

# Verständigung durch Vereinnahmung?

## Das *Common Word* der 138 Muslime in religionswissenschaftlicher und theologischer Sicht

von Felix Körner SJ

Am 12. Oktober 2006 unterzeichnen 38 „führende Muslime in Forschungs- und Leitungspositionen“ einen Offenen Brief an Benedikt XVI. Die Autoren betonen im Gegenzug zu seiner genau einen Monat zuvor gehaltenen Regensburger Vorlesung die Zentralität der Ratio im Islam, die Marginalität des von Benedikt als Kronzeugen islamischen Vernunftmangels angeführten Ibn Ḥazm (gest. 1064), klären die Rede vom Heiligen Krieg als unislamisch und erinnern an die im II. Vatikanum zum Ausdruck gekommene „Hochachtung“ der Kirche vor den Muslimen (*Nostra Aetate* 3). Das Schreiben blieb unbeantwortet.

Zum Jahrestag des Briefes der 38, am Opferfesttag (13. Oktober) 2007, wird auf muslimischer Seite ein weiterer Brief unterzeichnet, der in fünffacher Hinsicht den ersten überbietet. Statt 38 finden sich nun 138 Unterschriften; der Text ist erheblich länger; er richtet sich nun ausdrücklich an alle Führungspersonlichkeiten der Christenheit; er eröffnet ein neues Gespräch, statt auf Vergangenes zu reagieren; und er macht unter dem Motto *A Common Word* ein eigenständiges theologisches Angebot: Christen könnten sich doch mit den Muslimen auf eine religiöse Grundbotschaft einigen. Das Schreiben, seine Vor- und Nachgeschichte und seine mögliche Bedeutung unter der Rücksicht der „Zeichen der Zeit“ ist hier zu untersuchen.

Die Pharisäer und Sadduzäer, die von Jesus ein vollmachtsbestätigendes Zeichen sehen wollen, hinterfragt Jesus: Himmelszeichen könnten sie zwar zum Zwecke der Wettervorhersage „unterscheiden“ (δικρίνειν), aber nicht den Anbruch des Himmelreiches anhand der σημεῖα τῶν καιρῶν?<sup>1</sup> Köstlich zweideutig testet das

<sup>1</sup> Matthäus 16,2f.: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· ὀψίας γενομένης λέγετε· εὐδία, πυρράζει γὰρ ὁ οὐρανός· καὶ πρῶτ'· σήμερον χειμῶν, πυρράζει γὰρ στυγνάζων ὁ οὐρανός· τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε – Die Stelle fehlt u. a. im Codex Sinaiticus und Vaticanus. Sie könnte aus der Lukasparallele matthäisch eingepasst sein. Oder wurde sie von Abschreibern weggelassen, die solche Wettervorzeichen nicht kannten? Mit dieser Über-

Jesuswort die im Entscheidenden blinden Zeichenforderer nun auch auf Taubheit. Sie sehen und hören im πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ nur Witterungsverhältnisse; nicht das „Angesicht des Himmels“ im Wirken und im Worte Jesu. Genau diese διάκρισις aber wäre verlangt. Das II. Vatikanum greift die Vulgataversion der Stelle auf und mahnt das ständige Erforschen (perscrutatio) der signa temporum an, damit die Kirche der Menschheit heute mit dem Evangelium dienen kann (GS 4).

Der Blick ins Matthäusevangelium hat freigelegt, dass die Erforschung der Zeitzeichen ein christologisches Unterscheiden ist. Das heißt, nüchtern wahrgenommene Ereignisse als Gelegenheit anzunehmen für eine Stellungnahme zu Christus. Dieses christologische Unterscheiden kann hier in drei Anläufen auf den Brief der 138 angewandt werden. Zum einen soll eine *religionsgeschichtliche* Untersuchung freilegen, wie muslimisches Denken die Gegenwart deutet – die perscrutatio der Zeitzeichen verlangt ein Kennenlernen des Fremden und *seiner* Zeitdiagnose. Zweitens wird eine *zeitgeschichtliche* Darstellung die Initiative des Common Word als neuen Schritt in der interreligiösen Dialoggeschichte der Weltreligionen befragen. Schließlich ist *theologisch* zu untersuchen, wie die Fortsetzung der islamisch-katholischen Begegnung aussehen soll, wenn wir das bis dahin Erkannte als „Zeichen der Zeit“ deuten, als Gelegenheit zur Stellungnahme für Christus. Im religionsgeschichtlichen Teil können bisher nicht ausgewertete Forschungen<sup>2</sup> aufgegriffen werden, in den zeitgeschichtlichen Teil kann der Verfasser dieser Zeilen eigene Erfahrungen einfließen lassen,<sup>3</sup> und in den theologischen Schluss eine persönliche Sicht.<sup>4</sup>

---

legung hat der Herausgeberkreis des Nestle/Aland<sup>26.27</sup> die Stelle [eingeklammert] im Text belassen, also als wahrscheinlich doch vom Evangelisten verfasst erachtet. Dann muss aber der Wegfall in wichtigen alten Textzeugen erklärt werden. Abschreiber in einem anderen Klima ließen aus, was sie nicht kannte? Dann fragt sich allerdings, warum nicht nur die Wettervorzeichen ausgelassen haben sollten, sondern auch den Schlussteil der fraglichen Stelle, die erste Pointe des Abschnitts (τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε).

<sup>2</sup> Howard, Damian A., Being Human in Islam. The impact of the evolutionary world view, London – New York 2011.

<sup>3</sup> Vgl. bereits Körner, Felix, Das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum. Theologische und islamwissenschaftliche Auswertung, in: M. Delgado – G. Vergauwen (Hgg.), Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen (Religionsforum, Band 5), Stuttgart 2009, 229–248. Zum Teil wird dort Gesagtes hier wiederholt.

<sup>4</sup> Vgl. dazu Körner, Felix, Reizwort Dialog. Wo das christlich-muslimische Gespräch schärfer werden muß, in: StZ 226 (2008), 535–546.

## *I. Tradition und Text – Religionsgeschichtliche Freilegung*

### *1. Gemeinsamer Kern?*

Der Brief der 138 schlägt den Christen vor, sich mit Muslimen auf eine Grundbotschaft zu einigen. Man könnte von einer universal-  
unitarischen Religionstheologie sprechen. Der Muslim, der sie heute am gründlichsten ausgearbeitet vorträgt, ist Sayyid Hossein Nasr (s. u. § I.1.3). Sein Name findet sich denn auch auf der Liste der Unterzeichner des Briefes, und er meldet sich bei den im Anschluss an das Schreiben veranstalteten Tagungen (s. u. § II) häufig zu Wort. Allerdings gilt er nicht als Autor des Textes. Dennoch gibt die Neigung des Briefes, die Gemeinsamkeit der Religionen zu betonen und zu belegen, Anlass, den islamischen religionstheologischen Grundgestus in seiner philosophischsten Form als einen gedanklichen Hintergrund des Schreibens freizulegen.

Wir stoßen dabei auf eine Bewegung, die man in einem sehr spezifischen Sinne als „traditionalistisch“ bezeichnen muss. „Traditionalismus“<sup>5</sup> ist hierbei eine Selbstcharakterisierung, die zum Namen wurde. Tradition ist denn auch das aufgeladene Begriffselement dieser Schule. Ausgangspunkt ist die Vorstellung, dass Gott in einer Reihe von Offenbarungen die ewige Wahrheit übermittelt hat. Daher nennen sich die Traditionalisten auch Perennialisten.<sup>6</sup> Durch jede dieser Übermittlungen entstand eine eigene Tradition, die sich jeweils in einer Traditionskultur ausprägt. Dem vielfältigen Leben der Tradition stehe ein einziges menschliches Machwerk im Wege, die westliche Neuzeit. Modernität sei, weil Abtötung des Traditionellen, die Perversion göttlicher Kulturstiftung. Ihren Tiefpunkt erreiche dieser frevelnde Abfall in der Evolutionstheorie.

Die Evolution des Traditionalismus aber lässt sich zurückverfolgen. Gründungsvater ist René Guénon (1886–1951); Meisterdenker wurde Frithjof Schuon (1907–1998), heute ist der soeben erwähnte persische Intellektuelle Sayyid Hossein Nasr (geb. 1933) geistiger Mittelpunkt der Bewegung.

---

<sup>5</sup> Hier sind die Auseinandersetzung des englischen Jesuiten Damian Howard mit den Traditionalisten wegweisend; vgl. Anm. 2. Der folgende Abschnitt stützt sich auf das Kapitel 'Defying the immanent frame', 87–119 seines Buches: *Being Human in Islam*. Howard hätte noch Martin Lings (1909–2005) untersuchen können ('had space allowed'; vgl. seine Fußnote 3 zum erwähnten Kapitel, 189). – Da es sich um den Namen einer Denkschule handelt, schreibt man auch das Adjektiv „Traditionalistisch“ üblicherweise groß.

<sup>6</sup> Zu dieser Bezeichnung s. u. § 1.1.2.

