

Das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum

Theologische und islamwissenschaftliche Auswertung

von Felix Körner SJ

Der 4. November 2008 wird sich wohl als geschichtlicher Wendepunkt erweisen. Es ist der Tag der Wahl Barack Obamas zum 44. Präsidenten der Vereinigten Staaten. In Rom fand gleichzeitig, vom 3. bis zum 6. November, beim Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog¹ das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum statt, das einige Stimmen aus der Teilnehmerschaft und Öffentlichkeit ebenfalls als Neubeginn deuten.² Der Leiter des päpstlichen Dialogrates, Kardinal Jean-Louis Tauran, verwies allerdings auf die seit 14 Jahrhunderten zwischen Muslimen und Christen andauernde Dialoggeschichte. Hierin gehe man nun nicht mehr und nicht weniger als einen weiteren Schritt.

1. Die Vorgeschichte

Wie hatte sich das Treffen angebahnt? Zwei zuerst unabhängige, dann sich verschränkende Entwicklungen sind nachzuzeichnen. Der eine Strang ist ein jordanischer Vorgang, der andere geht vom Heiligen Stuhl aus.

1.1 Rom

Zum Verständnis des christlichen Teiles jener Geschichte ist bei den ersten Monaten des Pontifikats Benedikts XVI. einzusetzen. Am 19. April 2005 gewählt, unterzeichnet Papst Benedikt am Weihnachtstag desselben Jahres seine erste Enzyklika. Die im Vergleich zu vielen Rundschreiben seiner Vorgänger angenehm kurz, ansprechend und anspruchsvoll ausfallende Schrift überraschte frühere Kritiker Joseph Ratzingers. *Deus Caritas Est* nimmt kirchliche Kernkompetenz wahr, indem sie das Wesen des christlichen Glaubens darstellt, und zwar als Gottes- und Nächstenliebe. Der Text fand auch bei Muslimen Beachtung und Bewunderung.

¹ 1964 von Paul VI. als „Sekretariat für die Nichtchristen“ eingerichtet und im Jahre 1988 durch Johannes Paul II. in ein Dikasterium (Amt) verwandelt.

² Vgl. z.B. die KNA-Meldung von *Johannes Schidelko* unter der spannungsreichen Überschrift: „Historische Premiere: Katholiken und Muslime suchen Rückkehr zu sachlichem Dialog“.

Im Februar und März 2006 unterstellte der Papst im Rahmen einer lange erwarteten Kurienreform den Rat für den Interreligiösen Dialog dem bereits den Rat für Kulturfragen leitenden Kardinal Paul Poupard als zusätzliches Ressort. Diese Entscheidung wurde von einigen Beobachtern als programmatische Rückstufung des Interreligiösen betrachtet.³ Erst die Ernennung Kardinal Taurans zum wiederum selbständigen Leiter des Dialogrates im September 2007 änderte den Entschluss vom Vorjahr ab. Dieses Einlenken kann im Zusammenhang mit den Ereignissen der Islambegegnung gesehen werden, die den Herbst des Vorjahres geprägt hatten:

Am 12. September 2006 hält Benedikt seine Regensburger Vorlesung, in der die von ihm selbst als „uns überraschend schroff“ markierte Herausforderung des byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaiologos zitiert, das einzige Neue, was Muhammad gebracht habe, sei Religionsverbreitung durch Gewalt statt λόγος. Die Reaktionen auf muslimischer Seite erwiesen sich ebenfalls als überraschend.

1.2 Amman

Werfen wir nun den Blick auf die muslimische Seite. Am 12. Oktober 2006 unterzeichnen 38 „führende Muslime in Forschungs- und Leitungspositionen“⁴ einen *Offenen Brief* an Benedikt XVI. Die Autoren betonen im Gegenzug zur Regensburger Vorlesung die Zentralität der Ratio im Islam, die Marginalität des von Benedikt als Kronzeugen islamischen Ratiomangels angeführten Ibn Ḥazm, klären die Rede vom Heiligen Krieg als unislamisch und erinnern an die im II. Vatikanum zum Ausdruck gekommene „Hochachtung“ der Kirche vor den Muslimen (*Nostra Aetate* 3). Zum Jahrestag des Briefes der 38 unterschreiben am Opferfesttag⁵ (13. Oktober) 2007 nun 138⁶ islamische Autoritäten einen zweiten Brief, der erheblich länger ist, sich ausdrücklich an alle Führungspersönlichkeiten der Christenheit richtet, ein Gespräch eröffnet, statt zu reagieren, und mit seinem Titel *A Common Word* verschiedene Assoziationen erweckt. Zum einen scheint ein gemeinsames Wort die Tatsache zu feiern, dass nun Muslime sich mit einer einzigen Stimme an die Öffentlichkeit der Welt wenden; zweitens scheint man auch Nichtmuslime einladen zu wollen, sich einem gemeinsamen Gedanken anzuschließen; und damit spielt man drittens

³ Samir Khalil Samir, Benedict XVI and Islam, in: AsiaNews vom 26. April 2006 (asianews.it).

⁴ So die Presseerklärung des Magazins Islamica.

⁵ 'Ayd al-adḥā, das islamische Opferfest, das sich auf Abrahams Opfer gründet.

⁶ Die 38 Unterzeichner des Briefes aus dem Vorjahr sind unter den 138 wieder vertreten, die einzige Ausnahme ist amtswechselbedingt. Inzwischen haben sich auf virtuellem Wege über die Homepage weitere Unterzeichner angeschlossen.

auf ein Koranwort an:

(Sure 3) [64] Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem *Wort des Ausgleichs* zwischen uns und euch! (Einigen wir uns darauf,) dass wir Gott allein dienen und ihm nichts (als Teilhaber an seiner Göttlichkeit) beigesellen, und dass wir (Menschen) uns nicht untereinander an Gottes Statt zu Herren nehmen. Wenn (die Leute der Schrift) sich aber abwenden, dann sagt: „Bezeugt, dass wir (Gott) ergeben (*muslim*) sind.“ [65] Ihr Leute der Schrift! Warum streitet ihr über Abraham, wo doch die Thora und das Evangelium erst nach ihm herabgesandt worden sind? Habt ihr denn keinen Verstand? [66] Ihr habt da über etwas gestritten, worüber ihr (an sich) Wissen habt. Warum streitet ihr nun aber über etwas, worüber ihr kein Wissen habt? Gott weiß Bescheid, ihr aber nicht. [67] Abraham war weder Jude noch Christ. Er war vielmehr ein (Gott) ergebener (*muslim*) Monotheist, und kein Heide (Beigeseller, Polytheist). [68] Die Menschen, die Abraham am nächsten stehen, sind diejenigen, die ihm (und seiner Verkündigung) gefolgt sind, und dieser Prophet (d.h. Muḥammad) und die, die (mit ihm) gläubig sind. Gott ist der Freund der Gläubigen.

Der Koran will offenbar die Infragestellung der Prophetie Muḥammads durch Juden und Christen auf eine andere Ebene verlegen. Es gehe tatsächlich gar nicht um einen Streit um die Authentizität Muḥammads, sondern um Abraham. Den bereits von ihm verkündeten reinen Monotheismus wolle auch der Koran nur wiederherstellen. Koranischem Denken zufolge sind „abrahamitische Religionen“ also jene, die sich dem Abrahamskriterium des Koran unterstellen: dem einen Gott nichts „beigesellen“.

Der Brief fand auf christlicher Seite große Beachtung.⁷ Noch im Oktober 2007 begrüßen auch drei jüdische Stellungnahmen den Brief. Wie bekannt und anerkannt aber ist das Schreiben auf muslimischer Seite?

Der Text ist in christlichen Kreisen der persönlichen Erfahrung des Autors dieser Zeilen zufolge deutlich bekannter als auf muslimischer Seite.⁸ Wie repräsentativ der Text ist, lässt sich anhand von zwei Kriterien feststellen: Wer sind die Unterzeichner? Und: Kann den Brief jeder Muslim unterschreiben?

