

Die Notwendigkeit einer dialogischen Theologie als Grundlage zur Etablierung einer zeitgemäßen islamischen Religionspädagogik

von
Mouhanad Khorchide

Abstract

Das Fach „Religionspädagogik“ ist im islamischen Kontext ein sehr junges Fach. ReligionslehrerInnen sind nicht selten einfach Absolventen theologischer Studiengänge, die ihre Rolle als Religionslehrkräfte primär in der Vermittlung von religiösen Inhalten sehen. Es herrscht noch immer in den Köpfen vieler Religionslehrkräfte die Vorstellung, dass SchülerInnen wie leere Gefäße sind, in die erst religiöses Wissen eingetrichtert werden soll. Dabei werden die Lebenswirklichkeit, die Erfahrungen, Hoffnungen, Wünsche und Erwartungen der Schülerinnen und Schüler außer Acht gelassen. Die These, die ich in diesem Beitrag darlegen möchte, lautet: Die Etablierung einer islamischen Religionspädagogik in Deutschland, die in den SchülerInnen Subjekte religiösen Lernens sieht, setzt die Ausarbeitung und Etablierung einer dialogischen islamischen Theologie voraus; einer Theologie, die sich nicht lediglich als Ansammlung von Geboten und Verboten versteht, sondern als Grundlage für eine dialogische Liebesbeziehung zwischen Gott und Mensch.

1. Einleitung

Religion hat für Menschen unterschiedliche Bedeutungen; selbst innerhalb gleicher Kulturen und gleicher religiöser Traditionen existieren unterschiedliche Motive und Arten der Bindung an die Religion. Die muslimische Bevölkerung in Europa ist nicht nur nach ethnischen und sozialen, sondern auch nach religiösen Aspekten heterogen; neben religiösen Muslimen gibt es auch nicht oder weniger religiöse, streng bis hin zu nicht praktizierende Muslime, es gibt Sunniten, Schiiten und Aleviten. Auch innerhalb dieser Gruppen herrschen verschiedene religiöse – liberale bis fundamentalistische – normative Auslegungen der Religion, mit unterschiedlichen subjektiven Bedeutungen im Sinne verschiedener religiöser Identitäten. Dabei ist es wichtig, zwischen Religion als Gesamtheit von Glaubensaussagen, Ritualen, kultischen Handlungen, Vorschriften und normativen Geboten auf der einen Seite, und Religiosität als subjektive und individuell ausgeübte Religion, welche die persönliche Bindung, das persönliche Verständnis und die eigene Interpretation zum Ausdruck bringt, auf der anderen Seite, zu unterscheiden. Religiosität ist Ausdruck eines dynamischen Prozesses; sie entwickelt und verändert sich, unter anderem in Abhängigkeit von der Selbst- und Fremdverortung in der Gesellschaft als anerkanntes bzw. abgelehntes Mitglied, aber auch bedingt durch Bewältigungsstrategien. Umgekehrt bestimmt die Weltanschauung eines Menschen sein Menschenbild und seine Beziehung zur Gesellschaft. Es handelt sich also um einen dialektischen Prozess, in dem sich Religiosität und die Verortung in der Gesellschaft gegenseitig beeinflussen. Die Bedeutung von Religion und religiöser Bildung für junge Muslime und deren Integration in Europa hängt von diesem dialektischen Prozess ab. Es geht einerseits um die Frage, wie religiöse Einstellungen die Lebensformen und Werte beeinflussen, und andererseits darum, welche Rahmenbedingungen welchen Einfluss auf religiöse Orientierungen ausüben.

2. Ausgehöhlte religiöse Identitäten?

Insbesondere Angehörige der sogenannten zweiten und dritten Generation der Muslime fühlen sich mit der hiesigen Gesellschaft stark verbunden, ihre Distanz zur Heimatkultur ihrer Großeltern ist groß. Je stärker sie sich integriert fühlen, desto größer

sind auch ihre Erwartungen an das Aufnahmeland; das zeigt sich vor allem im Anspruch auf Gleichbehandlung und Chancengleichheit in allen gesellschaftlichen Institutionen (Bildung, Arbeits- und Wohnungsmarkt), aber auch in der Erwartung, anerkannt und akzeptiert zu sein.¹

Die Bedeutung der Religion in der zweiten und dritten Generation differenziert sich stark aus. Das begründet sich dadurch, dass diese Generationen in ihrer Sozialisation, Sprache und Identitätsentwicklung stärker einer Spannung zwischen den Orientierungen der Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft ausgesetzt sind und ihnen daher Religion als (mögliche) Bewältigungsstrategie dient. Die Erwartungen der Jugendlichen an die europäischen Gesellschaften sind hoch. Hier, wo sie geboren und aufgewachsen sind, wünschen sie sich eine Heimat, die ihnen nicht nur Chancengleichheit im Bildungssektor, am Arbeitsmarkt und am Wohnungsmarkt bietet, sondern auch eine innere Heimat, in der sie sich als anerkannte Menschen entfalten können. Werden diese Erwartungen nicht erfüllt und haben die Jugendlichen das Gefühl, diskriminiert zu sein, dann kommt es zu verschiedenen Reaktionen.

