

Christian W. Troll SJ

Der Dialog zwischen Muslimen und Christen

Während der letzten Jahrzehnte, vor allem seit dem Beginn der sechziger Jahre, ist in den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen zweifellos eine neue Situation entstanden. Dies lässt sich zunächst an statistischen Fakten ablesen. Die Muslime zählen heute fast eine Milliarde; damit nähert sich ihre Zahl der Gesamtzahl der Christen. In Westeuropa beläuft sich die Zahl der Muslime auf 16 bis 17 Millionen, in der Bundesrepublik Deutschland auf 1,7 Millionen. (In West-Berlin zum Beispiel leben mehr Muslime als Katholiken, nämlich 300 000 Muslime und 260 000 Katholiken.)

Beide Religionsgemeinschaften sind weltweit präsent, weltweit aktiv und weltweit in Tuchfühlung miteinander. Beide haben ihrem Wesen nach universalen Charakter. Sie sehen jeden Menschen als potentielles Glied ihrer Gemeinschaft und laden jeden und alle zur Mitgliedschaft ein. Nach Ansicht der Muslime ist die heutige Zeit weiterhin von Neokolonialismus oder Neoimperialismus geprägt. Dennoch ist wahr, daß beide, Christen und Muslimen, heute in der nachkolonialen Epoche leben.

In der kolonialen Epoche beherrschten die der christlichen Zivilisation zugehörigen Staaten durch direkten oder indirekten Einfluß den Großteil der islamischen Welt. Dies hatte einen entscheidenden Einfluß auf die religiösen Beziehungen im engeren Sinn und prägte nicht zuletzt die gegenseitige theologische Sicht voneinander. Auf ideologischer und normativer Ebene ergab sich zunächst auf christlicher Seite der Durchbruch zu einer neuen Sicht. Diese Weichenstellung drückt sich, mit höchster Autorität ausgestattet, in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils aus, die zum Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und Kulturen im allgemeinen sowie zum Dialog zwischen Christen und Muslimen im speziellen Stellung nehmen. Die autoritativen Texte des Konzils waren Ergebnis und Kulminationspunkt prophetischer Initiativen und zukunftsweisender Ideen vieler Pioniere, wie etwa Charles de Foucauld, Louis Massignon, W. H. Temple-Gairdner und Kenneth Cragg, um nur einige der herausragenden Vorkämpfer für eine neue Sicht und Gestaltung der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen zu nennen. So heißt es in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra Aetate*“ (Nr. 1) über den Dialog mit den Nichtchristen und über den Sinn der Religionen:

„In unserer Zeit, da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in

welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht. Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, faßt sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt. Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung und haben Gott als ein und dasselbe Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen... Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod? Und was ist schließlich jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?"

Die Muslime werden zunächst in der Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ (Nr. 16) genannt, und zwar als erste unter den nichtbiblischen monotheistischen Religionen. „Nostra Aetate“ nimmt dann eingehender zum Islam und zu den christlich-islamischen Beziehungen Stellung:

„Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den sich der islamische Glaube gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten. Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslimen kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit der Menschen“ (Nostra Aetate, 3).

Auf die hier genannten gemeinsamen Elemente der Glaubenspraxis und Lehre der beiden Religionen werden wir noch kritisch zurückkommen. Hier sei folgendes festgehalten: 1. Der grundsätzlich zunächst das Positive und Verbindende herausstellende Ansatz. 2. Das Auslassen so wichtiger zentraler Themen wie die Bedeutung des Lebens und der Person Muhammads für Glauben und Leben der Muslime und die asketisch-mystische Komponente des Islam sowie das Übergehen der politischen Grundvorstellungen und Ideale der Gemeinschaft der muslimischen Gläubigen, der „umma“. 3. Die schmerzliche Vergangenheit wird zwar anerkannt, jedoch in keiner Weise erklärt.

Die ersten Jahre nach dem Konzil waren allgemein von Optimismus und Begeisterung, ja fast von Euphorie geprägt, jedenfalls unter denen, die diese Lehre und Mahnung des Konzils ernst nahmen und in die Tat umzusetzen versuchten. In den siebziger Jahren jedoch gewannen fundamentalistische und damit stark machtpolitisch orientierte Strömungen unterschiedlicher Färbung in verschiedenen Teilen der islamischen Welt an Macht und Prominenz.

