

RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM

KATHOLISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT

WISSENSCHAFTLICHE HAUSARBEIT ZUR ERLANGUNG DES DIPLOMS IN
KATHOLISCHER THEOLOGIE

THEMA:

**CHANCEN UND GRENZEN DES
CHRISTLICH - ISLAMISCHEN DIALOGES
AUF DEM HINTERGRUND DER
KOMMUNIKATIONSAXIOME VON PAUL WATZLAWICK**

Eingereicht beim zuständigen Fachvertreter für Dogmatik:

Prof. Dr. Georg Langemeyer

vorgelegt von:

Heribert Weinbrenner
Kollegstr. 10
4630 Bochum 1

im Februar 1991

0. VORWORT

0.1 Zum Thema

Als der Prophet des Islam, Muhammad, um 610 in Mekka mit seiner Predigt begann und damit eine neue Religion stiftete, gab es bereits auch in seiner Umgebung die beiden anderen monotheistischen Religionen, das Judentum und das Christentum. Von Anfang an mußte der Islam zu diesen beiden Religionen Stellung beziehen. Diese ersten Kontakte sind bereits in Koran und Sunna bezeugt.

Durch die rasche Ausbreitung des Islam kam es wiederholt zu Kriegen, mit den christlich geprägten Staaten, da sowohl der Islam als auch die christlichen Staaten, orthodoxe wie katholische, den Anspruch auf politische Macht stellten. Neben diesen kriegerischen Auseinandersetzungen gab es aber auch schon früh Versuche der geistigen Auseinandersetzung. Stellvertretend hierfür seien Johannes Damascenus, Petrus Venerabilis, der die erste Koranübersetzung in die lateinische Sprache anfertigen ließ, Franz von Assisi und Nikolaus von Kues genannt.

Durch das Nebeneinander dieser beiden großen Religionen kam es zu einer faktischen Aufteilung der Welt in das christliche Abendland und das islamische Morgenland. Während es in Europa so gut wie keine Muslime gab, lebten in der islamischen Welt die altorientalischen Kirchen.

Trotz wiederholter kriegerischer Auseinandersetzungen, blieb diese Aufteilung bis zur Zeit der Kolonisation bestehen. In der Kolonialzeit gerieten nun die meisten islamischen Staaten unter die Herrschaft europäischer Mächte, und hiermit erfuhren die Muslime ihre größte Demütigung.

Zu einer neuerlichen Änderung des Verhältnisses kam es nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Unabhängigkeit der islamischen Staaten, den die Muslimen ein neues Selbstwertgefühl gab.

Dieses neue Selbstwertgefühl wurde in Europa verstärkt wahrgenommen durch die Ölkrise 1973, durch die islamische Revolution Khomeinis und durch den libyschen Staatschef Ghadaffi. Diese Ereignisse haben aber auch das Bild des Islam in der westlichen Welt negativ beeinflusst. Die verstärkte Abhängigkeit aller Staaten auf der Erde verlangt ein friedliches Miteinander der islamisch und christlich geprägter Staaten.

Die verstärkte Zuwanderung muslimischer Arbeiter vor allem aus der Türkei und aus Marokko, die auch in Deutschland Moscheen errichteten und deren Kinder zusammen mit den deutschen Kindern die Schulen besuchen, in den vergangenen Jahren brachte viele Deutsche in einen direkten Kontakt mit Muslimen und damit auch mit dem Islam, dem nicht ausgewichen werden konnte.

Diese Begegnungen waren und sind auch heute noch häufig durch Vorurteile und Ängste geprägt, und gerade durch den Golfkrieg werden auf christlicher Seite diese Vorurteile und Ängste wieder verstärkt. Dies führte auf beiden Seiten zu Spannungen, Haß und auch zu Gewalttätigkeiten. Um diese abzubauen, ist die Begegnung und der Dialog zwischen den Menschen der verschiedenen Glau-

bensrichtungen und auch der Dialog zwischen den Religionsgemeinschaften dringend geboten.

Durch eine mehrjährige Lehrtätigkeit an einer Schule mit mehr als 40 % muslimischer Schüler bekam ich selbst zum ersten Mal Kontakt mit Muslimen und engagierte mich seitdem im christlich-islamischen Dialog.

Dieser Dialog vollzieht sich auf sehr verschiedenen Ebenen und Bereichen. Er umfaßt die persönliche Begegnung zwischen einzelnen Gläubigen, bei der der Glaube nicht thematisiert wird, ebenso wie Glaubensgespräche, Zusammenarbeit aus dem Glauben zur Lösung sozialer Probleme, auch Gebetsgottesdienste und theologische Diskussionen. Aber auch Seminare von Teilnehmern aus einer Religionsgemeinschaft möchte ich zum Bereich des Dialoges rechnen, wenn diese Seminare dem Ziel dienen, das Verhältnis der Religionsgemeinschaften und ihrer Anhänger zu verbessern.

Auch die Begegnung der Amtsträger der Kirche und Vertreter islamischer Organisationen gehören zum Dialog, ebenso wie deren Ansprachen an die eigenen Gläubigen oder auch die Gläubigen der anderen Religionsgemeinschaft.

Theologische Tagungen werden auf allen Ebenen abgehalten. Neben den zahlreichen Seminaren an der Basis in den Gemeinden oder Vereinen, die sich den Dialog als Aufgabe gestellt haben, gab es auch schon mehrere Seminare auf internationaler Ebene wie z. B. 1976 in Tripolis ein Seminar, das vom vatikanischen Sekretariat für die Nichtchristen und dem libyschen Staat veranstaltet wurde.

Alle diese Veranstaltungen dienen im weitesten Sinne dem Frieden in der Welt, und die theologischen Diskussionen sollten auch die Wahrheitserkenntnis zum Ziel haben.

In den vergangenen zehn Jahren habe ich an vielen solchen Veranstaltungen teilgenommen und einige auch selbst organisiert. Vor allem bei den theologischen Gesprächen machte ich die Erfahrung, daß man sich nicht verstand und daß man aneinander vorbeiredete und also auch keinen Fortschritt machte. Muslimische Gesprächspartner schienen teilweise gar nicht an Informationen über den christlichen Glauben interessiert zu sein und stellten gleichzeitig den Anspruch, einen religiösen Dialog zu führen. Inwieweit derselbe Eindruck bei Muslimen entstand, entzieht sich meiner Kenntnis. Diese Erfahrungen veranlaßte mich, mich stärker mit den Grundlagen und Bedingungen des christlich-islamischen Dialogs auseinanderzusetzen.

0.2 Zum Aufbau der Arbeit

Da das Gespräch ein zwischenmenschliches Geschehen ist, ist es auch unter psychologischen und hier besonders unter kommunikationstheoretischen Gesichtspunkten zu betrachten. Da die erfahrenen Schwierigkeiten, wenn man vom guten Willen aller Beteiligten ausgeht, nicht theologisch erklärt werden können, wurde hier die kommunikationstheoretische Perspektive gewählt. Im ersten Kapitel wird zunächst der Begriff "Dialog" reflektiert und die Theorie der menschlichen Kommunikation von Paul Watzlawick dargelegt.

Die Kommunikationstheorie von Watzlawick will zwar die direkte zwischenmenschliche Kommunikation beschreiben, aber er selbst wählt zur Erläuterung seiner Axiome auch Beispiele aus dem Verhalten von Staaten oder Organisationen zueinander. Der Dialog zwischen den Religionsgemeinschaften wird von Menschen geführt, und er hat Auswirkungen auf das Verhalten der Menschen an der Basis. Von daher sah ich mich ermutigt, die Kommunikationstheorie auf den interreligiösen Dialog anzuwenden.

Nach den Ausführungen über die Kommunikationstheorie werden zunächst die jeweiligen Glaubenslehren, die direkte Auswirkungen auf die Beziehung zu der jeweils anderen Religion haben, untersucht. Von daher sind die Kapitel zwei und drei dem Selbstverständnis der beiden Religionsgemeinschaften gewidmet.

In den Kapiteln vier und fünf werden Äußerungen der beiden Religionsgemeinschaften zum interreligiösen Dialog und zur jeweils anderen Religionsgemeinschaft untersucht. Auf christlicher Seite gibt es hierzu zahlreiche Material. Ich beschränke mich bewußt auf die Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie der Päpste, da diese als höchste Autorität in der katholischen Kirche einen großen Einfluß auf den Dialog an der Basis haben. Auch berufen sich oft evangelische Christen, die sich für den Dialog engagieren, auf das Konzilsdokument "Erklärung über die nichtchristlichen Religionen" (*Nostra aetate*).

Von namhaften Vertretern des Islam gibt es bedeutend weniger Äußerungen zum Dialog, und sie sind nicht gut dokumentiert. Deshalb wurden alle mir zugänglichen Äußerungen herangezogen. Der Einfluß, den diese Äußerungen auf die einzelnen Muslime haben, kann von mir nicht beurteilt werden. Aus meinen Erfahrungen scheinen sie aber das Bewußtsein an der Basis widerzuspiegeln.

Der Koran wird, wenn nichts anderes vermerkt ist, nach der neuen Übersetzung von A. Th. Khoury (siehe Literaturverzeichnis) zitiert. Damit die Anmerkungen möglichst wenig Platz einnehmen und überschaubar bleiben, beschränke ich mich darauf, nur den Autor und eventuell einen Kurztitel zu nennen. Die genauen Angaben können anhand dessen schnell im Literaturverzeichnis gefunden werden.

1. BEGRIFF UND WESEN DES DIALOGS

1.1 Vorbemerkung

Im allgemeinen Sprachgebrauch versteht man unter "Dialog" ein Zwiegespräch oder eine Wechselrede¹ bzw. ein Gespräch zwischen zwei oder mehreren Personen². Als eine weitere Bedeutung von "Dialog" nennt Wahrig auch die philosophische Erörterung. Während der Begriff im allgemeinen Sprachgebrauch eine sehr weite Bedeutung hat, wird er in der Philosophie und auch Theologie nach Form und Ziel des Gespräches eingegrenzt. Aber auch in der Philosophie ist der Begriff nicht eindeutig. Zu unterscheiden ist vor allem zwischen dem Verständnis im "dialogischen Denken" (Buber und Ebner) und dem "kritischen Dialog" (Diskurs).

1.2 Das "dialogische Denken"

Das dialogische Denken setzt bei der Sprache an, wobei hier die Sprache in ihrer Grundfunktion gesehen wird, als Medium der Kommunikation zwischen Individuen. Nach Ebner besteht das Wesen der Sprache darin, daß es ein Verhältnis des Ichs zum Du voraussetzt und herstellt³. Buber geht von zwei Grundworten des Menschen aus: a) Ich-Du und b) Ich-Es. Das Ich ist in diesen beiden Grundworten verschieden, da kein Teil eines Grundwortes für sich allein ausgesprochen werden kann, sondern immer der andere Teil mitgesprochen bzw. mitgedacht wird. Wenn der Mensch "Ich" sagt, meint er immer eines der beiden Grundworte.

Das Es ist immer ein Etwas, das an anderes grenzt, während das Du nicht grenzt. "Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung."⁴ Sobald man einem Menschen als einem Du gegenübertritt, spricht man das Grundwort Ich-Du, und dann ist der Partner kein Ding mehr unter anderen, sondern eine Person, zu der man in einer Beziehung steht, und die nicht erfahren wird⁵. Das Grundwort Ich-Du stiftete die Welt der Beziehungen, welche drei Sphären umfaßt: das Leben mit a) der Natur, b) den Menschen und c) den geistigen Wesenheiten⁶.

Die Einteilung in die Grundworte Ich-Du bzw. Ich-Es weist auf die beiden Grundfunktionen der Sprache hin: a) das Stiften von Beziehungen zwischen Menschen (Ich-Du) und b) Werkzeug der Verständigung über Sachverhalte (Ich-Es).

In seiner Entwicklung lernt der Mensch zuerst das Grundwort Ich-Du, und zwar beginnend mit dem Du, als das er angesprochen wird. Der Mensch lernt dadurch sprechen, daß er von anderen angesprochen wird, daß mit ihm geredet wird. Hierdurch entdeckt er, daß er eine Person ist⁷.

¹ Vgl. Duden, Fremdwörterbuch, S. 174.

² Vgl. Wahrig, S. 201.

³ Vgl. Langemeyer, Personalismus, S. 40f.

⁴ Buber, Ich und Du, S. 80.

⁵ Ebd., S. 83.

⁶ Ebd., S. 81.

Ohne das Du kann der Mensch nicht zum Ich werden. "Der Mensch wird am Du zum Ich. Gegenüber kommt und entschwindet, Beziehungsereignisse verdichten sich und zerstieben, und im Wechsel klärt sich, von Mal zu Mal wachsend, das Bewußtsein des gleichbleibenden Partners, das Ichbewußtsein."⁸ Das Ich ist also auf ein Du verwiesen und wäre ohne dieses nicht existent. Die Erfahrung des je anderen Du ist wichtig für die Entwicklung der Ich-Identität⁹.

In einem weiteren Schritt der Entwicklung tritt der Mensch in eine Beziehung zu den Gegenständen seiner Umwelt. Zuerst nimmt er eine Beziehung zu ihnen auf, und danach erst werden diese zu einem ihm gegenüberstehenden Ding, zu einem Es¹⁰.

Die Beziehung Ich-Du ist aber nicht eine andauernde und unwandelbare, sondern aus jedem Du wird schließlich ein Es. Denn sobald der als Du angesprochene Mensch für das Ich erfahrbar und berührbar wird, wird er zu einem Er oder einer Sie, zu einer Summe von Eigenschaften und damit zu einem Es¹¹.

Wenn das Du zu einem Er oder einer Sie wird, wird es zu einem Begrenzten, von anderen Er und Sie Abgrenzbaren. Es wird erfahrbar und beschreibbar, ein lockeres Bündel von Eigenschaften.

Das Aussprechen des Wortes Du allein ist aber noch nicht das Aussprechen des Grundwortes Ich-Du, denn auch wenn Du gesagt wird, kann Es gemeint sein¹².

Zusammenfassend kann man sagen: Der Dialog stiftet zunächst eine Beziehung zwischen einem Ich und einem Du. Indem ein Mensch einen anderen anspricht, nimmt er zu ihm Stellung, er trifft eine Entscheidung für ihn, in der er ihn als Person anerkennt. Das gleiche gilt auch für den Angesprochenen. Er kann auf die Ansprache antworten und tritt damit als ein Ich in eine Beziehung zum Du. Die Ansprache des Partners als Du, als Person, beinhaltet auch die Anerkennung seines eigenen Denkens, seiner eigenen Wünsche und Empfindungen. Nur dann kann es aber auch eine echte Verständigung zwischen den Dialogpartnern geben¹³.