Viele Jugendliche greifen reaktiv bei der Suche nach einem sicheren „Wir-Gefühl“ auf die Religion zurück. Diese Form der islamischen Identität bezeichne ich als „Schalenidentität“.² Für die Konstruktion einer kollektiven Identität bedienen sich diese Jugendlichen eines Islam „ohne Inhalt“; der Islam, den sie leben, ist mit einer leeren Schale zu vergleichen. Die Religion dient der Konstruktion einer kollektiven Identität, die auch Schutz vor dem „Anderen“ bietet. Schalenmuslime stützen sich also auf ausgehöhlte (entkernte) Identitäten. Diese Jugendlichen fühlen sich als unwillkommene Ausländer und als benachteiligte Außenseiter. Durch den Islam, der vor allem als Bindeglied zu anderen Migrantenjugendlichen gleicher Herkunft bzw. Religion gesehen wird, können sie ein gewisses Gefühl der Sicherheit aufbauen. Sie halten sich überwiegend an die gottesdienstlichen kollektiven Praktiken. Diese finden ihren Ausdruck in der Gemeinschaft, werden im Bezug zur Gruppe verrichtet und von ihr mehr oder weniger kontrolliert. Viele Jugendliche fasten also im Monat Ramadan, viele männliche Jugendliche gehen freitags mit ihren Vätern zum gemeinschaftlichem Freitagsgebet in die Moschee, und Mädchen tragen ein Kopftuch; so erfüllen sie die Erwartungen der Eltern bzw. der sozialen Kontrolle seitens der eigenen Community und konstruieren gleichzeitig eine reaktive kollektive Identität, die ihnen das notwendige Gefühl der Sicherheit und Stärke vermittelt. Gottesdienstliche individuelle Praktiken, die unabhängig von der Gruppe verrichtet werden und sich deren Kontrolle entziehen, wie z. B. das tägliche Gebet oder die Koranlektüre, die in der islamischen Lehre einen hohen Stellenwert haben, finden hingegen keine Berücksichtigung.

Diese religiöse kollektive Identität ist also als Reaktion zu verstehen – einerseits auf die Erwartungen der Eltern und der eigenen Community, andererseits auf das Gefühl der Nicht-Anerkennung seitens der Mehrheitsgesellschaft. Gerade aus dem letztgenannten Punkt wird diese Identität über die Beschreibung des Anderen und weniger über die Beschreibung des Eigenen skizziert. Das heißt: Wenn Jugendliche beschreiben, was sie als Muslime ausmacht, geben sie weniger an, was sie sind, sondern vielmehr, was sie nicht sind.

Für die erste Generation der Muslime in Deutschland war dies anders, da die Erwartungen anders waren; sie lagen hauptsächlich im wirtschaftlichen Bereich. Sie kamen primär aus der Türkei, sind also in einem islamischen Land aufgewachsen, wo seinerzeit die religiöse Tradition noch weitgehend ungebrochen bestand. Sie wurden in

¹ Vgl. MEHRLÄNDER 1983.

² Vgl. KHORCHIDE 2007 und KHORCHIDE 2010.

ihren Heimatländern sozialisiert und internalisierten dort Werte und Normen. Für Angehörige dieser Generation war Religion nicht mehr als ein Teil ihrer Herkunftsidenti- tät. Muslimsein war Teil des Selbstverständnisses als Türke- oder Arabersein. Eine reflexive Zuwendung der ersten Generation zur eigenen Kultur und zur eigenen Reli- gion setzte vor allem mit dem Familiennachzug ein. Die Eltern hatten Angst vor der Entfremdung und „Entgleitung“ ihrer Kinder, die ja in einem anderen Werte- und Normensystem aufwuchsen. Die Notwendigkeit der kulturellen Erziehung trug somit zur Verstärkung der kulturellen kollektiven Identität unter den muslimischen Migran- ten der ersten Generation bei.

Die Bedeutung der Religion in der zweiten Generation differenziert sich stärker aus. Dies begründet sich dadurch, dass die zweite Generation in ihrer Sozialisation – Sprache, Identitätsentwicklung – stärker einer Spannung zwischen den Orientierun- gen der Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft ausgesetzt ist,³ und Religion daher als eine (mögliche) Bewältigungsstrategie gesehen wird. Religiöse Hinwendung kann als Reaktion auf Ambivalenz, auf empfundene Unvereinbarkeiten und Druck gedeutet werden. Im Unterschied zum Elternhaus werden den religiösen Symbolen und Inhal- ten spezifische (individuelle) Bedeutungen unterlegt.⁴ So kann Religion für Jugendli- che ein „Code“ sein, um Selbstbewusstsein zu signalisieren, und zwar in Abgrenzung zur Umwelt, aber auch zu den Eltern.⁵ Als Reaktion auf wahrgenommene oder ver- mutete Geringschätzung und soziale Ausgrenzung erhält sie eine wichtige Funktion für das kollektive Selbstverständnis.⁶ Sozioökonomische Benachteiligung, Diskrimi- nierung und „cultural isolationism“ gelten allgemein als wichtiger Hintergrund oder überhaupt als Erklärung für eine verstärkte Hinwendung zum Islam bei der zweiten Generation. Im Vergleich zum „family Islam“ ihrer Eltern würde sich das verstärkte religiöse Bewusstsein der Jugendlichen nun stärker auf selbst vollzogene Abwen- dung von der Aufnahmegesellschaft und geringe Anpassungsbereitschaft richten.⁷

