

Elisabeth Zwick, Norbert Johannes Hofmann (Hg.)

DIALOG DER RELIGIONEN

Eine interdisziplinäre Annäherung

LIT

THEOLOGIE

Forschung und Wissenschaft

Band 35

LIT

Inhalt

<i>Erzbischof Robert Zollitsch</i>	7
Zum Geleit	
<i>P. Norbert J. Hofmann SDB / Elisabeth Zwick</i>	9
Einleitung	
Theologische Ouvertüre	13
<i>P. Philipp G. Renczes SJ</i>	15
Die Dynamik der Offenbarung. Frühkirchliche Anstöße für eine Theo-Anthropologische Fundierung des „Interreligiösen Dialogs“	
Grundlagen und Kontexte: Beiträge aus theologischer Sicht	35
<i>Kurt Kardinal Koch</i>	37
Gemeinsam Volk Gottes sein. Perspektiven des jüdisch- katholischen Dialogs von Nostra aetate bis Benedikt XVI.	
<i>P. Norbert J. Hofmann SDB</i>	59
Die Einzigartigkeit des jüdisch-christlichen Dialogs und dessen Grundkonstanten	
<i>P. Felix Körner SJ</i>	79
Der christlich-islamische Dialog. Grundsatzfragen in katholischer Sicht	
Kontextualisierungen und Diskussionsfelder: Beiträge aus interdisziplinärer Sicht	107
<i>Stephan Leimgruber</i>	109
Ehe und Familie in den abrahamitischen Religionen	
<i>Wilfried Röhrich</i>	123
Religion und Politik: Überlegungen aus politikwissenschaftlicher Sicht	
<i>Peter Beer</i>	145
Interreligiöses Lernen – Thesen zu einem Problempanorama	
<i>Hartmut Ditton</i>	155
Bildungsgerechtigkeit: Analysen zu einer vergessenen Voraus- setzung	

<i>Elisabeth Zwick</i>	187
In sich anders? Facetten der Thematisierung von Religion. Präliminarien zu Rahmenbedingungen eines Dialogs der Religionen	
Der Dialog der Religionen als Aufgabe und Auftrag	217
<i>S. H. Papst Benedikt XVI.</i>	219
Worte zum Dialog der Religionen Eingeleitet von <i>P. Norbert J. Hofmann SDB</i>	
Autorenverzeichnis	237

P. Felix Körner SJ

Der christlich–islamische Dialog. Grundsatzfragen in katholischer Sicht

»Könnten doch die Juden, die Christen und die Muslime einen der göttlichen Wünsche, den der Einheit und der Harmonie der Menschheitsfamilie, wiederentdecken! Könnten doch die Juden, die Christen und die Muslime im *Andersgläubigen* einen Bruder entdecken, der zu achten und zu lieben ist [...]!« Diese Worte ruft Benedikt XVI. den Christen im Nahen Osten zu.¹ Dabei klärt er, dass interreligiöser Dialog kein sozio-politisches Aushandeln ist; er ist vielmehr theologisch begründet und stellt Glaubensfragen.² Was steht in Frage beim Gespräch mit Muslimen? Dieser Beitrag, zeigt zuerst auf, dass wir grundsätzlich angefragt sind, dann wieso dies theologisch interessant ist; sodann, wie das Gespräch mit Muslimen bisher verlaufen und in Zukunft weiterzuführen ist sowie was wir davon erwarten können.

1. Infragestellung, Bestreitung, Kritik, Widerlegung

Der Islam lässt sich als grundsätzliche Infragestellung des Christentums verstehen;³ und dies in dreifacher Hinsicht. Erstens (a) stellt er den christlichen Glauben, wie ihn die Kirche zur Sprache bringt, mit Bestreitungsformulierungen in Frage. Weiterhin stellt er (b) christliche Lebensformen in Frage, indem er auf kultischer wie auf ethischer Ebene Kritik übt. Schließlich kann man (c) die geschichtliche Gegebenheit des Islam deuten als Widerlegung des Grundanspruchs, dass die Kirche die für alle Zeiten und alle Völker von Gott gewollte und geschützte Lebensform seines Bundes ist.

¹ *Ecclesia in Medio Oriente*, Nr. 19.

² So ist wohl die Stelle im Nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Medio Oriente*, 19 zu übersetzen. Auf Italienisch und Französisch heißt es: »poggia anzitutto su basi teologiche che interpellano la fede« – »repose avant tout sur des fondements théologiques qui interpellent la foi«. Die offizielle deutsche Übersetzung lautet: »beruht vor allem auf theologischen Fundamenten, die den Glauben anfragen«. Welche theologischen Fundamente sind dies? Zum einen: »Wesen und universale Sendung der Kirche« (ebd.), also: Das Selbstverständnis der Kirche, Sakrament für die Einheit der gesamten Menschheit in Gott zu sein (*Lumen Gentium*, Nr. 1). Zweitens heißt es in dem Nachsynodalen Schreiben (ebd.): »Juden, Christen und Muslime glauben an den einen Gott, den Schöpfer aller Menschen« (»credono in un Dio Uno« – »croient en Dieu Un«).

³ Diese Beobachtung ist nicht neu. »Der Islam ist von seinem Wesen her eben immer auch eine ›In-Frage-Stellung‹ zentraler christlicher Glaubensaussagen und daraus sich ergebender Maximen.« Christian W. Troll, *Muslime fragen, Christen antworten*, Regensburg 2003, S. 10.

Bevor diese allzu scharfen Wahrnehmungen genauer betrachtet und dabei auch abgeschwächt werden, sei vorausgeschickt: Infragestellungen müssen nicht als zerstörerische Bedrohung gesehen werden. Wer als Christ in Frage gestellt wird, bekommt eine neue Möglichkeit, Rechenschaft von der Hoffnung zu geben, die ihn erfüllt (vgl. 1 Petrus 3,15). Infragestellungen sind Gelegenheiten nicht nur für argumentative Intensität, sondern auch für theologische Produktivität. Warum also das Infragestellungspotential des Islam herunterspielen? Es gibt allerdings Sachgründe gegen die soeben vorgenommene dreifache Infragestellung. Schon ihre Allgemeinheit ist fragwürdig; jeder, der einen Satz mit »Der Islam ...« beginnt, steht in der Pflicht, irgendwann genauer zu sagen, wen er meint und wie er zu seiner Einschätzung kommt.

(a) Bestreitungsformulierungen finden sich im Koran. Bekannt ist etwa das an Vertreter der vorislamischen Schriftreligionen gerichtete »Sagt nicht drei!« (4:171).⁴ Nun können Ausleger sagen, hier werde nicht der christliche Glaube schlechthin zurückgewiesen, sondern lediglich ein missverstandenes Christentum, eine Heterodoxie, wie sie auch die Kirche stets abgelehnt hätte.⁵ Diese Einschränkung der koranischen Bestreitung beruht meistens, aber nicht notwendig, auf einer Grundintuition des Koran: Alle monotheistischen Religionen könnten sich doch auf einem gemeinsamen Nenner treffen – so das koranische »Einigungswort«. ⁶ Die Gemeinsamkeit sei in Abraham zu sehen;⁷ und der war

⁴ Rudi Paret übersetzt den Vers mit erklärenden Zusätzen so: »Ihr Leute der Schrift! Treibt es in eurer Religion nicht zu weit und sagt gegen Gott nichts aus als die Wahrheit! Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm. Darum glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht (von Gott, dass er in einem) drei (sei)! Hört auf (so etwas zu sagen)! Das ist besser für euch. Gott ist nur ein einziger Gott. Gepriesen sei er! (Er ist darüber erhaben,) ein Kind zu haben. Ihm gehört (vielmehr alles), was im Himmel und auf der Erde ist. Und Gott genügt als Sachwalter.« In Paret's Koranübersetzung (Stuttgart ¹¹2010) und -kommentar (Stuttgart ⁶2005) ist so viel Forschung eingeflossen, dass es vernünftig ist, seine Entscheidungen als Bezugspunkt an den Anfang koranbezogener Diskussionen zu stellen, ohne sie als endgültig zu betrachten.

⁵ So etwa: Hikmet Yaman, »The criticism of the people of the Book (*ahl al-kitāb*) in the Qur'ān: Essentialist or contextual?«, in: *Gregorianum* 92 (2011), S. 183–198.

⁶ Der Koran lädt zu einem theologischen Kompromiss ein: »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. [Nun könnte es sein, dass die Leute der Schrift auf die Einladung, die ihr Muslime ihnen damit vorgelegt habt, eingehen.] Wenn sie sich aber abwenden, dann sagt: »Bezeugt, dass wir (Gott) ergeben sind!« (3:64). Zum Bedeutungsspielraum des von Rudi Paret mit »Wort des Ausgleichs« übersetzten *kalima siwā'* vgl. seinen Kommentar zur Stelle (S. 61): entweder »goldene Mitte« oder »klare Entscheidung«.

⁷ »Abraham war weder Jude noch Christ. Er war vielmehr ein (Gott) ergebener Ḥanīf, und kein Heide (wörtlich) keiner von denen, die (dem einen Gott andere Götter) beigesellen.« *Mā kāna Ibrāhīmu yahūdīyan wa-lā naṣrānīyan, wa-lākin kāna ḥanīfan musliman wa-mā kāna mina l-*

dem Koran zufolge ein monotheistischer (*ḥanīf*) Gottergebener (*muslim*). Hier zeigt sich die Schwierigkeit einer sprachlichen Einigungsformel für die Theologien verschiedener Religionen. Von außen wird dem Gesprächspartner eine Formulierung angeboten: *muslim* – gottergeben, das wollen wir doch beide sein, wir Koran-Hörer und ihr Christen. Dabei ist aber das Entscheidende übersehen. Die sprachliche Formulierung ist im Religionsgespräch aushandelbar, wenn man sich darauf einigen kann, wer die für das Heil und die weiteren Sprachklärungen entscheidende Gemeinschaft ist. Beunruhigend ist dagegen die Reduktion der Glaubensunterschiede auf ein Einigungswort, das zugleich religiöse Grundhaltung und Gruppenbestimmung ist. Das gilt nicht nur für *muslim*; innerchristlich ließe sich Ähnliches von den Wörtern »katholisch«, »evangelisch« und »orthodox« sagen. Qua Grundhaltung will jeder Christ »in der Heilsfülle«, »dem Evangelium gemäß« und »rechten Glaubens« sein. Doch ist die Befürchtung berechtigt: Willige ich mit meiner Zustimmung zur gemeinsamen Bezeichnung nur in die Grundhaltung ein oder auch in die Gruppenbestimmung? Denn wer entscheidet, was mit dem Einigungswort genau besagt ist? Der Koran schlägt vor, dass doch jeder, der Gottes Einzigkeit anerkennt, im Heil ist und dass zwischen jüdischen, christlichen und korantreuen Gläubigen bloß äußerliche Unterschiede bestehen. Das Mosegesetz aus dem Exodus oder das Jesusleben aus Kreuz und Auferstehung: lediglich Varianten des reinen Monotheismus, wie bereits von Abraham gelebt und nun durch Muḥammad erneut verkündet. Als äußerliche Varianz können Juden- und Christentum aber den Heilsgrund kaum sehen; und wenn der Koran dann auch noch festlegen will, dass zum reinen Monotheismus gehört, dass Gott keinen Sohn hat (2:116; 9:30), werden sich Christen schwer tun, hierin die Überwindung aller Religionsunterschiede zu erkennen. Der Koran will ihren Glauben offenbar nicht nur erklären, sondern ersetzen.

