

GEORGES-ANAWATI-STIFTUNG

ZUR GESCHICHTE DER BEGEGNUNG VON CHRISTENTUM UND ISLAM

Georges C. Anawati

Der Gegenstand, den ich im folgenden behandeln soll, ist komplex und schwierig; er schließt in sich vielfältige Aspekte; und die Werturteile, die man gerne fällen möchte, laufen Gefahr, weder die Christen noch die Muslime zu friedenzustellen. So gehe ich an diese Aufgabe nicht ohne ‚Furcht und Zittern‘.

Aber schon Platon sagt, die Gefahr sei etwas Gutes (kalon ti ho kindynos), und der ganz und gar gute Wille, der uns alle hier beseelt, ist eine sichere Bürgschaft für den Erfolg unserer Begegnung, die zudem im Zeichen unseres gemeinsamen Glaubens an Gott und des unbedingten Vertrauens in seinen Schutz steht.

In der Tat, um bestimmten Mißverständnissen von vornherein entgegenzutreten, halte ich es für nützlich, einige kurze Bemerkungen vorzuschicken.

Zunächst einmal bezeichnet der Islam drei Dinge zugleich, die in einer organischen und unlöslichen Weise miteinander verknüpft sind: eine Religion mit ihrem Dogma und ihrer Lebenslehre, eine Gesellschaftsordnung – das heißt eine Lebensauffassung und einen Lebensstil – und schließlich eine Kultur und Zivilisation. Diese drei Aspekte dürfen wir nicht aus dem Auge verlieren, wenn wir von der Begegnung von Islam und Christentum im Verlauf ihrer Geschichte handeln.

Zweitens: das Thema insgesamt ist zu weitläufig, um ernstlich in diesem knappen Rahmen behandelt werden zu können. Man muß es unbedingt eingrenzen. Ich halte es für das Einfachste – da ja unsere Begegnung im Herzen Westeuropas und in einem Ordenshaus des lateinischen Ritus stattfindet – nur die islamisch-christliche Begegnung auf dem Boden des Abendlandes ins Auge zu fassen. Wir lassen also ganz bewußt Byzanz und die christlichen Kirchen des Orients im Hintergrund, zwei Themen, die in sich selbst zu wichtig sind, als daß man sie in einer bloß summarischen Weise behandeln könnte.

Schließlich, da ja meine Ausführungen historischen Charakter haben, möchte ich in erster Linie die Zeit des Mittelalters behandeln, dabei aber dennoch in einem zweiten Teil die verschiedenen Versuche des christlich-islamischen Dialogs in der modernen, zeitgenössischen Welt andeuten.

I. DAS GESCHICHTLICHE ERSCHEINUNGSBILD DES ISLAM

Der Islam als Religion

Der Islam, so sagen wir, ist vor allem eine Religion. Vor dreizehn Jahrhunderten im Inneren der arabischen Halbinsel aufgetreten, ist er – so würde Pascal sagen – in einer abgelegenen Ecke der Welt geboren worden. Obschon das Mekka des siebenten Jahrhunderts an der Karawanenstraße lag, war es dennoch am Rande der Kultur der Antike verblieben. Das bedeutete, daß, verglichen mit den Kulturen seiner Zeit, das muslimische Phänomen sich im Geist seines Gründers als etwas ganz und gar Neues darstellt. Oder noch genauer: er möchte über die Jahrhunderte der Unwissenheit hinweg mit seiner Botschaft anknüpfen an die Uroffenbarung, die Gott Abraham, dem Vater der Gläubigen, zuteil werden ließ.

Wenn also kulturgeschichtlich gesehen der muslimische Gedanke in seinen Anfängen von der griechisch-römischen Kultur vollkommen abgeschnitten ist, so knüpft er doch mit vielen seiner Wahrheiten an die beiden Religionen des Judentums und des Christentums an, die ihm vorausgegangen waren. Wenn man den Koran durchgeht, so wird man sehen, wie viele christliche Wahrheiten nachdrücklich behauptet werden und als Grundpfeiler für die Lehre des Propheten dienen: die Existenz eines transzendenten Gottes, des Schöpfers des Himmels und der Erde, des Allwissenden, Allmächtigen, Barmherzigen, der Herzen und Nieren erforscht, Licht vom Licht, der den Menschen in die Mitte seiner Schöpfung gestellt hat, damit er ihr König sei und der Statthalter Gottes auf Erden. Dieser Mensch hat eine unsterbliche Seele, und er muß daher eines Tages, bei seinem Tod, seinem Schöpfer Rechenschaft geben über alle seine Taten und Handlungen. Wenn er gerecht befunden wird, wird er ins Paradies eingehen, wenn aber nicht, dann wird er in die Hölle gestürzt werden. – Diese Grundaussagen, die den Kern der muslimischen Glaubenslehre ausmachen, sind dem Christentum sehr nahe verwandt, wie ein Vergleich zeigt, und stellen dadurch den Islam an einen Ort, der es einem Johannes Damascenus möglich macht, ihn als eine christliche Häresie zu betrachten. Fügt man zu diesen Wahrheiten noch hinzu, welche Stellung Jesus im Islam einnimmt, der auf wunderbare

