ (I,1) Analog urteilt er über den Inhalt des Koran. In I,2 schildert er ausführlich und durchaus angemessen die muslimische Auffassung des Koran um ihr in I,3 die Behauptung entgegen, die Leugnung der Kreuzigung und der Gottessohnschaft Jesu sei das eigentliche Ziel des ganzen Buches. Ein Ziel, mit dem der Satan den Glauben an das Evangelium auszurotten suche.

hin interpretierbar ist? Nach Meinung des Cusanus wollte der Koran diese implizite Christologie nur den Gebildeten zu erkennen gegeben. Hätte Muhammad das Evangelium verkündet, so hätten sich die Araber nicht bekehrt (wie sie es ja schon die Jahrhunderte vorher nicht getan hatten), denn sie hätten Angst vor dessen hohen Ansprüchen gehabt. „Deshalb enthielt ihnen Muhammad die Geheimnisse des Evangeliums vor, im Glauben, sie könnten zu späterer Zeit den Gebildeten eröffnet werden (…).“ (II,120) Und in Bezug auf die Kreuzigung gilt: „Er wollte also – so unsere wohlwollende Auslegung – ihnen den schmachvollen Tod Christi verheimlichen und versichern, daß er noch lebt und wiederkommen werde.“(II,123)

Cusanus ist von seiner hermeneutischen Prämisse her auf eine ambivalente Interpretation des Koran festgelegt: dieser kann im positiven Fall auf Christus hin interpretiert werden (im Sinne einer praeparatio evangelii), aber immer wieder müssen auch deutliche Signale gesetzt werden, dass der Koran hinter dem Evangelium zurückbleibt.

Die „Cribratio Alcorani“ ist ein Alterswerk. Knapp zehn Jahre vorher erschüttert Nicolaus Cusanus der Fall Konstantinopels im Jahre 1453 zutiefst: „Die Nachricht über die Grausamkeiten, welche der türkische Sultan jüngst bei Konstantinopel verübte, haben einen frommen Mann, der früher jene Gegenden gesehen hatte, dergestalt ergriffen, daß er unter vielen Seufzern den Schöpfer bat, er möchte doch der außerordentlichen Verfolgung, die dort wegen der Verschiedenheit der Glaubensbekenntnisse wütet, in seiner Gnade eine Grenze setzen.“

In seinem Nachsinnen, auf der Höhe geistiger Betrachtung, erfährt er eine Erscheinung, die ihn in den Himmel versetzt. Und das ist die Inspiration, die Nikolaus Cusanus erfährt: „es könnte durch einen Verein einiger verständiger Männer, welche von allen Verschiedenheiten der Religionen auf der ganzen Erde eine genaue Kenntnis haben, eine gewisse Übereinstimmung (concordantiam) in denselben aufgefunden und so ein beständiger Religionsfriede durch ein geeignetes, auf Wahrheit gegründetes Mittel hergestellt werden.“ So verfasst er seine Schrift „Über den Frieden oder die Übereinstimmung unter den Religionen“ (De pace seu concordantiam fidei)[35]. Die erzählende Rahmenhandlung des Werkes besteht darin, dass sie eine himmlische Versammlung beschreibt, der Gott selbst vorsitzt. Klagen sind vor ihn gekommen, „viele hätten um der Religion willen die Waffen gegeneinander erhoben“. Der Oberste der

35 Der lateinische Text in: Nicolai de Cusa, De pace fidei, Opera Omnia VII, ediderunt commentariisque illustraverunt Raymundus Klibansky et Hildebrandus Bascour, Hamburg: Meiner 1970. Übersetzungen: Nikolaus von Kues, Vom Frieden zwischen den Religionen, lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Klaus Berger und Christiane Nord, Frankfurt: Insel 2002; Nicolaus Cusanus, Philosophische und theologische Schriften. Auf der Grundlage der Übersetzung von Anton Scharpff, herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Eberhard Döring, Wiesbaden: matrix 2005, 486–516; Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa, translated by Jasper Hopkins, Vol.I, Minneapolis: Banning 2001, 631–676. Zum Werk selbst: Wolfgang Heinemann, Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionenfriedens in der Schrift „De pace fidei“ des Nikolaus von Kues, Altenberge 1987.

himmlischen „Beobachter“ (vorgestellt als geistige Kräfte) berichtet, dass aufgrund des mühseligen und kummervollen Lebens der meisten Menschen gelte:

„Daher haben nur wenige aus allen soviel Muße, daß sie in selbständiger, freier Entschließung zur Kenntnis ihrer selbst gelangen: durch viele irdische Sorgen und Geschäfte gestört, vermögen sie dich, den verborgenen Gott, nicht zu suchen. Daher hast du deinem Volke Könige und Propheten gegeben, von denen die meisten in deinem Namen und Auftrage Gottesdienste und Gesetze angeordnet und das unwissende Volk belehrt haben. Diese Gesetze haben sie, als hättest du selbst von Angesicht zu Angesicht mit ihnen geredet, angenommen und in jenen deinen Dienern haben sie deine Stimme vernommen, den verschiedenen Nationen hast du verschiedene Propheten und Lehrer zu verschiedenen Zeiten gesendet. Im Menschenwesen liegt es nun, daß eine zur Natur gewordene lange Gewohnheit zuletzt als Wahrheit festgehalten wird. So entsteht nicht geringe Uneinigkeit, wenn jede religiöse Genossenschaft ihren Glauben dem anderen vorzieht. So eile denn du zu Hilfe, der allein helfen kann; denn um deinetwillen, den sie allein verehren in dem, was alle anbeten, besteht dieser Wettstreit. Jeder erstrebt in dem, wonach er zu streben scheint, nur das Gut, das du bist. Was will der Lebende, als leben? was der Seiende, als sein? Du also, der du der Spender des Seins und Lebens bist, bist es, der in verschiedenen Religionen (ritibus) in verschiedener Weise gesucht und mit verschiedenen Namen benannt wird, weil du in deinem wahren Sein allen unbekannt und unaussprechlich bist. Die Kreatur kann von deiner Unendlichkeit sich keinen Begriff machen, weil zwischen Endlichem und Unendlichem keine Proportion besteht. Du kannst aber, allmächtiger Gott! auf eine erfassbare Weise dich jedem Geiste erkennbar offenbaren. So verbirg dich nicht länger o Herr! sei gnädig und zeige dein Antlitz, und Heil widerfährt allen Völkern, welche ferner die Ader des Lebens und ihre Süßigkeit, die sie noch zu wenig gekostet haben, unmöglich verlassen; denn niemand verläßt dich, außer wer dich nicht kennt. Ruhen wird dann das Schwert und der Haß und alle Leiden, und alle werden einsehen, daß in der Verschiedenheit der religiösen Gebräuche nur eine Religion ist (cognoscent omnes, quod nonnisi una religio est in rituum varietate). Kann aber diese Verschiedenheit der Bräuche nicht aufgehoben werden oder empfiehlt sie sich nicht, insofern die Verschiedenheit zur Erhöhung der Frömmigkeit beiträgt, weil ein jedes Land mit seinen religiösen Übungen, die es dir, dem König, für angenehmer hält, einen wachsameren Eifer zu entfachen sucht, so möge wenigstens, wie du nur ein einziger bist, auch nur eine Religion und eine Gottesverehrung sein.“

Damit ist das Programm angegeben, dem die Schrift nun folgt, indem sie mehrere Philosophen aus den Völkern in einen belehrenden Dialog mit dem „Verbum“ eintreten lässt. An dessen Ende steht die Erkenntnis der Einheit, denn es zeigt sich, „dass alle Verschiedenheit mehr auf den religiösen Bräuchen als auf der Verehrung

des einen Gottes beruht, von welchem sich aus der Vergleichung aller dieser Werke ergab, dass er von Anfang an stets von allen vorausgesetzt und in allen gottesdienstlichen Übungen verehrt worden sei, wiewohl das einfache Volk, durch die feindliche Macht des Fürsten der Finsternis oft verführt, nicht immer verstand, was es tat. So wurde nun im Himmel eine der vernünftigen Überlegung entsprechende Übereinstimmung der Religionen (concordia religionum) in der geschilderten Weise beschlossen (…)."

In diesen Repräsentanten mittelalterlicher Theologie und Spiritualität zeigen sich einerseits beinahe alle Problemlagen, die das interreligiöse Gespräch der Gegenwart prägen. Und in den präsentierten „Lösungen" werden andererseits jene Aporien und Ambivalenzen sichtbar, denen man in diesem Gespräch offenbar nicht zu entkommen vermag – und die es gleichwohl nicht obsolet machen. Und schließlich sind sie von einer (eschatologischen) Hoffnung bewegt, die ihren Blick über die jeweilige antagonistische Gegenwart auf eine Zukunft der „concordia" und „unitas" der Religionen richtet. Von dieser Hoffnung bestimmt, fällt Licht auf die Gegenwart und hebt den Antagonismus als letztgültige Verhältnisbestimmung auf. ■

Kurze Vorstellung des Buches „Evangelische Christen und Muslime in Österreich“

Bereits im Oktober 2011 hat die Generalsynode der Evangelischen Kirche A. u. H. B. eine kompakte Orientierungs- und Weiterbildungshilfe zum Verhältnis zwischen Christen und Muslimen als Beitrag zum Zusammenleben mit dem Islam in Österreich verabschiedet.

Von **Susanne Heine**

IM Vorspann zur Präambel heißt es: „Die vorliegende Orientierungshilfe ist ein christliches Papier, dem das Bekenntnis zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus zugrunde liegt. Es ist ein evangelisches Papier, das sich zum initiativen Versöhnungswillen Gottes und der unverdienten Gerechtsprechung des sündigen Menschen bekennt. Die Orientierungshilfe geht von der sozialpolitischen Herausforderung zu einem friedlichen Zusammenleben aus und strebt keine theologische Einigung zwischen Christentum und Islam an. Sie will der Bildungsaufgabe dienen mit dem Ziel, einander besser kennen zu lernen.“

Mit diesem Vorspann ist das Profil der nun in Buchform vorliegenden Orientie-

rungshilfe angezeigt. Sie ist ein christliches Buch, von evangelischen Christen verfasst und in der Generalsynode A. u. H. B. von evangelischen Christen und Christinnen verabschiedet. Zugleich will das Buch dem muslimischen Selbstverständnis so gut wie möglich gerecht werden, und dabei haben uns langjährige Arbeit im christlich-muslimischen Gespräch, wissenschaftlich Literatur von muslimischen Autoren sowie Rückmeldungen von muslimischer Seite geholfen. Das Buch will informieren und damit Verzerrungen in der Wahrnehmung des Islams zurechtrücken, die immer noch verbreitet sind.

Inhaltlich geht es um die Person des Propheten Muhammad, die Botschaft des Korans und einen Abriss der islamischen Geschichte, angefangen bei den ersten vier Kalifen, mit einem Ausblick auf die Geschichte des Kolonialismus. Selbstverständlich spielt Österreich eine besondere Rolle, nicht nur, weil das Buch von der Evangelischen Kirche A. u. H. B. in Österreich herausgegeben wird, sondern auch wegen der singulären rechtlichen Stellung der Islamischen Glaubensgemeinschaft als Körperschaft öffentlichen Rechts – ein Erbe aus der Zeit der Habsburg-Monarchie. Deshalb enthält das Buch auch eine kleine Geschichte der Muslime in Österreich. Wenn dieses Jahr die Islamische Glaubensgemeinschaft ein 100jähriges Jubiläum feiert, dann geht das auf das Islamgesetz vom 15. Juli 1912 zurück, mit dem nach der Annexion von Bosnien-Herzegowina 1908 der Islam als eigenständige Religionsgesellschaft anerkannt wurde. Denn das Staatsgrundgesetz von 1867, das Religionsfreiheit gewährte, musste auch für die Muslime gelten. Auch die weitere Geschichte der dann 1979 gegründeten Islamischen Glaubensgemeinschaft sowie die wichtigsten muslimischen Organisationen und Vereine können in dem Buch nachgelesen werden.

Das Kapitel „Christentum und Islam in ihrer wechselseitigen Wahrnehmung“ spart auch die konfliktreichen Begegnungen und wechselseitigen Polemiken nicht aus. Diese zu kennen, kann dazu verhelfen, sich die mittelalterliche Herkunft so mancher gegenwärtiger politischer Rhetoriken bewusst zu machen. Die Orientierungshilfe verfolgt aber nicht das Ziel einer Einigung in Glaubensfragen, denn schon die im Buch dargestellte Geschichte der Religionsgespräche zeigt, dass das nicht möglich ist. Das Buch geht von einem Paradigmenwechsel aus, der Mitte des 20. Jahrhunderts stattfand, nämlich von der religiösen, theologischen Ebene zur sozialpolitischen. In diesem Sinne sind auch die Kirchen zu Dialogplattformen geworden.

Im Mittelpunkt steht die Herausforderung zu einem friedlichen und konstruktiven Zusammenleben um der gemeinsamen gesellschaftlichen Verantwortung willen. Dazu sind freilich Kenntnisse in Sachen Religion wichtig, die ja praktisch das Leben vieler Menschen in spiritueller Hinsicht bestimmt. Daher will die Orientierungshilfe der Bildungsaufgabe dienen mit dem Ziel, einander besser kennen zu lernen. Christentum und Islam sind und bleiben zwei eigenständige Religi-

onen trotz vieler Gemeinsamkeiten. So geht es darum, den Unterschieden mit Respekt zu begegnen, wie der Titel des Buches sagt.

Gut 100 Seiten sind einzelnen Themenfeldern gewidmet wie „Politik, Recht und Kultur"; der Abschnitt über die unterschiedlichen Entstehungsbedingungen der beiden Religionen – im einen Fall innerhalb eines Staates, des römischen Imperiums, im anderen Fall innerhalb einer staatenlosen Stammesgesellschaft – will zeigen, dass sich diese Bedingungen auch im Profil der Religionen niedergeschlagen haben; deshalb ist bei Vergleichen Vorsicht geboten. Es lag uns auch daran, die politischen Hintergründe für die neuzeitlichen Erscheinungen von Extremismus und Dschihadismus zu beleuchten, die nicht auf das Konto der Religion des Islams als einer – angeblich – kriegerischen Religion gehen.

Im Kapitel über Religionsfreiheit wird der Unterschied zur Toleranz thematisiert, die keine rechtliche Gleichstellung bedeutet, wie die österreichische Geschichte der Evangelischen zeigt. Das Buch ist darum bemüht, Pauschalurteilen zu begegnen und weist darauf hin, dass es auch in Ländern mit islamischer Tradition muslimische Gelehrte und Gruppen gibt, die für Demokratie und Religionsfreiheit eintreten, die sie in der Arbeit an den eigenen islamischen Quellen zu begründen suchen. Nicht nur unter der muslimischen, sondern auch unter der nicht-muslimischen Bevölkerung ist ein Missverständnis weit verbreitet, wenn von einem säkularen Staat die Rede ist: die Verwechslung von säkular als einer rechtlichen Bestimmung, die Religionsfreiheit garantiert, mit einem weltanschaulichen religionsfeindlichen Säkularismus, der Religion überhaupt abschaffen will. Der säkulare und d. h. religionsneutrale Staat hat hingegen die Aufgabe, den Religionsgemeinschaften die freie Entfaltung ihres Glaubenslebens und die gesellschaftliche Partizipation möglich zu machen.

Dabei ist uns bewusst, dass Christen und Christinnen in vielen islamisch geprägten Ländern keine Religionsfreiheit genießen und die durch den Islam gebotene Toleranz nicht oder sehr rigide praktiziert wird. In den politischen Kämpfen werden auch Christen oft zu Sündenböcken gemacht und fallen Anschlägen zum Opfer. Die Religionsfreiheit stellt jedoch ein Menschenrecht dar und keinen abtauschbaren Verhandlungsgegenstand. Eine defizitäre Praxis anderswo kann nicht dazu führen, im eigenen Land eine humane Errungenschaft aufzugeben. Wir sehen jedenfalls eine Verantwortung der Kirchen, auf die Situation von Christen und Christinnen in Ländern mit islamischer Tradition aufmerksam zu machen und für das Gut der Religionsfreiheit einzutreten.

Das Thema „Frauen, Ehe, Geschlechtergerechtigkeit" wird sehr ausführlich behandelt und setzt christliche und muslimische Traditionen in einen Vergleich, der manche Parallelen erkennen lässt. Denn die grundlegenden Schriften beider Religionen, Bibel, Koran und Sunna, spiegeln einerseits die patriarchale Kultur wider, in der sie entstanden sind. Andererseits steht

der Glaube, der sich auf eine transzendente Dimension bezieht, über den kulturellen Verhältnissen und bewirkt eine grundsätzliche Gleichrangigkeit zwischen Männern und Frauen und d. h.: Aus dem Glauben, wenn er ernst genommen wird, resultiert die dynamische Kraft, alte Gewohnheiten immer wieder neu zu überprüfen. So heißt es z. B. in Sure 4 (124): „Wer da Gutes tut, ob Mann, ob Frau, und dabei gläubig ist – die treten in den Paradiesgarten ein und ihnen wird auch nicht das kleinste Unrecht getan." Inzwischen gibt es zunehmend mehr exegetisch geschulte muslimische Frauen und in vielen islamisch geprägten Ländern auch Frauenbewegungen.

Ein eigenes Kapitel dient praktischen Vorschlägen, wie Begegnungen gestaltet werden können. Nachbarschaftliche Beziehungen leben vom „Dialog des Lebens", wenn z. B. die Freude über die Geburt eines Kindes oder die Trauer über den Tod von Angehörigen geteilt wird. Dazu kann auch gehören, füreinander zu beten. Daraus kann sich der „Dialog des Handelns" entwickeln, indem man einander Unterstützung anbietet und aushilft oder wenn sich beide Seiten zusammentun, um sich z. B. in Sozialprojekten zu engagieren. Auch religiöse Feste können gute Anlässe für einen respektvollen Austausch sein, indem man einander Grußkarten mit Segenswünschen schickt. Dafür eignen sich nicht alle Feste, aber Weihnachten und der Fastenmonat Ramadan bzw. das muslimische Opferfest. Inzwischen hat sich in Österreich vielerorts eingebürgert, Kirchen und Moscheen an Nachbarschaftstagen für Führungen und Gespräche zu öffnen. Das alles geschieht bereits, könnte sich aber noch weiter herumsprechen.

Schließlich befasst sich das letzte Kapitel mit einem Religionsvergleich auf theologischer Ebene. Denn immer noch gibt es auf christlicher wie muslimischer Seite eine Reihe von wechselseitigen Missverständnissen. Dazu gehört, den Koran mit der Bibel zu vergleichen, was nur zu Irritationen führt. Denn nach muslimischem Selbstverständnis stellt der Koran das von Gott offenbarte Wort dar, das, vermittelt durch den Engel Gabriel, dem Propheten Muhammad eingegeben wurde. Die Bibel gilt als Zeugnis des Glaubens an die Offenbarung Gottes, zuerst an die Propheten, dann in Jesus Christus. Die verschiedenen Zeugen mit ihren je eigenen Glaubenserfahrungen haben sich darum bemüht, die christliche Botschaft den Menschen unter unterschiedlichen Zeitumständen verständlich zu machen. Damit gilt die Bibel trotz unterschiedlicher Ausdrucksformen als das durch den Heiligen Geist gewirkte Zeugnis des Glaubens, das unter Menschen weitergegeben wird. Der Offenbarung im Koran steht also die Offenbarung in Jesus Christus gegenüber, anders gesagt: Für Muslime und Musliminnen ist der Koran das Wort Gottes, für Christen und Christinnen die Gestalt Jesu Christi. Damit ist dann auch ein zentraler Unterschied zwischen den bei den Religionen an der richtigen Stelle markiert.