(b) Kritik am Verhalten von einzelnen Christen, aber auch an Handlungen der Kirche insgesamt ist bedauerlicherweise oft gerechtfertigt. Das hat die katholische Kirche auch eingestanden; und sie hat um Vergebung gebeten.⁸ Wo Christen sich vergangen haben, ist die Kirche ihrem Anspruch nicht gerecht geworden. Nicht erst durch die Verhaltenskritik wird das Christentum in Frage ge-

mušrikīna.

⁸ Papst Johannes Paul II., 12. März 2000 im Petersdom zu Rom. Vgl. dazu auch das Dokument der Internationalen Theologenkommission, *Erinnern und versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller, Freiburg ³2000.

stellt. Wir stellen die lebensverwandelnde Kraft Christi selbst schon in Frage, wenn sie sich an uns nicht ablesen lässt. Ob die geübte Kritik am kirchlichen Verhalten berechtigt ist, muss selbstverständlich jeweils überprüft werden; wie vage Entschuldigungen nicht weiterführen, so auch keine pauschalen Urteile. Hierbei ist außerdem zu unterscheiden zwischen Vorwürfen einerseits gegenüber dem Handeln von Christen an ihren Mitmenschen und andererseits gegenüber gottesdienstlichen Vollzügen. Auch was die Kirche in ihrem Beten und Feiern tut, ist gerade für Muslime zum Teil anstößig. Hier gelangen wir wieder in die theologischen Bestreitungen. Dass aber Menschen Anstoß etwa an Lebens- und Gottesdienstformen der Kirche nehmen, ist nicht unbedingt Anzeichen dafür, dass die Kirche ihrer Bestimmung untreu geworden wäre. Jesus selbst hat mit seinem Gottes- und Selbstverständnis Anstoß erregt (z.B. Markus 2,7; 6,3). Ob wirklich Gotteslästerung vorliegt oder sich hier grundsätzlich verschiedene Gottesverständnisse zeigen, kann sich in der theologischen Vertiefung durchaus klären.⁹

Mit der ersten Infragestellung – der Bestreitungsformulierung – war die *fundamentaltheologische* Überlegung angesprochen, wer über die richtige Formulierung des Glaubens entscheidet. Die zweite Infragestellung – die Verhaltenskritik – hatte in ihrer kultkritischen Ausprägung die *Dogmatik* auf den Plan gerufen, die klären muss, wie Gott und seine Selbstbezeugung in der Schöpfung zueinander stehen. Die letzte Infragestellung – die Tatsachenwiderlegung – ist dagegen *geschichtstheologisch*.

(c) Man könnte etwa fragen: Wenn die Kirche das endgültige Heil vertritt, wie kann Gott es zulassen, dass sozusagen nach dem Ende der Religionsgeschichte nochmals eine Religion entsteht? Die Antwort kann entweder das Geschick einer Gemeinschaft ganz von deren Wahrheitsanspruch trennen; ob hier Gottes Volk unterwegs ist oder nicht, könne man nicht an dessen Ergehen ablesen. Das käme allerdings einer Absage an die Möglichkeit von Geschichtstheologie nahe. Vielleicht ist eine geschichtstheologische Antwort doch möglich. Sie kann darauf hinweisen, dass das Bundesvolk immer dem Gericht Gottes ausgesetzt ist. Eine Niederlage ist kein Anzeichen dafür, dass es einen Gottesbund nicht oder nicht mehr gibt; ein Scheitern des Gottesvolkes lässt sich vielmehr gerade als Zeichen für Gottes Handeln verstehen, etwa wenn Menschen untreu geworden sind. Der schnelle Erfolg des Islam an den Grenzen des Byzantini-

⁹ Vgl. z.B. Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2003.

schen Reiches ließe sich dann beispielsweise als Offenlegung kirchlicher Pluralitätsunfähigkeit verstehen; für eine Verschiedenheit von Kulturmustern zur Bezeugung des Christusglaubens bestand anscheinend zu wenig Verständnis.¹⁰ Auch wenn die Antworten auf das, was man als die islamische Infragestellung wahrnehmen kann, unterschiedlich ausfallen: die Fragen sind gestellt; und die Fragen sind keine Störenfriede. Sie sind vielmehr Wegweiser für lohnende Erkundungen. Das aber hat die christliche Theologie nicht immer so gesehen. Die neue Haltung gegenüber Infragestellungen wird häufig als dialogisch bezeichnet. Was ist Dialog?

2. Begriff. Gespräch, Treue, Interesse

In kirchlichen Texten ist das Wort »Dialog« als Kennzeichnung kirchlicher Haltungen ein Neuzugang. Es taucht erstmals während des II. Vatikanischen Konzils auf; aber bevor es in einen Konziltext gelangt, findet es sich in der Antrittsenzyklika Pauls VI., *Ecclesiam Suam*. Das Schreiben bestimmt die Herausforderung der Kirche in der Welt von heute dreifach. Sie braucht ein tiefes Verständnis ihrer selbst, eine geistliche Erneuerung sowie einen ernsten Dialog. Ausgehend vom Dialog Gottes mit seiner Schöpfung, ruft der Papst die Kirche in einen Dialog auf allen Ebenen; ausdrücklich nennt er den Dialog zwischen Kirche und Welt, zwischen den Religionen, zwischen den Kirchen und den innerkirchlichen Dialog. Das dialogische Denken Pauls VI. war von Begegnungen gerade mit Intellektuellen geprägt, von Auseinandersetzungen etwa mit dem französischen Denker Jean Guittou († 1999). Dennoch findet sich im lateinischen Text seiner Enzyklika überraschenderweise nirgends das Wort »dialogus«. Wo man in den Übersetzungen »Dialog« liest, steht im Lateinischen »colloquium«. Gespräch? Das klingt, als wäre von der lern- und wandlungsbereiten Offenheit des Dialogischen im amtlichen Schreiben nur eine nette Unterhaltung übriggeblieben. Eine solche Deutung wäre aber unnötig finster. Die lateinische Wortwahl hatte wohl schlicht stilistische Gründe.¹¹

Ein Jahr nach der Enzyklika wird die Pastoralkonstitution des Konzils erschei-

¹⁰ Vgl. z.B. Wolfhart Pannenberg, *Die Bestimmung des Menschen*, Göttingen 1978, S. 109.

¹¹ Thomas von Aquin etwa verwendet das lateinische *dialogus/dyalogus* als Bezeichnung einer literarischen Gattung, besonders wenn er sich auf die *Zwiegespräche* Gregors des Großen bezieht. Für die interpersonale Begegnung mit sprachlichem Austausch hat Thomas das Wort *colloquium*; es ist auch Teil des geistlichen Wortschatzes der Kirche: Ignatius von Loyola etwa legt dem Exerzitanten die Möglichkeit vor, am Ende einer Betrachtungszeit mit Maria, Christus und Gott Vater in ein *coloquio* einzutreten.

nen, *Gaudium et Spes*. »Dialog« ist ihre Grundhaltung und ihr Leitmotiv. Und selbst im Lateinischen heißt es jetzt ungehemmt von Stilbedenken teils *colloquium*, teils *dialogus*.¹²

Was ist nun Dialog? Wie lautet die Definition? Hier ist besondere Vorsicht geboten. In scholastischer Methodik sind die zu verwendenden Begriffe eingangs zu definieren. Terminologische Konsistenz, das einheitliche Durchhalten von festgelegten Bedeutungszuschreibungen, ist eine mathematische Tugend. In freiheitsgeschichtlichen Fragebereichen wird eine weitere Haltung zum Wortgebrauch verlangt. Denn Begriffe lassen sich hier nie vollständig definieren, wandeln sich und können sogar selbst das Geschehen mitbeeinflussen. Angezeigt ist also eine Haltung, die man geradezu biblisch »schöpferische Treue« nennen kann. Wenn der Vorgang, in dem wir leben, Heilsgeschichte ist, dann können die Wörter, die wir verwenden, eine Zusage enthalten, eine Verheißung, und daher auch ein Risiko. Man denke an theologische Schlüsselwörter wie »Herr«, »Messias«, »Geist«.¹³

Das Vorwegdefinieren ist beim Dialog nun deshalb besonders fragwürdig, weil man ihn ja gerade dort einsetzen will oder muss, wo es keine Einigkeit über Bedeutungsansprüche gibt. Dennoch ist ein Vorbegriff hilfreich, solange er die Bedeutungsentdeckung nicht abschließt, sondern anregt. Daher sei hier eine Bestimmung eingeführt:

Wenn ich eine Sicht habe und mich für die eines anderen interessiere, entsteht ein Dialog.

3. Erkenntnis. Sicht, Wirklichkeit, Person

Diese Bestimmung erlaubt es, genauer zu beschreiben, was dialogisch ist.

- (1) Ausgangspunkt ist nicht eine »Position«, als hätte ich beschlossen, dies oder jenes anzunehmen; mit der Rede von einer »Sicht«, die ich habe, behaupte ich vielmehr zugleich, *Wirklichkeitskontakt* zu haben.
- (2) Mir ist allerdings klar, dass ich von der Wirklichkeit eben doch *nur* eine Sicht haben kann; ich erkenne also den Unterschied an zwischen Sicht und Wirklichkeit, und zwischen verschiedenen möglichen Sichtweisen.

¹² Die Konstitution zitiert sogar *Ecclesiam Suam*, als fände sich das Wort *dialogus* dort: *Gaudium et Spes* Nr. 40, Fußnote 81.

