

## Religionswissenschaften

Raddatz, Hans-Peter: *Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft*. – München: Herbig 2001. 528 S., geb. € 34,90 ISBN: 3-7766-2212-1

Das sehr breit angelegte Buch des Islamwissenschaftlers Hans-Peter Raddatz unternimmt den Versuch einer Gesamtdeutung des christlich-islamischen Verhältnisses. Hier sollen v. a. Aspekte angesprochen werden, die für die theologische Diskussion von Bedeutung sind, auch wenn eine Auseinandersetzung mit Raddatz aus geschichts- bzw. sozialwissenschaftlicher Perspektive nicht weniger wichtig wäre.

Das Buch besteht aus zwei Teilen. Der auf eine programmatische Einleitung (14–24) folgende *erste Teil* geht dem „Gang des Geistes im Westen und im Islam“ nach (25–290). Jeweils vier Epochenüberblicke werden einander gegenübergestellt. Damit verfolgt der Vf. das Ziel, Unterschiede der beiden Religionen herauszuarbeiten.

Der Verf. zeichnet die Entstehung des Christentums in deutlicher Antithese zum Judentum und als Überhöhung der griechischen Philosophie (31–34). Das Christentum betrachtet er als „neues Fundament für die Vereinigung der Menschen mit Gott, der den Gott der Philosophen überschritt“ (32). Die besondere Stärke des Christentums bestehe in Trinität und Inkarnation (98). Mit einer klar davon unterschiedenen universalen Gottesidee sei es dem Islam gelungen, zu einem bedeutenden politischen Machtfaktor zu werden (52). Die Unantastbarkeit des Koran wurde das zentrale Dogma der Muslime (61), weshalb sich der Islam immer wieder in einer unkreitiven, stereotypen Art an seinen Anfängen orientiere (84). Während es Thomas von Aquin gelungen sei, Vernunft und Glauben in ein Gleichgewicht zu bringen, erweise sich der Islam als „antirational“ (99). Kritisch steht der Vf. den klerikalen Machtstrukturen der Kirche gegenüber, die dem Freiheitsanspruch des Menschen widersprechen. Der Islam habe seine Macht weniger durch Institutionen gesichert als durch die religiös begründete Unterwerfung des Gläubigen unter das Gesetz „Allahs“ (143).

Humanismus, Reformation, Aufklärung und Postmoderne sieht der Vf. in einer Linie. Da diese Strömungen jeweils dazu beitragen, den Menschen zum Maß aller Dinge zu erheben, betrachtet der Vf. sie als Verrat an der Offenbarung. Eine wichtige Rolle bei der Verbreitung der aufklärerischen Dogmen, zu denen auch der Dialog gehöre (174), mißt er der Freimaurerei bei (170–173). Den Gipfel der westlichen Entwicklung sieht er im postmodernen „Momentismus“, „dem Denken in Einzelaspekten innerhalb eines materiell bestimmten Eigenhorizonts ohne Transzendenzbezug“ (243). Von doktrinärem Schriftglauben und ständiger Rückorientierung am Medina-Modell geprägt, sei es dem Islam dagegen gelungen, systemfremde philosophische Einflüsse und damit den Einfluß der Vernunft abzuwehren. Allerdings: „Von den wiederholten Schlägen des doktrinären Schriftglaubens gegen die Philosophie und ihre rationalen Denkalternativen hat sich das geistige Potential der islamischen Welt nicht mehr erholt“ (198). Die Geschichte des Islam sei die einer „jahrhundertelangen Selbstbestätigung“ (252). Auch die islamischen Modernisten betrachtet der Vf. als Exponenten eines homogenen Systems (268). Die Unterscheidung zwischen Islam und islamischem Fundamentalismus lehnt er entschieden ab und hält sie für ein Konstrukt des interreligiösen Dialogs (264). Die Gegenwart sei schließlich dadurch gekennzeichnet, „daß diese spezifische islamische Statik gerade aus der unkritischen Fremdorientierung des westlichen Kulturwandels in unserer Zeit entscheidende Vorteile ziehen kann“ (271).