Es kommt also bei Jugendlichen der zweiten Generation zu einer Umwertung: Hier geboren und aufgewachsen, erwarten sie, auch hier eine Heimat geboten zu be- kommen, in der sie sich heimisch fühlen können. Bei Nichterfüllung dieser Erwartun- gen beginnen die Jugendlichen kulturelle Gegensätze zu konstruieren und vorhandene zu übertreiben. Es kommt zur Überbetonung von Differenzen. Gemein- samkeiten in den Ein- und Vorstellungen, aber auch religiöse Gemeinsamkeiten wer- den heruntergespielt. Ein offenes Islamverständnis, das nicht nur Gemeinsamkeiten mit den anderen Weltreligionen betont, sondern auch das im Koran verankerte Prin- zip der Würdigung aller Menschen als Menschen – unabhängig davon, welcher Welt- anschauung sie angehören – spricht diese Jugendlichen weniger an, denn sie suchen nach Elementen in der Religion, die ihr Anderssein betonen sollen. Begriffe wie Aufklärung oder Moderne werden pauschal als „westlich“ abgelehnt, ohne sich mit deren Inhalten zu beschäftigen. Hier besteht die Gefahr der Instrumentalisierung der Religion, im Sinne einer reaktiven Rückbesinnung, die sich durch das Festhalten an sichtbaren Symbolen äußert, um Grenzen zwischen Kollektiven auf der Basis reli- giöser Differenz zu ziehen.

Eine immer stärkere Identifikation mit dem Islam und zugleich kaum reflexive Be- schäftigung mit dem Islam führen zur Aushöhlung der Religion. Denn es geht bei die-

³ Vgl. HÄMMIG 2000.

⁴ Vgl. TIETZE 2006.

⁵ Vgl. NÖKEL 2002.

⁶ Vgl. TIETZE 2006; vgl. auch HEITMEYER / MÜLLER / SCHRÖDER 1997, die darin auch die Ursache von Gewaltbereitschaft sehen und diese Gruppe als Risikogruppe definieren.

⁷ Vgl. FONER / ALBA 2008.

ser Identifikation mit dem Islam nicht um Spiritualität, um Gotteserfahrung, um Inhalt, sondern lediglich um die äußere, identitätsstiftende Fassade. Dies stellt gerade für die islamisch-religiöse Bildung in Deutschland eine große Herausforderung dar. Denn solche ausgehöhlte Identitäten sind stark anfällig für politische Instrumentalisierung und entsprechende Rekrutierung in fundamentalistischen Milieus. Jürgen Oelkers bringt diese Gedanken auf den Punkt: „Die politische Bearbeitung dieser Probleme dürfte umso schwieriger werden, je weniger die sozio-ökonomische Integration gelingt, je geringer der Schulerfolg der Kinder ist, je mehr verschiedene Generationen Desintegration erleben und je härter die eigene Kultur abgeschottet wird. Von der anderen Seite aus gesagt: Je weniger die aufnehmende Kultur bereit ist, Integrationswillige aufzunehmen, je stärker sich die fundamentalistische Diskussion entwickelt und je weniger echte Chancen sich die Mitglieder der fremden Kultur ausrechnen können, desto mehr verschärft sich das Problem. Religiöse Überzeugungen lassen sich dabei politisch instrumentalisieren, und dies umso mehr, je weniger Kontakt mit anderen Kulturen besteht.“⁸

3. Die Rolle islamisch religiöser Bildung

Die religiöse Bildung muslimischer Jugendlicher in Deutschland muss dieser Entwicklung der Entstehung ausgehöhlter religiöser Identitäten Rechnung tragen und ein sinnvolles Angebot machen, das diese entkernten Identitäten mit einem sinnvollen Gehalt füllt. Moderne religiöse Bildung versteht sich nicht als Prozess der Vermittlung von Religion. Beim veralteten Konzept der Vermittlung stand das zu Vermittelnde im Vordergrund. Heute geht es um Aneignungsprozesse. Bei diesem Konzept der Aneignung steht der Schüler/die Schülerin, also das Subjekt selbst mit seiner Lebenswirklichkeit, seinen Erfahrungen, Erwartungen, Wünschen, Bedürfnissen usw. beim Prozess der religiösen Bildung im Vordergrund. In der islamischen Religionspädagogik geht es heute also nicht um das Eintrichtern von Glaubensgrundsätzen und die Vermittlung von endgültigen Antworten, sondern darum, Schülerinnen und Schüler zu befähigen, ihre eigene Religiosität zu entwickeln und wahrzunehmen, sowie die Bedeutung religiöser Inhalte individuell zu reflektieren, damit sie ihre Religiosität selbst verantworten können. Es geht also um Fragen wie „Was bedeutet Religion für mich? Welchen Bezug haben religiöse Inhalte zu meinem Alltag?“.

Moderne religiöse Bildung bezeichnet alle Begegnungen und Erfahrungen mit Religion, die für das Leben eines Menschen Bedeutung haben und die ihn reicher, reifer und sensibler machen können. Religiöse Bildung gelingt erst, wenn sie Teil einer religiösen Einstellung wird. Die Besonderheit einer modernen Religionspädagogik ist gerade ihr Gegenwartsbezug.

Durch religiöse Bildung sollten Menschen befähigt werden, ihr Leben in religiöser Hinsicht selbst entwerfen zu können und diesen Lebensentwurf selbst verantworten zu können. Sie sollten in der Lage sein, zwischen lebensfreundlichen und lebensfeindlichen religiösen Angeboten zu unterscheiden. Es geht vor allem um ein subjektives Betroffensein von Religion. Daher nimmt die Religionspädagogik von allen theologischen Fächern am stärksten an den Veränderungen der modernen Lebenswelt teil.⁹ Und unsere heutige moderne Welt ist gerade durch ihre kulturelle und religiöse Vielfalt gekennzeichnet. Religiöse Bildung kann nur dann gelingen „wenn die Erfahrungen divergierender Lebensweisen und vielfältiger Fremdheit sinnvoll aufge-

⁸ OELKERS 2011, 120f.