Die Unterzeichner entstammen verschiedenen Rechtsschulen, Gruppierungen und Ländern; es sind Intellektuelle und Oberhäupter darunter. Sechs Signatoren aus Saudi Arabien, dem Ursprungsland des Islam, sind vertreten. Von der islamische Maßgeblichkeit beanspruchenden Universität al-Azhar in Kairo ist neben dem Präsidenten aṭ-Tayyib die Dekanin der islamwissenschaftlichen Fakultät der Frauen al-Kaḥlāwī vertreten. Dass als Vertreter der türkischen Muslime nicht der Leiter des Amtes für Religionsangelegenheiten Bardakoğlu,

⁷ Vgl. neben den vier französischsprachigen Stellungnahmen, darunter eine „Appréciation“ des PISAI (s.u., Fußnote 17), die 60 englischsprachigen christlichen Antworten auf der Homepage acommonword.org, z.B. ein „Response of over 300 leading Christian scholars to *A Common Word* as published in its entirety as a full-page advertisement in the New York Times November 18, 2007“, in dem die Unterzeichner den breiten gemeinsamen Grund hervorheben, den Muslime und Christen im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe haben. Mit größerer Distanz und schärferen Distinktionen arbeitet z.B. die Antwort der World Evangelical Alliance vom 2. April 2008.

⁸ Vgl. auch Christian Trolls Bericht „Catholic seminaries and Islamic schools unaware of developments in Catholic-Islamic dialogue“ in: AsiaNews vom 1. Januar 2009.

sondern der Mufti von Istanbul, Cağrıcı zur Unterschrift gebeten wird, könnte ein versehentlicher Formfehler sein; ein Fehler jedoch, der allen Seiten lieb sein dürfte. Prof. Bardakoğlu unterwirft sich als jemand, der eine islamische Weltsprecher-Rolle sucht, nicht einer jordanischen Initiative. Und den übrigen Unterzeichnern lässt sich so nicht vorwerfen, sie würden die institutionelle Struktur eines laizistischen Staates anerkennen.

Zur Beantwortung der Frage, ob der Inhalt des *Common Word* etwas ist, was jeder Muslim unterschreiben könnte, lohnt sich ein Blick in die Geschichte der Abfassung. Hinter beiden Briefen steht das Royal Aal al-Bayt⁹ Institute for Islamic Thought, das der jordanische Prinz Gāzī (Ghazi)¹⁰ leitet und das sich um innermuslimischen sowie interreligiösen Dialog bemüht. Viele der Unterzeichner sind Fellows des Instituts.

Die Bedeutung des jordanischen Institutes darf nicht auf islamisch-christliche Dialogbeiträge reduziert werden. Auch innerislamisch tut sich von Amman aus Bemerkenswertes. Die *Amman Message* vom November 2004 bezeugt eine islamische „ökumenische“ Bewegung, wenn sie erklärt, dass sich die verschiedenen Rechtsschulen, auch sunnitische, schiitische und ibāḍitische, gegenseitig als authentisch islamisch anerkennen. Gleichzeitig schlug bereits im Jahre 2004 die so genannte *Amman Interfaith Message* vor, dass sich auch Juden, Christen und Muslime gegenseitig anerkennen könnten. Schon diese Botschaft berief sich auf die oben zitierte Koranstelle 3:64.

Ein Chefdenker der Unterzeichner ist der Islamstudienprofessor Seyyed Hossein von der George Washington Universität in Washington, D.C., geb. 1933. Er hat nach einem Physikstudium am renommierten Massachusetts Institute of Technology Islamische Geschichte erforscht und bis zur persischen Revolution in seiner Teheraner Heimat gelebt. 1979 floh er in die USA, da seine Familie traditionell dem Schah nahestand. Nicht ohne Grund hat Nasr eine Sammlung von Schriften des deutsch-schweizer Religionsphilosophen Frithjof Schuon (gest. 1998) herausgegeben.¹¹ Schuon hatte sich auf die Suche nach einer allen Religionen zugrundeliegenden religio perennis gemacht und wurde Muslim. Diesen Schritt tat auch Schuons Schüler, der britische Islamwissenschaftler Martin Lings (gest. 2005), der den Perennialismus seines Lehrers weitertrug.

Lings und Schuon vertreten mit dem Gedanken eines sich durch alle Religionen hindurchziehenden und freizulegenden gemeinsamen Kernes faktisch eine koranische Sicht. Für den Koran sind alle „Schriftreligionen“ ursprünglich

⁹ Der Name *Āl al-bayt*, d.h. „die Sippe des Hauses“, bezieht sich auf die genetische Muḥammad-Abstammung der jordanischen Königsfamilie, der Hāšimiten.

¹⁰ Der Prinz (Gāzī b. Muḥammad b. Ṭalāl, geb. 1966) ist Cousin und Berater von König ‘Abdullāh II. und kann wegen seiner geisteswissenschaftlichen Bildung und Ausbildung als Kulturspezialist des jordanisch-hāšimitischen Hauses gelten.

¹¹ *The Essential Frithjof Schuon*, Bloomington 2005.

inhaltsgleich. Erst menschliche Entstellung der göttlichen Offenbarung führe zu Inhaltsunterschieden unter den Büchern und folglich zu Meinungsunterschieden unter den Menschen. Was der Koran für den *ahl al-kitāb*, die „Schriftbesitzer“, vertritt, ist in *A Common Word* die grundlegende Theologie im Blick auf das Christentum. Professor Nasrs eigenes Denken scheint in Schuon und Lings seine Inspirationsquelle zu haben. Aber so individuell sein Denken auch ausgeprägt sein mag, die religionstheologische Grundlage ist gut koranisch und entsprechend auch bei Muslimen anerkannt und bekannt, nämlich: Ursprünglich hat Gott allen Religionen durch ihre Propheten dasselbe offenbart.

Es wäre verzeichnet, würde *A Common Word* lediglich als Reaktion auf Benedikt XVI. dargestellt und das Royal Aal al-Bay Institute for Islamic Thought als islamisch nicht repräsentative Sonderbewegung bezeichnet. Vielmehr sei hier diese Formel vorgeschlagen: Ein bereits vorhandener und aus Amman bereits gebündelt geäußelter Dialogimpuls konnte nach der Regensburger Rede mit Aufmerksamkeit rechnen und bekam durch *Deus Caritas Est* ein neues Leitmotiv, die Liebe. Man wollte möglicherweise an dem Erfolg, den die Enzyklika bei nachdenklichen jungen Menschen in aller Welt fand, teilhaben.

Der Heilige Stuhl behandelt das *Gemeinsame Wort* nicht als die Stimme des neuen, weltweit vereinigten Islam, sondern als einen muslimischen Dialogbeitrag unter vielen. Das erlaubt es Muslimen, sich auch in ihrer Divergenz an die katholische Kirche zu wenden. Muslime stehen nicht ausnahmslos hinter Text und Initiative, aber die sich hier zeigende Geschlossenheit ist neu.

2. Das Common Word

Der veröffentlichte englischsprachige Text ist 29 Seiten lang. Er beginnt mit einer Adressatenliste und einer knapp zweiseitigen Kurzfassung, schließt mit fünf Seiten Fußnoten und acht Seiten Unterschriften. Immerhin bleiben für den Haupttext 13 Seiten. Er begründet aus Koranzitaten und einigen *Aḥādīṭ*¹² dass Gottes- und Nächstenliebe zum Grundlegendsten der beiden Religionen Islam und Christentum gehöre. Unter drei Rücksichten sei das Schreiben eingehender untersucht.

¹² *Aḥādīṭ* (wörtlich: „Nachrichten“, Singular: *ḥadīṭ*) sind Überlieferungen von normativen Worten und Handlungen Muḥammads.