1.3 Der kritische Dialog

In seinem Aufsatz "Wahrheit, Dialog und Entscheidung" stellt Schaeffler fest, daß der Begriff "Dialog" "für 'herrschaftsfreien Diskurs' unter gleichberechtigten Partnern, ein Diskurs, in dem keine andere Macht ausgeübt wird als die logische Kraft der Argumente"¹⁴ steht. Dieser Dialogbegriff ist vor allem durch sein Ziel bestimmt, nämlich der Wahrheit im weitesten Sinne näher zu kommen. Es liegt

⁷ Langemeyer, Theologie im Dialog, S. 2.

⁸ Buber, Ich und Du, S. 97.

⁹ Vgl. Langemeyer, Personalismus, S. 45.

¹⁰ Vgl. Buber, Ich und Du, S. 96.

¹¹ Vgl. ebd., S. 89.

¹² Vgl. ebd., S. 101.

¹³ Vgl. Langemeyer, Theologie im Dialog, S. 4.

¹⁴ Schaeffler, Wahrheit, S. 13

ihm also ein praktisches Erkenntnisinteresse zugrunde. Der Diskurs als ein methodisch disziplinierter Dialog, der zur Prüfung einer aufgestellten Behauptung geführt wird, erhebt den Anspruch, mit gleichberechtigten Partnern unterschiedlicher Art geführt werden zu können¹⁵ und immer zu demselben Ergebnis zu führen¹⁶.

Der Diskurs oder 'kritische Dialog' wird auf Sokrates zurückgeführt. Für ihn war der Dialog die Methode, mit der er gemeinsam mit seinen Gesprächspartnern die Geltungsansprüche überkommener Normen hinterfragte¹⁷. Nur das, was der Überprüfung im kritischen Dialog bestehen konnte, galt für Sokrates als wahr und gut¹⁸. Diesen Diskursbegriff hat Habermas in Anlehnung an Sokrates und Kant erneuert.

Das Medium des kritischen Dialoges ist die Umgangssprache. Bodammer weist aber darauf hin, daß in ihr "Sprache, Handeln und expressive Ausdrucksformen [sich wechselseitig] interpretieren in der alltäglichen Lebenspraxis"¹⁹. Die Umgangssprache ist keine reine Sprache, weil sie auch nichtsprachliche Elemente umfaßt. Hierdurch werden die Ausdrucksformen vielfältiger als in der reinen Sprache, da die nonverbalen Zeichen die verbalen ergänzen und interpretieren. Gleichzeitig kann ein Sprecher an der Reaktion seines Partners erkennen, ob er verstanden wurde oder nicht und gegebenenfalls durch Wiederholung und Modifizierung seiner Aussagen Mißverständnisse ausräumen²⁰.

Als erste Voraussetzung nennt Schaeffler das Verständnis der Vernunft als der Möglichkeit der prinzipiell unbegrenzten Kommunikation. Die Vernunft beinhaltet auch die Bereitschaft und Fähigkeit, sich versuchsweise auf den Standpunkt des anderen zu stellen.

Des weiteren ist das Verständnis von Wahrheit wichtig. Der Dialog setzt ein streng geschichtliches, offenes und personales Verständnis von Wahrheit voraus, das sich von der Auffassung einer absoluten Wahrheit unterscheidet²¹.

Die Dialogteilnehmer müssen Einverständnis darüber haben, daß die Wahrheit die eine ist, die von allen gesucht wird, daß aber die Sichtweise und Suche nach ihr aufgrund der unterschiedlichen Standpunkte verschieden ist. "Wahrheit ist verschieden von jeder Weise menschlichen Wissens von ihr."²² Die Wahrheit ist immer größer. Daraus folgt, daß jeder Teilnehmer anerkennen muß, daß auch er die Wahrheit nicht besitzt. Seine Meinung und auch die Meinung der anderen ist unterschieden von der Wahrheit, aber in jeder Meinung, in jeder menschlichen Rede ist Wahrheit, und die verschiedenen Gesichtspunkte von Wahrheit ergänzen sich (Komplementarität). Nur wer das anerkennt, ist in der Lage, auf den anderen wirklich zu hören, und dann auch bereit, von anderen zu lernen. Eine wichtige

¹⁵ Vgl. Bodammer, S. 137.

¹⁶ Vgl. Böhler, S. 28.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 27.

¹⁸ Vgl. Apel, S. 32.

¹⁹ Bodammer, S. 133.

²⁰ Vgl. ebd., S. 134.

²¹ Vgl. Lüthi, S. 22.

²² Schaeffler, Wahrheit, S. 15.

Voraussetzung für den Dialog ist also bei den Teilnehmern die Bereitschaft zum Lernen.

Als Medium des Dialogs wird explizit oder implizit die Sprache genannt. Daß sie aber nicht eine rein rationale Auseinandersetzung garantiert, deutet Lüthi an. "Jedenfalls: im Dialog ist damit zu rechnen, daß das sich Gegenübertreten im Raume des Rationalen, im Raume der Helle und des Bewußten nicht ohne weiteres verfügbar ist, weil es auch die Räume des Irrationalen, die Gewalten der Nacht und des Unbewußten gibt. Damit kommt eine bestimmte Dialognaivität nicht mehr in Frage."²³

Um diese "Räume" zu erhellen, ist es nützlich, die Bedingungen menschlicher Kommunikation näher zu betrachten.

1.4 Theorie der menschlichen Kommunikation nach Watzlawick

Watzlawick definiert menschliche Kommunikation als das Medium der Manifestation menschlicher Beziehungen²⁴. Die menschliche Kommunikation läßt sich in drei Teilgebiete einteilen: Syntaktik, Semantik und Pragmatik. Auch wenn sich diese Bereiche in der Theorie exakt trennen lassen, so sind sie doch wechselseitig auf einander bezogen und miteinander verwoben.

Watzlawick befaßt sich vor allem mit der Pragmatik, berührt aber zwangsläufig auch die anderen Gebiete. Er versucht die Bedingungen der menschlichen Kommunikation in fünf Axiomen zusammenzufassen, die er zwar als ein Provisorium ansieht, deren theoretische Schwäche aber durch ihre praktische Nützlichkeit aufgewogen wird²⁵. Wenn auch nicht alle Axiome für dieses Thema von gleicher Bedeutung sind, sollen sie der Vollständigkeit halber aufgeführt werden. Zwar geht Watzlawick von der Kommunikation einzelner Menschen aus, aber einige Beispiele, die er zur Veranschaulichung anführt, weisen darauf hin, daß auch er zumindest teilweise eine Übertragung auf die Kommunikation von Gruppen, Organisationen und sogar Staaten für möglich hält.

1. Axiom: Die Unmöglichkeit, nicht zu kommunizieren

Die Informationsträger der Kommunikation sind neben der Sprache vor allem auch paralinguistische Phänomene (Tonfall etc.), Körperhaltungen und Gesten, also Verhalten jedweder Art²⁶. Da der Mensch sich aber immer "irgendwie" verhält, gibt er damit auch immer Informationen. Deshalb kommt Watzlawick zu dem Ergebnis: "Man kann nicht *nicht* kommunizieren."²⁷

Für das Verhältnis von Christentum und Islam bedeutet das, daß zwischen beiden von Anfang an eine Kommunikation stattfand. Dieser Aspekt hat für die vorliegende Arbeit jedoch nur eine untergeordnete Bedeutung.

²³ Lüthi, S. 22.

²⁴ Vgl. Watzlawick, S. 22.

²⁵ Vgl. ebd., S. 50.

²⁶ Vgl. ebd., S. 51.

²⁷ Ebd., S. 53.

2. Axiom: Inhalts- und Beziehungsaspekt

"Jede Kommunikation hat einen Inhalts- und einen Beziehungsaspekt, derart, daß letzterer den ersteren bestimmt und daher eine Metakommunikation ist."²⁸

Bei jeder Kommunikation wird nicht nur ein sachlicher Inhalt vermittelt, sondern gleichzeitig werden auch die gegenseitigen Beziehungen der Kommunikationspartner definiert. "Sie [die Nachricht, H. W.] definiert also, wie der Sender die Beziehung zwischen sich und dem Empfänger sieht, und ist in diesem Sinn seine persönliche Stellungnahme zum anderen."²⁹

In der Regel werden aber Beziehungen nicht ausdrücklich thematisiert, ihre Definition tritt bei der normalen Kommunikation in den Hintergrund³⁰.

Watzlawick nennt verschiedene Varianten des Verhältnisses der Kommunikationspartner zueinander: Die Idealform ist, daß Übereinstimmung auf der Inhalts- und der Beziehungsebene besteht. Der Gegenpol hierzu ist die Uneinigkeit auf beiden Ebenen. Dazwischen gibt es mehrere Mischformen, deren reifste die ist, daß auf der Inhaltsebene Dissens herrscht, der aber die Übereinstimmung auf der Beziehungsebene nicht beeinträchtigt³¹. Diese Kombination ist auch für einen Dialog die beste Voraussetzung. Die Umkehrung hierzu ist die Übereinstimmung in den Inhalten bei ungeklärten Beziehungen. "Dies bedeutet vor allem, daß bei Wegfallen des Einverständnisses auf der Inhaltsstufe die Tragfähigkeit der Beziehungen ernsthaft gefährdet sein dürfte."³² Neben Beispielen aus dem ehelichen Zusammenleben führt Watzlawick hier auch als Beispiel die Änderung des Verhältnisses zwischen den USA und der UdSSR nach dem Sieg über Deutschland und Japan an³³. Ähnliches kann man zur Zeit auch in der UdSSR im Verhältnis der Religionsgemeinschaften untereinander beobachten. Nachdem der Druck der atheistischen Regierung auf sie nachgelassen hat, treten wieder alte Rivalitäten zutage.

Die Beziehungen der Kommunikationspartner sind wesentlich von der Selbstdefinition der einzelnen Partner bestimmt.

Jeder Mensch hat ein bestimmtes Selbstverständnis, das er in seiner individuellen Lerngeschichte durch Interaktionen mit seiner Umwelt erworben hat und das sich ständig weiterentwickelt. Bei jeder Kommunikation wird diese Selbstsicht auf der Beziehungsebene mit eingebracht, während gleichzeitig auch die Sicht des anderen, des Du, definiert wird. Beides ist eng miteinander verwoben, und die Ich-Definition in der konkreten Kommunikationssituation geschieht immer auch auf dem Hintergrund der Du-Definition des Partners.

Der Partner hat grundsätzlich drei Möglichkeiten, auf die Selbstsicht zu reagieren³⁴.

²⁸ Ebd., S. 56.

²⁹ Ebd., S. 53.

³⁰ Vgl. ebd., S. 55.

³¹ Vgl. ebd., S. 81.

³² Ebd., S. 81.

³³ Vgl. ebd., S. 81.

³⁴ Vgl. ebd., S. 83f.

a) Der Partner kann die Selbstdefinition bestätigen. Diese Reaktion ist für das Selbstbewußtsein und für die Entwicklung der Person die fruchtbarste, und sie bewirkt bei dem einzelnen eine psychische Stabilität. Menschliche Kommunikation hat bisweilen nur einen einzigen Zweck, nämlich die Bestätigung der Selbstsicht zu bekommen³⁵.

b) Der Partner kann die Selbstdefinition verwerfen, was heißt, daß er den Partner zumindest teilweise anders als dieser selbst sieht. Verwerfung setzt jedoch immer eine partielle Anerkennung der Selbstdefinition voraus. Im zwischenmenschlichen Bereich ist die zumindest partielle Verwerfung oft für die Weiterentwicklung des Menschen notwendig.

Beide Reaktionen, Bestätigung und Verwerfung, nehmen den Kommunikationspartner als Person ernst. Eine Übereinstimmung auf der Beziehungsebene, die eine Voraussetzung für einen erfolgreichen Dialog ist, setzt eine möglichst weitgehende Kongruenz der Ich-Du-Definitionen der Kommunikationspartner voraus.

c) Als dritte Möglichkeit der Reaktion auf die Selbstdefinition eines Menschen nennt Watzlawick die "Entwertung"³⁶. Während die Verwerfung der Selbstdefinition den Menschen anerkennt und als Menschen ernst nimmt, negiert die Entwertung den Partner. "Mit anderen Worten, während eine Verwerfung letztlich auf die Mitteilung 'Du hast in deiner Ansicht über dich Unrecht' hinausläuft, sagt die Entwertung de facto: 'du existierst nicht!'"³⁷

3. Axiom: Interpunktion

"Die Natur einer Beziehung ist durch die Interpunktion der Kommunikationsabläufe seitens der Partner bedingt."³⁸

Menschliches Verhalten ist in der Regel nicht nur Aktion, sondern vor allem auch Reaktion. Insbesondere bei Konflikten ist der Mensch geneigt, sein eigenes Verhalten ausschließlich als Reaktion auf das Verhalten des anderen, das er dann als Anfangspunkt der Kommunikation festlegt, zu betrachten, um es damit zu rechtfertigen. Die typische Redewendung, zumindest bei streitenden Kindern, lautet hier: "Du hast angefangen!". In der Politik kann man oft ähnliche Phänomene beobachten. Aber auch in der Beziehung zwischen Islam und Christentum gibt es dieses Phänomen, indem man sich gegenseitig kriegerische Auseinandersetzungen etc. vorhält.

Bei einer Abfolge von Ereignissen ist die Bewertung der einzelnen Ereignisse als Aktion oder Reaktion von der subjektiven Gliederung der Abfolge und dem subjektive gesetzten Anfangspunkt abhängig. Jeder Teilnehmer versucht bei Streitfällen die Ereignisfolge so zu gliedern, daß er sein Verhalten immer nur als Reaktion auf das Verhalten des anderen sieht.

³⁵ Vgl. ebd., S. 84f.

³⁶ Ebd., S. 85.

³⁷ Ebd., S. 86.

³⁸ Ebd., S. 61.