⁹ Vgl. KUNSTMANN 2004, 45.

riffen und für die Lernprozesse fruchtbar gemacht werden können“.¹⁰ Gerade Lernprozesse im Religionsunterricht sprechen die Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler direkt an und bewirken existentielle Betroffenheit.

Aufgabe einer zeitgemäßen islamischen Religionspädagogik ist es daher nicht, jungen Menschen einen Katalog an Erlaubtem und an Verbotenem zu vermitteln und Heranwachsende somit zur unkritischen Befolgung religiöser „Gesetze“ anzuhalten, was den Prozess der Entstehung ausgehöhlter Identitäten nur begünstigt. Vielmehr sollen junge Menschen befähigt werden, eigene religiöse Erfahrungen, sowie eigene Gotteserfahrungen zu machen und diese zu reflektieren, sie sollten auch dazu befähigt werden, Traditionen, die sich mit humanen Werten nicht vereinbaren lassen, kritisch zu reflektieren. Sie sollten befähigt werden, ihre freie individuelle Selbstbestimmung als Muslime auf Basis eines offenen Islamverständnisses im Sinne einer spirituellen und ethischen Religion und weniger einer Gesetzesreligion zu entfalten. Sie sollen den Sinn ihrer Religiosität für sich entdecken.

Wenn es aber in religiöser Bildung um ein subjektives Betroffensein von Religion geht, dann setzt dies eine dialogische Theologie voraus, die die Beziehung Gott-Mensch nicht als Gehorsamsbeziehung, sondern als dialogische Beziehung versteht.

4. Die Notwendigkeit einer dialogischen Theologie

Das Verständnis einer Theologie beginnt mit der Frage nach dem Gottesbild, das dieser Theologie bzw. das einer bestimmten Auslegung der Theologie zugrunde liegt. Eine Theologie, die in Gott primär einen Richtergott sieht, dem es um die Befolgung seiner Anweisungen geht und denjenigen, die ihm gehorchen, ein ewiges Verbleiben im Jenseits im Paradies verspricht, und diejenigen, die ihm nicht gehorchen mit dem ewigen Höllenfeuer droht, kann in Religion nichts anderes sehen als Instruktionen; eine Religion, die auf so einem Gottesbild basiert, ist eine Gesetzesreligion. In ihr geht es lediglich um die Befolgung von Gesetzen. Ich spreche hier in diesem Zusammenhang von einem instruktionstheoretischen Modell.

Die traditionelle islamische Lehre, wie sie sich seit dem neunten Jahrhundert etabliert hat, fragt primär nach religiösen Dogmen und Normen, sie war bemüht, ein juristisches Schema zu entwerfen, das möglichst alle Lebensbereiche erfassen sollte, dabei rückte der Mensch aus dem Zentrum ihrer Überlegungen. Sie entwickelte sich im Laufe der Zeit stark zu einer Gesetzesreligion. Problematisch bei diesem Verständnis der Religion hinsichtlich religiöser Bildung ist, dass die religiöse Bildung lediglich darin bestehen würde, diese Instruktionen zu vermitteln. Denn Ziel wäre letztendlich, die Anweisungen Gottes zu befolgen, seine Gebote und Verbote einzuhalten, um seiner Strafe (dem Höllenfeuer) zu entgehen und ins Paradies zu kommen. Vom Menschen wird also eine totale Unterwerfung erwartet. Man muss nicht verstehen oder nachvollziehen, warum man dies oder jenes tun muss bzw. nicht tun darf, wichtig ist bei diesem Verständnis lediglich, dass man sich an die Gesetze hält.

Moderne religiöse Bildung will jedoch Menschen befähigen, ihr Leben in religiöser Hinsicht selbst zu entwerfen und diesen Lebensentwurf selbst zu verantworten. Das Subjekt muss sich also selbst einbringen. Dieses Verständnis von religiöser Bildung braucht eine dialogische Theologie. Eine dialogische Gott-Mensch-Beziehung setzt ihrerseits ein dialogisches Gottesbild voraus, einen Gott, der zugänglich ist, der erfahrbar ist, einen Gott also, der sich selbst dem Menschen offenbart, dem es nicht

¹⁰ TAUTZ 2007, 13.

um sich selbst geht, dem es nicht um Instruktionen geht, sondern der eine Beziehung mit dem Menschen eingehen möchte. Ist so eine Theologie im islamischen Kontext denkbar?

