

STIMMEN DER ZEIT

Heft 8 · August 2019

Stefan Kiechle SJ

Alte Weiße Männer und Kirche

Martina Rudolph – Willi Lambert SJ – Felicitas Lukas

Organisierte rituelle Gewalt

Antonio Spadaro SJ

Amazonas-Synode: Interview mit Kardinal Hummes

Felix Körner SJ

Geschwisterlichkeit aller Menschen

Konrad Hilpert

Fortpflanzungsmedizin neu regulieren

Klaus Mertes SJ

Pneumatische Freiheit der Kirche

STIMMEN DER ZEIT

Die Zeitschrift für christliche Kultur

Heft 8 • August 2019

EDITORIAL **Stefan Kiechle SJ:** Alte Weiße Männer und Kirche 561

ARTIKEL **Martina Rudolph:** „Die im Dunkeln sieht man nicht“.
Organisierte rituelle Gewalt in Deutschland 563

Felicitas Lukas: Hinaustreten ans Licht. Eine Betroffene
organisierter ritueller Gewalt berichtet 578

Willi Lambert SJ: Schatten und Licht. Seelsorge für Betroffene
organisierter ritueller Gewalt 583

Antonio Spadaro SJ: Unterwegs zur Synode über Amazonien.
Interview mit Kardinal Cláudio Hummes OFM 591

Felix Körner SJ: Die Geschwisterlichkeit aller Menschen.
Theologisch-islamwissenschaftlicher Kommentar zum
Dokument von Abu Dhabi 605

Konrad Hilpert: Fortpflanzungsmedizin neu regulieren.
Zu einem Eckpunktepapier der Leopoldina 623

ESSAY **Klaus Mertes SJ:** Pneumatische Freiheit der Kirche 619

REZENSIONEN Theologie & Kirche 632

Geschichte & Biografie 634

Die Geschwisterlichkeit aller Menschen

Theologisch-islamwissenschaftlicher Kommentar zum Dokument von Abu Dhabi

Felix Körner SJ

Papst Franziskus und Scheich Aḥmad aṭ-Ṭayyib, Großimam der kairoer al-Azhar-Universität, unterzeichneten im Frühjahr 2019 eine gemeinsame Erklärung „über die menschliche Geschwisterlichkeit“. Felix Körner SJ zeichnet nach, wie der Text entstanden ist, worum es geht und wie einige Kritikpunkte daran zu bewerten sind. Der Autor ist Theologe und Islamwissenschaftler an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom.

Am 4. Februar 2019 haben Papst Franziskus und Scheich Aḥmad aṭ-Ṭayyib eine gemeinsame Erklärung des guten Willens unterzeichnet.¹ Der Wortlaut verlangt eine katholisch-theologische und islamwissenschaftliche Kommentierung. Zunächst jedoch ein Blick auf das Umfeld:² Vergleichbare Texte hat es bereits zuvor gegeben. Die Abschlusserklärungen der vier bisherigen Seminare des Katholisch-Muslimischen Forums gehören fraglos dazu.³ Nun jedoch unterschreiben nicht Delegationen, sondern der Papst selbst und ein islamisches Oberhaupt einen gemeinsam ausgearbeiteten Text. Das gibt dem Wortlaut einen hohen Rang; und nicht nur ihm. Es wertet auch den islamischen Mitunterzeichner auf. Seit der Abschaffung des Kalifats (1924) gibt es zwar kein Oberhaupt mehr, das weltweites Gesicht zumindest des sunnitischen Islam wäre; auch aṭ-Ṭayyib ist es nicht. Er hat aber eines der bedeutendsten islamischen Ämter inne: Er ist *Ṣayḥ al-Azhar*. Damit steht er der wissenschaftlich und religiös einflussreichen Institution al-Azhar vor. Sie ist Moschee und Universität in Kairo, und sie ist von dort aus ein internationales Ausbildungsnetzwerk. Die

Ernennung zum sogenannten „Großimam“ geschieht durch die ägyptische Regierung und gilt auf Lebenszeit.

Aṭ-Ṭayyib ist 1946 geboren, hat nach einer klassischen al-Azhar-Ausbildung ein europäisches Promotionsstudium absolviert, nämlich an der Pariser Sorbonne, und wurde 2010 Großimam. Er spricht sich häufig für eine Modernisierung des Islam aus. Wenn er sich dann jedoch aufklärungsfeindlich und gegen eine Säkularisierung des Staates zu Wort meldet, ist mitzuhören, dass Aufklärung und Säkularisierung für ihn Bezeichnungen für gewaltsames Hinausdrängen von Religion aus dem öffentlichen Raum sind sowie für eine übergriffige Bevormundung der Religionsgemeinschaften durch die Machthaber. Er steht für einen islamischen Glauben, der sich auch auf das politische Handeln der Regierenden auswirkt. Dafür fordert er regelmäßig eine offenere islamische Lehre – in Inhalt und Form. Er meint es damit offenkundig ernst. Denn er belegt dies durch den Mut, selbstkritisch zu sprechen und islamische Reformer zu Beratungen nach Kairo zu holen, auch wenn ihn das im eigenen Lager scharfen Vorwürfen aussetzt.