Sind wir „blauäugig"? Ein solcher Vorwurf wird immer dann laut, wenn jemand nicht in das Horn der Diffamierung des

Islams stößt, die darin besteht, das Augenmerk nur auf die problematischen Ereignisse und Praktiken zu richten. Wir haben diese keineswegs ausgeblendet, uns aber nicht darauf beschränkt. Wir wollen genauer hinsehen und differenzieren – und wir haben eine Vision, dass nämlich ein respektvolles Miteinander möglich ist und dass es eine politische Verpflichtung gibt, dieses zu fördern. Ohne eine solche Vision würden die Problemlagen des Faktischen zur Norm gemacht und damit zementiert. Wir sehen es als unseren christlichen Auftrag, dieses Spiel zu unterbrechen. ■

Zwei neue Publikationen – Grundlagen für das christlich-muslimische Gespräch

Seit Jahren gibt es im Bereich der Evangelischen Kirchen A. u. H. B. in Österreich auf den verschiedensten Ebenen Begegnungen und Dialog mit Muslimen und Musliminnen, in denen das gegenseitige Verstehen und Vertrauen entscheidend gefördert werden konnten. 2012 sind zwei Publikationen erschienen, die für den Fortgang dieses Dialogs von grundlegender Bedeutung sind. Bei aller Unterschiedlichkeit hinsichtlich der Herausgeberschaft und ihres Zielpublikums verbindet sie das gemeinsame Bekenntnis zum Dialog als einer zentralen Aufgabe und Chance für das friedliche Zusammenleben in unserem Land.

Buchbesprechungen von **Alfred Garcia Sobreira-Majer**

Evangelische Kirche A. und H. B. in Österreich (Hrsg.):

Respektvoll miteinander. Evangelische Christen und Muslime in Österreich. Eine Orientierungshilfe

Evangelischer Presseverband, Wien 2012, 304 Seiten

Die Orientierungshilfe ist die Frucht eines längeren synodalen Prozesses und wurde von der Generalsynode der Evangelischen Kirche A. und H. B. in Österreich im Oktober 2011 beschlossen. An der Abfassung des Textes waren federführend Univ. Prof Dr. Susanne Heine und Superintendent Dr. Gerold Lehner beteiligt.

Vorrang der Bildungsaufgabe, nicht der Mission

Die Orientierungshilfe will „der Bildungsaufgabe dienen mit dem Ziel, einander besser kennen zu lernen (S. 16). Sie versucht „Muslime/Musliminnen gemäß dem Selbstverständnis ihrer Religion und ihren eigenen Traditionen wahrzunehmen" (Vorwort S. 9) und möchte damit zu einem Abbau von Vorurteilen und von medialen Verzerrungen beitragen. Ihren Ausgangspunkt findet sie in der durch Gottes barmherzige Rechtfertigung geschenkten Identität, die die Grundlage dafür ist, anderen in Offenheit und ohne Abwehrhaltung zu begegnen (Präambel 1.) Ziel des christlich- muslimischen Gesprächs ist es, das friedliche Zusammenleben im Land zu fördern. Dazu sind ChristInnen besonders gerufen, weil sie sich „dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe verpflichtet" wissen (Präambel 3.).

Was der Vorrang der Bildungsaufgabe bedeutet, wird im Vergleich mit der Handreichung der EKD „Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland" aus dem Jahre 2006 deutlich. Denn diese geht von dem Gedanken der „christlichen Mission" aus, die auch eine interreligiöse Begegnung prägen müsse. In ihr dürfe das Zeugnis vom dreieinigen Gott nicht verschwiegen werden, da es ChristInnen den Angehörigen andrer Religionen sonst „schuldig bleiben" würden. Dadurch wird der Akzent vom Bemühen ums Verstehen auf das Bezeugen der christlichen Wahrheit verlegt. Dass dieses Element in jedem Dialog seinen Platz hat und haben soll, ist unbestritten und wird auch in der österreichischen „Orientierungshilfe" herausgehoben: „Als evangelische Christen/Christinnen halten wir gegenüber der Religion des Islams den Anspruch jener Wahrheit bezeugend fest, von der wir uns ergriffen wissen … (Präambel 4., S. 17). Aber wer im Dialog Erfahrung hat, weiß, dass der Begriff „Mission" – auf Grund seines Missbrauchs in der Geschichte der Kirchen – für eine interreligiöse Begegnung ein „Reizwort" ist. Es ist geradezu zu einem Grundsatz für jede interreligiöse Begegnung geworden, dass dabei verzichtet werden muss, „missionieren" zu wol-

len, weil das ein wirkliches gegenseitiges Verstehen unmöglich macht.

Begegnung mit Originaltexten

Es ist ganz im Sinn der Bildungsaufgabe, dass immer wieder Originaltexte aus dem Koran (in der deutschen Übersetzung von Hartmut Bobzin) zu Wort kommen, die etwas von der Sprachmächtigkeit dieses Buches ahnen lassen. Auch Texte aus der Sunna sind im Wortlauf wiedergegeben sowie auch ein Ausschnitt aus der Biographie des Propheten von Ibn Ishaq (8. Jh.) mit der Berufung des Mohammed, die einen christlichen Leser an Berufungsgeschichte aus dem Alten Testament erinnern kann. An anderer Stelle wird am Beispiel von Sure 4,34 vorgeführt, wie vielfältig Koran-Exegese sein kann: Erlaubt es dieser Vers wirklich den Ehemännern, „ihre Frauen zu schlagen"? Und wie verträgt sich das mit dem Ausspruch des Propheten „Schlagt niemals Allahs Dienerinnen"? Manche AuslegerInnen interpretieren das im Sinne eines „symbolischen Aktes", andere übersetzen das arabische Wort hier nicht mit „schlagen", sondern mit „sich auf Zeit trennen" (171 f). An diesem und einigen anderen Beispielen wird deutlich, dass es auch in der Auslegung des Korans – wie bei der Bibel – eine Vielzahl von Interpretationen gibt und dass sich fromme MuslimInnen – ganz ähnlich wie ChristInnen bei der Bibellektüre – um ein vertieftes und lebensförderliches Verstehen ihres heiligen Textes bemühen. Aber auch das andere wird deutlich: Dass man einzelne Verse aus dem Koran nicht einfach aus dem Zusammenhang reißen kann, um sie als Argument für eine vorgefasste Meinung zu verwenden, sondern dass man sie in ihrem Kontext verstehen muss und dabei gut daran tut, auf die islamischen Auslegungen zu hören.

Für das gegenseitige Verständnis hilfreich – der Blick in die Geschichte des Christentums und des Islam

Dem „Blick in die Geschichte" wird breiter Raum gegeben. So wird die Entstehung des Islam in der konkreten sozialen, religiösen und politischen Situation auf der arabischen Halbinsel verortet und die wechselhafte Geschichte des Islam, seiner verschiedenen Epochen und seiner Verbreitung bis in die Gegenwart im Abriss nachgezeichnet (II. Der Islam – eine kurze Orientierung). Das hilft vieles besser zu verstehen: Er zeigt, dass das Christentum und der Islam in völlig anderen geschichtlichen Situationen entstanden sind. Das erklärt zum Beispiel die verschiedenen Aussagen zur Ordnung eines Gemeinwesens. Im Islam ging es in den Anfängen in Medina darum, für eine staatenlose Stammes- und Sippengesellschaft eine verbindliche Ordnung zu etablieren. Dazu waren konkrete Weisungen, auch für die militärische Verteidigung, notwendig. Das Christentum entstand durch die Verkündigung des Jesus von Nazareth als eine politisch machtlose Bewegung der kleinen Leute, die eine neue gerechte Ordnung vom Kommen Gottes erwartete. Wie ein

Staatswesen gerecht geordnet sein sollte, diese Frage stellte sich so noch nicht und wird im Neuen Testament nur an wenigen Stellen angesprochen. Diese Frage musste aber später gelöst werden, als das Christentum erlaubt und dann Staatsreligion wurde, und geschah (und geschieht) auf verschiedenste Weise – so wie in den mehrheitlich islamische Ländern auch. Ein Blick in die Geschichte zeigt auch die konkreten Konflikte zwischen Christen und Muslimen, die tief in das kollektive Gedächtnis eingeschrieben sind, die Siege und Niederlagen, das Überwinden und Unterliegen und die damit verbundenen Demütigungen: die Kreuzzüge, die Türkenkriege, den Kolonialismus ab dem 19. Jahrhundert: „In dieser Zeit der europäischen Vormachtstellung haben die gegenwärtigen Spannungen zwischen der ‚islamischen' und ‚westlichen' Welt ihre Wurzeln" (57). Der selbstkritische Blick in die Geschichte des „christlichen Abendlandes" berechtigt jedenfalls nicht zu einer „moralischen Überheblichkeit", wie natürlich der Blick in die islamische Geschichte auch nicht. Christlicher und islamischer Glaube sind wohl beide in der Geschichte immer wieder heftig politisch missbraucht worden, und werden es ja noch immer.

Diesem Blick in die Geschichte ist auch das Kapitel „Islam in Österreich" verpflichtet, das auch einen guten Überblick über die Islamische Glaubensgemeinschaft und über andere muslimische Organisationen und Vereine bietet (61 ff), sodass damit auch die Funktion eines Nachschlagewerks erfüllt wird.

Einige weitere Aspekte

Der Koran erkennt Christen – sowie auch Juden – grundsätzlich als „Schriftbesitzer", d. h. als Offenbarungsempfänger an, grenzt sich aber auch von bestimmten christlichen Glaubensinhalten ab. Die Trinität wird als die Verehrung von drei Göttern zurückgewiesen, die Gottessohnschaft Jesu entschieden abgelehnt, weil sie der Einheit und Einzigkeit Gottes widerspricht, und die Kreuzigung Jesu wird anders interpretiert. Diese spezifischen islamischen Sichtweisen auf das Christentum zu kennen und auch deren Hintergründe zu verstehen, ist eine wichtige Hilfe für eine gelingendes theologische Gespräch zwischen ChristInnen und MuslimInnen (Kapitel IV über „Christentum und Islam in ihrer wechselseitigen Wahrnehmung").

Im Bereich der „gemeinsamen religiösen Praxis" haben gerade an Schulen christlich-islamische Feiern an Bedeutung gewonnen, um der multireligiösen Situation an den Schulen gerecht zu werden. Bei ihnen ist auf den differenzierten und sensiblen Umgang miteinander zu achten, wobei sowohl die Vereinnahmung der anderen Religion als auch eine unangemessene Vermischung der Religionen vermieden werden soll. Auf Grund der Unterschiedlichkeit im Gottesverständnis sind dabei gemeinsam formulierte bzw. gesprochene Gebete theologisch nicht vertretbar, wohl aber eine gemeinsame Gestaltung mit je eigenen Texten, Gebeten und Liedern im Sinne einer „multireligiösen Feier" (220 f).

Die Unterschiedlichkeit im Gottesverständnis und weitere Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Christentum und Islam werden im Kapitel 7 „Christliche Theologie im christlich-muslimischen Gespräch“ behandelt. Dabei zeigt sich in der Darstellung der großen theologischen Themen etwas, das viele im Dialog erfahren haben: In der Begegnung mit der anderen Religion gewinnt die eigene an Profil, nicht in Sinne einer Profilierung auf Kosten der anderen, sondern im Sinne eines tieferen Verständnisses für die geistliche Tiefe der eigenen christlichen Tradition. ■

Susanne Heine / Rüdiger Lohlker / Richard Potz:

Muslime in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion. Grundlagen für den Dialog

Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 2012, 294 Seiten

Während sich die „Orientierungshilfe“ als Grundsatzpapier der Evangelischen Kirche A. u. H. B. in Österreich an Evangelische ChristInnen richtet, wendet sich das vorliegende Handbuch „Muslime in Österreich“ an alle, denen ein differenzierter Blick auf ihre muslimischen MitbürgerInnen wichtig ist. Die evangelische Theologin Susanne Heine, der Rechtswissenschaftler Richard Potz und der Islamwissenschaftler Rüdiger Lohlker leisten damit einen grundlegenden Beitrag für das Zusammenleben und die Begegnung mit MuslimInnen in Österreich. Ihr Anliegen ist ein genaues Hinschauen auf die Lebenswelt von MuslimInnen, um mit Pauschalurteilen aufzuräumen und eine „unaufgeregte sachliche Wahrnehmung“ des Islam (S. Heine) möglich zu machen. Das geschieht durch eine sehr geglückte Verbindung von demographischen, soziologischen, rechtlichen und theologischen Perspektiven. Sie können dabei auf neuere wissenschaftliche Studien aus diesen Bereichen zurückgreifen, die damit einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. In den einzelnen Kapiteln gibt es Überschneidungen mit der „Orientierungshilfe“, die diese auch zum Teil noch vertiefen.

Heikle Schlagworte und Reizthemen

Spannend wird das Buch dadurch, dass es bewusst die heikle Schlagworte aus der Diskussion aufgreift: Parallelgesellschaft, Islam und Demokratie, Geschlechterrollen, Bekleidungsvorschriften, Ehrenmorde usw. und sie eingehend beleuchtet.

Das sei am Beispiel der „Zwangsheiraten“ gezeigt: In einigen österreichischen Medien wurde die Vermutung verbreitet, dass jedes vierte türkische Mädchen ein Opfer einer Zwangsverheiratung gewesen sei. Diese Zahlen können durch österreichische Studien nicht belegt werden (148). Dabei ist es unbestritten, dass das Problem, wenn auch nicht in diesem Ausmaß, besteht, wie auch die Einrichtungen zeigen, die sich gegen diese Formen von Gewalt engagieren (wie z. B. der Verein Orient Express in Wien). Für die seriöse Auseinandersetzung mit dem Thema muss – nach Auffassung der AutorInnen – zwischen Zwangsverheiratung und arrangierten Ehen unterschieden werden, in denen sich Familien an der Suche nach einem entsprechenden Ehepartner/ einer entsprechenden Ehepartnerin beteiligen, dabei aber den freien Willen der Beteiligten respektieren. Diese Vorgangsweise – so befremdlich sie für uns auch sein mag – ist „Charakteristikum vieler Gesellschaften und in vielen Teilen der Welt (nicht nur den muslimischen) auch heute noch üblich“ (148). Anders verhält es sich mit einer Zwangsverheiratung, die übrigens seit 2006 als ein Fall schwerer Nötigung in Österreich unter Freiheitsstrafe gestellt ist. Sie gilt als Zeichen für patriarchale und autoritäre Familienstrukturen, und diese werden – so das Klischee – als genuin islamisch deklariert, obwohl in Studien „kaum Verbindungen zwischen religiösen Vorstellungen und der Organisierung von zwangsweisen Verehelichungen“ festgestellt werden konnten (150). Es ist dies ein Beispiel, wie bestehende familiäre Gewalt aus der Perspektive der Mehrheitsgesellschaft „islamisiert“ wird. Den AutorInnen liegt es fern, die Leidensgeschichten von zwangsverheirateten Frauen nicht ernst zu nehmen, sie wollen aber klar stellen, dass hier ein religiöser Zusammenhang konstruiert wird, der vielfach nicht besteht (151). Durch diese Fehlbeurteilung werden auch die Bemühungen unterlaufen, die im islamischen Kontext viel daransetzen, um solche Zwangsverheiratungen zu verhindern (wie es in Wien in islamischen Bildungseinrichtungen geschieht, Anm. d. Rez.).

Vielstimmigkeit der Koranauslegung

Für den interreligiösen Dialog besonders wichtig ist die Darstellung von Grundaussagen der islamischen Theologie auf dem Hintergrund des Christentums (175 ff) – auch hier ausgehend von unzulässigen Vereinfachungen und Verkürzungen. Dadurch werden z. B. die Unterschiede von Bibel und Koran deutlich, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei den Themen „Vergebung und Erlösung“, „Glaube und Werke“ und in der Gotteslehre und Christologie. Das geschieht aus einer ökumenisch-theologischen Perspektive, ohne dass spezifisch evangelische Akzente verschwiegen werden (z. B. 208).

Erfreulich ist dabei, wie auch die Vielstimmigkeit in der Koranauslegung zur Sprache kommt. Dazu ein Beispiel aus meiner eigenen Unterrichtspraxis: In einer Lehrveranstaltung zum Christentum für Lehramtsstudierende der Islamischen

Religion kam die Rede darauf, ob Andersgläubige in der letzten Verantwortung vor Gott, dem so genannten Jüngsten Gericht, Bestand haben könnten, das heißt ob sie Gemeinschaft mit Gott („Paradies“) oder Ausschluss davon („Hölle“) zu erwarten hätten, und wie denn das im Christentum sei. Auf meine Rückfrage nach der islamischen Theologie fielen die Antworten der muslimischen Studierenden dazu sehr konträr aus. Während die einen die Meinung vertraten, dass es für die, die nicht die Lehre des Islam angenommen hätten, „schlecht aussehen“ würde, vertraten andere genau das Gegenteil. Was gilt nun wirklich?

Nach Auskunft des Handbuchs bestehen im Islam dazu verschiedene Auslegungen (235f): Sie kreisen um die Frage, wie Juden und Christen zu beurteilen seien. Auf der einen Seite steht eine exklusive Sicht, nach der „Juden und Christen nur dann ins Paradies kommen, wenn sie zum Islam konvertieren“; auf der anderen Seite eine Interpretation, die mit Berufung auf Sure 2,136 das Gegenteil vertritt: „Sprecht: Wir glauben an Gott und an das, was zu uns herabgesandt wurde, und an das , was herabgesandt wurde zu Abraham. Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen, und an das, was Mose und Jesus zugekommen ist, und an das, was den (anderen) Propheten von ihrem Herrn zugekommen ist. Wir machen bei keinem von ihnen einen Unterschied. Und wir sind Ihm ergeben“ (Übersetzung Adel T. KHOURY 1987). Nach diesem Vers ist alles anzuerkennen, was vor dem Koran von Gott als Heilige Schrift herabgesandt wurde, und es ist daher zwischen den Propheten kein Unterschied zu machen, so sind – in dieser Perspektive – Mose und Jesus und die an sie ergangenen Offenbarungen zu achten. Da die Gottergebenheit, von der hier die Rede ist, auch bei Juden und Christen besteht, entsprechen auch sie dem Willen Gottes (235 f).

Es gilt daher, auf die Vielstimmigkeit in der Koranauslegung zu achten, eine Vielstimmigkeit, die auch aus der Auslegung biblischer Test bekannt ist.