5. Gott sucht Mitliebende

Der Koran spricht vom obersten Gebot, Gott zu dienen. So heißt es in der zweiten Sure, Vers 21: „Ihr Menschen! Dient eurem Herrn, der euch und die Menschen vor euch erschaffen hat.“ Dies verkündeten laut Koran alle Propheten als zentrale Botschaft; so zum Beispiel der Prophet Noah: „Wir entsandten Noah zu seinem Volk und er sprach zu ihnen: ‚O mein Volk! Dienet Gott; ihr habt keinen andern Gott als Ihn‘“;¹¹ der Prophet Hud: „Und zu dem Volk Aad entsandten wir ihren Bruder Hud. Er sprach zu ihnen: ‚O mein Volk! Dienet Gott; ihr habt keinen anderen Gott als Ihn‘“;¹² der Prophet Saleh: „Und zum Volk Thamud entsandten wir ihren Bruder Saleh. Er sprach zu ihnen: ‚O mein Volk! Dienet Gott; ihr habt keinen anderen Gott als Ihn‘“.¹³ Der Koran bringt es auf den Punkt und sagt: „Ich habe den Menschen und den Jinn [Geistwesen] nur aus dem Grund erschaffen, dass sie mir dienen.“¹⁴ Der arabische Begriff, der im Koran für „dienen“ verwendet wird, lautet: „abada“, ein Diener ist ein „Abd“, im Plural: „Ibad“. Gott sucht also nach Dienern, die ihm dienen. Aber warum sucht Gott nach Dienern? Braucht Gott den Dienst des Menschen? Und wie lässt sich dies mit seiner Allmacht vereinbaren?

Wenn Gott größer ist, als gedacht werden kann (arab.: Allahu akbar),¹⁵ kann er den Menschen nicht deshalb erschaffen haben, um von ihm verherrlicht zu werden, denn ein vollkommener Gott ist auf jeden Fall größer als ein Gott, der die Schöpfung benötigt, um verherrlicht zu werden und dadurch eine Bestätigung seiner Majestät zu bekommen. Gott sucht keineswegs nach einer Selbstbestätigung seiner Allmacht, auch strebt er nicht nach Demonstration seiner Herrlichkeit, er ist in sich genügsam, er ist auf niemanden angewiesen. Der Gedanke, Gott habe die Menschen erschaffen, weil er verherrlicht oder angebetet werden will, macht aus Gott einen minderwertigen, egoistischen „Diktator“, der auf der Suche nach sich selbst ist. Das ist dann aber nicht mehr Gott, denn „Gott wird durch nichts anderes, er wird nur durch sich selbst bestimmt“.¹⁶

Wenn es Gott aber nicht darum geht, verherrlicht zu werden, warum erschuf er dann den Menschen? Sure 55, die den Namen „Der Allbarmherzige“ (arab.: ar-Rahman) trägt, gibt eine klare Antwort darauf: aus seiner bedingungslosen Barmherzigkeit heraus. Der Koran drückt dies so aus: „Es ist der Allbarmherzige, der dem Menschen den Koran gelehrt hat, der den Menschen erschaffen hat.“¹⁷ Gott hat den Menschen in seiner Eigenschaft als Allbarmherziger erschaffen, und das wissen Muslime durch den Koran, also durch die Mitteilung Gottes. In obigen Versen ist nicht die Begründung der Schöpfung angesprochen, etwa: „Weil Gott barmherzig ist, hat er sich für die Erschaffung des Menschen entschieden“, denn Gott ist immer entschieden, er ist das Unbedingte, das Absolute, das nicht in der Zeit lebt und nicht in der Zeit Entscheidungen trifft, mit anderen Worten: Die Entschiedenheit Gottes für die Erschaf-

¹¹ Koran 7:59.

¹² Koran 7:65.

¹³ Koran 7:73.

¹⁴ Koran 51:56.

¹⁵ KHORCHIDE 2011, 72-90.

¹⁶ WERBICK 2007, 368.

¹⁷ Koran 55:1–3.

fung des Menschen geht auf seinen ewigen Willen zurück, sie ist Bestandteil seiner Eigenschaft als Allbarmherziger.

Gottes Barmherzigkeit soll neben dem Aspekt der Vergebung und Gnade Folgendes zum Ausdruck bringen: Gott war durch seine Barmherzigkeit immer schon für die Schöpfung des Menschen entschieden.¹⁸ Die Barmherzigkeit Gottes drückt die Treue zur ewigen Erwählung des Menschen und damit seine Beziehung und Nähe zum Menschen aus: „Ich bin dem Menschen näher als seine Halsschlagader.“¹⁹ „Und wenn dich [Muhammad] meine Diener nach mir fragen, dann sag ihnen: ‚Ich bin nah und erfülle den Ruf der Rufenden.‘“²⁰ Die Schöpfung des Menschen ist ein Wirken der allmächtigen Barmherzigkeit Gottes.

Gott will das Projekt „Mensch“ durch seine Barmherzigkeit vollenden und den Menschen in seine Gemeinschaft, also in seine ewige Liebe und Barmherzigkeit aufnehmen.²¹ Dieser Wille zur Integration des Menschen in die Gemeinschaft Gottes geht auf einen ewigen Plan Gottes zurück, der auf seiner Barmherzigkeit basiert. Gott offenbart sich dem Menschen durch seine Barmherzigkeit. Damit zeigt er sein Interesse an der Beziehung zum Menschen, er lädt den Menschen ein. Er macht sich dadurch zugänglich und erfahrbar, aber der Mensch muss dieses Angebot in Freiheit annehmen.²² Denn ohne Freiheit kann es keine Liebe geben.