### 1.1 René Guénon

Der von Jesuiten erzogene französische Philosoph Guénon kommt per modum exclusionis zum Islam (wie der koranische Abraham zu Gott; 6:79). Hinduismus hätte Guénon überzeugen können wegen seiner monistischen Philosophie, aber es fehle, so der Sucher, eine Initiation. Die christlichen Sakramente böten sich an, aber sie hätten, empfindet er, längst ihre initiierende Kraft verloren; kein Wunder, dass ein Neues suchender Ex-Katholik so empfindet. Buddhismus ist ihm als Reaktion auf den Hinduismus suspekt. Bleibt der sufische Islam. René Guénon lässt sich im Jahre 1912 als Abdel Wahid Yahia in den Sufiorden der Šāḍīliya<sup>7</sup> initiieren. Der Franzose verbrachte die meiste Zeit seines Lebens in Ägypten, wo er, in traditionell-örtlicher Kleidung auftretend, Sufischriften sammelte und selbst geistliche Werke verfasste.

Abdel Wahid Yahia lehrte und lebte in der Sinnkrise nach dem Ersten Weltkrieg eine Kritik sämtlicher Modernität. Der Westen und sein Menschenbild waren ihm zum Gräuel geworden. In der Tradition des Orients fand er den ersehnten Halt. Die Abneigung, ja Abscheu, die Guénon gegenüber seiner Herkunftskultur empfindet, wird zu einem Leitmotiv der Traditionalistischen Schule.

Der Misanthrop Guénon hält den Menschen für ein zerrissenes Wesen; Mensch, das ist keine Ganzheit, nur ein Seinszustand. Ironischerweise trifft er sich hier mit der verhassten evolutionstheoretischen Anthropologie.

### 1.2 Frithjof Schuon

Im Unterschied zu Guénon, der nichts Besseres gefunden zu haben schien, tritt sein Schweizer Schüler Schuon dem Islam mit offenkundiger Begeisterung bei. Bei ihm wandelt sich auch das erbärmliche Menschenbild seines Lehrers in ein islamischeres und damit optimistischeres. Für Schuon ist der Mensch in sich bereits eine Einheit, er trägt damit Absolutes in sich: er ist „relativ absolut“. Und selbst Schuons Bild des Christentums, ja des Westens, ist nicht so schwarzmalersch wie das des französischen Vordenkers. Die Traditionalisten nehmen klare Zweiteilungen vor. So gibt es etwa exoterische Religionen, die mit den Äußerlichkeiten beschäftigt sind, und esoterische, die in den Wesenskern einführen. Die christliche Religion sei eigentlich rein esoterisch, habe sich nur exoterisch gegeben, wo sie es politisch nötig hatte. Schuon scheint

---

<sup>7</sup> Die Gemeinschaft stammt aus dem Nordafrika des 13. Jahrhunderts. Zu ihr zählt sich auch der 1935 in Königsberg geborene, in Deutschland bekannte Scheich Bashir Ahmad Dultz.

seine gesamte Religionsphilosophie vor allem zu entwickeln, um seine eigene Esoterik zu begründen.

Erwartungsgemäß ist Schuon interreligiös außerordentlich offen. Selbst vedische Geistigkeit gilt ihm als göttlich offenbart. So folgen die Perennialisten der grundkoranischen Offenbarungstheologie, die man Homoprophetie nennen kann. Sie besagt, dass alle Propheten im Grunde denselben Offenbarungsgehalt verkündet haben. Guénon und seine Schüler bezeichnen, was im Grunde koranische Religionstheologie ist, nur intellektueller: als *Philosophia Perennis*.<sup>8</sup> Der Mensch gilt hier als alleiniges Brückenwesen, dem als Irdischem unmittelbare göttliche Erkenntnis möglich ist.

Wie in der klassischen islamischen Alternative zwischen den beiden theologischen Ansätzen *naqlī* und *‘aqlī*, überlieferungs- oder vernunftbezogen, entwirft die Traditionalistische Schule als ihren Gegenspieler das Rational-Rationalistische. So baut man sich natürlich auch eine Immunisierungsstrategie gegen argumentative Infragestellungen auf. Dabei geht Frithjof Schuon von einer durchaus begrüßenswerten erkenntnistheoretischen Bescheidenheit aus, bringt sie dann aber sogleich zu unberührbarer Absolutheit. Ein metaphysisches Argument führe nicht zur Gewissheit, sondern gehe von ihr aus. Die aber sei das bessere Fundament von Überzeugungen, denn obwohl subjektiv, sei Gewissheit etwas Objektives, nämlich die irdische Verlängerung der göttlichen Wirklichkeit. Ergo könne man rational gar nicht gegen das von den Traditionalisten Vorgetragene argumentieren.<sup>9</sup>

### 1.3 Seyyed Hossein Nasr

Der eingangs bereits erwähnte Iraner Seyyed Hossein Nasr (Sayyid Ḥusayn Naṣr, geb. 1933) stammt aus einer schah-nahen Familie

---

<sup>8</sup> Der Begriff stammt von einem italienischen Renaissance-Gelehrten, dem Augustiner und späteren Bischof Augustinus Steuchus (1497–1548); er war übrigens Konzilsvater auf dem Tridentinum. Sein Ziel war es, nachzuweisen, dass alle Denker einem einzigen Prinzip gefolgt seien und die klassischen Philosophen auch schon mit der Wahrheit des Christentums übereingestimmt hätten. *Schneider, Hans J.*, Art. Philosophie, immerwährende, in: *HWPh* 7 (1989), 898–900.

<sup>9</sup> „The classical error of rationalists to metaphysical proofs is to believe that the metaphysician presents his thesis as the result of the arguments he brings to bear, and that his thesis is therefore no more than a simple conclusion which will collapse as soon as the weaknesses which they strive ingeniously to lay bare are pointed out – which is always easy because the premises of the proof elude everyday experience; in reality – as we have said more than once, metaphysical arguments are not the causes of certainty, but their results; for although this certainty is a subjective phenomenon, it is made of objectivity because it is nothing other than the prolongation of a Reality which is independent of our minds.“ Schuon, zit. bei *Howard, Being Human* (s. Anm. 2), 89.

und war bereits als 13-jähriger zur Ausbildung in den USA. Dort studierte er später Physik und Philosophie und lernte über den Mathematikerphilosophen Giorgio de Santillana am Massachusetts Institute of Technology die Perennialisten kennen. Er kehrt nach Iran zurück, flieht aber wegen der Islamischen Revolution in die Vereinigten Staaten, wo er seither wieder lebt und schreibt. Er, der Enkelschüler, ist der inklusivste der drei hier vorzustellenden Traditionalisten. Ihm zufolge spiegeln sowohl traditioneller Katholizismus wie die orthodoxen Kirchen, ja Teile des Protestantismus die Ewige Philosophie wider.

#### *1.4 Weltanschauung Traditionalismus*

Nasr stellt einen sicheren Transzendenzbezug her, indem er den Menschen wie seine perennialistischen Vorväter für ‚relativ absolut‘ erklärt. Nur aktivieren die wenigsten diesen Bezug. Lediglich einige erwählte und initiierte Gnostiker haben die unmittelbare Einsicht durch Erkenntnis des Göttlichen. Göttlich erwählt sind für Nasr seine Lehrer Guénon und Schuon, ausersehen den modernen Westen zu durchschauen und mit neuem Geist zu durchstoßen.

Für Schuon hat die Erkenntnis, dass alles Sein relativ absolut ist, sogar Folgen für den Gottesbegriff, denn auch Gott fällt unter den Begriff des Seins. Gott beschränkt sich selbst, indem er Schöpfer und damit personales Gegenüber zum Menschen wird. Nun ist zu fragen, wie Gott dann überhaupt noch als das Absolute gedacht ist. Jede Religion kann in dieser Sicht als relativ absolut einen Gesichtspunkt des Absoluten zur Geltung bringen. Schuon hat hier eine einprägsame Formel zur Hand: Islam ist Gottheit schlechthin, Christentum ist sich zeigende Gottheit. Nasrs religionstheologische Kurzformel steht scheinbar im Widerspruch zu Schuon: Dem Islam zufolge trägt der Mensch Gott gegenüber den erkenntnishindernden Schleier; und es sei gerade das Christentum, das von Gott sagt, er habe sich dem Menschen gegenüber den erkenntnishindernden Schleier angelegt, sich also verhüllt. Nasrs Verhüllungs- und Schuons Enthüllungs-Christentum sind jedoch nur Scheingegensätze. Denn es ist für Nasr gerade das Inkarnatorische, das verhüllt.

Ibn ‘Arabī zufolge gibt es drei Gotteserscheinungen, den Kosmos, den Menschen und die Tradition. Dieses Schema vollziehen unsere Autoren schlichtweg nach.

- a. Bei der Betrachtung der Natur kommt eine kennzeichnende Kategorie ins Spiel, der Schleier. Der eingeweihte Gnostiker kann hinter ihn blicken und die Natur durchschauen als Ort der Gotteserscheinung. Für den gewöhnlichen Beobachter dagegen ist die Natur bedeckt, und zwar vom Schleier der Naturgesetze.