Dies wirkte sich zunächst aus in Ländern mit alten und ehrwürdigen christlichen

Minderheiten, wie etwa in Ägypten und Syrien, aber auch im Libanon, wo die Christen fast die Hälfte der Bevölkerung ausmachen, in Ländern mit christlichen Minderheiten jüngeren Ursprungs wie etwa Pakistan oder Sudan sowie in der Golfregion und Saudi-Arabien mit der großen Anzahl christlicher Gastarbeiter. Die machtpolitischen Strömungen führten zu Unsicherheit und neuen angstefüllten Fragen dieser christlichen Gemeinschaften, vergleichbar den Ängsten und Fragen vieler muslimischer Gläubigen und muslimischer Gemeinden in der neu entstandenen westlichen Diaspora. Die politische Entwicklung der islamischen Revolution in Libyen und vor allem das weltbewegende Drama der islamischen Revolution im Iran 1978–1979 führte zu einer weiteren Ernüchterung gerade bei denen, die sich mit großen Hoffnungen und manchmal vielleicht auch naiven Erwartungen für die Neugestaltung der christlich-islamischen Beziehungen eingesetzt und gearbeitet haben. Auf beiden Seiten lebten alte, tief sitzende Vorurteile, Feindbilder und Ängste wieder auf.

Konfrontation zwischen westlichem Christentum und Islam

Erinnern wir uns kurz an die Geschichte der Konfrontation zwischen westlichem Christentum und Islam. Zunächst breitet sich im 7. Jahrhundert das arabisch-islamische Reich rapide nach Osten und Westen aus. Im Todesjahr des Propheten des Islam, 632, eint es fast die gesamte arabische Halbinsel. In der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts dehnt es sich nach Ägypten und Nordafrika aus, nicht immer gegen den Willen der lokalen Bevölkerung, die der Oberherrschaft der Byzantiner müde war. Im Jahr 711 überschreiten die muslimischen Armeen die Meerenge von Gibraltar. Das westgotische Reich fällt. 732 verhindert die Schlacht von Poitiers eine Ausdehnung über Spanien hinaus nach Norden und setzt dem arabischen Eroberungsdrang in dieser Region ein Ende. In anderen Teilen Westeuropas gehen die islamischen Eroberungen weiter. Im Osten ist das byzantinische Reich bedroht, im Westen fällt im 9. Jahrhundert Sizilien an die Araber. Allerdings hält sich die muslimische Herrschaft und Kultur im westeuropäischen Raum nur in Spanien auf lange Zeit, bis schließlich die Reconquista im 15. Jahrhundert ganz Spanien zurückeroberiert.

Auf Seiten der Christenheit war man zunächst der islamischen Lehre gegenüber hilflos und verlegen. „Als Christ wußte man sich im Besitz der vollkommenen und vollständigen Wahrheit; die Offenbarung war mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen, so daß nichts Neues mehr hinzugekommen war. So wurde der Islam zunächst auch nicht ernstgenommen. Betrachtete man die neue Religion, so nicht um ihren Eigencharakter kennenzulernen, sondern um sie zu diskreditieren.“¹

Aus der frühesten Phase weitgehender gegenseitiger Unkenntnis ragt die Gestalt des Johannes von Damaskus (675–753) hervor, der sein Wissen über den Islam

persönlichen Kontakten verdankte. Sein Vater nahm, wie manch anderer Christ in der Frühzeit des arabischen Reiches, eine hohe Stellung am Hof des Kalifen ein, dessen Leibarzt er gewesen war. Johannes von Damaskus zählt den Islam zu den Häresien, denn Muhammad sei in besonderer Weise von einem arianischen Mönch informiert worden. Daher erklärt sich Johannes auch die Tatsache, daß Christus im Koran zwar „Wort“ und „Geist“ Gottes genannt, seine Gottheit aber bestritten wird. Johannes hielt also die Lehre Muhammads über Christus für eine christliche Häresie arianischer Prägung. Dieser Ansicht, die abgewandelt in unzähligen legendären Variationen über Jahrhunderte weite Verbreitung fand, lag die offenkundige Tendenz zugrunde, die neue Religion als nicht originell darzustellen, sie vielmehr als Echo einer häretisch-christlichen Unterweisung und damit als Fälschung abzustempeln. Auf diese Weise sollte der Anspruch des Korans, Offenbarungsschrift göttlichen Ursprungs zu sein, entkräftet und aufgehoben werden.

Neben der Polemik und den Muhammad-Fabeln, die auch als Antwort auf das Rätsel der so unglaublich raschen und weiten Ausbreitung des Islam verstanden werden können, wurden im Mittelalter doch auch die ersten Grundsteine für eine geistige Auseinandersetzung mit dem Islam gelegt. Auf Anregung des Abtes von Cluny, Petrus Venerabilis, übersetzte der englische Mönch Robert von Ketton um das Jahr 1143 den Koran zum ersten Mal ins Lateinische. Damit war das Fundament für eine relativ sachliche Auseinandersetzung mit dem Islam gelegt.

