

DAS DOKUMENT VON ABU DHABI

Eine politisch-theologische Debatte

Kontextualisierungen

Seit Jahren werden von katholischer und islamischer Seite gemeinsame Erklärungen verfasst und unterzeichnet. Das Dokument von Abu Dhabi fällt trotzdem aus dem Rahmen. Denn hier sind die Unterzeichner Papst und Großimam. Das wertet den Text auf – und den islamischen Gesprächspartner. Denn er ist kein «islamischer Papst». Seit 1924 gibt es keinen Kalifen mehr. Seither kann niemand beanspruchen, die eine Stimme zu sein, die für einen Großteil der Muslime sprechen könnte, geschweige denn für den Islam weltweit. Dennoch: Der muslimische Unterzeichner hat ein sehr hohes Amt inne. Er ist «Scheich al-Azhar» und damit Oberhaupt einer geistlich und wissenschaftlich hochbedeutsamen Institution: al-Azhar ist Moschee, ist Universität und ist ein internationales Ausbildungsnetzwerk. Träger von al-Azhar ist der ägyptische Staat. Der derzeitige Großimam Ahmad at-Tayyeb (geb. 1946) wurde im Jahr 2010 ernannt, noch vom damaligen Präsidenten Mubarak. Wie ließe sich at-Tayyeb charakterisieren?

Drei Züge lassen sich leicht erkennen. Erstens ist er mit zwei Bildungskulturen vertraut: Er hat sowohl die klassisch-azharitische Ausbildung durchlaufen als auch ein europäisches Doktorat erworben, und zwar in islamischer Philosophie, an der Sorbonne. Zweitens steht er politisch auf der Linie der ägyptischen Regierung: Mit dem derzeitigen Präsidenten as-Sisi lehnt er – wie zuvor mit Mubarak – den politischen Islam der Muslimbruderschaft ab, ja befürwortet ihre Bekämpfung. Drittens sprach er sich wiederholt für eine Modernisierung des Islam aus. Meint er das ernst?

Zweifel sind angebracht. Bedenklich ist etwa, dass er gelegentlich verallgemeinernd gegen die Juden Stellung bezogen hat. Es sei allerdings auch bedacht,

FELIX KÖRNER SJ, geb. 1963, ist Theologe und Islamwissenschaftler, seit 2008 Prof. für Dogmatik und Theologie der Religionen an der Gregoriana, derzeit Fellow am Wissenschaftskolleg zu Berlin.

dass dies im Nahen Osten nichts Ungewöhnliches ist. Inakzeptabel, aber nicht selten: In Stellungnahmen vor Ort hört man geradezu mechanisch etwas Antisemitisches – und zwar nicht nur auf muslimischer Seite, sondern ebenso auf christlicher. Weiterhin findet man bei at-Tayyeb gelegentlich eine Ablehnung von «Aufklärung» und «Säkularisierung». Was lehnt er damit aber genau ab? Im arabischen Diskurs versteht man unter den beiden Begriffen meist Verdrängung von Religion aus dem öffentlichen Raum und staatliche Gängelung der Religionsgemeinschaften. Dass er sich dagegen wehrt, ist nachvollziehbar. Was at-Tayyeb klar befürwortet, ist ein Islam, der das politische Handeln prägt; und das ist wohl der Hauptgrund, warum er sich denn auch für eine offeneren Lehre des Islam ausspricht – «Lehre» als zu vermittelnder Inhalt, aber auch als Form der Vermittlung. Das ist durchaus ernst zu nehmen. Denn er hat für seine Sicht- und Handlungsweise gelegentlich aus dem eigenen Lager Prügel bezogen, etwa für die Einladung von islamischen Reformdenkern nach Kairo. Man kann Ahmad at-Tayyeb tatsächlich eine gemäßigt-selbstkritische Wahrnehmung der religiösen Lage attestieren.

Als er mit Papst Franziskus im Februar 2019 die Erklärung von Abu Dhabi unterzeichnete, zeigte sich die Öffentlichkeit überrascht. Im Rückblick wird allerdings deutlich, wie sich ein solches Ereignis angebahnt hatte. An die vorangegangenen päpstlichen Schritte sei erinnert.

