

Kirchliches Lehramt, katholische Theologie, heutiger Islam

Lösungsvorschläge in Kernfragen

Für Beobachter des christlich-islamischen Dialogs ist nicht nur der 11. September 2001, der Tag der islamistischen Terroranschläge in den USA, ein besonderes Datum. Der 12. September ist inzwischen ebenfalls bedeutungsvoll: Am 12. September 2006 hielt Benedikt XVI. in der Aula Magna der Universität Regensburg seine Vorlesung „Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen“¹.

Ist der Dialog abgebrochen?

Als Aufhänger für seine Ausführungen über die Vernunftfreudigkeit des Christentums hatte der Papst ein Wort aus dem Jahr 1391 zitiert. Es handelte sich um die provokante Formulierung des byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaiologos, das einzige Neue, was Muhammad gebracht habe, sei Religionsverbreitung durch Gewalt statt durch den „Logos“. Der Präsident des türkischen Amtes für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı), Ali Bardakoğlu, hatte die zitierten Worte drei Tage später hypothetisch kommentiert:

„Wenn sie den Haß, die Feindschaft, die Abneigung zeigen, die der Papst mit sich herumträgt, dann heißt das: Uns erwartet ein deutlich besorgniserregenderer Zustand. Die Anhänger einer Religion kann man kritisieren. Aber das Heilige einer Religion, ihren Propheten, ihre Schrift beleidigen, das ist Arroganz, das ist Ausdruck von Feindschaft, das ist ein Unglück und stiftet Streit zwischen den Religionen.“²

Die Frage, mit der sich Ankara an die Weltöffentlichkeit wandte, lautet im Klartext: Ist der interreligiöse Dialog katholischerseits abgebrochen? – Inzwischen ist genug geschehen, um die derzeitige Dialogpolitik des Heiligen Stuhls auszuwerten und einzuschätzen. Die vergangenen fünf Jahrzehnte der katholisch-islamischen Beziehungen lassen sich in drei Phasen einteilen und mit den Namen dreier Päpste verbinden: Paul VI., Johannes Paul II. und Benedikt XVI. Die drei Phasen lassen sich auch mit drei Stichwörtern charakterisieren: Wahrnehmung, Wohlwollen, Wissenschaftlichkeit.

I. Wahrnehmung

Unter Papst Paul VI. verabschiedete das Zweite Vatikanische Konzil im Jahr 1965 das verhältnismäßig kurze Dekret über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen „Nostra aetate“. Darin werden auch die Muslime genannt. Wie schon in der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium“ (1964)³, ist auch in diesem Konzilsdokument von Menschen, nicht von einer Religion an sich, also nicht vom „Islam“, die Rede. Das muslimische Glaubensleben wird voller Respekt beschrieben. Bei Muslimen ist die Formulierung inzwischen so bekannt, daß türkische Theologen den Konzilssatz mitunter auswendig zitieren:

„Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat.“⁴

Anschließend ermutigen die Konzilsväter Christen und Muslime, nach jahrhundertelangem Streit einander verständnisvoll zu begegnen und gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einzutreten. – Auf dem Zweiten Vatikanum hat sich die römisch-katholische Kirche also zweimal über die Muslime geäußert. Ist das neu? Was genau zeichnet diese „Zeit der Wahrnehmung“ kirchengeschichtlich aus? Sie läßt sich mit drei Eigenschaften bestimmen: Achtung, Dialog, Mißverständlichkeit.

1. *Achtung*. Seit seiner Entstehung war der Islam theologisches Thema für Christen⁵; aber wo man über den Glauben der Muslime nachdachte, wurde bisher nur überlegt und dargelegt, wie er zu widerlegen sei. Unpolemisch islambezogen hatten sich kirchliche Oberhäupter dagegen nur dann geäußert, wenn sie unmittelbar zu Muslimen sprachen. Warum? Anders gefragt: Worin liegt das theologische Problem christlicher Urteilsbildung über den muslimischen Glauben? Während die Frage der Reformation lautet, ob wir den Offenbarungstext richtig ausgelegt haben, ist der Koran die Anfrage an uns, ob wir überhaupt den richtigen Offenbarungstext haben. Der Koran will den Text richtigstellen, den Christen für das zentrale Offenbarungszeugnis halten: die Bibel⁶.

Mit der Detailkorrektur bringt er aber auch eine Basiskorrektur an. Nach dem Koran ist nämlich nicht nur das eine oder andere Bibelwort richtigzustellen; vielmehr sei der biblisch bezeugte Anspruch Jesu verkehrt, daß durch ihn das Gottesreich eröffnet wurde. Die aufschließende und abschließende Endgültigkeit Jesu wird koranisch nicht anerkannt.

Wer nämlich meint, *nach* Jesus sei eine neue göttliche Offenbarung erforderlich und auch erfolgt, lehnt ab, was nach Ausweis des Neuen Testaments (Mk 1, 15) und der historischen Forschung Jesus selbst von sich sagte⁷. Damit ist aber faktisch das Christentum zurückgewiesen. Denn die christliche Kirche vertritt den Anspruch Jesu, daß man sich für die ewige Erlösung ganz auf ihn einlassen muß⁸. Wer diese Herausforderung auch nur erweitern will, hat sie in Wirklichkeit ersetzt. Man gerät

daher auf theologisches Glatteis, wenn man von den Muslimen sprechen will, ohne den Islam schlichtweg abzulehnen. Das Zweite Vatikanum gab die Radikalität der Herausforderung Jesu keineswegs auf; es gelang ihm aber, die Bemühungen von Nichtchristen ehrfürchtig darzustellen.