Im 13. Jahrhundert setzten sich im Zusammenhang mit der missionarischen und intellektuellen Tätigkeit der neu entstandenen Predigerorden apologetische Tendenzen durch. „Die neue Akzentuierung“, so schreibt Ludwig Hagemann, „resultierte aus der erwachenden Intention, den Muslimen den christlichen Glauben zu predigen und ihnen Argumente für die Wahrheit der biblischen Botschaft zu liefern, hatten doch die Kreuzzüge zur Befreiung des Heiligen Landes nicht die erhoffte Wirkung erzielt.“² Statt blinder Polemik erkannte man jetzt die Notwendigkeit einer theologischen Kontroverse. An verschiedenen Universitäten wurden die ersten Sprachschulen für Arabisch gegründet. Thomas von Aquin nennt die unzureichende Kenntnis der Muslime und das Fehlen einer gemeinsamen Schriftgrundlage als ernste Schwierigkeiten im Bemühen um eine adäquate Apologetik. An die Adresse der Muslime richtet er in der Schrift „De Ratione Fidei“ eine knappe Darlegung des christlichen Glaubens auf der gemeinsamen Basis der natürlichen Vernunft. Ricoldus de Monte Crucis (gestorben 1320), Raimundus Lullus (1232–1316) und Nikolaus von Kues (1401–1464) können hier als herausragende Wegbereiter nur genannt werden.

Nikolaus von Kues verfaßte noch im Jahr des Falls von Konstantinopel (29. Mai 1453) die prophetische Schrift „De Pace Fidei“ (Über den Glaubensfrieden), ein visionäres Gespräch über den Glauben zwischen Vertretern der verschiedensten Religionen und Weltanschauungen. Seine kritischen Untersuchungen des Korans „Cribatio Alkorani“, sieben bis acht Jahre später, bleiben zwar polemisch-

apologetisch, zeugen jedoch von gründlichen, intensiven Studien und suchen nach gemeinsamen theologischen Anknüpfungspunkten zwischen Islam und Christentum.

Die Reformation führte nicht zu einer Besserung des christlichen Verständnisses des Islam. Erst mit der Aufklärung und der mit ihr vorangetriebenen Lockerung der Bindung an Dogma und Tradition begann eine neue Phase der islamisch-christlichen Geschichte. Die schmerzlich erfahrene Vielfalt, ja Zerstrittenheit der Konfessionen und Religionen wurde zum Anlaß, nach einer all dies transzendierenden Religion zu fragen. Diese glaubte man in der allen Menschen gemeinsamen Vernunft als dem Prinzip der Einheit zu finden. Die Idee der Toleranz brach sich Bahn. Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) antwortete in seinem Lehrdrama „Nathan der Weise“ auf die Frage, welche der drei monotheistischen Religionen die wahre sei: Als Gabe Gottes des Vaters ist jeder der drei Ringe insofern authentisch, als die Gabe nicht theoretisch angegangen, sondern praktisch zugeeignet werden soll: Der Besitzer soll von Gott und den Menschen angenommen werden, das heißt sich praktisch bewähren. Jede der drei Religionen spiegelt die Offenbarung Gottes wider.

Die große Wende im Muhammad-Bild leitete der schottische Romantiker Thomas Carlyle (1795–1881) ein. In einem Essay in seinem Buch „On Heroes“ (1841) sah er Muhammad als Propheten und literarischen Genius in dem Sinn, daß er auf einzigartige und wirksame Weise den Geist des Universums und seine heiligen, ehrernen Gesetze ins Wort des Korans und somit in die Geschichte übersetzt habe. Es ist das Verdienst von Männern wie Ignaz Goldziher und Theodor Nöldecke, Ende des 19. Jahrhunderts die historisch-kritische Islamforschung begründet zu haben. Mit ihren Methoden und Ergebnissen trugen sie zu einer sachlichen Kenntnis der Entwicklung und des Wesens des Islam bei.

Kirchliche Stellungnahmen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Die bereits zitierten Stellungnahmen des Konzils wurden von den nachfolgenden Päpsten in weiteren Erklärungen aufgenommen und fortgeführt, so etwa von Johannes Paul II. in seinem Grußwort an die muslimischen Gastarbeiter am 17. November 1980 in Mainz:

„Wenn Ihr mit aufrichtigem Herzen Euren Gottesglauben aus Eurer Heimat hierher in ein fremdes Land getragen habt und hier zu Gott als Eurem Schöpfer und Herrn betet, dann gehört auch Ihr zu der großen Pilgerschar von Menschen, die seit Abraham immer wieder aufgebrochen sind, um den wahren Gott zu suchen und zu finden. Wenn Ihr Euch auch in der Öffentlichkeit nicht scheut zu beten, gebt Ihr uns Christen dadurch ein Beispiel, das Hochachtung verdient. Lebt Euren Glauben auch in der Fremde und laßt ihn Euch von keinem menschlichen oder politischen Interesse mißbrauchen!“³