Jenseits von Dramatisierung und Idealisierung

Wie das bei dem Thema Islam eigentlich die Regel ist, haben sich auch zu diesem Buch kritische Stimmen gemeldet und den Vorwurf erhoben, das Buch stelle den Islam in Österreich insgesamt zu positiv dar. Natürlich wird es auch andere enttäuschende oder auch unangenehme Erfahrungen mit MuslimInnen geben, wie es sie ja auch mit ChristInnen gibt. Entscheidend ist aber, ob diese Erfahrungen so erkenntnisleitend werden, dass das Andere, Positive nicht mehr wahrgenommen werden kann und ob sie zweitens überhaupt mit dem Islam zusammenhängen. Das große Verdienst des Buches ist, dass es bei den verschiedenen Themen die Probleme gut verständlich herausarbeitet und sich in der Bewertung auf seriöse empirische Studien beruft und damit – jenseits von Idealisierung oder Dramatisierung – eine differenziertere Sicht ermöglicht. ■

Nachbemerkung zu den beiden Publikationen

Es ist auffallend, dass beide Publikationen die Frage, wie der Islam aus einer christlich-theologischen Sicht zu beurteilen sei, offen halten. Bekanntlich stehen dabei einander drei Modelle gegenüber: Nach dem exklusiven Modell schließen Christentum und Islam einander aus, nur ein Weg ist es, der zum Heil führt. Im Falles des inklusiven Modells ist die andere Religion insofern in der eigenen „inkludiert", weil es in dieser Teilwahrheiten gibt, die mit der eigenen Religion übereinstimmen. Das pluralistische Modell behauptet die Gleichrangigkeit aller (Welt-)Religionen, wobei jede für sich einen Heilsweg zu Gott darstellt, der selbst alle diese menschlichen Versuche unendlich transzendiert (Orientierungshilfe 112). Bei dem inklusiven und den pluralistischen Ansätzen besteht die Gefahr, dass die andere Religion vereinnahmt wird bzw. dass der eigene Wahrheitsanspruch aufgeben wird (Orientierungshilfe 113). Es sei allerdings überhaupt „fraglich, ob und wieweit sich eine Beziehung zwischen den Religionen überhaupt auf einer theologischen Ebene herstellen" lasse (112; Muslime in Österreich 265). Das überrascht, weil es ja eine Frage ist, die sich für die meisten im Dialog stellt: Wenn heutzutage endlich eine religiös motivierte Abwertung des Islam überwunden ist, wie lässt er sich dann mit der eigenen christlichen Wahrheitsüberzeugung zusammen denken? Es ist klar, dass ein so komplexes Thema den Umfang der beiden Bücher gesprengt hätte. Und es ist vielleicht auch eine Stärke, diese Frage offen zu lassen, damit Dialog-TeilnehmerInnen darauf ihre eigene Antwort finden können.

Die Herausforderung besteht gerade darin, trotz der einander teilweise ausschließenden Wahrheitsansprüchen gut und in gegenseitiger Achtung miteinander zu leben. Wichtigste Basis dafür ist die gemeinsame Überzeugung, „dass alle Menschen Geschöpfe des einen Gottes sind" (Heine u. a., 266) – was gewissermaßen auch ein inklusivistischer Gedanke ist, weil hier die eine Religion sich im Glauben der anderen wiederfindet. In diesem besonderen Fall ist ein „Inklusivismus auf Gegenseitigkeit".

Der Dialog als Ort geistlicher Erfahrung

Es gibt Erfahrungen im christlich-muslimischen Gespräch, die die Frage nach dem Verhältnis der beiden Religionen nahelegen. Denn im Dialog werden nicht nur neue Einsichten gewonnen und Vorurteile und Feinbilder abgebaut, er ist auch ein Ort möglicher geistlicher Erfahrung. ChristInnen haben erlebt, dass für sie der Geist Gottes auch im islamischen Glauben und in einer islamischen Frömmigkeitspraxis zu spüren ist. Sie haben sich im Glauben der MuslimInnen an den Schöpfer und in der Dankbarkeit für das von Gott geschenkte Leben wiedergefunden, im Ernst der Gebetsfrömmigkeit oder im Bewusstsein einer letzten Verantwortung vor Gott. Sie sind von der Begeisterung berührt, mit der die muslimischen Ge-

sprächspartnerInnen über ihre Wallfahrt nach Mekka erzählen. Und auch wenn das ein gerade für evangelische ChristInnen sehr fremdes Ritual ist, meinen sie doch in solchen Erzählungen etwas von echter Hingabe an den einen Gott zu spüren. Das sind Erfahrungen, die sich einstellen und die man nicht einfach für eine Begegnung „einplanen“ kann. Sie sind es aber oft, die motivieren, eine Begegnung weiterzuführen.

Das erinnert an die biblische Aussage, dass der Geist Gottes weht, wo er will (Joh. 3,8) und daran, dass mit seinem Wirken auch außerhalb der eigenen (Konfessions-)Kirche zu rechnen ist. In diesem Sinne können es TeilnehmerInnen im christlich-muslimischen Dialog dankbar annehmen, wenn sie solche unverfügbaren Erfahrungen der Nähe Gottes in der Begegnung mit MuslimInnen machen können. Hilfreich dafür, ist eine gewisse Offenheit gegenüber der Religion der Anderen. Zur Förderung einer solchen Offenheit tragen beide Publikationen mit Sachlichkeit und wissenschaftlichem Tiefgang Wesentliches bei. Es ist sehr zu wünschen, dass ihre Impulse in den Gemeinden aufgegriffen werden und auf diese Weise Frucht bringen! ■

Susanne Heine / Rüdiger Lohlker / Richard Potz:
Muslime in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion. Grundlagen für den Dialog

Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 2012, 294 Seiten

Buchbesprechung von **Amena Shakir**

Überblick

Das neu erschienen Werk von Heine/Lohlker/Potz „Muslime in Österreich" behandelt eine weite Brandbreite an Themen, die das Leben von Musliminnen und Muslimen in Österreich betreffen, und wird sicherlich in den kommenden Jahren als maßgebliches Handbuch oder Nachschlagewerk über den Islam und die Muslime in Österreich betrachtet werden. Über drei Jahre lang arbeiteten die Autorin / en an dem Buch und diese lange Geburt mehrte die Spannung und die Hoffnung darauf, in der Lektüre interessante Aspekte zu entdecken, welche das Bild über „die Muslime" in Österreich zurechtrücken.

Der komplexe Titel weist einerseits auf ein umfangreiches Buch hin und beleuchtet andererseits die Intention der Autorin/en, welche offenbar einerseits über das Leben von Muslimen in Österreich informieren und andererseits Grundlagen für den Dialog mit Muslimen legen wollten – und dies ist ihnen im Wesentlichen auch recht erfolgreich gelungen, wie im Weiteren dargelegt wird.

Über die Verfasserin und die Verfasser muss an diesem Ort nicht viel gesagt werden, Sie sind alle ausgewiesene Experten in ihren Fachbereichen und ebenfalls alle seit Jahren, wenn nicht Jahrzehnten, in der christlich-islamischen Begegnung tätig bzw. befinden sich im stetigen und beständigen Austausch mit der muslimischen Community. Frau Prof. Susanne Heine ist Universitätsprofessorin und war Vorstand des Instituts für Praktische Theologie und Religionspsychologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Sie ist auch bekannt durch ihre Publikationen und Beiträge in Hörfunk und Fernsehen. Herr Prof. Rüdiger Lohlker ist Universitätsprofessor im Fachgebiet Islamwissenschaft an der Philologisch-Kulturwissenschaftlichen

Fakultät und auch Prof. Richard Potz ist Universitätsprofessor an der Universität Wien, und zwar am Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht. Alle drei gelten in Österreich als renommierteste Kenner des Islams und der Muslime. Damit erhöht sich natürlich der Anspruch, der an das Buch gestellt wird.

Bedachtsame und überlegte Formulierungen

Schon der Titel wurde sehr bedachtsam und überlegt formuliert, und die Verfasserin/er bemühten sich auch im weiteren Verlauf des Buches um möglichst angemessene, wissenschaftlich korrekte Beschreibungen und Erläuterungen. So beschreibt der Titel nicht die Darstellung „des Islam" in Österreich, es wird vielmehr eine Auseinandersetzung mit „Muslimen" in Österreich versprochen – ganz ohne Artikel und ohne das Versprechen, alles und jeden zu umfassen und auch – und dies ist bemerkenswert und unterscheidet sich von zahlreichen anderen Publikationen zum Thema Islam / Muslime in Europa – ohne den Anspruch, die Deutungshoheit z. B. islamrechtlicher Fragestellungen für sich als Experten einzufordern.

Ganz ausdrücklich zeigt sich dies etwa am Beispiel der Äußerung über muslimische Bekleidungsvorschriften auf S. 163, in welcher die Auslegung von Koranstellen den Muslimen selbst überlassen wird: „Eine Auslegung dieser Stellen ist aber nicht unsere Aufgabe."

Sachlichkeit und Bescheidenheit im Anspruch

Eine ähnliche Sachlichkeit und Bescheidenheit im Anspruch lässt sich in dem Kapitel über die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich oder auch in dem Kapitel über islamische Strömungen, Einrichtungen und Gruppierungen konstatieren. Selten sind so zurückhaltende und gleichzeitig sehr aussagekräftige Darstellungen über die in Österreich tätigen islamischen Verbände und Vereine zu finden. Indem immer wieder auch Muslime selber zitiert werden (etwa auf S. 59 der ehemalige Präsident der islamischen Glaubensgemeinschaft, Anas Schakfeh), hat man als muslimische Leserin des Buches den Eindruck, dass die Autorin und die Autoren die Darstellungen so fair und neutral wie möglich formulierten, so dass sich auch die beschriebenen Personen, Verbände und Institutionen wiederfinden konnten – was in den meisten anderen Publikationen zum Thema nicht der Fall ist.

Bezugnahme auf wissenschaftliche Forschungen und Modelle

In der Erläuterung des Begriffes „Parallelgesellschaft" wird auf der Grundlage wissenschaftlicher Forschungen deutlich, wie scheinbar verfahrene Situationen nüchtern und sachlich aufgeschlüsselt und aus verschiedenen Perspektiven näher erläutert werden können. „Die Rede von den Parallelgesellschaften wird zunehmend als

Rede über die, von den Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaften vollzogene (oder erhoffte) Trennung von der als gefährlich angesehenen Gruppe erkennbar. [...] Nicht über das Fremde wird hier gesprochen, das Eigene ist es, von dem gesprochen wird. Wir müssen uns einmauern, damit die anderen nicht hereinkommen (vgl. Volkan 2004). Die Folge ist also das Paradox der Selbstghettoisierung, weil die Einmauerung der Anderen in einem Ghetto nicht mehr so recht funktioniert. Auch auf diese Weise werden parallel zur Gesamtgesellschaft existierende Gesellschaften geschaffen, die sich ständig bedroht fühlen und die Mauern ihres Ghettos immer höher bauen." (S. 31).

Sehr interessant ist auch die Auseinandersetzung der AutorInnen mit dem Thema Identität, was besonders dann spannend wird, wenn sie etwa die Problematik der Instrumentalisierung von Religion für die Erhaltung einer „Herkunftsidentität" beschreiben: „Dies kann dazu führen, dass auch religiös Fernstehende Partizipationsmöglichkeiten einmahnen, was in Bezug auf die katholische Kirche oder die evangelischen Kirchen wohl niemandem in den Sinn käme." (S. 63). Vgl. auch die spätere Darstellung.

Umfassend / Überblick vs. Detailliertheit

Allerdings muss gleichzeitig festgestellt werden, dass die große Vielfalt der Themenstellungen, die sehr unterschiedliche Bereiche berühren, in Zügen dazu führt, dass die Ausführungen eher einen Überblick denn einen detaillierten Blick erlauben. Immerhin beschreiben die AutorInnen in diesem Werk sehr verschiedene Themen: Zunächst stellen sie wesentliche Statistiken über Muslime in Österreich dar, anschließend folgt ein historischer Abriss über den Islam in Österreich vor und nach der Okkupation Bosniens, diesem folgen ein Kapitel über die Glaubensgemeinschaft und deren Verbände in Österreich, anschließend werden Themen, die in Österreich im Zusammenhang mit dem Islam und den Muslimen diskutiert werden, angeschnitten, bis schließlich eine doch recht ausführliche Beschreibung der Entstehungsgeschichte des Islam und ein theologisch geprägter Vergleich zwischen dem Verständnis des Islam und des Christentums (unter Berücksichtigung der Konfessionen), folgt, die eine Grundlage für den Dialog, dem sich das letzte Kapitel „Christlich-muslimische Begegnungen und Gespräche" widmet, bilden soll. Alles in allem ein sehr anspruchsvolles Programm, welches in einer detaillierteren Darstellung sicherlich zu einem mehrbändigen Werk führen müsste.

Besonders auffällig war dies bei dem einleitenden Abschnitt über die Islamophobie, die als klarer Gegensatz zur objektiven Religionskritik definiert wurde. Erhoffte man sich als LeserIn mehr über islamophobe Tendenzen innerhalb Österreichs zu erfahren, wird man jedoch enttäuscht, denn die AutorInnen geben trotz ihres klaren Österreichbezuges einen sehr allgemeinen Überblick über das Sujet.

Faire Sichtweise

Im Gegensatz hierzu haben sich die AutorInnen das Ziel gesetzt, im Kapitel „Der Islam in der österreichischen Gesellschaft „[...] genauer hinzusehen." (S. 101) Sie warnen vor den schnellen Pauschalurteilen MuslimInnen gegenüber, die durch die oberflächliche Betrachtungsweisen entstehen und wollen „[...] nicht [...], die Assoziation von Problemen mit dem Islam [...] unterstützten, sondern [...], die vorhandenen Assoziationen einer kritischen Überprüfung [...] unterziehen." (ebd.:101) Die Partizipation österreichischer MuslimInnen am gesellschaftlichen und politischen Leben steht hier im Vordergrund. So machen sie darauf aufmerksam, dass Islam und Demokratie keinen Widerspruch darstellen und durchaus kompatibel sind. „Unter Mitgliedern von islamischen Organisationen findet sich ebenfalls die Auffassung, dass das europäische demokratische und sozialstaatliche System islamische Werte verwirklicht, während man in mehrheitlich muslimischen Staaten weit davon entfernt ist." (S. 103; vgl. Schiffauer 2010)

Demzufolge ist das Absprechen der Demokratiefähigkeit von MuslimInnen „Ausdruck eines historisierenden, in Wahrheit aber ungeschichtlichen Denkens, dass jede Öffnung des Islam gegenüber Bedingungen der Moderne vorweg für unmöglich erklärt." (S. 103 zitiert nach Luf 2003:290)

Kenntnisreiche Auseinandersetzung mit Alltagsproblemen

Unerwähnt bleibt auch nicht das in Österreich neu erlassene Gleichbehandlungsgesetz, dass „[...] zu einer deutlichen Schärfung des Bewusstseins geführt hat." (S. 120) Dass MuslimInnen immer wieder aufgrund ihres religiös-kulturellen Kontextes Benachteiligungen am Arbeitsplatz erleben, bleibe unumstritten. Dass sich in den letzten Jahren auch hier einiges getan habe, zeige beispielsweise der Erlass bei den Wiener Linien. „Bei den Wiener Linien wurde nicht nur aus gegebenem Anlass eine Lösung für Angehörige der Sikh-Religion hinsichtlich des Tragens eines Turbans gefunden, sondern auch betont, dass Bekleidungsvorschriften für muslimische Frauen kein Hindernis darstellen, da über dem Kopftuch im Notfall auch eine Kappe getragen werden könne." (S. 121).

Überhaupt haben sich die Verfasserin/er intensiver z. B. mit den Bekleidungsvorschriften und der Umsetzung (oder Nicht-Umsetzung) derselben befasst – und dies nicht, wie schon oben erläutert – aus der theologischen Perspektive, sondern aus der Perspektive der Lebenswelt der Musliminnen und Muslime in Österreich. Allerdings vermisst man in diesem Kontext die Auseinandersetzung mit männlichen Bekleidungsvorschriften und deren (Nicht-)Umsetzung – denn diese spielen sowohl im theologischen als auch im lebensweltlichen Bereich eine wichtige, aber nur selten registrierte bzw. diskutierte Rolle.

Sehr kenntnisreich zeigen sich die AutorInnen, was die „muslimische Szene“ hinsichtlich der Medien und Musik in Österreich betrifft, und auch hier überwiegt eine ausgewogene und sachliche Beschreibung einer Situation, die oftmals in Politik und Medien als sehr bedrohlich empfunden wird (vgl. S. 170 f. „Manche Kritiker …“). So wird der Konsum ausländischer TV-Programme oftmals mit Integrationsverweigerung gleichgesetzt – mit diesem Fehlurteil räumen die AutorInnen auf.

Auch der Absatz über die Halal-Zertifzierung zeigt, wie wertvoll ein sachlicher und nicht unparteilicher Blick auf zeitgenössische Herausforderungen von Muslimen in Österreich ist –und wie klar und deutlich auch Missstände benannt werden – selbst wenn das Buch so viele unterschiedliche Themen berührt. So stellen die AutorInnen fest: „Aus verfassungsrechtlicher Sicht erscheint es nicht unbedenklich, eine theologisch begründete religiöse Praxis nicht in Zusammenarbeit mit der betreffenden – noch dazu gesetzlich anerkannten – Religionsgemeinschaft und offensichtlich sogar gegen deren Willen zum Gegenstand einer staatlichen Normierung zu machen.“ (S. 163).

Geschichtliche Verortungen

Klare Worte werden auch im Kapitel über die Folgen des Kolonialismus und der Entstehung von radikalen Strömungen und Bewegungen geäußert: „Nicht aufgrund einer – angeblich – rückschrittlichen Religion sind viele Länder mit muslimischer Tradition heute Entwicklungsländer, sondern aufgrund der Ausbeutungspolitik der Kolonialmächte. Auch die vielen diktatorischen Regime, mit denen Europa und die USA über die Jahrzehnte bestens ausgekommen sind, haben mit der kolonialen und nachkolonialen Geschichte zu tun und wenig mit dem Islam als Religion.“ (S. 185) Sie fassen zusammen: „Religionen, auch der Islam, haben in ihrer spirituellen Dimension nichts mit Gewalt zu tun und sind auch keine „Gefahr“, solange sie nicht mit Allmachtsfantasien eine totalitäre Politik legitimieren oder durch Vorstellungen der Vereinigung mit Gott gegen den Rest der Welt kämpfen. [...] Aber der Islam als Religion ist ebenso wenig mit Krieg und Verbrechen identisch wie das Christentum, in dessen Geschichte Religionskriege geführt wurden und Scheiterhaufen brannten.“ (S. 188). Es bleibt nur zu ergänzen, dass aus der islamisch-theologischen Perspektive die fehlende Unterscheidung zwischen der Lesung und Interpretation des Wortes Gottes und dem Anspruch, allein das Wort Gottes lesen und verstehen zu können, den Beginn jeder Radikalisierung ausdrückt.

Spannend und interessant ist der Bezug der AutorInnen einerseits auf die funktionale Dimension der Religion bei dem Systemtheoretiker Niklas Luhmann (S. 185) sowie auf die geschichtliche Dimension und auf den Soziologen Karl Mannheim (S. 188) andererseits. Am Beispiel des Themenkomplexes Islam und Demokratie wird im Modus der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ deutlich, dass die Art und Weise der Entwicklung der Demo-

kratie in Europa kein von muslimischen Gesellschaften zu kopierender Vorgang sein könne, denn „diese Meinung geht von der Entwicklung demokratischer Staaten in Europa aus, ohne verschiedene Demokratieformen zu unterscheiden, und nimmt ein pauschales Verständnis in kolonialistischer Attitüde zum Maßstab für islamisch geprägte Länder, die dem „aufgeklärten" Europa zu folgen hätten." Die selbstkritische, inhaltlich korrekte und logische Schlussfolgerung der Autoren lautet folgendermaßen: „Abgesehen davon kann es nicht darum gehen, dass islamisch geprägte Länder demokratische Konzepte (welche?) aus dem „Westen" importieren", vielmehr ist es möglich, dass die verschiedenen Länder eigene Konzepte entwickeln, und zwar auf der Basis ihrer eigenen Geschichte, die solche Entwicklungen durchaus zulässt; das sieht auch eine Reihe von muslimischen Denkern so. Europa kann solche Entwicklungen fördern, freilich nicht dadurch, dass Muslimen/Musliminnen etwas vorgeschrieben wird, sondern durch Achtung von der Islam als einer eigenständigen Religion und das Ernstnehmen der vielfältigen Facetten in der islamischen Tradition." (S. 190).