Göttliche Barmherzigkeit drückt auch die Fürsorge Gottes für den Menschen aus.²³ Sie lädt den Menschen zum Vertrauen in Gott ein. Der Mensch kann sich in Gott fallen lassen und sich auf ihn verlassen.²⁴ Die Barmherzigkeit Gottes hat letztlich auch eine eschatologische Dimension, das heißt, dass in ihr die Wiederauferstehung des Menschen im Jenseits mitgemeint ist, und dass sie einen Transformationsprozess darstellt, der auf die Vervollkommnung des Menschen zielt.²⁵

Gott offenbart seine Barmherzigkeit in der vom Menschen gelebten und erfahrbaren Geschichte, also hier und jetzt auf der Erde. Sie ist eine Form der wirkenden Liebe Gottes, die sich dem Menschen zuwendet. Gott ist nicht nur der Schöpfer und Erhalter der Welt, sondern verbindet sich mit dem Menschen in Liebe, um ihn in seine Gemeinschaft aufzunehmen. Die Liebe Gottes zum Menschen gründet in seinem ewigen Plan, den Menschen nicht nur zu erschaffen, sondern darüber hinaus sich selbst ihm zu offenbaren und ihn zu seiner Gemeinschaft einzuladen. Der Mensch muss dies aber auch annehmen, denn es erfordert von ihm die freie Hingabe an Gott. Und genau das will der Begriff „Islam“ ausdrücken: Die Hingabe an Gott, im Sinne der Zusage an Gottes Liebe und Barmherzigkeit

Die Offenbarung Gottes und seine Barmherzigkeit bedeuten, dass diese Barmherzigkeit für den Menschen zugänglich, also erlebbar und erfahrbar wird, dass Gott erfahrbar wird. Seine Barmherzigkeit hat Gott nicht nur im Wort (im Koran) offenbart, sondern in der Schöpfung selbst. Jeder Akt der Barmherzigkeit in dieser Welt ist eine Manifestation der Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes, denn die Barmherzigkeit Gottes „umfasst alle Dinge“.²⁶ Der Koran gibt einen Hinweis auf diese Manifestation

¹⁸ Vgl. Koran 55:1–3.

¹⁹ Koran 50:16.

²⁰ Koran 2:186.

²¹ Koran 19:93, 19:96, 19:85 und 19:61.

²² Koran 41:2, 26:5 und 19:58.

²³ Koran 78:37, 67:19 und 21:42.

²⁴ Koran 13:30, 19:18, 36:23 und 67:29.

²⁵ Koran 78:38, 20:109 und 6:12.

²⁶ Koran 7:156.

der Barmherzigkeit Gottes und fordert auf, diese wahrzunehmen: „Schau doch auf die Spuren der Barmherzigkeit Gottes! Schau wie er die Erde wieder belebt, nachdem sie abgestorben war.“²⁷ Der Mensch kann durch sein Zutun die Erde fruchtbar machen und damit die Barmherzigkeit Gottes veranlassen. Somit erhält die Offenbarung einen dialogischen Charakter, denn der Mensch selbst kann sie hervorrufen und veranlassen, indem er barmherzig und gütig handelt. Dies ist auch der Auftrag an den Menschen.

Dort, wo man eine Hand der Barmherzigkeit und der Güte ausstrecken kann, manifestiert sich Gott, dort ist Barmherzigkeit, dort ist Gott. Dort, wo eine Mutter ihr Kind umarmt, dort, wo man einen Menschen anlächelt, überall dort, wo man ein Zeichen der Güte, der Liebe und der Barmherzigkeit setzt, dort veranlasst man die Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes, dort macht man Gott erfahrbar.

Gott war also immer für die Schöpfung entschieden und dies aus seiner absoluten Barmherzigkeit heraus, weil er Mitliebende sucht. Jedoch nicht deshalb, weil er Mitliebende braucht, sondern weil er seine Liebe und Barmherzigkeit teilen will, und dies tut er eben aus seiner Liebe und Barmherzigkeit in Freiheit²⁸ heraus. So sagt Gott im Koran: „Wenn ihr euch abwendet, dann wird Gott Menschen bringen, die er liebt und die ihn lieben.“²⁹ Hier sagt der Koran unmissverständlich, worum es eigentlich geht; Gott sucht Mitliebende, und er macht den ersten Schritt: Seine Liebe kommt als Angebot für den Menschen, sie anzunehmen und zu erwidern. Gott benötigt nicht zuerst die Schöpfung, um barmherzig zu sein, oder zur Vollendung seiner Barmherzigkeit. Die Barmherzigkeit war als Gottes Wesenseigenschaft immer da. Absolute Barmherzigkeit ist nichts anderes als Gott und Gott ist die absolute Barmherzigkeit. Nur die Offenbarung dieser Barmherzigkeit, die Offenbarung Gottes selbst, seine Selbstmitteilung, bedarf der Akteure, die in der Lage sind, diese in der Zeitlichkeit zu erfahren, damit die göttliche Intention, Mitliebende zu gewinnen, Wirklichkeit wird. Die Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes kann sich nur in Beziehung zur Schöpfung verwirklichen. Die ewige Entschiedenheit zur Offenbarung seiner Barmherzigkeit geht eben aus dieser Barmherzigkeit selbst hervor.

6. Gott und Mensch im Dialog

Der Prophet Mohammed erzählte: „Im Jenseits wird Gott einen Mann fragen: ‚Ich war krank und du hast mich nicht besucht, ich war hungrig und du hast mir nichts zu essen gegeben und ich war durstig und du hast mir nichts zu trinken gegeben‘, der Mann wird daraufhin erstaunt fragen: ‚Aber du bist Gott, wie kannst du krank, durstig, oder hungrig sein?!‘, da wird ihm Gott antworten: ‚Am Tag soundso war ein Bekannter von dir krank und du hast ihn nicht besucht, hättest du ihn besucht, hättest du mich bei ihm gefunden, an einem Tag war ein Bekannter von dir hungrig und du hast ihm nichts zum Essen gegeben und an einem Tag war ein Bekannter von dir durstig und du hast ihm nichts zum Trinken gegeben.“³⁰ Gott begegnet uns also in der Liebe und Barmherzigkeit, die wir veranlassen. Wer liebevoll, barmherzig und gütig handelt, der veranlasst dadurch die Liebe und Barmherzigkeit Gottes, er veranlasst die Offenbarung Gottes. Gott sucht also Mitliebende, die seine Intention, Liebe und Barmher-

²⁷ Koran 30:50.