- b. Das Denken des Menschen ist Mitvollzug der göttlichen Selbsterkenntnis; und das Ziel des Menschen ist folglich Auflösung. So kann der Mensch reibungsloser Gang göttlicher Selbstbetrachtung werden. Im Vollsinn sind Spiegelbild nur die Vollkommenen, das sind insbesondere die Propheten. Sie haben auch den reinen Durchblick und können daher Gott in allem sehen. Daraus lässt sich die Anthropologie der Perennialisten erheben. Ihnen zufolge ist der Mensch allein dazu bestimmt, Spiegel Gottes zu sein. Menschliche Selbsterkenntnis ist Mitvollzug der göttlichen Namen. Der Mensch ist theomorph in Erkenntnis, Wille und Sprache, aber er trägt seine Fähigkeiten in fehlbarer Weise. Der Mensch hat den göttlichen Funken in sich, aber schon vor dieser göttlichen Gegenwart im Menschen war das Menschliche gegenwärtig in Gott. So hatte es bereits Ibn 'Arabī gefasst. Demnach sind wir aus Gott herabgestiegen und die – wenn auch niedrigste – Erscheinung des Absoluten. Da einst von Gott ausgegangen, ist auch unser Ziel eine Rückkehr: in die auflösend-aufbewahrende Einheit mit Gott. Die Abstiegsvorstellungen erklären den Ekel, mit dem die Traditionalisten die Evolutionstheorie sehen; sie muss ja, *horribile dictu*, von einem Aufstieg des Tierischen ausgehen statt vom Abstieg des Göttlichen. Das Hinabsteigen wird zu einem zentralen Denkschema, nicht nur mythisch-anthropologisch, sondern auch für die Kulturkritik. Die Traditionalisten monieren den Fall, die Dekadenz. Die klassisch-islamische Anthropologie spannt sich zwischen den beiden Polen der koranischen Vokabeln *'abd* und *ḫalīfa*: Der Mensch ist zwar Gottes *Diener*, aber auch sein *Stellvertreter*. Diese Spannung löst der Traditionalismus nicht auf, er versucht sie vielmehr noch auszuspreizen. Der Mensch ist, in Ibn 'Arabī's Formel, bestimmt, wie Muḫammad zu sein: vollkommen, universal (*al-insān al-kāmil*); aber er ist doch auch vergänglich und verführbar. An dieser Stelle ist zu fragen, wie die Traditionalisten das Böse erklären. Es sei bereits vorausgeschickt, dass keine ihrer Antworten überzeugt. Nach Schuon ist der Mensch durch Erkenntnis und Existenz ausgezeichnet. Damit gleicht er Gott; aber während seine Erkenntnis ihn mit Gott verbindet, wirkt seine Existenz neben Gott trennend. Die Trennung kann zur Verzweiflung werden, sagt Schuon ganz existentialistisch. Getrenntheit lasse sich nur überwinden durch Erkenntnis des Absoluten. Hier fragt sich, ob die Identifikation von Eigenstand, Getrenntheit und Verzweiflungsgrund überzeugt. Enkelschüler Nasr sieht den Menschen grundsätzlich positiver. Zwar geht auch er von dem mythologischen Gedanken eines Sturzes („Fall“) aus. Aber

das Böse entsteht, weil der Mensch seiner Doppelberufung zu Dienst und Herrschaft nur zur Hälfte nachkommt, nämlich herrschsüchtig wird. Warum der Mensch diese Halbentscheidung trifft, erfahren wir von den Traditionalisten allerdings nicht. Wir hören nur wieder Modernekritik: Der Mensch verabsolutiert seine naturwissenschaftliche Teilerkenntnis der Welt und verliert so seine Würde aus dem Auge, koppelt sich immer noch mehr von seinem wahren Wesen ab.

- c. Tradition ist Guénons Vokabel für jede Kultur (Zivilisation); nur die westliche ist schlicht keine Tradition für ihn. Tradition kann empfindungsgegründet sein; dann nennt er sie „religiös“; ist sie dagegen rational, heißt sie für ihn „metaphysisch“. Islam sei beides zugleich, religiöse und metaphysische Tradition. Traditionen sind verschieden, weil die Lebensbedingungen der Menschen verschieden sind. Hier spiegelt sich klar die koranische Religionstheologie. Ihr zufolge haben ja alle Propheten inhaltlich dasselbe verkündet; Unterschiede sind durch die jeweiligen Lebensbedingungen erklärbar.<sup>10</sup>

### 1.5 Einordnung

Der Traditionalismus bietet eine eigene Lektüre der „Zeichen der Zeit“. Sie lässt sich in einem Dreierschritt explizieren.

- a. Der moderne Westen befindet sich mit seiner traditionsfeindlichen und damit menschenunwürdigen Naturwissenschaftlichkeit im freien Fall der Dekadenz.
- b. Koranische Religionstheologie und gnostischer Einblick geben dem Islam die Aufgabe, die sich selbst missverstehenden Religionen zu reinigen und in ihrem Wesenskern zu einigen.
- c. Der Nasr'sche Perennialismus muss sich nun mit dem Angebot der Einigung an die Christenheit wenden, an die intellektuell hochkarätigen und zahlenmäßig starken Katholiken, aber auch etwa an beruhigend kreationistischere Freikirchen.

Wir haben also eine Lektüre der „Zeichen der Zeit“ vor uns, die entschieden nicht christologisch ist. Ein Vergleich der beiden Deutungsmuster Perennialismus und Christologie scheint lohnend (s. u. 3.3). Zunächst aber ist, noch religionswissenschaftlich, zu fragen: Aus welcher Quelle schöpfen die Perennialisten? Hier sind

---

<sup>10</sup> Z. B. 3:3f.: „[Gott] hat die Schrift mit der Wahrheit auf dich herabgesandt als Bestätigung dessen, was (an Offenbarungsschriften) vor ihr da war. Er hat auch die Thora und das Evangelium herabgesandt, (schon) früher, als Rechtleitung für die Menschen.“ – 16:36: „Und wir haben doch in jeder Gemeinschaft einen Gesandten auftreten lassen (mit der Aufforderung): ‚Dienet Gott und meidet die Götzen!‘“ (Vgl. 21:25; 35:24).



vier Hintergründe zu benennen, die alle auf unterschiedliche Weise wirksam werden.

- a. Grundimpuls ist, auch wenn selten zitiert, der Koran mit seiner Einheitsvorstellung aller Religionen.
- b. Wichtigste strukturierende Anregung ist der islamische Mystikertheologe Ibn 'Arabī (gest. 1240), der auch gerne als Kronzeuge angeführt wird.
- c. Die Traditionalisten selbst geben als Hauptinspiration ihren gnostischen Einblick an.
- d. Faktisch lässt sich aber ein starker romantischer Einfluss attestieren, der über Herder und Hegel die mystisch-ästhetische Aufklärungskritik zur Geltung bringt, wie sie schon bei Vico ansetzt.<sup>11</sup>

Charakterisieren lässt sich die hier zum Vorschein kommende Gnosis als esoterischer Holismus mit islamischer Motivik. Der Schule ist ein holistischer Zug zu attestieren, weil etwa biologische Erkenntnis nicht in Eigenkategorien zur Geltung kommen darf, um in philosophisch-theologischem Denken verarbeitet zu werden. Die Evolutionsbiologie sei vielmehr entwürdigendes Darf-nicht-Sein und muss durch eine All-Mensch-Vision korrigiert werden. Das Gespräch verschiedener Zugangsweisen – Naturwissenschaft und religiöse Erfahrung etwa – wird zugunsten einer einzigen Stimme vereinheitlicht. Wir haben es bei der Philosophia Perennis Nasr'schen Zuschnitts mit postmoderner Religiosität zu tun und finden uns unversehens im New Age wieder. Mystischer Islam steht hier mit säkularer Erkenntnis nicht im Verhältnis der Auseinandersetzung, sondern der Ersetzung. – Ob das die einzige Zuordnungsmöglichkeit ist, die sich islamisch zeigt, wird unten (§ I.3.1) noch zu fragen sein.

## 2. *Gemeinsames Wort?*

Wie bereits im Falle des ersten Briefes („der 38“) steht auch hinter dem Brief der 138 das Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, das der jordanische Prinz Ġāzī (Ghazi) leitet und das sich um innermuslimischen sowie interreligiösen Dialog bemüht. Viele der Unterzeichner sind Fellows des Instituts; der Titel und Name lautet: *A Common Word*.

Das ist klug gewählt; denn damit können drei verschiedene Assoziationen geweckt werden. Zum einen scheint ein gemeinsames Wort die Tatsache zu feiern, dass Muslime sich nach päpstlichem Vorbild mit einer einzigen Stimme an die Öffentlichkeit der Welt

---

<sup>11</sup> Howard, *Being Human* (s. Anm. 2), 112.

wenden; zweitens will man Nichtmuslime einladen, sich einer gemeinsamen Bewegung anzuschließen; und damit spielt man drittens auf ein Koranwort an:

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

„Common Word“ ist die englische Übersetzung des koranischen *kalima sawā*,<sup>12</sup> in der deutschen Übersetzung von Rudi Paret<sup>13</sup> mit „Wort des Ausgleichs“ wiedergegeben. Der Koran wendet sich an Juden und Christen; er will die Infragestellung der Prophetie Muḥammads durch Juden und Christen auf eine andere Ebene verlegen. Es gehe tatsächlich gar nicht um einen Streit über die Authentizität Muḥammads, sondern um Abraham. Den bereits von ihm verkündeten reinen Monotheismus wolle der Koran nur wiederherstellen. Koranischem Denken zufolge sind „abrahamitische Religionen“ also jene, die sich dem Abrahamskriterium des Koran unterstellen: dem einen Gott nichts „beigesellen“. Hier werden den andern Religionen also gleich zwei Einigungspunkte angeboten, *kitāb* und Ibrāhīm, Buch und Abraham. Das Angebot, sich zu einigen, ist freundlich, aber auch gefährlich. Denn die Hoheit, was in dem Buch, das beispielsweise an Jesus erging, wirklich gestanden hat, und was Abraham wirklich gelehrt hat – die Hoheit, dies festzulegen, liegt beim Koran; und der sagt

<sup>12</sup> *Sawā* ist Adjektiv mit unveränderlichem Genus und Numerus; es bedeutet „gleich, zusammen“.