2. *Dialog*. Paul VI. brachte die Beziehung zwischen Glauben und Unglauben, Kirche und Welt, „uns“ und „anderen“, auf einen ungewohnten Begriff: Er sprach in seiner Antrittsenzyklika „*Ecclesiam suam*“ vom „Dialog“⁹. Sollte der Missionsauftrag Christi durch einen Dialogauftrag des Zeitgeistes ersetzt werden? Mit „Dialog“ meinte der Papst nicht, die Kirche böte neuerdings nur noch Vermutungen an. Vielmehr ist Dialog, wie es Paul VI. selbst vorlebte, demütiges Wahrnehmen von Verbindendem und von unterscheidenden Verbindlichkeiten. Dialog ist ehrfürchtiges Wahrnehmen der Ernsthaftigkeit anderer und der eigenen Aufgabe, das als wahr Erkannte zu bezeugen.

Dialog hieß also nicht, die eigene Überzeugung zur Diskussion stellen, weil man selbst nicht mehr davon überzeugt ist, sondern das als heilend erkannte Christuszeugnis der kritischen Reflexion der Gegenwart mutig vorzustellen. In den Dialog eintreten meint hier, der Freiheit zu dienen, in der Wahrheit sich überhaupt nur erkennen läßt. Eine solche Freiheit macht es Menschen möglich, zu wirklicher Einsicht zu kommen. Es geht im Dialog also gerade nicht darum, daß der Glaube des anderen vor lauter Hochachtung argumentativ unberührbar wird. Jetzt kann man vielmehr Irrtümer aufzeigen. Dialog ist missionarisch, und Mission ist dialogisch, wenn jeder Gesprächspartner Neues entdecken kann und so die Möglichkeit zu Einsicht und Bekehrung eröffnet ist.

3. *Mißverständlichkeit*. Der neue Tonfall der Hochachtung und des Dialogs wurde innerkirchlich als Ermutigung empfunden. Gesellschaftlich wurde die Kirche vielerorts erneut zum Gesprächspartner. Während der Umbrüche der späten 60er Jahre aber wandten sich in Westeuropa zahlreiche Katholiken von der Kirche ab, zahlreiche Priester gaben ihr Amt auf. Sie empfanden, die Kirche hätte die vom Konzil geweckten Reformhoffnungen nicht eingelöst. Das lag zum Teil an Zwischentönen, die man aus den Texten heraushören wollte. In der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ hatte das Konzil gelehrt, daß der Heilige Geist allen Menschen die Möglichkeit anbietet, dem österlichen Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung verbunden zu sein – und zwar „in einer Gott bekannten Weise“ (GS 22). Bis heute läßt sich im Anschluß daran die Meinung vernehmen, die Kirche habe andere Religionen als Erlösungswege anerkannt¹⁰.

Das ist schlicht ein Mißverständnis. Der Weg ist Christus. Respekt heißt nicht Relativismus; den Wert der anderen Religionen anzuerkennen heißt nicht, die Gleichwertigkeit aller Religionen zu behaupten. Die Konzilsväter formulierten, daß Nichtchristen auf die Kirche „hingeordnet“ sind, nicht aber „gleichgestellt“. Jeder Mensch, so vielmehr der bleibende katholische Glaube, ist in die Einheit der Kirche berufen (LG 13). Menschen, die Christus nicht erkennen konnten, aber liebevoll ge-

lebt haben, wird Gott in seine Ewigkeit aufnehmen (Mt 25,34). Was aber die Kirche und nur sie jedem Menschen anbietet, geht über Post-mortem-Fragen hinaus: Die ewige Gemeinschaft mit Gott ist durch das österliche Geschehen anschlussfähig geworden und kann nun in der Vorfriede gefeiert werden, die zu verstehender Liebe befreit. Mit anderen Worten: Nur die Kirche bietet die Sakramente der Erlösung.

Darüber war sich die Kirche vor, auf und nach dem Konzil klar. Drei theologisch wichtige und im Zusammenleben bedeutsame Fragen hatte das Konzil allerdings nicht beantwortet: Ist Muhammad ein Prophet? Worin unterscheiden sich das muslimische, das christliche und das jüdische Bekenntnis zu Gott genau? Und schließlich: Können Christen und Muslime zusammen beten?

II. Wohlwollen

In eine neue Phase des christlich-islamischen Dialogs trat der Heilige Stuhl mit dem polnischen Papst ein. Unter Johannes Paul II. waren auch die Beziehungen zwischen Weltkirche und Islam bunt¹¹. Verstehen läßt sich das interreligiöse Programm des polnischen Papstes erst im Blick auf seine Person und Vorgeschichte. Fünf Prägnanzen erscheinen bemerkenswert.