Weise von der heiligsten Jungfrau geboren wurde und ein Lehrer des geistlichen Lebens war, ferner die Rolle des Fastens, des Almosengebens, so wird man sich sagen müssen, daß der Islam seit seinem Entstehen dem Christentum begegnet ist und daß ihn mit diesem enge Bande verknüpfen. Und wenn dann später muslimische Mystiker und Denker versuchen werden, diese Aussagen des Heiligen Buches innerlich zu erfassen, brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn wir sie zu bestimmten Schlußfolgerungen und Erfahrungen gelangen sehen, deren christliche Anklänge uns überraschen; ein christlicher Theologe könnte sagen, daß ein gewisses Ferment des Evangeliums im Keim des Islams selbst wie in einer Kapsel eingeschlossen und aufbewahrt worden war. Aus der Sicht der Dogmatik bleibt noch zu sagen, daß es grundlegende, nicht rückführbare Unterschiede zwischen den beiden Religionen gibt. Man kann sie wie folgt zusammenfassen:

- 1) Der Islam behauptet den prophetischen Charakter Mohammeds und den Offenbarungscharakter des Korans, während das Christentum daran festhält, daß die Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen ist.
- 2) Wenngleich der Islam den Fall Adams und Evas zugibt, leugnet er doch die Weitergabe dieser Ursünde an die Menschheit. Jeder Mensch ist nur für seine eigenen Taten verantwortlich.
- 3) Obschon im Koran die Ablehnung der Trinität auf der Dreiheit Allah, Jesus und Maria beruht, so haben doch die muslimischen Theologen immer jedwede Art von Trinitätsauffassung als einen Anschlag auf den Monotheismus des Korans betrachtet.
- 4) Trotz der Privilegien, die der Koran Jesus zuerkennt, hat er sich von Anfang an jeder Idee von Inkarnation widersetzt und auf der Tatsache bestanden, daß Jesus nur ein Mensch gewesen sei, der sich immer dagegen verwahrt habe, der Gottgleiche zu sein.
- 5) Schließlich und endlich leugnet der Islam das Dogma der Erlösung, und das aus mehreren Gründen. Einmal, weil er das Dogma der Erbsünde nicht anerkennt. Dann, weil der Begriff der Sünde als einer Beleidigung der Liebe Gottes im Koran fehlt: es gibt dort nicht wie im Alten Testament ständig eine Erwähnung der Sünde, die Notwendigkeit zu sühnen und Opfer darzubringen. Gott vergibt unmittelbar und damit ist alles geschehen. Überdies bestreitet der Koran die Kreuzigung: an der Stelle Jesu hat ein Doppelgänger gelitten; Jesus selbst wurde in den Himmel erhoben, von wo er am Ende der Zeiten wiederkommen wird. Am Tag der Auferstehung wird Jesus als Zeuge gegen jene auftreten, die nicht an ihn geglaubt haben (Koran 4, 157).

Der Islam als Gesellschaftsordnung

Aber – und das ist ein Hauptpunkt, wenn man die Begegnung von Islam und Christentum untersucht – man darf nicht vergessen, daß der Islam zugleich eine Gesellschaftsordnung ist, die ihren eigenen Stil hat. Dieser Lebensstil ist unmittelbar inspiriert durch den Glauben und das religiöse Gesetz. Die Lehrer des Gesetzes, die fuqaha´, machen es sich zur Aufgabe, eifersüchtig über seine Anwendung zu wachen. Indem wir uns an den mittelalterlichen Islam halten, eben den, der hier der Gegenstand unserer Untersuchung ist, könnten wir die Bestimmungen dieses Gesetzes etwa folgendermaßen zusammenfassen:

- 1) Die muslimische Gemeinschaft tendiert zu einer Staatsbildung, zur Formung eines Staates, dessen Gemeinwohl und Prinzip der Einheit der Koran ist. Der Kalif repräsentiert die höchste politische Autorität. Eine eigentlich geistliche Autorität gibt es nicht. Der Kalif vereinigt sämtliche Befugnisse in seiner Hand. Seine gesetzgebende Vollmacht ist geregelt durch das religiöse Gesetz, das im Koran und in der Sunna ausführlich dargelegt ist. Zum Ausgleich dafür kommt ihm die ausführende und richterliche Gewalt in Fülle zu. Die ausführende Gewalt delegiert er den Gouverneuren (wali) in den Provinzen, die richterliche Gewalt den Richtern (qadi), und zwar entweder direkt oder aber indirekt durch den Großkadi.
- 2) Der Kadi ist zuständig für Strafsachen. Er muß das muslimische Strafrecht anwenden, das eine grundlegende Unterscheidung trifft zwischen einer festgesetzten Strafe (hadd) und einer nach Ermessen festzusetzenden Strafe (ta'zir). Die festgesetzten Strafen sind sechs an der Zahl: a) für vorsätzliche Mordtötung (Mord) die Todesstrafe; diese Strafe wird vollstreckt durch die Familie des Opfers; b) für nicht vorsätzliche Tötung (Totschlag) das Blutgeld (diya); c) für Ehebruch die Steinigung und für andere Fälle außerehelichen Geschlechtsverkehrs die körperliche Züchtigung; d) für den Genuß von Alkohol und für die falsche Bezichtigung der Unzucht die körperliche Züchtigung; e) für Diebstahl das Abhacken der Hand; f) für Raub und Aufruhr die Tötung oder Verstümmelung; g) für den Abfall vom Glauben (murtadd) die Todesstrafe.
- 3) Die Grundlage der Zugehörigkeit zum Staat ist die muslimische Religion. So ist auch nur der Muslim im vollen Sinn Bürger. Prinzipiell hat nur er Zugang zu den öffentlichen Ämtern. Die Leute des Buches (ahl al-kitab) sind

,dimmis', Schutzbürger: sie erhalten im Prinzip die gleichen Rechte wie die muslimischen Untertanen, müssen aber eine spezielle Steuer zahlen, die Kopfsteuer (gizya). Zudem sind sie an bestimmte Bekleidungs Vorschriften gebunden und haben keinen Zutritt zu gewissen Bereichen des öffentlichen Lebens. Streitfälle, soweit sie ihren persönlichen Stand, ihre Person, betreffen, sind von ihren eigenen kirchlichen Gerichten zu entscheiden.