2.1 Die gemeinsame Grundlage

Den Text rahmt eine Formulierung ein, die hier nicht nur benannt, sondern befragt werden soll. Es ist der Ausdruck der gemeinsamen Grundlage (englisch „basis“, S. 2.3.15). Sie sei eine nur noch freizulegende, bereits vorhandene grundsätzliche theologische Einigkeit. Wenn beide Seiten dies ausdrücklich erklären, könne Friede zwischen Christen und Muslimen, damit unter der Mehrheit der Weltbevölkerung und damit in der ganzen Welt geschaffen werden. Hier schlägt der Perennialismus deutlich durch. Man kann den Gedanken, dass im Grunde alle Religionen dasselbe sagen, als freundliches, optimistisches Harmonisierungsprojekt betrachten. Dann übersieht man aber die in ihm liegenden Gefahren. Einerseits handelt es sich um eine esoterische Lehre, die sagt, dass das Gemeinsame der Religionen nur Eingeweihten zugänglich ist, jenen, die unter die Außenfläche blicken können. Es fragt sich dann, wie diese Initiierten ihr Wissen begründen können und ob hier nicht eine über den einzelnen Religionsgemeinschaften liegende Autorität beansprucht wird. Zweitens wird diese Autorität faktisch den Islam als angeblich reinsten Monotheismus zum Maßstab der anderen Religionen machen. So tritt der Islam ja bereits in Mekka auf, er bietet das Kriterium (*furqān*) an, nach dem sich Offenbartes, also Göttliches, von nachträglich Entstelltem, also Menschlichem, Original von Zutat unterscheiden lässt. Die Allianz zwischen Aufklärungsrationalismus und Islam ist aber drittens schon deshalb kein beruhigender Gedanke, weil dann alle hier nicht Mitmachenden als Störenfriede markiert sind. Wenn eine der im Konflikt liegenden Parteien beansprucht, gar nicht eine Partei, sondern die gemeinsame Basis aller Parteien zu vertreten, dann macht sie sich gefährlich mächtig. Gleichzeitig aber ist dann nicht mehr klar, wofür die Unterschiedlichkeit überhaupt notwendig sein soll. Notwendig ist sie, um Totalitarismus zu vermeiden. Diesem Einheitsdenken liegt die Befürchtung zugrunde, dass man nur dann in „Frieden und gegenseitigem Verständnis“ (*salām wa-tafāhum*) miteinander leben kann, wenn man denselben religiösen Glauben hat. Vereinheitlichungsbewegungen haben leicht etwas Diktatorisches. Eine ganz andere Frage ist, ob man sich, statt Einigung in der Gotteslehre zu erzielen, auf ein Ethos einigen kann. Die Schlusserklärung des diesmaligen Seminars versucht denn auch genau dies.

2.2 Liebe als Gemeinsamkeit

Skopus des Briefes ist, Gottes- und Nächstenliebe als in Christentum und Islam gleichermaßen zentral aufzuzeigen. Die Autoren scheinen allerdings Schwierigkeiten zu haben, einschlägige Belegstellen in Koran und Sunna zu finden. Insgesamt werden etwa 60 Koranverse zitiert sowie drei Ḥadīṭe.

„Liebe“ wird *erstens* als Bezeichnung der Haltung Gottes zu Menschen verwandt. In einer Fußnote erfahren wir, wen dem Koran zufolge Gott *nicht* liebt: „die Angreifer“ (7:55). Positiv dagegen: „Gott liebt diejenigen, die Gutes tun.“ (3:31) „Gott liebt die Gerechten“ (60:8). Es handelt sich ausdrücklich um eine an die Bedingung rechten Handelns gebundene Liebe. Analog ist wohl eine andere zitierte Stelle zu verstehen: „Denen, die glauben und Gutes tun, wendet der Allbarmherzige Liebe zu“ (19:96). Im Lichte des eben zitierten Verses 3:31 zeigt sich, dass in 19:96 nicht gemeint sein wird: „[...] ihnen schenkt der Allbarmherzige die Fähigkeit zu lieben“, sondern „[...] sie liebt er“.¹³

Dass Gott Menschen liebt, lässt sich koranisch gut belegen. Allerdings geht es dem Brief, wenn er von „Gottesliebe“ spricht, gar nicht um die Liebe, die Gott Geschöpfen gegenüber hat. Es geht vielmehr um die Menschen aufgetragene Liebe zu Gott und dem Nächsten. Davon handelt denn auch der mit sechseinhalb englischen Textseiten längste Abschnitt des Briefes. Als Gemeinsamkeit zwischen Christentum und Islam will das *Common Word* die beiden Gebote, Gott und den Nächsten zu lieben, herausarbeiten. Findet es hierfür Koran- und Ḥadīṭ-Zitate?

Die Beziehung zum Nächsten wird *zweitens* in den vom Common Word zitierten Koran- und Ḥadīṭ-Stellen nie als Liebe bezeichnet. Das angeführte Ḥadīṭ „Keiner hat Glaube, wenn er nicht für seinen Bruder / Nachbarn das liebt, was er für sich selbst liebt“ verwendet „Liebe“ nicht interpersonal. Denn hier ist die Rede von Liebe zu etwas (*mā*) nicht zu jemandem (das wäre arabisch *man*). Gemeint ist hier also „jemandem etwas gönnen“, was noch nicht heißt „ihn lieben“.

Die Stelle 2:177 bleibt zweideutig. „Rechtschaffen ist, wer [...] glaubt und vom Besitz – ihn liebend – [...] den Bedürftigen gibt.“ Die hier mit „ihn liebend“ übersetzte Phrase (*‘alā ḥubbihī*) versteht der englische Text so: „aus Liebe zu Gott“; die deutschen Übersetzungen aber verstehen: „obwohl er den Besitz liebt“. Diese Deutung erscheint im Lichte des auch anschließend im Brief zitierten Verses 3:92 stimmiger: „Ihr werdet nicht Rechtschaffenheit erlangen, bis ihr von dem spendet, was ihr liebt.“

Eine bedingte gegenseitige Liebe zwischen Mensch und Gott wird *drittens* immerhin einmal ausdrücklich erwähnt. „Sag: Wenn ihr Gott liebt, so folgt mir; Gott wird euch lieben und euch die Sünden vergeben“ (2:195). Eine zumindest mittelbare Formulierung des Gebotes, Gott zu lieben, ist nur: „Unter

¹³ Die von der muslimischen Delegation formulierte Darstellung des islamischen Liebesbegriffs in der Schlussklärung vom 6. November 2008 entscheidet sich allerdings für die schwerer zu vertretende Lesart, wenn sie den Koranvers 19:96 übersetzt: „the Merciful shall engender love among them“ (§ 1). Es gehört wohl zur Tendenz jener Darstellung, die unmittelbar der christlichen folgt, in der ἀγάπη mithalten zu können, weshalb man außerdem – ohne Quellenangabe – formuliert, dass Gott „The Loving“ sei. Im Kontext kann dies sogar mehr bedeuten als „Der Liebende“; nach dem von christlicher Seite zitierten Vers 1 Joh 4,16 „God is Love“ klingt „The Loving“ wie „Das Lieben“.

den Menschen gibt es solche, die sich als gottgleich neben Gott nichtgöttliche (Wesen) nehmen und sie lieben, wie man Gott liebt. Doch diejenigen, die glauben, empfinden größere Liebe zu Gott“ (2:165).

Ergebnis: Liebe ist auch nach den im Schreiben zitierten Texten für die Beziehung zwischen Gott und Menschen und umgekehrt sowie unter den Menschen kein islamisches Grundwort. Nur die gebotene Haltung zu Gott wird zumindest gelegentlich als Liebe bezeichnet. Das erklärte Ziel, das Liebesgebot als islamischerseits ebenso zentral wie im Christentum zu erweisen, erreicht der Text damit nicht.