Es ist nicht zu vergessen, wie viel *Leid* Karol Wojtyła bereits erlebt hatte, als er Papst wurde: früher Verlust von Mutter und Bruder, Zwangsarbeit, Untergrundkirche, Nachkriegsnot ... Aus all dem erwächst bei ihm jedoch keine Bitterkeit, sondern eine versöhnte Persönlichkeit. Seinem Attentäter Mehmet Ali Ağca spricht er unmittelbar nach dem Aufwachen Vergebung zu – und sein Wort überzeugt. Zweitens wirkt auf den jugendlichen Katholiken die damals starke *jüdische Präsenz* als Gelegenheit, Andersgläubigen Sympathie und Freundschaft zu zeigen. Drittens prägt ihn die jahrzehntelange Gewalterfahrung des deklarierten *Atheismus*, erst unter Nazideutschland, dann seitens der Sowjetunion. Er folgerte im Umkehrschluß offenbar: Wer die Wirklichkeit Gottes anerkennt, kann bei unserem weltweiten Umgestaltungsprojekt zur wahren Menschlichkeit mitwirken. Das machte den Papst zu einem Brückenbauer des Interreligiösen, der in anderen Religionen Kooperationspotential sah. Ein vierter prägnanter Faktor ist, daß er sich im Polen jener Jahrzehnte kaum je auf öffentliche Strukturen verlassen konnte und daher *Vertraute* finden mußte und fand.

Die Auskunft eines US-amerikanischen Priesters spiegelt dies wider; der Islamwissenschaftler war jahrelang Leiter des „Islam desk“ beim Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog:

„Das Wichtigste, was ich damals getan habe, war: Wörter streichen. Der Papst wollte gelegentlich ein Zitat einleiten mit der Formel ‚Mohammed sagt im Koran: ...‘. Das wäre für muslimische Zuhörer verletzend gewesen. Wir kürzten die Einleitungsformel stets auf: ‚Der Koran sagt: ...‘.“

Fachleute berieten den Papst und wurden gehört. Eine letzte Prägung seiner Persönlichkeit und damit seines Pontifikats sei erwähnt: Der junge Karol Wojtyła war als Fußballer und Schauspieler an ein körperlich anstrengendes und öffentliches Leben gewöhnt. Unter Johannes Paul II. hatte sich denn auch eine nachgerade *aktivistische Atmosphäre* verbreitet. Das wirkte sich ebenfalls im Bereich der interreligiösen Aktivitäten aus. Auf zahlreichen Reisen bekundeten Reden oder Gesten Nähe. Gebets- und Gesprächstreffen wurden allerorten initiiert oder mitorganisiert. Zum Friedensgebet von Assisi hatte der Papst für den 27. Oktober 1986 – einem Montag und somit religiös neutralen Tag – zahlreiche christliche Oberhäupter, aber auch Vertreter von Juden und Muslimen, Hindus und Buddhisten, Jainas und Sikhs, von Shintoisten, Zoroastriern und traditionellen Religionen eingeladen. Man wolle „zusammensein, um zu beten“, hatte Johannes Paul II. in der Generalaudienz am Mittwoch vor dem Treffen erklärt; diese Formel wurde gewählt, um den Eindruck zu vermeiden, man bete gemeinsam. Dennoch erhoben sich damals kritische Stimmen gegen das Gebetstreffen.

Am 6. Mai 2001 kniete der Papst bei seinem Besuch in Damaskus nieder, um das Haupt Johannes des Täufers zu verehren. Die uralte Pilgerstätte liegt seit dem 8. Jahrhundert in einem muslimischen Gotteshaus, der Umayyaden-Moschee. Dies war der erste belegte Besuch eines Papstes in einer Moschee. Pressesprecher Joaquin Navarro-Valls mußte anschließend die Frage beantworten, ob der Papst in der Moschee gebetet habe. Es habe sich um einen „Augenblick der Besinnung“ („moment of meditation“) gehandelt, erklärte er. Hier wurde Verbundenheit gezeigt, aber die Fragen nach Muhammad, dem Gottesbekenntnis und dem gemeinsamen Beten blieben nach wie vor unbeantwortet. Eine über das Wohlwollen hinausgehende theologische Linie dieser unterschiedlichen Aktivitäten zeichnete sich nicht ab. Dies sollte sich im Jahr 2005 mit der Wahl Joseph Ratzingers zum Papst ändern.

III. Wissenschaftlichkeit

Man kann die interreligiöse Politik des neuen Pontifex als Bruch sehen, gar als Abbruch des bisher Erreichten. Denn ein interreligiöser Dialog „im eigentlichen Sinne“ sei nicht möglich, hatte Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. mehrfach verlauten lassen; möglich sei nur ein interkultureller Dialog¹². Wer hier aber einen Bruch diagnostiziert, mißverstehen den Papst. Offenkundig ist er eine andere Persönlichkeit als seine Vorgänger; die Kardinäle haben einen Papst mit einer neuen, weiterführenden Kompetenz gewählt. Im Blick auf den interreligiösen Dialog kommen hier drei Eigenschaften Joseph Ratzingers zum Tragen.

1. *Debattenerfahrung*. Der junge Intellektuelle wuchs im ständigen Gespräch mit Landsleuten auf, die der katholischen Kirche zwar nahestanden, deren Vertreter aber auf hohem Reflexionsniveau in Frage stellten: evangelische Kollegen und kritische Studenten. Kurz vor seiner Wahl zum Papst bot der Kurienkardinal dem

Philosophen Jürgen Habermas Paroli und fand mit ihm eine gemeinsame Sprache und Perspektive. Als Papst setzt er die Diskussionsrunden seines Schülerkreises fort – und zwar als Gesprächspartner. Die Leser des ersten Buchs seines Pontifikats, „Jesus von Nazareth“, bittet er um Auseinandersetzung, nicht schweigenden Gehorsam¹³. In der interkonfessionellen Debatte an einer deutschen Universität wäre sogar die Schroffheit des Regensburger Zitats allenfalls als kollegialer Rippenstoß verstanden worden; als es sich im interreligiösen Gespräch als unannehmbar erwies, entschuldigte sich der Papst. All dies sind Belege für ein gesprächsbereites und gesprächsgewandtes Pontifikat. Es wird diskutiert, aber es wird auch nachgedacht.