4) Der Muslim kann eine Christin oder eine Jüdin heiraten, ohne daß diese ihren Glauben wechseln müßten; aber der Christ oder Jude kann keine muslimische Frau heiraten, wenigstens solange nicht, als sie sich nicht zum Islam bekehren.

5) Dem Gesetz nach ist die muslimische Frau dem Mann gleichgestellt: sie ist passiv und aktiv voll rechtsfähig. Dennoch ist die Polygamie erlaubt: der Mann kann vier Frauen heiraten und so viele Sklavinnen als Nebenfrauen besitzen, als es seine Geldmittel erlauben. Andererseits hat nur der Mann das Recht der Entlassung (talaq). Ehescheidung (tatliq) auf Verlangen der Frau wird nur in bestimmten Ausnahmefällen gewährt.

6) Das Prinzip des Heiligen Krieges schließlich ist eine Pflicht für die Gemeinschaft als solche. Weil die muslimische Religion als die wahre Religion betrachtet wird, gibt es für die Muslime die Verpflichtung, sie zu verkünden, damit der wahre Gott auf der ganzen Erde anerkannt und damit das religiöse Gesetz überall beobachtet wird. Dieser Glaube wird zunächst einmal angeboten; wird er abgelehnt, dann muß man die bekämpfen, die ihm widerstehen, und zwar mit Waffengewalt. „Der Grundzug des heiligen Krieges im Islam ist wesentlich angreifend und erobernd“. Die Ungläubigen, das sind jene Menschen, die nicht an Gott glauben, haben zu wählen zwischen dem Tod und dem muslimischen Glauben. Die Leute des Buches jedoch können, wie wir oben gesagt haben, in der muslimischen Gemeinschaft verbleiben, wenn sie bereit sind, die Steuer zu zahlen.

So kann man sagen, daß das muslimische Gesetz gegenüber den christlichen Gemeinschaften, denen es begegnet ist, zugleich liberal und tolerant und doch von einer unerbittlichen Unnachgiebigkeit gewesen ist. Liberal war es, weil es für den Islam keinen Unterschied der Rassen gibt; weil es ferner den Christen und Juden die freie Beobachtung ihrer religiösen Vorschriften und Bräuche gestattete und ihnen auch ihr Hab und Gut beließ; weil es schließlich den Leibeigenen oder Sklaven, sobald sie Muslime wurden, die Freilassung gewährte. Mit anderen Worten: nichts war leichter, als in die muslimische Gemeinschaft einzutreten; es genügte, vor zwei Zeugen die sahada auszusprechen.

Aber dieses Gesetz war zur gleichen Zeit unbeugsam. Einmal Muslim geworden, konnte man keinen Schritt mehr zurück tun; die Sanktion dafür war nach dem traditionellen Gesetz der Tod. Auch konnte eine christliche Frau nach ihrem muslimischen Mann nicht erben. So liegt in einer muslimischen Gesellschaft, in der der Islam Staatsreligion ist, ein unmerklicher gesellschaftlicher Druck auf der Minorität; das Zerbröckeln dieser Gemeinschaften geschieht ständig und unaufhaltsam.

Der Islam als Zivilisation

Und schließlich, drittens, ist der Islam eine Zivilisation. Wie soll man sie charakterisieren?

1) Vor allem ist der Islam eine religiöse, und tiefer gesehen, eine theozentrische Zivilisation. Die Moschee, die in jeder muslimischen Stadt im Zentrum steht, will das Symbol dieser Unterwerfung (= islam) der muslimischen Bürger unter Gott, dem Allmächtigen Herrn, sein. Der Ruf zum Gebet durch den mu'addin fünfmal am Tag, unterstreicht noch mehr diese Besitzergreifung. Das ganze soziale Leben ist durchdrungen von religiösem Sinn, selbst wenn bei gewissen Gläubigen diese Äußerungen etwas von ihrem religiösen Gehalt verloren haben. Aber alle, manche bis zum Fatalismus, sind zutiefst von der Idee durchdrungen, daß „hier unten alles vergänglich ist und nur das Antlitz Gottes dasselbe bleibt“.