¹³ Petrus scheint etwa einen definitiven Messiasbegriff zu haben (Markus 8,32f.), muss dann aber einsehen, dass sich Messianität nicht daran entscheidet, ob eine Person seinem Vorbegriff entspricht, sondern durch das Handeln Gottes. – Κύριος ist zugleich Ehrenanrede des Lehrers (Rabbi), des römischen Kaisers (Dominus) und Gottes (*adōnay*). – »Geist« ist sowohl, was Gott ist, als auch eine Kraft, die er hat; und etwas, das Christen haben.

- (3) Nun rückt tatsächlich eine Person mit dem Anspruch einer andern Sicht in mein Gesichtsfeld.
- (4) Deswegen muss ich meine Sicht nicht gleich aufgeben, noch sie dem andern aufzwingen.
- (5) Mich beginnt vielmehr zu interessieren, dass jemand eine andere Deutung hat, die tatsächlich eine andere »Sicht« sein kann, also Wirklichkeitserfahrung, nicht Wahn.
- (6) Die Person, die es so zu sehen scheint, interessiert mich.
- (7) Selbstverständlich frage ich mich dabei auch, ob nun seine oder meine Sicht richtig ist, oder beide oder keine von beiden.

Es wäre zu wenig, das Christentum »eine Perspektive« zu nennen. Man denke etwa an die heilige Schrift des christlichen Glaubens; die Bibel versammelt verschiedene Wirklichkeitserfahrungen, Blickwinkel und Deutungsmuster, und die Kirche erkennt jene Schriften als »Altes Testament« an, die auch für das Judentum Bibel geworden sind. Schon daher wäre »eine Perspektive« als Beschreibung des Christentums verkürzend. Weiterhin zeigt die Geschichte christlicher Theologien, dass unterschiedliche Denkformen nebeneinander bestehen und neue Erkenntnisse als Verständnisbereicherung, ja Anlass zum Verständniswandel aufgenommen werden können. Der Vorgang christlichen Selbstverstehens hat auch alle möglichen Abweichungen, ja Ablehnungen, die der christliche Glaube im Laufe seiner Geschichte erfuhr – ob aus im Grunde klärbarem Missverstehen oder in unergründlichem Nein – mitzuverarbeiten. Schließlich erhebt das Christentum den Anspruch, dass im Christusereignis das Heil – also die Vollendung – aller Wirklichkeit vorweg geschehen ist (vgl. Epheser 1,10). Dessen Ausdrucksformen, etwa in der Sprache, können stets zutreffender werden, wenn mehr Wirklichkeit in den Blick rückt. Aber der Gesamtanspruch könnte sich am Ende auch als verfehlt erweisen.

Eine solche erkenntnistheoretische Besinnung kann zeigen, dass Dialog nicht aus überflüssiger Zurückhaltung erwächst, sondern aus vernünftigem Realismus. Auch im Falle der Religionen wird nämlich durchaus Wirklichkeitszugang behauptet; und genau deshalb kann eine Sichtweise auch unvollständig oder verkehrt sein. Wer hier seine Ansicht ändert, tut das nicht immer in höflicher Rücksichtnahme oder verworrener Verzweiflung: es kann aus besserer Wirklichkeitswahrnehmung geschehen.

4. Ebenen. Leben, Handeln, Gespräch

Häufig wird der Interreligiöse Dialog als Geschehen auf vier Ebenen beschrieben. Dieses Schema taucht zuerst 1984 auf in dem Dokument *Dialog und Mission*, verfasst noch vom »Sekretariat für die Nichtchristen« (Nr. 28–35). Im Jahre 1991, als das Sekretariat zum »Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog« erhoben worden war, griff man das Schema in einem Schreiben *Dialog und Verkündigung* auf (Nr. 42). Da »Ebenen« aufgezählt werden, will man nicht so sehr verschiedene Tätigkeiten unterscheiden, sondern Aspekte aller interreligiösen Begegnung nennen; und statt nur zu beschreiben, was geschieht – und eine Sprache dafür anzubieten –, setzt die Kirche damit eigene Akzente. Denn was eigens erwähnt wird, erhält damit auch Bestätigung und Ermutigung. Im folgenden soll gezeigt werden, dass dabei eine wichtige Ebene ausgelassen wurde.

- (i) Das alltägliche Zusammenleben wird als eine, ja die erste Dialog-Ebene erwähnt. Es mag nicht einmal viel »Gespräch« damit verbunden sein, es mag gar kein religiöses Thema zur Sprache kommen; aber die gemeinsame Nutzung von Hausflur oder Kleinbus, das Zusammensein in der Schule und am Arbeitsplatz: alltägliche Orte sind schon längst interreligiöse Begegnungsstellen. Der Dialograt möchte solches Zusammensein als grundlegendes Dialoggeschehen kennzeichnen und damit als Gelegenheit bewusst machen, wo Menschen Mitmenschlichkeit, Achtung, ja Interesse zeigen können.
- (ii) Gemeinsame Projekte, humanitäre Einsätze werden als zweite Ebene bezeichnet. Hilfseinrichtungen wie der Jesuit Refugee Service berichten etwa, dass ihre Hilfe besser verstanden, leichter angenommen und wirkungsvoller aufgegriffen wird, wenn Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit beim Dienst Verantwortung übernehmen können.
- (iii) Die mystische Erfahrung ist als dritte Ebene markiert. Denn geistlicher Austausch über Religionsgrenzen hinweg erfordert tiefgründende Ehrlichkeit und Vertrauen und eröffnet so nicht nur neue Erkenntnisse, sondern häufig Freundschaften.
- (iv) Die Gespräche unter Fachleuten werden abschließend erwähnt. Auf Universitätsebene oder von den Religionsgemeinschaften getragen, finden inzwischen viele Treffen statt; dass es muslimische Wissenschaftler gibt, die man durchaus als Theologen bezeichnen kann, muss sich zum

Teil noch herumsprechen.¹⁴ *Selbst die Herausgabe von Fachliteratur ist inzwischen häufig ein Feld der Begegnung durch Zusammenarbeit.*¹⁵

Wie bereits angekündigt, scheint aber in diesem Viererschema eine wichtige Ebene ausgelassen zu sein. Das mögen die Autoren jener Liste wissentlich getan haben; denn diese fünfte Art von Dialog kann unangenehm sein, Anstoß erregen. Gerade bei der Begegnung mit Menschen einer anderen Religion, die keine Fachleute sind, kann man sich unversehens in einem interreligiösen Dialog wiederfinden. Er lässt sich beschreiben als:

- (v) Die Laiendebatte. Sie stellt sich wohl besonders häufig ein, wo Christen und Muslime sich treffen; der Islam reagiert ja grundsätzlich und von Anfang an ausdrücklich auf das Christentum. Muslime fragen etwa häufig, warum Christen nicht Muḥammad als Propheten anerkennen, wo doch der Prophet Jesus islamischerseits geehrt wird; und Muḥammad sei sogar von Jesus vorausgesagt worden.¹⁶ Solche Auseinandersetzungen sind wohl die häufigste Form von islamisch-christlichem Dialog. Wem dies klar wird, der kann auch sehen, dass die Gläubigen auf solche Begegnungen vorbereitet werden müssen. Jedoch darf es bei einer solchen Vorbereitung nicht darum gehen, eine schnelle, schlaue Antwort auswendig lernen zu lassen. Christen können hier eine befruchtende Gelegenheit sehen, Weise und Sinn christlichen Lebens als Zeugnis zu erkunden.¹⁷

5. Ereignisse, Zitate, Seminare, Motive

Die katholisch-muslimischen Beziehungen müssen in ihrem Zusammenhang dargestellt werden. Dafür sind auch zwei Ereignisrahmen der jüngsten Geschichte zu ziehen. Zum einen ist die Entwicklung der kirchlichen Haltung in den letzten 50 Jahren zu skizzieren; noch davor aber soll an die jüngsten Ereignisse erinnert werden. Dabei wären weltweit unzählige Begegnungen auf Orts- oder Landesebene zu erwähnen; hier soll jedoch nur eine ausschnitt- und bei-

¹⁴ Vgl. z.B. Felix Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam*, Würzburg 2005.

¹⁵ Etwa die gemischte Autorenschaft der *Encyclopaedia of the Qur'ān*, hg. von Jane D. McAuliffe oder das Wörterbuchprojekt der Münchner Eugen Biser-Stiftung, in dem deutsch- und türkischsprachige Theologen aus Christentum und Islam zusammenarbeiten.

¹⁶ Vgl. hierzu Timo Güzelmansur (Hg.), *Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Deutung*, Regensburg 2012.

¹⁷ Felix Körner, *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart 2008

spielhafte Chronik eines bestimmten Dialogprozesses geboten werden, des Katholisch–Muslimischen Forums.

November 2004. Das von der jordanischen Königsfamilie getragene *Royal Aal al-Bayt Institute* veranlasst die Abfassung und Veröffentlichung zweier Schlüsseltexte; es handelt sich einerseits um die sogenannte *Amman Message*.¹⁸ Sie ist der Versuch, einen innerislamischen Dialog in Gang zu bringen und Muslime wie Nichtmuslime daran zu erinnern, dass die Sendung des Islam gewaltfrei ist. Andererseits verkündet König ‘Abdullāh von Jordanien gleichzeitig die *Amman Interfaith Message*. Er ruft zu Wohlwollen und Dialog zwischen Judentum, Christentum und Islam auf und zitiert darin bereits das biblische Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe; es wird in den Folgejahren zum Leitmotiv.

Weihnachten 2005. Der neugewählte Papst Benedikt XVI. veröffentlicht seine erste Enzyklika; Titel und zentrale Botschaft ist: *Deus caritas est*.

März 2006. Im Zuge einer längst vielerseits gewünschten Kurienreform unterstellt Benedikt XVI. den Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog dem Präsidenten des Päpstlichen Kulturrates, Kardinal Paul Poupard, und sendet den früheren Chef des vatikanischen Religionsdialogs, Erzbischof Michael Fitzgerald (aus der Kongregation der Weißen Väter), als Nuntius nach Kairo.

12. September 2006. Papst Benedikt hält in der Aula Magna seiner früheren Universität Regensburg eine Vorlesung. Darin erinnert er an die *Logos*-Gegründetheit, die Vernünftigkeit des Christentums, stellt sie einigen islamischen Tendenzen gegenüber und zitiert – wenn auch unter Distanznahme – den spätbyzantinischen Kaiser Manuel II. Palaiologos mit den Worten, im Islam finde sich an Neuem nur Schlechtes und Inhumanes wie die Vorschrift, den Glauben mit dem Schwert zu verbreiten. Mehrere muslimische Meinungsführer äußern daraufhin, hier werde Hass gegenüber dem Islam ausgedrückt und geschürt.