2. *Verdichtungsformeln*. Joseph Ratzinger kann abstrakte Gedankengänge auf verblüffende Kurzformeln bringen. Man denke an seine knappe Antwort auf die Frage, was Jesus gebracht hat: Er hat Gott gebracht. Benedikts Gabe, treffend zu formulieren, hat auch eine interreligiöse Bedeutung. Seine erste Enzyklika „Deus caritas est“ war muslimischerseits fasziniert zur Kenntnis genommen worden. Sie hatte aber auch die Frage aufgeworfen: Wer spricht so intellektuell attraktiv, zugleich aber so erkennbar traditionsverbunden für den Islam, wie es hier der Kirche gelingt? Eine weltweite Vereinigung muslimischer Gelehrter unterschrieb schließlich einen offenen Brief unter dem Titel „A Common Word“; er sollte herausstreichen, daß Islam und Christentum eine gemeinsame Botschaft haben: das Gebot, Gott und den Nächsten zu lieben.

3. *Urteilkraft*. Einen solchen Einigungsvorschlag kann man natürlich großzügig begrüßen, als freundlich gemeint deklarieren und zur nächsten Geste übergehen. Der gelehrte Papst aber sieht hier andere Möglichkeiten. Die in einem muslimischen Schreiben erwähnte Liebe ist erst einmal ein Wort. Selbst wenn es Muslimen gelänge, es als Zentralbegriff ihres Glaubens zu erweisen, ist noch nicht entschieden, daß hier etwas ähnliches benannt ist wie im Christentum. Hier zeigt sich also Diskussionsbedarf. Benedikt griff das Gesprächsangebot auf und eröffnete einen Dialogprozeß, das Katholisch-Muslimische Forum¹⁴. Als katholische Ansprechpartner bot er zwei päpstliche akademische Einrichtungen in Rom an: das Islam-Institut PISAI, eine Gründung des Ordens der Weißen Väter; sowie die Päpstliche Universität Gregoriana, gegründet durch Ignatius von Loyola im Jahr 1553. Benedikt zeigte damit erneut, daß er den Ordensgemeinschaften vertraut, die für akademische Qualität, reflektierte Kontinuität und besonnene Spiritualität stehen. Denn im interreligiösen Gesprächsprozeß geht es um Unterscheidung.

Christian W. Troll SJ, selbst einst Hörer von Vorlesungen Joseph Ratzingers, schlägt als Verfahren für das interreligiöse Miteinander vor: „Unterscheiden, um zu klären“¹⁵. Mit Unterscheidung ist ein auf drei Ebenen arbeitendes Verfahren gemeint: die philosophische *distinctio*, die geistliche *discretio* und die gesellschaftliche *differentia* – also begriffliches Präzisieren, sensible Handlungsorientierung sowie Bejahung von Andersheit.

Hiermit hat die Dialogarbeit der katholischen Kirche eine klare Linie bekommen, die ohne platte Gegenüberstellungen auskommt. Schwarzweißmalerei betreibt Be-

nedikt nicht. Auch wenn er selber vom Dialog redet, ermutigt er einerseits, zeigt aber zugleich Gefahren auf. Sofern Dialog bloß pragmatische Einigung ist, warnt der Papst zurecht. Er tritt zwei Zerrformen des Interreligiösen entgegen: Zum einen will er den Glauben, der doch etwas Heiliges und Intimes ist, nicht unter Talkshow-Bedingungen der öffentlichen Debatte aussetzen. Intim ist der Glaube, weil er fremder Verfügung entzogen sein muß; heilig, weil er auch nicht unserer eigenen Verfügung untersteht. Wo Glaubensgut zur Verhandlungsmasse wird, ist der Charakter religiösen Glaubens aus dem Blick geraten. Daher ist die päpstliche Warnung bei der Rede vom interreligiösen Dialog verständlich. Wer seine Glaubensüberzeugung vorträgt, hat einen Blick gestattet auf seine identitätsverleihende Entschiedenheit. Das erfordert Hochachtung.

Zum ändern macht der Papst auf eine fatale Verwechslung aufmerksam, wenn er einen interreligiösen Dialog im eigentlichen, nämlich im ökumenischen Sinn, ablehnt. Erhofftes Ziel des *ökumenischen* Dialogs ist die Wiedererlangung verlorener Einheit mit anderen Christen: „ut unum sint“ (daß sie eins seien) – damit das Zeugnis Jesu Christi von seinem vielgestaltigen, aber einen Leib, der geeinten Weltkirche, abgelegt werde.

Der *interreligiöse* Dialog erhofft sich kirchlicherseits dagegen keine theologische Einigung mit andern Religionen. Er erhofft vielmehr, das Eigene angesichts des Anderen klarer zu verstehen und zu vermitteln; er hofft, daß die Theologie Gesichtspunkte zur Findung von Formen glückenden Zusammenlebens beisteuern kann; und er darf dabei ebenfalls hoffen, daß Nichtchristen die Heilsnotwendigkeit Christi auch für sich anerkennen – ohne daß diese erhoffte Anerkennung zum Erfolgskriterium des interreligiösen Dialogs werden müßte. Wird aber der interreligiöse Dialog zu einer Unterkategorie der ökumenischen Bewegung, dann sucht man faule theologische Kompromisse mit Gläubigen, die von grundlegend anderen Erfahrungen ausgehen. Daß Benedikt XVI. davor warnt, leuchtet ein.