Kurz nach seinem Amtsantritt hatte Papst Franziskus in einem Interview die Kirche mit einem Feldlazarett verglichen. Mit anderen Worten: Es gibt zahlreiche Verletzte; um sie müssen wir uns vorrangig kümmern. Schon damals schien er vorauszuahnen: Formate und Formulierungen wie die des Dokuments von 2019 würden auf kirchenpolitischen und theologischen Widerstand stoßen. Denn schon in dem Interview von 2013 hatte er – offenbar die Bedenkenträger – daran erinnert: «Man muss die Wunden heilen. Dann können wir von allem anderen sprechen. Die Wunden heilen, die Wunden heilen! Man muss ganz unten anfangen» (*La Civiltà Cattolica* 3918, S. 461).

In der Osterzeit 2014 hatte Franziskus vor dem Jerusalemer Großmufti seinen vierfachen dringenden Aufruf von sich gegeben: «Achten und lieben wir einander als Brüder und Schwestern! Lernen wir, das Leid des anderen zu verstehen! Niemand gebrauche den Namen Gottes als Rechtfertigung für Gewalt! Arbeiten wir gemeinsam für die Gerechtigkeit und den Frieden!» (26. Mai 2014). Hier sind die Grundtöne von Abu Dhabi bereits angeschlagen; etwa das liebevollen Zusammenwirken «als Brüder und Schwestern» und auch die Warnung vor der Instrumentalisierung von Religionen.

Wenige Tage darauf, am Pfingstsonntag, hatte Franziskus in den Vatikanischen Gärten den Palästinenserführer Abbas sowie den damaligen israelischen Präsidenten Perez empfangen. Unter strahlend blauem Himmel erinnerte er

alle Politiker an ihre Verantwortung vor Gott, die Spirale des Hasses zu durchbrechen. Das gehe nur «mit einem einzigen Wort: «Bruder». Doch um dieses Wort sagen zu können, müssen wir alle den Blick zum Himmel erheben und uns als Söhne des einen Vaters erkennen» (8. Juni 2014): wiederum also das Motiv von der Anerkennung der anderen als Geschwister, als Schlüssel zur Versöhnung.

Zwischen Ahmad at-Tayyeb und Franziskus ist eine freundschaftliche Beziehung gewachsen. Dies hatte sich bereits beim Vatikanbesuch des Großimams angedeutet (23. Mai 2016) und dann auf der apostolischen Reise im Folgejahr nach Kairo gezeigt (28.–29. April 2017). Dort hatte Franziskus die Grundprinzipien des Religionsdialogs eindrucksvoll auf drei Begriffe gebracht: Identitätspflicht, Alteritätsmut und die Ernsthaftigkeit der Absichten. Von der Wahrung der Unterschiede und der Integrität der Intention spricht denn auch die Erklärung von Abu Dhabi.

Ein weiterer Schritt darauf zu führt uns nun unmittelbar in die theologische Diskussion. Am Dokument von Abu Dhabi hängen sich nämlich eine ganze Reihe von theologischen Streitigkeiten auf. Ich habe sie bereits an anderer Stelle dokumentiert und kommentiert. Drei von ihnen sind Fundamenteinwände. Auf sie müssen wir hier neu eingehen: Muslime und Christen können nicht gemeinsam im Namen Gottes sprechen; eine Bezeichnung von Andersgläubigen als Geschwister verstößt gegen das Neue Testament; Gott will nicht, dass es verschiedene Religionen gibt.

Fundamentalkritik I: Gemeinsam im Namen Gottes?

Im Sommer 2015 besuchte Franziskus die Stadt, die er wegen ihrer Gewaltgeschichte und wegen der dort zusammenlebenden Religionsgemeinschaften das «Jerusalem Europas» nennt: Sarajevo (6. Juni 2015). Dort wiederholte er den Wunsch und die Hoffnung, dass die Menschen über die Religionsgrenzen hinweg geschwisterlich zusammenleben. Dann wagte er vor Vertreterinnen und Vertretern von Juden, Christen und Muslimen, in dieser besonderen Situation, etwas Außerordentliches. Er forderte alle Anwesenden auf, ein von ihm vorgeschlagenes und vorgetragenes Gebet zu beten. War das ein interreligiöses Beten? Das sieht die Kirche ja ausdrücklich nicht vor (*Dialogue in Truth and Charity*, 82). Die kirchlichen Vorbehalte sind berechtigt. Denn für Christen ist Beten etwas anderes als für Muslime. Christen sind sich bewusst, dass sie nur durch, mit und in Christus am Bund des Gottesvolkes teilnehmen dürfen: Christen beten im Namen Jesu (vgl. Mt 18,20; Joh 14,13). Sinn der päpstlichen Einladung zum Gebet in Sarajevo war auch nicht, dies zu verwischen.