<sup>13</sup> Der Koran. Übersetzung v. R. Paret, Stuttgart <sup>7</sup>1996. Diese Übersetzung wird im vorliegenden Artikel stets zugrundegelegt.

uns, das *Inğıl* (Evangelium) war etwa inhaltsgleich mit dem Koran, und Abraham ein *muslim*. Der Koran schlägt Juden und Christen also nicht eine Begegnung mit dem Islam vor, sondern eine Anpassung an ihn.

Das *Common Word* begründet nun aus Koranzitaten und einigen *Ḥadīten*, dass Gottes- und Nächstenliebe zum Grundlegendsten der beiden Religionen Islam und Christentum gehöre. Unter drei Rücksichten sei das Schreiben eingehender untersucht.

### 2.1 Die gemeinsame Grundlage

Den Text rahmt eine Formulierung ein, die Rede von der gemeinsamen Grundlage (englisch „basis“, S. 2.3.15). Benannt ist damit eine nur noch freizulegende, bereits vorhandene grundsätzliche theologische Einigkeit. Wenn beide Seiten dies ausdrücklich erklären, könne Friede zwischen Christen und Muslimen, damit unter der Mehrheit der Weltbevölkerung und damit in der ganzen Welt geschaffen werden. Das erinnert an Perennialismus; aber der Autor ist kein Traditionalist. Die „ökumenische“ Grundabsicht ist eben koranisch. Man kann den Gedanken, dass im Grunde alle Religionen dasselbe sagen, als freundliches, optimistisches Harmonisierungsprojekt betrachten. Dann übersieht man aber die in ihm liegenden Gefahren. Einerseits handelt es sich um eine esoterische Lehre, die sagt, dass das Gemeinsame der Religionen nur Eingeweihten zugänglich ist, jenen, die unter die Außenfläche blicken können. Es fragt sich dann, wie diese Initiierten ihr Wissen begründen können und ob hier nicht eine über den einzelnen Religionsgemeinschaften liegende Autorität beansprucht wird. Zweitens wird diese Autorität faktisch den Islam als angeblich reinsten Monotheismus zum Maßstab der anderen Religionen machen. So tritt der Islam ja bereits in Mekka auf, er bietet das Kriterium (*furqān*) an, nach dem sich Offenbartes, also Göttliches, von nachträglich Entstelltem, also Menschlichem, Original von Zutat unterscheiden lässt. Die Allianz zwischen Aufklärungsrationalismus und Islam ist aber drittens schon deshalb kein beruhigender Gedanke, weil dann alle, die hier nicht mitmachen, als Störenfriede markiert sind. Wenn eine der im Konflikt liegenden Parteien beansprucht, gar nicht eine Partei, sondern die gemeinsame Basis aller Parteien zu vertreten, dann macht sie sich gefährlich mächtig. Gleichzeitig aber ist dann nicht mehr klar, wofür die Unterschiedlichkeit überhaupt notwendig sein soll. Notwendig ist sie, um Totalitarismus zu vermeiden. Diesem Einheitsdenken liegt die Befürchtung zugrunde, dass man nur dann in „Frieden und gegenseitigem Verständnis“ (*salām wa-tafāhum*) miteinander leben

kann, wenn man denselben religiösen Glauben hat. Vereinheitlichungsbewegungen haben leicht etwas Diktatorisches. Eine ganz andere Frage ist, ob man sich, statt Einigung in der Gotteslehre zu erzielen, auf ethische Rahmenbedingungen einigen kann. Die Schlussfolgerung des Seminars versuchte denn auch genau dies.

## 2.2 *Liebe als Gemeinsamkeit*

Skopus des Briefes ist, Gottes- und Nächstenliebe als in Christentum und Islam gleichermaßen zentral aufzuzeigen. Die Autoren scheinen allerdings Schwierigkeiten zu haben, einschlägige Belegstellen in Koran und Sunna zu finden. Liebe ist auch nach den im Schreiben zitierten Texten für die Beziehung zwischen Gott und Menschen und umgekehrt sowie unter den Menschen kein islamisches Grundwort.<sup>14</sup> Nur die gebotene Haltung zu Gott wird zumindest gelegentlich als Liebe bezeichnet. Das erklärte Ziel, das Liebesgebot als islamischerseits ebenso zentral wie im Christentum zu erweisen, erreicht das *Common Word* nicht.

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

Weiterhin hat die christliche Theologie bei einer Zusammenfassung des Christentums als doppeltes Liebesgebot anzumerken, dass das Gebot als solches in der Luft hängt. Ihm fehlt außerhalb

---

<sup>14</sup> Ausführlich nachgewiesen in: *Körner, Felix*, „Seminar“ (s. Anm. 3).

des biblischen Zeugnisses der Grund; dies in einem dreifachen Sinne. Nur durch Christus haben wir einen Grund, das Liebesgebot anzunehmen. Einerseits fehlt sonst ein Maßstab, um zu verstehen, wie weit diese Liebe gehen soll. Erst im Leben Jesu sehen wir, dass mit der hier gebotenen Liebe die Selbstübergabe gemeint ist. Zweitens aber muss sich, wenn das Liebesgebot in seiner Radikalität gesehen wird, die Frage stellen, warum wir so lieben sollten. Diese verschenkende Liebe wäre tatsächlich masochistisch, wenn nicht gleichzeitig durch die Jesusgeschichte erkennbar würde, dass sie sakramentale Teilnahme an der Erlösung ist; der Mensch kann nur in der Lebensgemeinschaft Gottes leben, wenn er seine Selbstbezogenheit überwindet. Die hier gebotene radikale Entäußerung ist also keine aussichtslose Entleerung, die Selbstverschwendung keine Selbstvernichtung; sie geschieht vielmehr im Vertrauen auf das nur so sich verwirklichende Gottesreich. Dass man aber tatsächlich nicht aus Angst um sich selber leben muss, lässt sich erst aus der Auferstehung Christi wissen. Über diese einsehbare Begründung hinaus braucht Liebe aber drittens eine nie ganz vom Kognitiven zu unterscheidende Grundlage im Sinne einer Quelle. Die durch die kirchlichen Sakramente angebotene Lebensgemeinschaft mit Christus schafft eine das Verstehen nicht ausklammernde, aber übersteigende Liebesfähigkeit. Wenn die Liebesbotschaft der Kirche nicht als die angebotene Möglichkeit, in Christus zu lieben, gezeigt wird, muss der christliche Leser des *Common Word* das Wesen des christlichen Bekenntnisses schlicht als verzeichnet monieren.

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

### 3. Islamwissenschaft und islamische Theologie

Wie islamisch sind die sowohl im Perennialismus als auch im *Common Word* zum Tragen kommenden Ansichten? Genau gesehen sind mit dieser Frage drei Untersuchungsrichtungen angesprochen. Zum einen ist an dieser Stelle zu fragen, ob die Geste holistischer Ersetzung, die oben (§ I.1.5) den Traditionalisten attestiert wurde, den islamischen Grundquellen gemäß ist (§ I.3.1). Dann ist zu sehen, ob es andere authentisch islamische Denkmög-

lichkeiten geben kann, also etwa eine Weltsicht, die autonomes Miteinander zulässt und sich zugleich überzeugend auf die normierenden Quellen des Islam beruft (§ 1.3.2). Schließlich ist zu überlegen, wie sich *Common Word* und Perennialismus zueinander verhalten (I.3.3).

### 3.1 *Integralismus und Islam*

Wie notwendig und ursprünglich ist für den Islam also die holistische Ersetzung, anders gesagt: Wie ratiofreudig kann authentischer Islam sein?

#### 3.1.1 *Denken und Nachdenken*

Der Koran ist ständiger Appell zum Hinsehen und Nachdenken. Vier Motive des Denkappells ziehen sich durch den Koran.

a) Wort. Der Koran ist, bis hin zu seinem Namen, ein Wortereignis. Die Selbstbezeichnung *Qur'ān*, 2:185, 17:41 etc., „Lesung, Rezitationstext, Lektionar“ ist möglicherweise dem hebräischen *miqrā'* nachempfunden. Im nachbiblischen Hebräisch bedeutet *Miqrā'* auch „Bibel“. Aber wo es in der Bibel selbst vorkommt, bezeichnet *miqrā'* keinen Text; es meint vielmehr zuerst das Zusammenrufen, dann die zusammengerufene Gemeinde – die Septuaginta übersetzt κλητή, „die gerufene“ (u. a. Exodus 12,16). Man wird als Substantiv etwa ἐκκλησία, Versammlung, ergänzen können;<sup>15</sup> erst bei Nehemia ist dann *miqrā'* in der Bedeutung „Vorlesen“ (LXX: ἀνάγνωσις) immerhin textbezogen (8,8). *Kitāb* ist im Koran ebenfalls Wort für einen Text.<sup>16</sup> Selbstverständlich existieren auch jüdische und christliche Bezeichnungen für die Bibel, die sich auf deren Textualität beziehen (ἡ γραφή und αἱ γραφαί, ἡ βίβλος und τὸ βιβλίον mit τὰ βιβλία, auch etwa ὁ νόμος). Aber die seit Klemens von Alexandrien eingebürgerte differenzierende christliche Benennung der beiden Bibelteile ist heilsgeschichtlich, nicht textuell, sie benennt die Geschichtstaten Gottes; zwar klingt sie nach „Vermächtnis-Schriftstück“, bezeichnet tatsächlich aber das Bundeshandeln Gottes: διαθήκη – Alter/Neuer Bund. Auch im Koran findet sich ein Wort, das einmal (25:1) offenbar Selbstbezeich-

<sup>15</sup> Das tut etwa das Greek-English Lexicon von Liddel-Scott-Jones, s. v. κλητός, II; dennoch behandelt das Wörterbuch die κλητή dann als Substantiv.