Auf seiner Reise durch Jordanien kommentierte der Papst im Mai 2009 den Gesprächsprozess des Katholisch-Muslimischen Forums mit den Worten: „Derartige Initiativen führen zu besserer gegenseitiger Kenntnis und lassen Achtung wachsen sowohl für unsere Gemeinsamkeiten wie auch für das, was wir unterschiedlich verstehen.“¹⁶ Ein solches Wort macht die Akzentverschiebung deutlich. Denn die Beziehungen zwischen Islam und Heiligem Stuhl in den vergangenen 45 Jahren kann man auf die Formel bringen: von der Wahrnehmung zum Wohlwollen, vom Wohlwollen zur Wissenschaftlichkeit. Der Eindruck, daß Beziehungen abgebrochen würden, trügt. Vielmehr handelt es sich um eine organische Weiterentwicklung. Unter Paul VI. war der Glaube von Muslimen Gegenstand respektvoll-dialogischer Reflexion geworden. Johannes Paul II. fühlte sich vom Hochachtungs-Impuls des Konzils bewegt und berechtigt, ein gutes Gesprächsklima zu schaffen. Unter Benedikt XVI. läßt sich das entstandene gute Gesprächsklima nun für gute Gespräche nutzen; und gute Gespräche benennen auch die Unterschiede.

Kontraste

Auch innerchristlich stehen Fragen an. Bevor Einzelfragen zu beantworten sind, muß grundsätzlich nachgedacht werden. Worin genau besteht theologisch gesehen der Unterschied zwischen Islam und Christentum? Die offenbarungsgeschichtliche Basislinie muslimischen Denkens lautet: Alle Propheten haben dieselbe göttliche Offenbarung gebracht – aber die Menschen haben sie immer wieder entstellt. Deswegen kam letztgültig durch Muhammad die zuverlässige, weil schnell verschriftlichte göttliche „Rechtleitung“. Daraus folgt, daß Muslime mit dem Ansinnen an andere Offenbarungsreligionen herantreten: „Im Grunde wollt ihr dasselbe glauben und tun wie wir.“ Wegen des Entstellungs-Verdachts im Hinblick auf andere Offenbarungs-Überlieferungen bieten Muslime faktisch anderen Religionen an: Ihr könnt eure theologischen Fehler koranisch klären; das heißt: durch einen terminologisch klaren Monotheismus. Weil es in diesem Monotheismus keinen Stellvertretungsgedanken gibt, kommt er ohne universal bedeutsame Einzelereignisse aus. Islamische Gotteslehre geht ausdrücklich nicht von der Geschichte aus, sondern von einem terminologischen Gottesbegriff: Gott sei Schöpfer und somit das genaue Gegenteil der Schöpfung, der radikal Andere.

Christen im Dialog mit der Philosophie begehen gelegentlich denselben Fehler wie Christen im Dialog mit dem Islam: Sie lassen sich darauf ein, theologische Aussagen aus einem terminologischen Gottesbegriff zu folgern. Verboten ist das nicht, aber die Herausforderung christlicher Theologie ist weiterreichend. Sie muß zeigen, daß und warum Gotteserkenntnis und Heil nur dann zu ihrer Erfüllung kommen, wenn die Menschen in die biblisch bezeugte Geschichte eintreten. Was Christen tun und sagen, muß nicht immer ausdrücklich bei Jesus anfangen. Aber zumindest innerlich muß der Grund immer Jesus sein. Nun sträubt sich aber zurecht einiges in uns gegen eine Frömmigkeit, die Begründungen und Erklärungen durch das Wort „Jesus“ ersetzt. Es ist zu zeigen, warum Jesus so zentral sein soll. Hierfür ist eine Gedankenfolge nachzuvollziehen.

Wir gehen nur dann über unsere Selbstbezogenheit hinaus, wenn wir uns selbst verschenken. Das sieht nicht nur das Christentum. Aber ohne die begründete Hoffnung, daß mein Selbstverschenken nicht in meiner Selbstbeseitigung endet, bleibt es Heroismus. Erst wenn ich an der Geschichte einer Selbstversenkung teilnehmen kann, die nicht im Tod des Helden endet, sondern erkennbar im persönlichen Hineingeholtwerden in das unendliche Leben, erst dann ist meine Selbstversenkung vertrauende Liebe. Christlicher Glaube gründet also auf einer partikulären Geschichte, nämlich der in der Bibel bezeugten, ist aber in seiner universalen Notwendigkeit erweisbar, wegen der Einmaligkeit des österlichen Geschehens. Es ist daher nicht nötig und nicht ehrlich, die Grundaussagen des Christentums so zu verallgemeinern, daß sie ein Muslim mitsprechen kann.

Es lassen sich vielmehr drei Themen benennen, in denen sich christliches und muslimisches Denken unvereinbar unterscheiden. Es handelt sich um die Themen *Geschichte*, *Sünde* und *Person*. Zu jedem dieser drei Stichworte läßt sich ein Satz formulieren, der die christliche Kernaussage benennt, der aber von Muslimen, wenn sie den Koran ernstnehmen, nicht mitgesagt werden kann. Diese Sätze sind Zumutungen. Auch Christen tun sich damit verständlicherweise schwer. Nach der Nennung jedes Satzes soll hier gezeigt werden, wie er aus der Jesusgeschichte folgt.