2) Zur selben Zeit aber ist diese Zivilisation eine ‚irdische‘. Sie ergreift nicht nur für die Welt Partei, sondern sie richtet sich sozusagen darin ein, indem sie sich bemüht, aus dieser Welt einen angenehmen Aufenthaltsort zu machen, einen Vorgeschmack des Paradieses. Sie zeigt volles Vertrauen in die menschliche Natur, in die Gaben, die sie von Gott empfangen hat, und sie duldet keine Erbsünde, die die Seele auf dem Weg zu ihrem Glück belastet. So hört man denn auch nur bei einigen Dichtern die Klage über die Härten des Lebens, über das taedium vitae. Der Bereich des Islams ist kein Boden für Selbstmord. Die muslimische Zivilisation ist lebenshungrig, lebensbejahend auf der Ebene des Geistes wie derjenigen der Sinne, ohne daß es ihr zu einem moralischen Problem wird. Es ist der

Glaube, der rettet, und Gott ist barmherzig. Man liebt den Luxus, das Raffinement in Wohnung, Kleidung und Nahrung. Die Kalifen von Kairo ließen mitten im Sommer aus dem Inneren Syriens auf Kamelkarawanen Schnee bringen, um Ihren Gästen köstliche eisgekühlte Gerichte aufzutischen. Dieser Lebensstil liebt die leidenschaftlichen Gefühle im Guten wie im Bösen. Im Schatten dieser Zivilisation ist die höfische Liebe entstanden, und es gibt eine ganze Literatur, die feinsinnig beschreibt, wie man vor Liebe sterben kann. Aber gleichzeitig sieht man Szenen voller Grausamkeit auftauchen: eine große Zahl der Kalifen von Bagdad wurde ermordet, und im Raum des Islams sind die extremistischen Geheimbünde entstanden, die von ihren verschworenen Mitgliedern verlangen, je nach Bedarf den Dolch oder Gift zu gebrauchen.

In Wirklichkeit war dieser verfeinerte Aspekt der Zivilisation einer Minderheit der oberen Klassen eigen, einer Aristokratie des Reichtums, der Macht oder des Geistes. Darüber dürfen wir nicht den machtvollen Antrieb zum Guten übersehen, den der Islam für die große Mehrheit seiner Anhänger darstellt. Der Islam ist eine Gemeinschaft, die betet, die sich vor Gott versammelt, die von ihren Mitgliedern verlangt, den Weg zu gehen (fi t-tariq al-mustaqim) und stets die Rechte Gottes und der Menschen zu beachten (ri'aya huquq Allah wa huquq al-gayr). Millionen muslimischer Gläubiger finden in der demütigen Unterwerfung unter den göttlichen Willen, in der treuen Befolgung der Gesetzesvorschriften, in der täglichen Übung der Geduld, in gegenseitiger Hilfeleistung, in der Annahme des Leidens eine moralische Kraft, die ihnen gestattet, hier auf Erden ihre Berufung als religiöse Menschen zu verwirklichen. Und genau das macht die Größe des Islams aus bis zur Gegenwart und befähigt ihn, eine der großen moralischen Kräfte der Menschheit zu sein.

3) Auf der im eigentlichen Sinne mehr intellektuellen Ebene ist die muslimische Zivilisation, das darf man wohl sagen, wesentlich eine Brücke gewesen und hat eine außergewöhnliche Mittlerrolle zwischen dem klassischen Altertum und dem christlichen Europa gespielt.

Die Muslime haben die großen Werke Griechenlands mit Heißhunger, mit Liebe und grenzenlosem Respekt rezipiert, und auf die Anregung mächtiger Mäzene hin haben ganze Übersetzerteams Platon, Aristoteles, Hippokrates und Galen, Ptolemaios, Euklid und Archimedes, Apollonios und Theon, Menelaos und Aristarch, Heron von Alexandrien und Philon von Byzanz und noch viele andere ins Arabische übersetzt. Die wunderbare Ausdrucksfähigkeit der arabischen Sprache machte es ihnen möglich, ein exaktes philosophisches und wissenschaftliches Vokabular zu schaffen, das sie befähigte, die wissenschaftlichen und technischen Ausdrücke wiederzugeben.

Bald wurden die Schüler selber Meister. Denn die muslimischen Denker gaben sich nicht damit zufrieden, die Alten sklavisch zu kopieren, sondern sie versuchten, dieselben sich wirklich anzueignen und dank ihrer Prinzipien die eigenen Probleme selbständig zu durchdenken. Platon und Aristoteles zogen alsbald den Kaftan an und trugen einen Turban. Mit Leuten wie al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina (Avicenna), Ibn Tufayl, Ibn Rusd (Averroes) nahm das Denken der Antike Probleme in Angriff, wie bestimmte dogmatische Wahrheiten sie stellten, die von der Offenbarung vorgelegt wurden: die Existenz Gottes, seine Natur, das Schöpfungsproblem, Gebet, Vorsehung, Unsterblichkeit der Seele, ewige Glückseligkeit, leibliche Auferstehung u. a. m. Ebenso auf der wissenschaftlichen Ebene gingen die Muslime, gepackt von konkreten Beobachtungen, bald über ihre Lehrer hinaus. Die technischen Künste verbreiteten sich rasch in Mesopotamien und Ägypten: es entstanden Arbeiten über Bewässerung, Straßenbau, Festungswesen, Kriegskünste, etc. In der Arithmetik lernten sie die Ziffern zu verwenden; aus der Algebra machten sie eine exakte Wissenschaft, die sie beachtlich weiterentwickelten, und sie legten den Grund zur analytischen Geometrie. Sie waren die unbestrittenen Begründer der ebenen und der sphärischen Trigonometrie. In der Astronomie vervollkommneten sie die Instrumente zur Beobachtung, entwarfen andere ganz neu, machten zahlreiche Beobachtungen. In der Optik glänzten sie im hellsten Licht: Ibn al-Haytam (Alhazen) und Kamaladdin übertrafen Euklid und Ptolemaios. In der Medizin und Pharmakologie ergänzten sie die Alten durch zahlreiche eigene Beobachtungen, die sie in den von ihnen gegründeten Spitälern machten. Der ‚Continens‘ eines ar-Razi (Rhazes) und der ‚Canon‘ des Ibn Sina enthielten die Summe aller ärztlichen Kenntnisse der Antike, vermehrt durch die Erfahrung, die schon seit geraumer Zeit die arabischen Praktiker machten. ar-Razi verfasste die erste Abhandlung, die mit großer Genauigkeit die Blattern beschrieb. Eine bedeutende Anzahl von Drogen bereicherte das Arsenal der Heilkunst. Als unermüdlich Reisende durcheilten die Muslime das riesige Gebiet des islamischen Reiches, das sich von den Ufern des Indus bis zum Atlantik erstreckte; und sorgfältig zeichneten sie die Reisewege und die Besonderheiten jener Länder auf, durch die sie kamen. Das Werk al-Biruni's, eines der berühmtesten Gestalten der muslimischen Wissenschaft, über Indien ist noch heute eine Fundgrube von präzisen Angaben über die Gebräuche und Gewohnheiten der mittelalterlichen Völkerschaften Indiens.