<sup>16</sup> Das bestreitet *Madigan, Daniel*, *The Qur'an's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton 2001. Neuwirth zitiert zustimmend Nicolai Sinais Erklärung von *kitāb* als „himmlischer Modus der Speicherung“ im Unterschied zu *qur'ān*: *Neuwirth, Angelika*, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 142.

nung ist, aber im Offenbarungsvorgang etwas Heilsgeschichtliches, Nicht-Textliches zu meinen scheint: *furqān* – „Rettung“, möglicherweise auch „Kriterium“. Dessen Wirkungsgeschichte ist allerdings unter Muslimen gering. Vorwiegend ist im Koran die Wortfreudigkeit: eine Tendenz, Offenbarung als Textübergabe zu sehen. Sie schlägt sich im koranischen Verständnis von „Evangelium“ nieder: Es (*Inḡīl*) ist im Koran die Schrift, die Gott an Jesus übergab (5:46 u. ö.).

- b) Gleichnis. Textübergabe aber heißt nicht unbedingt Entmündigung und Denkverbot. Als Wortereignis verwickelt der Koran die Menschen vielmehr in einen Verstehensprozess, an dem sie sich beteiligen müssen. Das kommt auch mit dem zentralen semitischen Wort für die involvierende Sprachverdichtung, den Weisheitsspruch, zum Ausdruck: *maṭal* (hebr. *mašal*). Beispiel: 22:73: „Ihr Menschen! Ein Gleichnis (*maṭal*) ist geprägt. Hört darauf! Diejenigen, zu denen ihr betet, statt zu Gott (zu beten), können nicht (einmal) eine Fliege erschaffen, auch wenn sie sich (alle) dafür zusammmentun ...“. Bereits 2:17 zieht einen (schwierigen) Vergleich und nennt ihn *maṭal*.
- c) Vielleicht. Aktiviert wird das involvierende Sprachereignis des Koran oft durch das, was man suggestives *laʿalla* nennen kann. Es ruft als „vielleicht“ (vgl. Lukas 20,13) die Hörer zum Schlussfolgern aus der Andeutung auf. Ziel ist Bekehrung zur Anerkennung der göttlichen Richtermacht. Beispiel: 2:266: „Möchte (wohl) einer von euch einen Garten haben mit Palmen und Weinstöcken, in dessen Niederung Bäche fließen, und in dem er allerlei Früchte (zu ernten) hat? Nun ist er (inzwischen) hochbetagt geworden, hat aber (noch) kleine Kinder. Da kommt ein glühend heißer Wirbelwind über den Garten, und er verbrennt. So macht Gott euch die Zeichen klar. Vielleicht würdet ihr nachdenken (*laʿallakum tatafakkarūna*).“
- d) Zeichen. Hinter all dem steht die koranische *āyāt*-Theologie. Natur- und Geschichtsvorgänge sollen als Hinweise auf die Macht Gottes zum Bekehrungsmotiv werden. Dabei ist das koranische Wort *āya* (Zeichen) in sprechender Weise zweideutig. Es ist denkwürdiges Ereignis und: Koranvers; denn jeder Bestandteil des Koran will selbst ein bekehrungsveranlassendes Geschehen sein. Beispiel: 3:13: „Und [Gott] ist es, der die Erde (wie einen Teppich) ausgebreitet und auf ihr feststehende (Berge) und Flüsse gemacht hat. Und von allen Früchten hat er auf ihr ein Paar gemacht. Und er lässt die Nacht über den Tag kommen. Darin liegen Zeichen für Leute, die nachdenken (*inna fī dālīka la-āyātīn li-qawmin yatafakkarūna*).“

Ein Text, der zum Hinschauen und Nachdenken auffordert, ist wissenschaftsfreudig. Allerdings ist das Ergebnis des hier verlangten Denkens auch schon vorweggenommen; gefordert ist also *Nachdenken* im Sinne des Nachvollzugs bereits vorgezeichneter Denkwege.

### 3.1.2 Vereinigung und Vereinheitlichung

Die koranische Theologie der Religionen ist auf Vereinigung und Vereinheitlichung aus. Sie entspringt dem Gedanken, dass alle Menschen ursprünglich eine Gemeinde waren,<sup>17</sup> dass alle Propheten dasselbe verkündet haben,<sup>18</sup> dass der Koran dies nun in sicherer Form wiederherstellt<sup>19</sup> und dass wir uns daher einigen und vereinigen können.<sup>20</sup> Damit sind die Grundlagen der *Philosophia Perennis* ausdrücklich benannt.

### 3.1.3 Zuordnung und Unterordnung

Der Koran erhebt das Buch<sup>21</sup> zum Kriterium echter Religion, verleiht sich selbst<sup>22</sup> und Muḥammad<sup>23</sup> göttliche Autorität und klärt nicht etwa nur Jenseitsfragen, sondern auch aktuell Rechtliches. Daher verwundert es nicht, es scheint vielmehr geradezu vorgehen, dass er integralistisch gelesen wird. Integralistisch ist eine Religionsauffassung, wenn sie irdische Ordnungen – etwa wissenschaftliche Erkenntnis, politische Macht, soziale Versorgung oder Kunstschönheit – durch Offenbarungsordnungen ersetzen will.

Islamischerseits fehlt eine Theologie der Repräsentanz. Neutesamentlich liegt sie bereits in Begriffen wie „Berufung, Sendung, Vollmacht, Paraklet“. Dies führt sachgerecht zu ekklesiologischer

<sup>17</sup> „Die Menschen waren (ursprünglich) eine einzige Gemeinschaft.“ (2:213a).

<sup>18</sup> Vgl. z. B.: „Und wir haben doch in jeder Gemeinschaft einen Gesandten auftreten lassen (mit der Aufforderung): ‚Dienet Gott und meidet die Götzen!‘“ (16:36a).

<sup>19</sup> Vgl. z. B.: „Und glaubt an das, was ich (nunmehr) zur Bestätigung dessen, was euch (an früheren Offenbarungen bereits) vorliegt, (als neue Offenbarung) hinabgesandt habe!“ (2:41a). „Bestätigung“ ist für den Koran Wiederholung im doppelten Sinne: Das früher Offenbarte wird erneut gesagt und damit als tatsächlich von Gott stammend erwiesen; und die ursprüngliche Form, vor aller menschlichen Entstellung wird wieder hervorgeholt.

<sup>20</sup> Vgl. den oben unter § 1.2 zitierten Vers 3:64.

<sup>21</sup> Vgl. die Rede vom *ahl al-kitāb*, 3:64 u. ö.: „Leute der Schrift“ u. a. für Juden und Christen.

<sup>22</sup> Z. B. 6:92: „*wa-hādā kitābun anzalnāhu mubārakun muṣaddiqu* – Dies ist die gesegnete Schrift, die wir [Gott] herabgesandt haben als Bestätigung“.

<sup>23</sup> Z. B. 33:40: „Mohammed ist nicht der Vater von (irgend)einem eurer Männer. Er ist vielmehr der Gesandte Gottes und das Siegel der Propheten (d. h. der Beglaubigter der früheren Propheten, oder der letzte der Propheten). Gott weiß über alles Bescheid.“ Oder 4:14: „Wer aber gegen Gott und seinen Gesandten widerspenstig ist, den lässt er in ein Feuer eingehen“.



und pneumatologischer Autorität späterer Generationen.<sup>24</sup> Grundintention des Islam nach dem Tode Muḥammads ist dagegen, ebenso folgerichtig, zu verstehen und zu verwirklichen, was durch Gottes „Apostel“ (*rasūl*) an Lebensregelung ergangen ist.

Da Muḥammad in Medina eine über das Offenbarungsvermitteln hinausgehende Rolle bekommt, die des politischen Oberhauptes, legt es sich auch nahe, das durch ihn in Wort und Tat Ergehende keinen weiteren Autoritäten *zuzuordnen*. Seit 622 besteht für den Muslim die Möglichkeit, sich Gottes Leitung zu unterwerfen, indem man sich allein Muḥammads Leitung *unterordnet*. Eine Unterscheidung, wie sie selbst in Byzanz zwischen Kaiser und Bischof besteht, lässt sich in Medina nicht mehr vornehmen. Offenbarung ist dann nicht mehr eine Inspirationsquelle für die Verfassung einer Gesellschaft; sondern Offenbarung ist dann Verfassung der Gesellschaft. Diese Identifikation im Politischen kann auf andere Bereiche überspringen. Eine unbegrenzte Ausweitung der Zuständigkeit prophetischer Offenbarung ist im Frühislam angelegt. Im Koran wird auch Rechtliches und Politisches entschieden. Der Muḥammad des Ḥadīṭ entscheidet auch in anderen Lebensfragen. Man könnte modern von „naturwissenschaftlichen“ Bereichen sprechen. Die Sunna legt uns etwa einen Muḥammad vor, der medizinische Anweisungen gibt: bei Blinddarmbeschwerden ist Honig zu trinken.<sup>25</sup> Hier will man nicht mehr trennen zwischen göttlich angeblich Offenbartem und menschlich Erkennbarem. Eine Neigung im Islam, die normativen Quellen als Antworten auf alle Fragen zu lesen, hat also Textbasis; sie ist im Ḥadīṭkorpus allerdings deutlich breiter ausgeprägt ist als im Koran.