1. *Geschichte*: „Gott riskiert seine Gottheit in der Geschichte.“ – Dieser Satz ist offenkundig widersprüchlich. Denn Gott ist doch gerade als der Allmächtige zu bekennen, dessen Wille geschieht. Jedoch will Gott nicht in der Weise der Selbstdurchsetzung herrschen, sondern nur über das freie Ja seiner Geschöpfe. Damit aber bindet er den Erfolg seines Gesamtprojekts an die Einwilligung der Menschen. Im hoffnungsvollen Blick auf das Ende der Geschichte können Christen sagen, daß dieser riskante Plan aufgegangen sein wird. Wir vertrauen darauf, daß es gut ausgeht. Aber das ist Vertrauen. Wir bitten im Vaterunser: „Dein Reich komme, dein Wille geschehe“, und uns wird klar, daß die Macht Gottes unser Bitten und Mittun nicht übergeht, sondern zum Gelingen des Reiches Gottes gebrauchen will.

Nikolaus von Kues hat 1462 einen Namen für Gott vorgeschlagen: Gott als der „non-aliud“, der „Nicht-Andere“¹⁷. Wir können hier das Potential dieses Namens zu ergründen versuchen; er scheint nämlich auch auf die Geschichtsbezogenheit Gottes anwendbar zu sein. Wenn Gott das reine Gegenüber seiner Schöpfung ist, der Andere, dann ist mein eigenes Entscheiden unerheblich für den Ausgang der Geschichte. Wenn aber Gott der Nicht-Andere ist, wenn er nicht einfach gegenüber ist, wenn er uns als freie Geschöpfe vielmehr am Gelingen seines Plans beteiligt, dann wird uns unsere Verantwortung klar: Dann hängt die Welt an meiner Zustimmung.

2. *Sünde*: „Der Mensch hat eine Bestimmung, die zu erfüllen er zu schwach ist.“ – Das Neue Testament schildert die Situation des Menschen als dramatisch. Der Mensch steht unter einer Macht, die ihn am eigentlich Ersehnten hindert. Diese Macht nennt Paulus Sünde. Die Berufung, durch die ein Mensch erst zu seiner Erfüllung kommt, ist: zu lieben, wie Jesus uns geliebt hat. „Wie ich euch geliebt habe“, benennt den *Maßstab*: die freundschaftliche Hingabe für das Leben der andern, die nicht auf Begriffe zu reduzieren ist, sondern in jeder Entscheidungsfrage neu an die Jesusgeschichte anknüpfen muß. Aber „Wie ich euch geliebt habe“ sagt nicht nur, woher unser Wissen kommt, was wahre Liebe ist. Denn diese Liebe ist eine Überforderung, und ich merke jeden Tag, wie ich dahinter zurückbleibe. „Wie ich euch geliebt habe“ benennt aber nicht nur, woher das Wissen kommt; dieses „neue Gebot“ enthält auch bereits die Andeutung, woher die Kraft kommt, es zu leben.

Der Vorschlag des Nikolaus von Kues, Gott als „non-aliud“, als den Nicht-Anderen zu bezeichnen, meint: Gott ist nicht nur der andere, derjenige, der als Gerechter „Rechtleitung“ gibt, der uns gegenübersteht mit seinem Gebot; er ist vielmehr

der Nicht-Andere, der in uns lebt und wirkt und uns das tun läßt, was wir selbst gar nicht können: wirklich lieben.

3. *Person*: „Im anderen komme ich zu mir.“ – Eine Ontologie der Person, die von der christlichen Erfahrung ausgeht, gibt sich nicht mit Grenzziehungen zufrieden, wie wir sie am Umgang mit mittelgroßen materiellen Gegenständen lernen. Eine solche Grenzziehung führt zu Aussagen, wie sie islamische Mystiker machen. Eine sufische Spitzenaussage vernehmen wir aus dem Mund des Bagdader Maṣūʿ al-Ḥallāḡ († 922): „Ich bin Gott.“¹⁸ Hier sprach, nach seiner eigenen Überzeugung, nicht mehr Maṣūʿ al-Ḥallāḡ; der war vielmehr völlig „entworden“. Gott konnte seinen Platz einnehmen, so daß der Leib des Mystikers auch widerstandslos der Hinrichtung übergeben werden konnte. Hier wird nach dem Muster „entweder Ich – oder Einssein mit Gott“ gedacht.

Die Erfahrung, von der eine christliche Personen-Ontologie ausgeht, arbeitet nicht mit einem Entweder – Oder. Vielmehr geht sie davon aus, daß Einheit mit Gott und persönliches Selbstsein gleichzeitig wachsen. „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch“, kann Irenäus von Lyon († 202) formulieren¹⁹. Gott ist nicht auf Kosten der Geschöpfe Gott; er ist vielmehr, um ein drittes Mal die Einsicht des Cusaners zu zitieren, der Nicht-Andere. Er ist kein anderer, mit dessen Sein ich in Konkurrenz treten müßte. Er ist der Nicht-Andere, in dessen Selbsterfüllung ich zu meiner Erfüllung komme.