Respektvolle und anerkennende, wertfreie Darstellung

Das Kapitel über die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem Christentum und dem Islam illustriert in sehr liebevoller und respektvoller Weise die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Religionen, die offensichtlich überwiegen, ohne auf ebenso respektvolle und nicht verurteilende Art und Weise die Unterschiede klar und deutlich auszusprechen. Man kann sich nur wünschen, dass diese Herangehensweise im Umgang mit den Religionen Schule macht! Die Einleitung zum Kapitel beschreibt kurz und knapp, aber doch sehr aussagekräftig, die Vorstellung von einem fruchtbaren Dialog, der auf gegenseitigem Respekt, aber auch der Kenntnis der jeweils anderen Religion (und natürlich auch der eigenen) fußt und einen eigenen Standpunkt erlaubt. (vgl. S. 191). In dem Abschnitt über die Anrede und die Namen Gottes kommt dieser Anspruch sehr schön zur Geltung: „Dennoch bleibt ein wesentlicher Unterschied (im Gottesbild) aufrecht, da der Koran das biblische Verständnis von Jesus als „Sohn Gottes", in dem sich Gott offenbart hat, auch dann nicht nachvollziehen kann, wenn man den Begriff „Sohn" nicht biologisch versteht." (S. 203).

Koranübersetzung etc.

Umso mehr verwundert es, dass in der Wahl der Koranübersetzungen, die durchaus begründet wird, keine aus erster Hand zu finden ist (S. 195). Inzwischen sind sehr gute Koranübersetzungen und Kommentare aus muslimischer Feder zu erhalten, etwa die von Muhammad Asad, so dass ein Verzicht nicht nachvollziehbar erscheint. Erstaunlich auch die weitverbreitete, aber falsche Beschreibung, der Koran sei der Länge nach geordnet (S. 197) – dies widerspricht nicht nur der muslimischen Darstellung, welche von einer göttlichen Anordnung der Reihenfolge der Verse und Suren des Korans

ausgeht, sondern schlicht und einfach der Tatsache, die leicht von jedem Leser zu überprüfen ist: die kürzeste Sure des Korans ist nicht die letzte, sondern Sure 103. Überhaupt stellt sich die Frage, wie denn die Länge der Suren gemessen wird – in der Anzahl der Verse oder in der Anzahl der Seiten? Oder etwa der Buchstaben? Betrachtet man etwa die fünfte Sure, so erstrecken sich ihre 165 Verse über 22 Seiten (in der arabischen Ausgabe des King-Fahd-Complex for the printing of the holy Quran), die darauf folgende Sure al-An'am umfasst in 23 Seiten 165 Verse, die danach folgende Sure 7 (al-Araf) hat 206 Verse, die in 26 Seiten niedergeschrieben sind, die danach folgende achte Sure (al-Anfal) hat auf 10 Seiten nur 75 Verse und die darauf folgende Sure 9 (at-Tauba) umfasst wiederum auf 30 Seiten 129 Verse, und zum Abschluss dieser eindeutigen Darstellung kann erwähnt werden, dass die 10. Sure (Yunus) auf 13 Seiten 109 Verse umfasst.

Es kann also nicht die Rede davon sein, dass die Reihenfolge entsprechend einer wie auch immer gemessenen Länge angeordnet ist, vielmehr stimmen die Koranexegeten darin überein, dass das Ende der einen Sure mit dem Anfang der darauf folgenden Sure inhaltlich verknüpft ist. Dies ist deshalb wichtig zu erwähnen, weil alleine die Vorstellung, ein Buch, geschweige denn ein göttliches Buch, könnte entsprechend der Länge der Kapitel geordnet sein, was die Sinnhaftigkeit dieses Buches insgesamt in Frage stellt.

Dies ist jedoch eine der wenigen Passagen des Buches, bei denen ich nicht mit der/den AutorInnen übereinstimme.

Umgang mit fachspezifischen Begriffen

In dem sehr umfangreichen Kapitel der Auseinandersetzung mit dem Verständnis der Religionen wird auch der in den Medien in der Regel polemisierend verwendete Begriff der Scharia mit wenigen Worten sehr treffend erläutert und zusammenfassend festgestellt: „Bei der Scharia handelt es sich also nicht um ein normiertes und fixes Gesetzbuch." (S. 198) Im weiteren Verlauf werden wechselseitige Missverständnisse beschrieben, die den Dialog mit den beiden Religionen oft empfindlich stören, und es werden Informationen im Vergleich dargeboten, die es ermöglichen, sich tatsächlich auch auf der theologischen Ebene anerkennend miteinander um ein besseres Verständnis zu bemühen. In der Darlegung des Gottesbildes wird dies im Vergleich muslimischer und christlicher Positionen deutlich, welche beide eine grundlegende Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf wahren: „Diese Form der Rede besteht einerseits in der Verneinung, „Gott ist nicht wie", andererseits in der Erhöhung, „Gott ist immer größer als, ist der Inbegriff von". (S. 204).

Auch der Vergleich im Menschenbild ist sehr interessant gestaltet, wenn festgehalten wird, dass sowohl das Christentum als auch der Islam ein ganzheitliches Menschenbild beanspruchen, in welchem geboten wird, „keinen Gott an die Stelle

des einen Gott zu setzen, die Eltern in Ehren zu halten, die Bedürftigen zu unterstützen, die Waisen nicht auszubeuten, Maß zu halten, den Menschen, den Gott für unantastbar erklärt hat, nicht zu töten, sich von Unzucht fernzuhalten und eingegangene Verpflichtungen einzuhalten.“ (S. 206).

Freiheit des Willens?

Wie frei ist der menschliche Wille im Islam – und wie kann die Vorherbestimmung im Islam verstanden werden? Hier muss festgestellt werden, dass die Auswahl der Koranübersetzungen wohl zu der nicht ganz korrekten Darstellung geführt hat. So wird auf S. 215 der Vers 10/99-100 mit folgenden Worten zitiert: „Niemand kann glauben, es sei denn mit der Erlaubnis Gottes“ und der Vers 14/4 mit den Worten: „Gott führt dann irre, wen Er will, und Er leitet recht, wen Er will. Und Er ist der Mächtige, der Weise.“

Diese Übersetzung suggeriert, dass es sich hier um einen willkürlichen Akt Gottes handeln könne, ob ein Mensch gläubig wird oder nicht. Auch wenn diese Meinungen sicherlich bei manchen Exegeten bestehen, lohnt sich dennoch ein Vergleich mit Koranübersetzungen aus muslimischer Hand, die in eine andere Richtung gehen und die Entscheidungsfreiheit des Menschen hinsichtlich seiner religiösen Überzeugung klar aussprechen. Diese Übersetzungen sind sowohl inhaltlich als auch sprachlich korrekter, etwa die von Muhammad Asad (Die Botschaft des Koran, Patmos 2009) „Und (also ist es:) hätte dein Erhalter es so gewollt, alle jene, die auf Erden leben, hätten sicherlich Glauben erlangt, allesamt: denkst du denn, dass du die Leute zwingen könntest, zu glauben? (99) ungeachtet dessen, dass kein Mensch jemals anders Glauben erlangen kann als mit Gottes Erlaubnis, und (dass) Er es ist, der das abscheuliche Übel (des Unglaubens) jenen auferlegt, die ihren Verstand nicht gebrauchen wollen.“ (10/99–100) sowie „… aber Gott lässt irregehen, WER (irregehen) will, und leitet recht, WER (rechtgeleitet werden) will.“

Im ersten Vers verdeutlicht sowohl der Kontext als auch diese Übersetzung, dass Gott die Frage der Gläubigkeit offensichtlich dem freien Willen des Menschen überlassen hat, und dass Glaube verinnerlicht sein muss und nicht erzwungen werden kann. Weiterhin besteht ein wesentlicher Unterschied in der Erlaubnis bzw. Zustimmung Gottes oder in seinem Willen bzw. seiner Anordnung – so erlaubt Gott es jedem Menschen, der Seine Nähe sucht, diese auch zu finden (vgl. Hadith Qudsiy etc.). Eine Erlaubnis oder eine Zustimmung setzt auch immer eine Handlung des Gegenübers voraus – es ist also der Mensch, der über seine Annahme des Glaubens eigenverantwortlich entscheidet. Asad sagt hierzu: „[...] Hier [wird] Unglaube als das Ergebnis der apriorischen Unwilligkeit einer Person aufgezeigt, ihren Verstand im Hinblick darauf zu gebrauchen, Gottes Botschaften zu verstehen.“

Was den letzteren Vers angeht, so ist die Übersetzung „Gott leitet recht, wen Er will“ in dieser Form sprachlich nicht

korrekt, denn es handelt sich um einen elliptischen Satz, in dem die Präposition fehlt (auf wen bezieht sich der Satz?). Das ist auch die Ursache für diese Übersetzung. Dennoch kann sich das unbestimmte Relativpronomen (من) sowohl auf den Menschen als auch auf Gott als den Handelnden beziehen. Trotz vieler unterschiedlicher Meinungen der Gelehrten zu diesem Vers kann festgehalten werden, dass es aus der theologischen Perspektive außer Zweifel steht, dass die Rechtleitung des Menschen ohne die Bereitschaft des Menschen, Gottes Wort wahrzunehmen, nicht erfolgen kann. Es ist dementsprechend der Mensch, der über seine eigene Gläubigkeit entscheidet und nicht ein willkürlicher Gott.

Was die Vorhersehung Gottes in diesem Kontext betrifft, so erläutern islamische Gelehrte die Dialektik zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen folgendermaßen: Gottes Wissen ist absolut und umfasst alles – auch die zukünftigen menschlichen Handlungen. Das Wissen des Menschen jedoch ist relativ und bezieht sich auf die Vergangenheit und die Gegenwart. Somit ist der Mensch in all seinen Handlungen, die die Zukunft betreffen, frei in seiner Entscheidung – und selbstverständlich auch in seiner Gläubigkeit.

Jesus

Die Vorstellung von Jesus ist sicherlich eines der Themen, in denen sich Christentum und Islam klar unterscheiden. Dennoch ist es den AutorInnen gelungen, auch hier die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Betrachtung von Jesus, die oftmals in den Hintergrund gerückt werden und jedenfalls nicht präsent sind, auf sehr respektvolle und nicht vereinnahmende Art und Weise zu illustrieren. Die Tatsache, dass Muslime Jesus als einen Menschen betrachten, wird mit Belegen aus dem Koran dargelegt, ohne jedoch in irgendeiner Nuance eine Wertung dieser Darstellung vorzunehmen. So heißt es etwa auf S. 224: „Wenn der Koran von Jesus meistens als dem ‚Sohn Marias‘ spricht, dann erfolgt das ausdrücklich gegen den ‚Sohn Gottes‘.“

Gleichzeitig werden auf der folgenden Seite jedoch auch Gemeinsamkeiten vorgestellt: „Was die Botschaft Jesu anbelangt, finden sich im Koran zwar keine wörtlichen Übereinstimmungen mit der Bibel, aber doch einige gemeinsame inhaltliche Züge. Jesus wurde zu den „verlorenen Schafen aus dem Hause Israel“ gesandt (Mt 10,6; 15,24) und bestätigt die Tora und die Propheten (Mt 5,17 …). Zu seinen Streitgesprächen mit den Pharisäern und Schriftgelehrten (MK 12) lässt sich die koranische Aussage in Beziehung setzen, Jesus sei gekommen, „um euch einiges von dem, worüber ihr uneins seid, deutlich zu machen.“ (Sure 43/63).“

Bemerkenswert ist die Aussage auf S. 227, in welcher die Differenz in der Betrachtung der Offenbarung selbstkritisch als theologische Herausforderung bzw. als Anfrage betrachtet wird: „Aus koranischer Sicht werden Streit und Uneinigkeit innerhalb des Christentums als Beleg für solche Verfälschungen betrachtet, und

das entspricht (nicht nur) dem Zustand im 7. Jahrhundert, als das Christentum bereits in eine Vielzahl von unterschiedlichen Richtungen zersplittert war; hier kann der Islam als eine bis heute gültige Anfrage an die christliche Ökumene gesehen werden."

Dialog heute

Im letzten Kapitel befassen sich die AutorInnen mit dem christlich-muslimischen Gespräch heute und stellen fest, dass „qualitative Religionsgespräche [...] zu religiöser Bildung beitragen [können], um die es in Europa nicht allzu gut bestellt ist. [...] Religiöse Bildung kann auch für den Umgang mit Traditionen schulen, deren Vernachlässigung zur Geschichtsvergessenheit führt, was sich durch die unreflektierte Wiederkehr von vorurteilsbelasteten Stereotypen und inhumanen Haltungen und Handlungen rächen kann. Auch eine religionsneutrale Gesellschaft, will sie gemäß dem eigenen Anspruch pluralismusfähig sein, darf nicht ausschließen oder gar diffamieren, dass ein Transzendenz- bzw. Gottesbezug von Menschen verschiedener Religionen wach gehalten wird." (S. 257)

Dem kann nichts mehr hinzugefügt werden. ■

Amena Shakir / Gernot Galib Stanfel / Martin M. Weinberger (Hg): ostarrichislam. Fragmente achthundertjähriger gemeinsamer Geschichte,

Al Hamra Verlag, Wien 2012, 203 Seiten, zahlreiche Abbildungen

Buchbesprechung von **Elisabeth E. Schwarz**

Der Islam ist „seit langer Zeit fester Bestandteil Österreichs" (S. 7). Diese Aussage des Präsidenten der Islamischen Glaubensgemeinschaft ist gleichzeitig auch die wesentliche Grundannahme, welche in den einzelnen Beiträgen dieses Buches auf vielfältige Weise begründet wird. In der Kurzdarstellung am Buchrücken wird schon darauf hingewiesen, dass bereits kurz nach dem Auftreten des Islams 622 n. Chr. Beziehungen zu Europa und damit auch zum heutigen Österreich geknüpft wurden. Aus dem Titel des Buches geht hervor, dass man sich hier auf etwa achthundert Jahre gemeinsamer Geschichte bezieht. Dementsprechend werden der Johanneskapelle in Pürgg / Steiermark als „ältester Zeugin" für islamische Einflüsse im heutigen Österreich mehrere Seiten im Buch gewidmet. Ihre Fresken aus dem Jahr 1165 über dem Christus am Kreuz enthalten zehn Mal den Schriftzug *Allah* in arabischer *Kufi*-Schrift. Schön lässt sich das aus den bunten und ausdrucksstarken Fotos von Fatih Öztürk, die den Band illustrieren, erkennen.

Die vorliegende Publikation ist der Katalog zur *„ostarichislam"*-Ausstellung im Jahr 2012 anlässlich des Jubiläums: 100 Jahre Islamgesetz. Diese Ausstellung wurde vom Hochschulstudiengang für das Lehramt für Islamische Religion an Pflichtschulen (IRPA) unter der Leitung von Amena Shakir an der VHS Urania und an anderen Orten der Öffentlichkeit präsentiert. Viel zu wenig bekannt sind die Bereicherungen, die unsere Kultur durch den Islam erhalten hat, sei es in der Architektur, in der Musik oder in der Sprache. Wer die österreichische Kulturlandschaft mit offenem Blick durchwandert, wird viel entdecken:

„Die islamisch-österreichischen Beziehungen durch die Jahrhunderte gleichen einem kompliziert gewobenen Teppich, der sich nur durch eine offene Haltung, einen offenen Blick und ein offenes Herz, das auf die Ganzheitlichkeit der Schöp-

fung gerichtet ist, in seiner Schönheit und Untrennbarkeit erkennen lässt“ (S. 9).

Da finden sich schon in unserer Sprache viele Ausdrücke mit arabischen Wurzeln wie *Trafik, Magazin, Admiral, Schach matt, Aubergine, Karaffe, Kanapee, Gitarre, Matratze* oder *Tasse* usw. (S. 124 f.). Wir spielen auf Instrumenten, die zu allererst oder in ihrer Ursprungsform im arabischen Raum entworfen wurden. Angeführt werden z. B. die *Tschinellen*, ohne die türkische Märsche - bis in die Romantik hinein äußerst beliebt in Österreich - undenkbar wären, oder das Klavier, das auf das *Kanun*, eine Art orientalische Zither zurückgeht, oder die Violine, die sich auf die Kniespießgeige *Rebab* zurückführen lässt (S. 104 f.).

Nach dem Ende der Türkenkriege wurde es Mode, die reiche Formensprache und das märchenhafte Flair des Orients in Kleidung oder Kunst einzufangen. Türkenopern, wie z. B. Mozarts „Entführung aus dem Serail“ erfreuten sich großer Beliebtheit. Ein bewusster Spaziergang durch Wien zeugt von diesen Bereicherungen in der Architektur. So begegnet man in Wien immer wieder dem Halbmond (S. 58 f.) oder Kuppeldächern, die an Moscheen erinnern, wie bei der Karlskirche oder in der „Zacherlfabrik“ im 19. Bezirk (S. 163 f.). Gartenpavillons, die in der Barockzeit errichtet wurden, trugen vielfach die Gestalt von Moscheen, sogar in katholischen Stiften wie z. B. in Kremsmünster (S. 155 f.).

Beim Arsenal ist die Ähnlichkeit zu einer islamischen Medrese (Hochschule) zu ersehen (S. 98 f.). Das Dach des Belvederes mag an den Stil osmanischer Zelte erinnern (S. 148 f.). Orientalische Brunnen gilt es zu entdecken (S. 176 f.) oder das „türkische Zimmer“ von Kronprinz Rudolf als Zeugnis seiner Orientleidenschaft (S. 36 f.).

Neben dieser Bewunderung für fremde Kulturen findet man in anderen Details unserer Kulturlandschaft natürlich auch die Angst vor dem Fremden oder Zeugen der kriegerischen Konfliktgeschichte mit den Türken. Die Türkenbelagerungen wurden über die Jahrhunderte immer auch als Beleg für die Gewaltbereitschaft des Islam und die ständige Bedrohung durch ihn gesehen. Die Osmanen wurden mit dem Islam gleich gesetzt; bis heute gibt es zahlreiche Vorurteile und unerlaubte Verallgemeinerungen in diese Richtung hin zu beobachten. Dabei haben positive wie negative Vorurteile unterschiedliche Konjunktur, wie Johann Heiss und Johannes Feichtinger in ihrem Artikel ausführen (S. 68 f.).

„Die islamischen Einflüsse in Österreich, die über die Jahrhunderte auf sehr unterschiedliche Weise stattfanden, wirkten verändernd auf die Menschen und die Kultur, manchmal harmonisch fördernd, manchmal traumatisch konfliktbehaftet, manchmal auf direkte Weise, manchmal indirekt durch Reaktionen, immer aber wirkten sie prägend und gestaltend.“ (Vorwort, S. 8). Dementsprechend greift eben der vorliegende Band nicht nur das Faszinosum des Islam sondern auch das Tremendum des Fremden auf.