12. Oktober 2006. 38 muslimische Gelehrte und Oberhäupter schreiben dem Papst einen Offenen Brief; sie bekunden ihre Ablehnung der Regensburger Vorlesung nach Inhalt und Tonfall und bitten um eine neue Phase des interreligiösen Dialogs.

28. November 2006. In seiner zu Unrecht weniger bekannten Ankaraner Ansprache, in der türkischen Religionsbehörde (Diyanet İşleri Başkanlığı) zitiert Benedikt XVI. zustimmend die Worte Gregors VII., der einem muslimischen Prinzen geschrieben hatte, dass Christen und Muslime sich in Glauben und

¹⁸ www.ammanmessage.com.

Bekenntnis auf den einen Gott beziehen, wenn auch auf verschiedene Weise.¹⁹

1. September 2007. Papst Benedikt ernennt den französischen Kardinal Jean-Louis Tauran, den ehemaligen Chefdiplomaten des Heiligen Stuhls, zum Präsidenten des nun wieder eigenständigen Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog.

13. Oktober 2007. Nachdem ihr Schreiben vom Vorjahr unbeantwortet geblieben war, sendet die muslimische Seite einen weiteren Brief an Papst Benedikt, diesmal jedoch auch an alle anderen Oberhäupter der christlichen Gemeinschaften. In Anspielung auf den oben (bei Anm. 6) als »Einigungswort« bezeichneten Koranvers 3:64 und nicht mehr von 38, sondern nun von 138 islamischen Vertretern aus aller Welt unterzeichnet, richtet man an die Christenheit das *Common Word*. Inhaltlich geht es nicht mehr ausdrücklich um die Regensburger Vorlesung, sondern um das Gebot von Gottes- und Nächstenliebe als islamisch–christliche Gemeinsamkeit.

19. November 2007. Im Namen des Papstes schreibt²⁰ Staatssekretär Kardinal Tarcisio Bertone dem Koordinator des »Briefes der 138«, Prinz Ghazi von Jordanien, lässt alle Unterzeichner grüßen, lobt den positiven Geist hinter Initiative und Text, anerkennt die Fortführung des Liebesmotivs aus Benedikts Antrittszyklika²¹ und lädt den Prinzen mit einer Gesandtschaft nach Rom ein; während des Besuches, so schlägt der Papst vor, könnte ein Arbeitstreffen der muslimischen Delegation mit einer katholischen Expertengruppe stattfinden.²²

November 2008. Die *Common Word*-Initiative ist bereits verschiedenerseits aufgegriffen worden, etwa vom geistlichen Oberhaupt der Anglikanischen Kirche, dem Erzbischof von Canterbury Rowan Williams, sowie von der Universität Yale; beim Heiligen Stuhl trifft sich nun der neugegründete Dialogprozess »Katholisch–Muslimisches Forum« zu einem ersten Seminar. Dessen Thematik knüpft an den Brief der 138 an und konkretisiert ihn auf Belange des Zusam-

¹⁹ *Patrologia Latina*, Band 148, Spalte 451; die Rede wurde auf Englisch gehalten: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061128_pres-religious-affairs_en.html. Vgl. hierzu auch unten, S. 98.

²⁰ Aktenzeichen: Staatssekretariat N. 7311/07/RS. Im Internet: http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2007/documents/rc_seg-st_20071119_muslim-leaders_en.html.

²¹ »Mindful of the content of his Encyclical Letter *Deus Caritas Est* («God is Love»), His Holiness was particularly impressed by the attention given in the letter [of the 138] to the twofold commandment to love God and one's neighbour.«

²² »At the same time, a working meeting could be organized between your delegation and the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, with the cooperation of some specialized Pontifical Institutes (such as the Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies and the Pontifical Gregorian University).«

menlebens hin: »Gottesliebe, Nächstenliebe. Theologische und spirituelle Grundlagen; Menschenwürde und gegenseitige Achtung«.²³ Die Teilnehmer, Experten und Oberhäupter beider Religionsgemeinschaften, verfassen und veröffentlichen ein bemerkenswertes Schlussdokument.²⁴

November 2011. Ein zweites Seminar des Katholisch–Muslimischen Forums trifft sich in Jordanien. Man hatte sich auf die Thematik »Vernunft, Glaube, Persönlichkeit« geeinigt.²⁵

6. Haltungen. Verständnis, Verbindung, Vertiefung

Überblickt man die Haltungen der katholischen Kirche in den vergangenen 50 Jahren, so lassen sich drei Phasen ausmachen, jede mit einem Papst verbunden. So kann sich auch zeigen, dass es sich um eine sinnvolle Geschichte handelt, in der die Nachfolger jeweils weiterentwickeln, was zuvor bereitgelegt worden war. Im Sinne einer Deutung sei das Schema Verständnis, Verbindung, Vertiefung angeboten.²⁶ Die drei Päpste, deren Haltungen sich so bezeichnen lassen, sind Paul VI., Johannes Paul II. und Benedikt XVI.

Verständnis. Die ganze Kirchengeschichte kannte Begegnungen über die Religionsgrenzen hinweg; und christliche Theologen haben sich mit dem Islam seit seinen ersten Tagen auseinandergesetzt.²⁷ Dabei war der Hauptfragepunkt allerdings entweder, wie man den Islam widerlegt oder wie man zeigt, dass er mit dem Christentum übereinstimmt. Verglichen wurde; aber dass Unterschied

²³ Vgl. dazu: Felix Körner, »Das erste Seminar im katholisch–muslimischen Forum. Theologische und islamwissenschaftliche Auswertung«, in: Mariano Delgado und Guido Vergauwen (Hgg.), *Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen* (Religionsforum, Band 5), Stuttgart 2009, S. 229–248.

²⁴ Z.B. unter: http://www.fiacifca.org/it/santasede/forumislamo-cattolico/final-decl-ben_XVI-ENG6-11-08.pdf. Unter Ziffer 5 heißt es dort: »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 their religion in private and public.«

²⁵ Reason, Faith, The Human Person. Vgl. dazu: Felix Körner, »Hoffnung auf Verständigung. Zum zweiten Mal traf sich das Katholisch–Muslimische Forum«, in: *Herder Korrespondenz* 66 (2012), S. 193–198.

²⁶ Vgl. Felix Körner, »Andersgläubige oder andere Gläubige?«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 15. Juni 2010, S. 8, wo das Schema »Wahrnehmung, Wohlwollen, Wissenschaftlichkeit« vorgeschlagen wird.

²⁷ Cf. Felix Körner, *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart 2008, Kapitel 3 und 6.A; sowie ausführlich: Jean-Marie Gaudéul, *Encounters and clashes. Islam and Christianity in history*, Rom 1991, Band 1: Survey, Band 2: Texts; außerdem: »Bibliographie du dialogue islamo–chrétien«, in: *Islamochristiana* 1 (1975), S. 125–181, 2 (1976), S. 187–249, 3 (1977), S. 255–256, 4 (1978), S. 245–267, 5 (1979), S. 299–317, 6 (1980), S. 259–299; Michael Penn, »Syriac Sources for the Study of Early Christian–Muslim Relations«, in: *Islamochristiana* 29 (2003), S. 39–78.

etwas theologisch Bedeutsames sein könnte, sah man nicht. Auf dem Zweiten Vatikanum konnte die Kirche nun erkennen und offiziell anerkennen, dass eine nichtchristliche Sicht auch für die christliche Theologie produktive Bedeutung haben kann.

Für diesen Paradigmenwechsel lassen sich drei Ursachen benennen. Die dialogische Haltung Pauls VI. und vieler Konzilstheologen, die katholische Identität auch als Interesse am Nichtkirchlichen verstanden – die offenkundige Unfähigkeit der modernen Ideologien, ein friedfertiges Miteinander der Anhänger verschiedener Religionen zu begründen – sowie die Empfindung zahlreicher Katholiken, dass man in die Arena der menschlichen Lebensfragen zurückkehren müsse, um als Kirche das menschliche Gewissen, das politische Leben, die Kulturen und Gesellschaften mitgestalten zu können. Dabei handelte es sich nicht um Machtkalkül, sondern eher um die Einsicht, dass wir um unserer eigenen Wahrhaftigkeit willen den andern zuhören müssen. Was sich genau in der Theologie ereignete, kann man daher wie folgt nachzeichnen. Man wollte fremde religiöse Sichtweisen verstehen lernen. Katholisches Denken und Leben hatte begonnen, von anderen christlichen Traditionen zu lernen, wie es zuvor gelegentlich philosophische Neuerungen aufgegriffen hatte; die Kirche sah, wie sie vom erneuten Hören auf das Zeugnis Israels theologisch befruchtet wurde; und von dort konnte man erahnen, dass auch andere Religionen von theologischem Interesse sein dürften, insbesondere der Islam.²⁸ Die frühneuzeitliche Theologie zählte verschiedene Quellen von maßgeblicher Erkenntnis als ihre »Örter« (*loci*) auf;²⁹ zumindest in dem weiteren Sinne eines Gesichtspunktes, einer Stelle, von der aus sich Neues entdecken lässt, wurde unter Paul VI. die interreligiöse Begegnung erkannt als neuer Verständnissort, als neuer *locus theologicus*.

Verbindung. Dem polnischen Papst bescheinigten gerade Außenstehende mitunter einen gewinnenden Charme. Er hatte zwei totalitäre Regimes von innen kennengelernt, war aber ein extrovertierter, kreativer Mensch, der Gräben und Spannungen zu überwinden suchte. Johannes Paul II. griff das Denken einer Kultur auf, die viele seiner Zeitgenossen als Feindkultur betrachten wollten: er

²⁸ Hierzu vgl. Hans Vöcking (Hg.), *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation*, Freiburg 2010.

²⁹ Melchior Cano, *De locis theologicis* (Salamanca 1562) nennt zehn solcher »Örter«: Die Schrift, die mündliche Überlieferung, die katholische Kirche, die Konzilien, die Römische Kirche, die Kirchenväter, die scholastischen Theologen, die natürliche Vernunft, die Philosophen, die Geschichte.

schrieb seine Doktorarbeit über den deutschen Philosophen Max Scheler. Woytiła hatte eine offenkundige Sympathie für Juden und empfand eine Nähe zu allen Theisten: höchstwahrscheinlich eine Gegenreaktion auf die grausamen Atheisten, unter denen er gelitten hatte. Als Mann großer Gesten, als Vaterfigur und dann als der kranke Weise war er auch in mehrheitlich muslimischen Ländern beliebt, mehr wohl als in den kritischen Breiten vieler westlicher Kulturen. Muslimische Jugendliche fühlten sich von ihm ermutigt, man glaubte ihm seine versöhnungsbereite Ausstrahlung und empfand gerade den gebrechlichen Mann als Inbegriff von Verbindlichkeit. Auch auf institutioneller Ebene förderte er mit einer offenbar inklusivistischen Intuition die Begegnung von Kirche und Religionen, etwa durch die Umgestaltung des »Sekretariates für die Nichtchristen« in den Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog im Jahre 1988. Das römische Dikasterium – bis 2002 unter der Leitung des nigerianischen Kardinals Francis Arinze – erlebte sogleich höchst aktive Jahre.