Zwischen Aḥmad aṭ-Ṭayyib und Papst Franziskus hat sich eine lebendige Beziehung entwickelt. Beide sprechen von Freundschaft. Sie schlug sich bereits in einem Besuch des Großimams im Vatikan (23. Mai 2016) sowie einem päpstlichen Aufenthalt in Kairo nieder (28./29. April 2017).

Auf dem Weg zum Dokument

Bevor wir den Wortlaut untersuchen, noch einige Bemerkungen zu seiner Vorgeschichte. Vier Äußerungen von Papst Franziskus schienen das gemeinsame Dokument bereits seit Jahren vorzubereiten. Er hatte kurz nach seinem Amtsantritt gesagt, dass man die Kirche als Feldlazarett verstehen kann (*La Civiltà Cattolica* 3918, 461). Mit anderen Worten: Es gibt zahlreiche Verletzte; um sie müssen wir uns vorrangig kümmern. In seinem programmatischen Schreiben *Evangelii gaudium* hatte Franziskus dann die „Stadt“ in den Blick genommen. Man kann, schrieb er, sie als Ort erkennen, an dem Gott wohnt. Er lebt mitten unter den Bürgerinnen und Bürgern und fördert unter ihnen Solidarität und Geschwisterlichkeit (71).

In der Osterzeit 2014 hatte Franziskus in Jerusalem vor dem dortigen Großmufti seinen vierfachen dringenden Aufruf geäußert: „Achten und lieben wir einander als Brüder und Schwestern! Lernen wir, das Leid des anderen zu verstehen! Niemand gebrauche den Namen Gottes als Rechtfertigung für Gewalt! Arbeiten wir gemeinsam für die Gerechtigkeit und den Frieden!“ (26. Mai 2014).

Wenige Tage darauf, am Pfingstsonntag, hatte er in den Vatikanischen Gärten den Präsidenten Palästinas, Maḥmūd 'Abbās, sowie den damaligen Präsidenten Israels, Schimon Peres, empfangen und unter strahlend-blauem Himmel alle Politiker an ihre Verantwortung vor Gott erinnert, die Spirale des Hasses zu durchbrechen; das gehe nur „mit einem einzigen Wort: ‚Bruder‘. Doch um dieses Wort sagen zu können, müssen wir alle den Blick zum Himmel erheben und uns als Söhne des einen Vaters erkennen“ (8. Juni 2014). All dies ist mitzuhören, wenn man das Dokument aus dem Jahr 2019 liest, dem Jahr, in dem sich die Begegnung des Franz von Assisi mit dem Ayyubiden-Sultan al-Kāmil zum 800. Mal jährt.

Das Dokument nennt sich „über die menschliche Geschwisterlichkeit“. Die offizielle deutsche Übersetzung verwendet ein veraltetes Wort, wenn sie von der „Brüderlichkeit aller Menschen“ spricht. Jedenfalls aber wirft die Rede vom „Bruder“ eine theologische Frage auf: Entspricht es katholischer Tradition, Menschen anderen Glaubens Geschwister zu nennen? Jesus hat offenbar davor warnen wollen, die Verwandtschaftsbezeichnung zu missbrauchen, um Zugehörigkeitsprivilegien geltend zu machen: „Denn wer den Willen meines himmlischen Vaters tut, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter“ (Matthäus 12,50). Der 1. Petrusbrief fordert die Christen auf: „Ehrt alle Menschen, liebt die Geschwisterlichkeit“ (2,17). Johannes XXIII. setzte ans Ende seiner Enzyklika *Pacem in terris* ein eindringliches, an Christus gerichtetes Friedensgebet, das er mit dem Wunsch abschloss: „So werden unter Gottes Führung und Schutz alle Völker sich brüderlich umarmen“ (91).

Das Zweite Vatikanum begrüßte in *Gaudium et spes* die Arbeit der internationalen Institutionen als Wege der Entwicklung und Versöhnung und formulierte: „Die Kirche freut sich über den Geist wahrer Brüderlichkeit zwischen Christen und Nichtchristen, der auf all diesen Gebieten zu immer größeren Anstrengungen drängt, um die ungeheure Not zu lindern“ (84). Wenn *Gaudium et spes* in seinem Schlusswort angibt, was Ziel der Pastoralkonstitution ist, heißt es: „allen Menschen unserer Zeit helfen, ob sie an Gott glauben oder ihn nicht ausdrücklich anerkennen, klarer ihre Berufung unter jeder Hinsicht zu erkennen, die Welt mehr entsprechend der hohen Würde des Menschen zu gestalten, eine weltweite und tiefer begründete Brüderlichkeit zu erstreben und aus dem Antrieb der Liebe in hochherzigem, gemeinsamem Bemühen den dringenden Erfordernissen unserer Zeit gerecht zu werden“ (91). Und bereits sechs Wochen zuvor hatte das Konzil am Ende seiner Erklärung über das Verhältnis der Kirche

Christus lädt uns zur allgemeinen Brüderlichkeit ein.

zu den nichtchristlichen Religionen die Worte verabschiedet: „Wir können aber Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern“ (*Nostra aetate*, 5).