Der *zweite Teil* („Toleranzdoktrin und Islamexpansion“) behandelt in drei Kapiteln den kirchlich-islamischen Dialog (292–369), den politisch-islamischen Dialog (270–436) und endet mit einer abschließenden geistesgeschichtlichen Gesamtdeutung (437–504). Das Zweite Vatikanische Konzil hält der Vf. für Verrat an der katholischen Tradition. Ergebnis des Konzils sei ein „offenbarungswidrige(r) Glaube an das Gemeinsame der Religionen“ (322), den er als „neukatholische(n) Glaube(n)“ (318) bezeichnet. Papst Johannes Paul II. wird als Vollender des Konzils und seiner Religionstheologie gesehen, die er mit Hilfe der traditionellen Machtstrukturen und den mit den mittelalterlichen Bettelorden vergleichbaren neuen geistlichen Bewegungen verbreite (323). An die Stelle des Verstandes habe er Gefühl und Intuition gesetzt, womit die neuen Dogmen gegen Einwände immun würden (339). Schließlich sei mit dem interreligiösen Gebets-treffen in Assisi von 1986 ein „multiple(r) Religionskult“ (316) entstanden, durch den die Kirche sich selbst verleugne. Zentrales Ergebnis dieser Entwicklung sei die „Verschmelzung des katholisch-trinitarischen Gottes mit der antagonistischen Allah-Idee des Islam“ (424). Damit habe das Christentum seine zentrale Wahrheit aufgegeben. Der Hauptvorwurf gegen den Dialog lautet daher, daß dieser zur Selbstauflösung des Christentums und somit zur Islamisierung Europas führe. Das Christentum nehme dadurch islamähnliche Züge an (405) und verwandle sich in „Chislam“ (334), was der Vf. insbesondere in der Vorstellung eines gemeinsamen Gottes mit dem Islam be-

legt sieht. Die Dominanz des Dialogs reiche so weit, daß eine innerkirchliche Karriere ohne Einsatz für den Islam „nicht denkbar“ (343) sei.

Damit überschätzt der Vf. sicherlich die innerkirchliche Bedeutung des christlich-islamischen Dialogs. Der Vorwurf, daß der Glaube durch den interreligiösen Dialog eine tiefgreifende Veränderung erfahren habe, läßt sich so nicht erhärten. Wenn *Nostra Aetate* Gemeinsamkeiten der Religionen aufführt, geschieht dies in einer radikal christozentrischen Konzeption, die nichts vom christlichen Anspruch aufgibt (vgl. Nr. 2 und Nr. 4). „Traditionelle(r) Geltungsanspruch“ und „Gemeinsamkeit mit dem Islam“ (343) werden somit in Relation gesetzt. Wenn der Vf. das Konzil allein als Traditionsbruch versteht, zeigt dies, daß er die komplexe Debatte zur Konzilshermeneutik nicht zur Kenntnis nimmt. Der Behauptung eines „antitrinitarischen Konzilsglaubens“ (441) steht u. a. entgegen, daß *Lumen Gentium* stark christologisch und pneumatologisch geprägt ist (vgl. Nr. 2–4). Die Trinität bleibt für den Vf. offensichtlich eine vage Chiffre der Rechtgläubigkeit, die er nicht systematisch-theologisch aufarbeitet.

Auch die sehr ambivalenten Konzilsrezeptionen im Pontifikat Johannes Pauls II. passen nicht in das Schema des Vf.s. Sämtliche Tendenzen der neueren Theologie werden von ihm abgelehnt oder ignoriert: So arbeitet der Vf. mit einem rein materiellen Traditionsbegriff (361.366f) und begreift jegliche anthropologische Vermittlung als Selbsterlöschung (319). Offenbarung ist für ihn ein festes Wahrheitsdepositum; die fundamentaltheologische und hermeneutische Problematik eines solchen Offenbarungsbegriffs ist ihm fremd.

Schließlich ist auch der vom Vf. unterstellte Dialogbegriff zu einseitig (303). Gerade die römischen Dokumente haben immer wieder deutlich gemacht, daß Dialog nicht „Wahrheitsverzicht“ (333) bedeutet (vgl. Redemptoris Missio Nr. 55; Dialog und Verkündigung Nr. 48; Das Christentum und die Religionen Nr. 47). Auch die Gebets-treffen von Assisi bringen dies zum Ausdruck, weshalb wiederholt deren Zentrierung auf die katholische Kirche kritisiert wurde (vgl. A. Feldtkeller, Assisi, auf die Melodie von „Dominus Iesus“ zu singen, in: MdKI 1/2002, 1f). Daß Muslime unter Dialog möglicherweise etwas anderes verstehen und der christlich-islamische Dialog in mancherlei Hinsicht womöglich einseitig gewesen ist, kann dem Dialog nicht jede Legitimation entziehen.