4. Axiom: Analoge und digitale Kommunikation

"Menschliche Kommunikation bedient sich digitaler und analoger Modalitäten. Digitale Kommunikationen haben eine komplexe und vielseitige logische Syntax, aber eine auf dem Gebiet der Beziehungen unzulängliche Semantik. Analoge Kommunikationen dagegen besitzen dieses semantische Potential, ermangeln aber die für eindeutige Kommunikation erforderliche logische Syntax."³⁹

Der Bereich der Beziehungen wird fast ausschließlich von der analogen Kommunikation bestritten. Hier erweist sich die digitale Kommunikation als fast bedeutungslos. Sie trägt vor allem den Inhaltsaspekt. Analoge Mitteilungen sind oft doppeldeutig, wodurch es leicht zu Mißverständnissen kommen kann. Digitale Kommunikation besitzt aber oft kein ausreichendes Vokabular zur Beziehungsdefinition.

5. Axiom: Symmetrische und komplementäre Kommunikation

"Zwischenmenschliche Kommunikationsabläufe sind entweder symmetrisch oder komplementär, je nachdem, ob die Beziehung zwischen den Partnern auf Gleichheit oder Unterschiedlichkeit beruht."⁴⁰

In komplementären Kommunikationssituationen gibt es eine superiore und eine inferiore (primäre und sekundäre, stärkere und schwächere) Position. Diese Begriffe beinhalten keine Bewertung⁴¹.

Die beiden Positionen bedingen sich gegenseitig, wie z. B. die Mutter-Kind-Beziehung oder die Lehrer-Schüler-Beziehung. Sie können aber auch unabhängig von einer gesellschaftlichen oder kulturellen Rollenzuweisung "idiosynkratische Beziehungsform einer ganz bestimmten Dyas sein"⁴². So kann auch in einer Freundschaft oder in einer Ehe eine komplementäre Beziehung herrschen.

Komplementäre Beziehungen können zeitlich sehr stabil sein, wenn sie z. B. durch soziale Rollen festgelegt sind, sie können aber auch sehr kurzlebig sein, und in einem einzigen Gespräch kann die Kommunikationssituation zwischen Komplementarität mit wechselnden Positionen und Symmetrie wechseln.

1.5 Voraussetzungen für einen Dialog als Sonderform menschlicher Kommunikation

Der Dialog verlangt nach philosophischer Definition die Gleichberechtigung der Partner. Diese Forderung betrifft vor allem die Beziehungsebene, und hieraus ergeben sich Konsequenzen für die Selbstdefinition der Partner.

Das Selbstverständnis jedes Teilnehmers muß derart sein, daß der Partner als gleichwertig gesehen wird, und dieses muß gegenseitig akzeptiert werden.

³⁹ Ebd., S. 68.

⁴⁰ Ebd., S. 70.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 69f.

⁴² Ebd., S. 70.

Dies beinhaltet auch die Annahme, daß auch in der Rede des Partners Wahrheit ist und dieser einem selbst bei der eigenen Wahrheitssuche helfen kann. Die Bereitschaft, vom Partner zu lernen, muß also vorhanden sein.

Eng verbunden hiermit ist auch die Forderung nach einer symmetrischen Kommunikationssituation. Ein Dialog setzt, da er gleichberechtigte Partner verlangt, vor allem das Vorherrschen symmetrischer Kommunikationssituationen voraus, was nicht ausschließt, daß zeitweise komplementäre Situationen entstehen. Voraussetzung wäre dann aber, daß sich die inferioren und superioren Anteile unter den Teilnehmern abwechseln. Sobald sich komplementäre Rollen verfestigen, ist die Gleichberechtigung der Partner nicht mehr gegeben.

Sofern sich die Dialogteilnehmer als grundsätzlich gleichberechtigt anerkennen, werden automatisch die symmetrischen Situationen überwiegen. Sollte aber ein Teilnehmer immer wieder versuchen, innerhalb der Kommunikation eine superiore Stellung einzunehmen, was bei einem Dialog in der Regel der Dialogpartner nicht akzeptieren wird, kann ein Dialog im Sinne des kritischen Diskurses nicht stattfinden. In diesem Fall ist eine Überprüfung der Beziehungsebene und vor allem der Selbstdefinition des Teilnehmers notwendig.

Da die Kommunikation über digitale und analoge Zeichen verläuft, ist es notwendig, daß über die Bedeutung der Zeichen bei den Teilnehmern Klarheit herrscht. Dies gilt nicht nur für die analogen Zeichen, die sehr oft doppeldeutig sind. Deshalb ist es notwendig, die Bedeutung dieser Zeichen immer wieder zum Thema zu machen.

Die philosophische Definition des Dialoges geht davon aus, daß das Medium die Sprache ist. Die Sprache als ein digitales Zeichensystem ist aber nicht immer eindeutig. Von daher ist es notwendige Voraussetzung für einen Dialog, sich über die Bedeutung der Begriffe Klarheit zu verschaffen. Dies bedeutet nicht nur, daß man sich auf eine Sprache einigen muß, sondern auch, daß man innerhalb der Sprache die Bedeutung einzelner Begriffe klären muß. Dies gilt vor allem für Fachtermini, die in beiden Religionsgemeinschaften vorkommen.

Die Tatsache, daß man Kommunikation nicht vermeiden kann, scheint bei einem Dialog unwesentlich zu sein, da die Teilnehmer mit dem Wunsch der Kommunikation, in der besonderen Form des Dialoges, zusammenkommen. Die Berücksichtigung dieser Tatsache ist auch weniger eine Voraussetzung für einen Dialog, sondern notwendig bei seinem Ablauf. Denn wenn ein Teilnehmer meint, auf einen Beitrag nicht reagieren zu wollen oder zu können, muß er sich bewußt sein, daß auch dies eine Reaktion ist. In diesem Fall wird allerdings im Medium der analogen Kommunikation eine Aussage auf der Beziehungsebene gemacht. Ein fruchtbarer Dialog verlangt also einen entsprechenden Reflexionsgrad der Teilnehmer.

Voraussetzung für einen Dialog ist auch die Bereitschaft jedes Teilnehmers, die eigenen Vorstellungen in Frage stellen zu lassen und das Risiko einzugehen, daß die persönliche Glaubensüberzeugung beeinflusst wird, was in Einzelfällen auch zu einer Konversion führen kann. Ein Dialog, der versucht, dieses auszuschließen, verdient nicht mehr die Bezeichnung Dialog, sondern er verkommt dann zu einem zweiseitigen Monolog.

1.6 Zusammenfassung

Im Bereich der Kommunikation der Religionsgemeinschaften dürfte vor allem die Selbstdefinition ein Problem darstellen. Religionsgemeinschaften tendieren dazu, daß sie sich selbst als absolut ansehen oder zumindest als die mit dem höchsten Wahrheitsanspruch verstehen. Eine solche Selbstdefinition schließt eine zu ihr komplementäre Fremddefinition der anderen Religionsgemeinschaften ein und weist ihnen eine inferiore Rolle zu. Die Klärung der Beziehung ist ein Problem, das auf der Inhaltsebene behandelt werden muß.

Ein wichtiger Aspekt ist auch der Stellenwert, die die Fremddefinition der anderen Religionsgemeinschaften in der Selbstdefinition einnimmt, und inwieweit diese Fremddefinition mit der jeweiligen Selbstdefinition der anderen Gemeinschaft in Einklang steht.

Im Bereich des christlich-islamischen Dialoges werden bei den Fremd- und Selbstdefinitionen oft dieselben Begriffe gebraucht, die aber teilweise unterschiedlich besetzt sind. Da dies nicht reflektiert wird, kommt es zu Kommunikationsstörungen, und die Partner reden aneinander vorbei und verstehen nicht, warum sie trotz scheinbarer inhaltlicher Übereinstimmung doch nicht zu einem Konsens kommen.

Aus diesen Gründen wird zunächst das Selbstverständnis des Christentums und Islams untersucht, bevor dann Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Päpste zum Islam sowie namhafter Vertreter islamischer Organisationen zum Christentum untersucht werden.

Auch die Frage der Interpunktion ist im Bereich des interreligiösen Dialoges wichtig. Vor Beginn des Dialoges muß über den Stellenwert der bisherigen Interaktion Klarheit herrschen, damit es nicht zu ständig wiederkehrenden Streitigkeiten über die Geschichte kommt. Aber auch Streitigkeiten über den Initiator des Dialoges können den Dialog belasten, wenn nicht gar zum Scheitern bringen.

2. DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DES CHRISTENTUMS

2.1 Der Absolutheitsanspruch des Christentums

2.1.1 Der Begriff der Absolutheit

Der Begriff "absolut" meint frei sein von allen Beziehungen und Bedingungen, unbedingte und uneingeschränkte Gültigkeit und Vollkommenheit und das schlechthin Reine. Der Gegensatz von absolut ist relativ. Eine absolute Geltung bedeutet damit, daß etwas unabhängig davon, ob es erkannt oder gewußt wird, gilt⁴³.

Der Begriff "Absolutheit des Christentums" ist im deutschen Idealismus entstanden, aber was er bezeichnet, gehört zu den entscheidenden Grundkonstanten aller Religionen oder zumindest der Weltreligionen. Der Begriff der Absolutheit meint den Anspruch einer Religion, daß sie die einzige wahre und legitime Religion sei und daß die von ihr verehrte Gottheit die einzige wahre Gottheit sei. Dieser Absolutheitsanspruch kann exklusiver und inklusiver Natur sein. Ein exklusiver Anspruch grenzt alle anderen Religionen als falsche und damit illegitime Religionen aus, während ein inklusiver Anspruch die anderen in das eigene Religionsverständnis einordnet. Einzelne Elemente oder auch das Gesamte der anderen Religionen werden in das eigene Lehr- und Glaubenssystem integriert. Inklusive Absolutheit liegt vor allem bei den mystischen Religionen wie Hinduismus und Buddhismus vor, aber auch in der Mystik anderer Religionen, insbesondere im Sufismus⁴⁴.

Da alle Religionen diesen Anspruch erheben, ob es nun eine Volksreligion oder auch eine Weltreligion ist, kommt es zu einem pluralistischen Absolutheitsanspruch⁴⁵. Mit dem philosophischen Begriff der Absolutheit verbindet sich vor allem auch das Vollendete und Vollkommene sowie das Unbedingte und Uneingeschränkte⁴⁶.

2.1.2 Die Entwicklung des Absolutheitsanspruches

Auch das Christentum hat bereits sehr früh einen Anspruch auf Absolutheit gestellt, wenn es ihn auch mit anderen Worten ausgedrückt hat. Dieser Anspruch findet sich bereits in der Apostelgeschichte in der Predigt des Petrus, der über Jesus sagt, daß in keinem anderen Heil sei außer in ihm⁴⁷; des weiteren auch im Johannesevangelium, in dem Jesus mit dem Anspruch auftritt: "Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben"⁴⁸. In den Pastoralbriefen wird der Anspruch auf den Besitz der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit der Lehre erhoben, und wer von

⁴³ Vgl. Schmidt /Schischkoff, S. 2f.

⁴⁴ Vgl. Mensching, S. 42.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 35.

⁴⁶ Vgl. Bürkle, Anspruch, S. 84.

⁴⁷ Vgl. Apg 4,12.

⁴⁸ Joh 14,6.

dieser Lehre abweiche, unterliege dem Irrtum und sei damit ein zu bekämpfender Irrlehrer⁴⁹.

Die Kirchenväter vertraten dagegen einen inklusiven Anspruch. Justin bezeichnet die Heiden, die mit dem Logos gelebt haben, wie z.B. Sokrates oder Heraklit, als Christen⁵⁰. Klemens Alexandrinus spricht vom "logos spermatikos" und sieht aufgrund dessen in der vorchristlichen Philosophie eine vorbereitende Erziehung auf Christus⁵¹. Ähnlich ist auch Tertullian zu verstehen, wenn er in seinem Apologeticum versucht, die Wahrheit und Legitimität des Christentums durch einen Altersbeweis darzulegen. Auch sein berühmter Ausspruch "anima naturaliter christiana"⁵² ist im Sinne eines inklusiven Absolutheitsanspruchs zu verstehen, denn er beinhaltet letztlich, daß das religiöse Streben der Menschen auf das Christentum hinzielt. Ähnlich argumentiert auch Augustinus, der bereits vor der Menschwerdung Christi eine legitime Religion sah. Für ihn ist das Christentum bereits vor Christi Geburt in gewisser Weise existent gewesen, auch wenn es erst nach Christus den Namen bekam⁵³.

Im Mittelalter wandelte sich der Anspruch des Christentums zu einer Exklusivität und zugleich extremen Intoleranz, die ihren Höhepunkt in den Ketzerprozessen und in den Kreuzzügen fand⁵⁴.

Auch in der heutigen katholischen Theologie wird die Einmaligkeit und Unüberbietbarkeit des Christentums und seine allgemeine Geltung für alle Menschen stark betont. Das Christentum versteht sich als der Höhepunkt aller bisherigen Religionen⁵⁵. Ebenso postuliert es den Anspruch von bleibender Wahrheit seiner Botschaft⁵⁶.

In seinem Aufsatz "Das Christentum und die Nichtchristlichen Religionen"⁵⁷ formuliert Rahner als erste These: "Das Christentum versteht sich als die für alle Menschen bestimmte, absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann."⁵⁸ Und auch Heiselbetz betont, daß die absolute Sonderstellung der christlichen Religion trotz einer positiven Sicht der anderen Religionen nicht angetastet werden dürfe⁵⁹. Mit seiner These will Rahner aber nicht die anderen Religionen als illegitime oder falsche Religionen abqualifizieren, sondern er geht davon aus, daß auch sie Elemente der natürlichen sowie der übernatürlichen Gotteserkenntnis enthalten und von daher auch den Anspruch der

⁴⁹ Vgl. 2 Tim 2,18; vgl. Tit 1,10-16. Vgl. Mensching, S. 43.

⁵⁰ Vgl. Mensching, S. 35.

⁵¹ Vgl. ebd.

⁵² Tertullian, Apologeticum 17,26 (Becker, S. 120).

⁵³ Vgl. Mensching, S. 36.

⁵⁴ Vgl. ebd.

⁵⁵ Vgl. Lehmann, Absolutheit, S. 30;

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 33.

⁵⁷ Rahner V, S. 136 - 158.

⁵⁸ Ebd., S. 139.

⁵⁹ Vgl. Heiselbetz, S. 32.