Vertiefung. Benedikt XVI. nimmt wiederum neue Akzentsetzungen vor; seine Sicht des interreligiösen Dialogs ist aber keineswegs eine Rücknahme des bisher Erreichten oder auch nur dessen Kritik. Vielmehr lässt sich Benedikts Dialog-Agenda als stimmige Fortsetzung eines von seinen Vorgängern ermöglichten Weges sehen. Was die Verständnis-Phase theologisch und die Verbindungs-Phase atmosphärisch vorbereitet hatte, sollte nun Wirklichkeit werden: Menschen der sachlich-wissenschaftlichen Auseinandersetzung können sich nun zusammensetzen und auch das Schwierige verhandeln. Wo man anfängt, einander zu vertrauen, kann man auch die Hindernisse benennen und gemeinsame Wege der Überwindung finden. Benedikts Betonung reflektierender Tiefe, wie sie in all seinen Wortmeldungen hörbar ist, legt einen Begriff nahe, mit dem sich sein Dialogstil fassen lässt. Benedikt übt Dialog als Verifizierung. Damit sind vier Schwerpunkte seines Pontifikats benannt. Erstens stellt er die Wahrheitsfrage, er legt der suchenden Menschheit die Vernünftigkeit des Glaubens und seiner Wertordnung, die Übereinstimmung von geistlich erleuchteter Einsicht und natürlicher Erkenntnis im Sinne der philosophisch interessierten Kirchenväter vor. Zweitens möchte er Wahrheit nicht als etwas verstehen, das Menschen haben, sondern auf das hin wir unterwegs sind, so dass das interessierte Gespräch mit Anders-, ja Nichtgläubigen selbst zu einer Bestätigung des Wahrheitsanspruchs christlichen Glaubens wird. Drittens möchte er aus Gründen der Wahrhaftigkeit niemals die unangenehmen Themen ausblenden, etwa die Erwähnung von theologischen Unterschieden oder von diskrimi-

nierender Unterdrückung aus Glaubensgründen. Viertens schließlich verifiziert Benedikt auch die ernstesten Dialogbemühungen und -bewegungen, wie sie im Geist des II. Vatikanums von kirchlicher Seite vielerorts zu beobachten sind, indem er sie bestätigt und weiterführt.

Derartige Deutungen sind leicht vorgetragen und leicht in Frage gestellt; weiter führt ein Textstudium.

7. Texte. Hochachtung, Gebet, Kenntnis

Das erste lehramtliche Schreiben, das die Muslime in der theologischen Reflexion – also nicht in der Anrede – anerkennend erwähnt, ist die bereits erwähnte Antrittsenzyklika Pauls VI., *Ecclesiam Suam*,³⁰ in der der Papst um die Kirche drei Kreise zeichnet; der erste ist der aller Menschen, der engste stellt die getrennten Mitchristen dar, und dazwischen:

Sodann steht vor Unseren Augen ein anderer großer Kreis, Uns weniger fremd: es sind alle jene, die den einen höchsten Gott anbeten, den auch wir verehren. Wir denken hier an das jüdische Volk, dem unsere Zuneigung und Achtung gilt, weil es gläubig der Religion anhängt, die wir die des Alten Testaments nennen. Sodann meinen Wir jene, die Gott in der Religion des Monotheismus anbeten, besonders in der Religion der Muslime; für alles, was in ihrer Gottesverehrung wahr und gut ist, verdienen sie Bewunderung. [...]

Die Enzyklika wurde im August 1964 unterzeichnet. Das Konzil erwähnt die Muslime erstmalig in einem Text vom November desselben Jahres, in der Konstitution, *Lumen Gentium*; dort heißt es von denen, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sie sind in verschiedener Weise auf das Gottesvolk hingebunden (Nr. 16). »Hingebunden« besagt zugleich mehreres: dass sich im Blick auf die Kirche verstehen lässt, warum es auch sie gibt; dass sie als Menschen und Religionen Neigungen in Richtung auf Christus hin haben und kennen; dass Gott sie in seiner geeinten Menschheit haben will; und dass sie mit der Christenheit zusammenwirken können. Nun lautet der Text:

Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen

³⁰ Vgl. oben, Abschnitt 2, S. 83. Die Abschnittszählung der Enzyklika variiert, da der lateinische Text nicht durchnummeriert ist. Im Italienischen ist der hier zitierte Text Ziffer 111. Im Original heißt der die Muslime betreffende Halbsatz: »deinde de iis, qui Deum adorant religionis forma, quae monotheismus dicitur, maxime ea qua Mahometani sunt astricti«.

am Jüngsten Tag richten wird.

Die unmittelbare Fortsetzung des Textes zeigt mit einem »auch nicht« (*neque*), dass die Kirche die Muslime – wie jene, die Gott suchen, obwohl er ihnen noch unbekannt ist – für endzeitlich erlösbar hält. Heilskriterium ist die ehrliche Suche nach der Wahrheit, sei es in Form der Gottsuche oder auch nur der Bemühung um ein gutes Leben.

Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. *ApG* 17,25–28) und als Erlöser will, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 *Tim* 2,4). Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen.

Bei Muslimen besonders bekannt³¹ ist die Erklärung *Nostra Aetate* aus dem Folgejahr. Hier heißt es in Nr. 3 – wie in *Ecclesiam Suam* und *Lumen Gentium* anschließend an die Erwähnung Israels:

Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim,³² die den³³ alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde,³⁴ der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüs-

³¹ Vgl. Tobias Specker, »Blickwechsel – Muslime lesen Nostra Aetate«, in: Markus Krienke (Hg.), *NN.*, 2012, S. nnn–nnn.

³² Die deutsche Übersetzung hatte – wie in der oben zitierten Stelle aus *Lumen Gentium* – offenbar das *-im* als semitisches Pluralsuffix verstanden wie in »Cherubim«. Lateinisch steht beide Male »Musulmanos«, in *Ecclesiam Suam* noch »Mahometani«.

³³ Auch wenn das lateinische Original keinen Artikel kennt, ist die Übersetzung richtig; dafür spricht u.a., dass »Deum« großgeschrieben ist.

³⁴ Hier gibt die Erklärung eine Quelle an: »Vgl. Gregor VII., *Ep.* III., 21 ad Anazir (Al-Nasir), regem Mauritaniae, ed. E. Caspar in *MGH*, *Ep.* sel. II, 1920, I, 288, 11–15; *PL* 148, 451 A.« (Vgl. bereits hier oben, S. 89.) Dort findet sich: »Hanc itaque charitatem nos et vos specialibus nobis quam cæteris gentibus debemus, qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur, qui eum Creatorem sæculorum et gubernatorem hujus mundi quotidie laudamus et veneramur.« Die anderen Prädikate müssen anders belegt werden: *Vivens/subsistens*: Im Thronvers des Koran ist Gott der Lebendige und In-sich-Seiende (2:255: *al-ḥayy al-qayyūm*). Beides ist auch biblisch belegbar: häufig ist *el ḥayy* – Gott der Lebendige (z.B. Psalm 42,3), und Daniel 6,27 ist Gott »*qayyām* in Ewigkeit«. *Omnipotens/misericors*: Die Vulgata übersetzt *el šadday* als »omnipotens Deus« (Genesis 17,1 etc.); im Koran ist dafür die Formel geläufig, dass Gott »der Mächtige und Weise« ist (*al-ʿazīz al-ḥakīm*, 2:129). Gott, »der Barmherzige« ist das *el raḥīm* aus Deuteronomium 4,31, das sich als *ar-raḥīm* überall im Koran findet. Hier und in den folgenden Anmerkungen wird das von der Erklärung Gesagte mit Koranstellen belegt. Die Erklärung selbst erwähnt weder den Koran noch Muḥammad.

sen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen,³⁵ so wie Abraham sich Gott unterworfen hat,³⁶ auf den der islamische Glaube sich gerne beruft.³⁷ Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten,³⁸ und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria,³⁹ die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen.⁴⁰ Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt.⁴¹ Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.⁴²

Die Konzilsväter haben dieser hochachtungsvolle Beschreibung des Islam einen Aufruf angefügt, der zur Überwindung vergangener Verwerfungen und zum gemeinsamen Einsatz in der menschlichen Weltgestaltung ermutigt.

Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.

Lumen Gentium sprach vom »Guten und Wahren« in den Menschen (Nr. 16), *Nostra Aetate* vom »Wahren und Heiligen« in den Religionen (Nr. 2), ähnlich schon *Ecclesiam Suam* (s.o.) vom »Wahren und Guten« in den Religionen. Jedesmal ist nicht etwa mit Vorbehalt gesagt, »falls es Derartiges bei ihnen gibt, lehnen wir es nicht ab; vielmehr wird es als vorhanden anerkannt.«⁴³ Da soteriologisch ausgerichtet, kann *Lumen Gentium* das »Gute und Wahre« in den Menschen insgesamt als »Vorbereitung für die Frohbotschaft« (*praeparatio evangelica*) sehen.

³⁵ Hier wird auf die Wortbedeutung von *muslim* angespielt: »der sich unterworfen hat/unterworfen ist«

³⁶ Abraham als »unterworfenener«: 3:67.

³⁷ In der Sure, die Abrahams Namen trägt, erwähnt der Koran ihn etwa auch als Gründer des mekkanischen Heiligtums: 14:35.

³⁸ Koranisch etwa 4:163 (*nabī*) und 3:49 (*rasūl*).

³⁹ 19:19f.

⁴⁰ Etwa am Heiligtum von Ephesus, das auch bei türkischen Muslimen als »Meryem Ana« (Mutter Maria) bekannt und gern besucht ist. Benedikt XVI. feierte dort am 29. November 2006 die Eucharistie und erwähnte die muslimische Marienverehrung (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20061129_ephesus_en.html).

⁴¹ Das ist ein Motiv bereits der Eröffnungssure (1:2.4).

⁴² Z.B. 2:3.183.

⁴³ Zurecht auf Deutsch »Die katholische Kirche lehnt nichts von *alledem* ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.« (Hervorhebung Felix Körner.)