²⁸ „Schöpfer und Geschöpf können keinesfalls im Verhältnis von Ursache und Wirkung interpretiert werden; denn zwischen Schöpfer und Geschöpf steht weder ein Denkgesetz noch ein Wirkgesetz noch sonst irgendetwas“ (BONHOEFFER 1989, 31).

²⁹ Koran 5:54.

³⁰ Überliefert nach Muslim, Hadith Nr. 2569.

zigkeit zu offenbaren, zur Wirklichkeit machen. Und genau diese Menschen, die sich zur Verfügung stellen, die sich also bereit erklären, mit Gott zu kooperieren, um seine Barmherzigkeit zu offenbaren, sind die Diener Gottes. Sie dienen Gott nicht dadurch, dass sie ihm etwas geben, ihm Arbeit abnehmen oder seinen Befehlen folgen. Sie dienen ihm, indem sie seiner Schöpfung dienen, dadurch veranlassen sie zugleich und im selben Moment die Offenbarung seiner Barmherzigkeit.

Gott zu dienen ist somit eine Befreiung zur Liebe, Befreiung von allem, was den Menschen daran hindert, Liebe und Barmherzigkeit zur Realität zu machen. Gott greift nicht direkt in der Welt ein, sondern handelt durch den Menschen. Der Mensch ist ein Medium der Verwirklichung göttlicher Liebe und Barmherzigkeit hier auf der Erde. Gott heilt zum Beispiel Kranke durch Ärzte und Medikamente, die die Menschen selbst entwickeln. Umso mehr sich Mediziner bemühen, zu forschen und Therapiemöglichkeiten und Medikamente zu entwickeln, ein desto größeres Medium für das Eingreifen Gottes werden sie bei der Heilung von Kranken. Es ist also kein Entweder-Oder: Ist es Gott oder der Mensch, der wirkt? Ist Gott derjenige, der Kranke heilt oder der Arzt? Gott und Mensch kooperieren, indem Gott seine Intention durch den Menschen Realität werden lässt, ohne dabei die Freiheit des Menschen zu beeinträchtigen. „Andernfalls müsste immer gefragt werden, wie denn von Gottes Handeln die Rede sein kann, wenn sich menschliche Freiheiten füreinander entschließen. Die Pointe gegenüber der gängigen Interpretationen des personalen Modells besteht an dieser Stelle in der Annahme, dass göttliche und menschliche Freiheit in Bezug auf innerweltliche Akte nicht in umgekehrt, sondern in direkt proportionalem Maße wachsen. Je mehr ein Mensch seine Freiheit realisiert, desto mehr handelt Gott in ihm bzw. wird die Intention göttlicher Freiheit durch ihn Wirklichkeit. Wenn ein Mensch liebt, handelt Gott durch ihn.“³¹

Gott macht lediglich Angebote, es ist dem Menschen überlassen, sich als Medium der Verwirklichung dieser Angebote, zur Verfügung zu stellen oder nicht. Und je mehr sich der Mensch vervollkommnet, auch im wissenschaftlichen und zivilisatorischen Bereich, desto mehr Möglichkeiten hat Gott, durch ihn einzugreifen und desto mehr dient der Mensch Gott, weil er eben seiner Schöpfung mehr dient: „Gottes Intention wird also umso mehr realisiert, je entschiedener Menschen aus Liebe handeln. Liebe, die nur dann sie selbst ist, wenn sie nicht von außen manipuliert wird, kann per definitionem nur in einer autonomen Entscheidung gründen. Wenn Gottes Intention also befreiende Liebe ist und Liebe nur Wirklichkeit ist, wenn sie aus freier Zustimmung heraus geschieht, kann Gott seiner Intention innerweltlich nur durch Akte der Freisetzung und Liebe Geltung verschaffen, die geschöpfliche Freiheit und Liebe nicht manipulieren, sondern bejahen und ermutigen.“³²

Gottesdienst ist daher keineswegs das Gebet, das Fasten, oder das Verrichten der Pilgerfahrt. Diese religiösen Rituale sind nur ein Mittel zur Vervollkommnung des Menschen und ein Raum, in dem man Gott näher kommen kann, um die Bereitschaft zu vergrößern, ein Medium zur Verwirklichung von Gottes Intention der Liebe und Barmherzigkeit zu werden. Der Prozess der Verwirklichung der Intention Gottes durch das Handeln und Wirken des Menschen in der Welt, das ist Gottesdienst. Gottesdienst manifestiert sich hier und jetzt, im Dienst an seinen Mitmenschen.

³¹ VON STOSCH 2006, 27.

³² Ebd., 26f.