Seither hat die „Geschwisterlichkeit“ in der Katholischen Soziallehre eine richtungsweisende Rolle, und zwar häufig als die theologisch leichter begründbare Schwesterbegrifflichkeit zu „Solidarität“. Dass die fraternité keineswegs bloß Aufklärungserbe ist, hatte Johannes Paul II. am 1. Juni 1980 in Paris betont. Er stellte den hohen Rang heraus, den „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ in der französischen Kultur innehaben, um sogleich anzufügen: „Au fond, ce sont-là des idées chrétiennes“ (Im Grunde handelt es sich dabei um christliche Vorstellungen).

Papst Benedikt XVI. erinnerte in seiner Sozialenzyklika an Paul VI. Dessen Soziallehre war, so fasst Benedikt zusammen, bewegt von „dem christlichen Ideal der in der allgemeinen Brüderlichkeit solidarischen Familie der Völker“ (*Caritas in veritate*, 13). Das Wort von der fraternité universelle war Benedikt bereits vier Jahre zuvor in die Feder geflossen, unmittelbar nach der Seligsprechung Charles de Foucaulds, der sein Leben dem Zeugnis bei den Muslimen gewidmet hatte und dem der Ausdruck selbst Leitmotiv geworden war: Christus lädt uns zur allgemeinen Brüderlichkeit ein (13. November 2005).

Die Rede von der Geschwisterlichkeit – in der Formel vom „Bruder aller“ vor allem der franziskanischen Spiritualität vertraut – ist also gerade im Blick auf muslimische Mitmenschen fester Bestandteil der katholischen Tradition seit Johannes XXIII. Wie jedoch klingt dies für Muslime? Sie verwenden entsprechende Formeln mit Selbstverständlichkeit, begründen sie aber nicht mit dem Gedanken, dass wir alle Kinder Gottes sind; denn Gott nennen sie nicht Vater: Das klingt ihnen zu menschenähnlich. Die Begründung verläuft vielmehr über Adam und Eva: „Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen aus einem männlichen und einem weiblichen Wesen, und wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch untereinander kennt“ (Koran, Sure 49:13). Derselbe Vers folgert sofort aus der gemeinsamen Abstammung aller Menschen ihre Gleichheit; vornehm ist nicht etwa der Hochwohlgeborene, sondern: „Als der Vornehmste gilt bei Gott derjenige von euch, der am gottesfürchtigsten ist“.

Nach dieser Untersuchung des Titels nun zum Text: Ein Vorwort verortet das Dokument von Abu Dhabi in dreifacher Weise, nämlich theologisch, zeitdiagnostisch und persönlich. Die *theologische* Grundlegung besagt, dass Menschen durch den Gottesglauben ihre Mitmenschen als Schwestern und Brüder wahrnehmen; aufgrund der gottesgeschenkten Würde alles Geschaffenen ist der Mensch dazu gerufen,

seine Mitgeschöpfe zu bewahren und zu fördern. Die *Gegenwart* wird gezeichnet als Zeit erfreulichen Fortschritts, aber auch unmenschlicher Armut- und Kriegserfahrungen. Erklärbar sei dieser Gegensatz nur durch einen sozialetischen und politischen Verfall bis hin zum Terrorismus. Der *Entstehungszusammenhang* ist dagegen persönlich. Das Dokument ist dem Austausch der beiden Oberhäupter erwachsen. Es versteht sich als Einladung an alle Gottgläubigen, gemeinsam für eine Kultur der Hochachtung zu arbeiten. Dem folgt nun der Haupttext, der wiederum eine Dreigliederung aufweist. Man könnte die Hauptteile als Verantwortungshorizont, Botschaft und Konkretisierung bezeichnen.

Verantwortungshorizont

Wie auch die beiden folgenden Hauptabschnitte ist der „Verantwortungshorizont“ zweiteilig. Er besteht aus einer Formel „Im Namen Gottes ...“, wie sie aus der koranischen *basmala* und aus zahlreichen biblischen und traditionell-christlichen Formeln bekannt ist. Wer einen Text so beginnt, weiht das zu Sagende Gott, erbittet dessen Schutz und wünscht sich, das Gesagte möge dem Willen Gottes entsprechen. Hier wird Gott als der angerufen, der die Menschen geschaffen und zum Guten berufen hat.

Nach der Gottesanrufung aber folgt zehn weitere Male die Formel „im Namen ...“. Die beiden Autoren halten sich hiermit vor Augen, dass sie nicht nur vor Gott sprechen, sondern ihr Tun auch verantworten wollen vor den Menschen in Not und vor dem Menschen mit seinen Werten. Die letzte Anrufung fasst alles noch einmal programmatisch in einer Selbstverpflichtung zusammen: Der gemeinsame „Weg“ soll in Zukunft der *Dialog* sein, die „Verhaltensregel“ soll *Zusammenarbeit* lauten; „Methode und Kriterium“ soll gegenseitiges *Verständnis* sein. Wenn man den Text so liest, klingt in der Rede vom „Verstehen“ Franziskus’ Jerusalemer Aufruf nach: „Lernen wir den Schmerz des anderen zu verstehen“. Im Arabischen aber steht *ta‘āruf*, was „gegenseitiges Kennen(lernen)“ heißt und auf den bereits zitierten Koranvers zurückverweist: Wegen unserer gemeinsamen Abstammung dürfen wir uns gegenseitig kennen oder sollen wir einander kennenlernen (49:13).