Nimmt man alle päpstlichen Verlautbarungen zum Islam und zu den christlich-islamischen Beziehungen zusammen, so lassen sich folgende Themen herausstellen:

len: Die Unterwerfung unter den lebendigen und barmherzigen Gott, die vom Koran (Sure 29, Vers 46: „Unser und euer Gott ist ein einziger Gott und ihm sind wir unterworfen“) und von der Kirche (Lumen Gentium, Nr. 16: „Sie beten Gott an“) in jeglicher Weise anerkannt ist und zwischen Christen und Muslimen „ein geistliches Band“ schafft, eine „wahre Bruderbeziehung“ (oder Brüderlichkeit). Es handelt sich um den Glauben an den einen Gott, den Schöpfer, den allmächtigen und barmherzigen Herrn der Geschichte, der durch die Propheten zu den Menschen gesprochen hat und Vergelter am Jüngsten Tag sein wird. Von diesem gemeinsamen Glauben an Gott kommt eine ähnliche Sicht des Menschen: Er ist Geschöpf Gottes, „Diener Gottes“, Verwalter der Güter Gottes; er ist dem Gesetz des Guten und des Bösen unterworfen und berufen, zu Gott zu kommen. Für Christen und Muslime liegt in der Spannung zwischen dem persönlichen Gott und dem Menschen als Geschöpf das Fundament der Ethik, und das Ziel des Lebens besteht im Dienst am Menschen und in der Ehrung Gottes. In gleicher Weise gelten für beide die Imperative der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit sowie der Einsatz für die Wahrheit und den Frieden von Gott. So sagte Johannes Paul II. in Ankara schon im November 1979, also gerade im Jahr der islamischen Revolution im Iran:

„Brüder! Wenn ich an dies gemeinsame geistig-geistliche Erbe denke und den Wert, den es für den Menschen und die Gesellschaft hat, an seine möglichen Kräfte vor allem, der Jugend Orientierung fürs Leben zu bieten, die vom Materialismus geschaffene Leere zu füllen, der sozialen und rechtlichen Ordnung eine sichere Basis zu geben, dann frage ich mich, ob es nicht dringend notwendig ist, gerade heute, wo Christen und Muslime in eine neue Phase der Geschichte eingetreten sind, die geistig-geistlichen Bände anzuerkennen und zu entwickeln, die uns verbinden und so – der Einladung des Konzils folgend – „gemeinsam einzutreten für alle Menschen, die soziale Gerechtigkeit, moralische Werte, den Frieden und die Freiheit zu bewahren und zu fördern“.⁴

In ähnlicher Weise und oft in gemeinsamer Hinwendung und Annäherung haben sich die evangelischen Kirchen dem Islam zugewandt.

Reaktionen der Muslime

Wie ist aber nun die Reaktion der Muslime auf dieses Entgegenkommen der Kirche? Die Kirche hat sich dem Islam genähert, aber kann man auch von einer Annäherung des Islam hin zur Kirche sprechen? Mit Recht bemerkt der langjährige frühere führende Mitarbeiter des römischen Sekretariats für die Nichtchristen, Pietro Rossano:

„Die Antwort auf diese Frage ist weder leicht noch eindeutig. Man muß unterscheiden: Zwischen Personen und Institutionen, zwischen Intellektuellen und dem Volk, zwischen dem arabischen, afrikanischen, südasiatischen, südostasiatischen Islam, zwischen dem Islam in der Situation der Minderheit wie in Europa und etwa der Republik Indien und dem Islam in der Situation der Mehrheit wie in allen islamischen Staaten..., vor allem aber zwischen den verschiedenen Sekten und den verschiedenen Bewegungen und den ihnen entsprechenden religiösen Grundmentalitäten.“⁵

Auf der Ebene des sogenannten Dialogs des Lebens, das heißt im alltäglichen Zusammenleben von Christen und Muslimen, konstatieren wir dort, wo Versuche zu besserem Verstehen gemacht wurden, einen ganzen Fächer von positiven und negativen Haltungen. Viele Beispiele von Indien und von ganz anderen Regionen könnten hier positiv zitiert werden: gegenseitiger Respekt; Vertrauen und die Bereitschaft, zu teilen; ein sichtlicher Zuwachs an Nachbarschaftlichkeit, der Ausdruck findet im Austausch von Geschenken und guten Wünschen, etwa anlässlich der großen Feste; Hilfen auf dem Gebiet der Erziehung; das Kennenlernen der Gebetsweisen anderer und der Motivation für deren religiöses Leben. Zugleich zeigen sich negative Haltungen: immer wieder falsche Sicherheiten; Mißtrauen; Ablehnung jeglicher Art von Pluralismus; Eifersucht und Furcht vor dem Erfolg des anderen; eine sektererische Einstellung, die es dem anderen nicht erlaubt, verschiedener Meinung zu sein; Rivalität; Proselytismus und einseitige Forderungen. Der nähere Blick auf die gegenseitigen Beziehungen muslimischer und christlicher Gläubigen zeigt, wie schwer es für beide Seiten ist, dem Streben nach zahlenmäßiger Stärke und Überlegenheit zu entsagen und die nötigen inneren Anstrengungen zu machen, um das Gegenüber unparteilich und mit Verständnis zu sehen, es mit derselben Fairneß zu behandeln wie die Mitglieder der eigenen religiösen Gruppe.