In seiner Einleitung zum Gebet schien Franziskus vielmehr ein klassisches Schlüsselwort kirchlicher Haltung gegenüber dem Beten von Muslimen und Christen durchzuführen. Papst Benedikt XVI. hatte dieses Schlüsselwort in Ankara aufgegriffen (28. November 2006). Es handelt sich um ein Papstzitat aus dem Jahr 1067: Wir verehren, sagte schon Papst Gregor VII., mit den Muslimen «den einen Gott, wenn auch auf verschiedene Weise».

Offenbar um diese «verschiedene Weise» anzuerkennen, lud Franziskus daher in Sarajevo mit drei Weisen der sprachlichen Bezugnahme auf Gott zum Gebet ein. Die drei Weisen waren treffend gewählt: «Jetzt lade ich alle ein, dieses Gebet zu sprechen. An den ewigen, den einen und wahren lebendigen Gott, den Barmherzigen». Alle Anwesenden – Juden, Christen, Muslime – konnten diese Bezugnahmen in je ihrer Weise mitvollziehen. Jede dieser drei Bezugnahmen lässt sich aber zugleich als typisch für die Gebetstradition einer der drei Religionen erkennen: «Der Ewige» ist die häufigste jüdische Weise, in unseren Sprachen den Gottesnamen wiederzugeben. Die Rede vom einen, wahren, lebendigen Gott lässt sich trinitarisch hören und verwendet neutestamentlich vertraute Gottesbezeichnungen (1 Thess 1,9; Joh 17,3 etc.). «Der Barmherzige» schließlich ist seit Sure 55 der zentrale Gottesname im Koran: *ar-Rahmān*. So verband Franziskus gut nachvollziehbar die Unterschiedenheit der drei Religionen mit ihrer gemeinsamen Ausrichtung auf den einen Schöpfer und Vollender von allem.

Diese Gebetseinleitung ist nun geradezu als theologische Vorbereitung auf die Anfangsworte der Erklärung von Abu Dhabi verstehbar. Papst und Großimam beginnen nämlich gemeinsam, und doch nicht gleichmacherisch: «Im Namen Gottes».

Fundamentalkritik II: Geschwisterlichkeit?

Ein Streit entzündet sich sogar noch vor dieser Eingangsformel: an der Überschrift. Die Erklärung soll ja, so heißt es dort, von der «Geschwisterlichkeit» handeln. Der theologische Einwand hiergegen lautet, dass es dem Christentum zuwiderlaufe, Nichtchristen als Schwestern und Brüder zu bezeichnen. Darauf sei in vier Schritten eingegangen. (1) Wer gehört laut Abu Dhabi-Dokument zu den Geschwistern? (2) Erkennt das römische Lehramt nichtchristliche «Geschwister» an? (3) Wie hört sich eine solche Bezeichnung für Muslime an? Schließlich sei eine Lösung vorgeschlagen, und zwar (4) aus dem Neuen Testament.

(1) Wen erklärt das Dokument zu «Geschwistern»? Es nimmt keine ausschließ-lich muslimisch–christliche Verbrüderung vor. Vielmehr spricht es ausdrück-lich von der Geschwisterlichkeit «aller Menschen».

(2) Gibt es eine römische Tradition, Nichtchristen Schwestern und Brüder zu nennen? Der Päpstliche Dialograt wendet sich in seinen jährlichen Festbot-schaften an Mitglieder anderer Religionen mit der Anrede «Dear Friends». Die Muslime hingegen werden in den Vatikanischen Botschaften seit 2014 syste-matisch zum Ramadan begrüßt als «Dear Muslim Brothers and Sisters». Aber das ist der Dialograt; und das sind Worte aus der Zeit von Papst Franziskus. Sind das vielleicht Sonderfälle? Einzusetzen ist bei Johannes XXIII. Gegen Ende seiner Friedenszyklika richtet er an Christus ein eindringliches Gebet um Frieden und schließt mit dem Wunsch: «So werden unter Gottes Führung und Schutz alle Völker sich brüderlich umarmen» (*Pacem in terris*, 91: *fraterno more complectantur / si affratellino*).