Botschaft

Das Dokument der Geschwisterlichkeit spricht nun seine Forderung aus. Alle Menschen, die Einfluss auf das Weltgeschehen haben, sollen sich darauf besinnen, dass die Menschheit eine einzige Familie ist; deshalb muss alle menschengemachte

Zerstörung schnellstmöglich enden: die Zerstörung durch Krieg, die Zerstörung der Umwelt, die ideelle Zerstörung durch Verfall von Kultur und Moral.

Zur Botschaft des Textes gehört aber nicht nur ein Forderungskatalog. Vielmehr schließt sich hier ein analytischer Teil von hohem Gewicht an. Die Autoren führen sich nämlich nicht nur vor Augen, was das Gute ist, sondern stellen sich auch die Frage, woher das Schlechte kommt. Zwar nehmen sie keine billige Pauschalverdammung vor; sie können vielmehr die Stärken der gegenwärtigen Entwicklungen durchaus sehen. Aber bei der Suche nach den Quellen der menschengemachten Leiden fällt der Blick von Papst Franziskus und Großimam at-Tayyib noch vor der Erwähnung der politischen Krisen und der ungerechten Verteilung der Güter auf etwas Inneres, nämlich auf das menschliche Gewissen: Viele Entscheidungen heute sind nur erklärbar durch ein geschwundenes „Verantwortungsbewusstsein“.

Aus dieser Einsicht leiten die beiden Oberhäupter nun eine bemerkenswerte Folgerungskette ab. Wo das private wie öffentliche Leben und Entscheiden sich nicht aus dem Bewusstsein der menschlichen Verantwortung gestaltet, geraten Menschen in die Verzweiflung. Dies aber kann sich in zwei Richtungen auswirken: Entweder sie verlieren jeden religiösen Bezug – man wird an die grenzenlose Brutalität atheistischer Totalitarismen denken; oder aber sie verschreiben sich gerade einem religiösen Extremismus, der Menschen ebenso zerstörerisch machen kann.⁴

Der Diagnose folgt ein Therapievorschlag. Die beiden Grundpfeiler, auf die die Autoren ihre Zukunftssicht bauen, sind die Familie und die Religion. Hier erklären at-Tayyib und Franziskus nun, dass „die Religionen niemals“ zur Gewalt aufwiegeln. Das klingt blauäugig; und die beiden Autoren haben in ihrer Folgerungskette selbst in den Blick genommen, wie leicht im Namen von Religion Blut vergossen wird. Sie arbeiten daher mit einer Unterscheidung zwischen „der Wahrheit der Religion“ und ihrer Instrumentalisierung. Es ist eindrucksvoll und bedeutungsvoll, wenn die beiden Oberhäupter dem Missbrauch des Gottesnamens zur Gewaltrechtfertigung mit einem theologischen Argument Einhalt gebieten: „Denn Gott, der Allmächtige, hat es nicht nötig, von jemandem verteidigt zu werden; und er will auch nicht, dass sein Name benutzt wird, um die Menschen zu terrorisieren.“

Konkretisierungen

Von diesem Bekenntnis aus führt der Text nun auf seinen Schlussteil zu. Er besteht aus zwei Serien von Konkretisierungen. Zuerst werden zwölf rechtlich-politische

Thesen vorgetragen; anschließend geben die Autoren noch an, wie sie sich eine Weiterverwendung des Dokumentes nach seiner Unterzeichnung wünschen. Was besagen die zwölf Thesen? Sie werden im Folgenden knapp zusammengefasst, und zwar zuerst in einer bewusst wohlwollend-verständnisvollen Kommentierung, dann jedoch auch in kritischer Relecture.

1. Die Religionen fördern die Geschwisterlichkeit. Hier bringen die Autoren auch das Wortspiel an, das die Alternative zwischen Egoismus und der Solidarität, zu der die Religionen „einladen“, zum Ausdruck bringt in dem Gegensatzpaar zwischen „dem Recht des Stärkeren und der Stärke des Rechts“ (*la ley de la fuerza – la fuerza de la ley, qanūn al-qawm – qawm al-qanūn*).

2. Religions- und Bekenntnisfreiheit ist jedem Menschen zu gewährleisten und ist aus dem Glauben begründbar.

3. Nur das Zusammenspiel von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit führt zu menschenwürdigen Lebensverhältnissen.

4. Probleme der Weltgestaltung lassen sich nur dialogisch lösen.

5. Interreligiöser Dialog soll Begegnung in geteilten Werten sein und das Gute fördern, statt „unnütze Diskussionen“ zu führen.

6. Jederlei Gotteshäuser unterstehen gesetzlichem und religiösem Schutz. Man darf sie keinesfalls aus angeblich religiösen Gründen angreifen.

7. Terrorismus ist auch von religiöser Seite ganz und gar zu verurteilen.

8. Alle haben gleiche Rechte. Rechte kommen den Menschen nicht deshalb zu, weil sie einer bestimmten Gruppe – etwa einer Religion oder Ethnie – angehören; denn so arbeitet man doch wieder auf die herabsetzende Kategorie der „Minderheit“ hin. Vielmehr haben Menschen Rechte deshalb, weil sie „Bürger“ sind.