Nach wie vor werden muslimische ÖsterreicherInnen als fremd erlebt. Deutlich

wird das z. B. an der oft gestellten Frage: „Woher kommst du?“, die in den Ohren muslimischer WienerInnen der zweiten oder dritten Generation besonders „befremdend“ klingt. In zwei Beiträgen wird diese Frage beispielhaft im Zusammenhang mit der Identitätsbildung österreichischer MuslimInnen analysiert. Amani Abuzahra weist darauf hin, dass „Woher kommst du?“ erst ein Bewusstsein des Andersseins erzeugt und einen Rechtfertigungszwang auslöst (S. 23), der MuslimInnen die Freiheit nimmt, sich von innen heraus zu definieren - als Subjekte mit einem je individuellen Identitätsgemisch. Sie sind nicht nur MuslimInnen, ÖsterreicherInnen und gleichzeitig vielleicht auch BosnierInnen, sondern vieles mehr (wie wir christliche ÖsterreicherInnen im Übrigen auch). Deshalb plädiert die Verfasserin für den Ansatz der Hybridität (Gemischtheit) innerhalb der Identitätsdebatte, der allgemein davon ausgeht, dass menschliche Identität immer aus mehreren, auch sich widersprechenden Identitäten zusammengesetzt ist. MuslimInnen sollten deswegen nicht nach dem „Entweder-oder“-Prinzip definiert werden, sondern nach dem „Sowohl-als auch“-Prinzip, und als „Subjekte, die in einem kulturellen Kontext stehen, nicht als Repräsentanten von Kulturen“ (Martin Jäggle). Dies würde dem Identitätsgefühl muslimischer ÖsterreicherInnen viel eher gerecht werden. Schlimm wäre es, wenn sie in ihrer Identität das Gefühl hätten, zwischen zwei Sesseln zu sitzen, statt den „dritten Stuhl“ (Tarik Badawia) für mehrere Zugehörigkeiten angeboten zu bekommen.

Nach ihrem theologischen Selbstverständnis gilt für MuslimInnen: „Der / die Beste unter euch, ist der/diejenige, die / der den Menschen am nützlichsten ist“ (S. 21). In ihrem Beitrag zur österreichisch-islamischen Identität belegt Amena Shakir die Gleichheit aller Menschen bei gleichzeitig von Gott gewollter Vielfältigkeit mit entsprechenden Versen aus dem Koran und begründet damit das Recht und die Pflicht der MuslimInnen auch den ÖsterreicherInnen im obigen Sinn nützlich zu sein (S. 23).

Aus diesem Land sind einige sehr berühmte Muslime hervorgegangen, wie z. B. der Autor, Diplomat und Koran-Übersetzer Muhammad Asad (S. 128) oder der Begründer des Roten Halbmondes Abdullah Karl Eduard Hammerschmidt (S. 138).

Dieses Land hat den Islam bereits vor hundert Jahren gesetzlich anerkannt, wie von Richard Potz in seinem rechts-historischen Beitrag präzise ausgeführt wird (S. 118). Neben dieser gesetzlichen Anerkennung, die im Übrigen, so Potz, einer Novellierung dringend bedarf (S. 121), gilt es für uns alle aber auch im Alltag eine „Kultur der Anerkennung“ zu üben. Das Buch bietet gute Argumente dafür!

Um es abschließend mit den HerausgeberInnen zu formulieren, ist es in der Hoffnung auf „ein besseres und friedlicheres Miteinander“ verfasst worden, „welches auf fundierten geschichtlichen Kenntnissen aufbaut“ (S. 9). ■

Der steirische Landtag im 16. Jahrhundert zwischen Eigenständigkeit und Untertänigkeit

Von **Ernst-Christian Gerhold**

ES ist nicht selbstverständlich, dass der steirische Landtag hier in dieser schönen, restaurierten Landstube seine Sitzungen hält. Denn 1528 hatte die steirische Landschaft, das sind die Landstände, den Beschluss gefasst, den Sitz des Landtages nach Wildon zu verlegen. Wie Wolfgang Sittig in seinem Artikel dazu schreibt[1], war der Anlass dafür ein heftiger Streit über Steuern. Die Stände, vor allem die Adeligen, wollten Wildon nach dem Vorbild von Klagenfurt zu einer landschaftlichen Festung und zu einem Tagungsort ausbauen als ein eigenes Zentrum fern vom Landesfürsten. Aber König Ferdinand I., der Bruder Karls V., machte diesen Plan zunichte. So blieb Graz das Zentrum des innerösterreichischen Herrschaftsbereiches mit der Burg als Sitz des Landesherrn und mit dem Landhaus als Sitz der Landstände und des Landtages.

An diesem historischen Ereignis sind die Kräfte und Tendenzen ablesbar, die die Geschichte des steirischen Landtages im 16. Jhdt. bestimmten:

1. Die Herrschafts- und Verwaltungsstruktur des innerösterreichischen Erblandes
2. Das gespannte Verhältnis zwischen dem Landesherrn und Landständen
3. Und die Bedeutung des Landhauses als Sitz der Landstände

1 Wolfgang Sittig, Wildon und die Landeshauptstadt, in: Neue Chronik zur Geschichte und Volkskunde der Innerösterreichischen Alpenländer, Folge 17, Graz 1953, S. 6 ff

Ich beginne bei der

I) Herrschafts- und Verwaltungsstruktur des innerösterreichischen Erblandes

Die österreichischen Erblande der Habsburger waren damals ein Teil des „Heiligen römischen Reiches deutscher Nation". Der habsburgische Kaiser hatte, bedingt durch den Verzicht der Wittelsbacher und Württemberger auf die Thronkandidatur, eine Doppelfunktion: Er war Herr über die österreichischen Erblande (Herrscher durch Erbrecht) und Herr über das Deutsche Reich, wo der Kaiser durch den Reichstag gewählt wurde. Die Strukturen des Reiches schlugen auch auf die österreichischen Erblande durch. Die von Kaiser Maximilian I verfügte Verwaltungsreform schuf kaiserliche Zentralbehörden, denen die Reichsstände gegenüberstanden. Das ließ einen Dualismus in der Verwaltung entstehen, der zu ständigen Spannungen führte. Denn die Kurfürsten des Reiches, die Adeligen, aber auch das aufstrebende Bürgertum in den Städten beanspruchten immer mehr Eigenständigkeit, Rechte und die Vertretung ihrer Interessen gegenüber dem Kaiser und seinen Forderungen. So war der Reichstag (1495 erstmals so bezeichnet) zu einem Forum des Interessenausgleiches beider Seiten, vor allem bei der Bewilligung der Steuern.

Den zentralen Behörden (Reichskammergericht, Hofkammer für Finanzen, Hofkriegsrat und Reichshofrat) standen die drei Kurien der Reichsstände, nämlich die Kurfürsten, der übrige Adel und die freien Reichsstädte gegenüber.

Ähnlich strukturiert war die Verwaltung der österreichischen Erblande. Den Zentralbehörden entsprachen z. B. in der Steiermark der Landeshauptmann als Vertreter des Landesherrn, der Landesverweser als oberster Richter und der Landmarschall als oberster Beauftragter für militärische Angelegenheiten und für das Protokoll. Dem Landeshauptmann waren die Landräte beigestellt, die vom Landesherrn ernannt wurden, aber ansässig in der Steiermark sein mussten. Erzherzog Karl II. richtete 1564 eine eigene innerösterreichische Regierung ein, der ein Statthalter vorstand. Die Mitglieder dieser Regierung in verschiedenen Funktionen wurden aus den Reihen der Landstände genommen.

Die steirischen Landstände bildeten ebenfalls drei Kurien:

1. Die Prälaten (Bischof von Seckau, Äbte der Klöster, Pröpste, sowie der Landeskomtur des Deutschritterordens und der Johanniter)
2. die Herren und Ritter (Herren waren die landesansässigen Grafen, Freiherren und Herren, sowie die Äbtissin von Göß; Ritter waren alle übrigen Adeligen) und
3. die landesfürstlichen Städte und Märkte, die aber im Landtag nur mit einer Stimme ihres gewählten Vertreters stimmen konnten.

Hier wird auch innerhalb der Landstände eine Ungleichheit deutlich, wodurch die 2. Kurie der Herren und Ritter deutlich die Mehrheit besaß.[2]

Der Dualismus in der Verwaltungsstruktur führte auch in der Steiermark zu Spannungen zwischen dem Landesherrn und den Landständen. Denn die Landstände verstanden sich einerseits als Vertreter der ganzen Landesbevölkerung und deren Interessen und Anliegen, darum kämpften sie für mehr Eigenständigkeit und die Möglichkeit, eigene Gesetze und Regelungen für das rechtliche und gesellschaftliche Leben zu erlassen. Andererseits waren die Stände dem Landesherrn durch Treueid verpflichtet und hatten das gesamte Wohl des Landes zu beachten, besonders in den kriegerischen Zeiten des 16. Jahrhunderts im Abwehrkampf gegen die Türken.

Der Landesfürst aber wollte ein absoluter Herrscher sein, der seine machtpolitischen Interessen und seine persönlichen Vorstellungen für das Land durchsetzen wollte, aber damit auf die Stände angewiesen war. Dieser allgemeine Gegensatz verschärfte sich im 16. Jahrhundert noch durch die religiösen Auseinandersetzungen zwischen den mehrheitlich protestantisch gesinnten Landständen und dem römisch- katholischen habsburgischen Landesherrn.

2 Vgl. dazu: Josef Riegler, Landtag Steiermark. Geschichte und Gegenwart, Graz 2008, S. 77 ff.

II) Das gespannte Verhältnis zwischen Landesherrn und Landständen

„Der erste gesicherte Landtag fand 1412 in Graz statt. Das … Einladungsschreiben ist erhalten geblieben“,[3] schreibt der Direktor des steirischen Landesarchives Josef Riegler in seinem Buch über den Landtag Steiermark, auf das ich mich auch im folgenden mehrfach beziehe.

Die Eigenständigkeit der Stände beruhte auf ihren Landesfreiheiten, die ihnen in der „Georgenberger Handfeste“ zugesichert waren und die jeder Landesherr respektieren und anerkennen musste, bevor die Stände ihm huldigten und untertänigst Gehorsam gelobten.

Ein erster größerer Konflikt entstand über der Frage, wer den Landtag einberufen durfte. Als die Stände sich 1462 eigenständig zu einem Ausschusslandtag in Leibnitz trafen und dort Beschlüsse fassten, empfand Kaiser Friedrich III „*ein hoch verdrießen*“. In der Folge setzte sich der Landesherr durch als der, der das alleinige Recht zur Einberufung eines Landtages hatte, aber den Ständen zeitweise eigene Landtage genehmigte.

Der Gegensatz zwischen Landesherrn und Landständen verschärfte sich im 16. Jahrhundert durch die Türkenkriege. Die Abwehr der Muselmanen erforderte ungeheure Geldsummen, die von den Landständen aufgebracht werden mussten. Das „Steuerbewilligungsrecht war die Kernkompetenz der Landstände … und stellte

3 Riegler, a. a. O. S. 77

nach ihrer Auffassung eine Beihilfe und keine dem Landesherrn zustehende Abgabe dar“[4]. Steuern zu bewilligen war für die Stände ein Druckmittel, um im Gegenzug vom Landesherrn Zusagen für eigene Forderungen zu bekommen. Diese Taktik wandten die protestantischen Stände dann besonders für ihre religiösen Interessen an. Ab 1520/21 ist die lutherische Lehre in der Steiermark nachweisbar. Zuerst die Adeligen, dann aber auch die Bürger, Handwerker und Bauern wandten sich dieser Lehre zu. Adelige schickten ihre Söhne zum Studium nach Wittenberg oder an andere protestantische Universitäten. Die Schriften Luthers finden in der Steiermark reißenden Absatz, wie der Gegner Luthers, Dr. Johannes Eck, in einem Brief an Papst Hadrian VI. schon 1523 beklagt.[5] Die Herren und Ritter bauten auf ihren Besitztümern evangelische Kirchen, stellten evangelische Prediger an und machten auch bei der Besetzung der ländlichen Pfarrstellen ihr Patronats- und Vogteirecht geltend, um dort lutherische Pfarrer unterzubringen. Dass die lutherische Lehre auch im Klerus Zustimmung fand und mancher Priester die Glaubensseite wechselte, zeigen die von König Ferdinand I. angeordneten Kirchenvisitationen 1528 und 1544. Ferdinand versuchte, der reformatorischen Bewegung durch Verbotsmandate, öffentliche Verbrennung von protestantischen Büchern und Verfolgung von lutherischen Predigern entgegen zu wirken, aber ohne wirklichen Erfolg.

Nach seinem Tod 1564 wurden die Erblande auf seine drei Söhne, Maximilian, Ferdinand und Karl aufgeteilt. Dabei ist bemerkenswert, dass Maximilian zu Lebzeiten seines Vaters einen evangelischen Prediger, Sebastian Pfauser, für sich anstellte und der reformatorischen Lehre Luthers sehr zugetan war. Nur durch die Drohung des Vaters, dass er das Anrecht auf die Kaiserkrone verlöre, wenn er diesen Prediger nicht entließe, kehrte er, aus politischen Gründen, zur römisch-katholischen Religion zurück.[6] Maximilian übernahm die Erblande Österreich ob und unter der Enns, Böhmen, Mähren und Ungarn, dazu die Kaiserwürde als Maximilian II (1564–1576), sein Bruder Ferdinand bekam Tirol und die Vorlande, der jüngste Sohn Karl wurde Herr über Innerösterreich (Steiermark, Kärnten, Krain, Görz und Istrien). Ihm standen in der Steiermark und Kärnten die fast gänzlich protestantischen Landstände gegenüber, die ihm nur huldigen und die notwendigen Steuern bewilligen wollten, wenn er ihnen Zugeständnisse für die Ausübung ihrer lutherischen Religion machte, wie sie sein Bruder, Kaiser Maximilian II., 1568 in seinen Erbländern dem evangelischen Adel gewährt hatte. Erzherzog Karl II. war ein kluger, organisatorisch begabter Regent, der allerdings durch seine Heirat 1571 mit Maria von Bayern un-

4 Riegler, a. a. O. S. 88

5 Maximilian Liebmann, Die Anfänge der Reformation in der Steiermark, in: Ausstellungsführer:Evangelisch in der Steiermark, Graz 1981, S. 10

6 Zur Person von Johann Sebastian Pfauser und seiner Wirksamkeit am Hof in Wien vgl. Angelika Petritsch, Johann Sebastian Pfauser, Hofprediger Maximilian II., in: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 126 (2010) S. 122 ff.

ter starken Einfluss des Bayrischen Hofes kam, der in Glaubensdingen strengstens auf der Treue zum römisch-katholischen Glauben beharrte. Nach einigen erfolglosen Landtagen in der Steiermark gewährte Karl 1572 dem protestantischen Adel und seinen Untertanen Gewissensfreiheit und freie Abhaltung ihrer Gottesdienste (Grazer Religionspazifikation). Aber gleichzeitig holte er die Jesuiten 1571/72 nach Graz, um theologisch gegen den Protestantismus aufzurüsten, und gründete 1585 die Jesuitenuniversität in Graz.

1578 bekam Erzherzog Karl von seinem Bruder, Kaiser Maximilian II., das „ewige Generalat der windischen und kroatischen Grenze" zur Sicherung gegen die Türken. Karl baute eine hochmoderne Grenzbefestigung mit gestaffelter Befestigungslinie (Karlobag, Karlovac), die bis 1699 hervorragend funktionierte. Aber das alles kostete sehr viel Geld. Auf dem Brucker Ausschusslandtag (wegen Pest in Graz musste nach Bruck/Mur ausgewichen werden) forderte Karl von den Ständen aller seiner Länder diese großen Summen zur Verteidigung. Aber die Stände erklärten, dass eine solche Hilfe nur gewährt werden könne, wenn über die Grazer Religionspazifikation hinaus auch den Bürgern der Städte und Märkte Gewissensfreiheit und freie Wahl des Gottesdienstes gewährt werde. Nach langen Verhandlungen gab der Erzherzog nach und erklärte „keinem Bürger wolle er wegen der Religion ein Haar krümmen"[7]. Diese mündliche Zusage genügte den Ständen und sie bewilligten die ungeheure Summe von 500.000 Gulden. Von den Ständen wurde ein Protokoll über die Zusagen des Landesherrn angefertigt, das dieser aber nie unterschrieb. Dieses Protokoll gilt als die „Brucker Religionspazifikation" oder als das „Brucker Libell". Natürlich lag es auch im Interesse der Landstände, die Grenze zu sichern, aber es wurden eben Glaube und Macht gegen einander ausgespielt.

So manche Mitglieder des Landtages gerieten bei solchen Verhandlungen in einen Konflikt zwischen dem Gehorsam gegenüber dem Landesherrn und ihrer eigenen Glaubensüberzeugung. Die Mitglieder der Prälatenkurie nahmen z. B. an solchen Verhandlungen erst gar nicht teil (am Brucker Landtag waren nur drei Prälaten anwesend), oder enthielten sich der Stimme, bzw. stimmten dagegen. Viel schwieriger war das für die Personen, die von Amts wegen beiden Parteien verpflichtet waren. Ich will das an zwei Landeshauptmännern deutlich machen. Der Landeshauptmann war ja der Stellvertreter des Landesherrn, er war von diesem eingesetzt, führte den Vorsitz im Landtag, wenn der Landesherr nicht anwesend war, und hatte für Recht und Ordnung im Land zu sorgen. Das Vorschlagsrecht für die Person des Landeshauptmannes lag bei den Ständen, die Ernennung war das Recht des Landesherrn. Schon hier ergibt sich ein Dilemma für dieses Amt. Der fortschreitende Absolutismus der Habsburger führte dazu, dass sich z. B. schon Erzherzog Ferdinand, Sohn von Erzherzog Karl, in Innerösterreich an die Vorschläge

7 Zitiert nach Günter Cerwinka, Evangelische Steiermark, in: Ausstellungsführer „Burg Strechau -Glaube und Macht", Gemeinde Lassing 1992, S. 62

des Landesherrn für die Ernennung eines Landeshauptmannes nicht mehr gebunden fühlte.