Das Zweite Vatikanum begrüßt die Arbeit der internationalen Institutio-nen als Beitrag zur Entwicklung und Versöhnung der Völker und erklärt: «Die Kirche freut sich über den Geist wahrer Brüderlichkeit zwischen Christen und Nichtchristen, der auf all diesen Gebieten zu immer größeren Anstrengungen drängt, um die ungeheuere Not zu lindern» (GS 84). Am Textende steht noch-mals «Brüderlichkeit». Die Konzilsväter fassen die Absicht der Pastorkon-stitution dort mit den Worten zusammen, sie wolle «allen Menschen unserer Zeit helfen, ob sie an Gott glauben oder ihn nicht ausdrücklich anerkennen, klarer ihre Berufung unter jeder Hinsicht zu erkennen, die Welt mehr entspre-chend der hohen Würde des Menschen zu gestalten, eine weltweite und tiefer begründete Brüderlichkeit zu erstreben und aus dem Antrieb der Liebe in hochherzigem, gemeinsamem Bemühen den dringenden Erfordernissen un-serer Zeit gerecht zu werden» (91). Selbstverständlich übersetzen vatikanische Schriften die hier noch im Deutschen als «Brüderlichkeit» auftauchende *frater-nitas* heute mit «Geschwisterlichkeit».

Bereits sechs Wochen zuvor hatte das Konzil am Ende seiner *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* die Worte verabschie-det: «Wir können aber Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgend-welchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brü-derliche Haltung verweigern» (*Nostra aetate*, 5).

Seither spielt die «Geschwisterlichkeit» in der Katholischen Soziallehre eine richtungsweisende Rolle, und zwar häufig als die theologisch leichter begründbare Schwesterbegrifflichkeit zu «Solidarität». Dass die *fraternité* kei-neswegs bloß Aufklärungserbe ist, hatte Johannes Paul II. am 1. Juni 1980 in Paris betont. Er stellte den hohen Rang heraus, den «Freiheit, Gleichheit, Brü-derlichkeit» in der französischen Kultur innehaben, um sogleich anzufügen:

«Au fond, ce sont-là des idées chrétiennes – Im Grunde handelt es sich dabei um christliche Vorstellungen.»

Papst Benedikt XVI. erinnerte in seiner Sozialzyklika von 2009 an Paul VI. Dessen Soziallehre war, so fasst Benedikt zusammen, bewegt von «dem christlichen Ideal der in der allgemeinen Brüderlichkeit solidarischen Familie der Völker» (*Caritas in veritate*, 13). Damit sind wir bereits der Rede von der «Geschwisterlichkeit aller Menschen», der fraternité universelle, auf der Spur. Die Formel war Benedikt schon vier Jahre zuvor in die Feder geflossen, unmittelbar nach der Seligsprechung Charles de Foucaulds, der sein Leben dem Zeugnis unter Muslimen gewidmet hatte und dem der Ausdruck selbst zum Leitmotiv geworden war. Benedikt XVI. übernahm dessen Gedanken, «daß Jesus, der unsere menschliche Natur angenommen hat, uns zu der universalen Brüderlichkeit einlädt» (13. November 2005). Die Rede von der Geschwisterlichkeit – in der Formel vom «Bruder aller» vor allem der franziskanischen Spiritualität vertraut – ist also gerade im Blick auf muslimische Mitmenschen fester Bestand der katholischen Tradition seit Johannes XXIII. Wie jedoch klingt dies für Muslime?

(3) Muslime verwenden entsprechende Formeln mit Selbstverständlichkeit, nennen aber Gott nicht Vater: Das klänge ihnen zu menschenähnlich. Die islamische Begründung der Geschwisterlichkeit aller Menschen verläuft vielmehr über Adam und Eva: «Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen aus einem männlichen und einem weiblichen Wesen, und wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch untereinander kennt» (Koran, Sure 49:13). Derselbe Vers folgert sofort aus der gemeinsamen Abstammung aller Menschen ihre Gleichheit; vornehm ist nicht etwa der Hochwohlgeborene, sondern: «Als der Vornehmste gilt bei Gott derjenige von euch, der am gottesfürchtigsten ist».

Der arabische Titel der Abu Dhabi-Erklärung spricht von *al-uhūwa al-insānīya*, wo im Spanischen und Englischen *fraternidad humana* bzw. *human brotherhood* steht. Das ist die genaue Entsprechung. Denn zum einen sind mit *insānīya* beide Bedeutungen von *humana* angesprochen: die der Menschlichkeit und die der ganzen Menschheit. Auch *uhūwa* für «Brüderlichkeit» bringt die richtigen Untertöne zum Schwingen. Andere im Arabischen bildbare Abstrakta von «Bruder» (*aḥ*) hätten eher gruppierte «Bruderschaft» (*aḥawīya/ uḥawīya*) oder gar «Verbrüderung» (*iḥāʾ*) mit einem hier mitschwingenden «Fraternisieren» anklingen lassen. *Uḥūwa* wird dagegen auch mit koranischem Bezug verwendet. Es ist die traditionelle Bezeichnung für das, wozu der Koran angesichts eines Streites zwischen zwei Gruppen von Muhammad-Anhängern aufruft: «Die Gläubigen sind doch Brüder. Sorgt also dafür, dass zwischen euren beiden Brüdern Friede herrscht». Das ist der sogenannte *uhūwa*-Vers,

aus derselben Sure wie der im vorhergehenden Abschnitt zitierte (49:10ab). «Geschwisterlichkeit aller Menschen» klingt also auch für Muslime durchaus nicht nach Fremdkörper.