Johannes Paul II. konnte mit seinem pneumatologischen⁴⁴ Zugang die anderen Religionen als »positive Herausforderung für die Kirche«⁴⁵ erkennen, ja alles authentische Beten als geistgewirkt⁴⁶ anerkennen. Der Geist wirkt – universal – »in« den Kulturen und Religionen als Vorbereitung auf Christus und – davon unterscheidbar, aber nicht trennbar – »an« der Kirche.⁴⁷ Besonders bewegend aber war zweifellos der erste Besuch eines Papstes in einer Moschee: Am 6. Mai 2001 betrat er die Omajjadenmoschee in Damaskus. Er beschloss seine Ansprache dort mit dem Gebet:

Mögen sich die Herzen von Christen und Muslimen mit Empfindungen der Brüderlichkeit und Freundschaft einander zuwenden, damit uns der Allmächtige mit seinem Frieden segnet, den allein der Himmel geben kann. Dem einen, erbarmungsvollen Gott sei allezeit Preis und Ehre. Amen.⁴⁸

Die Stellungnahmen aus der Feder Benedikts XVI. zum interreligiösen Dialog lassen sich in drei Kategorien einteilen: (a) Problematisierung, (b) Bestimmung und (c) Ermutigung. Einige Beispiele sollen hier angeführt werden.

(a) Benedikt warnt davor, dass Religionsdialog zu Relativismus und Synkretismus führen könnte.⁴⁹ Ja, er schien einen Religionsdialog gar für nicht führbar zu halten. An den früheren italienischen Senatspräsidenten, den Philosophen

⁴⁴ *Dominus et Vivificantem*, Nr. 53.

⁴⁵ *Redemptoris Missio*, Nr. 56. Der Text führt sogleich aus: Die anderen Religionen regen die Kirche »sowohl dazu an, die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des Geistes zu entdecken und anzuerkennen, als auch dazu, die eigene Identität zu vertiefen und die Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, dessen Wahrerin sie zum Wohl aller ist.«

⁴⁶ *Redemptoris Missio* 29, in Aufnahme seiner Weihnachtsansprache an die römische Kurie vom Jahre 1986. Und so bereits »An die Völker Asiens« (Manila, 21. Februar 1981), Nr. 4.

⁴⁷ *Redemptoris Missio*, Nr. 29: »in culturis et in religionibus, ad evangelium prae parat« und im folgenden Absatz »in corpore Christi, quod est Ecclesia«; deutsch: »in den Kulturen und Religionen« und »am Leib Christi, der die Kirche ist«.

⁴⁸ Vgl. insgesamt die hilfreiche Textsammlung *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam*. Herausgegeben von CIBEDO e.V. Zusammengestellt von Timo Güzelmansur. Mit einer Einleitung von Christian W. Troll, Regensburg 2009.

⁴⁹ *Verbum Domini*, Nr. 117. Hierzu: Felix Körner, »Parola di Dio e dialogo interreligioso. *Verbum Domini*, nn. 117–120«, in: Carmen Aparicio Valls und Salvador Pié-Ninot (Hgg.), *Comento alla Verbum Domini*, Rom 2011, S. 149–155. Synkretismus und Relativismus hatte Benedikt zuvor bereits verbunden in seinem *Messaggio in occasione della giornata di studio sul tema Culture e religioni in dialogo* vom 3. Dezember 2008. Ähnlich dann 2011 an den evangelischen Missionswissenschaftler und Tübinger Kollegen Peter Bayerhaus: »Ihre Sorge angesichts meiner Teilnahme an dem Assisi-Jubiläum verstehe ich sehr gut. Aber dieses Gedenken mußte auf jeden Fall gefeiert werden, und nach allem Überlegen erschien es mir als das Beste, wenn ich selbst dort hingehe und damit versuchen kann, die Richtung des Ganzen zu bestimmen. Jedenfalls werde ich alles tun, damit eine synkretistische oder relativistische Auslegung des Vorgangs unmöglich wird und klar bleibt, daß ich weiterhin das glaube und bekenne, was ich als Schreiben Dominus Jesus der Kirche in Erinnerung gerufen hatte.«

Marcello Pera, hatte der Papst einen Brief gerichtet, der dann als Vorwort zu Peras Buch *Warum wir uns Christen nennen müssen*⁵⁰ erschien. Darin schreibt Benedikt:

Sie erklären mit aller Deutlichkeit, dass ein interreligiöser Dialog im engeren Sinne des Wortes nicht möglich ist, während der interkulturelle Dialog, der die kulturellen Folgen der Glaubensgrundentscheidung vertieft, umso notwendiger ist. – Über sie ist ein wirklicher Dialog nicht möglich, ohne dabei den eigenen Glauben auszuklammern; die kulturellen Folgen der Glaubensgrundentscheidungen müssen dagegen in der öffentlichen Konfrontation behandelt werden. Hierbei sind der Dialog und eine gegenseitige Korrektur sowie eine gegenseitige Bereicherung möglich und notwendig.⁵¹

Wenn man diese Aussage als Absage an jeden interreligiösen Dialog liest, hat man den Papst missverstanden. Benedikt betont zwar stets die Rationalität des christlichen Glaubens; daher könnte man ihn prinzipiell auch in der öffentlichen Diskussion zur Debatte stellen. Benedikt sieht aber, dass die Erleuchtung, die der Glaube ist und die in der Stille des Herzens angenommen wird, vor dem scharfen, gar lauten Umfeld etwa der Medien-Diskurskultur geschützt werden muss. Denn es handelt sich um etwas Intimes. Was Benedikt hier zurecht problematisiert ist ein angeblicher Glaubensdialog, der behauptet, man könnte den Glauben vermarktbar zur Debatte stellen. So etwas aber ist unmöglich, ja, es ist weder religiös noch dialogisch.⁵²

(b) Treffend beschrieb Benedikt auf seiner Pastoralreise im September 2010 nach Großbritannien, was Dialog ist. Es ist eine Bewegung, die zwei verschiedene Aspekte, Dimensionen hat, nämlich Zusammenarbeit und Austausch:

As followers of different religious traditions working together for the good of the community at large, we attach great importance to this “side by side” dimension of our cooperation, which complements the “face to face” aspect of our continuing dialogue.

Für uns Angehörige verschiedener religiöser Traditionen, die sich gemein-

⁵⁰ *Perchè dobbiamo dirci cristiani*, Milano 2008. Deutsch: *Warum wir uns Christen nennen müssen. Plädoyer eines Liberalen*, Augsburg 2010.

⁵¹ »Ella spiega con grande chiarezza che un dialogo interreligioso nel senso stretto della parola non è possibile, mentre urge tanto più il dialogo interculturale che approfondisce le conseguenze culturali della decisione religiosa di fondo. Mentre su quest'ultima un vero dialogo non è possibile senza mettere fra parentesi la propria fede, occorre affrontare nel confronto pubblico le conseguenze culturali delle decisioni religiose di fondo. Qui il dialogo e una mutua correzione e un arricchimento vicendevole sono possibili e necessari.«

⁵² Vgl. dazu auch: Felix Körner, »Dialog unmöglich? Leitlinien für ein Glaubensgespräch mit Muslimen«, in: *CIBEDO-Beiträge* 2/2009, S. 48–50.

sam für das Wohl der gesamten Gesellschaft einsetzen, hat dieses Arbeiten »Seite an Seite« eine große Wichtigkeit und ergänzt die Gespräche »von Angesicht zu Angesicht« in unserem fortlaufenden Dialog.

Knapp vier Jahre zuvor hatte der Papst bereits eine Formulierung gebraucht, die zwar vieles offen hält, aber Gemeinsamkeitsgrund und Unterschiedsrichtung benennt. Wenige Wochen nach seiner Regensburger Vorlesung sagte er in seiner Ankaraner Ansprache:

Als Beispiel für den brüderlichen Respekt, mit dem Christen und Muslime gemeinsam wirken können, möchte ich einige Worte von Papst Gregor VII. aus dem Jahr 1076 zitieren, die er an einen muslimischen Prinzen aus Nordafrika gerichtet hat, der gegenüber den unter seine Jurisdiktion gestellten Christen mit großem Wohlwollen gehandelt hatte. Papst Gregor VII. sprach von der besonderen Liebe, die Christen und Muslime einander schulden, denn »wir glauben und bekennen den einen Gott, wenn auch auf verschiedene Weise, jeden Tag loben und verehren wir ihn als Schöpfer der Jahrhunderte und Herrscher dieser Welt« (PL 148,451).⁵³

Das Zitat ist aus verschiedenen Gründen eine besonders glückliche Wahl. Einerseits ist es mittelbarer Verweis auf das Zweite Vatikanum; es folgt ja einem Fußnotenhinweis aus *Nostra Aestate* (s.o. bei Anm. 34). Zweitens ist es eine deutliche Anerkennung des islamischen Glaubens als Bekenntnis des einen Gottes. Drittens ist es aber keine schlichte Identifizierung von Islam und Christentum; es stellt vielmehr, viertens, implizit eine theologisch spannende Frage: Was ist das für eine unterschiedliche »Weise«, in der wir glauben?⁵⁴

Im Libanon betonte Benedikt außerdem, dass es beim Dialog um ein Interesse am Kennenlernen des anderen geht⁵⁵ und in seinem dort überreichten nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Medio Oriente* (Nr. 19) betont er die frohe Gelassenheit (*sérénité*) als Charakteristikum christlichen Dialogs mit dem »ande-

⁵³ *Patrologia Latina*, Band 148, Spalte 451. Vgl. hierzu bereits oben, S. 89.

⁵⁴ Dazu vgl. unten, S. 101.

⁵⁵ Begegnung mit den Mitgliedern der Regierung, der Institutionen des Staates, mit dem Diplomatischen Korps, den Verantwortungsträgern der Religionen und den Vertretern der Welt der Kultur am 15. September 2012: »Eine pluralistische Gesellschaft kann nur auf der Grundlage des gegenseitigen Respekts, des Wunsches, den anderen kennenzulernen, und des andauernden Dialogs bestehen. Dieser Dialog unter den Menschen ist nur in dem Bewußtsein möglich, daß es Werte gibt, die allen großen Kulturen gemeinsam sind, weil sie in der Natur des Menschen verwurzelt sind. Diese Werte, die so etwas wie ein Nährboden sind, bringen die authentischen und charakteristischen Züge des Menschlichen zum Ausdruck. Sie gehören zu den Rechten jedes Menschen. In der Bestätigung der Existenz dieser Werte leisten die verschiedenen Religionen einen entscheidenden Beitrag.«

ren Gläubigen« (*autre croyant*):

Könnten doch die Juden, die Christen und die Muslime im *Andersgläubigen* einen Bruder entdecken, der zu achten und zu lieben ist, um in erster Linie in ihren Ländern das schöne Zeugnis der Gelassenheit und des freundschaftlichen Umgangs unter den Söhnen Abrahams zu geben!