9. Die verschiedenen Kulturen können, ja müssen einander bereichern; allerdings ist auch ein Kulturalismus abzulehnen, der über Traditionen rechtfertigen will, was tatsächlich gegen die Menschenrechte verstößt. Die Menschenrechte dürfen jedoch auch nicht als Begründung einer Doppelmoral eingesetzt werden. Möglicherweise denken die beiden Unterzeichner an die Verurteilung von palästinensischen Anschlägen bei gleichzeitiger Billigung israelischer Siedlungspolitik.

10.-12. Die letzten drei Thesen formulieren Rechte für bestimmte Personengruppen, nämlich für Frauen, Kinder sowie für Alte und Menschen mit Behinderung.

Die Autoren beschließen ihren Text, indem sie auf dessen Zukunft blicken. Sie sagen dabei dreierlei, nämlich zuerst, was sie „versprechen“, dann, worum sie „bitten“, und schließlich, worauf sie „hoffen“. Ihr Versprechen besteht darin, dass sie das Dokument selbst qua Text und Inhalt verbreiten wollen. Die Bitte lautet, dass

das Dokument auch in der Bildung der jungen Menschen vorkommen soll; und ihre Hoffnung ist, dass die Erklärung richtig aufgenommen wird, nämlich als Einladung zur Versöhnung, als Aufruf an jedes Gewissen, als Zeugnis für den Gottesglauben und schließlich als Geste einer liebevollen Verbindung, oder, wie sie es ausdrücken, als „Symbol für eine Umarmung“ zwischen den Menschen in ihrer Verschiedenheit.

Ein Dokument in der Kritik

Die Erklärung von Abu Dhabi stößt seit ihrer Unterzeichnung auf geteilte Meinungen. Sie erhält Lob als bitter nötiges Zeichen der Verständigung auf höchster Ebene – und Tadel. Ich habe das Dokument mit Studierenden und Fachleuten, mit Muslimen und Christen, in Jerusalem und Rom besprochen. Ich führe hier die häufigsten Kritikpunkte an.

1. „Das Dokument begründet seine Behauptungen nicht mit Schriftziten.“ Hierzu ist zu bedenken, dass Christen den Koran nicht als Teil ihres Kanons und nicht als Ausgangspunkt von theologischen Begründungen anerkennen; ähnlich sehen Muslime die Bibel: Zwar haben Mose, David, Jesus und andere „Prophe-ten“ eine dem Koran inhaltsgleiche Offenbarungsschrift erhalten; was sich aber heute in der christlichen Bibel findet, entspreche nicht getreu dem damals Offenbarten (vgl. Sure 2:75). Das Dokument eines islamischen und eines christlichen Oberhauptes „soll eine gemeinsame Erklärung guten und aufrichtigen Willens sein“. Ausdrückliche Schriftzitate der einen oder anderen Religion wären hierfür hinderlich. Vieles im Text erweist sich allerdings sehr wohl als Schriftbezug.

2. „Das Dokument arbeitet ausschließlich schöpfungstheologisch.“ Hinter dem Vorwurf steht die Befürchtung, dass man im Religionsdialog nur aufgrund einer natürlichen Theologie argumentiert, also lediglich davon spricht, was man aus der Natur über die Weltordnungen ableiten kann. Was so wegfällt, wäre der Blick auf die Zukunft der Menschheit, auf die Erlösung der Welt, auf das Neue, das durch Gottes Bund mit Israel und durch Christus in die Welt gekommen ist. Dazu ist zweierlei zu sagen: Da die Autoren einen Text verfassen wollten, den Muslime und Christen gleichermaßen annehmen können, hat man nicht aufgeführt, worin die beiden Bekenntnistraditionen sich unterscheiden. Das Dokument schaut allerdings sehr wohl auf die Zukunft des Menschen, und zwar mit dem gut gewählten Begriff der „Berufung“. Hierin kommt nämlich Gottes freies, persönliches und immer neues Handeln ebenso zur Sprache wie unsere Individualität und Freiheit.

3. „Das Dokument reduziert – im Stil der Aufklärung – Religion auf Ethik.“ Die Botschaft der Religionen ist für Franziskus und aṭ-Ṭayyib zwar auch

Richtungsweisung für menschliches Handeln. Aber das „erste und wichtigste Ziel der Religionen ist es, an Gott zu glauben, ihn zu ehren und alle Menschen dazu aufzurufen zu glauben“. Tatsächlich verwenden die Autoren eine Reihe von Begriffen, die Grundmotive der europäischen Aufklärung waren. Hierzu gehören „Brüderlichkeit“, „Menschenwürde“, „Menschenrechte“ und „Bürgerrechte“. Dass aber die Geschwisterlichkeit aller Menschen nicht erst aufklärerisches Gedankengut ist, sondern koranisch begründbar und biblisch belegbar ist, wurde oben schon gezeigt. Dass die Menschenrechte als Maßstab vorkommen, ist außerdem ein bedeutsamer Fortschritt. Denn Muslime lehnen mitunter den universal verbindlichen Charakter der Menschenrechte wegen eines Missverständnisses ab: Sie sagen, Gott habe mehr Rechte als die Menschen.⁵ Theologisch kann man dagegenhalten, dass gerade der Grundgedanke der Menschenrechte dem Gotteswillen entspricht, weil sie den Menschen qua Gottes Geschöpf vor menschlichen Machtansprüchen über Menschen schützen. Die „Würde“ jedes Menschen wird islamischerseits nicht selten mit dem Koranzitat nachvollzogen, wonach Gott sagt: „Wir haben die Kinder Adams gewürdigt“ (*karramnā*, 17:70). Vor allem aber ist zu betonen, dass die Erwähnung der Bürgerrechte hochehrfrohlich ist. Dahinter steht eine derzeitige Entwicklung in der islamischen Rechtsdiskussion.