(4) Schließlich ist nun aber die Frage im Blick auf das Neue Testament anzugehen: Sind Nichtchristen unsere Geschwister? So ja die zweite Fundamentalkritik, die von christlicher – meist nicht-katholischer – Seite gegen das Dokument zu hören ist.

Der Erste Petrusbrief ruft die Christen dazu auf, *pantas timēsate, tēn adelphotēta agapate* (1 Petrus 2, 17a), wörtlich «ehrt alle, liebt die Bruderschaft». Allerdings ist nicht klar, ob «alle» wirklich «alle Menschen» meint; vielleicht nicht, denn «Bruderschaft» wird hier eher die christliche Gemeinde sein. Daher lassen sich die Fundamentalkritiker des Dokumentes nicht von der Einheitsübersetzung überzeugen: «Erweist allen Menschen Ehre, liebt die Brüder und Schwestern».

Sollen Christen also nur einander «Geschwister» nennen? Führt das Matthäusevangelium weiter? Ihm zufolge sagt Jesus ja: «Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch sollt ihr niemanden auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel.» (Mt 23, 8f) Auch wenn Jesus hier «zum Volk und zu seinen Jüngern» spricht (23, 1), wird sich das Wort auf die Mitchristen beziehen. Es entstammt ja einer Gemeindeordnung. Ebenso könnte sich das Weltgerichtswort des Menschensohns lediglich auf Mitchristen beziehen: «Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25, 40).

Seiner leiblichen Familie erklärt Jesus: «Wer den Willen meines himmlischen Vaters tut, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter» (Mt 12, 50). Damit verbietet Jesus zwar Vorrechte aufgrund von Abstammung; aber wenn Jesu Geschwister die sind, die den Gotteswillen erfüllen, dann ist ja weiterzuzufragen, ob das auch Menschen tun können, die ihn nicht als Erlöser anerkennen; und damit ist die Frage immer noch offen.

Ein bestimmter neutestamentlicher Gedanke führt schon etwas weiter; nämlich das Motiv: Gott ist Vater aller Schöpfung. Das legt die Bergpredigt nahe: «Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte» (Mt 5, 44f). Und der Epheserbrief formuliert: «Daher beuge ich meine Knie vor dem Vater, von dem jedes Geschlecht im Himmel und auf der Erde seinen Namen hat» (Eph 3, 14f: *ex hou pasa patria ... onomazetai*). Das heißt offenbar, dass alle Abstammung und alles schöpferische Wirken der Geschöpfe von Gott kommt; bei ihm nämlich liegen letztlich Ursprung von allem und Sorge für

alles. Und gewichtig ist das Pauluswort: «So haben doch wir nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles und wir sind durch ihn» (1 Kor 8,6). Doch all das genügt nicht, um die Fundamentalkritik zu entkräften. Vielmehr ist ein weiterer Gedanke zu entwickeln.

Die entscheidende Präzisierung erschließt sich aufgrund der Frage: Wie ist Gott Vater der Menschen? Darauf gibt das Neue Testament nämlich zwei Antworten. Die eine ist schöpferbezogen: Da alles von Gott kommt, der uns schafft und trägt, sind auch alle Menschen Gottes Kinder und damit Geschwister. Die andere Antwort ist dagegen christusbezogen; er sagt ja im Vierten Evangelium: «Niemand kommt zum Vater außer durch mich» (Joh 14,6b). Lassen sich schöpfer- und christusbezogene Gotteskindschaft zusammendenken? Das geht: In Christus – also durch sein Reden und Tun, sein Leiden und Sterben, seine Auferstehung und Gegenwart – können Menschen Gott völlig als «Vater erkennen» (vgl. Joh 14,7). Diese durch Christus ermöglichte Erkenntnis besagt im Grunde dreierlei: Nun können Menschen Gottes Schöpfungssorge *empfinden*: Er will das Leben von allen, ihr Leben in Fülle. Nun können Menschen *wissen, wie* Gott als Vater anzuerkennen ist: in einem Leben wie Christus, in gehorsamem Gottvertrauen und liebendem Menschendienst. Nun können Menschen die wahre Anerkennung Gottes *verwirklichen*: ergriffen von der Osterfreude.