7. Reflexion

Wenn die islamisch-religiöse Bildung die Lebenswirklichkeit der Menschen ernst nehmen will, dann braucht sie zuerst ein theologisches Grundgerüst, das eine dialogische Beziehung zwischen Gott und Mensch begründet. Eine als Gesetzesreligion verstandene Religion läuft Gefahr einerseits mit den hiesigen rechtsstaatlichen Prinzipien in Konflikt zu geraten und andererseits jungen Musliminnen und Muslimen nicht genügend Raum zu bieten, ihre eigene Religiosität zu entfalten, ihre eigene Gotteserfahrung zu machen und den Bezug der Religion zur Lebenswirklichkeit herzustellen. Eine als Instruktionen verstandene Religion entmündigt ihre Anhänger, religiös Sein wird dann lediglich über die Befolgung von Geboten und Verboten definiert. Deshalb ist es im Zuge der aktuellen Diskussion um die Einführung des islamischen Religionsunterrichts an deutschen Schulen notwendig, auch die theologischen Grundlagen dieses Unterrichts zu reflektieren. Und gerade weil viele Muslime im Islam eine Gesetzesreligion sehen, sehe ich die Herausforderung – aber auch die große Chance – der Etablierung eines dialogischen Modells der islamischen Theologie, in dem es weniger um Gesetze geht, sondern um die spirituelle und ethische Dimension der islamischen Religion. Die islamischen Schriften (Koran und Sunna [die prophetische Tradition]) bieten hierfür eine gute Grundlage, vorausgesetzt sie werden in ihrem historischen Kontext hermeneutisch gelesen. Im Christentum hat die Textkritik spätestens mit Erasmus' „Novum Instrumentum“ von 1516 eingesetzt.³³ Sie war verantwortlich für die Entwicklung eines symbolischen und nicht mehr wörtlichen Verständnisses des Glaubens. Die islamischen Schriften, Koran und Sunna, werden noch immer vom Großteil der Muslime wortwörtlich verstanden, ohne in der Textauslegung den gesellschaftlichen Kontext der Verkündigung konsequent einzubeziehen.

Eine dialogische Theologie, die den Menschen würdigt und nicht bevormunden will, bietet eine Grundlage für die Herausbildung reflektierter religiöser Identitäten. Nicht die Symbole und Codizes einer Religion stehen dann im Vordergrund einer religiösen Identität, sondern bewusst reflektierte Inhalte, die sinnstiftend sind. Aus einer reaktiven Identität, die ab- und ausgrenzen will, wird dann eine aktive Identität, die sich mit dem Eigenen beschäftigt, die nicht auf der Suche nach Ab- und Ausgrenzung ist, sondern nach einem reflektierten Lebensentwurf.

Literatur

BONHOEFFER, DIETRICH (1989), Schöpfung und Fall, München.

FONER, NANCY / ALBA, RICHARD (2008), Immigrant religion in the U.S. and western Europe. Bridge or barrier to inclusion?, in: International Migration Review, 42/2008, 360-392.

HÄMMIG, OLIVER (2000), Zwischen zwei Kulturen, Opladen.

HEITMEYER, WILHELM / MÜLLER, JOACHIM / SCHRÖDER, HELMUT (1997), Verlockender Fundamentalismus, Frankfurt am Main.

³³ Vgl. OELKERS 2011, 116.

- KHORCHIDE, MOUHANAD (2007), Die Bedeutung des Islam für MuslimInnen der zweiten Generation, in: WEISS, HILDE (Hg.), *Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation*, Wiesbaden, 217-242.
- KHORCHIDE, MOUHANAD (2010), Die Dialektik von Religiosität und Gesellschaft – Zur Identitätskonstruktion junger Muslime in Europa, in: UCAR, BÜLENT (Hg.), *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte*, Frankfurt am Main, 365-385.
- KHORCHIDE, MOUHANAD (2011), „Ich bin dem Menschen näher als seine Halsschlagader“ (Sure 50,16). Gott und Mensch im Dialog, in: RENZ, ANDREAS / GHARAIBEH, MOHAMMAD / MIDDELBECK-VARWICK, ANJA / UCAR, BÜLENT (Hg.), *Der stets größere Gott. Gottesvorstellungen in Christentum und Islam*, Regensburg, 72-90.
- KUNSTMANN, JOACHIM (2004), *Religionspädagogik. Eine Einführung*, Tübingen.
- MEHRLÄNDER, URSULA (1983), *Türkische Jugendliche – keine beruflichen Chancen in Deutschland?*, Bonn.
- NÖKEL, SIGRID (2002), *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam*, Hamburg.
- OELKERS, JÜRGEN (2011), Bildung, Kultur und Religion, in: METTE, NORBERT / ENGLERT, RUDOLF / KOHLER-SPIEGEL, HELGA / NAURATH, ELISABETH / SCHRÖDER, BERND / SCHWEITZER, FRIEDRICH (Hg.), *Was sollen Kinder und Jugendliche im Religionsunterricht lernen? Jahrbuch der Religionspädagogik, Band 27*, Neukirchen Vluyn.
- STOSCH, KLAUS VON (2006), *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede von Gottes Handeln in der Welt*, Freiburg.
- TAUTZ, MONIKA (2007), *Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht*, Stuttgart.
- TIETZE, NIKOLA (2006), *Ausgrenzung als Erfahrung*, Bielefeld.
- WERBICK, JÜRGEN (2007), *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*. Freiburg / Basel / Wien.

Prof. Dr. Mouhanad Khorchide, Professor für Islamische Religionspädagogik und Leiter des Zentrums für Islamische Theologie, Westfälische Wilhelms-Universität Münster.