Legitimität erheben können⁶⁰. Rahner definiert "legitime Religion" als: "eine institutionelle Religion, deren 'Benützung' durch den Menschen zu einer bestimmten Zeit im ganzen als positives Mittel der richtigen Beziehung zu Gott und so zur Erlangung des Heiles angesehen werden kann und so in Gottes Heilsplan positiv einkalkuliert ist."⁶¹

2.1.3 Die Begründung des Absolutheitsanspruches

Der Absolutheitsanspruch wird einerseits biblisch begründet mit den bereits oben genannten Stellen der Apostelgeschichte und des Johannesevangeliums. Der Beweis der Absolutheit aus den eigenen Heiligen Schriften, wie es bei vielen Religionen geschieht, ist aber nur für die Anhänger der jeweiligen Religion stringent, denn er beinhaltet einen Zirkelschluß, da die absolute Geltung der Religion mit der Autorität der Heiligen Schriften begründet wird, die wiederum ihre Autorität erst durch die absolute Geltung der Religion bekommen⁶².

In der nachkonziliaren Theologie wird versucht, die Sonderstellung des Christentums aus seiner spezifischen Art der Offenbarung zu begründen. Der Höhepunkt der Geschichte der Offenbarung besteht nach christlicher Lehre in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi. "In seiner Person und in seinem Werk ist die 'absolute', unüberbietbare und unwiderrufliche Wahrheit Gottes Geschichte geworden"⁶³. Die Besonderheit der Person Jesu liegt demnach in der seitens der christlichen Theologie bezeugten Hypostase von Gott und Mensch. Als der Gottmensch ist "er die Zusage Gottes zur Welt und die Annahme der Welt in Gott hinein in Person und als Person"⁶⁴, und deswegen ist er "das unüberholbare, endgültige, das eschatologische Ereignis. Nach ihm kann, sonst wäre er nicht der Gottmensch, keine religiöse Erfahrung, kein Prophet mehr kommen, der ihn überholen könnte, etwas, wodurch ein Neues und Besseres, das Alte ablösend, an die Stelle des Bisherigen treten könnte."⁶⁵

Mit der Lehre von der Inkarnation des Logos sagt die Offenbarung Gottes nicht viele Einzelsätze aus, sondern nur die eine große Wahrheit: die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung und seine Treue. Der christliche Glaube ist somit nur die adäquate Antwort auf diesen einmaligen Liebeserweis Gottes.

2.1.4 Der Absolutheitsanspruch und der Wahrheitsbegriff

Der Absolutheitsanspruch einer Religion ist eng mit dem Anspruch auf Wahrheit verbunden. Der Begriff "Wahrheit" hat im allgemeinen Sprachgebrauch zwei Bedeutungen: a) als Urteil über einen Sachverhalt ist er bedeutungsgleich mit

⁶⁰ Vgl. Mensching, S. 37.

⁶¹ Rahner V, S. 148.

⁶² Vgl. Mensching, S. 44.

⁶³ Lehmann, Absolutheit, S. 35.

⁶⁴ Rahner V, S. 23.

⁶⁵ Ebd.

Richtigkeit und b) bezeichnet er eine objektive Wirklichkeit⁶⁶. In beiden Bedeutungen wird der Wahrheitsbegriff in den Religionen verwendet⁶⁷.

Mensching ist der Meinung, daß der Begriff der Wahrheit in den alten heiligen Schriften der Religionen, wie z.B. den Upanishaden und auch in den Psalmen, vor allen Dingen die göttliche Wirklichkeit bezeichnet⁶⁸. Ebenso interpretiert er auch den Begriff im Johannesevangelium und den Johannesbriefen, die ihn im Gegensatz zu den Synoptikern häufig verwenden (Joh 1,14; 14,6; 1 Joh 5,6)⁶⁹.

Im Prozeß der Dogmatisierung und Rationalisierung der Religionen wurde der Wahrheitsanspruch in der Religion als Anspruch auf Richtigkeit im logischen Sinne verstanden. Mensching nennt dies einen "naiven Absolutheitsanspruch". Dieser führt automatisch zu einem Pluralismus der Absolutheitsansprüche, der von niemanden so anerkannt werden kann, da sich solche Ansprüche gegenseitig ausschließen. Mensching sieht in der Vielfalt der Absolutheitsansprüche einen Beweis dafür, daß der Absolutheitsanspruch eine religiöse Ausdrucksform ist, der auf ein ähnliches religiöses Erleben in allen Religionen zurückzuführen ist, "nämlich auf intensive und ausschließliche Gewißheit und persönliche Gebundenheit"⁷⁰.

Die Frage nach der wahren Religion und damit nach ihrem Absolutheitsanspruch entstand erst im Laufe der Geschichte, als man sich nicht mehr mit dogmatischen Erklärungen für die Ursache religiöser Spaltung und Verschiedenheit abfinden wollte⁷¹.

Im engen Zusammenhang mit dem Absolutheitsanspruch stehen die Fragen nach dem Partikularismus bzw. Universalismus des Heils, dem ordentlichen und außerordentlichen Heilsweg, und der damit verbundenen Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kirche⁷².

2.1.5 Auswirkungen auf die Beziehungen zu anderen Religionen

Aus der Interpretation des eigenen Absolutheitsanspruches ergibt sich auch die Einschätzung des Anspruchs der anderen Religionen. Bei einem exklusiven Absolutheitsanspruch wird den anderen Religionen und Konfessionen kein Platz mehr eingeräumt. Dies gilt insbesondere dann, wenn er sich mit dem Anspruch auf den Besitz der vollkommenen Wahrheit im Sinne von Richtigkeit verbindet.

Eine andere Religion wird dann in ihrem Selbstverständnis bzw. in ihrer Selbstdefinition nicht bestätigt oder verworfen, sondern entwertet, also als nichtexistent betrachtet. Der einzelne Anhänger einer anderen Religion wird dann zwar als Mensch, aber nicht als Gläubiger, sondern als Heide angesehen, da seine Religion nicht als Religion anerkannt ist.

⁶⁶ Vgl. Mensching, S. 42.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 43.

⁶⁸ Vgl. ebd.

⁶⁹ Vgl. ebd.

⁷⁰ Ebd., S. 44.

⁷¹ Vgl. Lehmann, Absolutheit, S. 15.

⁷² Vgl. ebd., S. 13.

Ein Dialog kann bei diesem Selbstverständnis mit einer anderen Religionsgemeinschaft nicht geführt werden. Zwar wird die Kommunikation mit dem einzelnen Anhänger der anderen Religionsgemeinschaft gesucht, jedoch mit ihm als Mensch und nicht als Glaubendem und nicht mit der Intention der gemeinsamen Wahrheitssuche, sondern der Christ wird, sich selbst im Besitz der vollen Wahrheit wähnend, versuchen, in einer komplementären Kommunikationssituation den anderen zu "bekehren". Die Alternative zu dieser Art von "Mission" wäre das vollständige Ignorieren der Andersgläubigen und ihres Glaubens.

Die Geschichte hat aber gezeigt, daß, soweit die Möglichkeit vorhanden war, versucht wurde, bei erfolgloser Missionierung die Andersgläubigen durch Verfolgung und Unterdrückung auch physisch zu vernichten.

Dies führte im Mittelalter zu den Ketzerprozessen und auch zu den Kreuzzügen⁷³. Ein Tolerieren der Andersgläubigen wäre nur so lange möglich, wie einerseits nicht die Macht vorhanden ist, ihn zu bekämpfen, und andererseits auch der "Irrtum" nicht zu einer Gefahr für die "Rechtgläubigen" wird. In Verbindung mit der Macht konnte ein solcher Absolutheitsanspruch unter Berufung auf das Liebesgebot zur Pervertierung eben dieses Gebotes kommen, indem gesagt wurde, um die Seele des Ungläubigen für die Ewigkeit zu retten, müsse er verbrannt werden.

2.2 Die Heilsnotwendigkeit der Kirche

2.2.1 Definition

Ott stellt in seiner Dogmatik apodiktisch fest: "Die Zugehörigkeit zur Kirche ist für alle Menschen heilsnotwendig."⁷⁴ Er qualifiziert diesen Satz als "de fide"⁷⁵. Seit ihren Anfängen hat die Kirche diese Überzeugung gelehrt, und die prägnanteste Formel hierfür lautet: "extra ecclesiam nulla salus", bzw. "die Kirche ist die allein seligmachende"⁷⁶. Wer also das Heil erlangen und zu Gott kommen will, muß demnach Glied der Kirche sein. Es gibt keinen beliebigen Weg zu Gott, sondern wer den Weg der Kirche erkannt hat, muß ihn auch gehen, weil er sonst nicht das Heil erlangen kann⁷⁷. Die Notwendigkeit der Kircheng Zugehörigkeit ist aber nicht nur ein positives Gebot (necessitas praecepti), von dem es gegebenenfalls auch einen Dispens geben könnte, sondern sie ist eine Notwendigkeit des Mittels (necessitas medii), d.h., daß es kein anderes Mittel zum Heil gibt⁷⁸. Schmaus schränkt die Aussage von der necessitas medii ein, indem er sagt, daß dieser Heilsweg unumgänglich notwendig sei für jeden, der ihn erkannt habe: "Für denjenigen, der die römisch katholische Kirche als Kirche Christi erkennt, gibt es nicht nur ohne die kirchliche Heilskausalität kein Heil, für ihn gibt es auch kein Heil ohne die

⁷³ Vgl. Mensching, S. 36.

⁷⁴ Ott, S. 376.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Schmaus, Dogmatik, S. 821.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 830.

⁷⁸ Vgl. Ott, S. 376; Schmaus, Dogmatik, S. 825; Rahner VI, S. 545.

Vollgliedschaft der Kirche."⁷⁹ Beinert und Semmelroth schränken diesen Satz noch weiter ein. Für sie bedeutet die Heilsnotwendigkeit, das Prinzip "außerhalb der Kirche kein Heil", zwar auch, daß die Kirche das absolute Mittel zum Heil ist. Vor allem aber interpretieren sie das Axiom dahin, daß es kein Heil ohne die Kirche gebe, weil alles Heil durch die Kirche gewirkt werde. "Es heißt aber wohl, daß es unabhängig von dieser einen sichtbaren Kirche kein Heil gibt. Alles Heil auf dieser Erde ist durch die der Geschichte eingestiftete Kirche besiegelt."⁸⁰ Auch Schmaus sieht das heilschaffende Wirken Gottes nicht eingengt auf die Kirche, denn das würde die Allmacht Gottes einschränken. Gott aber habe die Möglichkeit, sein Heil auch über die Kirche hinaus oder über den Raum der Kirche hinaus zu wirken⁸¹.

2.2.2 Lehramtliche Aussagen

Bereits das vierte Laterankonzil 1215 hat die Lehre der Heilsnotwendigkeit gegen die Albigenser und die Waldenser definiert. Es heißt dort: "Es gibt nur eine allgemeine Kirche der Gläubigen. Außer ihr wird keiner gerettet."⁸²

Das nächste lehramtliche Dokument, das in der Dokumentensammlung von Neuner und Roos aufgeführt wird, ist die Bulle Papst Bonifatius' VIII. "Unam Sanctam". Dort heißt es: "Daß es nur eine heilige katholische und apostolische Kirche gebe, zwingt uns der Glaube anzunehmen und festzuhalten. Und mit Standhaftigkeit glauben wir an sie und bekennen sie in Einfachheit, sie, außer der wir kein Heil noch Verzeihung der Sünden finden."⁸³ Diese Bulle entstand im Streit mit Philipp dem Schönen von Frankreich, und in ihr begründete der Papst die Machtvollkommenheit der Kirche auf geistlichem und weltlichem Gebiet⁸⁴.

Ähnlich äußerte sich dann auch die allgemeine Kirchenversammlung von Florenz (1438-1445). Hier wird nicht nur explizit zum Ausdruck gebracht, daß es außerhalb der Kirche kein Heil gebe, sondern auch, daß jeder, der nicht zur Kirche gehört, der ewigen Verdammnis verfallt und kein ewiges Leben erlangt⁸⁵.

Erst im 19. Jahrhundert hat sich dann das Lehramt wieder zu der Frage der Heilsnotwendigkeit der Kirche geäußert. In der Ansprache "Singulari quadam" (1854) betont Papst Pius IX. wiederum die Heilsnotwendigkeit der Kirche als der einzigen Arche des Heils, aber zugleich stellt er auch fest, daß von dieser Heilsnotwendigkeit diejenigen nicht betroffen seien, die der Kirche aus Unkenntnis schuldlos fernstünden⁸⁶.

Auch das Erste Vatikanische Konzil wollte sich mit diesem Thema befassen. In dem Entwurf der Konstitution über die Kirche, der aber nicht mehr auf dem Konzil beraten werden konnte, wird wiederum die Heilsnotwendigkeit betont, ähnlich wie

⁷⁹ Schmaus, Dogmatik, S. 837.

⁸⁰ Semmelroth, S. 337.

⁸¹ Vgl. Schmaus, Dogmatik, S. 830.

⁸² NR 375.

⁸³ NR 376.

⁸⁴ Vgl. NR, S. 253.

⁸⁵ Vgl. NR 381.

⁸⁶ Vgl. NR 367.

in der Ansprache "Singulari quadam" mit der Einschränkung, daß ein Mensch, "der da lebt in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion"⁸⁷, nicht aufgrund dieser Unkenntnis allein verdammt sei, da ihn in den Augen des Herrn keine Schuld treffe. Die Verdammung trifft nach Aussagen dieses Dokumentes nur die Menschen, die sich schuldhaft von der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft der Kirche getrennt haben und in dieser Trennung sterben⁸⁸.