Von 1515–1529/30 (die Angaben in der Literatur schwanken) hatte dieses Amt der Kärntner Siegmund von Dietrichstein inne. Als Freund und Vertrauter von Kaiser Maximilian I. wurde er von diesem in dieses Amt eingesetzt und bewährte sich darin in vielerlei Aufgaben, z. B. bei der Niederschlagung eines Bauernaufstandes 1515 in der Untersteiermark und Krain. Nach dem Tod Maximilians I. 1519 wollte Dietrichstein das Amt des Landeshauptmannes niederlegen, aber er wurde von den Landständen mit Generalvollmacht ausgestattet, um die Übergangszeit im Sinne des Erbfürsten zu gestalten. Als 1521 Erzherzog Ferdinand (erst ab 1528 König Ferdinand I.) die Erblande übernahm, erneuerte er die Bestellung Dietrichsteins in diesem Amt. Die Treue zum Landesherrn wurde für Dietrichstein allerdings öfter auf harte Proben gestellt, weil er sich in dieser Zeit persönlich dem lutherischen Glauben zuwandte und zum Nutzen der Reformation handelte. Er schützte von Ferdinand verfolgte Prediger, nützte seine Patronatsrechte zur Bestellung evangelischer Prediger in Finkenstein (Kärnten) und Talberg (Steiermark) und behinderte anfangs auch die Visitation 1528. Als 1525 der Knappen- und Bauernaufstand in Schladming losbrach, musste Dietrichstein im Auftrag Ferdinands diesen niederschlagen. Er wurde von den Aufständischen gefangen genommen und zum Tode verurteilt, auch wegen der Niederschlagung des Aufstandes 1515. Doch auf Grund seiner protestantischen Einstellung gewährte man ihm eine Selbstverteidigung, die er so geschickt vorbrachte, dass er von den evangelischen Bergknappen gegen die Bauern beschützt wurde und auf die Burg Werfen gebracht wurde, wo er später befreit wurde.[8] 1530 ist Dietrichstein Führer der steirischen Delegierten beim Augsburger Reichstag. Dort stand das protestantische Bekenntnis, die Confessio Augustana, am 24. Juni auf der Tagesordnung. Aber entgegen der Tagesordnung verlangte Kaiser Karl V. die Verlesung der sogenannten Türkenklage, dh. den Bericht über Schäden und Verwüstungen durch die Türken in Innerösterreich. Der Bericht wurde von Dietrichstein dem Kaiser übergeben und sofort vorgelesen, was aber so lange dauerte, dass der Kaiser die Verlesung der Confessio Augustana nicht mehr zuließ. So verhinderte der protestantische Dietrichstein ungewollt die Verlesung der so wichtigen evangelischen Bekenntnisschrift.[9] Diese wurde allerdings auf Grund des Protestes der evangelischen Reichsstände am nächsten Tag im Bischofshof von Augsburg, wo der Kaiser residierte, öffentlich verlesen.

Nach dem Rücktritt Siegmunds von Dietrichstein als Landeshauptmann 1530 ernannte König Ferdinand I. Hans Un-

8 Vgl. dazu Karl Eder, Landeshauptmann Siegmund von Dietrichstein (1480-1533), in: Die Landeshauptleute im Herzogtume Steiermark = Sonderband 6 der Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark, Graz 1962, S. 19–23

9 Dazu Maximilian Liebmann, Die Anfänge der Reformation in der Steiermark, in: Ausstellungsführer Evangelisch in der Steiermark, Graz 1981, S. 14–15 Das Datum vom 24. Juni wurde aber nicht geändert.

gnad, Freiherr von Sonnegg, zum Inhaber dieses Amtes. Auch er war schon im Dienst von Kaiser Maximilian I. gewesen. Als Landeshauptmann bewährte er sich nicht nur als geschickter Verhandler auf den Landtagen, sondern vor allem als militärischer Berater und Organisator für die Befestigungsanlagen und für das königliche Heer nach der verlorenen Schlacht bei Mohacs 1526. Im Feldzug Sultan Suleimans gegen Österreich 1532 preschte Ungnad zwischen Oberösterreich und der Steiermark hin und her, um König Ferdinand und dessen Familie zu schützen. Fritz Posch schreibt in seinem Aufsatz: „Noch in seinen alten Tagen erinnerte sich Ungnad mit stolzem Selbstbewusstsein seiner Leistungen im Jahr 1532, wo er an einem Tage mehr Türken mit eigener Hand umgebracht habe, als irgend jemand anderer, und ein Pferd nach dem anderen unter ihm zusammengesunken sei.“[10] Seine Tüchtigkeit und Tapferkeit ließen ihn zum Statthalter der niederösterreichischen Länder aufsteigen und der König ernannte ihn zum Oberbefehlshaber der Truppen in Ungarn.

Aber auch Ungnad stand religiös auf der Seite der Protestanten. Als König Ferdinand (nach der Abdankung Karls V. 1558 auch deutscher Kaiser Ferdinand I.) die Umsetzung des Augsburger Religionsfriedens von 1555 mit allen Konsequenzen auch in den Erblanden betrieb[11], geriet Hans Ungnad von Sonnegg wegen der durchzuführenden Mandate in schweren Gegensatz zu seinem Landesherrn. Er legte 1556 sein Amt nieder und wählte freiwillig das Los der Auswanderung, das 1628 unter Kaiser Ferdinand II. alle Adeligen traf. Ungnad ging nach Württemberg, wo ihm Herzog Christoph das Kloster Urach als Domizil überließ. Dort richtete Ungnad zusammen mit dem Gelehrten Primus Truber 1560 eine Druckerei ein, in der die Bibel, Schriften Luthers und andere evangelische Bücher in die slawische Sprache übersetzt und gedruckt wurden. Sein Vermögen steckte er in dieses Lebenswerk. 1564 starb Hans Ungnad von Sonnegg und wurde in der Stiftskirche in Tübingen beigesetzt.

So waren die Sitzungen des steirischen Landtages im 16. Jahrhundert zunehmend von zwei Machtinteressen dominiert: Einerseits versuchte der römisch-katholische habsburgische Landesherr die unterschiedlichen Teile der Erblande zu einem Ganzen zu einen und strebte die absolute Herrschaft an, andererseits kämpften die Landstände um ihre Eigenständigkeit, die Durchsetzung ihrer Interessen und vor allem um ihre religiösen und sozialen Freiheiten. Zugleich lag ihnen das

10 Fritz Posch, Die steirischen Landeshauptleute im Zeitalter der Glaubenskämpfe, in Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark, Graz 1962, Sonderband 6, S. 27

11 Dazu Rudolf Leeb, Der Augsburger Religionsfrieden und die österreichischen Länder, in: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 122 (2006), S. 23 ff. Leeb führt aus, dass Ferdinand auf Grund der mehrheitlich protestantisch gesinnten Stände auf die Durchsetzung seiner gegen die Protestanten gerichteten Mandate verzichtete, aber am Recht des Landesherrn zur Bestimmung der Religion seiner Untertanen festhielt.

Wohl des ganzen Landes am Herzen und so war es wichtig, dass die Stände sich intern vor den Sitzungen des Landtages berieten, ihre Meinungen abklärten und Kompromisse eingingen, damit sie einheitlich oder wenigsten mehrheitlich im Landtag beschließen konnten.

Ab 1564 unter Erzherzog Karl war klar, dass der Landesherr den Landtag einberief und in der sogenannten Werbung seine Forderungen übergab. Meistens überbrachten Kommissäre diese Werbung. Darüber wurde in der Haupthandlung des Landtages beraten und abgestimmt, während über die Anliegen der Landstände (Ansuchen, Bitten und Beschwerden) in der Nebenhandlung beraten wurde. Es lag an der geschickten Verhandlungsführung, wie diese Agenden gehandhabt wurden. So wurde z. B. auf dem Landtag 1580 die Werbung des Landesherrn am 21. November vorgetragen, aber nicht verhandelt, weil die Stände ihre Beschwerden über Religionssachen vorzogen, bis diese erledigt waren. Erst am 14. Februar 1581 wurde dann die Werbung des Landesherrn behandelt.[12] Das zeigt auch deutlich, wie lang Landtage dauern konnten. Weil die Abgeordneten der einzelnen Kurien ihren Aufenthalt selbst bezahlen mussten (seit dem Erwerb des Landhauses wurde meist in Graz getagt), ist verständlich, dass die Klöster und Adeligen sich ein ständiges Domizil in Graz schufen: Stift Rein – Reinerhof, Stift Admont – Admonterhof, Palais Attems, Liechtenstein, Saurau, Herberstein usw.

12 Vgl. Riegler, a. a. O. S. 100

Eine Adelsfamilie, die in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts bei den steirischen Landtagen als Vertreter der protestantisch gesinnten Stände hervorgetreten ist, waren die Hoffmann auf der Burg Strechau in der Obersteiermark. Sie wurden als die „Könige des Ennstales“ bezeichnet. Sie entstammten einem altbayrischen Rittergeschlecht Hoffmann zu Farnach. Durch Dienste, Lehen und Heirat ist dieses Geschlecht durch zehn Generationen in den habsburgischen Erblanden nachweisbar. Schon im 15. Jahrhundert wurden sie zum steirischen Landadel gezählt und bekamen durch ihre herausragenden Dienste unter den Kaisern Friedrich III., Maximilian I. und König und Kaiser Ferdinand I. hohe Ämter und große Güter übertragen. Dadurch hatten sie großen politischen Einfluss, aber auch ein enormes Besitz- und Geldvermögen erworben.[13]

Drei Männer sind für die steirische Geschichte wichtig:

Hanns Hoffmann, geb. 1491, war mit 26 Jahren einer beiden Vertreter der Steiermark bei der Krönung Karls I. zum König von Spanien 1517 in Barcelona, wurde 1527 Schatzmeister – General und 1528 Geheimer Rat von König Ferdinand. In diesem Amt hatte er großen Einfluss auf den König und konnte ihn z. B. entgegen den Ratschlägen der anderen Räte dazu bringen, im Frieden von Kaaden 1534 dem Herzog Ulrich von Württemberg sein Land zurück zu geben. 1535

13 Vgl dazu Klaus Eckart Ehrlicher, Die Hoffmann, Freiherren zu Grünbühel und Strechau, in: Ausstellungskatalog: Burg Strechau, Glaube und Macht, 1992, S. 79 ff

erhöhte König Ferdinand „für und für ewige Zeit“ Hanns Hoffmann und seine ehelichen Leibeserben zu Freiherren und Freifräulein des Reiches unter dem Namen zu Grünbühel und Strechau. 1541 wurde die Lehensherrschaft für Strechau von Ferdinand aufgehoben und die Hoffmanns in den Status der „freien Reichsherrschaft“ erhoben. Schon 1540 hatte König Ferdinand für Hanns Hoffmann das Amt des erblichen Erblandhofmeisters geschaffen, welches das vornehmste Amt am königlichen Hof war.

Wann Hanns Hoffmann zum lutherischen Glauben konvertierte, wissen wir nicht. Äußerlich hat er dieses sicher nicht groß kundgetan, sonst wären diese Ämter und Ehrungen nicht erfolgt. Aber es ist aktenkundig[14], dass Hanns Hoffmann in den Pfarren, in denen er Vogteirechte besaß, sich für die Einsetzung evangelischer Prediger stark machte. Das waren die Pfarren Irdning, Lassing, Liezen und Oppenberg. So gab es 1536 einen Streit mit dem Stift Rottenmann, weil Hanns Hoffmann eigenmächtig in Irdning einen lutherischen Pfarrer angestellt hatte. 1539 ließ Hoffmann durch seinen Pfleger auf Strechau den Gottesdienst am Fest Mariä Geburt in Lassing verhindern, den ein Chorherr von Rottenmann halten sollte. In der Folge wurde dann ein Vertrag zwischen dem Stift Rottenmann und Hanns Hoffmann über die Besetzung der Pfarre Lassing geschlossen, der zu Gunsten Hoffmanns war.

Wahrscheinlich hat Hanns Hoffmann geschickt auf beiden Schultern getragen: Er war ein treuer Diener seines Landesherrn in den großen Sachen des Landes, aber in seinem eigenen Machtbereich hat er klar als lutherischer Herr agiert. In der Familie war die lutherische Glaubensüberzeugung bei den Hoffmanns die einzige wahre Religion, wie sich an den Söhnen Hans Friedrich und Ferdinand zeigt. Hanns Hoffman starb 1564.

Hans Friedrich Hoffmann trat in viele Ämter des Vaters ein. Er war Vertreter der steirischen Stände auf den Reichstagen und am kaiserlichen Hof, vor allem aber Oberster Erbmarschall und in dieser Funktion auch Vertreter der Stände gegenüber Erzherzog Karl. Er entwickelte sich zum Führer der evangelischen Stände bei der Aushandlung der Gewissensfreiheit und religiösen Freiheit und war federführend bei der Grazer Religionspazifikation, vor allem aber beim Brucker Libell 1578. Er berief auf eigene Kosten evangelische Prediger aus Regensburg und Nürnberg für die Pfarren Lassing, Liezen und Oppenberg und hatte natürlich auf seiner Burg Strechau einen hauseigenen Prädikanten, Dr. Johann Georg Senger. Obwohl die Pfarren Wald, Kalwang und Mautern zum Stift Admont gehörten, konnte Hans Friedrich als mächtiger Grundherr bewirken, dass auch dort lutherische Prediger wirkten. Karl Amon hat darauf hingewiesen, dass auch im Stift Admont unter

14 Siehe dazu den Artikel von Benedikt Schneider, Die Hoffmann und ihre Beziehungen zu den Kirchen des Mittleren Ennstales während der Reformationszeit, in: Ausstellungsführer Burg Strechau, Glaube und Macht 1992, S. 87 ff.

dem Abt Valentin Abel (1545–1568) eine evangelische Phase erkennbar war.[15]

Der Bruder Ferdinand Hoffmann war in seinem Herrschaftsbereich ebenfalls für den evangelischen Glauben sehr bemüht. Neuhaus(Trautenfels), Öblarn und Schladming gehörten dazu. In Neuhaus und St. Jakob in der Au ließ Ferdinand Hoffmann evangelische Kirchen für die Bevölkerung errichten. Er selbst sagt dazu: dass er vor etlichen Jahren aus christlichem Eifer und zur vermehrten „*Pflanzung der rainen Evangelischen Lehr Augspurgischer Confession*“, auf seinen Gütern im Ennstal eine Kirche zu Neuhaus, weiters eine Kirche in der Au, dazu ein Prädikanten- und Schulhaus, dann zu Schladming außerhalb des Marktes ein Spital, alles auf seinem eigenen Grund und Boden *„gestiftet, erhoben und erbaut“* hätte. Er habe dazu bei der Kirche zu Neuhaus bis heute auf eigene Kosten und ohne Zutun und Hilfe der Gemeinde die notwendigen Ausbesserungen und den Unterhalt getragen.[16] Diese Kirche zu Neuhaus bei der Burg Trautenfels haben wir ausgegraben und als Gedenkstätte ökumenisch geweiht. Ein Gedenkstein trägt die Inschrift: „Nicht vergessen, aber vergeben“.

Aus diesen Bemühungen der beiden Hoffmannbrüder um die Ausbreitung der Augsburger Confession wird deutlich, dass im oberen Ennstal die Bevölkerung bald mehrheitlich lutherisch war. 1576 berichtet Hans Friedrich den Verordneten in Graz: „ Dr. Senger predigt meistenteils bei meiner Frau Mutter in Grünbüchl. Hat großen Zulauf und Lob. Hat nunmehr über 800 Kommunikanten gehabt. Und ist in der Kirchen zu Rottenmann oft nicht über 3 oder 4 Zuhörer.“[17]

Nach dem Brucker Libell 1578 ließ Hans Friedrich sich einen persönlichen Betraum auf der Strechau mit einem protestantischen = biblischen Deckengemälde einrichten.[18] Das theologische Konzept dieses Gemäldes geht auf den evangelischen Theologen aus Rostock, David Cyträus zurück, der schon 1569 für die niederösterreichischen evangelischen Stände eine Kirchenordnung verfasst hatte. Er war mit Hans Friedrich Hoffmann eng befreundet und sollte auch für die Steiermark eine Kirchenordnung erstellen, die aber nicht zur Ausführung kam. Als besonderes Zeichen seines lutherischen Glaubens ließ Hans Friedrich bei Rottenmann eine evangelische Kirche errichten, die zugleich die Grabstätte der Hoffmanns sein sollte. Es war ein Rundbau mit einer flachen Kuppel. Über dem Eingangsportal stand: „Preces et lacrimae sunt arma huius ecclesiae“ = Bitten und Tränen sind

15 Karl Amon, Die Zeit Ferdinands I., in: Ausstellungsführer Evangelisch in der Steiermark, 1981 , S. 21

16 Benedikt Schneider, a. a. O. ,S. 91-92

17 Zitiert nach Benedikt Schneider, a. a. O., S. 92 in geglättetem Deutsch

18 Beim Verkauf der Burg Strechau 1629 durch Anna Potentiana Jörger, geb. Hoffmann an das Stift Admont , gezwungen durch das Mandat Ferdinands II 1628, wurde dieser Andachtsraum und das gemalte Gewölb’ nicht zerstört, sondern im Laufe der Zeit zu einer Josefs-Kapelle umgebaut, die nur dem Abt zur Verfügung stand. Dazu Johann Tomaschek, Vom ‚Gmalln Gewelb’ zur (Josefs-)’Kapelle’. Der Andachtsraum des Hans Friedrich Hoffmann vom 17. bis ins 19. Jahrhundert“, in: Burg Strechau 2008, S. 39 ff.

die Waffen dieser Kirche. Am 15. Februar 1579 wurde die Kirche auf den Namen „Salvatorkirche“ geweiht durch den schon genannten Pfarrer Dr. Johann Georg Senger, der hier nun wirkte.

Aus schriftlichen Quellen wissen wir, dass in der Steiermark viele Adelige evangelische Kirchen, Kapellen, Bethäuser, Schulen und Friedhöfe auf ihren Anwesen errichtet haben. Es sind 20 Kirchen bekannt,[19] die aber alle in der Gegenreformation zerstört wurden.

1589 starb Hans Friedrich Hoffmann, ein Jahr danach auch Erzherzog Karl. Mit dessen Sohn Erzherzog Ferdinand setzte dann die gegenreformatorische Bewegung der Habsburger in voller Härte ein, die er als Kaiser Ferdinand II. auf Reichsebene fortführte. Er soll bei Regierungsantritt in Innerösterreich gesagt haben: „Lieber herrsche ich über eine Wüste, als über ein Land voller Ketzer“.

III. Das Landhaus in Graz als Sitz der Landstände und Ort des Landtages[20]

Die Versammlungen des steirischen Landtages wurden bis zum Ende des 15. Jahrhunderts vom Landesfürsten an verschiedene Orte einberufen, welche die notwendigen Räume und Quartiere für die Delegierten hatten. Oft waren es Graz oder Marburg, aber auch Judenburg, Rottenmann, Leoben und Leibnitz werden genannt. Der Wunsch der steirischen Landstände wuchs immer mehr, einen ständigen Versammlungsort in der steirischen Hauptstadt zu haben, weil durch die Verwaltungsreform von Maximilian I. die Administration gewachsen war und die Archivierung der Protokolle und anderer Schriften immer wichtiger wurde. In der Herrengasse gab es ein Haus, das schon als Kanzlei benützt worden war, mit einer Kapelle. 1494 erwarben „die praelaten und die vom Adel das die Kanzlei genannte Haus mit der darauf haftenden Lehenschaft, der Kapellen darin“.[21] Grundherr über dieses Haus war damals Kaiser Maximilian I., der den Kauf bestätigte und das Haus von allen grundherrlichen Lasten befreite. Die Stände wollten aber nicht nur ein Archiv und einen Versammlungsraum, sondern ein für alle Kurien des Landtages entsprechendes Domizil. Darum erwarben sie nach und nach die angrenzenden Gebäude zur heutigen Landhausgasse und Schmiedgasse hin.