Die Erklärung von Marrakesh vom 27. Januar 2016 war das erste internationale Islamlgelehrten-Dokument, das den Begriff *muwāṭana* verwendete. Der Neologismus ist die arabische Wiedergabe des französischen *citoyenneté*. Worum geht es? Aḥmad aṭ-Ṭayyib hat sich inzwischen mehrfach im Sinne der *muwāṭana* ausgesprochen – und damit gegen eine moderne Anwendung der koranischen Regelung der *ḍimma*. Letztere besagt, dass Angehörigen von Religionen wie dem Christentum zwar gegen Zahlung einer Kopfsteuer im islamischen Rechtssystem Schutz zu gewähren sei, aber keine Gleichberechtigung (vgl. Sure 9:29). Der Großimam argumentiert, diese Bestimmung gelte heute nicht mehr, weil sie einem vergangenen geschichtlichen Zusammenhang entstamme (13. Januar 2017). Bei „Bürgerrecht“ handelt es sich tatsächlich um einen neuzeitlichen Begriff. Wenn ihn Religionsgelehrte verwenden, ist das aber kein bedauerlicher Kniefall vor der Französischen Revolution, sondern ein erfreuliches Zeichen für ein selbstbewusstes religiöses Leben unter modernen Rechtsbedingungen: Jeder Staat soll allen seinen Bürgern dieselben Freiheitsrechte gewähren, statt die Menschen über Gruppenzugehörigkeiten zu behandeln.

4. „Das Dokument ist essentialistisch.“ Dieser Vorwurf kann sich gegen Aussagen im Text richten, die „die Religion“ – in ihrer Wesensnatur – ihrer Missdeutung und ihrem Missbrauch gegenüberstellen. Das ist tatsächlich problema-

tisch, weil man ja nirgendwo unstrittig definiert bekommt, was „die Religion“ in Reinheit ist oder was ihre „wahren Lehren“ sind (wie es ebenfalls im Dokument heißt). Der Einwand verfängt allerdings nicht. Denn was die Autoren hier tun, ist keine historische oder soziologische Beschreibung von Christentum und Islam. At-Ṭayyib und Franziskus schreiben hier vielmehr normativ. Sie äußern sich als Theologen. Die beiden Oberhäupter wollen eine Lehraussage machen, wenn sie sagen: Wer meint, er könne mit dem Gottesnamen Gewaltanwendung rechtfertigen, der irrt. Das Dokument über die Geschwisterlichkeit will nicht philosophisch diskutieren, sondern durch klare Worte verhindern, dass Religionen instrumentalisiert werden. Dennoch wird im Zusammenhang mit religiös begründeter Gewalt eine weitere Kritik geäußert:

5. „Das Dokument richtet sich ehrgeizig an die Eliten und übergeht die Basis.“ Es stimmt, dass die Autoren am Beginn des Hauptteils (nach dem, was wir „Verantwortungshorizont“ genannt haben) nur die „leitenden Persönlichkeiten“ ansprechen. Später, wenn sie sich zur Verbreitung des Textes verpflichten, sprechen sie allerdings auch von der „regionalen Ebene“ und „den Organisationen der Zivilgesellschaft“. Vor allem aber sind ihnen am Ende des Dokumentes die Jugendlichen und ausdrücklich auch die Schulen im Blick.

6. „Das Dokument fordert Toleranz. Das ist zu wenig. Wir brauchen Religionsfreiheit.“ Von staatlicher Seite Toleranz zu verlangen, wäre tatsächlich verkehrt. Denn Toleranz bedeutet, etwas zu dulden, was man für verkehrt hält. Der Staat hat aber in religiösen Wahrheitsfragen keinerlei Stellungnahme abzugeben. Er hat keine Meinung darüber zu haben, ob etwa Jesus der Sohn Gottes ist. Das Dokument, das Großimam at-Ṭayyib und Papst Franziskus unterzeichnet haben, ist aber kein staatliches Dokument, sondern eines von gläubigen Menschen, und zwar von zwei Menschen, die für verschiedene Religionsgemeinschaften sprechen, die teils verschiedene Sichtweisen haben. Unter den Gläubigen verschiedener Religionen kann es sehr wohl Meinungsverschiedenheiten geben. Unter ihnen eine Kultur der Toleranz zu fördern ist daher durchaus angebracht. Sie allein wäre jedoch auch unter den Gläubigen noch zu wenig. Der Text nennt tatsächlich Haltungen weitergehenden existentielleren Engagements unter andersgläubigen Mitmenschen; dazu gehören Respekt, Austausch, Dialog, Zusammenarbeit und immer wieder: Geschwisterlichkeit. – Der Einwand gegen bloße Toleranz spricht von Religionsfreiheit. Sie kommt in der zweiten Konkretisierung als „Bekenntnis-, Gedanken-, Meinungs- und Handlungsfreiheit“ zu Wort, wird auch als „Freiheit, anders zu sein“ benannt, hätte aber ausdrücklich auch als Freiheit zum Religionswechsel aufgeführt werden können, wenn man schon einen Zwang in Religionsdingen

verurteilt. Als sich Franziskus im Monat nach der Unterzeichnung in Rabat an das marokkanische Volk wandte, sprach er denn auch ausdrücklich von „Gewissens- und Religionsfreiheit“ (30. März 2019).