Die christliche Theologie muss hier weitere Bedenken anmelden. Wird die christliche Botschaft als doppeltes Liebesgebot zusammengefasst, so ist das kirchliche Jesuszeugnis fatal verkürzt. Das Christentum kommt dann nicht mehr als Erlösung durch Botschaft, Mittlerschaft und Gemeinschaft zur Geltung, sondern ist auf zwei Imperative reduziert: Gott und den Nächsten lieben. Für den Christen aber sind Gebote in radikal anderer Weise grundlegend als in einer Religion, die davon ausgeht, dass dem Menschen nur noch mit einer bestimmten Autorität, z.B. durch Offenbarungsanspruch, Gebote vorgetragen werden müssen, damit er dann das Richtige tut. Der christliche Glaube legt frei, dass die Herausforderung des göttlichen Gebotes weiter geht als die Benennung dessen, was man tun soll, will und kann. Einerseits handelt es sich nämlich tatsächlich um eine Herausforderung, also um einen an den Menschen ergehenden Ruf, mehr zu tun, als er aus eigenem Antrieb tun würde. Das Gebot entspricht zwar den durch sie freigelegten Sehnsüchten, nicht aber den Antrieben des Menschen. Zweitens handelt es sich um eine Überforderung. Anhand des Gebotes erfahren wir, dass wir zu etwas bestimmt sind, das wir aus eigener Kraft nicht erfüllen können. So setzt uns die Herausforderung des Liebesgebotes bereits in die notwendige Offenheit auf eine Kraftquelle außerhalb unserer selbst.

Weiterhin hat die christliche Theologie eine Zusammenfassung des Christentums als doppeltes Liebesgebot anzumerken, dass das Gebot als solches in der Luft hängt. Ihm fehlt außerhalb des biblischen Zeugnisses der Grund; dies in einem dreifachen Sinne. Nur durch Christus haben wir einen Grund, das Liebesgebot anzunehmen. Einerseits fehlt sonst ein Maßstab, um zu verstehen, wie weit diese Liebe gehen soll. Erst im Leben Jesu sehen wir, dass mit der hier gebotenen Liebe die Selbstübergabe gemeint ist. Zweitens aber muss sich, wenn das Liebesgebot in seiner Radikalität gesehen wird, die Frage stellen, warum wir so lieben sollten. Diese verschenkende Liebe wäre tatsächlich masochistisch, wenn nicht gleichzeitig durch die Jesusgeschichte erkennbar würde, dass sie sakramentale Teilnahme an der Erlösung ist; der Mensch kann nur in der Lebensgemeinschaft Gottes leben, wenn er seine Selbstbezogenheit überwindet. Die hier gebotene radikale Entäußerung ist also keine aussichtslose Entleerung, die Selbstversenkung keine Selbstvernichtung; sie geschieht

vielmehr im Vertrauen auf das nur so sich verwirklichende Gottesreich. Dass man aber tatsächlich nicht aus Angst um sich selber leben muss, lässt sich erst aus der Auferstehung Christi wissen. Über diese einsehbare Begründung hinaus braucht Liebe aber drittens eine nie ganz vom Kognitiven zu unterscheidende Grundlage im Sinne einer Quelle. Die durch die kirchlichen Sakramente angebotene Lebensgemeinschaft mit Christus schafft eine das Verstehen nicht ausklammernde, aber übersteigende Liebesfähigkeit. Wenn die Liebesbotschaft der Kirche nicht als die angebotene Möglichkeit, in Christus zu lieben, gezeigt wird, muss der christliche Leser des *Common Word* das Wesen des christlichen Bekenntnisses schlicht als verzeichnet monieren.

2.3 Jesus

Nichts Besonderes ist, dass Jesus im *Common Word* stets mit der klassischen Eulogie genannt wird, die auch in den nicht-arabischen Versionen übrigens typographisch anspruchsvoll als arabische Vignette gesetzt ist. Muslime verstehen die Nennung des Jesusnamens gewohnheitsmäßig mit einer Segensformel. Sie bitten *'alayhi s-salām* (Friede über ihn!). Muḥammad wird stets mit der ihm vorbehaltenen Formel *ṣalā llāhu 'alayhi wa-sallama* (Gott segne ihn und gebe ihm Friede) erwähnt. Die englische Ausgabe, die als editio typica gelten kann, spiegelt wohl in ihrer typographischen Schönheit mit den traditionellen arabischen Eulogien etwas vom Geist des Schreibens wider. Man zelebriert geradezu die gegenmoderne, sichtbare Form. Aus derselben Haltung könnte auch ein Detail am Ende des Briefes entstanden sein. Nach dem lateinschriftlich transkribierten *Wal-Salaamu 'Alaykum* steht das lateinische *Pax Vobiscum*; angesichts der neben Papst Benedikt mitangeschriebenen christlichen Oberhäupter eine etwas überraschende Entscheidung. Man scheint den römischen Pontifex doch als einzigen weltweiten Repräsentanten mehr involvieren zu wollen als die durch das Latein möglicherweise abgeschreckten.

Nicht bahnbrechend ist ebenfalls, dass der Text von „Jesus Christus“, ja auch von „Jesus Christus, dem Messias“, spricht. Das geschieht bereits im Koran, und so tun es auch Muslime.¹⁴ Auffällig und eine bemerkenswerte Neuerung im Text ist dagegen, dass als „Evangelium“ nicht etwa koranische Jesusworte zitiert werden, sondern das Neue Testament;¹⁵ und die Zitier- und Kommentierweise verrät gute Kenntnis. So erwähnt der englische Text bei der Diskussion von Mt 22,37 parr. zu Recht und mit lateinisch korrekt transkribiertem

¹⁴ Vgl. auch *Hossein Nasrs* Ansprache bei der Papstaudienz am 6. November 2008. Siehe dazu unten § 3.

¹⁵ Der arabische *Common Word*-Text macht einen Unterschied, indem er Koranzitate in geschweiften Klammern, Bibelzitate jedoch in Anführungszeichen zitiert; sie haben damit denselben typographischen Rang wie *Ḥadīth*.

Griechisch, dass Markus 12,30 zusätzlich ἰσχύς, „Kraft“ hat. Auch der arabische Text bringt Transkriptionen; die aus dem Griechischen sind korrekt mit arabischen, die aus dem Hebräischen korrekt mit lateinischen Buchstaben wiedergegeben. Man könnte die Bemerkung, dass das Gebot, Gott zu lieben, in der Bibel an verschiedenen Stellen in verschiedenen Formen vorkommt, als Ankeidung einer Uneinheitlichkeit verstehen; immerhin beginnt der betreffende Abschnitt mit einem kritischen „however“ (S. 9). Doch lässt sich diese genaue Untersuchung auch anders deuten: Sie zeigt, dass sich die Autoren mit dem Text auseinandersetzen, dass sie ihn philologisch studieren wie ihre arabischen Texte, dass sie ihn in seiner Ursprache Griechisch ernstnehmen und damit die christliche Überlieferung achten, ohne mit dem Anspruch aufzutreten, eine angebliche christliche Entstellung der Jesusoffenbarung müsse nun mithilfe des Koran beseitigt werden. Allerdings ließe sich das Ende des Textes wiederum als Kritik an der Christologie verstehen, da man die absolute Einheit Gottes annahmt. Aber zu solchen Diskussionsbeiträgen muss jeder das Recht haben.

Somit ist klar, dass es sich bei *A Common Word* keineswegs, wie es der Titel nahelegen könnte, um eine gemeinsame Erklärung von Muslimen und Christen handelt. Die vom Koran vorgeschlagene *kalima sawā'* („ein Wort des Ausgleichs“) ist zwar nicht schon die gemeinsame Erklärung, sondern ein Dialog, der aber zielte bereits dort auf die Anerkennung, dass man doch grundsätzlich dasselbe glaubt.