(c) Ein wahrhaftiger Dialog der Religionen, der das Gemeinsame ebenso erwähnt wie das Unterscheidende, ist für Benedikt XVI. etwas Sinnvolles, das er ausdrücklich und mit eigenen Argumenten unterstützt. Der Papst lobt etwa den Einsatz des haschemitischen Königshauses Jordaniens für den interreligiösen Dialog.⁵⁶

Solche Initiativen führen klar zu einer tieferen gegenseitigen Kenntnis und fördern eine zunehmende Achtung sowohl vor dem, was wir gemeinsam haben, als auch vor dem, was wir unterschiedlich sehen.

Das ermutigendste Statement war jedoch in den Augen vieler Beobachter des islamisch-christlichen Dialogs nicht ein Text, sondern eine Tat Benedikts XVI. Am 30. November 2006 betrat er an der Seite des Istanbuler Muftis, Prof. Dr. Mustafa Çağrıçı, die Blaue Moschee; während der Mufti das Fātiḥa-Gebet nach weniger als 20 Sekunden verrichtet hatte und auf den römischen Gast blickte, um im Protokoll fortzufahren, blieb der Papst weit über eine Minute auf den Miḥrab ausgerichtet stehen, mit vor dem Leib übereinandergelegten Händen – schweigend, aber mitunter die Lippen bewegend.⁵⁷

8. Themen. Philosophie, Theologie, Soziallehre

Hier können nur einige Kernthemen des Expertendialogs zwischen Islam und Kirche angeschnitten werden. Es wird jedoch jeweils mit der Nennung der Problematik auch ein Weg gezeigt, wie das Spezifische zur Sprache kommen kann. Wie verwandt die scheinbar abstrakten Themen der Fachleute den Kon-

⁵⁶ Begegnung mit muslimischen Religionsführern, Diplomaten und den Rektoren der Universitäten Jordaniens am 9. Mai 2009: »Großes Verdienst kommt auch den zahlreichen Initiativen des interreligiösen Dialogs zu, die von der königlichen Familie und der diplomatischen Gemeinschaft unterstützt werden und zeitweise in Verbindung mit dem Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog durchgeführt wurden. Dazu gehören auch die laufende Arbeit des Königlichen Instituts für Interreligiöse Studien und Islamisches Denken, die *Amman Message* von 2004, die *Amman Interfaith Message* von 2005 und der jüngste Brief *Common Word*, der ein Thema widerspiegelt, das im Einklang mit meiner ersten Enzyklika steht: die unlösliche Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe und der fundamentale Widerspruch der Gewaltanwendung oder des Ausschlusses im Namen Gottes (vgl. *Deus caritas est*, Nr. 16).«

⁵⁷ Vgl. dazu Felix Körner, »Benedikt XVI. in türkischen Tageszeitungen (2005–2006)« (<http://www.sankt-georgen.de/leseraum/koerner26.pdf>), S. 9.12 sowie das Video <http://www.youtube.com/watch?v=HBq67uaSONA>.

fliktbereichen des Alltags sind, wird sich dabei ebenfalls zeigen.

- (1) Bekenntnis. Über das Glaubensbekenntnis zu sprechen heißt nicht vorrangig, seine »articula« gegeneinander zu halten. Dem voraus lohnt nämlich eine Untersuchung, wie der christliche und der islamische Glaube überhaupt sprechen; die Ausdrucksweise des Glaubens nennen Christen »Bekenntnis« (ὁμολογία). Dies ist in einem dreifachen Sinne zu verstehen. (a) Das Gottesvolk bekennt die Großtaten Gottes; das heißt, wir erkennen dankbar an, dass Gott an bestimmten Punkten der Geschichte seine Herrlichkeit tatsächlich bereits so erwiesen hat, dass ihre Endgültigkeit ahnbar geworden ist. (b) Die Gläubigen bekennen ihre eigene Unvollkommenheit; dazu gehört auch, dass die sprachlichen Ausdrucksformen für die Wirklichkeit Gottes immer begrenzt sind und daher oft anstößig herausfordern. (c) Ein Mensch tritt mit seinem Bekenntnis in eine neue Wirklichkeit ein, in die neue Schöpfung; das Bekennen ist also ein Akt der Übergabe, an dem der Bekennende beteiligt ist: erster Sitz im Leben ist das Taufbekenntnis. – Will man die religiöse Sprache des Islam grundsätzlich fassen, lässt sie sich im Gegenzug dazu bestimmen als allgemein, terminologisch und objektiv (vgl. z.B. Sure 10:68).⁵⁸
- (2) Vernunft. Was wird in interreligiösen Auseinandersetzungen über das Verhältnis von Glaube und Vernunft verhandelt? Mit »Glaube« ist dann gemeint: die durch die religiöse Tradition vermittelte Wirklichkeitserkenntnis; mit »Vernunft«: die allgemein-menschliche Fähigkeit, Wirklichkeitsordnungen zu erkennen. Nun ist für Islamwissenschaftler die Behauptung, das Christentum sei »rationaler« als der Islam überraschend. In mehrfacher Hinsicht ist der Islam vernunftbetonter. Der Koran fordert immer wieder zum Beobachten und Nachdenken auf (z.B. 3:13; oder mit dem suggestiven Vielleicht, 59:21); die glaubensbezogene Terminologie ist bereits im Koran scharf,⁵⁹ und so auch stets in der Sprache der islamischen Theologie (*kalām*). Außerdem setzt der Koran voraus, dass die Menschen schon alles wissen, was gut und heilsam ist,

⁵⁸ Felix Körner, »Der Gott Israels, Jesu und Muḥammads? Trinitätstheologie als Regula im interreligiösen Gespräch«, in: *Gregorianum* 92 (2011), S. 139–158.

⁵⁹ So formuliert der Koran etwa, Gott »hat nicht gezeugt und ist nicht gezeugt« (112:3); das lässt sich unschwer als Gegenwort zum christlichen Bekenntnis verstehen: Jesus Christus Gottessohn, »gezeugt, nicht geschaffen«. Der Koran zieht damit zwischen Gott und Christus eine Trennungslinie, die er durch das Bekenntnis zum Gottessohn überschritten sieht.

und dass sie nur noch einmal klärend und motivierend daran erinnert werden müssen.⁶⁰ Schließlich versteht sich der Islam als die Religion der natürlichen Menschengestaltung (*fiṭra*).⁶¹ Daher verwundert es nicht, wenn Muslime mitunter Islam und Vernunft einfachhin gleichsetzen. Offenbarungs- und Rationalitätsgehalt sind dann identifiziert; damit aber haben beide Erkenntnisquellen ihre Dynamik verloren. Die Vernunft weiß hier schon, was der Glaube eigentlich ist und sagt, und scheint auch sich selbst schon durch und durch zu kennen. Man könnte radikal von einer gegenseitigen Übernahme ohne produktive Eigenständigkeit sprechen. Das Christentum zeichnet hier ein anderes Bild. Es ist bereits in seinen frühesten Sprachformen anstößiger, pluraler und gebrochener. Daher ließe sich für »Glaube« und »Vernunft« eine spezifisch christliche Zuordnungsform anbieten. Sie möchte beiden ihre Eigenwirklichkeit belassen, bei der sie einander beleuchten und befruchten können. Man könnte von einem »sakramentalen« Verhältnis sprechen, oder von einem »versöhnenden Dialog«.⁶²

- (3) Gott. Die Frage, ob wir denselben Gott haben, klingt geradezu banal. Das Lehramt hat die Frage vorsichtig und treffend bejaht. Man sagt nicht – als wäre eine solche Objektsprache möglich – es ›ist‹ derselbe Gott. Vielmehr richtet sich unser – islamischer wie christlicher – »Glaube«, unser »Bekenntnis« und unsere »Anbetung« auf den einen Gott.⁶³ Wir können Gott nicht vor uns stellen, sondern uns nur auf ihn beziehen, und so hoffen, vor ihm zu stehen. Wir können ja nicht über

⁶⁰ Das »Gute« ist das *ma'rūf*, »das Bekannte«, z.B. 3:104.

⁶¹ So etwa das berühmte Ḥadīth, demzufolge alle Menschen als Muslim geboren und dann höchstens von ihren Eltern in eine andere Religion gezogen worden sind (Sammlung des Buḥārī 23,42).

⁶² Ähnlich auch Benedikt XVI.; er sagte in seiner ersten Weihnachtsansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie, dass »der Dialog zwischen Vernunft und Glauben, der heute besonders wichtig ist, aufgrund des Zweiten Vaticanums seine Orientierung gefunden hat« (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_ge.html). Und bereits im Gespräch mit Jürgen Habermas hatte Joseph Ratzinger formuliert: »Ich würde demgemäß von einer notwendigen Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion sprechen, die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind und die sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen müssen.« (Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg 2005, S. 54f.)