Was den organisierten, offiziellen religiösen Dialog angeht, so ist zunächst festzustellen, daß es Gesten von überraschender Offenheit und Herzlichkeit von seiten einzelner, Institutionen und Staaten gab. Viele Begegnungen auf dieser Ebene kamen durch islamische Initiativen zustande. Freilich, seit einigen Jahren sind diese Begegnungen drastisch zurückgegangen. Die seit 1968 jährlich zugesandte Botschaft zum Fest am Ende des Ramadan-Fastens ('Idul fitr) wurde von einzelnen im islamischen Raum Asiens, Afrikas und Amerikas mit Sympathie aufgenommen und nicht selten anlässlich des Weihnachtsfestes erwidert, hat aber von seiten der großen islamischen Organisationen keine Wertschätzung erfahren. Seit einigen Jahren zeigt der Islam in vielen Ländern ein härteres, selbstbewußteres und nationalistisches Gesicht und ist auf Macht und politischen Einfluß bedacht. Zwei neuere islamische Dokumente – die „Islamische Universale Erklärung“ vom 12. April 1980 und die „Islamische Erklärung der Menschenrechte“ vom 19. September 1981 zeigen sicherlich keine besondere Öffnung zum Christentum⁶.

Man könnte sagen, daß der Islam in der Begegnung mit der Kirche zwischen Gefühlen der Anziehung und der Ablehnung hin und her gerissen wird: Anziehung durch ihre Einheit und Organisation, durch ihre erzieherischen und sozialen Dienste, durch ihr moralisches, politisches und diplomatisches Gewicht, das sie international hat und das der Islam zu seinen Gunsten eingesetzt wissen möchte, durch die karitativen und sozialen Leistungen vor allem der Ordensschwestern, symbolisiert in der Gestalt der Mutter Teresa, die in der islamischen Presse häufig zitiert wird. Die Ablehnung scheint jetzt viel stärker und tiefgreifender zu sein. In

der islamischen Welt wird die Kirche oft mit dem Westen identifiziert und mit diesem verurteilt: Beide seien verantwortlich für die Kreuzzüge, den Kolonialismus, den Kapitalismus, den Marxismus und die weitverbreitete Zerrüttung der Familie und der Moral im allgemeinen. Dem Christentum wird eine zu idealistische Lehre vorgeworfen, die letztlich verantwortlich zu machen sei für den evidenten Sittenverfall und die Dekadenz des Westens und der verwestlichten Schichten in den islamischen Gesellschaften. Als Symptome werden genannt etwa eine ans Widernatürliche grenzende Tierliebe, speziell die Liebe zu Hunden, die auf menschliche Vereinsamung hinweise und eine Folge des Verfalls der Familie sei. Auch die Problematik des Alkoholismus, das Drogenproblem und der Sexualismus seien offensichtliche Zeichen dieses Verfalls.

Im besonderen verzeiht der Islam der Kirche nicht die Missionen in den islamischen Ländern. Sie sind dem Islam, der freilich selbst ohne Gewissensbisse auf seine Art Mission (da'wat, d.h. Einladung) betreibt, ein Dorn im Auge. Auch wird die Kirche immer wieder kritisiert, weil sie mit Israel und dem Zionismus im Einverständnis sei. Kurz: Die Muslime sind über die konziliare und nachkonziliare Haltung der Kirche ihnen gegenüber erfreut. Aber in ihrer Gesamtheit sind sie weit davon entfernt, sich den Christen zuzuwenden. Ein Grund für diese ernüchternde Lage ist wohl auch die von Muhammad Talbi immer wieder hervorgehobene Verschiedenheit der Gesprächspartner und deren ungleiche theologische Entwicklung. Talbi schreibt:

„Es ist eine Binsenwahrheit, daß der ganze heutige Islam zu dem Bereich der Unterentwicklung gehört: nicht nur materieller, sondern vielleicht hauptsächlich intellektueller Unterentwicklung. Daß man den einen oder anderen hervorragenden Wissenschaftler nennen kann, ändert nichts an der allgemeinen Lage. Die Ausnahmen bestätigen nur die Regel. Mangels ‚Dialogfähigkeit‘ kommt es oft gar nicht zu einem wirklich intellektuell adäquaten Gespräch. Mehr als andere Schwierigkeiten erklärt diese Tatsache das Zaudern, die Zurückhaltung, das Mißtrauen und schließlich die derzeitige häufige Unfruchtbarkeit der Kontakte, trotz vieler von christlicher, aber manchmal auch islamischer Initiative ausgehender Versuche. Dabei bildet ein ganz großes Problem auch die ungleiche theologische Entwicklung. Einmal hat sich die christliche Theologie – besonders wieder seit der Aufklärung und dem Aufkommen der kritisch-historischen Disziplinen – im Dialog mit den geistigen Strömungen ihrer Zeit ständig fortentwickelt und erneuert. Sie ist gerade durch ihre Krise hindurch dialogfähig geworden. Auch was die christlich-islamischen Beziehungen angeht, kann sie auf qualifizierte Gesprächspartner und echte Wissenschaftler zurückgreifen.“⁷