7. „Das Dokument erklärt die theologische Dimension des interreligiösen Dialogs zur unnützen Diskussion.“ Dieser Ausdruck fällt tatsächlich, und zwar im Gegensatz zu einem Dialog, der das Gemeinsame in Spiritualität und Ethik betont. Wovor die Autoren offenkundig warnen, ist jene Form von „Dialog“, in der es nur Apologetik und Debatte gibt. Ein argumentativer Dialog kann, vor allem unter gleich gut ausgebildeten Gesprächspartnern, durchaus theologisch fruchtbar sein. Und es ist durchaus verständlich, wenn ein Mensch, der seinen Glauben als Quelle tiefer Freude erlebt, seinen andersgläubigen Freunden dieselbe Freude wünscht. Jedoch lässt sich der *autre croyant* (Benedikt XVI., *Ecclesia in medio oriente*, 19), der andere Gläubige, kaum aus seiner Religion herausdiskutieren. Daher ist es immer wieder wichtig, bei bestehenden Unterschieden gemeinsame Ziele, Werte und Vorhaben in den Blick zu nehmen.

Die Erwähnung der Bürgerrechte ist hocheifrig.

8. „Das Dokument ist eine islamisch – christliche Verbrüderung, aus der Anders- und Ungläubige ausgeschlossen sind.“ Dieser Eindruck lässt sich leicht als Missverständnis erweisen. Denn wenn der Text Gotteshäuser als zu schützen erklärt, werden nicht nur Moscheen und Kirchen aufgezählt, sondern auch „Tempel“ (*ma‘ābid*). Übrigens versteht die englischsprachige Übersetzung dies als „Synagogen“. Außerdem hoffen die beiden Autoren, dass ihr Dokument „ein Aufruf sei an jedes wache Gewissen“. Und unmittelbar davor hatten sie auch ihrer Hoffnung Ausdruck verliehen, dass ihr Text verstanden werde als Einladung zur Versöhnung auch „unter Glaubenden und Nichtglaubenden sowie unter allen Menschen guten Willens“. Damit ist offenkundig die Tradition von Johannes XXIII. fortgesetzt, der seine letzte Enzyklika auch an alle Menschen guten Willens gerichtet hatte (*Pacem in terris*).

Religiöse Verschiedenheit in der Heilsgeschichte

Auf christlicher Seite wird besonders häufig – und mitunter scharf – ein Satz aus der zweiten Konkretisierung kritisiert. Er will zeigen, dass Religionsfreiheit theologisch begründbar ist. Die Formulierung lautet: „Der Pluralismus und die Verschiedenheit in Bezug auf Religion, Hautfarbe, Geschlecht, Ethnie⁶ und Spra-

che entsprechen einem weisen göttlichen Willen, mit dem Gott die Menschen erschaffen hat.“ Wir müssen die Formulierung unter dreierlei Rücksicht befragen. Zum einen (a): Wie wird sie islamischerseits aufgenommen? Sodann (b): Worin liegt ihr christlich-theologisches Problem? Und schließlich (c): Lässt sie sich als sinnvolle katholisch-theologische Aussage verstehen?

(a) Muslimischerseits erweckt der Satz keinen Anstoß. Denn es handelt sich um einen koranischen Gedanken. Um ihn nachzuvollziehen, sind zwei Verse zu untersuchen. Der Koran nennt ausdrücklich die von Gott geschaffene Verschiedenheit der menschlichen „Sprachen“ und „Farben“. In welchem Zusammenhang? Häufig ist koranisch von „Gottes Zeichen“ die Rede; der Koran erschließt den Menschen nämlich die Welt, er macht sie ihnen als Schöpfung und Offenbarung lesbar: In dem, was in der Natur geschieht, kann man Gottes machtvolles Wirken erkennen. Zu solchen Gotteszeichen „gehört die Erschaffung von Himmel und Erde und die Verschiedenartigkeit eurer Sprachen und Farben“ (30:22).

Außerdem aber gehört zur koranischen Sicht der Offenbarungsgeschichte, dass die verschiedenen Offenbarungsschriften, etwa die an Mose, David, Jesus und Muḥammad, nur ein je verschiedenes „Brauchtum“ begründet haben, im Grunde aber inhaltsgleich sind. So wendet sich laut Sure 5 Gott wegen der anscheinend abweichenden Bekenntnisse von Juden und Christen an Muḥammad und sagt vom Koran: „Und wir haben die Schrift mit der Wahrheit zu dir herabgesandt, damit sie bestätige, was von der Schrift vor ihr da war [...]. Für jeden von euch haben wir ein Brauchtum und einen Weg bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber er wollte euch in dem, was er euch gegeben hat, auf die Probe stellen. Wetteifert nun nach den guten Dingen!“ (48)