In diesem Jahrhundert unterstrich das Heilige Offizium in einem Brief an den Erzbischof Cushing von Boston vom 8. August 1949 wiederum die herkömmlich Lehre der Kirche. Mit diesem Brief griff das heilige Offizium in einen Streit um das Axiom "extra ecclesiam nulla salus" ein, der in Amerika entstanden war. Dieser Satz wird auf ein Gebot Jesu zurückgeführt, und zwar auf den Taufbefehl, der so interpretiert wird, daß Jesus damit verlange, alle Menschen müßten in den mystischen Leib Christi eingegliedert werden. Es wird vor allem darauf hingewiesen, daß zur Gliedschaft der Kirche, die eine notwendige Voraussetzung für das Heil ist, die Unterwerfung unter die Kirche und der Gehorsam gegenüber dem Papst, dem Stellvertreter Christi auf Erden, gehöre. Aber wie in den anderen Dokumenten des 19. Jahrhunderts wird auch wieder die Einschränkung gemacht, daß außerhalb der Kirche das Heil aufgrund des *votum ecclesiae* oder eines Verlangens (*desiderio*) erreicht werden kann⁸⁹. Es heißt dort wörtlich: "Damit nämlich jemand das ewige Heil erlange, ist nicht immer erfordert, daß er der Kirche als Glied in Wirklichkeit (*reapse*) einverleibt sei; das aber ist wenigstens notwendig, daß er ihr im Wunsch und im Verlangen anhänge. Dieser Wunsch (*votum*) muß nicht immer explizit sein, wie er bei den Taufbewerbern ist. Wenn nämlich der Mensch in einer unüberwindlichen Unkenntnis befangen ist, nimmt Gott auch einen einschlußweisen (*impliziten*) Wunsch an."⁹⁰ Die Wirksamkeit dieses Votums, mit dem der Mensch sein Wollen dem Willen Gottes gleichförmig machen will, kann aber nur erreicht werden, wenn der Mensch einen übernatürlichen Glauben hat⁹¹.

In den Dokumenten des 19. und 20. Jahrhunderts wird gleichzeitig auch zu den nichtchristlichen Religionen Stellung genommen. Es wird die Behauptung verurteilt, daß alle Religionen in gleicher Weise zum Heil führen können, daß sie also gleichwertig seien⁹². Beim Überblick über die Dokumente fällt auf, daß im 19. und 20. Jahrhundert verstärkt über Heilsmöglichkeiten außerhalb der Kirche für Menschen, die schuldlos nicht die volle Gliedschaft der Kirche erreichen können, gesprochen wird.

Aucg das Zweite Vatikanische Konzil hat sich in seiner Kirchenkonstitution *Lumen gentium* zu diesem Thema geäußert. Sie greift die traditionelle Lehre auf⁹³, schränkt aber gleichzeitig ein, daß diese Bedingung nur für die Menschen gelte,

⁸⁷ NR 367

⁸⁸ Vgl. NR 369

⁸⁹ Vgl. NR 370.

⁹⁰ NR 371.

⁹¹ Vgl. NR 371.

⁹² Vgl. NR 371, 369.

⁹³ Vgl. LG 14.

die trotz besseren Wissens der Kirche fernblieben⁹⁴. Indem sich das Konzil hierbei ausdrücklich auf Schrift und Tradition beruft, unterstreicht es die Bedeutung dieser Lehre, ohne sie feierlich zum Dogma zu erheben⁹⁵.

In Artikel 16 der Kirchenkonstitution, der sich unter anderem auch mit den Muslimen befaßt, wird über die Menschen, die nicht zur Kirche gehören, gesagt: "Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen."⁹⁶ Diese Aussage wird im folgenden auf Menschen ausgeweitet, die noch nicht zur vollen Anerkennung Gottes gekommen sind, sich aber um ein rechtes Leben bemühen⁹⁷.

Die offizielle Lehre der Heilsnotwendigkeit der Kirche hat sich also von einem exklusiven Anspruch, der alle Nichtmitglieder der Kirche vom Heil ausschließt, zu einem mehr relativen Anspruch entwickelt, der das Heil des Einzelnen von seinem Erkenntnisstand abhängig macht.

2.2.3 Begründung der Heilsnotwendigkeit

Wie schon der Absolutheitsanspruch wird auch die Heilsnotwendigkeit zunächst mit dem Ausspruch Jesu in Joh 14,6 und mit der Rede des Petrus vor dem Synhedrion in Apg 4,12 begründet⁹⁸. Zusätzlich wird diese Lehrmeinung mit Gal 1,8 untermauert. Wie bereits oben gesagt, wird auch der Taufbefehl Jesu in Mt 28,19f dahingehend interpretiert, daß Jesus die Taufe und damit die volle Kirchengliedschaft zur Heilsvoraussetzung mache⁹⁹.

Die Begründung der Heilsnotwendigkeit der Kirche steht in einem engen Zusammenhang mit ihrem Heilsverständnis und ihrem Heilsweg. Der Mensch ist unbedingt auf das Heil verwiesen, das er aber nicht durch eigene Kraft erwirken kann. Denn nicht durch eigene Werke wird er gerechtfertigt, sondern einzig und allein durch den Glauben¹⁰⁰. Die Rechtfertigung des Menschen und damit das Heil Gottes geschieht einzig und allein durch Jesus Christus. Hieraus folgt dann, daß die Kirche für das Heil des einzelnen notwendig ist. Das Heil Gottes, das der Mensch unbedingt braucht, vollzieht also Gott für alle Menschen in und durch Jesus Christus¹⁰¹. Das heilschaffende Christusereignis ist aber nicht nur das einmalige Ereignis seines Todes und seiner Auferstehung, sondern der in der Kirche lebende Christus setzt durch den Geist das Heilswerk Gottes fort. Da es

⁹⁴ Vgl. LG 14.

⁹⁵ Vgl. A. Grillmeier, S. 198.

⁹⁶ LG 16.

⁹⁷ Vgl. LG 16.

⁹⁸ Vgl. Schmaus, Dogmatik, S. 820f, 824.

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 824.

¹⁰⁰ Vgl. Röm 3,20.28.

¹⁰¹ Vgl. Seils, TRE 14, S. 625.

ohne Christus kein Heil gibt und Christus das Haupt der Kirche ist¹⁰², die ohne ihn nicht existieren kann, gibt es kein Heil ohne die Kirche¹⁰³.

Die Heilsnotwendigkeit gründet sich also darauf, daß Christus, der auferstandene Herr, in seinen Gläubigen, die die Kirche bilden, wirkt und lebt¹⁰⁴. oder wie Semmelrot sagt, "weil die Kirche als sakramentales Zeichen gestiftet ist, das die Begegnung zwischen Gott und Menschen zum Ausdruck bringt und vollzieht"¹⁰⁵. Für die Menschen nach Christus ist die Kirche das von Gott gestiftete Heilmittel, denn Gott hat in ihr die Heilsgüter niedergelegt. Christus hat sie niemand anderem anvertraut als der Kirche¹⁰⁶.

Schon die Kirchenväter betonten die Heilsnotwendigkeit der Kirche vor allem im Kampf gegen die Häresien und bei der Ausbreitung des Glaubens. Das Axiom diente auch zur Förderung der Bereitschaft zum Martyrium¹⁰⁷.

2.2.4 Auswirkungen auf die Beziehungen zu anderen Religionen

Da ein wichtiger Aspekt von Religion überhaupt das Heil des einzelnen Menschen ist, hat die Heilslehre wesentliche Auswirkungen auf die Sicht anderer Religionen.

Grunderfahrungen eines jeden Menschen sind die Erfahrungen der Unvollkommenheit, der Begrenztheit und Endlichkeit seiner selbst wie seiner Umwelt, also einer grundsätzlichen Unheilssituation. Die Religion gibt ihm Hoffnung auf Entgrenzung, auf Heil, das in vielen Religionen als ein Jenseitiges gesehen wird, als ein ewiges Leben, in dem die Unzulänglichkeiten des irdischen Lebens aufgehoben sind. Von daher ist die Heilslehre ein wesentlicher Bestandteil von Religion überhaupt.

Indem das Christentum eine Heilsmöglichkeit für den Menschen außerhalb seiner selbst kategorisch verneint, wie es die allgemeine Kirchenversammlung von Florenz getan hat, werden damit implizit alle anderen Religionen zu "Nichtreligionen" erklärt. Da keine andere Religionsgemeinschaft eine solche Du-Definition von seiten des Christentums akzeptieren kann, kann aufgrund der Unstimmigkeit auf der Beziehungsebene kein Dialog glücken. Mit diesem Exklusivanspruch ist nicht einmal eine symmetrische Kommunikation mit dem einzelnen Andersgläubigen möglich, da es dann die Intention des Christen sein muß, sich um das Heil des anderen zu bemühen, indem er ihn zum Christentum bekehrt.

Die lehramtlichen Dokumente haben bis zum II. Vaticanum zwar diese extreme Lehre von Florenz modifiziert, aber lediglich im Hinblick auf die Heilsmöglichkeit des einzelnen Menschen ohne die volle Kirchengliedschaft, nicht aber im Hinblick auf die Heilsmöglichkeit in und durch eine andere Religion. Mit Ausnahme des Judentums finden andere Religionen keine Erwähnung.

¹⁰² Vgl. Kol 1,18.

¹⁰³ Vgl. Schmaus, Dogmatik, S. 820.

¹⁰⁴ Vgl. NR, S. 248f.

¹⁰⁵ Semmelroth, MySal, S. 336.

¹⁰⁶ Vgl. Schmaus, Dogmatik, S. 825.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 824.

Vom Selbstverständnis als universale Religion her, wie es beim Christentum und im Islam der Fall ist, ist die Annahme eines Heilsweges in und durch eine andere Religion problematisch.

2.3 Der allgemeine Heilswille Gottes

Lehre der Kirche ist, daß Gott nicht nur das Heil einer kleinen Gruppe der Menschen, die er von Anfang an zum Heil vorherbestimmt hat (partikuläre Prädestination), sondern grundsätzlich das Heil aller Menschen will (universaler oder allgemeiner Heilswille Gottes).

Schon im AT wird deutlich, daß das Heil kein exklusives Heil für Israel ist, sondern sich an alle Völker richtet. Hierauf weist als erstes der Noachbund hin, der alle Menschen einschließt und Gottes Treue allen Menschen verheißt¹⁰⁸. Auch der Abrahamssegens spricht Abraham und seinen Nachkommen kein exklusives Heil zu, sondern er verheißt den Segen allen Völkern: "Ich will segnen, die dich segnen; wer dich verwünscht, den will ich verfluchen. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen."¹⁰⁹ Der Segen gilt allen Völkern, Abraham ist der Grund des Segens. Nicht durch Abraham werden die Völker gesegnet, sondern, weil sie sich Abraham (und damit Israel) zuwenden¹¹⁰. Ebenso wird in der Josefsgeschichte Potiphar wegen Josef gesegnet. Auch hier ist Josef nicht der Mittler, sondern der Grund des Segens. Die Zuwendung zum existenten Israel beinhaltet die Heilszusagen Gottes, der aber das Heil nicht durch Israel, sondern unabhängig von ihm direkt bewirkt¹¹¹. Auch die Botschaft der Propheten verheißt mehrfach das universale Heil für alle Völker¹¹². Auf den allgemeinen Heilswillen weisen im AT auch die nicht zum Gottesvolk gehörenden Heiligen hin: Abel, Danel, Henoch, Noach, Hiob, Melchisedek, Lot und die Königin von Saba. Diese Menschen gehörten einer anderen Religion an, und einige waren wahrscheinlich sogar Götzendiener¹¹³, werden aber als gerechte und Gott gefällige Menschen bezeichnet.

Der Lehre vom allgemeinen Heilswillen Gottes steht auch nicht entgegen, daß Jesus sich zunächst zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt wußte (Mt 15, 28). Seine Zuwendung auch zu den Heiden, wie sie in seinen Machttaten und Gleichnisreden zum Ausdruck kommt, zeigen, daß Gott das Heil aller Menschen will (Mt 8,11; 13,38). Im Kerygma der nachösterlichen Gemeinde erscheint Jesus allgemein als der Christus, der von Gott allen Menschen gesandt und durch dessen Tod und Auferstehung das Heil aller Menschen erwirkt wurde¹¹⁴.

¹⁰⁸ Vgl. Heiselbetz, S. 19f.

¹⁰⁹ Gen 12,3.

¹¹⁰ Vgl. Zenger, S. 56.

¹¹¹ Vgl. ebd., S. 55.

¹¹² Vgl. Kraus, Art. "Allgemeiner Heilswille Gottes", S. 9.

¹¹³ Vgl. Heiselbetz, S. 21.

¹¹⁴ Vgl. Röm 5,8; 1 Kor, 5,3; 2 Kor 15,5; 1 Tim 2,6; 1 Joh 2,2; Kraus, Art. "Allgemeiner Heilswille Gottes", S. 9.

Explizit wird der allgemeine Heilswille Gottes in 1 Tim 2,4-6 zusammengefaßt: "Er will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn: Einer ist Gott, einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle, ein Zeugnis zur vorherbestimmten Zeit".

Von der Kirche wurde diese Lehre bis in die Gegenwart bewahrt. Das Lehramt hat diese Lehre immer gegenüber partikularistischen Aussagen verteidigt, so auf der Synode von Quierzy im Mai 853, auf der die Lehren Gottschalks von Orbais verurteilt wurde. Der allgemeine Heilswille Gottes wird hier definiert, aber mit der Einschränkung, daß faktisch nicht alle Menschen gerettet werden. Klar zurückgewiesen wird die Lehrmeinung, daß Jesus nur für das Heil der Vorherbestimmten gestorben sei¹¹⁵. Ebenso weist das Konzil von Trient unter Hinweis auf den allgemeinen Heilswillen die Prädestinationslehre Calvins zurück, und es betont gleichzeitig, daß der Mensch für sein Heil auch eigene Verantwortung trägt, daß er es annehmen und auch ablehnen kann¹¹⁶.

Diese Lehre steht zunächst nicht in einem Widerspruch zur Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche, selbst wenn letztere im exklusiven Sinne verstanden wird. Es folgt aber aus der Verbindung dieser beiden Lehrsätze der Missionsauftrag, daß allen Menschen das Heilsangebot Gottes verkündigt werden müsse und sie zu taufen seien. Ein Problem entstand erst in dem Moment, als erkannt wurde, daß die Mission nicht alle Menschen erreicht hatte und auch nicht erreichen kann, aber auch, daß die Mission nicht bei allen Menschen, die sie erreichte, die Hinwendung zur Kirche bewirkte und sie zur Taufe führte.

2.4 Die Kirchengliedschaft

Das Heil des einzelnen ist also abhängig von seiner Zugehörigkeit zur "allein seligmachenden Kirche", die durch die Taufe begründet wird. "Zur vollen aktiven K. sind erforderlich Taufe, Bekenntnis des kath. Glaubens, Einheit mit der Kirche u. ihrer Leitung"¹¹⁷. Die lehramtlichen Äußerungen sprechen aber auch davon, daß es unüberwindliche Hinderungsgründe für eine volle Kirchengliedschaft gebe. Da aber niemand außerhalb der Kirchen gerettet werden kann, andererseits es aber auch möglich ist, daß jemand schuldlos nicht die volle Kirchengliedschaft besitzt, muß es andere Möglichkeiten der Kirchengliedschaft geben, die im Einzelfalle genauso heilsrelevant sind.