Von 1527–1531 wurden diese Gebäude renoviert und für den Gebrauch der Stände umgebaut im italienischen Stil. Damals entstand der prächtige Rittersaal, in dem die Wappen der Herren und Ritter angebracht waren. Als 1543 der italienische Festungsbaumeister Dominco dell’ Allio die Grazer Stadtbefestigung zu bauen begann, beauftragten ihn die Stände mit dem Abriss und Neubau des Herrengas-

19 Vgl. dazu Rudolf Leeb, Zu Kirche und Friedhof in Neuhaus, in: Evangelische Kirche Neuhaus-Trautenfels, Kleine Schriften der Abteilung Schloss Trautenfels am Steiermärkischen Landesmuseum Joanneum, Heft 23, 1992 , S. 15 f.

20 Zur Geschichte des Landhauses vgl. Riegler, a. a. O., S 173 ff.

21 Zitiert nach Riegler, a. a. O., S. 177

sentraktes. Es ist das Gebäude, das wir als heutiges Landhaus kennen mit seinen wunderschönen Arkaden, den Zimmern und Sälen mit ihren bemalten Wänden und Decken, den Stuckausschmückungen, den geschnitzten Türen mit Intarsien und den Kachelöfen. In die Landstube führte damals vom Hof aus eine herrliche Freitreppe, und auch der Rittersaal war durch ein Hoftreppe erreichbar. 1581–84 erfolgte eine Erweiterung des Landhauses nach Süden hin durch Abbruch und Neubau des angrenzenden „Rindscheidelhauses".

Die Kapelle im alten Kanzleigebäude war durch den Neubau dell' Allios verloren gegangen. Die Stände beauftragten 1563 den Neubau einer Kapelle beim Rittersaal, in der nicht nur evangelische Gottesdienste gefeiert wurden, sondern auch viele Taufen und Trauungen evangelischer adeliger Familien. Die Matriken über diese Amtshandlungen sind im steiermärkischen Landesarchiv aufbewahrt und geben Auskunft über die Verwendung dieser Landhauskapelle, sowie über die Stiftskirche im Paradeis.[22] Weil sich diese Kapelle im Landhaus bald als zu klein erwies, erwarben die Stände 1567 von Seifried von Eggenberg das Eggenberger Stift, ein seit 1411 bestehendes Armenspital mit kleiner Kirche am Paradeis. Diese Kirche wurde zügig ausgebaut und 1569 als evangelische Stiftskirche eingeweiht, in der nun alle Gottesdienste und Amtshandlungen stattfanden. Dort wirkte von 1574-1585 Dr. Jeremias Homberger als erster steirischer Superintendent. Die Kapelle von 1563 im Landhaus wurde bei einem weiteren Umbau aufgelassen, die heutige kleine Kapelle wurde 1631 errichtet und der Jungfrau Maria geweiht. Sie ist ein Zeichen für die erfolgte Rekatholisierung des Landes und der Landstände. In letzter Zeit wurde diese Marienkapelle restauriert und ökumenisch wieder geweiht.

Das Landhaus beherbergte aber auch ab 1541 das von den evangelischen Landständen errichtete Gymnasium für die Söhne der Herren und Ritter. Diese Schule entwickelte sich so gut, dass sie auch in das Eggenberger Stift verlegt wurde. 1574 wurde das große neue Schulgebäude (heute der Paradeishof beim Kaufhaus Kastner & Öhler) eröffnet, das nun auch den Söhnen der Bürger zugänglich war. Die Schulordnung verfasste ebenfalls David Cyträus, der auch die Eröffnungsrede hielt. Der Lehrkörper umfasste 1574–1598 ca. 70 Professoren, unter ihnen von 1594–98 auch Johannes Kepler.

1573 hatten die Jesuiten auch ein eigenes Gymnasium errichtet, welches mit der evangelischen Landschaftsschule in erbittertem geistigen und geistlichen Streit lag. Es gab 1575 eine öffentliche Disputation, die das Jesuitengymnasium gewonnen hat.[23]

Neben dieser evangelischen Landschaftsschule in Graz wurde auch in Ju-

22 In einer noch unveröffentlichen Dissertation werden diese Matriken behandelt von Angelika Halbedel-Herrich, die diese Texte ediert.

23 Karl Amon, Die geistige Auseinandersetzung, in: Ausstellungsführer Evangelisch in der Steiermark 1981,

S. 41

denburg eine solche Schule durch die Stände eingerichtet, deren Schüler allerdings ihre Ausbildung zur Universitätsreife in Graz absolvieren mussten. 1598 wurden diese Schulen auf Anordnung Erzherzogs Ferdinand geschlossen, alle evangelischen Lehrer und Prediger mussten binnen einer Woche das Land verlassen. Johannes Kepler ging erst 1600 nach Prag.

Das Landhaus ist noch mehrfach umgebaut und renoviert worden. 1740 erfolgten die Barockisierung der Landstube, 1886-90 der Abbruch des Archivgebäudes und der Neubau des duftigen Arkadenverbindungsganges im Stil von dell' Allio. [24]

Für das Leben und Wirken in diesem ehrwürdigen Haus gilt aber bis heute die Anweisung auf der sogenannten Rumortafel, die auf beiden Toreingängen in der Herrengasse und in der Schmiedgasse angebracht ist:

Dort heißt es,

„dass niemand, wer es auch sein mag, sich unterstehe in diesem hochbefreiten Landhaus zu rumoren, die Wehr, Dolch oder Brotmesser zu zücken, zu balgen und zu schlagen, gleichfalls mit anderen Wehren Ungebühr zu üben oder Maulstreiche auszugeben, sondern hier innen aller Gebühr und Bescheidenheit mit Worten und Werken zu gebrauchen. Welche aber dawiderhandeln, dass dieselben nach Gelegenheit des Verbrechens an Leib und Leben unnachlässich sollen gestraft werden, danach sich männiglich wisse zu richten.

Actum 20. Sept. 1588“[25] ■

24 Alle Details zu den baugeschichtlichen Vorgängen und der künstlerischen Ausgestaltung des Landhauses in Riegler, a. a. O., S. 190 ff

25 Zitiert in geglätteter Form nach Riegler, a. a. O., S. 199.

Vom Konflikt zur Gemeinschaft? Zum Reformationsgedenken 2017

Auszug aus dem Dokument der Dialogkommission von Lutherischem Weltbund und Päpstlichem Einheitsrat „Vom Konflikt zur Gemeinschaft: Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017[1]“:

Fünf Ökumenische Imperative

Katholiken und Lutheraner nehmen wahr, dass sie und die Gemeinschaften, in denen sie ihren Glauben leben, zu dem einen Leib Christi gehören. Es wächst das Bewusstsein, dass der Streit des sechzehnten Jahrhunderts zu Ende ist. Die Gründe dafür, den Glauben der Anderen gegenseitig zu verurteilen, sind hinfällig geworden. So ergeben sich fünf Imperative für das gemeinsame Gedenken von Lutheranern und Katholiken im Jahr 2017.

Lutheraner und Katholiken sind aufgerufen, aus der Perspektive der Einheit des Leibes Christi zu denken und nach dem zu suchen, was diese Einheit zum Ausdruck bringt und der Gemeinschaft des einen Leibes Christi dient. Durch die Taufe erkennen sie einander gegenseitig als Christen an. Diese Orientierung erfordert eine fortwährende Umkehr des Herzens.

1 Das Dokument ist 17.6.2013 im englischsprachigen Originaltitel: „From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017“ erschienen.

Der erste Imperativ:
Katholiken und Lutheraner sollen immer von der Perspektive der Einheit und nicht von der Perspektive der Spaltung ausgehen, um das zu stärken, was sie gemeinsam haben, auch wenn es viel leichter ist, die Unterschiede zu sehen und zu erfahren.

Im Lauf der Geschichte haben Katholiken und Lutheraner ihre Bekenntnisse im Gegensatz zueinander bestimmt. So litten sie unter einer Einseitigkeit, die bis heute besteht, wenn es um bestimmte Fragen geht, wie zum Beispiel die Frage der Autorität. Da diese Probleme in ihrem wechselseitigen Konflikt wurzeln, können sie nur gelöst oder zumindest erörtert werden, wenn durch gemeinsame Anstrengungen die Gemeinschaft vertieft und gestärkt wird. Katholiken und Lutheraner brauchen die Erfahrung, die Ermutigung und die Kritik des jeweils Anderen.

Der zweite Imperativ:
Lutheraner und Katholiken müssen sich selbst ständig durch die Begegnung mit dem Anderen und durch das gegenseitige Zeugnis des Glaubens verändern lassen.

Katholiken und Lutheraner haben durch den Dialog viel gelernt und sind zu der Erkenntnis gelangt, dass die Gemeinschaft miteinander unterschiedliche Formen und Grade haben kann. Mit Blick auf 2017 sollten sie ihre Anstrengungen erneuern – in Dankbarkeit für das, was bisher schon erreicht worden ist; mit Geduld und Beharrlichkeit, weil der Weg länger sein könnte als erwartet; mit Eifer, der es nicht zulässt, mit der gegenwärtigen Situation zufrieden zu sein; in Liebe füreinander auch in Zeiten der Uneinigkeit und des Konflikts; mit dem Glauben an den Heiligen Geist, in der Hoffnung, dass der Geist das Gebet Jesu zum Vater erfüllen wird, und mit aufrichtigem Gebet, das dies geschehen möge.

Der dritte Imperativ:
Katholiken und Lutheraner sollen sich erneut dazu verpflichten, die sichtbare Einheit zu suchen, sie sollen gemeinsam erarbeiten, welche konkreten Schritte das bedeutet, und sie sollen immer neu nach diesem Ziel streben.

242. Katholiken und Lutheraner haben die Aufgabe, ihren Mitchristen das Verständnis des Evangeliums und des christlichen Glaubens wie auch frühere Traditionen der Kirche neu zu erschließen. Die Herausforderung besteht darin zu verhindern, dass man durch die erneute Beschäftigung mit der Tradition in die alten konfessionellen Gegensätze zurückfällt.62

Der vierte Imperativ:
Lutheraner und Katholiken müssen gemeinsam die Kraft des Evangeliums Jesu Christi für unsere Zeit wiederentdecken.

243. Ökumenisches Engagement für die Einheit der Kirche dient nicht nur der Kirche selbst, sondern auch der Welt, damit die Welt glaubt. Die missionarische Aufgabe der Ökumene wird größer, je pluralistischer unsere Gesellschaften in

religiöser Hinsicht werden. Auch hier sind Umdenken und Umkehr gefordert.

Der fünfte Imperativ:
Katholiken und Lutheraner sollen in der Verkündigung und im Dienst an der Welt zusammen Zeugnis für Gottes Gnade ablegen.

Der ökumenische Weg ermöglicht es Lutheranern und Katholiken, gemeinsam Martin Luthers Einsicht und seine geistliche Erfahrung des Evangeliums von der Gerechtigkeit Gottes, die zugleich die Gnade Gottes ist, zu verstehen und zu würdigen. Im Vorwort zur Ausgabe seiner lateinischen Werke (1545) notierte er, dass er „dank Gottes Erbarmen, unablässig Tag und Nacht darüber nachsinnend", ein neues Verständnis von Römer 1,17 gewonnen hatte: „Da hatte ich das Empfinden, dass ich ganz und gar neu geboren war, und dass ich durch geöffnete Pforten in das Paradies selbst eingetreten war. Da zeigte mir sogleich die ganze Schrift ein anderes Gesicht [...]. Später las ich Augustinus´ Der Geist und der Buchstabe, wo ich wider Erwarten darauf stieß, dass auch er Gottes Gerechtigkeit auf ähnliche Weise interpretierte, als die Gerechtigkeit, mit der Gott uns bekleidet, wenn er uns rechtfertigt."

Das Gedenken an die Anfänge der Reformation ist dann angemessen, wenn Lutheraner und Katholiken gemeinsam das Evangelium von Jesus Christus hören und wenn sie sich immer wieder neu in die Gemeinschaft mit dem Herrn rufen lassen. Dann werden sie vereint sein in der gemeinsamen Sendung, wie sie die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre beschreibt: „Lutheraner und Katholiken haben gemeinsam das Ziel, in allem Christus zu bekennen, dem allein über alles zu vertrauen ist als dem einen Mittler (1 Tim 2,5 f.), durch den Gott im Heiligen Geist sich selbst gibt und seine erneuernden Gaben schenkt" (GE 18).

Hinweis: Die deutschsprachige Ausgabe des Dokuments „Vom Konflikt zur Gemeinschaft: Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken in Jahr 2017" ist im Buchhandel erhältlich. Der englischsprachige Text kann unter der Internetadresse www.lutheranworld.org/content/council-2013 heruntergeladen werden. ■

Der gemeinsame Blick auf die Reformationsgeschichte

Der Catholica-Beauftragte der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Landesbischof Prof. Dr. Friedrich Weber aus Wolfenbüttel, hat das von der Dialogkommission von Lutherischem Weltbund und Päpstlichem Einheitsrat gemeinsam herausgegebene Dokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft" begrüßt und im Juni 2013 eine erste Stellungnahme dazu abgegeben:

Heute[1] wurde das Dokument der Internationalen Lutherisch / Römisch-katholischen Kommission unter dem Titel „Vom Konflikt zur Gemeinschaft" der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Welche Bedeutung dieses Dokument für den Lutherischen Weltbund (LWB) und den Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen hat, wird daran deutlich, dass Generalsekretär Martin Junge und Kurt Kardinal Koch gemeinsam das Dokument während der diesjährigen Ratstagung des LWB in Genf vorgestellt haben. Nach einer ersten Lektüre des Dokuments erscheinen mir besonders die folgenden Punkte für unser ökumenisches Miteinander bedeutsam und hoffnungsvoll:

1 Pressemitteilung der VELKD vom 17.6.2013.

1. Zu begrüßen ist, dass die Geschichte der lutherischen Reformation erstmalig gemeinsam von Lutheranern und Katholiken beschrieben wird. Es geht der Dialogkommission nicht darum, die Vergangenheit nachträglich umzudeuten, sondern vielmehr die Geschichte neu, nämlich gemeinsam zu erzählen. Die in den letzten Jahrzehnten gewachsenen Beziehungen erlauben es, das Vergangene nicht ausschließlich von den Abgrenzungen her zu erzählen und zu beurteilen, sondern sich auch der Perspektive des Anderen zu öffnen.

2. Vor einigen Jahren hat sich Kardinal Kasper darum verdient gemacht, den theologischen Ertrag der gemeinsamen Lehrgespräche der zurückliegenden 50 Jahre aus seiner römisch-katholischen Perspektive festzuhalten. Es ist ein großer Fortschritt, dass mit der Studie eine solche Bilanz wider das ökumenische Vergessen nun auch gemeinsam verantwortet vorliegt. Anhand der Themen von Rechtfertigung, Abendmahl, Amt sowie Schrift und Tradition wird dargestellt, was heute bereits gemeinsam zu den zentralen theologischen Anliegen Luthers gesagt werden kann und welcher differenzierte Konsens auf dem Weg zu mehr Gemeinschaft erreicht werden konnte. Wie in keinem ökumenischen Dokument bislang konnte so die Theologie Luthers in ihrer Breite gemeinsam dargestellt werden. Die Studie stellt somit reiches Material bereit, um über die Konfessionsgrenzen hinweg über die und mit der Theologie Luthers ins Gespräch zu kommen.

3. Hilfreich sind zudem die Überlegungen im Hinblick auf das Jahr 2017. Der gemeinsame Blick auf die Reformationsgeschichte macht für die Autoren der Studie – erstmals seit der Reformation – auch ein gemeinsames Gedenken möglich. Das Dokument verwendet dabei durchweg den Begriff „Gedenken“, um deutlich zu machen, dass sich die römisch-katholische Seite schwer tut, die Reformation, die eben auch zur Spaltung der westlichen Christenheit führte, zu feiern. Zugleich erkennt die katholische Seite aber an, dass lutherische Christinnen und Christen in 2017 nicht diese Kirchenspaltung feiern, sondern sich von Herzen dankbar zeigen für alles, was Luther und die anderen Reformatoren ihnen eröffnet haben und dass sie die Gaben der Reformation auch mit andern teilen wollen. Lutherischer Weltbund und Einheitsrat schlagen daher im Hinblick auf das Reformationsjubiläum vor, selbstkritisch die gegenseitigen Verfehlungen aneinander und an anderen zu bekennen, die gemeinsame Freude am Evangelium dankbar zum Ausdruck zu bringen, jene frohe Botschaft von Jesus Christus auch zu feiern und schließlich gemeinsam für die Einheit zu beten.

4. Im historisch orientierten Teil der Studie wird deutlich gemacht, dass die Reformationszeit immer auch eine Zeit der verpassten Chancen war und es nie zu einem wirklichen Dialog über die kontroversen Fragen kommen konnte. Dankbar nehmen die lutherischen Kirchen zur Kenntnis, dass dies heute fundamental anders ist. Die lutherisch/römisch-katholischen Beziehungen sind vertrauensvoll und intensiv. Echter Dialog und Annäherung sind möglich geworden. Daher hat die Kommission einen sehr treffenden und eindrücklichen Titel für ihr Dokument gewählt: „Vom Konflikt zur Gemeinschaft". In der Tat sind wir auf dem Weg zur Gemeinschaft, ja durch unsere Taufe, dem „sakramentalen Band der Einheit", sind wir bereits gemeinschaftlich verbunden. Das Dokument spricht von der „unmöglichen Möglichkeit", dass wir in getrennten Gemeinschaften leben und dennoch zu dem einen Leib Christi gehören, und fährt fort: „Da sie zu dem einen Leib gehören, ringen Katholiken und Lutheraner angesichts ihrer Spaltung um die volle Katholizität der Kirche. Dieses Ringen hat zwei Seiten: Die Anerkennung dessen, was ihnen gemeinsam ist und sie miteinander verbindet, und die Anerkennung dessen, was sie trennt. Das Erste ist Anlass zu Dankbarkeit und Freude; das Zweite ist Anlass für Schmerz und Klage". Auf diesem Hintergrund ist es zu begrüßen, dass das Dokument einen ökumenischen Zugang zum Reformationsjubiläum eröffnet, der die Sorgen unserer römisch-katholischen Geschwister ernst nimmt und uns zugleich gemeinsam die reformatorischen Errungenschaften in Dankbarkeit und Freude feiern lässt.

5. Über eine erste Stellungnahme hinaus verdient das Dokument jedoch eine gründliche und breitgefächerte Bearbeitung. Ich freue mich daher, dass das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes den Catholica-Arbeitskreis der VELKD beauftragt hat, Ideen und Konzepte zu erarbeiten, wie auf den verschiedenen Ebenen des DNK/LWB und der VELKD weiter mit dem Papier gearbeitet werden kann und welche ökumenischen Impulse dadurch freigesetzt werden können. Dabei verdient es auch weitere Überlegungen und Anstrengungen, wie die fünf abschließenden Imperative in unseren Kirchen und Gemeinden mit Leben gefüllt werden können: immer von der Perspektive der Einheit und nicht der Spaltung ausgehen, mit Veränderungen durch die Begegnung rechnen, sich erneut zur Suche nach sichtbarer Einheit verpflichten, gemeinsam die Kraft des Evangeliums für unsere Zeit neu entdecken und gemeinsam der Welt Zeugnis für die Gnade Gottes geben. Wichtig ist aber auch, dass die anderen aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen in diesen Prozess eingebunden werden.

Ein Grund zum Feiern, nicht zur Klage

Anmerkungen zur Sicht von Lutherischem Weltbund und Römisch-katholischer Kirche auf das bevorstehende Reformationsjubiläum 2017.