(b) Dass es unter den Menschen etwa Dunkelhäutige und Hellhäutige, Frauen und Männer gibt, das wird wohl bis zum Ende der Geschichte so sein. Man kann darin die bunte, produktive Vielfalt von Gottes Schöpfung sehen. Dass es aber unter den Menschen beispielsweise Muslime und Christen gibt, hat offenbar andere Gründe und Folgen. Menschen wurden bekehrt. Bei manchen geschah dies in Freiheit, bei anderen nicht. Nun gibt es Spannungen zwischen dem islamischen und christlichen Glaubensbekenntnis, vor allem um Jesus: Ist er am Kreuz gestorben und auferweckt worden? Ist es zur Ehre Gottes, ihn als „Herrn“ zu bekennen, ja, Christus anzurufen mit den Worten „mein Herr und mein Gott“? (Philipper 2,11; Johannes 20,28) Hierin sind sich Christen und Muslime uneins. Wenn diese doch grundlegenden Unterschiede nun einfach „einem weisen göttlichen Willen“ entsprechen, klingt das ja so, als wäre es gegen Gottes Willen, wenn

beispielsweise Christen ihren Glauben anderen in der Hoffnung bezeugen, dass auch sie Christus als Erlöser erkennen.

(c) Der umstrittene Satz dient im Dokument als Begründung der Religionsfreiheit. Man kann die Religionsfreiheit auch anders theologisch begründen. Etwa mit dem Gedanken, dass Glauben ein Akt liebender Zustimmung ist und daher in einem persönlichen Ja geschieht: also in Freiheit (vgl. *Dignitatis humanae*, 10). Der Koran lehrt ebenfalls, dass Menschen sich in Religionsfragen nicht zwingen lassen (Sure 2:256).

Jedoch lässt sich auch die Formulierung des Dokumentes als theologisch sinnvolle Aussage verstehen. Zum einen lehnt sie sich nah an eine der letzten Wendungen von *Nostra aetate* an: „Deshalb verwirft die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht“ (5). Wenn also religiöse und ethnische Unterschiede in einem Atemzug genannt werden, heißt das nicht, dass sie auf derselben Ebene liegen, sondern dass sie beide leicht Quelle von Diskriminierung werden und dass wir dies verhindern müssen.

Das Dokument deutet mit seinem Ausdruck vom „weisen göttlichen Willen“ aber noch etwas Weiteres an. Gottes schöpferische Geschichtsführung bringt immer auch Situationen hervor, die uns unverständlich scheinen. Warum wurde Josef von seinen neidischen Brüdern nach Ägypten verkauft? Warum wurde Christus gekreuzigt? Warum erkennen nicht alle die Fülle des Heils in Christus an? Josef kann nachher seinen Brüdern sagen: „Um Leben zu erhalten, hat mich Gott vor euch hergeschickt“ (Genesis 45,5). Gott hat durch den Neid der Brüder hindurch gehandelt.

Und von der Vielfalt der Religionen können auch Papst Benedikt XVI. und Papst Franziskus eindrücklich sagen: Die Begegnung von Menschen verschiedener Religion kann für beide Seiten „Reinigung und Bereicherung“ sein.⁷ Damit wird anerkannt: Religiöse Verschiedenheit hat in der Heilsgeschichte eine heilsame Rolle. In Rabat wird Franziskus denn auch unterstreichen, dass es um Hochachtung und Annahme des Anderen geht und darum, „sich gegenseitig von der Verschiedenheit bereichern zu lassen“ (30. März 2019). ✠

*Eine italienische Übersetzung dieses Beitrags erschien in:
La Civiltà Cattolica 4054 (2019) vol. II, 313–327; für die Veröffentlichung
in den Stimmen der Zeit wurde der Text leicht gekürzt.*

Anmerkungen

- 1 Der Text des Dokumentes von Abu Dhabi, auf: <http://w2.vatican.va/content/francesco/de/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html>.
- 2 Vgl. Antonio Spadaro: „Sentinelle di fraternità nella notte“. Il viaggio apostolico di papa Francesco ad Abu Dhabi, in: *La Civiltà Cattolica* 2019 I, 467–477.
- 3 Die vier Erklärungen finden sich online: <<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2008/11/06/0699/01722.html>> <<https://www.acommonword.com/docs/FinalDeclarationEN.pdf>> <<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/11/13/0846/01813.html>> <<http://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2017/11/10/171110c.html>>
- 4 In diesem Zusammenhang fällt neben „Fundamentalismus“ auch das im Deutschen weniger bekannte Wort „Integralismus“. Es bezeichnet ein Religionsverständnis, dem zufolge die eigene Religion alle Fragen aus sich selbst heraus beantworten kann und alle Lebensbereiche bestimmen muss; Gegenbegriffe wären „Dialog“ und die Anerkennung einer „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (*Gaudium et spes*, 36).
- 5 Vgl. Felix Körner: Islam und Religionsfreiheit. Reibungspunkte, Schlüsseltexte, Lösungswege, in: Martin Baumeister, Michael Böhnke, Marianne Heimbach–Steins, Saskia Wendel (Hgg.): *Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven*. Paderborn 2018, 205–218, 206.
- 6 So gibt die offizielle deutsche Übersetzung zurecht das unglückliche italienische Wort *razza* wieder.
- 7 Benedikt XVI. am 21. Dezember 2012; Franziskus, *Evangelii gaudium*, 250, vgl. schon: Sekretariat für die Nichtchristen: *Dialog und Mission* (1984), 21.