Schon bei den Kirchenvätern setzte sich die Meinung durch, daß auch Katechumenen, die vor der Taufe starben, aufgrund ihres Wunsches nach der Taufe das ewige Leben bekämen. Dies galt besonders für die Katechumenen, die das Martyrium erlitten, das als Bluttaufe angesehen wurde¹¹⁸.

Auch Thomas, der mit der Tradition die Heilsnotwendigkeit der Kirche vertritt, sieht die Taufe als heilsnotwendig an. Er unterscheidet aber zwischen der Wirklichkeit

¹¹⁵ DS 623

¹¹⁶ Vgl. NR 822, 835 .

¹¹⁷ Rahner / Vorgrimmler, S. 204f.

¹¹⁸ Vgl Baus, S. 318 u. 335.

der Taufe und dem Verlangen nach ihr. Nur wenn beides nicht vorhanden sei, gehe der Mensch des Heils verlustig. Wenn aber nur die Wirklichkeit fehle, so könne der Mensch wegen der Sehnsucht nach der Taufe (*propter desiderium baptismi*) doch gerettet werden. Für ihn relativiert sich also die Heilsnotwendigkeit der Taufe bereits dahin, daß es ausreicht, die Taufe wenigstens im Willen zu besitzen, und er beruft sich dabei auf eine Äußerung des heiligen Augustinus, daß der Wille bei Gott schon als vollzogenes Werk gelte¹¹⁹.

Ebenso argumentieren auch Bellarmin und Suarez. Ihrer Meinung nach ist das Verlangen nach der Kirche und nach der Taufe bereits ausreichende Heilsvoraussetzung¹²⁰.

Bis zum Beginn der Neuzeit wurde das Problem vor allem unter der Fragestellung nach dem Heil der Katechumenen betrachtet, die vor dem Empfang der Taufe starben. Es war nicht nach der Heilsmöglichkeit der Menschen gefragt, die die Taufe nicht empfangen und auch nicht das Verlangen nach ihr gehabt hatten. Diese Frage wird erst in der Neuzeit angesprochen.

Die Entdeckungen der übrigen Erdteile brachte die Erkenntnis mit sich, daß es viele bis dahin unbekannte Völker gab, die deshalb kein Wissen von Christus und der Kirche haben konnten. Auch die Entdeckung des Erdalters und des Alters des Menschengeschlechts zeigte, daß es auch viele Generationen von Menschen gab, die keine Kenntnis von der Heilsbotschaft Christi haben konnten. Von daher stellte sich die Frage nach dem Heil derer, die nie etwas von Christus hatten hören können, ganz neu, da der Glaubenssatz "*extra ecclesiam nulla salus*" in seiner exklusiven Deutung im Widerspruch zur Gerechtigkeit Gottes steht. War bei Thomas das *votum baptismi* noch ein explizites Votum, so wie es die Katechumenen aussprechen bei Beginn des Katechumenats, so wird das *votum baptismi* bzw. das *votum ecclesiae* nun neu interpretiert, daß es nämlich auch als implizites Votum heilsrelevant sei. Schmaus geht davon aus, daß auch ohne formelle Kirchengliedschaft Heil möglich sei, unter der Bedingung, daß es bei dem Menschen ein Verlangen nach der Kirche gibt. "Dieses Verlangen kann ausdrücklich erweckt oder in einem anderen Akt (z.B. in der Liebe zu Gott) eingeschlossen sein."¹²¹ Die volle Kirchengliedschaft ist nur dann unbedingt heilsnotwendig, wenn der einzelne Mensch vor die freie Entscheidung für oder gegen Christus gestellt wurde¹²². Nach Schmaus ist es durchaus möglich, daß ein Mensch, der eine genaue Kenntnis der katholischen Lehre hat und die Gedankengänge der apologetischen und dogmatischen Theologie kennt und nachvollzieht, sich trotzdem schuldlos gegen die Kirche entscheidet, denn: "Die logische Richtigkeit und Gültigkeit eines Gedankenganges ist nicht gleichbedeutend mit seiner innerseelischen Überzeugungskraft."¹²³

¹¹⁹ Thomas von Aquin, STh III 68,2

¹²⁰ Vgl. Schmaus, Dogmatik, 826f.

¹²¹ Schmaus, Dogmatik, S. 831.

¹²² Vgl. ebd., S. 834.

¹²³ Ebd., S. 833.

2.5 Das "anonyme Christentum"

Der Begriff "anonymes Christentum" wurde von Karl Rahner geprägt. Er benutzte ihn zum ersten Mal in seinem 1962 erschienenen Artikel "Über die Möglichkeit des Glaubens heute"¹²⁴. Rahner hat seine Theorie in vielen weiteren Artikeln angesprochen, aber erst 1965 hat er ihr einen eigenen Artikel mit dem Titel "Die anonymen Christen" gewidmet¹²⁵.

In seiner Theorie versucht er, die sich scheinbar widersprechenden Lehren der Kirche der Heilsnotwendigkeit "extra ecclesiam nulla salus" mit dem Anspruch, daß alles Heil in der Welt durch Christus bewirkt ist, des allgemeinen Heilswillens Gottes sowie der Gerechtigkeit Gottes miteinander und mit der Tatsache, daß viele Menschen nicht zur Kirche gehören, zu verbinden. Hieraus folgert er, daß es Grade der Kirchengliedschaft geben müsse, und zwar nicht nur aufsteigend von der Taufe bis zur wirklichen Heiligkeit, "sondern auch absteigend von der Ausdrücklichkeit des Getauftseins in eine nicht-offizielle, eben anonyme Christlichkeit hinab, die trotzdem noch in einem gültigen Sinn als Christlichkeit benannt werden darf oder gar sollte, wenn auch sie selbst sich nicht so nennen kann und will."¹²⁶ Er stellt fest, daß zwar jeder Mensch durch die Gnade Jesu gerettet wird, daß das aber nicht besage, daß er deswegen um die Gnade Jesu Christi auch explizit wissen müsse¹²⁷.

Die kürzeste und prägnanteste Definition des anonymen Christentums lautet bei Rahner: "Implizites Christentum - man könnte es auch 'anonymes Christentum' nennen - heiße der Zustand jenes Menschen, der einerseits im Stande der Rechtfertigung und Gnade lebt und andererseits mit der ausdrücklichen Predigt des Evangeliums noch nicht in Berührung gekommen ist, also auch nicht in der Lage ist, sich selber 'Christ' zu nennen."¹²⁸ Mit dieser Definition postuliert Rahner, daß es auch Menschen außerhalb der Kirche gibt, die im Stande der Gnade leben, die die Grundlage des ewigen Heils bildet¹²⁹.

In dieser 1967 formulierten Definition sieht Rahner noch als einzigen entschuldbaren Grund für die fehlende Kirchengliedschaft die Unwissenheit über die Existenz der Kirche. In seinem späteren Artikel "Bemerkungen zum Problem des 'anonymen Christen'"¹³⁰ bemerkt er hierzu, daß es Menschen gebe, die außerhalb der Kirche stünden, weil die christliche Botschaft sie nicht erreicht habe, "jedenfalls nicht so, daß das Fehlen eines ausdrücklichen Christseins für sie schwere persönliche Schuld vor Gott bedeutet, und die andererseits doch in einem positiv heilshaften Verhältnis zu Gott stehen, also in üblicher theologischer

¹²⁴ Rahner V, S. 11-32; vgl. Klinger, Perspektiven, S. 13.

¹²⁵ Rahner VI, S. 545 - 554; vgl. Riesenhuber, S. 287.

¹²⁶ Vgl. Rahner VI, S. 546.

¹²⁷ Vgl. Rahner III, S. 430.

¹²⁸ Rahner VIII, S. 187.

¹²⁹ Vgl. ebd.

¹³⁰ Rahner X, S. 531 - 546.

Terminologie und etwas verkürzend gesagt, gerechtfertigt sind, im Stand der Gnade leben."¹³¹

Rahner gründet seine Theorie auf die Transzendenzbezogenheit des Menschen. In dieser Transzendenz der grenzenlosen Offenheit erfahre der Mensch auch das Angebot der Gnade, die aber nicht notwendig als ein übernatürlicher Anruf erkannt werden müsse, dennoch dem Inhalt nach wirkliche Gnade sei. "Dann aber ist die ausdrückliche Wortoffenbarung in Christus nicht etwas, das als gänzlich Fremdes von außen an uns herantritt, sondern nur die Ausdrücklichkeit dessen, was wir immer schon aus Gnade sind und wenigsten unthematisch in der Unendlichkeit unserer Transzendenz erfahren."¹³² Diese Offenbarung nehme der Mensch bereits dann an, "wenn er sich selbst wirklich *ganz* annimmt."¹³³

Die Kirche lehrt, daß es keine sittliche Verpflichtung ohne Bezug auf Gott gibt, d.h. immer wenn eine Stellungnahme zum absoluten sittlichen Anspruch gegeben ist, dann ist auch zumindest implizit Gott anerkannt und eine Beziehung zu ihm vorhanden. Diese Anerkennung muß aber nicht theoretisch vollzogen werden, sondern es kann durchaus sein, daß der einzelne meint, Gott nicht erkennen zu können, weil er aufgrund seiner individuellen Lerngeschichte den Begriff Gott nicht mit dem Erkannten zur Deckung bringen kann¹³⁴.

Anonymes Christentum liegt also dann vor, wenn der Ungetaufte gehorsam gegenüber seinem Gewissen lebt¹³⁵, aber auch schon die "schweigende Redlichkeit der Geduld in der Pflicht des Alltags [kann] auch eine Form eines anonymen Christentums sein"¹³⁶. Nicht die sittlich guten Taten machen einen Menschen zum anonymen Christen, denn dann wäre der Ungetaufte in der Lage, sich selbst zu erlösen, sondern die Theorie des anonymen Christen "schreibt auch diesen gerechtfertigten Heiden einen wirklichen, wenn auch unthematischen, wenn man will rudimentären Glauben zu"¹³⁷.

Der Mensch könne nur zu sich selbst kommen und damit wirklich Mensch werden, wenn er "die Verwiesenheit über sich selbst hinaus in das unergründliche Geheimnis seiner selbst, Gott genannt, nicht unterdrückt, sondern 'wenn er sich an das unbegreifliche Geheimnis Gottes waggibt' (VI 548), wenn er also die theologische und christologische Dimension wenigstens in der Form der Erwartung und der Hoffnung, des Ausschau-Haltens, des Hörers des Wortes und des Empfängers der Gabe nicht niederhält oder verleugnet, sondern faktisch - im Tun - bejaht"¹³⁸. Auf die Verwiesenheit des Menschen über sich selbst hinaus, also auf seine Transzendenz, weise auch die Existenz von Religion überhaupt hin. Die

¹³¹ Ebd., S. 533.

¹³² Rahner VI, S. 549.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Vgl. Rahner III, S. 429 Text und Anm. 2.

In diesem Falle träge also die Schuld für mangelnde Kirchengliedschaft nicht den Nichtchristen sondern eventuell viel eher die christliche Umwelt, die ihm diese Erkenntnis verbaut.

¹³⁵ Vgl. Rahner X, S. 535.

¹³⁶ Rahner V, S. 17.

¹³⁷ Rahner X, S. 543.

religiöse Dimension gehöre also existentiell zum Wesen des Menschen¹³⁹. Diese Dimension könne zwar verkümmern, verdeckt oder zugeschüttet werden, sie könne auch verfremdet, aber niemals ganz ausgelöscht werden¹⁴⁰.

Die Bezeichnung "anonymer Christ" wird gewählt, weil alles Heil in dieser Welt durch Christus kommt, unabhängig davon, ob der einzelne Mensch getauft oder ungetauft ist. Das Heil kommt nicht nur durch Gott, sondern durch Christus, denn außerhalb Christi gibt es kein Heil. Deswegen muß der Mensch nicht nur ein anonymer Theist sein, sondern auch ein anonymer Christ¹⁴¹. Aufgrund der späteren Auseinandersetzungen rückt Rahner von der Bezeichnung anonymer Christ insofern ab, als er sagt, diese Bezeichnung sei nicht unbedingt wesentlich, aber er kenne keinen anderen Terminus, der dasselbe aussage. Für ihn ist die eigentlich gemeinte Sache wichtig. Bisher sei ihm aber noch kein überzeugenderer anderer Vorschlag gemacht worden¹⁴². Die Einwände, auf die Rahner sich in seinem späteren Aufsatz bezieht, sehen vor allem in dem Begriff "anonymer Christ" ein unzulässige Vereinnahmung der Nichtchristen, die von ihrem Status nichts wissen und ihn wahrscheinlich auch für sich selbst strikt ablehnen würden¹⁴³. Rahner selbst hat diesen Einwand bereits in seinem Aufsatz "Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen" (1961) vorweggenommen. Er schreibt: "Es mag dem Nichtchristen anmaßend erscheinen, daß der Christ das Heile und geheiligt Geheilte in jedem Menschen als Frucht der Gnade seines Christus und als anonymes Christentum wertet und den Nichtchristen als einen noch nicht reflex zu sich selbst gekommenen Christen betrachtet. Aber auf diese 'Anmaßung' kann der Christ nicht verzichten."¹⁴⁴ Rahner hält diese Anmaßung in Wirklichkeit für eine große Demut der Kirche, da sie sich vor der Größe Gottes verbeugt und das Heil nicht mehr für sich exklusiv in Anspruch nimmt, sondern Gottes Heilswillen für alle Menschen annimmt¹⁴⁵.

Die Theorie des anonymen Christen führt also den exklusiven Absolutheitsanspruch und damit verbundenen Heilsanspruch der Kirche weiter zu einer praktischen Inklusivität. "Extra ecclesiam nulla salus" sagt nun nicht mehr aus, wer gerettet wird, sondern es gibt an, wodurch Rettung und Heil erfolgen, nämlich durch Christus, der in seiner Kirche das Heil für alle Menschen bewirkt. "Der Satz heißt nicht: Außerhalb der Kirche seid ihr verdammt, sondern: durch die Kirche und allein durch die Kirche seid ihr gerettet."¹⁴⁶

¹³⁸ Fries, Der anonyme Christ, S. 38.