3. Das Seminar

Neben den schriftlichen Antworten auf das Schreiben bewirkte *A Common Word* eine Reihe von Begegnungen.¹⁶ Eine solche versprach auch das Antwortschreiben, das Kardinal Tarcisio Bertone am 19. November 2007 an Prinz Ghazi übersandte. An diesem zweiseitigen Brief ist dreierlei bemerkenswert. 1. Der Papst schreibt nicht selbst, sondern lässt den Staatssekretär eine Antwort ausrichten; der Heilige Stuhl hängt die gesamte Aktion damit bewusst niedrig. Man will offenbar vermeiden, dass sich Muslime, die nicht hinter dem *Common Word* stehen wollen, nun auch vom Heiligen Stuhl nicht mehr als ernstzunehmende Gesprächspartner anerkannt fühlen. 2. Der Papst lässt den Prinzen nach Rom einladen und bietet gleichzeitig ein Arbeitstreffen im Päpstlichen Dialogat an, zu dem auf muslimischer Seite eine bestimmte Anzahl der Unter-

¹⁶ Die Homepage acommonword.org und [.net](http://acommonword.net) dokumentiert das Treffen *Loving God and Neighbor in Word and Deed: Implications for Christians and Muslims*, das an der Yale Divinity School im Juli 2008 stattfand, sowie die Tagung in Cambridge U.K. mit Erzbischof Rowan Williams im Oktober 2008. Hier entsprach die muslimische Delegation in vielen Teilnehmern der des Ersten Forums.

zeichner teilnehmen soll, auf christlicher aber die Päpstlichen Einrichtungen PISAI¹⁷ und Gregoriana¹⁸ als Kooperationspartner erwähnt werden. 3. Inhaltlich bezieht der Brief Stellung, indem der Papst den positiven Geist hinter *A Common Word* lobt, bei allen Unterschieden die Gemeinsamkeit im Glauben „in the one God, the provident Creator and universal Judge“ benennt, aber als „common ground“ die Heiligkeit des Lebens und ethische Grundwerte¹⁹ anführt. Damit ist der Papst auf die Pointe der 138, dass man als gemeinsame Grundlage Gottes- und Nächstenliebe habe, nicht eingegangen. Eine weitere bemerkenswerte Umakzentuierung wird unten kommentiert.

Im März 2008 trifft sich im römischen Dialograt eine neunköpfige Vorbereitungsgruppe. Sie vereinbart die Gründung eines katholisch-muslimischen Forums, dessen erstes Seminar im November stattfinden soll, um sowohl das vom *Common Word* ins Feld geführte Thema der Gottes- und Nächstenliebe als auch Menschenwürde und -rechte zu behandeln. Vermutlich liegt hinter dieser Themendoppelung das Anliegen der christlichen Gesprächspartner, nicht nur theoretische Gemeinsamkeiten zu benennen, sondern konkrete Schwierigkeiten anzusprechen, wie sie insbesondere Minderheiten erleben. Andererseits schließt sich die Menschenrechtsfrage auch organisch an das Liebesgebot an.

Die beiden Delegationen sollen sich, wie vereinbart wird, aus drei Typen von Mitgliedern zusammensetzen, nämlich „leaders“, „experts“ und „advisors“, wobei letztere kein Rederecht bei den Sitzungen haben. Die katholische Expertendelegation zählte zwölf Personen, davon zwei Frauen, die zugleich die beiden einschlägigen Islamwissenschaftlerinnen waren, nämlich Jane McAuliffe vom Bryn Mawr College, USA, und Rotraud Wielandt von der Universität Bamberg. Von Yale war der aus Afrika und zwar aus einer muslimischen Familie stammende zur katholischen Kirche konvertierte Religionswissenschaftler Lamin Sanneh vertreten. Das PISAI war durch seinen Leiter, den Kombonimissionar P. Miguel Ángel Ayuso Guixot vertreten, sowie durch den Weißen Vater Jean-Marie Gaudeul.²⁰ Die vier anwesenden Jesuiten stehen alle in Verbindung mit der Gregoriana: der auch in Frankfurt/Sankt Georgen lehrende Islamexperte Christian W. Troll und Felix Körner (ISIRC²¹) als Experten, Samir Khalil Samir (CEDRAC²²) als Berater sowie der Sekretär der Glaubens-

¹⁷ Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Isلمistica, gegründet 1926 von den Weißen Vätern und im Jahre 1964 nach Rom verlegt.

¹⁸ Pontificia Università Gregoriana, gegründet 1551 durch Ignatius von Loyola.

¹⁹ Hier wird die Ansprache Benedikts XVI. vor dem Weltjugendtag in Köln am 20. August 2005 zitiert.

²⁰ Vgl. *Jean-Marie Gaudeul*, *Disputes? ou rencontres?: L'islam et le christianisme au fil des siècles*, 2 Bände, Rom 1998.

²¹ Istituto per gli studi interdisciplinari su religioni e culture der Gregoriana.

²² Samir Khalil ist Gründer und Leiter des an der Université St. Joseph angesiedelten Centre de documentation et recherche arabes chrétiennes, das insbesondere durch die Erstellung von kritischen Textausgaben klassischer christlich-arabischer Theologen bekannt ist.

kongregation und Dogmatikprofessor Luis Ladaria, der einen der beiden Vorträge von christlicher Seite hielt. Außerdem war die Dogmatikerin Ilaria Morali von der Gregoriana als Beraterin zugegen.

Die muslimische Delegation war auf der Teilnehmerliste nicht in „Oberhäupter“ und „Experten“ unterteilt. Eine derartige Kategorie ist auch islamisch-theologisch nicht überall eindeutig. Die Delegation wurde zwar in der vatikanischen Vorbereitungsrunde als nicht hochrangig bezeichnet, umfasste aber viele bedeutende islamische Stimmen der Gegenwart, so den bekannten marokkanischen Philosophen Abderrahmane Taha. Prinz Ġāzī von Jordanien, der als Delegationskoordinator H.R.H. Prof. Dr. Ghazi bin Muhammad bin Talal geführt wird, hatte seine Teilnahme aus Gesundheitsgründen abgesagt und mehrfach sein Bedauern geäußert. Anführer der Muslime war der bis in die Papstaudienz hinein auf sichtbaren Vorsitz und Vorrang bedachte Obermufti von Bosnien und Herzegowina Mustafa Cerić. Ihm folgte an Rang, wie er in der Sitzordnung erkennbar wurde, Professor Nasr, möglicherweise Kopf der gesamten Initiative. Auch Tariq Ramadan²³ war – und zwar die gesamte Zeit – anwesend. Vier anwesende Muslime, zwei US-Amerikaner und eine Amerikanerin sowie ein Brite, stammen nicht aus muslimischen Familien, sondern sind zum Islam übergetreten. Auch zwei schiitische Kleriker nahmen teil.

Der Vortrag von Erzbischof Ladaria baute sich auf vier Kernthesen auf: 1. In der Sendung von Sohn und Geist hat sich Gottes Liebe offenbart. 2. Denn Gott selbst ist Liebe. 3. Die Antwort des Menschen ist eine verschränkte Gottes- und Nächstenliebe. 4. Die Fähigkeit zu lieben stammt von Gott selbst. Allgemeinbegrifflich entfaltete P. Ladaria zwar nur en passant, was er unter Liebe versteht, aber in bemerkenswerter Weise: „Jemanden lieben heißt, dessen Erfüllung erstreben.“²⁴ Da der Erzbischof die Liebe als göttliches Geschenk durch Christus und seinen Geist versteht, äußerte in der anschließenden Diskussion ein christlicher Experte, so sei eine theologische Einigung nicht möglich; er schlug auch für die christliche Seite eine die Christologie vorläufig ausklammernde Theologie vor. Es fragt sich allerdings, ob dies überhaupt möglich ist. Der theologische Zugang des Thomas von Aquin scheint Erkenntnis Gottes ohne die biblische Offenbarung für möglich zu halten. Erst im Bezug auf Christologie und Trinitätslehre zieht Thomas' *Summa contra Gentiles* die Heilige Schrift hinzu. Man wird allerdings auch bedenken, dass Thomas die Christologie so nicht ausklammert, sondern zu ihr hinführt. Und bezeugt der christliche Glaube nicht, dass Geschöpfe nur im Geist der Sohnschaft zur Anerkennung Gottes gelangen, da Gott niemand anderes als der Vater Jesu

²³ Vgl. www.tariqramadan.com.

²⁴ „To love someone is to desire their fulfilment and to rejoice in the good that befalls them as if it were your own.“ *Luis Ladaria*, „Love of God, Love of Neighbour. Theological and Spiritual Aspects“, S. 14, im Anschluss an Augustinus.

Christi ist? Deshalb ergänzten andere christliche Teilnehmer auch, dass eine christologiefreie Theologie christlich nicht durchzuhalten ist.