So lässt sich die neutestamentliche Zusammengehörigkeit von schöpfer- und christusbezogener Gotteskindschaft verstehen: Das Neue Testament verkündet Gott als den Vater aller, aber nicht alle wissen darum; und erst wer Gott als Vater erkennt und anerkennt, lebt auch aus seiner Gotteskindschaft. Die Kirche hat daher zu bezeugen, dass Gott der Vater aller ist und alle Gottes Kinder und damit Geschwister sind. Das Dokument von Abu Dhabi lässt sich als Beitrag zu diesem Zeugnis verstehen.

Es hat sich gelohnt, der Frage nach der universalen Vaterschaft Gottes, also dem Einwand, dass die christliche Tradition nicht alle Menschen Geschwister nennt, breiten Raum zu geben. So nämlich ist jetzt klar geworden, dass wir christlicherseits von der Geschwisterlichkeit aller Menschen genau besehen nicht im Sinne einer Beschreibung der Menschen reden: ›Alle sind Geschwister‹ – das wäre deskriptiv; sondern im Sinne der Bestimmung der Menschen: ›Alle sollen Geschwister werden‹. Man könnte sagen: Die Rede von der Geschwisterlichkeit aller ist ein Sauerteig-Wort (vgl. Mt 13,33). Diese Rede gestaltet nämlich die Welt nach und nach um. Das entspricht dem Eingangsgedanken der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums. Ihm zufolge ist die Kirche ja in gewisser Weise Sakrament der Menschheit, nämlich Zeichen und Werkzeug ihrer Einheit untereinander und mit Gott

(LG 1); und ähnlich hat die christliche Tradition ja längst die Frage beantwortet, ob die Menschen nun Gottes Abbild sind oder erst noch werden sollen: Sie sind, was sie werden sollen. Oder, weniger paradox gesagt: Die Kirche hat den Auftrag, den Menschen, das zuzusagen, was sie anfänglich schon sind und was sie durch die Orientierung und Ermutigung dieser Zusage mehr und mehr werden.

Nun fiel aber eben die Aussage, dass wir durch Christus Gott «völlig» als Vater erkennen können. Bedeutet das, dass die Menschheit zu irgendeinem Augenblick in der Geschichte Gott völlig erkannt hätte? Gibt es etwa mit dem Abschluss des Neuen Testaments nichts mehr Neues zu entdecken? Nein; die Frage führt uns zum letzten hier zu behandelnden Fundamenteinwand gegen das Dokument.

Fundamentalkritik III: Gottgewollter Religionspluralismus?

Es soll nun um den religionstheologisch aufregendsten Satz der Erklärung von Abu Dhabi gehen. Er lautet: «Der Pluralismus und die Verschiedenheit in Bezug auf Religion, Hautfarbe, Geschlecht, Ethnie und Sprache entsprechen einem weisen göttlichen Willen, mit dem Gott die Menschen erschaffen hat.» Wir müssen die Stelle unter dreierlei Rücksicht befragen. Zum einen (1): Wie wird sie islamischerseits aufgenommen? Sodann (2): Worin liegt ihr christlich-theologisches Problem? Und schließlich (3): Lässt sie sich als sinnvolle katholisch-theologische Aussage verstehen?

(1) Muslimischerseits erweckt der zitierte Satz keinen Anstoß. Denn er kann sozusagen als koranischer Gedanke durchgehen. Um ihn nachzuvollziehen, sind zwei Verse vorzustellen. Der Koran nennt ausdrücklich die von Gott geschaffene Verschiedenheit der menschlichen «Sprachen» und «Farben». In welchem Zusammenhang? Häufig ist koranisch von «Gottes Zeichen» die Rede; der Koran erschließt den Menschen nämlich die Welt, er macht sie ihnen als Schöpfung und Offenbarung lesbar: In dem, was geschieht, kann man Gottes machtvolles Wirken erkennen. Zu solchen Gotteszeichen «gehört die Erschaffung von Himmel und Erde und die Verschiedenartigkeit eurer Sprachen und Farben» (Sure 30:22). Ebenso aber gehört zur koranischen Sicht der Offenbarungsgeschichte, dass die verschiedenen Offenbarungsschriften, etwa die an Mose, David, Jesus und Muhammad ergangene, nur ein je verschiedenes «Brauchtum» (*šir'a*), einen je verschiedenen «Weg» (*minḥāğ*) begründet haben, im Grunde aber inhaltsgleich sind. So wendet sich laut Sure 5 Gott wegen der anscheinend abweichenden Bekenntnisse von Juden und Christen an Muhammad und sagt vom Koran: «Wir haben die Schrift mit der Wahrheit

zu dir herabgesandt, damit sie bestätige, was von der Schrift vor ihr da war [...]. Für jeden von euch haben wir ein Brauchtum und einen Weg bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber er wollte euch in dem, was er euch gegeben hat, auf die Probe stellen. Wetteifert nun nach den guten Dingen!» (Sure 5:48)