¹³⁹ Vgl. ebd., S. 31.

¹⁴⁰ Vgl. ebd.

¹⁴¹ Vgl. Rahner VI, S. 546f.

¹⁴² Vgl. Rahner X, S. 532

¹⁴³ Vgl. Fries, Der anonyme Christ, S. 26.

¹⁴⁴ Rahner V, S. 158.

¹⁴⁵ Vgl. ebd.

¹⁴⁶ Fries, Der anonyme Christ, S. 35f.

2.6 Zusammenfassung

Mit der Lehre vom "allgemeinen Heilswillen Gottes" wird zunächst noch keine Aussage über andere Religionen gemacht. Nicht einmal implizit werden andere Religionen als legitime Religionen anerkannt. Isoliert betrachtet fordert der "allgemeine Heilswille Gottes" die Christen vor allem auf, das Heil Gottes zu allen Menschen zu bringen, also zu missionieren. Diese Lehre allein schafft somit keine Grundlage für einen partnerschaftlichen Dialog.

Gleiches gilt für die Heilsmöglichkeit des einzelnen aufgrund eines impliziten Votums. Da hier die Heilsmöglichkeit außerhalb der sichtbaren Gestalt der Kirche grundsätzlich anerkannt wird, muß der Christ bei einem Gespräch mit einem Nichtchristen nicht davon ausgehen, daß der Gesprächspartner unbedingt verdammt ist, es sei denn, es gelänge ihm, ihn zur Annahme der Taufe zu bewegen. Er kann also in diesem Punkt die Ichdefinition eines Muslimen als Gläubiger, der von Gott zum Heil geführt wird, akzeptieren.

Die Kirche muß nun nicht mehr unbedingt alles Erdenkliche tun, um unter allen Umständen alle Menschen durch die Taufe zum Heil zu führen. Eine Anerkennung einer anderen Religion als eigenständiger und vielleicht sogar gleichwertiger Heilsweg ist damit aber nicht gegeben. Es wird hier lediglich etwas über den einzelnen Ungetauften ausgesagt.

Die Perspektive der Theorie des "anonymen Christen" ist eine spezifisch christliche, denn in ihrem Zentrum steht die Glaubensüberzeugung, daß alles Heil in der Welt *von Gott durch Christus* gewirkt wird.

Durch die These der Grade der Kirchengliedschaft wird der Kirchenbegriff über die sichtbare Gestalt der Kirche, also der soziologisch bestimmbaren Gruppe, hinaus ausgeweitet auf alle Menschen guten Willens.

Wenn eine Annahme der Offenbarung Gottes vorliegt, wenn der Mensch sich bereits selbst ganz angenommen hat, und dadurch schon das Gnadenangebot Gottes angenommen wird, dann ist jede Religion, die dem Menschen dazu verhilft, in der Lage, das Heil zu fördern. Wenn man diesen Gedanken konsequent weiterdenkt, kommt man zu dem Ergebnis, daß auch andere Religionen den Menschen zum Heil führen.

Wenn der Gehorsam gegenüber dem Gewissen und die daraus folgenden sittlich guten Taten im Glauben an Gott gründen, dann ist auch jede Religion, die dem Menschen hilft, sein Gewissen entsprechend zu bilden, eine heilswirksame Religion.

Wenn auch Rahner nicht ausdrücklich von anderen Religionen spricht, so ist doch implizit mitgesagt, daß unter bestimmten Bedingungen auch eine nichtchristliche Religion zum Heil führt.

3. DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DES ISLAM

3.1 Der Absolutheitsanspruch

Wie das Christentum erhebt auch der Islam, die jüngste der drei monotheistischen Weltreligionen, den Anspruch, die einzig wahre Religion zu sein, die einzige Religion, die Heil bewirkt. Im Koran heißt es hierzu: "Die Religion bei Gott ist der Islam."¹⁴⁷ und an anderer Stelle: "Wer eine andere Religion als den Islam sucht, von dem wird es nicht angenommen werden. Und im Jenseits gehört er zu den Verlierern."¹⁴⁸

Salim Abdullah sieht hierin keine grundsätzliche Ablehnung der anderen beiden Offenbarungsreligionen, Christentum und Judentum, sondern der Koran gehe davon aus, daß auch Judentum und Christentum Offenbarungen Gottes und damit legitime Religionen seien. Für ihn sind Judentum und Christentum essentieller Bestandteil des islamischen Heilsweges¹⁴⁹.

Der Islam begründet seinen Anspruch damit, daß er die natürliche Religion sei. Er baut nicht wie das Christentum auf die vorangegangenen Religionen, hier also auf Judentum und Christentum, auf, sondern greift auf Abraham und Adam zurück. In Sura 30,30 heißt es: "Und richte dein Gesicht auf die Religion als Anhänger des reinen Glaubens. Das ist die Schöpfung Gottes, die Er für die Menschen festgelegt hat. Die Schöpfung Gottes kann nicht abgeändert werden. Das ist die richtige Religion. Aber die meisten Menschen wissen nicht Bescheid."¹⁵⁰ Dieser Vers besagt, daß also der Mensch von der Schöpfung her, und damit von Natur aus ein Moslem ist, und in Anlehnung an den bekannten Satz von Tertullian könnte man sagen: "anima naturaliter islamica"¹⁵¹. Die Ausprägung der individuellen Religion ist eine Folge der Erziehung und der Sozialisation¹⁵².

Nach dem Koran ist Abraham der erste Moslem und Modell für jeden gottergebenen Gläubigen. Sein Bekenntnis ist das Bekenntnis zur Ur-Religion¹⁵³.

3.2 Der Begriff "Islam"

Das arabische Wort "Islam", nach dem diese Religion benannt ist, bedeutet Unterwerfung, Hingabe und Gehorsam. Gemeint ist hiermit die völlige Unterwer-

¹⁴⁷ S 3,19.

¹⁴⁸ S 3,85.

¹⁴⁹ Vgl. Abdullah, Gespräch, S. 14.

¹⁵⁰ S 30,30.

¹⁵¹ Vgl. Antes, Mensch, S. 30.

¹⁵² Vgl. Antes, Mensch, S. 30; Felix Klein-Franke, Islam und Judentum, S. 135.

¹⁵³ Vgl. S 3,68: "Diejenigen unter den Menschen, die am ehesten Abraham beanspruchen dürfen, sind die, die ihm gefolgt sind, und dieser Prophet und diejenigen, die glauben. Und Gott ist der Freund der Gläubigen."

S 3,95: "Sprich: Gott sagt die Wahrheit. So folgt der Glaubensrichtung Abrahams, als Anhänger des reinen Glaubens, und er gehört nicht zu den Polytheisten.

S 16,123: Und Wir haben dir offenbart: "Folge der Glaubensrichtung Abrahams, als Anhänger des reinen Glaubens, und er gehört nicht zu den Polytheisten".

fung unter den Willen Gottes, die den absoluten Gehorsam Gott gegenüber beinhaltet¹⁵⁴. Diesem Wort liegt die semitische Wurzel "slm" zugrunde, aus der auch die Wörter "selam" und "schalom" gebildet werden. "Islam" beinhaltet also auch den Frieden, den die Unterwerfung unter den Willen Gottes zur Folge hat. Wer sich Gott unterwirft, ist damit ein Muslim. Auch diese Wort ist aus der Wurzel "slm" gebildet. Islam ist also eine individuelle Gottesbeziehung. Der Muslim steht nicht in der Gemeinschaft vor Gott, sondern als einzelner und direkt. Deshalb braucht er auch keinen Mittler, und folglich kennt der sunnitische Islam keinen irgendwie gearteten Klerus.

Nach Maudoodi ist jedes belebte oder auch unbelebte Geschöpf von Natur aus Muslim, da es an den Willen Gottes gebunden ist. Dies gilt für die Gestirne genauso wie für die Pflanzen, Tiere und selbst für den Menschen. Auch dieser ist in seinen biologischen Abläufen dem Willen Gottes vollständig unterworfen¹⁵⁵. Als ein mit Verstand versehenes Wesen kann der Mensch aber als einziges Geschöpf sich selbst und die Welt reflektieren und Gott die Unterwerfung verweigern, sich von Gott abwenden und seinen Lebensweg frei gestalten.

In diesem Sinne ist also jeder Mensch, der nach dem Willen Gottes, handelt ein Muslim. "Moslem ist eine Bezeichnung für jeden, der an einen einzigen Gott glaubt und der sich der Wahrheit seines absoluten Seins unterwirft."¹⁵⁶ Balic unterscheidet zwischen einem engen und einen weiteren Islambegriff. Im weiteren Sinne bedeutet Islam der von Gott durch die Propheten geoffenbarte Glaube, der mit Adam begann, und im engeren Sinne den Glaube, der sich auf Muhammads Offenbarung gründet¹⁵⁷. Aus dem Begriff des Islam im weiteren Sinne ergibt sich dann aber auch: "Der Islam ist ein Glaube für die ganze Menschheit und für alle Zeiten. Sämtliche Gesandte Gottes predigten dieselbe Lehre. Es gibt also nur einen gottgefälligen Glauben."¹⁵⁸

3.3 Der Urpakt

Dieser eine wahre Glaube beruht auf der Uroffenbarung oder dem Urpakt, der im Koran an folgenden Stellen angesprochen wird: "Und als dein Herr aus den Lenden der Kinder Adams ihre Nachkommenschaft nahm und gegen sich selbst zeugen ließ: 'Bin Ich nicht euer Herr?' Sie sagten: 'Jawohl, wir bezeugen es.' (Dies,) damit ihr nicht am Tag der Auferstehung sagt: 'Wir ahnten nichts davon.'"¹⁵⁹

"Habe Ich euch, o ihr Kinder Adams, nicht auferlegt, ihr sollt nicht dem Satan dienen - er ist euch ja ein offenkundiger Feind - , ihr sollt mir dienen - das ist ein gerader Weg?"¹⁶⁰

¹⁵⁴ Vgl. Maudoodi, S. 16.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., S. 16f.

¹⁵⁶ H. M. Azzam, S. 104.

¹⁵⁷ Vgl. Balic, Minarett, S. 17.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ S 7,172.

¹⁶⁰ S 36,60f.

Die Rede vom Urpakt bedeutet, daß der Glaube an Gott, die Anerkennung seiner Souveränität und Herrschaft über den Menschen und über die gesamte Schöpfung in jedem Menschen grundsätzlich vorhanden ist. Er kann zwar verschüttet sein, aber dennoch hat jeder Mensch die Fähigkeit, Gott zu erkennen, und der Glaube an Gott ist damit eine natürliche Anlage jedes Menschen¹⁶¹.

Aus dieser grundsätzlichen Möglichkeit folgt aber auch die Verpflichtung zur Anerkennung Gottes, zum Islam, im weiteren Sinne des Wortes. Hierauf weist der Schlußsatz von Sura 7,172 hin, daß der Mensch am jüngsten Tag für seinen Unglauben auf jeden Fall verantwortlich ist¹⁶². Die angemessene Antwort des Menschen auf den Urpakt, die Uroffenbarung Gottes ist der totale Gehorsam und Hingabe an Gott und seinen Willen, was das arabische Wort Islam beinhaltet¹⁶³.

Da nach der Lehre des Urpaktes der Mensch das Wissen über Gott grundsätzlich in sich trägt, ist die Botschaft der Propheten Erinnerung an die Uroffenbarung bzw. an die Offenbarung der vorangegangenen Propheten. Sie gilt vor allem den Menschen, die nur schwer einen Zugang zu Gott finden, und soll ihnen die Augen für die Zeichen Gottes in der Schöpfung öffnen¹⁶⁴. Gleichzeitig ist sie Mahnung zur Treue gegenüber der ursprünglichen Verpflichtung des Urpakts¹⁶⁵.

3.4 Der Prophet Muhammad

Der erste Prophet in der islamischen Tradition ist Adam, der als erster Mensch die erste Offenbarung bekam. Diese Botschaft wurde von Generation zu Generation weitergegeben, wobei es aber zu Auslassungen und Entstellungen kam. Deswegen mußte Gott immer wieder korrigierend durch seine Propheten eingreifen. Diese brachten niemals eine neue Botschaft, sondern sie sollten lediglich die alte Offenbarung wiederherstellen. Somit verkündeten alle Propheten grundsätzlich dieselbe Botschaft¹⁶⁶. Die Notwendigkeit für die Sendung eines neuen Propheten war immer dann gegeben, wenn die Lehre des letzten verfälscht worden, in Vergessenheit geraten oder verloren gegangen war. Es gab auch Propheten, die nur an ein bestimmtes Volk gesandt waren oder nur einen begrenzten Auftrag hatten. Deren Botschaft war deshalb nicht vollständig und bedurfte einer späteren Ergänzung¹⁶⁷. Für den Islam ist es unvorstellbar, daß Gott Propheten mit unterschiedlichen oder sogar sich widersprechenden Botschaften gesandt hat¹⁶⁸.

¹⁶¹ Vgl. H. M. Azzam, S. 103; Hagemann, Propheten, S. 23; Khoury, Einführung, S. 43.

¹⁶² Vgl. Hagemann, Propheten, S. 23.

¹⁶³ Vgl. Khoury, Einführung, S. 44.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., S. 45.

¹⁶⁵ Vgl. ebd., S. 43.

¹⁶⁶ Vgl. Khoury, Einführung, S. 45; Antes, Art. "Offenbarung", S. S. 476.

¹⁶⁷ Vgl. Maudoodi, S. 85.

¹⁶⁸ Vgl. H. M. Azzam, S. 105.

Aufgrund der Vorstellung des Urglaubens und der immer identischen Botschaft der Propheten akzeptiert der Islam alle Propheten, was auch der dritte und vierte islamische Glaubensartikel, der Glaube an die Bücher und die Propheten besagt¹⁶⁹.