Diese integralistische Tendenz ist keine notwendige Folge des Koran, aber eine in ihm angelegte Gefahr; die Frühgeschichte des Islam läuft darauf hinaus, keine anderen Stimmen als autonom anzuerkennen.

### 3.2 Gegen die Fixierung

Nun stellt sich die wichtige Frage, ob damit jeder, der den Koran und die islamische Frühgeschichte ernstnehmen will, dazu verpflichtet ist, ein Integralist, Traditionalist, Fundamentalist zu sein. Es lassen sich fünf Auswege aus der starren Textbindung zeigen.

---

<sup>24</sup> Vgl. z. B. Apostelgeschichte 15,28: „Denn der Heilige Geist und wir haben beschlossen“.

<sup>25</sup> Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, Kapitell 71, Ḥadīṭ 588.

### 3.2.1 Mekkanischer Universalismus

Zum einen kann man fragen, wieso ausgerechnet jener Islam, wie er sich ab 622 in Medina zeigt, allgemeingültig sein sollte; damals war man doch in einer einmaligen Lage, man musste dem Islam einen gesellschaftlichen Ort sichern und daher auch kämpfen. Heute dagegen müsse man sich als Muslim nicht nach den medinensischen, sondern nach den frühen Koranstellen richten; die nämlich sind für alle Zeiten, nicht nur für die Sondersituation Medina gültig. Und das Frühe, das in Mekka Verfügte, ist erstens geistlicher und zweitens friedfertiger. Eine solche Sicht vertritt etwa der aus Sudan stammende Abdullahi Ahmad An-Na'im.<sup>26</sup> Eine Schwierigkeit mit dieser Vision ist, dass das rechtshermeneutische Prinzip „Späteres abrogiert Früheres“ im Koran selbst angelegt zu sein scheint.<sup>27</sup>

### 3.2.2 Gewohnheit

Die sich rasch ausbreitende islamische Gemeinschaft ließ in ihren ersten Jahrhunderten bestehendes Gewohnheitsrecht (*'urf*) in ererbten oder bekehrten Gegenden weiterbestehen, sofern es nicht ausdrücklichen koranischen Regelungen widersprach. Hierin zeigt sich eine Bereitschaft des frühen Islam, auch das gelten zu lassen, was nicht durch Muḥammad offenbart war.<sup>28</sup>

### 3.2.3 Klassizismus

Eine neue Tendenz findet sich bei einigen türkischen Theologen. Sie wollen zeigen, dass der Islam in seiner Blütezeit den Koran keineswegs wörtlich angewandt hat. Mittels der Erforschung von Kadi-Urteilen soll erwiesen werden: Klassischer Islam ist menschlich-pragmatisch, nicht textualistisch-rigoros.<sup>29</sup> Der bedeutende Koranexeget Mehmet Paçacı vertritt derzeit diese Meinung. Der Einwand, mit dem sich solche Forscher auseinandersetzen haben, lautet: Diese Freiheit im Umgang mit dem Koran lässt sich selbst nicht als koranisch erweisen.

---

<sup>26</sup> *An-Na'im, Abdullahi Ahmad*, Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law, Syracuse 1990.

<sup>27</sup> 2:106: „Wenn wir einen Vers (aus dem Wortlaut der Offenbarung) tilgen oder in Vergessenheit geraten lassen, bringen wir (dafür) einen besseren oder einen, der ihm gleich ist. Weißt du denn nicht, dass Gott zu allem die Macht hat?“

<sup>28</sup> *Rohe, Mathias*, Islamisches Recht. Geschichte und Gegenwart, München <sup>2</sup>2009, 68–70.

<sup>29</sup> *Paçacı, Mehmet*, Klassische Koranexege – was war das?, MThZ 58 (2007), 127–139 (Übersetzung und Fußnoten v. *F. Körner*). *Körner, Felix*, Kritik in der Krise – Koranhermeneutik in der Türkei, MThZ 58 (2007), 139–145.

### 3.2.4 Implizierte Freiheit

Ein bemerkenswerter Zugang fragt, was der Koran eigentlich erreichen will. Mit Recht wird geantwortet: die Bekehrung des Menschen zu Gott. Echt ist aber nur eine Bekehrung, die in Freiheit geschieht; der Koran ist also zugleich ein Appell an die Menschen, Lebensverhältnisse zu schaffen, in denen Menschen frei sind. Mohamed Talbi (Muḥammad Ṭālibī) aus Tunesien hat diesen Ansatz vorgetragen.<sup>30</sup>

### 3.2.5 Kontextualisierung

Der Koran selbst macht deutlich, dass er in eine bestimmte Zeit hinein spricht. Das deutlichste Beispiel ist die Verfluchung der Hände eines gewissen Abū Lahab (111:1). Damit entsteht die Frage, was der Zusammenhang der jeweiligen Koranstelle war. Und tatsächlich fragen Muslime dies in einer eigenen koranwissenschaftlichen Disziplin als die *asbāb an-nuzūl* (Offenbarungsanlässe) seit jeher. Darin steckt bereits die Intuition, dass die jeweils heutige, neue Lebenssituation auslegungsrelevant ist.

### 3.3 Common Word und Perennialismus

Als Autor des *Common Word* wird heute Abdul Hakim Murad Winter (s. u. § II.1) angenommen. So bekam nicht der Traditionalismus das Hauptwort. Wie ist dies zu erklären? Obwohl der Perennialismus auf einem universalen Konsensdenken beruht, war er für das Common Word wohl selbst nicht konsensfähig genug; und zwar unter dreierlei Rücksicht. Zum einen hat der organisatorische Träger der gesamten Initiative ein islamisch-ökumenisches Interesse (vgl. oben § I.2); das Institut hätte seine Grundgeste und seinen Ruf desavouiert, wenn es einer Sondermeinung an zu exponierter Stelle das Wort erteilt hätte. Weiterhin hätte man für den Brief selbst kaum die Unterschrift etwa von al-Azhar bekommen, hätte den Text ein Denker geprägt, der dort abgelehnt wird. Und schließlich wird man – aus interreligiös-ökumenischem Interesse – befürchtet haben, das Grundanliegen des Schreibens, Christen zur Zustimmung zu bewegen, werde gefährdet, wenn es einen gnostischen Einschlag bekommt.

---

<sup>30</sup> Talbi, Mohamed, Plaidoyer pour un islam moderne, Paris 1998.

## II. Forum und Folgen – Zeitgeschichtliche Darstellung

Neben schriftlichen Antworten auf das Schreiben bewirkte *A Common Word* eine Reihe von Begegnungen. Während das Ausbleiben einer vatikanischen Antwort auf den ersten Brief ein bedauerlicher Fehler war, ist es nun jedoch vernünftig, wenn der Heilige Stuhl die Initiative des *Common Word* nicht zu hoch hängt. Man vermeidet damit, dass sich Muslime, die nicht hinter dem *Common Word* stehen wollen, nun auch vom Heiligen Stuhl nicht mehr als ernstzunehmende Gesprächspartner anerkannt fühlen. Im März 2008 trifft sich im römischen Dialograt eine neunköpfige Vorbereitungsgruppe. Sie vereinbart die Gründung eines katholisch-muslimischen Forums, dessen erstes Seminar im November stattfinden soll, um sowohl das vom *Common Word* ins Feld geführte Thema der Gottes- und Nächstenliebe als auch Menschenwürde und -rechte zu behandeln. Vermutlich liegt hinter dieser Themendoppelung das Anliegen der christlichen Gesprächspartner, nicht nur Gemeinsamkeiten zu benennen, sondern Schwierigkeiten anzusprechen, wie sie insbesondere Minderheiten erleben. Andererseits schließt sich die Menschenrechtsfrage auch organisch an das Liebesgebot an. Vom 3. bis zum 6. November 2008 fand beim Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog dann das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum statt.

### 1. Seminar

Im wissenschaftlichen Teil des Seminars kamen zwei christliche und zwei muslimische Fachleute mit Vorträgen zum Zug. Erzbischof Luis Ladaria<sup>31</sup> stellte in einem langen, an patristischen Zitaten reichen Referat vier Kernthesen auf: i. In der Sendung von Sohn und Geist hat sich Gottes Liebe offenbart. ii. Denn Gott selbst ist Liebe. iii. Die Antwort des Menschen ist eine verschränkte Gottes- und Nächstenliebe. iv. Die Fähigkeit zu lieben stammt von Gott selbst. Allgemeinbegrifflich entfaltete P. Ladaria, was er unter Liebe versteht in der bemerkenswerten Formel: „Jemanden lieben heißt, dessen Erfüllung erstreben.“<sup>32</sup>

Als erster muslimischer Vortrag war ein nicht schriftlich ausgearbeiteter Impuls zum islamischen Liebesbegriff aus dem Munde Hossein Nasrs zu hören. Möglicherweise griff Nasr stillschwei-

<sup>31</sup> Ladaria, Luis, Amore di Dio e del prossimo. Aspetti teologici e spirituali, in: Gr. 91 (2010), 219–239.