Als erster muslimischer Vortrag war ein nicht schriftlich ausgearbeiteter Impuls zum islamischen Liebesbegriff aus dem Munde Hossein Nasrs²⁵ zu hören. Möglicherweise griff Nasr stillschweigend ein oben bereits geäußertes Bedenken auf, als er ein anderes traditionelles Wort suchte, um die Zentralität der Liebe im Islam zu belegen. Er schlug das arabische Wort *rahma* vor. Diese gewöhnlich mit „Barmherzigkeit“ übersetzte Vokabel lässt sich problemlos als islamisch zentral erweisen, schon wegen der Segensformel *basmala*, die Gott als „barmherzigen Erbarmer“ nennt. Ist sie jedoch wirklich das Entsprechungswort zur christlichen bezugten „Liebe“? Christen können bekennen, dass sie alles „in Gott“ tun und so alle ihre Verhältnisse leben. Gott ist Liebe, alle Beziehungen finden als Liebesbeziehung ihre Erfüllung (1 Joh 4,16). Auch das Verhältnis zu Gott selbst können wir so in Liebe leben. Das aber lässt sich von der islamischerseits als Entsprechung vorgeschlagenen *rahma* nicht sagen, da ein Geschöpf Gott gegenüber nicht *rahma* haben kann; die Beziehung eines Menschen zu Gott lässt sich nicht als Barmherzigkeit bezeichnen. Denn einer göttlich überlegenen Person gegenüber kann man sich nicht erbarmen, und gerade Muslime würden dies nicht so sagen.

In einer offeneren Diskussionsrunde sprach die muslimische Seite ein Thema an, das wahrscheinlich ein Hauptimpuls für die gesamte hinter dem *Common Word* stehende Bewegung ist. Man will vorgehen gegen die im Westen herrschende Islamophobie. Der Redner fügte an, dass „in der islamischen Welt keine Christianophobie“ anzutreffen sei. Dazu wäre einerseits zu fragen, ob Christen keinen Anlass zur Angst geben. Die Politik George Bushs wird von Muslimen ja nicht selten als mörderische christliche Aggression gegen den Islam verstanden. Wenn man jedoch sagt, dass es keine muslimische Christianophobie gibt, hat man bereits eine entscheidende Differenzierung mitgedacht: Kriegerische Aktionen sind nicht schon deswegen christlich, weil sie von Menschen eingeleitet werden, die sich zu Christus bekennen. Andererseits aber muss überprüft werden, ob denn tatsächlich keine Christianophobie herrscht. Hier vermerkte die christliche Seite, dass die Kirche nicht die Kirche ist, wenn sie nicht missionarisch ist. Eine Missiophobie aber herrscht in mehrheitlich islamischen Ländern in jedem Fall.

4. Klarstellungen in der Diskussion

Am zweiten Tag hielten wiederum ein herzugebetener katholischer wie ein muslimischer Experte Vorträge; diesmal zur Menschenwürde; den Vorträgen

²⁵ S.o., S. 232.

folgte wiederum Diskussion. Eine Analyse des Gesprächsgeschehens kann drei begriffliche Verständigungsprozesse aufzeigen und damit den Sinn eines akademisch-theologischen Gespräches mit Muslimen illustrieren.

4.1 Säkularität

Den muslimischen Vortrag zum zweiten geplanten Thema, Menschenwürde, hielt Professor Abdul Hakim Murad Winter. Ein Satz seines Textes löste zuerst Verwunderung, dann eine klärende Diskussion aus. Der Muslim bekannte, er lebe lieber „in einer christlichen als in einer säkularen Gesellschaft“.²⁶ Diese Formulierung bot Gelegenheit, den politischen Anspruch von Christentum und Islam miteinander ins Gespräch zu bringen. In Medina ist Muḥammad zugleich religiöses wie politisches Oberhaupt der *umma* (Gemeinde). Auch Nichtmuslime unterstehen laut der so genannten *Gemeindeordnung von Medina*²⁷ im Konfliktfall der von Muḥammad in Anspruch genommenen prophetischen Autorität; und die in Medina verkündeten Koranpassagen enthalten weniger Aussagen über Gottes Einheit, seine Schöpferkraft und sein bevorstehende Gericht, dafür mehr Straf- und Zivilrechtliches wie Prozessordnungen und Erbschaftsregelungen. Muḥammad regelt seine Nachfolge nicht. Jedoch ist seinen Anhängern klar, dass an seine Stelle ein Mann treten muss, der wie die Rolle des politischen Oberhauptes der *umma* zu übernehmen hat; nur die Offenbarungsphase des Koran ist mit dem Tode Muḥammads abgeschlossen. Die irdisch politische, militärische, judikative Letztinstanz dagegen hat weiterhin auch in den Fragen des Kultus und der Lehre das Sagen. Es gibt also kein Vorbild für die Unterscheidung von – in unseren Kategorien gesprochen – Staat und Religion.

Die Kirche dagegen beruft sich in der apostolischen Vollmacht zwar auf die Erwählung und Sendung einiger durch Christus. Diese Vollmacht sieht aber vor, dass es andere, so genannte weltliche, Machthaber gibt. Ihnen gegenüber findet die Kirche zu der Formel, dass ihre eigene Bestimmung nicht darin besteht, politische Gemeinschaft zu ersetzen, sondern zu relativieren, nämlich als stets nur vorläufig, und zu inspirieren, nämlich im Blick auf die durch das Evangelium erkennbar gewordene Bestimmung des Menschen.

Eine christliche Gesellschaft würde sich im Sinne einer solchen Unterscheidung der Macht als säkular bezeichnen. Professor Winter vermischte, als er christliche und säkulare Gesellschaft einander entgegengesetzte, Gegenüber und Gegnerschaft. Die von Präsident Nicolas Sarkozy propagierte „positive Laizi-

²⁶ „I prefer to live in a Christian society than in a secular one.“ *Abdul Hakim Murad*, *Human Dignity and Mutual Respect*, S. 2.

²⁷ Für deren Echtheit spricht u.a., dass sie noch nicht die später übliche Begrifflichkeit der *dimmīya* verwendet.

tät“ und die von Benedikt XVI. formulierte „offene [d.h. geistlichen Impulsen sowie religiöser Praxis und Lehre gegenüber aufgeschlossene] Laizität“ boten sich hier als klärende Formeln an. Können Muslime eine in diesem Sinne säkulare Gesellschaft als korangemäße Lebensform annehmen? Beispielsweise über die Beobachtung, dass der Koran ein Appell an die Lebensentscheidung des Einzelnen ist, versucht man zu begründen, dass offenbarungsgemäßes Leben außerhalb eines islamischen Staates möglich ist. Allerdings lassen sich gerade in den letzten fünf Jahren Bekehrungsphänomene beobachten, in denen früher säkular argumentierende Muslime nun nach einem Staatswesen rufen, das dem des osmanischen Reiches entspricht. Solche Wendungen sind im Kontext aggressiv-laizistischer Zurückdrängung der Rolle des Islam als gesellschaftsprägender Faktor zu deuten.

4.2 Würde

Der Vortrag von Francesco Botturi enthielt den ebenfalls zu einer erst heftigen und dann Missverständnisse ausräumenden Diskussion anstiftenden Satz, dass jeder Mensch die Würde des Sohnes Gottes teilen muss.²⁸ Botturi ging noch weiter, als er betonte, dass Menschenwürde nicht nur etwas Angeborenes ist, sondern etwas, „das der Mensch werden und tun muss – die ‚Ähnlichkeit‘ wiedererlangen – durch die Neugeburt, die durch die Gnade Christi und seine Freiheit ermöglicht ist.“ Wer so spricht, setzt sich dem Verdacht aus, dass nach christlicher Sicht Menschen ihre volle Würde erst erreichen, wenn sie Jesus als Gottessohn anerkennen. Da Menschenwürde jedoch häufig als Begründung der Menschenrechte dient,²⁹ wäre die Abhängigkeit der Würde von einer bestimmten religiösen Annahme eine fatale Relativierung der in Wirklichkeit allen Menschen unabhängig von all ihren Entscheidungen zukommenden Menschenrechte. Klären lässt sich dies, wenn der Verdacht einmal im Raum steht, nur noch vorsichtig. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen wird in Genesis mit den Worten *zælæam* und *dēmūt*, in der Septuaginta mit *εἰκὼν* und *ὁμοίωσις* zur Sprache gebracht, eine Doppelung, die bereits Irenäus³⁰ zu einer zweifachen Aussage führte: Allen Menschen komme bereits das Abbild-Sein zu; die Berufung des Menschen zur göttlichen Entsprechung aber sei jedem aufgetragen und erst noch zu erfüllen. Die Menschenrechte sind nun aber im Sein des Menschen, nicht in seiner Berufung begründet, und daher auch nicht

²⁸ „Jeder Mensch ist zur übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott berufen, da ‚der Gottessohn sich durch seine Inkarnation in bestimmter Weise mit jedem Menschen vereinigt hat‘, so dass jeder Mensch die Würde des Sohnes Gottes teilen muss.“ *Francesco Botturi*, Human Dignity and Mutual Respect, S. 2 mit Zitat von Gaudium et Spes 22.