Im Gegensatz dazu bietet uns der Islam – wie er an den großen theologischen Seminaren wie etwa Al-Azhar (Kairo) oder Deoband (Indien) gelehrt wird – eine Theologie an, deren Entwicklung praktisch im 12. Jahrhundert aufgehört hat. Muhammad Talbi schreibt dazu:

„Die islamische Theologie ließ sich nicht herausfordern und dazu zwingen, sich noch mehr in das Geheimnis der Welt und Gottes zu wagen. So zeigt sie heute eine unbewegliche Haltung mit einem oft nur geschichtlichen Interesse.“⁸

Der Islam ist also weit davon entfernt, erfahrene Spezialisten aufzählen zu können. Es gibt nur ganz wenige muslimische Gelehrte, die man kompetente

Christianologen oder Okzidentalisten nennen könnte. Man versteht deshalb die enttäuschte Frage des Algeriers Muhammad Arkoun (Paris):

„Wie soll eine Geisteshaltung, die von ihrer wahren Tradition abgeschnitten ist und von wirtschaftlicher und politischer Not bedrängt ist, mit einem Bewußtsein, das mit seiner Vergangenheit und mit seiner Gegenwart in wahrer Tuchfühlung ist, einen erfolgreichen Dialog führen?“⁹

Die tieferen Schwierigkeiten im islamisch-christlichen Dialog

Dennoch bleibt die Frage: Wenn es theologisch so gewichtige Entsprechungen gibt wie den Glauben an den Gott Abrahams, die Sicht des Menschen als Geschöpf Gottes, die Annahme eines geoffenbarten göttlichen Gesetzes, die Gründung der Gesellschaft auf göttlicher Ordnung und die Erwartung einer ewigen Vergeltung in Gott, warum besteht dann diese enorme Schwierigkeit für den Islam, sich auf diesen Fundamenten, die ja doch allesamt eine koranische – und damit allen Differenzierungen der islamischen Sekten und theologisch-juridischen Schulen vorausliegende – Grundlage haben, dem von der Kirche angebotenen Dialog zu öffnen?

Der eigentliche Grund scheint zu sein: Die großen, dem Christentum und Islam gemeinsamen religiösen Prinzipien und deren ethisch-soziale Implikationen werden im täglichen Leben nicht auf dieselbe Weise interpretiert und verstanden. Dem ist so, weil die beiden Religionen verschiedene religiöse Wurzeln haben: Jesus Christus und Muhammad. Dasselbe könnte man für das Judentum sagen, indem man sich auf Mose bezieht. Wie die ganze spirituelle Wirklichkeit des Christentums von der geschichtlichen Gestalt Jesu durchdrungen ist oder, anders gesagt, sich immer wieder am Grundmodell von Jesu Leben und Lehre, letztlich am Mysterium des Leidens, Sterbens und Auferstehens zum neuen Leben messen lassen muß, so ist die Wirklichkeit der islamischen Glaubenslehre und Praxis beherrscht vom Grundmodell des Lebens und der Lehre des Muhammad. Dieses Grundmodell ist schon geprägt von Muhammads irdischem Erfolg in Medina, wo er die von ihm verkündete Botschaft der Hingabe an Gott und der Brüderlichkeit in Gerechtigkeit wirkkräftig in politische Strukturen umsetzen konnte. Der Kontrast von Gethsemane und der Hijra (Emigration nach Medina) bestimmt das Ganze der beiden Traditionen, wie vielfältig die historischen Verwirklichungen auf beiden Seiten auch gewesen sein mögen. Diese waren auf christlicher Seite die konstantinische Wende, das Bündnis von Thron und Altar, die Kreuzzugsidie und -bewegung, die Zweischwerterlehre und das nicht seltene Zusammengehen von Mission und Kolonialismus. Auf islamischer Seite waren dies der Antinomismus in Sufikreisen, synkretistische Formen des regional differenzierten Islam und die islamische Theorie des Säkularismus und Nationalismus.

Das jeweils verschiedene Grundmodell prägt allen Hauptpunkten des islamischen

schen und des christlichen Glaubens seinen Stempel auf: Im Islam der absolute und unmittelbar transzendenten Gott und im Christentum der eine und dreipersonliche Gott mit seiner Selbstmitteilung; im Islam das Gesetz als eine alles umgreifende Norm, im Christentum die das alte Gesetz durchbrechende Lehre des bedingungslosen Dienstes am Mitmenschen und der Radikalität der Liebe Jesu, die das „neue Gesetz des Geistes“ begründet; im Islam der Mensch als Knecht Gottes oder als Stellvertreter Gottes, der berufen ist zu Gehorsam und Verantwortung gegenüber dem im Koran letztgültig geoffenbarten Willen Gottes, auf christlicher Seite der Mensch als Bild Gottes, berufen zur Annahme an Kindes Statt in Christus, im Geist; im Islam die von der Scharia diktieren, von ihr bestimmten und besiegelten Menschenrechte, in der christlichen Lehre die Menschenrechte, die in der Würde des Menschen selbst gründen und für jeden Menschen in gleicher Weise gelten; im Islam das Ideal oder die Utopie einer von einem einzigen, strikt theokratisch verstandenen Gesetz geeinten und geleiteten Gesellschaft, in der christlichen Tradition politische und gesellschaftliche Pluralität.