<sup>32</sup> Ebd., 232.

gend ein in der Luft liegendes Bedenken auf, als er ein anderes traditionelles Wort suchte, um die Zentralität der Liebe im Islam zu belegen. Er schlug das arabische Wort *rahma* vor. Diese gewöhnlich mit „Barmherzigkeit“ übersetzte Vokabel lässt sich nämlich im Unterschied zu Liebe problemlos als islamisch zentral erweisen, schon wegen der Segensformel *basma*, die Gott als „barmherzigen Erbarmer“ nennt. Und Gott hat, so heißt es einmal im Koran, gemacht, dass Mann und Frau „einander in Liebe und Erbarmen zugetan sind“ (30:26). Ist „Barmherzigkeit“ jedoch wirklich das Entsprechungswort zur christlichen bezugten „Liebe“? Christen können bekennen, dass sie alles „in Gott“ tun und so alle ihre Verhältnisse leben. Gott ist Liebe, alle Beziehungen finden als Liebesbeziehung ihre Erfüllung (1 Johannes 4,16). Auch das Verhältnis zu Gott selbst können wir so in Liebe leben. Das aber lässt sich von der islamischerseits als Entsprechung vorgeschlagenen *rahma* nicht sagen, da ein Geschöpf Gott gegenüber nicht *rahma* haben kann; die Beziehung eines Menschen zu Gott lässt sich nicht als Barmherzigkeit bezeichnen. Denn einer göttlich überlegenen Person gegenüber kann man sich nicht erbarmen, und gerade Muslime würden dies nicht so sagen.

Den muslimischen Vortrag zum zweiten geplanten Thema, Menschenwürde, hielt Professor (Timothy) Abdul Hakim Murad Winter. Winter ist selbst zwar ebenfalls sufisch geprägt, aber entschieden kein Perennialist. Zwei Bemerkungen des Cambridge-Gelehrten lösten Verwunderung aus. Professor Winter bekannte, er lebe lieber „in einer christlichen als in einer säkularen Gesellschaft“. Diese Formulierung bot Gelegenheit, den politischen Anspruch von Christentum und Islam miteinander ins Gespräch zu bringen. Professor Winter vermischte, als er christliche und säkulare Gesellschaft einander entgegengesetzte, Gegenüber und Gegnerschaft. Weiterhin ließ der Brite verlauten, er schätze zwar die großen Werke der Kunst; aber bereits Michelangelos Skulptur „David“ gehe zu weit. Was nach einer prüden Kulturkritik an der Darstellung des nackten Mannes klang, bekommt im Lichte einer besseren Kenntnis des Traditionalismus Perspektive. Winter zählt sich zwar nicht zum Traditionalismus; in seiner Kulturkritik ist er aber offenbar dennoch von den Perennialisten beeinflusst. Dann ist ihm die in der nackten Schönheit des Schleuderschützen zum Ausdruck kommende Individualität anstößig. Winter hat nämlich ein Lamento Frithjof Schuons aufgegriffen: Er zog eine Verfallslinie bis in die griechisch-römische Kunst zurück – sie sei geistlich leer; die Linie verlaufe dann über die Architektur der Gotik – sie sei idealistisch – und breche fatal in der Renaissance-Kunst aus:

Denker und Künstler hätten ihren Blick nicht mehr auf Gott gerichtet, sondern auf den Menschen.<sup>33</sup>

## 2. Schlusserklärung

Das abschließende Communiqué geht zwar wie das *Common Word* vom Liebesgedanken aus, lässt aber Christen und Muslimen Raum, in Eigenregie und in Eigenkategorien ihren spezifischen Liebesbegriff zu entwickeln (§ 1). Tonfall und Skopus der einzelnen Vereinbarungen ist eher harmonisches Nebeneinander der Religionsgemeinschaften als Interaktion. So wird gewünscht, dass die Religionsgemeinschaften ihre eigenen Mitglieder ausbilden (§ 10); dass gerade christliche Einrichtungen auch Nichtchristen hochqualifizierte Bildung und Ausbildung bieten, ist hier nicht vorgesehen. Tatsächlich wurden in den Forums-Diskussionen christliche Bildungsangebote in mehrheitlich muslimischen Ländern massiv kritisiert. Man warf ihnen nicht so sehr eine missionarische Ausrichtung vor, sondern dass sie eine aufgeklärte Elite heranzögen, die an Schaltstellen den Religionsverlust der Gesellschaft betreibe. Wenn auch das Recht auf Religionswechsel nicht eigens erwähnt wird, heißt es doch als § 5: „Genuine love of neighbour implies respect of the person and her or his choices in matters of conscience and religion. It includes the right of individuals and communities to practice their religion in private and public.“

## 3. Audienz

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

Professor Nasr wandte sich unter dem Motto *Wir und Ihr. Begegnen wir einander in Gottes Liebe* an „Eure Heiligkeit, Eminen-

<sup>33</sup> Howard, *Being Human* (s. Anm. 2), 108: ‘For Schuon, a strand of epistemological ‘decline’ can be traced through Graeco-Roman art in all its spiritual vacuity and then in the idealism of Gothic architecture, before it comes to the fore in the deep-seated individualism of the European Renaissance, when the gaze of artist and thinker turns away from the divine towards man.’ Mit Verweis auf *Schuon, Frithjof, The Transcendent Unity of Religions*, London 1953, 87–89.

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

Auf kirchlicher Seite ist eine unterschiedliche theologische Akzentuierung der Gemeinsamkeitsfrage zwischen Islam und Chris-

tentum festzustellen. In dem Antwortschreiben vom 19. November 2007 an die 138 Unterzeichner hatte der Staatssekretär des Heiligen Stuhls, Tarcisio Bertone, die Muslime vom Papst grüßen lassen und dann ausgeführt: „Ohne die Unterschiede zu ignorieren oder zu bagatellisieren, können und folglich müssen wir auf das sehen, was uns vereint, nämlich Glaube an den einen Gott ...“. Eine entsprechende Formulierung fand sich als Zitat aus dem Munde Gregors VII. auch in der Ansprache Benedikts vom 28. November 2006 in den Räumen der türkischen Religionsbehörde zu Ankara: „Wir glauben an den einen Gott, wenn auch auf verschiedene Weise.“ Bei der Audienz für die Forumsteilnehmer war Benedikt XVI. dann allerdings mit einer leicht variierten Formulierung zu hören: „Es ist mir sehr klar, dass Muslime und Christen verschiedene Ansätze für die Gottesfragen haben. Dennoch können und müssen wir Verehrer des einen Gottes sein.“ Die *festgestellte* Glaubens-Einigigkeit im Gregor-Zitat Benedikts vom November 2006, die sich in Bertones Schreiben vom November 2007 wiedergefunden hatte, ist hier einer *gewünschten* Einigkeit gewichen: „Muslime und Christen [...] können und müssen ...“

### III. Dialog als „Zeichen der Zeit“ – Zur Theologie interreligiöser Begegnung

#### 1. Epochenmuster

Die Universität al-Azhar kündete am 20. Januar an, sie wolle die Gespräche mit dem Vatikan auf Eis legen.<sup>34</sup> Zum Anlass wurden die Aufrufe Benedikts XVI. vom Jahresbeginn genommen, unter anderem in Ägypten die christlichen Minderheiten zu schützen. Rektor Aḥmad Muḥammad aṭ-Ṭayyib (Ahmad Mohammad Al-Tayyeb) äußerte sich zusätzlich. Er ist für seine staatsnahe Haltung bekannt; die Universität steht insgesamt dem Perennialismus skeptisch gegenüber. Der Rektor (*Ṣayḥ al-Azhar*) erklärte, Benedikts Forderung sei Einmischung in interne ägyptische Angelegen-

<sup>34</sup> Dies hatte sich offenbar längst angebahnt; in al-Azhar bekundete man etwa im April 2009, man empfinde eine „Feindschaft“ zwischen Islam und Christentum, die in der Regensburger Vorlesung zum Ausdruck gekommen sei; das berichtet *Würtz, Thomas*, Zwischen Achtung und Enttäuschung. Das Bild der Katholischen Kirche unter Johannes Paul II. und Benedikt XVI. in ausgewählten muslimischen Reaktionen und Reflexionen, in: *Th. Fornet-Ponse – B. Gilich* (Hgg.), Wofür haltet ihr uns? Katholische Kirche in interdisziplinären Perspektiven, oder: Zur Wechselwirkung von Fremd- und Selbstbild (Theologie und Praxis, Abteilung B, Band 26), Münster 2011, 105–122, hier 121.



heiten; außerdem brachte er wieder Regensburg ins Spiel: Man sei weiterhin verletzt von der Vorlesung und wünsche sich eine Rückkehr zur Haltung Johannes Pauls II. Man zeigt sich enttäuscht. Es liegt wohl ein Missverständnis des katholischen Verständnisses von interreligiösem Dialog vor. Man verwechselt ökumenischen Dialog, der auf Einigung in Lehre, Leben, Verwaltung und Vertretung zielen darf, mit interreligiöser Begegnung.

Das Projekt des *Common Word* wird katholischerseits als eine Dialoginitiative begrüßt; aber man möchte auch über das Schwierige – Menschenrechtsfragen – und das Trennende – Theologie als Christuszeugnis – sprechen. Das ist den Impulsgebern viel zu wenig. Die drei Etappen II. Vatikanum, Johannes Paul II. und Benedikt XVI. lesen sie daher als Aufbruch, Durchbruch und Abbruch.