II. DIE GESCHICHTLICHE BEZIEHUNG ZWISCHEN CHRISTEN UND MUSLIMEN

Das Bild, das wir soeben vom Islam als einer Religion, Gesellschaftsordnung und Zivilisation skizziert haben, ist so, wie wir es heute dank einer gründlichen Kenntnis des Islams, seiner Lehre und Geschichte betrachten können. Aber man darf nicht meinen, daß das christliche Europa schon vom Auftreten des Islams an oder gar in den folgenden Jahrhunderten seiner Ausbreitung eine solche genaue Kenntnis besessen hätte. Man kann vielmehr im Verlauf der Geschichte der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen bis zum Beginn der modernen Zeit praktisch drei Etappen unterscheiden:

Zuerst eine Periode der Unkenntnis, die vom Anfang des Islams bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts reicht. Das Abendland verkannte den wahren Charakter des Islams. Die spärlichen Kenntnisse, die man von der Religion der Araber hatte, waren peinlicherweise der Bibel entnommen, was wiederum die Menschen in der Kirche zu einer apokalyptischen Sicht des Islams verleitete.

Vom Beginn des zwölften Jahrhunderts an dauerte die zweite Periode. Es zeigt sich ein doppeltes Phänomen: Einerseits beginnt man den Islam direkt kennenzulernen, indem man sich unmittelbar auf die Quellen seiner Glaubenslehre bezieht. Unter dem Einfluss eines Petrus Venerabilis wird der Koran sowie eine Anzahl mehr oder weniger authentischer muslimischer Schriften ins Lateinische übersetzt. Auf der Ebene des Geisteslebens ruft der Einzug der muslimischen Philosophen und Gelehrten in den Bereich der Universitäten eine erstaunliche Gegenbewegung hervor.

Andererseits erweckt die Eroberung Bagdads durch die Mongolen im Jahre 1258 in manchen Geistern die Hoffnung, den Islam besiegen zu können, indem man glaubt, ihn mit Waffengewalt zurückdrängen – und das ist die Bewegung der Kreuzzüge – oder ihn mit Mitteln rationaler Argumentation, die der Philosophie entnommen ist, überwinden zu können.

Diese wenigen Jahrzehnte voller Hoffnung weichen bald einer Enttäuschung. 1291 fällt Saint Jean d'Acre in die Hände der Muslime, und alsbald scheint jede Hoffnung auf einen militärischen Sieg verloren zu sein. Wohl gibt es noch einige kleinere militärische Unternehmungen, aber der Erbfeind zeigt sich nur noch drohender. Die Flotte der muslimischen Armee hatte gerade die Vororte von Konstantinopel eingenommen; und bald danach fällt 1453 die byzantinische Hauptstadt unter dem wiederholten Ansturm der Eroberer.

Damit sind wir bei der dritten Periode angelangt: Da in Hinkunft jede Hoffnung auf einen militärischen Sieg vergeblich erscheint, versuchen manche es mit friedlichen Mitteln – durch Kontaktaufnahme zur muslimischen Elite, durch die Veranstaltung einer Friedenskonferenz, und – warum auch nicht? – auf dem Wege der Zusammenarbeit mit dem Ziel der Aufrichtung eines allgemeinen Friedens. In diese geschichtlichen Verhältnisse muß man auch das Unternehmen eines Nikolaus von Kues mit seiner ‚Cibratio Alcorani‘ einordnen.