Die im *zweiten Kapitel* des zweiten Teils geäußerte Kritik an der „Multikultur“ entspricht in vielerlei Hinsicht der Kritik an der „Interreligion“, zumal eben das Konzil eine Angleichung der Kirche an die Gesellschaft herbeigeführt habe (482). Entgegen dem, was die Forschung der letzten zehn Jahre zum Islambild in den Medien herausgearbeitet hat, behauptet der Vf. „eine Allianz aus kirchlichem Dialogglauben und multikultureller Einwanderungspolitik, unterstützt durch eine vereinheitlichte Medienkommentierung“ (372). Wer die von den politischen Parteien betriebene Förderung des Fremden nicht mitmache, werde als rechtsradikal abgestempelt (269.393.439 u. ö.), was für den Vf. die Totalitarität der „Multikultur“ belegt. Schließlich kritisiert er „Islam-Sponsoring“ und die Vermischung von „Politik und Islamkader“ (407) als die Aufgabe jeglichen Eigeninteresses.

Das *dritte und letzte Kapitel* des zweiten Teils stellt eine Synthese dar, in der der Vf. das Verhältnis von Christentum und Islam u. a. auf das unterschiedliche Zeitverständnis der Religionen zurückführt. Katechismusartig kehren viele der Thesen des Vf. s wieder.

Nach dieser exemplarischen Vorstellung der zentralen Inhalte des Buches ist eine grundlegende wissenschaftstheoretische und theologische Kritik angebracht:

### a) Systemtheoretische Methode?

Der Vf. spricht sowohl vom „islamischen“ als auch vom „katholischen System“. Obwohl er in der Einleitung ankündigt, er werde auf die „distanzierte Methode der Systemanalyse zurückgreifen“ (16), bleibt der häufig verwendete Systembegriff erstaunlich unbestimmt – weder Niklas Luhmann noch andere Theoretiker werden zitiert. Wenn der Vf. also vom „offene(n) System“ (62.452), von „Systemstufen“ (82.245), „Systemprogramm“ (240) oder „Systemlogik“ (419) spricht, ohne die Begriffe systemtheoretisch zu untermauern und für die Analyse fruchtbar zu machen, klingt dies sehr floskelhaft. Die Behauptung, daß Selbstreferenz Fremdderferenzen ausschließe (445), läßt sich aus systemtheoretischer Sicht nicht aufrechterhalten (vgl. N. Luhmann, Soziale Systeme, Frankfurt 1999, 59.593). Auch das vom Vf. eingeführte Prinzip der „Exformation“ (445), worunter er die implizit zum Ausdruck gebrachte Struktur eines Systems versteht, ist methodisch fragwürdig. Da eine fundierte systemtheoretische Methodik also nicht zu erkennen ist, liegt die Vermutung nahe, daß die systemtheoretische Begrifflichkeit primär dazu dient, das statische und essentialistische Verständnis, das der Vf. von Christentum und Islam hat, zu untermauern.