Diese Sicht aber verzeichnet möglicherweise die Entwicklung. Man kann die Begegnungsgeschichte der letzten 50 Jahre nämlich durchaus als organische Fortführung auf jeweils neuer Ebene lesen. Nach dem *respektvollen* Verhalten des II. Vatikanums und deren Weiterführung im *relationalen* Verhalten Johannes Pauls II. ist Benedikt XVI. nicht als Kurswandel zu verstehen. Das Erreichte kann vielmehr jetzt eingebracht werden in ein *reflektierendes* Verhalten. Das bisher geschaffene Vertrauen soll im Freiraum eingehender wissenschaftlicher Begegnung genutzt werden. Daher ist das Seminar vom November 2008, das in Titel, Besetzung und Gestaltung klar akademisch angelegt war, eine angebrachte Form des interreligiösen Dialogs. Man hat die „Zeichen der Zeit“ wohl richtig unterschieden. Nun fragt sich aber, ob es weitergehen wird, ja überhaupt sollte? Dazu sind einige theologische Gedanken anzustellen.

## 2. Weiterführung

Die christliche Theologie kann auf dem hier beleuchteten Hintergrund zwei Motive für die gesamte Initiative erkennen, die der Forschung m. E. bisher entgangen sind. Man hatte bereits gesehen, dass man *safety in numbers*, eine starke Allianz der Monotheisten, zumindest von Islam und Christentum suchte, dass man wieder auf gleicher Augenhöhe mit den Christen sprechen wollte und dass man aus der Verstimmung nach der Regensburger Vorlesung herauskommen wollte. Auch wenn das *Common Word* kein Sprachrohr des Perennialismus ist, so hat die jüngste Perennialismusforschung unseren Blick doch für zwei weitere Motive geschärft: Man sucht offenbar einen starken und wahrscheinlichen Partner im Kampf gegen die Moderne – die katholische Kirche und viele christliche Stimmen lassen sich ja als heftige Kritiker westlichen

Werte- und Traditionsverfalls hören; und man möchte möglicherweise den Zündfunken geben, durch den sich Christen von der Einsicht entflammen lassen, dass alle Religionen denselben Kern haben.

Darauf muss die Kirche sich nicht einlassen. Christen bekennen vielmehr, dass das vergegenwärtigende Feiern von Tod und Auferstehung Christi für jeden Menschen unersetzbar heilsam ist. Das könnte für Muslime prinzipiell und für Perennialisten speziell eine enttäuschende Antwort sein. Sie ist aber keine Absage an einen Dialog. Nur ist Dialog mit anderen Christen etwas grundlegend anderes als mit Nichtchristen. Mit anderen Christen sucht man Einigkeit mit dem Ziel der Einheit. Wer Christus nicht als endgültigen Retter der Welt bekennt, ist kein Christ. Da die Kirche sich als Sakrament des Heils versteht, kann sie sich nicht mit einem Menschen anderer Religion zum Zweck des gemeinsamen Christuszeugnisses vereinigen; aber er soll dennoch unser Gesprächspartner sein. Die Kirche wird immer drei Gründe haben, warum sie im Dialog mit Menschen anderen Glaubens sein will. Zusammenfassen lassen sich diese Gründe unter dem Stichwort: sich verstehen. Sie hofft, dass man sich auf Fragen des konstruktiven Zusammenlebens einigen kann; dass man einander und dabei auch das Eigene besser verstehen und schätzen lernt; und dass Menschen anderen Glaubens die volle Wahrheit Jesu Christi im Dialog erkennen und annehmen, ist selbstverständlich auch eine Hoffnung für jede interreligiöse Begegnung. Nur darf sie nicht gleichzeitig zum Hindernis werden: Wer sich nicht taufen lässt, hat ebenso alle Achtung zu erfahren. Andernfalls wird der Entscheidungsbereich, in dessen Freiheit Glaubensentscheidungen getroffen werden, eingeschränkt.

### *3. Unterscheidung*

Abschließend ist zu fragen, wie sich die christologische Unterscheidung der „Zeichen der Zeit“ von einer Zeitdeutung abhebt, wie sie etwa der Perennialismus anbietet. In der christologischen Deutung der Geschichte kommen grundlegend andere Zuordnungskategorien zum Zuge, Andersheit und Gesamtheit werden in ein anderes Verhältnis gebracht als man es in den verschiedenen islamischen Formulierungstraditionen tut.

- a. Jedes Christuszeugnis, etwa das sakramentale Leben der Kirche oder der liebevolle Einsatz des einzelnen aus einem Leben in Christus, gründet sich in der einmaligen Geschichte von Leben, Tod und Auferstehung Jesu. Menschen gehen darin über sich

und alles hinaus, was sie selbst vollbringen könnten. Im Unterschied zu dem esoterisch-gnostischen Zug, der sich als eine mögliche Gefahr islamischen Religionsverständnisses zeigte, lebt der christliche Glaube grundsätzlich als Vertrauen auf eine Person und Geschichte, die wir nicht selbst sind, aber zu der wir gehören können – die sakramentale Gemeinschaft Christi.

- b. Das Christuszeugnis gilt allen, aber nicht alle nehmen es an; es gibt damit Christen und Nichtchristen. Die Apostel erklären den so entstandenen Unterschied nun aber weder weg – als seien alle Religionen inhaltsgleich; noch erklären sie, dass diejenigen zu bekämpfen sind, die ihre Berufung zum Glauben nicht hören. Es handelt sich also um einen universalen Anspruch, aber keinen totalitären. Die Kirche erkennt sich als Sauerteig des Gottesreiches. So ist Andersheit anerkannt, aber auch nicht zu einem Abgrenzungsstatus geworden – man könnte vielmehr von katholischer Unterschiedenheit sprechen.
- c. Jesus eröffnet allen Menschen das Reich Gottes. Es handelt sich dabei aber nicht um einen Versuch, ein Regime durch ein anderes zu ersetzen. Der Anbruch des Reiches Gottes ist vielmehr der Anbruch der Verwandlung des Menschen und so der Menschengesellschaft durch Heilung der Herzen zur so erst möglich werdenden Gemeinschaft der Liebe. Das Erkennen und Handeln der Menschen soll also nicht ersetzt, sondern erlöst werden. Entsprechend besteht der berechtigte christliche Anspruch auch in einem ungetrennt-unvermischten Gegenüber von Kirche, Staat und Gesellschaft. Was Menschen von sich aus können, wird bejaht, aber auch relativiert. Menschlicher Leib ist Tempel des Geistes (1 Korinther 6,19). Entsprechend zeigt sich dann, dass etwa naturwissenschaftliche Erkenntnis weder mit Spiritualität ersetzt werden muss, noch auch selbst schon hinreichend für die Gestaltung menschlichen Lebens ist. Die holistische Tendenz, alles nicht Offenbarte auszutauschen, die man bei einigen muslimischen Traditionen finden mag, ordnet hier Schöpfer und Schöpfung anders zu, nämlich als Entgegensetzung. Christlich bezeugt man die Erlösung der Welt.
- d. Christen haben sich im Laufe der Geschichte nicht immer an diese christologische Stellungnahme zu den Ereignissen der Geschichte gehalten; solche Verfehlungen lassen sich jetzt klarer als Verfehlungen erkennen. Denn in Begegnung mit andern sehen wir unsere eigene Bestimmung deutlicher. Damit wird jede Konfrontation zum Augenblick der Vertiefung. Ein Gegenüber – wie der einzelne Muslim, der Islam als religiöser Ruf, aber auch eine bestimmte muslimische Tendenz – wird so zum

„Zeichen der Zeit“ im Sinne einer Gelegenheit, Christus christusgemäß zu bezeugen; der Zeuge ist ja zuerst ein Wahrnehmender und bringt dann, von der erkannten Wahrheit ergriffen, die Bereitschaft auf, Stellung zu beziehen. Im Falle des Christuszeugnisses ist diese Position, an seine Seite gestellt zu sein.<sup>35</sup>

Zusammenfassung: Das Unterscheiden der „Zeichen der Zeit“, von dem der Jesus des Matthäusevangeliums spricht, nimmt neue Geschichtereignisse als Gelegenheit der Stellungnahme zu Christus. In Grundquellen und Frühgeschichte des Islam lässt sich eine universal-unitarische Religionstheologie nachweisen: Alle Religionen seien sich ursprünglich einig und nun neuerlich zu vereinigen. Diese Tendenz schlägt sich etwa im Perennialismus oder im *Common Word* nieder. Deren Holismus kann totalitär werden. Die Stellungnahme der Kirche ist hier sinnvollerweise nicht Anschluss, sondern Unterscheidung: In Fragen des gerechten und freundschaftlichen Zusammenlebens ist Einigung zu suchen; Einigung auf ein Zusammenleben aber, in dem die Besonderheit und Notwendigkeit des missionarischen Christuszeugnisses verständlich werden können.

---

<sup>35</sup> So der ältere Text des Gebetes „Anima Christi“: [...] *et pone me iuxta te*. Vgl. Fischer, Balthasar, Das Trierer Anima Christi. Der bisher unveröffentlichte älteste nichtlateinische Text des Anima Christi aus einer Hs. des frühen 14. Jahrhunderts in der Trierer Stadtbibliothek, in: TThZ 60 (1951), 189–196. Ignatius von Loyola erfährt sich Christus „assoziiert“ und daher beauftragt, die Societas Iesu zu gründen; vgl. auch: Rahner, Hugo, Die Vision des heiligen Ignatius in der Kapelle von La Storta, in: ders., Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg i. Br. 1964, 53–108, hier 108.