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

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

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

Das Dokument deutet mit seinem Ausdruck vom «weisen göttlichen Willen» aber noch etwas Weiteres an. Gottes schöpferische Geschichtsführung bringt immer auch Situationen hervor, die uns unverständlich scheinen. Warum wurde Josef von seinen neidischen Brüdern nach Ägypten verkauft? Warum wurde Christus gekreuzigt? Warum erkennen nicht alle die Fülle des Heils in Christus an? Josef kann nachher seinen Brüdern sagen: «Um Leben

zu erhalten, hat mich Gott vor euch hergeschickt» (Gen 45, 5). Im Nachhinein lässt sich verstehen: Gott hat durch den Neid der Brüder hindurch gehandelt.

Und von der Vielfalt der Religionen können auch Papst Benedikt XVI. und Papst Franziskus eindrücklich sagen: Die Begegnung von Menschen verschiedener Religion kann für beide Seiten «Reinigung und Bereicherung» sein (Benedikt XVI. am 21. Dezember 2012; Franziskus, *Evangelii gaudium*, 250, vgl. schon: Sekretariat für die Nichtchristen, *Dialog und Mission*, 21).

Damit wird anerkannt: Religiöse Verschiedenheit hat in der Heilsgeschichte eine heilsame Rolle. Zwar sind in Christus «alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen» (Kol 2, 3). Damit sie uns aber erkennbar werden, braucht es den weiteren Verlauf der Geschichte, auch der Religionsgeschichte. In Rabat wird Franziskus denn auch kurz nach Abu Dhabi unterstreichen, dass es um Hochachtung und Annahme des Anderen geht und darum, «sich gegenseitig von der Verschiedenheit bereichern zu lassen» (30. März 2019).

Die Botschaft: Aufbau, Inhalt, Ziel

Die grundsätzlichen Bedenken ließen sich also ausräumen. Nun sei aber noch kurz dargestellt, wie der Text aufgebaut ist und was er überhaupt sagt.

Ein *Vorwort* verortet das Dokument von Abu Dhabi in dreifacher Weise, nämlich theologisch, zeitdiagnostisch und persönlich. Die *theologische* Grundlegung besagt, dass Menschen durch den Gottesglauben ihre Mitmenschen als Schwestern und Brüder wahrnehmen: Wegen der Würde, die Gott allem schenkt, was er schafft, ist der Mensch dazu gerufen, seine Mitgeschöpfe zu bewahren und zu fördern. Die *Gegenwart* wird gezeichnet als Zeit erfreulichen Fortschritts, aber auch unmenschlicher Armut- und Kriegserfahrungen. Erklärbar sei dieser Gegensatz nur durch einen sozialetischen und politischen Verfall bis hin zum Terrorismus. Der *Entstehungszusammenhang* ist dagegen persönlich. Das Dokument ist dem Austausch der beiden Oberhäupter erwachsen. Es versteht sich als Einladung an alle Gottgläubigen, gemeinsam für eine Kultur der Hochachtung zu arbeiten. Dem folgt nun der Haupttext, der wiederum eine Dreigliederung aufweist. Man könnte die Hauptteile als Verantwortungshorizont, Botschaft und Konkretisierung bezeichnen.

(1) Verantwortungshorizont: Wie auch die beiden folgenden Hauptabschnitte ist der «Verantwortungshorizont» zweiteilig. Er besteht aus einer Formel «Im Namen Gottes ...», wie sie aus der koranischen *basmala* und aus zahlreichen biblischen und traditionell-christlichen Formeln bekannt ist. Wer einen Text so

beginnt, weilt das zu Sagende Gott, erbittet dessen Schutz und wünscht sich, das Gesagte möge dem Willen Gottes entsprechen. Hier wird Gott als der angerufen, der die Menschen geschaffen und zum Guten berufen hat.