### b) Das Verhältnis von Christentum und Islam

Den Islam versteht der Vf. allein als Antithese zum Christentum (374) und das Verhältnis beider Religionen als Kampf. Vf. gibt eine klare Definition von Islam: „eine egalitäre Religionsideologie mit elitärem Dominanzverständnis und latenter Gewaltbereitschaft“ (372). Ambivalenzen bleiben unberücksichtigt – sei es im Christentumsbild des Koran (449) oder im jihad-Verständnis (340). Dialog sei aus dem Selbstverständnis des Islam heraus nicht möglich (427). Das „uniforme Sein der Kirche“ (303) und die „eindeutige Identität des katholischen Systems“ (316), deren Verlust der Vf. beklagt, hat es wohl ebenso wenig jemals gegeben wie die des Islam. So werden beispielsweise zeitgenössische islamische Denker nur sehr vereinzelt zitiert, da deren Thesen wohl das vom Vf. gezeichnete Bild vom starren System des Islam stören würden. Als scharfer Kritiker beider Religionen zeichnet der Vf. einen Islam, der paradoxerweise formaliter dem entspricht, was er sich als traditionstreue Kirche vorstellen würde: So braucht dieser Islam weder Wahrheitssuche noch Fremdanleihen. Er konzentriert sich auf seine unveränderliche Wahrheit und hat daher eine feste Identität. Obwohl der Vf. den Islam entschieden ablehnt, fungiert für ihn das Gegenbild Islam als Projektionsfläche für ein bestimmtes Christentumsideal, das er allenfalls im Mittelalter und dort bei Thomas von Aquin verwirklicht sieht (97f.145.213). Was also dem Leser als tiefgründige Analyse christlich-islamischer Beziehungen präsentiert wird, erweist sich als eine stark ideologisch geprägte und mit einer unhistorischen Hermeneutik operierende Bildkonstruktion, mit deren Hilfe der Vf. letztlich für eine bestimmte weltanschauliche und kirchenpolitische Richtung wirbt. Die Gegensatzpaare Dialog – Monolog, Wandel – Erstarrung und Rückzug – Expansion, die der Vf. jeweils Christentum bzw. Islam zuordnet, legen die vom Vf. anvisierte Richtung zwingend nahe, will man noch der drohenden Islamisierung der Welt entgehen.

### c) Gesamteinschätzung und Impulse für die Theologie

Sicherlich sind manche der vom Vf. vorgetragenen Gesichtspunkte bedenkenswert. Daß weite Passagen als sehr polemische Rundumschläge angelegt sind (so wendet sich der Vf. z. B. auch gegen „Sektenwesen, Esoterik, Körperkult, Pansexualität sowie Arbeits- und Drogensucht“ [444]), ist ein Hauptproblem der Darstellung. Außerdem zieht der Vf. stets große Linien und fällt weitreichende Urteile, ohne daß dies durch wirkliche Detailarbeit und solide Quellenanalyse gedeckt ist. So erweist sich auch die Literaturbasis für Thesen dieser Tragweite als bei weitem zu dünn. Eine detaillierte Behandlung eines der vielen Teilthemen wäre daher überzeugender gewesen. Indem sich eine der Lefebvre-Bewegung nahestehende Theologie (324–327), Überfremdungsangst, Globalisierungs- und Wissenschaftskritik sowie ein tiefer Kulturpessimismus miteinander verbinden, wird das Buch eher zu einer pauschalen und redundanten weltanschaulichen Programmschrift als zu einer wissenschaftlichen Analyse. Somit kann das Buch weder methodisch noch inhaltlich überzeugen. Es erhebt den Anspruch einer Gesamtdeutung, die in weiten Teilen eher ein subjektiv-ideologisches denn ein wissenschaftlich nachvollziehbares Urteil präsentiert (so fehlen auch bei vielen Behauptungen belegende Erläuterungen oder Anmerkungen; etliche Kurztitel wie z. B. in Anm. 30.86.196.227.298 führen zu keiner Angabe im Literaturverzeichnis). Einer echten Auseinandersetzung mit Deutungsalternativen beugt der Vf. dadurch vor, daß er diese als im Dienste der Islamexpansion stehend bewertet (z. B. 373). Es überrascht daher nicht, daß das Buch Menschen mit vagen Islamängsten als ideologischer Überbau dient und Vf. z. B. bei Moscheebaugegnern ein viel zitierter Gewährsmann ist.

Sucht man nach einem wissenschaftlichen Wert des Buches, so kann dieser höchstens darin gesehen werden, daß es die Theologie, insbesondere die Religionstheologie, auf bestimmte Diskussionspunkte stößt, die dringend einer weiteren Aufarbeitung bedürfen. Abschließend seien exemplarisch einige dieser Themenfelder genannt: die Debatte um Christentum und Pluralismus; die Kontextualität der Religionstheologie, welche die Perspektive christlicher Minderheiten in Ländern mit mehrheitlich islamischer Bevölkerung nicht übergehen kann (vgl. die kritischen Bemerkungen des Vf.s 349f.406.503); die Frage der Abgrenzung des Christentums von anderen Religionen; die systematische Diskussion um den einen Gott des Christentums und des Islam. Es bleibt zu hoffen, daß sich in manchen dieser Themenfelder die wenig konstruktive Polemik des Vf.s als fruchtbare Provokation erweisen wird.