²⁹ Vgl. *Paul Tiedemann*, Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung, Berlin 2007.

³⁰ *Irenäus von Lyon*, *Adversus haereses*, V.12.4, V.15.4, V.16.2.

quantifizierbar, etwa nach dem Grad der Erfüllung seiner Bestimmung. Eine solche Distinktion ist zwar richtig und notwendig, aber nicht einfach zu vermitteln. Sie ist jedoch, soweit das während der Tagung nachvollziehbar war, vermittelt worden. Dies ist auch das Verdienst der libanesischen Dolmetscherinnen, die präzise arbeiteten.

4.3 Universalität

Mehrfach war bereits früher von muslimischer Seite ein Einwand gegen die weltweite Gültigkeit der Menschenrechte vorgebracht worden. Obwohl die mehrheitlich islamischen Länder die Menschenrechtserklärung von 1948 unterschrieben haben, werden die Menschenrechte mitunter zum westlichen Import oder kolonialen Oktroy erklärt und im Gegenzug so genannte islamische Menschenrechte formuliert.³¹ Wie lässt sich eine solche Parzellierung des Menschenrechtsgedankens vermeiden? Die Frage ist entscheidend, da Menschenrechte per definitionem allen zukommen und daher darauf angelegt sind, auch von allen einsehbar zu sein. Wie lässt sich der Verdacht, dass Menschenrechte kulturspezifisch statt kulturübergreifend sind, ausräumen? Tatsächlich ist anzuerkennen, wie spätestens angesichts solcher Rezeptionsbremsen deutlich wird, dass das 1948 Formulierte nicht die für alle Zeiten abgeschlossene Versprachlichung dessen sein muss, was allen Individuen zu allen Zeiten einklagbar zukommen soll. Vielmehr ist die Erklärung von 1948 als Schritt in einem offenen geschichtlichen Diskussionsprozess zu sehen. Die Menschenrechte sind noch unterwegs; das gilt aber nicht nur für ihre Durchführung. Unterwegs ist auch der Vorgang, in dem sie formuliert und rezipiert, begründet und eingesehen werden. Dabei haben die einzelnen Kulturen und Denktraditionen einen wichtigen Dienst zu leisten. Sie können verschiedene Begründungsmuster für dieselben Menschenrechte vorbringen. Darüber hinaus können die verschiedenen kulturellen Erfahrungen den Blick dafür öffnen, was die Erklärung von 1948 möglicherweise als universales Menschenrecht noch gar nicht gesehen hat. Die allgemeingültige Formulierung der Menschenrechte kann sich noch wandeln. Die einzelnen Rechts- und Reflexionskulturen der Menschheit können allerdings keine nur für sie geltenden Menschenrechte deklarieren; das widerspräche dem Begriff der Universalität. Sehr wohl aber können sie ihre Sicht in den weltweiten Diskurs einbringen und zur Debatte stellen. Der Kant'sche Gedanke der Universalisierbarkeit von Handlungsmaximen erhält in der interreligiösen und interkulturellen Diskussion eine neue Bedeutung. „Universalisierbar“, so zeigt sich nun, benennt nicht nur – durch den Imperativ, so zu handeln, dass der damit befolgte Grundsatz für alle Menschen

³¹ Vgl. *Anne Duncker*, Menschenrechte im Islam. Eine Analyse islamischer Erklärungen über die Menschenrechte, Berlin 2006.

geltungsfähig sein muss – ein Kriterium für rechtes Tun. Vielmehr benennt die Feststellung, dass Menschenrechte universalisierbar sein müssen, auch den notwendigen und notwendig langwierigen Vorgang, in dem jede Kultur mit ihren eigenen Mustern die Menschenrechte – und zwar ohne Abstriche – übernimmt und somit einklagbar macht.

5. Die Schlusserklärung

Am Ende der Tagung wurde während einer öffentlichen Diskussion unter viel Medienaufmerksamkeit in der Aula Magna der Gregoriana die gemeinsame Schlusserklärung³² vorgestellt. Deren Bearbeitung nahm während des Forums mehr Zeit und Energie in Anspruch als erwartet. Das abschließende Communiqué geht zwar wie das *Common Word* vom Liebesgedanken aus, lässt aber Christen und Muslimen Raum, in Eigenregie und in Eigenkategorien ihren spezifischen Liebesbegriff zu entwickeln (§ 1). Tonfall und Skopus der einzelnen Vereinbarungen ist eher harmonisches Nebeneinander der Religionsgemeinschaften als Interaktion. So wird gewünscht, dass die Religionsgemeinschaften ihre eigenen Mitglieder ausbilden (§ 10); dass gerade christliche Einrichtungen auch Nichtchristen hochqualifizierte Bildung und Ausbildung bieten, wird hier nicht vorgesehen. Tatsächlich wurden in den Forums-Diskussionen christliche Bildungsangebote in mehrheitlich muslimischen Ländern massiv kritisiert. Man warf ihnen nicht so sehr eine missionarische Ausrichtung vor, sondern dass sie eine aufgeklärte Elite heranzögen, die an Schaltstellen den Religionsverlust der Gesellschaft betreibe.

Zur Beurteilung eines Textes darf nicht nur gefragt werden, was fehlt. Unter dieser Rücksicht wäre allerdings zu bemängeln, dass die Schlusserklärung das Recht auf Religionswechsel nicht ausdrücklich nennt. Um die Bedeutung eines derartigen Dokumentes einzuschätzen, ist aber auch zu fragen, ob die Delegationsmitglieder in der Diskussion um den Wortlaut selbst Erkenntnisfortschritte erzielten. Denn es sind meist solche Klärungen, die die Teilnehmer – viele von ihnen Multiplikatoren – später ihren heimischen Gemeinden vermitteln können und müssen, gerade wenn sie Zugeständnisse zu verteidigen haben, die sich in der Erklärung niederschlagen. Unter dieser Rücksicht findet sich ein bemerkenswerter Fortschritt im Communiqué. Die beiden Delegationen erklären hier nämlich, dass jede Religionsgemeinschaft auch das Recht auf öffentliche Religionsausübung hat.³³ Die muslimische Seite hat im An-

³² Der Text unter www.zenit.org/article-24175?l=english; als pdf-Datei bei: www.acommonword.com/en/attachments/108_FinalFinalCommunique.pdf.

³³ § 5: Genuine love of neighbour implies respect of the person and her or his choices in matters of conscience and religion. It includes the right of individuals and communities to practice

schluss an eine interne Debatte dieses Recht als etwas anerkannt, das man nicht nur zähneknirschend, sondern im Eigeninteresse gewährt, gerade nach der Erfahrung eines Lebens unter atheistischen Regimen.

6. Formulierten Perspektiven

Mündlich wurden noch weitere erwähnenswerte Vereinbarungen getroffen. So sollen die Koordinierungsstellen der beiden Delegationen jeweils eine Bibliographie an die Gegenseite übermitteln, um Schriften zu benennen, die man als zutreffende Darstellung der eigenen Religionsgemeinschaft erachtet. Außerdem kam die Absicht zum Ausdruck, sich an dem bereits von verschiedenen Trägern betriebenen Forschungsprojekt zu beteiligen, das Lehrbuchinhalte gemeinsam überprüft. Hier geht es neben Religionsbüchern auch um Geschichts- und Sozialkunde-Werke. Weiterhin wurde der Vorschlag geäußert, Muslime sollten, beispielsweise im Rahmen des Königlichen Aal al-Bayt Instituts für islamisches Denken, ein rein wissenschaftlich arbeitendes Institut für die Erforschung des Christentums gründen.