Von **Ulrich H. J. Körtner**

„Die Reformation war ein kirchlich-gesellschaftlicher und geistiger Aufbruch mit weltweiter Ausstrahlung und Wirkungen bis heute.“ So sieht es jedenfalls die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), die auf ihrer Vollversammlung 2012 in Florenz über Konfessionsgrenzen hinweg zur gemeinsamen Feier des Reformationsjubiläums 2017 aufgerufen hat. Die Bewegung, die sich mit Luthers Kritik am Ablasswesen und seinen 95 Thesen von 1517 verband, entfaltete eine enorme Überzeugungskraft, welche die seit langem ersehnte Erneuerung der Kirche forcierte, vertiefte und umfassend ausweitete. Wie die Leuenberger Konkordie von 1973 feststellt, entstanden die evangelischen Kirchen durch die neue befreiende und gewissmachende Erfahrung des Evangeliums der Rechtfertigung allein aus Glauben. „Das Evangelium“, so die GEKE in ihrem Aufruf zum Reformationsjubiläum, „lässt aufatmen, vertreibt die Angst, schenkt neues Leben, macht frei, öffnet die Augen für die Not anderer und vertreibt die Trauergeister. Wo auch immer das unter uns erfahren wird, werden die Impulse der Reformation unter uns lebendig.“

Von all dem ist in dem gemeinsamen Dokument zum Reformationsgedenken, das die Lutherisch / Römisch-katholische Kommission für die Einheit gerade veröffentlicht hat, leider kaum etwas zu spüren. Dass die Reformation ein religiöser Aufbruch war, für den man bis heute nur dank-

bar sein kann, sucht man in dem Bericht vergebens. Dass Lutheraner wohl Grund zur Freude und zum Feiern haben und dass es auch für Katholiken Anlass zur gemeinsamen Freude am Evangelium gibt, wird zwar gegen Ende des Dokuments in wenigen Absätzen ausgesprochen, doch überwiegt die Klage über die Spaltung der abendländischen Christenheit. Statt dass die Trauergeister vertrieben werden, mündet der Text in katholische und lutherische Bekenntnisse von Sünden gegen die sichtbare Einheit der Kirche. Dabei hätte man schon gern etwas genauer erfahren, was die römische Kirche ihrer Meinung nach alles falsch gemacht hat.

Das Evangelium ist eine Botschaft der Freiheit. Als solches ist es in der Reformation neu zum Klingen und Leuchten gebracht worden. Gott befreit uns Menschen aus allen falschen Bindungen, von Sünde, Tod und Teufel, auch von allen Menschensatzungen, die innerhalb wie außerhalb der Kirche die Menschen der Knechtschaft unterwerfen. Doch von dieser evangelischen Freiheit ist im vorliegenden Dokument nur ganz versteckt die Rede, wenn es auf Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu sprechen kommt, ohne dass sie die katholischen Partner Luthers Aussagen auch nur irgendwie zu Eigen machen würden.

Die gemeinsame Lesart der lutherisch-katholischen Einheitskommission orientiert sich an der Frage des frühen Luther nach dem gnädigen Gott. Das Dokument verweist darauf, dass doch auch Papst Benedikt der XVI. Luthers Ringen um den gnädigen Gott 2011 bei seinem Besuch im Augustinerkloster in Erfurt ausdrücklich gewürdigt habe. Ratzinger hat freilich aus seiner schroffen Kritik an Luther nie einen Hehl gemacht und ist auch bei seinem letzten Deutschlandbesuch absichtsvoll am Kern der Theologie Luthers vorbeigegangen, indem er auf die Antwort, die Luther auf seine Frage fand, nicht eingegangen ist. Diese aber war deshalb so radikal, weil Luther aufging, dass er überhaupt die Frage falsch gestellt hatte. Gottes Gerechtigkeit sei nämlich im Sinne der Gerechtmachung und Gerechtsprechung des Sünders zu verstehen. Sie sei darum reine Gabe und kein Verdienst.

Wohl unterstreicht das Dokument in ökumenischer Eintracht den Gedanken, dass der Mensch allein aus Gnade (sola gratia) und allein um Christi willen (solus Christus) gerechtfertigt und gerettet wird. Aber dass dies allein durch den Glauben geschieht (sola fide), der kein menschliches Werk, sondern göttliches Geschenk ist und eine unbedingte, wenn auch immer wieder angefochtene Heilsgewissheit begründet, stellt der Text eben nicht klar heraus.

Es ist anzuerkennen, dass sich der Bericht um eine gemeinsame Darstellung der Theologie Luthers und eigen gemeinsame Erzählung der Reformation bemüht. Das geschieht aber um den Preis einer weichgespülten Lesart reformatorischer Theologie und der Abschwächung aller historischen Konflikte zu unglücklichen wechselseitigen Missverständnissen und menschlichen Versäumnissen, so dass man sich am Ende fragt, warum die Reformation überhaupt stattfinden musste. Zu

Recht verweist das gemeinsame Dokument auf neuere Ergebnisse der Mittelalterforschung, welche die Kontinuitäten, die zwischen Luther, Reformation und mittelalterlicher Kirche bestehen, neu gewichten. Über all dem dürfen aber doch auch die Diskontinuitäten und Neuaufbrüche nicht übersehen werden.

Leider hat das Dokument keinen klaren Begriff von Reformation. Auch unterscheidet es nicht deutlich genug zwischen Reform und Reformation, wodurch ein angemessenes Verständnis der Ereignisse des 16. Jahrhunderts letztlich verbaut wird. Der epochale Aufbruch von dem die GEKE spricht verschwindet im Nebel einer ökumenischen Theologie, welche das Ziel einer sichtbaren Einheit der Kirchen vor die Suche nach theologischer Wahrheit stellt.

Zudem wird die Reformation ganz auf Luther und das Luthertum reduziert. Das ist genau das Gegenteil von dem, was 2017 auf der Tagesordnung steht. Ohne die herausragende Stellung Luthers für die Reformation in irgendeiner Weise in Abrede stellen zu wollen, ist doch die Rolle der übrigen Reformatoren und ihrer Theologie zu würdigen. Dabei geht es nicht an, Luther zum alleinigen Maßstab dessen zu erklären, was reformatorisch ist und was nicht. Zwingli, Melanchthon, Bucer oder auch Calvin als Reformator der zweiten Generation müssen in ihrer theologischen Eigenständigkeit gesehen werden. Auch ist die Reformation nicht nur ein deutsches, sondern ein gesamteuropäisches Ereignis gewesen, das die Geschichte des Kontinents und schließlich auch die Geschichte anderer Erdteile bis heute nachhaltig geprägt hat. 1517 ist eben nur ein symbolisches Datum, neben dem aber andere Ereignisse und Personen stehen. Das neu bewusst zu machen, ist eine wichtige Aufgabe für das bevorstehende Reformationsjubiläum. Und genau darum bemüht sich z. B. die GEKE mit ihrem Projekt „Europa reformata“.

Nun muss man dem Bericht „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ zugute halten, dass es sich lediglich um ein bilaterales lutherisch-katholisches Dokument handelt. Doch ist es schon erstaunlich, wie sehr andere reformatorische Traditionen und Kirchen ausgeblendet werden, allen voran die reformierten. Lediglich die Methodistische Kirche wird erwähnt, weil der Weltrat methodistischer Kirchen 2006 der Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Römisch-katholischen Kirche aus dem Jahr 1999 zugestimmt hat. Die täuferischen Kirchen werden im Rahmen eines Schuldbekenntnisses angesprochen. Jedoch bleiben die reformierten Kirchen ebenso unerwähnt wie die vorreformatorischen Kirchen der Hussiten und der Waldenser, die sich der Reformation angeschlossen haben. So kommen die Reformation und ihre Impulse, die bis heute weiterwirken, nur ganz selektiv in den Blick.

Dabei möchte das Dokument doch dem veränderten historischen Kontext, in dem das Reformationsgedenken 2017 stattfinden wird, Rechnung tragen. Es sei dies das erste Reformationsjubiläum, das im Zeitalter der Ökumene stattfinde, das

erste Reformationsgedenken im Zeitalter der Globalisierung und auch das erste Gedenken an die Reformation in einer durch neue religiöse Bewegungen und die gleichzeitige Zunahme der Säkularisierung geprägten Zeit. Das alles mag schon stimmen. Aber es verblüfft doch, dass dann das Bild einer lutherisch-katholischen Ökumene gezeichnet wird, die sich vor allem einem pfingstlerisch und charismatischen Christentum gegenüber stehen sieht.

Welche Entwicklungen der konfessionell plurale Protestantismus in nachreformatorischer Zeit genommen hat, welche Rolle dabei die Aufklärung spielt – übrigens auch für den Katholizismus –, welche Wechselwirkungen, aber auch Brüche es zwischen Reformation und Aufklärung gab, darüber erfährt man nichts. Das Entstehen moderner, säkularer Nationalstaaten wird als historische Bürde beklagt, die aus der Reformationszeit geblieben sei. Nach einer Klärung der Begriffen „säkular" oder „Säkularismus" sucht man vergebens. Welche Errungenschaft das Entstehen eines säkularen und am Ende auch demokratischen Rechtsstaates war, scheint den Verfassern nicht bewusst zu sein. Und welche Rolle Luthers Zwei-Reiche- bzw. Zwei-Regimenten-Lehre hierbei gespielt hat, bleibt im Dunklen, weil dieses Thema überhaupt ganz ausgespart wird.

Prominent ignoriert wird die innerprotestantische Ökumene, deren Frucht in Europa die Leuenberger Konkordie von 1973 und die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa sind. Auf der Grundlage eines gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums und der Sakramente erklären ihre 107 Mitgliedskirchen – darunter auch die meisten europäischen lutherischen Kirchen –, dass verbleibende Lehrunterschiede keine kirchentrennende Bedeutung mehr haben. Ohne ihre organisatorische Eigenständigkeit und ihre konfessionelle Besonderheit aufzugeben, stehen sie untereinander in einer Kirchengemeinschaft, die sich als Einheit in versöhnter Verschiedenheit begreift. Nach diesem Modell gibt es überhaupt keinen Grund, die Existenz eigenständiger evangelischer Kirchen – eine Frucht der Reformation – zu beklagen. Ausdrücklich hat die GEKE in ihrem bedeutsamen Lehrgesprächstext „Die Kirche Jesu Christi" 1994 erklärt, das Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit sei auch ihr Modell für die Ökumene mit anderen Kirchen, also z. B. mit der Römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen. Gerade haben zwischen GEKE und Vatikan offizielle Gespräche darüber begonnen.

Das Dokument des Lutherischen Weltbundes und der römischen Kirche zum bevorstehenden Reformationsjubiläum erwähnt all dies nicht einmal in einem Nebensatz. Lediglich im Zusammenhang der Ausführungen zum gemeinsamen Verständnis von Schrift und Tradition ist einmal von Einheit in versöhnter Verschiedenheit die Rede.

Stattdessen ist das Dokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft" auf die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER) von 1999 fixiert, der geradezu eine heilsgeschichtliche Bedeutung

zugeschrieben wird. Man mag zu diesem Dokument stehen, wie man will, aber dass die Unterzeichnung der GER auch noch als heilgeschichtlicher Beweis dafür herhalten muss, dass das lutherische ordinierte Amt im Laufe seiner Geschichte „in der Lage“, war, „seine Aufgabe zu erfüllen, die Kirche in der Wahrheit zu bewahren“ (Abschnitt 194), ist ebenso starker Tobak wie die Behauptung, schon die Augsburgische Konfession von 1530 sei „dem ähnlich, was wir heute einen differenzierenden Konsens nennen können“ (Abschnitt 70). Unabhängig davon, für wie sinnvoll oder problematisch man die Formel vom differenzierten Konsens – die deutsche Übersetzung des neuen Dokuments sagt „differenzierender“ Konsens – hält, bewegt sich die Confessio Augustana doch wohl theologisch in einer anderen Liga als die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Im Übrigen ging es der Augsburgischen Konfession auch um die innerprotestantische Einheit, von der man in „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ leider nichts liest. Statt dessen werden nur die lutherisch-katholischen Dialogdokumente zu Rechtfertigung, Abendmahl, Amt, Schrift und Tradition der vergangenen Jahrzehnte gesichtet, ohne dass man wirklich Neues erführe.

Was sollen wir nun dazu sagen? Zum ersten: Die katholische Seite gibt in diesem Dokument zu erkennen, dass die römische Kirche infolge der Reformation zu einer partikularen Konfessionskirche wider willen geworden ist. Das widerspricht zwar ihrem dogmatischen Selbstverständnis, wie zuletzt das Schreiben der Glaubenskongregation mit dem etwas trockenen Titel „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“ gezeigt, das den Kirchen der Reformation wie schon „Dominus Iesus“ (2000) ihr Kirchesein abgesprochen hat, aber die empirischen Fakten sprechen nun einmal eine andere Sprache. Was die lutherische Seite betrifft, so vermittelt das neue Dokument den Eindruck eines Luthertums, das an sich selbst irre zu werden und die Orientierung hinsichtlich seiner geschichtlichen Sendung zu verlieren droht. Das ist besorgniserregend. Um so mehr möchte man den anderen protestantischen Kirchen zurufen: Das Reformationsjubiläum 2017 ist zu wichtig, als dass man es dem Lutherischen Weltbund überlassen dürfte.

AutorInnen

Dipl.-Ing. Tarafa Baghajati, geb. 1961 in Damaskus, Studium in Timişoara / Rumänien, arbeitet als Bauingenieur, islamischer Gefängnisseelsorger in Wien, Obmann der Initiative muslimischer ÖsterreicherInnen (IMÖ), Mitbegründer der 2006 gegründeten Plattform Christen und Muslime. Seit 2011 Kulturreferent im Ausschuss der Islamischen Religionsgemeinde Wien.

Mag.ª Zeynep Elibol, geb. in Istanbul, Direktorin der Islamischen Fachschule für soziale Bildung (IFS) in Wien, unterrichtet u. a. Islamische Glaubenslehre, Ethik und Physik.

Mag. Dr. Alfred Garcia Sobreira-Majer, geb. 1956, Studium der evangelischen Theologie und der Rechtswissenschaften; Hochschullehrer an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien / Krems (KPH) für Dogmatik, Ökumenische Theologie, Religionswissenschaft, Religionspädagogik, Schulrecht; Mitarbeiter im Kompetenzzentrum für interkulturelles, interreligiöses und interkonfessionelles Lernen an der KPH, seit den 90er-Jahren im christlich-islamischen Dialog engagiert.

Prof. Mag. Ernst-Christian Gerhold, geb. 1942, evangelischer Theologe, 1987-1999 Superintendent der Evangelischen Superintendenz A. B. in der Steiermark.

Univ. Prof. em. Dr. Susanne Heine, bis 2011 Vorstand des Instituts für Praktische Theologie und Religionspsychologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Seit etwa 30 Jahren im interreligiösen Dialog mit dem Islam im Rahmen europäischer und außereuropäischer Plattformen engagiert; Leiterin des Forschungsprojekts „Theologie als Ressource des christlich-muslimischen Gesprächs“, unterrichtet muslimische Studierende des Masterstudiums „Islamischen Religionspädagogik“ an der Universität Wien und des „Privaten Studiengangs für das Lehramt für Islamische Religion an Pflichtschulen“ (IRPA), beteiligt an den vom „Österreichischen Bundesministerium für europäische und internationale Angelegenheiten“ durchgeführten Schulungen von türkischen Imamen in Wien und Ankara sowie von Dialogbeauftragten und Seelsorgerinnen der „Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich“. Publikationen u. a.: „Islam zwischen Selbstbild und Klischee“, 1995; „Liebe oder Krieg? Das Doppelgesicht der Religion“, 2005; „Grundlagen der Religionspsychologie“, 2005; Mitautorin von „Muslime in Österreich“, 2012.

Univ.-Prof. Dr. theol. Dr. h. c. Ulrich H. J. Körtner, geb. 1957, Institutsvorstand für Systematische Theologie und Religionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Vorstand des Instituts für Ethik und Recht in der Medizin der Universität Wien.

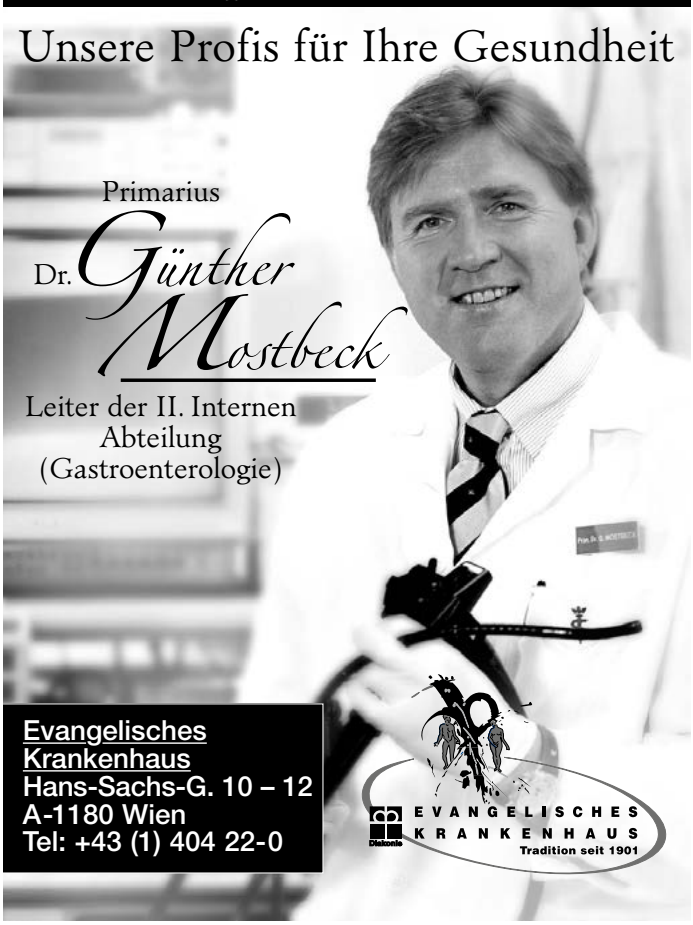
Dr. Gerold Lehner, geb. 1962, Superintendent der Evangelischen Superintendenz A. B. in Oberösterreich.

Dr. Elisabeth E. Schwarz, geb. 1952, emeritierte Hochschulprofessorin für Humanwissenschaften an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien / Krems; Modulkoordinatorin; Leiterin des Lehrgangs für Philosophieren und Theologisieren mit Kindern; ist Supervisorin und Erwachsenenbildnerin.

Univ.-Prof. Dr. theol. Dr. phil h. c. Karl W. Schwarz, geb. 1952, tit. Universitätsprofessor, Ministerialrat im Bundesministerium für Unterricht und Kultur (bm:ukk).

Mag.ª Amena Shakir, geb. in der BRD, Leiterin des Privaten Studiengangs für das Lehramt für Islamische Religion an Pflichtschulen (IRPA), ebenda Dozentin für islamische Religionspädagogik und Fachdidaktik. Forschungsschwerpunkte: Entwicklung der islamischen Religionspädagogik im deutschsprachigen Raum, Didaktik und Methodik des islamischen Religionsunterrichtes, Frau im Islam.

Im Mittelpunkt ist der Mensch



Evangelische Kirche A. B. in Österreich

Severin-Schreiber-Gasse 3
1180 Wien

Österreichische Post AG
Info.Mail Entgelt bezahlt
Retouren an Postfach 555, 1008 Wien