Es handelt sich um tiefgreifende Unterschiede, die besonders spürbar werden, wenn es sich um die Konkretisierung des Glaubens im täglichen Leben und in der Politik handelt. Vor einigen Jahren, als die Beziehungen zwischen Muslimen und Christen in Ägypten einen neuen Grad der Spannung erreicht hatten, betonte ein so offener und aufgeklärter Mann wie der ägyptische Präsident Anwar el Sadat mit großer Selbstverständlichkeit, daß sich die Christen unter dem Schutz des Islam sicher fühlen müßten; der Islam sei doch eine „himmlische Religion“. Es erübrigt sich zu sagen, daß Christen ihrerseits dort nicht als „Bürger zweiter Klasse“, als Schutzenpfahlene (dhimmis) leben wollen, sondern als gleichberechtigte und freie Mitbürger ihrer muslimischen Landsleute.

Die Reaktion der Christen

Zwei relativ neue kirchliche Dokumente veranschaulichen zwei Typen einer möglichen christlichen Reaktion auf diese Lage:

Im Jahr 1979 sandten die Bischöfe Nordafrikas gemeinsam einen gewichtigen Brief an die in Nordafrika lebenden Gläubigen, mit dem Titel „Le sens de nos rencontres“ (Der Sinn und die Bedeutung unserer Begegnungen). Die Christen werden von ihren Bischöfen eingeladen, den Muslimen als Brüdern auf der Ebene weltlicher, humaner Erfahrungen zu begegnen und von deren islamischem Glauben abzusehen. Jeder Mensch sei in Adam und in Christus Bruder, jedem Menschen sei auf einzigartige Weise das Paschamysterium angeboten. Der Heilige Geist wecke im Herzen jedes einzelnen die religiöse Suche und die Hinwendung zum anderen.

„Das Reich verwirklicht sich nicht nur, wo Menschen die Taufe empfangen, es kommt auch überall dort, wo ein Armer als Mensch sich in seiner echten Berufung einsetzt, überall dort, wo er geliebt

wird... Es kommt, wo Feinde sich versöhnen, wo Gerechtigkeit Förderung erfährt, wo Wahrheit, Schönheit und das Gute den Menschen wachsen lassen.“

„Wie man sieht“, schreibt Rossano dazu, „geht es hier um eine Art Entreligionisierung der Gesprächspartner, um auf der Ebene der humanen Werte wie Frieden, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit, Versöhnung, Solidarität und so weiter, Werte, die für den Christen bereits Teil des Reiches Gottes sind, zur Begegnung zu kommen. Dies ist eine Position, die Achtung verdient und aus einer langen und schmerzvollen Erfahrung kommt. Aber man verzichtet dabei auf den zwischenreligiösen Dialog, und man achtet nicht auf den ererbten Glauben des Gesprächspartners.“¹⁰

Eine andere Position vertritt die These, daß der Dialog mit den Muslimen unmöglich ist, weil der Islam die Existenz des anderen nicht achtet. Der libanische Bischof Paul Bassim schrieb in diesem Sinn an den damaligen Präsidenten des Sekretariats für die Nichtchristen, Kardinal Pignedoli (veröffentlicht am 16. November 1977 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung). Diese Position wird besonders verständlich aus den Erfahrungen der christlichen Gemeinschaften im Libanon. Der Bischof hält den Dialog mit den Muslimen für unmöglich, weil der Islam die volle Gleichheit des anderen nicht achte sowie gegen das Prinzip der Gegenseitigkeit verstöße. Der Islam kann die Existenz der Nichtmuslime tolerieren, aber nur unter der Bedingung, daß sie ihren Tribut (*djizya*) bezahlen, sich unterwerfen und sich nicht in die Angelegenheiten des Staates einmischen (vgl. Koran 9:29). Die Unmöglichkeit, mit einem Muslim in einen Dialog einzutreten, folge notwendig aus den Prinzipien des Koran.

Der gemeinsame Weg in den Dialog

Heute, nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der intensiven Belehrung der letzten Päpste, den Aufrufen vieler Bischofskonferenzen, christlich-ökumenischer Gremien und christlich-muslimischer Gruppen ist es für die Christen nicht mehr legitim, sich geistlich vom Islam zu trennen, den Islam in seiner geschichtlich-religiösen Dimension zu ignorieren oder gar zu den alten Positionen des Kampfes und der Polemik zurückzukehren. Der Geist des Evangeliums verlangt, mit Achtung und Sympathie auf die Muslime zu schauen und geduldig alle Wege zu suchen, um sie besser kennenzulernen, mit ihnen in Kommunikation zu treten und, wo immer möglich, mit ihnen zusammenzuarbeiten.