Zu Beginn der Renaissance und vor allem im neunzehnten Jahrhundert entsteht und entwickelt sich eine neue Wissenschaft: die Orientalistik. Einer ihrer ersten und wichtigsten Forschungsbereiche ist der Islam. Man übersetzt den Koran in verschiedene westliche Sprachen, man erforscht das Leben des Gründers des Islams, man stellt die unermessliche religiöse und profane Literatur der Araber ins Licht, man versucht, ein objektives Bild vom Islam zu vermitteln. Aber auf der dogmatischen Ebene bleiben die traditionellen Positionen weiter bestehen. Der Islam wird notwendigerweise abgelehnt. Mohammed kann nicht als ein Prophet im strikten Sinne betrachtet werden. Die Wahrheiten, die im Koran enthalten sind, sind der Bibel entlehnt, usw. ... Der Verfall der muslimischen Länder mit dem Beginn des neunzehnten Jahrhunderts und deren Besetzung durch die europäischen Mächte bestärkt den Westen noch im Glauben, daß die muslimischen Völker ein Opfer des Fatalismus geworden seien, wie ihn ihr Glaube verkündet. Derjenige, der das Problem des Islams erneut zur Sprache bringen sollte, war Professor Louis Massignon. Nachdem er durch das Studium des islamischen Mystikers al-Hallag zu dem Glauben seiner Kindheit zurückgefunden hatte, widmete er sein langes, aktives und arbeitsreiches Leben der Aufgabe, die Schätze der islamischen Kultur zu Ansehen zu bringen und herauszuarbeiten, was in seinen Augen die islamische Religion an authentisch Gültigem besitzt. Nach seiner Meinung sollten die Christen eine ‚kopernikanische Wende‘ vollziehen, indem sie sich mitten in die Achse der muslimischen Lehre selber hineinbegeben sollten, an jenen unantastbaren Punkt der Wahrheit, der im Zentrum des Islams steht, um das sich alles dreht, und das ihm seine Lebenskraft verleiht. In einer jener prägnanten Formulierungen, die sein Geheimnis waren, charakterisiert er die drei monotheistischen Religionen indem er sagte, daß, wenn Israel die Religion der Hoffnung ist und das Christentum jene der Liebe, der Islam die Religion des Glaubens sei. Indem er sich in gewisser Weise das islamische Schema der drei monotheistischen Religionen zu eigen machte, die der gleichen Quelle entstammten, akzeptierte er das Anknüpfen der Muslime an Abraham über Ismael: sie waren die Erben seines Segens und seiner einzigartigen Berufung. Durch die Tatsache, daß der Islam auf die absoluten Rechte Gottes gegenüber den Menschen pochte, hatte er sozusagen eine Berufung angesichts des Christentums. Einige seiner Schüler haben nicht ohne Übertreibung versucht, die Konsequenzen aus seiner Intuition

zu ziehen. In jedem Fall ist es ihm und seinen Schülern zu verdanken, daß nach und nach eine für den Dialog mit dem Islam günstige Strömung in der Kirche aufkommen konnte.

In diesem geschichtlichen Rahmen muß man die historische Erklärung des zweiten Vatikanischen Konzils über den Islam zu verstehen suchen. Man weiß ja, daß am 28. Oktober 1965 das zweite Vatikanische Konzil nach zahlreichen Diskussionen und Verbesserungen des ursprünglichen Textes die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen veröffentlichte, von der ein Teil, Artikel 3, namentlich dem Islam gewidmet war. Zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche nahm damit das Lehramt offiziell Stellung zum Islam als Religion.

Die Erklärung beginnt mit der Versicherung, daß die katholische Kirche die Muslime mit Hochachtung betrachtet. Sodann erinnert sie an das Wesentliche ihrer Lehre in dem offenkundigen Wunsch, jene Punkte zu unterstreichen, die sie, die Kirche, in ihrer Lehre mit ihnen teilt: „Sie beten an den alleinigen Gott, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde“. Ohne den Offenbarungscharakter des Korans anzuerkennen, erwähnt die Erklärung doch, daß die Muslime bekennen, Gott habe zu den Menschen gesprochen: „Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft“. Dennoch ist ein Grundunterschied in bezug auf Jesus hervorgehoben: „Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten“. Eine Anspielung wird gemacht auf die Sonderstellung, die Maria in der muslimischen Glaubenslehre einnimmt: „Sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen“. Und was die Lehre von den Letzten Dingen betrifft: „Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt“. Endlich folgt noch eine kurze Bemerkung zur muslimischen Ethik: „Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten“.

Zuletzt wendet sich das Konzil zugleich an Christen und Muslime: „Da es jedoch im Laufe 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 für alle Menschen“.

Um zu zeigen, daß diese Erklärung nicht toter Buchstabe bleiben sollte, beauftragte seine Heiligkeit Papst Paul VI. das Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen, das er einige Monate zuvor gegründet hatte, den Dialog voranzutreiben. Katholischerseits mehrten sich die Studien. Ausgehend von den Texten des Konzils und im Lichte der Erfahrungen der Vergangenheit, suchte man eine Theologie der Mission zu erarbeiten. Man versuchte, den Begriff des Dialogs mit dem Begriff ‚Mission‘ zu vergleichen, in der Absicht, den besonderen Sinn der Präsenz der Christen in der muslimischen Umwelt herauszuarbeiten. Insbesondere stellte man sich die Frage, ob die Enzyklika ‚Ecclesiam suam‘ die Identität von Dialog und Verkündigung des Wortes Gottes behaupten wolle, und damit den Dialog als eine Weise der Mission ansehe.

Nunmehr begannen die Begegnungen zwischen den Menschen verschiedenen Glaubens öfter stattzufinden, bald unter dem Patronat des Ökumenischen Rates der Kirchen, bald auf Initiative des Sekretariates für die Nichtchristen oder privater Gruppen. So fand eine erste Zusammenkunft statt in Genf-Cartigny im März 1969, eine weitere 1970 in Agaltun (Libanon), eine dritte 1972 in Brummana (ebenfalls Libanon).