Kernfragen

1. *Prophet Muhammad?* Wer sich dies klargemacht hat, sieht auch in den anstehenden Einzelfragen klarer. Zum einen muß erörtert werden, ob man Muhammad theologisch als Prophet anerkennen kann. Ein einflußreicher Mann mit einer für göttlich gehaltenen Botschaft war Muhammad zweifellos. Er hat nach Ausweis bedeutender Historiker auch Menschen zum Monotheismus und zum Leben in geordneteren Lebensstrukturen geführt. In der christlichen Theologie hat sich allerdings ein präzises Verständnis von Prophetentum herausgebildet: Propheten sind Boten der Vorbereitung auf die Begegnung mit Christus. Eine derartige Vorbereitung geschieht weder durch die von Muhammad überbrachte Schrift noch durch sein Lebensbeispiel. Wer ihn theologisch als Prophet bezeichnen will, muß konsequenterweise auch sein Buch als von Gott geoffenbart anerkennen. Es ist daher nicht ratsam, aus Hochachtung vor dem anderen Zugeständnisse zu machen, die sich bei einer Überprüfung als nicht ernst gemeint erweisen müssen.

2. *Gleichheit des Bekenntnisses?* Eine weitere Frage lautet, inwieweit das Gottesbekenntnis von Juden, Christen und Muslimen letztlich doch dasselbe meint. Benedikt XVI. hat hier bereits eine weiterführende Formel angeboten, indem er bei seinem Besuch der türkischen Religionsbehörde im November 2006 ein Wort Gregors

VII. zustimmend aufgriff. Papst Gregor hatte dem muslimischen Herrscher an-Nasir im Jahr 1076 bestätigt: „Wir glauben und bekennen *einen* Gott, wenn auch in verschiedener Weise.“²⁰

Worin liegt die Verschiedenheit genau? Das islamische Glaubensbekenntnis, wie es der Muezzin vom Minarett und jeder Gläubige als Gotteszeugnis vorträgt, benennt die Existenz Gottes. Muslime konfrontieren sich hier stets neu mit der Tatsache, daß die Menschheit vor Gott steht, ihrem Schöpfer und Richter. Auf ihn bezieht sich das Credo der Christen zwar auch. Das christliche Gottesbekenntnis sagt aber nicht, daß es Gott gibt, sondern daß er sich gibt und wir uns ihm geben. Es ist nicht Benennen der Existenz Gottes, sondern Bekennen der Geschichte Gottes; selbst wer nur „Gott“, „Herr“ oder „Vater“ sagt, faßt mit dem einen Wort die ganze Bibel zusammen, weil er als Christ spricht und deshalb mit Christus. Der Christ bekennt schon in der Nennung Gottes, daß er nicht selbst in die Gemeinschaft mit dem Schöpfer und Richter eintreten könnte. Er erinnert daher implizit an die Geschichte der Erwählung des Gottesvolks, die Hingabe Jesu und den eigenen Eintritt in diese Geschichte durch die Sakramente der Kirche. Jedes christliche Gottesbekenntnis, ob Credo, Gebetsruf oder der Griff ins Weihwasserbecken, ist eine Erinnerung an die eigene Taufe.

3. *Gemeinsames Gebet?* Daraus läßt sich auch die dritte Frage beantworten, ob Christen und Muslime gemeinsam beten können. Ein Kriterium für die Unterscheidung, das geistlich reflektierte Handeln, ist hier: Kommt die unterschiedliche „Weise“ zum Ausdruck, in der einerseits Muslime und andererseits Christen verstehen und begründen, daß sie Gottes Wirklichkeit glauben und bekennen können?

Europa

Ein theologisches Fachgespräch über die Religionsgrenzen hinweg darf kein Ort werden, an dem die Lebenswirklichkeit ausgeblendet wird, in der Menschen religiös diskriminiert oder gar verfolgt werden. Dementsprechend führte das erste Treffen des Katholisch-Muslimischen Forums im November 2008 im Titel nicht nur die Liebe, sondern auch die Menschenrechte; und im Abschlußdokument wird nicht nur Harmonie beschworen, sondern auch das Recht auf öffentliche Religionsausübung für Minderheiten gefordert. Wenn ein weltweit nachlesbares Dokument von einer hochrangigen Delegation unterzeichnet wird, die es nach der Heimkehr auch vor den eigenen Gläubigen vertreten muß, ist das ein ernstzunehmender Schritt; aber weitere Verhandlungsziele zeichnen sich bereits ab.

Wie – so ist zu klären – können Muslime und Christen im Religionsunterricht zutreffend und versöhnend vom anderen sprechen? Beide Seiten haben sich bereit erklärt, empfehlenswerte Eigendarstellungen zu sammeln. Eine weitere Herausforderung liegt in der Frage: Ist der Islam so lange eine Bedrohung des freiheitlichen

Rechtsstaats, bis er sich offiziell zu einer Religionsfreiheit bekennt, in der es keine „Schutzbürger“ zweiter Klasse und kein Verbot eines Religionswechsels gibt? Wer so fragt, möchte möglicherweise gleich noch zuspitzen: Da der Islam ohnehin keine Möglichkeit hat, sich mangels Lehramt offiziell verbindlich zu äußern, wird es auch keine ernstzunehmende Entwicklung in der Bejahung der Religionsfreiheit geben können.