⁶³ Gregor VII (1067): *qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur*. – *Lumen Gentium* (November 1964): *qui Creatorem agnoscunt, inter quos imprimis Musulmanos, qui fidem Abrahae se tenere profitentes, nobiscum Deum adorant unicum* (§ 16). – *Nostra Aetate* (Oktober 1965): *qui unicum Deum adorant* (§ 3).

ihn verfügen. Hierin sind wir uns im islamisch–christlichen Gespräch auch einig. Nun bekennt der christliche Glaube aber: Selbst dass wir ihn anbeten können, dass wir glauben können, dass wir ihn bekennen und uns auf ihn beziehen können, ist Gottes Wirklichkeit. Der Geist, die Beziehung, die Geschöpfe mit Gott haben können, ist selbst Gott. Hier erhellt, was der Dreifaltigkeitsglaube bedeutet.⁶⁴

- (4) Gebet. Aus dem soeben Erkannten ergibt sich auch größere Klarheit für die Frage, ob Muslime und Christen zusammen beten können. Die Frage ist dann bedeutsam, wenn die Gefahr besteht, dass das Zeugnis, das der Kirche auferlegt ist, missverstanden wird – etwa bei öffentlichen Veranstaltungen. Statt zeitgleich, bewegungsgleich, ortsgleich, textgleich zu beten – »interreligiös«, bittet die Kirche hier um Verständnis dafür, dass Christen und Muslime nacheinander ihre Gebete verrichten sollen.⁶⁵ Diese Bitte wird muslimischerseits nicht immer verstanden. Daher tut eine sorgfältige Begründung not, die sich nicht auf den Hinweis beschränken darf, dass wir Gott unterschiedliche Eigenschaften zuschreiben. Das Bekenntnis der Kirche bezeugt, dass sich Menschen nicht von sich aus in die rechte Beziehung zu Gott stellen können. Erst Gottes geschichtliches Handeln bringt die Erwählung und Heiligung, aus der heraus wir sagen können, dass das, was wir tun, tatsächlich Beten, lebendige Gottesgemeinschaft, ist. Die Kirche versteht sich hineingenommen in die Erwählung Israels zum Bundesvolk. Diese Aufnahme ist ein Geschenk Gottes durch die Geschichte, die Person, durch den Leib Christi. Es ist also keine selbst hergestellte Gottesgemeinschaft, sondern eine, die sich auf das Gotteshandeln verlässt, das seine zentrale Ort-Zeit-Stelle im Leib Christi hat. Deswegen haben wir die begründete Hoffnung, dass das, was wir unser Gebet nennen, tatsächlich Beten ist. Weil das christliche Beten Hineingenommensein in die Sohnschaft Christi ist, also mit Christus und als Wirkung des Geistes geschieht, kann man sagen: Christliches Beten ist Gott, der sich ereignet; das Beten der Kirche ist das Leben der Dreifaltigkeit. Jedes rechte Beten ist

⁶⁴ Vgl. Felix Körner, »JHWH, Gott, Allāh: Drei Namen für dieselbe Wirklichkeit?«, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 158 (2010), S. 31–38.

⁶⁵ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Christen und Muslime in Deutschland*, Bonn 2003, Nr. 402–417. Vgl. auch dass. (Hg.), *Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen*, Bonn 2008.

geistgewirkt.⁶⁶ Da aber bis zum Geschichtsende offen bleiben muss, welches Beten nun recht war und welches nicht, beruft und bezieht sich die Kirche, wenn immer sie Gottesgemeinschaft beanspruchen zu dürfen meint, auf das Christusereignis. Diese Bezugnahme und Bezeugung wäre beim »interreligiösen« Beten nicht mehr erkennbar. Das hochachtungsvolle, ja freundschaftliche Zusammenleben und -wirken mit Muslimen muss an diesem Punkt nicht leiden, sondern neue Gelegenheiten erkennen, den anderen Gläubigen in seiner Andersheit verstehen zu lernen.⁶⁷

- (5) Prophet. Können Christen Muḥammad als Propheten anerkennen? Hier ist zu bedenken, dass die Bezeichnung »Prophet« unterschiedlich verwendet sein kann. (a) Als beschreibende Kategorie bedeutet sie etwa: »Ein Mensch, der mit dem Anspruch auftritt, eine neue Gottesbotschaft zu überbringen.« Als nicht nur religionswissenschaftliche, sondern (b) theologische Kategorie behauptet das Wort aber mehr; es sagt dann: »Ein Mensch, der eine neue Gottesbotschaft zu überbringen hat.« Weil Christen jedoch im Christusereignis das schlechthin Neue in der Geschichte erkennen, ist (c) ein spezifisch christlicher Prophetenbegriff so zu fassen: »Ein Mensch, der mit einer neuen Botschaft Menschen auf die Christusbegegnung vorbereitet.« So muss nicht einmal entschieden werden, ob die Botschaft nun von Gott ist oder nicht – denn man kann im Glauben auch alles in Gottes Hand sehen. Vielmehr ist Kriterium die Wirkung, nämlich ob Botschaft und Person auf eine Begegnung mit Christus vorbereiten. Da die Kirche auch nach Pfingsten von Propheten spricht (z.B. 1 Korinther 12,28), muss die Vorbereitung nicht zeitlich vor dem Auftreten Jesu liegen; aber auch das Zeugnis des von der Kirche als Propheten anerkannten Menschen bereitet auf eine Begegnung – etwa eine sakramentale – mit Christus vor. Das war nun offenkundig nicht die Absicht Muḥammads oder des Koran. Wenn man aber nicht Absicht, sondern Wirkung als Maßstab anlegt, dann kann Muḥammad durchaus prophetische Wirkung haben, nämlich wo sich Menschen

⁶⁶ *Redemptoris Missio*, Nr. 29.

⁶⁷ Vgl. auch Felix Körner, »Zur Theologie des Gebets. Ein christlich–islamisches Gespräch«, in: Mariano Delgado, Gregor M. Hoff und Günter Riße (Hgg.), *Das Christentum in der Religionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert*. Festschrift für Hans Waldenfels, Stuttgart 2011, S. 93–119.

durch ihn auf das in Christus erfüllte Heil zubewegen.⁶⁸

- (6) Staat. Kann jemand, der den Koran ernstnehmen möchte, einen säkularen Staat anerkennen? Genauer gesagt: Kann sich jemand vernünftigerweise Muslim nennen und eine Lebensform anerkennen, in der politische Gestaltungsmacht und Islam – als Lehre und Gemeinschaft – ununterscheidbar sind? Die islamische Frühgeschichte scheint dies auf den ersten Blick nicht zulassen zu wollen; allerdings ist sehr wohl zu sehen, dass politischer Herrscher und geistliche Führung in den Zeiten der klassischen islamischen Dynastien nicht identisch waren; und auch im Koran lassen sich Grundhaltungen finden, die eine pluralistische Zuordnung von Staat und Religion erfordern. So ist etwa der Hauptimpuls des Koran der Ruf zur Bekehrung; Bekehrung aber setzt Bekenntnisfreiheit voraus (Muḥammad Ṭālibī).

9. Hoffnungen. Verständigung, Selbsterkenntnis, Zusammenarbeit

Welche konkreten Ziele hat die Kirche nun beim christlich–islamischen Dialog? Hierauf gibt es drei unbefriedigende Antworten. Die eine (a) sagt, das interreligiöse Gespräch sei die Fortsetzung der ökumenischen Bewegung; jetzt hätten wir auch mit den andern Religionen eins werden. Eine weitere Antwort (b) sagt, da es nun ein Missionierungsverbot unter dem Motto »Dialog« gebe, sei eine derartige Begegnung ohnehin zwecklos. Schließlich wird (c) geantwortet, dass ein Dialog gar kein Ziel haben dürfe, sonst sei er nicht ergebnisoffen, und damit nicht dialogisch. Dies greift offenkundig alles zu kurz. (a) Der ökumenische Dialog ist etwas grundlegend anderes, weil hier alle Beteiligten aufgrund von Tod und Auferstehung Christi das Leben gestalten wollen und deshalb auch die Sehnsucht hegen, dass alle, die dies wollen, »eins seien«. (b) Mission gehört, solange sie die Freiheit der andern wahrt, zum Kirchesein.⁶⁹ Aber (c) gerade wegen der Freiheit aller Beteiligter, ist es angemessener, nicht von Zielen zu sprechen, als gäbe es nur Taktik und eine starre Agenda. Die richtige Frage nach dem, was wir beim Dialog wollen, ist: Was sind unsere Hoffnungen? Es lassen sich fünf benennen. Für alle lässt sich ein einziges Wort finden: Verständigung – in jedem der fünf Antworten bedeutet sie allerdings

⁶⁸ Vgl. hierzu: Felix Körner, »Das Prophetische am Islam«, in: Mariano Delgado und Michael Sievernich (Hgg.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Transkulturalität*. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911–2011, St. Ottilien 2011, S. 234–248.

⁶⁹ *Ad Gentes*, Nr. 2.

etwas Unterschiedliches.

- (1) Christen und Muslime müssen sich über praktische Fragen des Zusammenlebens einigen. Hier sind immer wieder Güterabwägungen vorzunehmen; aber Lösungen lassen sich finden. Die Schwierigkeit etwa, dass Muslime ihre Toten ohne Sarg beerdigen wollen, lässt sich so angehen, dass man Gräberfelder für Muslime ausweist, die keine Grundwasserbelastung erzeugen.
- (2) Wenn es sich bei derartigen Sachfragen um einen wahren Dialog handelt, stößt man dabei bereits auf den unterschiedlichen Hintergrund, der die verschiedenen Wünsche und Sorgen verständlicher macht. Um beim Beispiel der Beerdigung zu bleiben: Der verstorbene Muslim wird mit dem weißen Gewand auf die Begegnung mit Gott beim Jüngsten Gericht vorbereitet – die Stunde der »Verantwortung«.
- (3) Lernt man einen fremden Glaubenshintergrund kennen, versteht man aber oft nicht nur die andern und ihre Religion besser; auch das Eigene wird klarer, sei es als Wiederentdeckung von Ähnlichem, sei es im Kontrast.
- (4) Nun darf man beim interreligiösen Dialog aber durchaus noch eine andere Hoffnung hegen. Man darf sich wünschen, dass der Gesprächspartner Christus als den Erlöser aller entdeckt und sich taufen lässt. Es ist auch keineswegs peinlich, diese Hoffnung zu erwähnen, wenn man sie denn hegt. Nur müssen stets drei Bedingungen erfüllt sein: a. Man darf mit einer solchen Hoffnung nicht strategisch, versteckt umgehen: menschliche Beziehungen erfordern Transparenz. b. Man darf keinen Druck ausüben: auch das mögliche Enttäuschungsgefühl, wo die Bekehrungshoffnung unerfüllt bleibt, kann einen solchen Druck bewirken. c. Bleibt der andere bei seinem Glauben, ist das kein Grund, beleidigt zu sein oder ihm weniger zugetan. Gerade dass der andere anders ist, wird denjenigen, der nicht ein Geschäft oder Selbstbestätigung, sondern wirklich die Wahrheit und die personale Begegnung sucht, interessieren. Und:
- (5) Mit Menschen, die sich nicht taufen lassen wollen, können Christen sehr gut zusammenarbeiten. Evangelisierung ist nicht darauf beschränkt, die Menschheit zur Taufe und die Getauften zum kirchlichen Leben zu bringen. Vielmehr geht es darum, das Angesicht der Welt im Sinne des Evangeliums zu gestalten. Die Kirche kann mit Nichtchristen

– und gerade mit Muslimen – Prioritäten und Ziele teilen, gemeinsame Visionen wahren Menschseins haben und oftmals wirtschaftliche, kulturelle, soziale und humanitäre Ansätze zusammen verwirklichen. Für den Zusammenhang einer Weltgestaltung über die Kirchengrenzen hinaus bietet sich die Katholische Soziallehre an; Muslime sind nicht selten gepackt von der dort zur Sprache kommenden Menschheits-Vision – und mitunter vorbildlich in deren Umsetzung.