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

(2) Botschaft: Das Dokument der Geschwisterlichkeit spricht nun seine Forderung aus. Alle Menschen, die Einfluss auf das Weltgeschehen haben, sollen sich darauf besinnen, dass die Menschheit eine einzige Familie ist; deshalb muss alle menschengemachte Zerstörung schnellstmöglich enden: die Zerstörung durch Krieg, die Zerstörung der Umwelt, die ideelle Zerstörung durch Verfall von Kultur und Moral.

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

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

verschreiben sich gerade einem religiösen Extremismus, der Menschen ebenso zerstörerisch machen kann. Hier fällt neben «Fundamentalismus» auch das im Deutschen weniger geläufige Wort «Integralismus». Es bezeichnet ein Religionsverständnis, dem zufolge die eigene Religion alle Fragen aus sich selbst heraus beantworten kann und alle Lebensbereiche bestimmen muss. Dagegen setzt das Zweite Vatikanum die Haltung des «Dialogs» und die Anerkennung einer «Autonomie der irdischen Wirklichkeiten» (GS 36).

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

(3) Konkretisierungen: Von diesem Bekenntnis aus führt der Text nun auf seinen Schlussteil zu. Er besteht aus zwei Serien von Konkretisierungen. Zuerst werden zwölf rechtlich-politische Thesen vorgetragen; anschließend geben die Autoren noch an, wie sie sich eine Weiterverwendung des Dokumentes nach seiner Unterzeichnung wünschen. Was besagen die zwölf Thesen?

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

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

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

4. Probleme der Weltgestaltung lassen sich nur dialogisch lösen.

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

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

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

8. Alle haben gleiche Rechte. Rechte kommen den Menschen nicht deshalb zu, weil sie einer bestimmten Gruppe – etwa einer Religion oder Ethnie – angehören; denn so arbeitet man doch wieder auf die herabsetzende Kategorie der «Minderheit» hin. Vielmehr haben Menschen Rechte deshalb, weil sie «Bürger» sind. Die Anerkennung von Bürgerrechten ist von etwa 250 muslimischen Würdenträgern und Gelehrten aus aller Welt am 27. Januar 2016 in der «Erklärung von Marrakesch» erfolgt.

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

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

Die Autoren beschließen ihren Text, indem sie auf dessen Zukunft blicken. Sie sagen dabei dreierlei, nämlich zuerst, was sie «versprechen», dann, worum sie «bitten», und schließlich, worauf sie «hoffen». Ihr Versprechen besteht darin, dass sie das Dokument selbst qua Text und Inhalt verbreiten wollen. Die Bitte lautet, dass das Dokument auch in der Bildung der jungen Menschen vorkommen soll; und ihre Hoffnung ist, dass die Erklärung richtig aufgenommen wird, nämlich als Einladung zur Versöhnung, als Aufruf an jedes Gewissen, als Zeugnis für den Gottesglauben und schließlich als Geste einer liebevollen Verbindung, oder, wie sie es ausdrücken, als «Symbol für eine Umarmung» zwischen den Menschen in ihrer Verschiedenheit.

Anmerkung

Folgende Vorstudien zu diesem Beitrag sind erschienen: Felix KÖRNER, *Fratellanza umana. Una riflessione sul Documento di Abu Dhabi*, in: *La Civiltà Cattolica* 4054 (2019), vol. II, 313–327. Das deutsche Original ist in leicht gekürzter Fassung erschienen als *Die Geschwisterlichkeit aller Menschen. Theologisch-islamwissenschaftlicher Kommentar zum Dokument von Abu Dhabi*, in: *Stimmen der Zeit* 144 (2019) 605–622. Formulierungen dieses Artikels wurden im vorliegenden Beitrag weiterverwendet.

Abstract

The Abu Dhabi Document: A Political-Theological Debate. The Abu Dhabi Document (February 4, 2019) is a courageous symbol of interfaith understanding. It makes theologically challenging assumptions. Its three most controversial claims are discussed here. (1) Can Christians and Muslims speak «in the name of God» together? They can, if doing so in the spirit of Pope Gregory VII's formula: Christians and Muslims worship the One God, but in different ways. (2) Is it faithful to the New Testament if Christians call non-Christians their brothers and sisters? It is. God is Father of all human beings and they deserve our fraternal love, but only by more and more acknowledging our filial nature we realize our vocation to become children of God. (3) Is religious diversity willed by God? It is a fruit of human choices; but God's will is not in competition with human activity. Rather, God wisely makes our actions work out into His salvific history. That holds true of our differences in religions, too: the Church recognises that interreligious encounters become for all interlocutors «purification and enrichment».

Keywords: religious diversity – interreligious dialogue – theology of religions – Islam – human fraternity