7. Die Papstaudienz

Am 6. November wurden die beiden Delegationen auch von Benedikt XVI. empfangen. Von muslimischer Seite sprachen Obermufti Ćeric und Professor Nasr Worte. Anschließend äußerte sich Papst Benedikt zur Bedeutung des Forums, seines diesmaligen Themas und des christlich-islamischen Dialogs im Allgemeinen. Hier sollen lediglich zwei bedeutsame Formulierungen kommentiert werden, eine aus dem Grußwort Seyyed Hossein Nasrs sowie eine aus der Papstansprache.

Professor Nasr wandte sich unter dem Motto *Wir und Ihr. Begegnen wir einander in Gottes Liebe* an „Eure Heiligkeit, Eminenzen, Exzellenzen und die verehrten Wissenschaftler“. Der Gang seiner Ausführungen setzt bei den Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Christentum an, fragt dann, wie es dennoch zu den gewaltsamen Konflikten der Geschichte kommen konnte und findet die Antwort darauf in bei aller Gemeinsamkeit bestehenden Unterschieden. Er nennt Dreifaltigkeitsglaube, die unterschiedliche Verehrung Christi und die verschiedene Darstellung des „Endes seines Erdenlebens“³⁴ sowie den Ge-

their religion in private and public.

³⁴ S. 3. Der Text findet sich als pdf-Datei auf der Homepage www.acommonword.com. Unterschiedlich stellen Muslime und Christen das Ende des Erdenlebens Christi dar, weil Jesus

setzesbruch Jesu (S. 3) sowie das Fehlen einer heiligen Sprache im Christentum. Unmittelbar an diese Aufzählung schließt sich dann der problematischste Satz seiner Ausführungen an: „Ihr und wir, wir glauben beide an Religionsfreiheit, aber wir Muslime erlauben keinerlei aggressiven Proselytismus bei uns, der unseren Glauben im Namen der Freiheit zerstören würde; genauso wenig würden Christen dies billigen, wären sie in unserer Situation“ (ebd).³⁵ – Bereits während der Diskussionsphasen war, wie oben (S. 241) erwähnt, dieses Motiv zur Sprache gekommen. Recht zu geben ist Professor Nasr in einer bestimmten Hinsicht: Für Glaubensverkündigung dürfen keine Machtmittel eingesetzt werden. Eine Glaubensentscheidung kann nur in Freiheit getroffen werden. Insofern ist auch die christliche Missionspraxis stets kritisch zu befragen. Aber man kann Mittelmissbrauch auch ohne Missiophobie kritisieren. Aus ihr könnte dagegen die Sorge sprechen, dass die muslimische Bevölkerung deshalb leicht bekehrbar ist, weil sie den Islam nicht aus reflektierter Überzeugung angenommen hat, sondern als den gesellschaftlichen Standard. Dass hier seitens der islamischen Vertreter keine Einigkeit herrschte, schlug sich an einer bedenkenswerten innermuslimischen Diskussion auf dem Forum nieder. Wie ist jener Raum zu bezeichnen, in dem der Islam nicht Mehrheitsreligion ist? Die nichtmuslimischen Länder standen in traditionell muslimischer Denkweise als *dār al-ḥarb*, als „Haus des Krieges“, dem „Haus des Islam“ gegenüber. Vorgeschlagen wurde die Neuformulierung, heute seien Länder ohne islamische Mehrheit *dār al-‘ahd*, „Haus des Vertrags“. Diese Sicht kritisierte jedoch Tariq Ramadan. „Vertrag“ klinge nach einem Kompromiss, auf den man sich nolens volens einlassen müsse. Was ist die nicht-islamische Welt in den Augen des Islam dann heute, wenn weder Kriegs- noch Vertrags-Gebiet? Ramadans Gegenvorschlag nimmt zugleich eine alternative Position zur Frage der Zulässigkeit von Mission durch Minderheiten ein. Nichtislamische Länder seien *dār aš-šahāda*: Raum des Zeugnisgebens.

Auf kirchlicher Seite ist eine unterschiedliche theologische Akzentierung der Gemeinsamkeitsfrage zwischen Islam und Christentum festzustellen. In dem Antwortschreiben vom 19. November 2007 an die 138 Unterzeichner hatte der Staatssekretär des Heiligen Stuhls, Tarcisio Bertone, die Muslime vom Papst grüßen lassen und dann ausgeführt: „Ohne die Unterschiede zu ignorieren oder zu bagatellisieren, können und folglich müssen wir auf das sehen, was uns vereinigt, nämlich Glaube an den einen Gott [...]“. Eine entsprechende For-

nach dem Koran nicht gekreuzigt (4:157), sondern unmittelbar in den Himmel aufgenommen wurde (4:158).

³⁵ Anschließend führt der Text noch einen Punkt an, in dem Christentum und Islam verschieden sind, nämlich im Umgang mit der Herausforderung von Modernität und Säkularität. Der Proselytismus-Satz fällt also innerhalb einer Aufzählung von Unterschieden. Auch seine ersten Wörter („Ihr und wir, wir glauben beide an Religionsfreiheit, aber wir Muslime erlauben keinerlei ...“) legen nahe, dass hier Unterschiede genannt werden. Umso mehr überrascht, dass am Schluss des Satzes suggeriert wird, Christen sähen es in vergleichbarer Lage ebenso.

mulierung fand sich als Zitat aus dem Munde Gregors VII. auch in der Ansprache Benedikts vom 28. November 2006 in den Räumen der türkischen Religionsbehörde zu Ankara: „Wir glauben an den einen Gott, wenn auch auf verschiedene Weise.“ Auf der Audienz für die Forumsteilnehmer war Benedikt XVI. dann allerdings mit einer leicht variierten Formulierung zu hören: „Es ist mir sehr klar, dass Muslime und Christen verschiedene Ansätze für die Gottesfragen haben. Dennoch können und müssen wir Verehrer des einen Gottes sein.“³⁶ Die *festgestellte* Glaubens-Einigkeit im Gregor-Zitat Benedikts vom November 2006, die sich in Bertones Schreiben vom November 2007 wiedergefunden hatte, ist hier einer *gewünschten* Einigkeit gewichen: „Muslime und Christen [...] können und müssen [...]“.

Fazit

Auf dem Forum wurde von christlicher Seite eine Grundvoraussetzung des *Common Word* hinterfragt. Muss man sich, um friedlich und produktiv zusammenarbeiten zu können, wirklich in der Glaubenslehre einig sein? Erzeugt eine formale Einigkeitserklärung nicht zugleich Dissidentenhetze? Dialog heißt ja gerade, mit jenen zu reden, die anders sind. Eine englischsprachige Formulierung wurde angeboten, die besagt, dass man gut zusammenleben und -arbeiten kann, ohne gemeinsame Glaubensformulierung zu erstreben. Was können wir sein, wenn nicht glaubens-einig? „We can be friends in difference“, Menschen, die sich klar unterscheiden, und so gut zusammenleben können.

Zusammenfassung: In der Folge des muslimischen Briefes *Ein gemeinsames Wort zwischen uns und Euch* wurde ein Katholisch-Muslimisches Forum ins Leben gerufen. Der vorliegende Artikel zeichnet die Geschichte des ersten Seminar des Forums (Rom, 3.–6. November 2008) nach und untersucht es unter der Rücksicht der verschiedenen zugrundeliegenden Religionstheologien der beteiligten muslimischen und kirchlichen Akteure.

Summary: In the wake of the Muslim letter *A Common Word* a Catholic-Muslim Forum was founded. The present article tries to write the history of the Forum's First Seminar (Rome, November 3–6, 2008). Particular attention is given to the different theologies of religion underlying the actions of the various participants, Muslim and ecclesial.

³⁶ www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20081106_cath-islamic-leaders_en.html.