Und zum ersten Mal in der Geschichte der ehrwürdigen al-Azhar-Universität in Kairo, dem traditionellen Herzen und Haupt der muslimischen Welt, hielt ein Kardinal vor ungefähr zweitausend al-Azhar-Studenten und ihren Professoren im März 1965 einen öffentlichen Vortrag. Die Zuhörer waren nicht wenig erstaunt, den römischen Purpur auf dem Lehrstuhl zu sehen, den vormals der große Reformator und Scheich Muhammad `Abduh innegehabt hatte. Kardinal König hatte für seinen Vortrag mit Bedacht das Thema gewählt: „Der Monotheismus in der Welt von heute“. Der Erfolg war so groß, daß der Vortrag ins Arabische übersetzt wurde, um seine Verbreitung im muslimischen Bereich zu sichern. Manche Würdenträger der al-Azhar schlugen sogar vor, das Werk über die Religionen, das unter der Leitung des Kardinals herausgegeben worden war, ins Arabische zu übersetzen.

Es gab weitere Besuche. Im Dezember 1970 wurde der Oberste Rat für muslimische Angelegenheiten in Kairo, die mächtigste Körperschaft für die Verbreitung des Islams in der Welt, vom Sekretariat für die Nichtchristen nach Rom eingeladen. Umgekehrt begab sich Kardinal Pignedoli in Begleitung von Msgr. Rossano und P. Abou Mokh nach Kairo, wo sich ihnen eine Gruppe katholischer ägyptischer Fachleute anschloß. Sie hielten gemeinsam mit einer offiziellen Delegation muslimischer Experten Arbeitssitzungen ab. Kardinal Pignedoli wurde von Präsident Sadat empfangen und das Fernsehen und die Presse versäumten nicht, das Wesentliche dieser Zusammenkünfte der Öffentlichkeit mitzuteilen. Am Ende der Gespräche wurden Beschlüsse für eine zukünftige gemeinsame Arbeit gefasst. Im April 1974 kam Kardinal Pignedoli zu einem Besuch nach Saudi-Arabien, wo ihn König Feisal in Audienz empfing. Noch im selben Jahr wurde der Besuch von einer Gruppe von Experten des islamischen Rechtes während

einer Europareise erwidert. Die Reise schloß einen Besuch im Vatikan ein, wo sie Gäste des Sekretariates für die Nichtchristen waren und vom Heiligen Vater in Audienz empfangen wurden.

Größeres Aufsehen erregte der erste islamisch-christliche Kongreß von Cordoba vom 9. bis 15. September 1974. Organisiert von der spanischen Vereinigung für die islamisch-christliche Einheit (A.I.C.), erfreute sich dieser Kongreß der Teilnahme folgender offizieller Delegationen: von Saudi-Arabien, Algerien, Ägypten, Irak, Jordanien, von der Liga der arabischen Staaten, von der Bewegung für die Befreiung Palästinas (P.L.O.), von Syrien und Tunesien, der Arabischen Bischofskonferenz und des Ökumenischen Rates der Kirchen sowie verschiedener spanischer Ministerien. Obschon Kardinal Duval, Erzbischof von Algerien, und Msgr. Teissier, Bischof von Oran, am Kongreß teilgenommen hatten, war doch weder der Vatikan noch der spanische Episkopat durch eine Abordnung vertreten. Die Atmosphäre war außerordentlich herzlich. Cordoba, das einst Kalifenstadt gewesen war, bot sich geradezu an für diesen Austausch auf der Ebene der Gleichheit zwischen Vertretern des Islams und Vertretern des Christentums, die aus der gleichen Liebe zum Frieden danach verlangten, sich gegenseitig besser kennenzulernen, und die ebenso sehr bemüht waren, der Gerechtigkeit in den Beziehungen der Völker untereinander zum Sieg zu verhelfen. Von hier kam auch die positive Einstellung zum Palästina-Problem, das von den Muslimen als das Problem par excellence der arabischen Welt in der Gegenwart angesehen wird. Höhepunkt aber war das Gebet der Muslime am Freitag, dem 13. September, in der (Moschee-) Kathedrale von Cordoba, die auf diese Weise zum ersten Mal seit dem Jahre 1236 wieder für einen muslimischen Gottesdienst geöffnet war. Am folgenden Tag wurde daselbst ein feierliches Amt gehalten, an dem auch die islamischen Delegierten teilnahmen.

Noch bedeutsamer vielleicht war das Kolloquium, das von der Sektion für islamische Studien vom „Centre d'Etudes et de Recherches économiques et sociales“ in Tunis veranstaltet wurde (11. bis 17. November 1974). Zum ersten Male ergriffen damit Muslime die Initiative, um Christen einzuladen. Das Thema lautete: „Das Gewissen der Muslime und Christen angesichts der Probleme der Entwicklung“. Unter den anwesenden Katholiken befanden sich die Professoren Louis Gardet und Roger Arnaldez, die Patres Demeersman, Caspar und Lelong. Andere Christen waren eingeladen, konnten aber nicht kommen, wie Professor Louis Ricoeur, Pastor Lukas Vischer, sowie die Bischöfe Dom Helder Camara und Tschibangu.