Hier ist jedoch dreierlei zu bedenken: Erstens schaffen auch lehramtliche Texte keine in jeder Hinsicht abgeschlossene Rechtslage; denn sie sprechen jeweils in ihrer Zeit und sind auf einführendes Verstehen angewiesen. Zweitens haben die Bürger von Rechtsstaaten das Recht und die Pflicht, die vorhandenen Verfassungen und Gesetze in einem demokratischen Prozeß auf ihre Angemessenheit zu überprüfen und, wo nötig, für ihre Weiterentwicklung zu sorgen; das gilt auch für muslimische Mitbürger. Und schließlich lassen sich muslimische Gläubige durchaus mit guten Argumenten für das in unseren Verfassungen Niedergelegte überzeugen. Nur muß die Begründung aufzeigen, daß sich eine neu in den Blick tretende Rechtswirklichkeit in die islamische Tradition einpaßt und dem Koran entspricht.

Entscheidend für ein glückendes, gleichberechtigtes Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen in einem pluralen Rechtsstaat ist daher nicht schon das öffentliche Bekenntnis zur Verfassung. Es ist meistens ernst gemeint. Es verspricht aber nur dann gesellschaftliche Stabilität, wenn es innerlich nachvollzogen ist, und das heißt im Blick auf den Islam: wenn Muslime ihr Bekenntnis zur Verfassung gut muslimisch begründen. Dies läßt sich leisten – und einige muslimische Theologen sind hier bereits weit fortgeschritten. So kann man beispielsweise auf der Beobachtung aufbauen, daß der Grundgestus des Koran ein Ruf zur persönlichen Lebensentscheidung, nämlich zur Bekehrung ist; eine solche Entscheidung aber setzt voraus, daß der Mensch die gesellschaftliche Freiheit hat, sich auch tatsächlich zu bekehren. Der Koran verlangt damit von jeder Gesellschaft Handlungsfreiheit für den einzelnen.

An derartigen Begründungen arbeiten islamische Denker derzeit. Sie wollen wie alle Menschen in Freiheit leben, aber auch zeigen, daß es keine aufoktroyierte, sondern eine islamisch authentisch mitvollziehbare Freiheit ist. Islamische Theologische Fakultäten in Deutschland wären der geeignete Ort, wo solche Begründungen verfeinert und verbreitet werden könnten.

ANMERKUNGEN

¹ Benedikt XVI., Glaube u. Vernunft. Die Regensburger Vorlesung (Freiburg 2006).

² Zit. nach F. Körner, Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses (Stuttgart 2008) 94.

³ Vgl. LG 16.

⁴ NA 3; vgl. dazu Islamocristiana 32 (2006), Studies, Reflections and Testimonies on *Nostra Aetate*. Forty Years After, bes. M. Borrmans Bemerkung zur Entstehung des Muslimabschnitts: ebd. 20.

⁵ Vgl. J.-M. Gaudeul, *Encounters and Clashes. Islam and Christianity in History*, Bd. 1: Survey (Rom 1984), Bd. 2: Texts (Rom 1990); ders., *Disputes? Ou Rencontres? L'Islam et le christianisme au fil des siècles*, Bd. 1: Survol historique, Bd. 2: Textes témoins (Rom 1998).

⁶ Z. B. Sure 4:157f.; 19:16–40.

⁷ Vgl. E. W. Stegemann, Jesus, in: *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 5 (Stuttgart 1998) Sp. 918f.

⁸ Vgl. z. B. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum* (München 1968) 136.

⁹ *Ecclesiam Suam* (6. August 1964): „colloquium“.

¹⁰ Vgl. A. Renz, Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, hg. v. F. X. Bischof u. St. Leimgruber (Würzburg 2005) 208–231, 231.

¹¹ Vgl. die einschlägige Dokumentation: „Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam“, hg. v. CIBEDO e.V., zusammengestellt v. T. Güzelmansur, mit einer Einleitung von Ch. W. Troll (Regensburg 2009).

¹² Z. B. im Vorwort zu M. Pera, *Perché dobbiamo dirci Cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica* (Mailand 2008); vgl. dazu F. Körner, *Dialog unmöglich?*, in: *CIBEDO-Beiträge 2/2009*, 48–50.

¹³ Vgl. J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil* (Freiburg 2007) 22f.

¹⁴ Vgl. Ch. W. Troll, *Christlich-muslimischer Dialog*, in dieser Zs. 226 (2008) 721f.

¹⁵ Ders., *Unterscheiden, um zu klären. Orientierungen im islamisch-christlichen Dialog* (Freiburg 2007).

¹⁶ Vgl. www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090509_capi-musulmani_en.html

¹⁷ Nicolaus de Cusa, *Directio speculantis seu de non aliud. Opera omnia*, Bd. 13, hg. v. L. Baur u. P. Wilpert (Leipzig 1944).

¹⁸ *Anā l-ḥaqq*. Das klassische Werk zu Maṣūir al-Ḥallāğ ist: L. Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, 4 Bde. (Paris 1975).

¹⁹ *Adversus Haereses*, IV, 20, 7.

²⁰ Vgl. www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061128_pres-religious-affairs_en.html – das Zitat findet sich in PL 148, Sp. 451: „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 veneramus.“ Das Gregorzitat ist keine Neuentdeckung; „Nostra Aetate“ nutzt genau diese Stelle als Beleg für den letzten Teil des Relativsatzes, der von den Muslimen sagt: „qui unicum Deum adorant, viventem et subsistentem, misericordem et omnipotentem, Creatorem caeli et terrae“ („die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde“, NA 3).