Das fordert Klugheit und die Entwicklung eines kritischen Unterscheidungsvermögens. Es gilt, aus dem Geist des Evangeliums sich immer wieder neu allem Guten und Wahren im Glauben und Leben der Muslime zu öffnen, um es, wo immer möglich, mit ihnen gemeinsam zu fördern und so auf das Reich Gottes hinzulenken, das die Kirche in besonderer Weise zu bezeugen berufen ist, das jedoch keimhaft überall und besonders in den wirklich Suchenden der Religionen, nicht zuletzt der „Familie Abrahams“, am Werk ist. Mit anderen Worten, der Glaube an den göttlichen Plan für die Geschichte und die christliche Sicherheit, daß

Gott die Versöhnung und Vereinigung aller Dinge in Christus noch nicht beendet hat, sind eine unerschöpfliche Quelle für die Hoffnung auf ein allmähliches Zueinanderfinden in Verschiedenheit.

Es gehört aber auch zum Dialog und zur Verantwortung füreinander, daß Christen immer dort Kritik üben und Widerstand leisten, wo politische Ziele und gesetzliche Vorschriften im Namen des Islam durchgesetzt werden, die der Menschenwürde und den Menschenrechten, wie sie allen Menschen ohne Ausnahme in der einen pluralistischen Menschenfamilie zukommen, widersprechen. Christen und Muslime sind berufen, Zeugnis für die ihnen gemeinsamen Wahrheiten und Werte abzulegen. Von daher stellt sich die Aufgabe, den gemeinsamen, normativen Rahmen der Theologie, Anthropologie und Eschatologie zu prüfen, auszuweiten, zu klären und zu erklären, um konkrete Linien in das Leben und Verhalten heute hineinzuziehen (zum Beispiel auf dem Gebiet der Menschenrechte, der medizinischen Ethik, der Umweltethik und Friedensethik). Mit P. Rossano muß man fragen: Denkt man genügend darüber nach, was es im Rahmen der heutigen westlichen (weltweit sich ausbreitenden) Kultur, in ihrer relativistischen und rein diesseitig utilitaristischen Sicht bedeutet, die fundamentalen Werte des Lebens in der Absolutheit Gottes – von der der Mensch ein „Bild“ ist und die er „stellvertretend“ hier zu verantworten hat – zu verankern? Muß es nicht mehr und mehr die Aufgabe des christlich-islamischen Dialogs sein, zusammen die Würde und menschliche Freiheit (mit ihren Rechten und Pflichten) so zu begründen und zu fördern, daß das absolute und transzendentale Göttliche in Geschichte und Gesellschaft zum Aufschein kommt?¹² Oder mit den Worten Muhammad Talbis:

„Der Dialog ist eine lange Geduldsprobe. Wenn es ihm gelingt, ein allmähliches Sichnäherkommen anzubahnen, wenn er Gleichgültigkeit oder freundliche Zurückhaltung durch echte Freundschaft oder sogar durch wahre Brüderlichkeit ersetzt – trotz der Verschiedenheit der Bekenntnisse und Meinungen –, dann ist das schon viel. Dialog führen heißt nicht notwendigerweise, eine gemeinsame Lösung zu suchen, und noch weniger, auf Biegen oder Brechen eine Übereinstimmung zu finden. Die Aufgabe des Dialogs ist es vielmehr, größere Klarheit und Offenheit in die Debatte zu bringen und allen Partnern es zu ermöglichen, über sich hinauszuwachsen, anstatt sich in ihrer Sicherheit wohl zu fühlen. Der Weg zum Reich des Lichts wird lang sein, und Gott hat ihn mit dem Schleier des Geheimnisses umhüllen wollen.“¹³

ANMERKUNGEN

¹ L. Hagemann, Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung (Altenberge 1983) 63.

² Ebd. 74. ³ Papst Johannes Paul II. in Deutschland (Bonn 1980) 95.

⁴ CIBEDO-Dokumentation, Nr. 18/19 (April/August 1983) 15.

⁵ Pietro Rossano, Weltkirche und religionswissenschaftliche Aspekte. Reaktionen der Muslime, in: CIBEDO-Texte 20 (15. März 1983) 10.

⁶ CIBEDO-Dokumentation 15/16 (Juni/September 1982); vgl. auch die Politisch-Religiöse Islamische Grundsatzerkärung, in: CIBEDO-Texte 4 (15. Juli 1980).

⁷ Muhammad Talbi, Islam und Dialog, in: CIBEDO-Dokumentation 10 (März 1980) 7.

⁸ Ebd. 7f. ⁹ Ebd. ¹⁰ Ebd. 14; dort auch das Zitat aus dem Brief der Bischöfe.

¹¹ Ebd. 16. ¹² Talbi, a. a. O. 29.