Dem Beispiel Ägyptens und Tunesiens, Vertreter des Christentums an den runden Tisch einzuladen, folgte bald Oberst Muamar al-Gaddafi, der Staatschef Libyens. Er lud den Vatikan für die Zeit vom 1. bis 6. Februar 1976 offiziell noch Tripolis ein. Unter großer Diskretion und indem er versuchte, die größtmöglichen Verkehrungen zu treffen, um diese Begegnung in Tripolis nicht in eine politische Demonstration umfunktionieren zu lassen, sagte der Vatikan zu, dreizehn katholische Vertreter zu entsenden, an ihrer Spitze Kardinal Pignedoli. Von muslimischer Seite hatten die dreizehn Vertreter der verschiedenen islamischen Länder (allerdings ohne die offizielle Teilnahme Ägyptens) den libyschen Erziehungsminister an ihrer Spitze. Die Themen des Gespräches waren sorgfältig gewählt:

- 1) Kann die Religion eine Ideologie für das Leben sein?
- 2) Die gemeinsamen Grundlagen der Glaubensüberzeugungen und das Feld ihrer Begegnung im täglichen Leben.
- 3) Die soziale Gerechtigkeit als Frucht des Glaubens an Gott.
- 4) Gemeinsame Grundlagen und Unterschiede in der Lehre des Islams und des Christentums.

Am zweiten Tag schaltete sich Oberst al-Gaddafi persönlich des langen und breiten ein und suchte die eingeladenen Christen von der Notwendigkeit zu überzeugen, den Offenbarungscharakter des Korans anzunehmen und den apokryphen Charakter gewisser Abschnitte in den Evangelien zuzugeben. Doch zum bewegendsten Augenblick des Kongresses, zu welchem mehr als vierhundert Gäste aus allen Teilen der Welt gekommen waren, wurde jener, als ein Vertreter der Katholiken in einer von echter Begeisterung getragenen Rede die Muslime um Verzeihung bat für alles Unrecht, das ihnen im Laufe der Jahrhunderte von Seiten der Christen zugefügt worden war. Der Saal hallte wider von begeistertem Applaus, und die Vertreter begannen einander überschwänglich zu umarmen. Es waren Minuten einer intensiven geistigen Kommunion.

Es wurden vierundzwanzig Beschlüsse gefaßt. Unglücklicherweise wurden später zwei davon, die den Libanon und Palästina betrafen, vom Vatikan wegen ihres politischen Charakters nicht anerkannt.

Schließlich fand vom 21. bis 27. März 1977 ein weiterer Kongreß in Cordoba statt, aber in einem kleineren Umfang. Im Mittelpunkt der Gespräche stand die Frage nach der christlichen und islamischen Einstellung zu Mohammed und Jesus. Zweimal zogen sich die Kongreßteilnehmer zum Gebet zurück, einmal in die Moschee und zum anderen Male zur Feier der Eucharistie.

Der kurze historische Abriss, den ich soeben gegeben habe, scheint mir den Sinn unserer Begegnung zwischen muslimischen und christlichen Theologen hier in Wien beleuchtet und auch die Gründe zur Hoffnung dargetan zu haben. Mir will scheinen, daß auf katholischer Seite das Anliegen des islamisch-christlichen Dialoges zum Durch-

bruch gekommen ist, zumindest der Intention nach. Das Interesse, das von Seiten der Christen dem Islam entgegengebracht wird, nimmt nicht ab. Viele Vorurteile sind gefallen, und man scheint auch endlich entschlossen zu sein, auf dem Weg weiterzugehen, der von den Bahnbrechern wie Louis Massignon eröffnet worden war.

Von muslimischer Seite fehlen die Zeichen des guten Willens ebenfalls nicht mehr. Die Anwesenheit der erlauchten Gäste aus Ägypten hier in unserer Mitte ist für uns eine unvergleichliche Ermutigung. Wenn es uns die Zeit erlaubte, hätte ich noch andere engagierte muslimische Freunde nennen können, die ebenfalls auf dem Weg des Dialoges sind: Dr. Kamel Hussein, Autor eines ‚Prozesses Christi‘ in einem Buch mit dem Titel „La Cité Iniquè“, das ein seltenes Verständnis der christlichen Botschaft zeigt; Mohamed Talbi, Professor in Tunis, dessen Abhandlung über den islamisch-christlichen Dialog von besonderer Klarheit ist; M. Achmed Taleb, Informationsminister in Algerien, der in seinen „Briefen aus dem Gefängnis“ eine aufmerksame Sympathie an den Tag legt für jene Christen, die den Geist des Dialoges fördern; Aziz Lahbabi, Professor an der Universität von Rabat, Vorkämpfer des muslimischen Personalismus; Mohammed Arkoun, Professor an der Universität von Paris, der in aller Öffentlichkeit an die Christen die Bitte richtet, das Phänomen der Religion gemeinsam zu erforschen; Professor Hasan Askari von der Aligarh Muslim University in Indien, versichert, daß das, was der Islam nötig hätte, die Idee eines leidenden Gottes sei; Abd El-Aziz Kamel, früherer Waqf-Minister, sowie Scheich El-Baquri, vormals Rektor der al-Azhar.

Offensichtlich scheint das Wehen des Geistes die Geister und Herzen der einen wie der anderen Seite zu bewegen. Mögen auch wir uns erfassen lassen von der Gnade, die uns angeboten wird, und mit Eifer daran arbeiten, das Gespräch zwischen Christen und Muslimen voranzubringen, damit das Antlitz desselben Gottes, den sie verehren, mehr und mehr seinen Geschöpfen aufleuchte.

Aus: Andreas Bsteh (Hrsg.), Der Gott des Christentums und des Islams, Beiträge zur Religionstheologie 2, Mödling/ Österreich: Verlag St. Gabriel, 1978