Abschluß und Höhepunkt der Prophetengeschichte und der Offenbarung ist der Prophet Muhammad. Der Koran sagt über ihn: "Muhammad ist nicht der Vater irgendeines von euren Männern, sondern der Gesandte Gottes und das Siegel der Propheten. Und Gott weiß über alle Dinge Bescheid."¹⁷⁰ Und an anderer Stelle heißt es: "Sprich: O Menschen, ich bin an euch alle der Gesandte Gottes, dem die Königsherrschaft der Himmel und der Erde gehört. Es gibt keinen Gott außer Ihm. Er macht lebendig und läßt sterben. So glaubt an Gott und seinen Gesandten, den ungelehrten Propheten, der an Gott und seine Worte glaubt, und folgt ihm, auf daß ihr die Rechtleitung findet."¹⁷¹ Und weiter: "Und Wir haben dich für die Menschen allesamt nur als Freudenboten und Warner gesandt. Aber die meisten Menschen wissen nicht Bescheid."¹⁷² Diese Suren besagen, daß Muhammad einerseits das Siegel aller Propheten ist, der die endgültige Offenbarung bringt, andererseits auch ein Prophet ist, der nicht zu nur einem Volk, sondern zur ganzen Menschheit gesandt wurde. Es gibt keinen Propheten mehr nach ihm, und seine Lehre gilt bis zum jüngsten Tag für alle Menschen¹⁷³.

Über sein Selbstbewußtsein als Prophet gibt auch folgender Hadith Auskunft: "Mit mir und den Propheten vor mir ist es wie mit einem Mann, der ein Haus gebaut hat. Er machte es gut und gestaltete es schön, mit Ausnahme der Stelle eines Lehmsteines in einer Ecke. Die Menschen gingen um es herum, wunderten sich und sagten: Würde doch der (fehlende) Lehmstein dorthin gelegt! Er sagte: Ich bin der Lehmstein, und ich bin das Siegel der Propheten." (nach Bukhari; Muslim; Tirmidhi)¹⁷⁴. Die Offenbarung Muhammads ist also die letzte Fassung der Offenbarungsreligionen¹⁷⁵.

3.5 Der Koran

Die Offenbarung, die an Muhammad erging, ist im Koran niedergelegt. Auch die westliche Orientalistik ist sich darüber einig, "daß der Koran in der heute vorliegenden Form weitgehend das authentische Wort des Propheten - nach islamischem Glauben das ewige Wort Gottes - darstellt"¹⁷⁶, denn seine Worte wurden schon zu seinen Lebzeiten aufgeschrieben, und die Endfassung des Koran wurde vom dritten Khalifen, Utman (644-656) erstellt. Er ließ eine authentische Fassung anfertigen und schickte Abschriften in alle Landesteile mit

¹⁶⁹ Vgl. M. Soyomen, S. 9

¹⁷⁰ S 33,40.

¹⁷¹ S 7,158.

¹⁷² S 34,28; vgl. auch S 21,107: Und Wir haben dich nur als eine Barmherzigkeit für die Weltenbewohner gesandt.

¹⁷³ Vgl. Maudoodi, S. 89f.

¹⁷⁴ Khoury, So sprach der Prophet, S. 84. Vgl. Abdullah, Islam für das Gespräch, S. 27; H. M. Azzam, S. 139.

¹⁷⁵ Vgl. Balic, Minarett, S. 102f.

¹⁷⁶ Nagel, Koran, S. 33.

der gleichzeitigen Anweisung, alle abweichenden Lesarten zu vernichten¹⁷⁷. Für die Zeit vor der Erstellung der Koranversion Utmans sind zwar andere Versionen bezeugt, aber die Quellenlage ist sehr schlecht. Der Utman-Koran hat sich durchgesetzt, und von den anderen Versionen sind nur noch Spuren vorhanden¹⁷⁸. Mit welchen Mitteln die Version von Utman durchgesetzt wurde, ist heute nicht mehr genau rekonstruierbar, es scheint jedoch, daß versucht wurde, "die Zwistigkeiten um die Einführung eines verbindlichen Textes im Nachhinein zu bagatellisieren"¹⁷⁹. Die Unterschiede der überlieferten Lesarten bestehen überwiegend nur aus orthografischen oder lexikalischen Varianten, die den Inhalt der Suren nicht beeinträchtigen¹⁸⁰.

Nach muslimischer Lehre ist der Koran in seiner vorliegenden Wortgestalt von Gott durch den Erzengel Gabriel auf Muhammad herabgesandt worden. Er ist die Abschrift des himmlischen Ur-Koran, der Mutter der Bücher (*umm al-kitab*), die das Original aller heiligen Schriften ist¹⁸¹.

Der Koran ist für die Muslime die definitive gültige Offenbarung, die nicht dem Menschengestalt entsprungen ist¹⁸². Da der Koran bereits kurz nach Muhammads Tod schriftlich fixiert vorlag, ist der Muslim sicher, daß er nicht nachträglich verfälscht wurde¹⁸³. Er ist die "einzig authentische und zuverlässige Quelle, die uns Wissen über Gott und Seinen Willen und Sein Gesetz vermittelt"¹⁸⁴. "Der Koran ist eine ewig lebendige und gültige Botschaft. Er ist Heilsquell für die erkrankte Seele, für die Suchenden ein Lichtspender. ... Der Koran ist ein Buch von unendlicher, göttlicher Schönheit, das durch Wort und Klang glänzt und gefällt. Er ist ein prächtiger, immer blühender Garten, geschmückt mit den vielfältigen Farben der göttlichen Weisheit und auch mit verschlossenen Knospen, in denen sich noch unerforschte Wahrheiten verstecken."¹⁸⁵ In diesem Zitat wird deutlich, welche herausragende Stellung der Koran nicht nur als Richtschnur und Wegweiser, sondern allein schon als Buch, als Text für den gläubigen Muslim hat.

¹⁷⁷ Vgl. Antes, Art. "Offenbarung, IV Islam", S. 476.

¹⁷⁸ Vgl. Nagel, Koran, S. 21.

¹⁷⁹ Ebd., S. 23.

¹⁸⁰ Vgl. ebd., S. 24.

¹⁸¹ Vgl S 56,77-80: Das ist wahrlich ein trefflicher Koran in einem wohlverwahrten Buch, das nur die berühren dürfen, die rein gemacht worden sind; Herabsendung vom Herrn der Welten.

S 43,2-4: Beim deutlichen Buch! Wir haben es zu einem arabischen Koran gemacht, auf daß ihr verständig werdet. Er ist aufgezeichnet in der Urnorm des Buches bei Uns, erhaben und weise.

S 3,7: Er ist es, der das Buch auf dich herabgesandt hat. In ihm gibt es eindeutig festgelegte Zeichen - sie sind die Urnorm des Buches - und andere, mehrdeutige.

S 13,39: Gott löscht aus, und Er bestätigt, was Er will. Bei Ihm steht die Urnorm des Buches.

Vgl Khoury, Einführung, S. 121; Hagemann, Propheten, S. 21; G. Riße, Art. "Heilige Schriften, VIII Islam", S. 273.

¹⁸² Vgl. Hagemann, Propheten, S. 22.

¹⁸³ Vgl. Senocak, S. 27f.

¹⁸⁴ Maudoodi, S. 89.

¹⁸⁵ Senocak, S. 28.

Abdullah sieht den Koran etwas nüchterner, wenn er schreibt, der Koran werde vor allem als Richtschnur und als Weg zum Heil aufgefaßt¹⁸⁶.

Aufgrund der Lehre von der Verbalinspiration und der abschließenden und vollkommenen Offenbarung ist der Koran für die Muslime die "oberste und letzte Wahrheitsinstanz [und] gibt hier das Kriterium an, was wahr und was falsch ist"¹⁸⁷. Dies führt zu der Überzeugung, daß der Inhalt des Koran in jeder Hinsicht die Wahrheit berge, also auch in naturwissenschaftlichen und historischen Fragen unfehlbar sei. Im Extremfall wird dann behauptet, daß alles historische und wissenschaftliche Material zu einem Problem ungültig sei, weil es den Aussagen des Korans widerspreche¹⁸⁸.

Die Endgültigkeit der koranischen Offenbarung begründet Maudoodi damit, daß 1. der Koran als Abschrift der himmlischen Urschrift von Gott stammt, der alles weiß, alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, 2. der Islam auf der menschlichen Natur beruhe, die sich nicht verändere und 3. das menschliche Leben auf unveränderlichen Grundprinzipien beruhe, die grundlegende Werte fordern. Der Koran habe für beides Vorsorge getragen, für das Unveränderliche wie das Veränderliche: Die Anpassung an das Veränderliche geschehe durch die *igtihad*, die Übereinstimmung der Gelehrten¹⁸⁹.

Als wichtiges Argument für die Endgültigkeit des Korans wird auch angeführt, daß dieser, da er bereits kurz nach dem Tode Muhammads in seiner endgültigen Fassung vorlag, keine Änderung und Verfälschung erhielt. Jeder Punkt sei ursprünglich, und außerdem sei das Leben Muhammads vom Anfang bis zum Ende sehr gut dokumentiert. Eine Änderung, die eine neue Prophetensendung notwendig machen würde, habe es nicht gegeben¹⁹⁰.

3.6 Das Heil

3.6.1 Der Heilsweg des Islam

Der Heilsweg des Islam ist der Glaube. Das arabische Wort für Glaube *iman* ist von dem Verb *amana* gebildet, was wörtlich bedeutet: "*wissen, glauben und über den geringsten Schatten eines Zweifels hinaus überzeugt sein*"¹⁹¹. Dieses Wort hat die gleiche semitische Wurzel wie das hebräische *amen* (sicher, fest)¹⁹². Wer diesen Glauben besitzt, der ist ein *mu'min*, ein Gläubiger¹⁹³. Das Verhältnis zwischen *Iman* und *Islam* bzw. zwischen *Mu'min* und *Muslim* beschreibt Maudoodi folgendermaßen: "Die Beziehung zwischen *Islam* und *Iman* ist gleich der zwischen einem Baum und seinem Samenkorn. Ebenso wie ein Baum nicht ohne sein

¹⁸⁶ Vgl. Abdullah, Gespräch, S. 30.

¹⁸⁷ Khoury / Hagemann, S. 87.

¹⁸⁸ Vgl. Watt, *Islam I*, S. 232.

¹⁸⁹ Vgl. Maudoodi, S. 87.

¹⁹⁰ Vgl. ebd., S. 84f.

¹⁹¹ Maudoodi, S. 34.

¹⁹² Gardet, Art. "*iman*", S. 1170.

¹⁹³ Vgl. Maudoodi, S. 34.

Samenkorn aufsprießen kann, ist es einem Menschen, der nicht von Anfang an Glauben besitzt, unmöglich, ein Muslim zu werden. Da es aber andererseits geschehen kann, daß ein Baum, obwohl sein Same ausgesät wurde, aus einer Vielzahl von Gründen nicht wächst oder, wenn sein Same aufgeht, sein Wuchs behindert oder verzögert wird, so ist es auch möglich, daß ein Mensch Glauben besitzt und doch wegen verschiedener Schwächen kein echter und zuverlässiger Muslim wird."¹⁹⁴

Der Heilsweg ist also in erster Linie der Glaube, Iman, der sich aber dann im Islam des einzelnen manifestieren muß. Glaube und die Werke gehören nach islamischer Vorstellung eng zusammen, aber die Tradition sieht als wesentliches Heilskriterium den Glauben an. Ein böser Gläubiger kommt nur vorübergehend in die Hölle und wird nach einer bestimmten Zeit schließlich in das Paradies aufgenommen¹⁹⁵. Diese Ayats verweisen darauf, daß am Jüngsten Tag nicht nur das Gericht über den einzelnen gehalten wird, sondern auch die Zugehörigkeit zu einer Gruppe Kriterium für das Urteil ist¹⁹⁶. Bei den späteren Passagen über das Gericht ist der Glaube bzw. der Unglaube, der sich besonders in der Beigesellung (*sirk*) zeigt, wichtiger als alle guten und bösen Werke¹⁹⁷. Auch die Ashariten lehren, daß vor allem der Glaube das Heil bewirke, der sich in den guten Werken zeige, die ein Zeichen für die Erwählung seien. Weil der Gläubige erwählt sei, beachte er peinlich genau das Gesetz¹⁹⁸.

3.6.2 Das Heilsziel

Am bekanntesten dürften die islamischen Darstellungen des Paradieses als Gärten sein¹⁹⁹. Dies wird von heutigen islamischen Theologen in der Regel als al-

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Vgl. S 34,37: Es ist nicht euer Vermögen, und es sind auch nicht eure Kinder, die euch Zutritt in unsere Nähe verschaffen, mit Ausnahme derer, die glauben und Gutes tun. Diese erhalten einen doppelten Lohn für das, was sie getan haben, und sie werden in den Obergemächern in Sicherheit sein.

S 9,112: Diejenigen, die umkehren, (Gott) dienen, loben, umherziehen [Anm.: oder wie Wandermönche asketisch leben], sich verneigen, sich niederwerfen, das Rechte gebieten und das Verwerfliche verbieten, die Bestimmungen Gottes einhalten ... und verkünde den gläubigen eine Frohbotschaft.

S 4,41: Wie wird es sein, wenn Wir von jeder Gemeinschaft einen Zeugen beibringen und dich als Zeugen über diese beibringen?

S 16,84 Und am Tag, da Wir von jeder Gemeinschaft einen Zeugen erwecken. Dann wird denen, die ungläubig sind, keine Erlaubnis gegeben, und es wird von ihnen keine entschuldigende Umkehr (mehr) angenommen.

S 28,74f: Und am Tag, da Er sie ruft und spricht: "Wo sind denn meine Teilhaber, die ihr immer wieder angegeben habt?" Und Wir ziehen aus jeder Gemeinschaft einen Zeugen heraus. Da sprechen Wir: "Bringt her euren Beweis." So wissen sie, daß die Wahrheit Gott gehört. Und entschwunden ist ihnen, was sie zu erdichten pflegten.

Vgl. Khoury, Einführung, S. 190.

¹⁹⁶ Vgl. Watt Islam I, S. 218.

¹⁹⁷ Vgl. ebd.

¹⁹⁸ Vgl. Nagel, Theologie und Ideologie, S. 4.

¹⁹⁹ Vgl. S 9,72: Gott hat den gläubigen Männern und Frauen Gärten versprochen, unter denen Bäche fließen und in denen sie ewig weilen werden, und gute Wohnungen in den Gärten

legorische oder bildhafte Darstellung interpretiert²⁰⁰, wobei sie sich auf S 32,17 beziehen: "Und niemand weiß, welche Freuden für sie im Verborgenen bestimmt sind als Lohn für das, was sie zu tun pflegten." Nach einer unter den Christen weit verbreiteten Meinung beinhaltet die Heilsvorstellung im Islam nicht die Anschauung Gottes (*visio beatifica*). Diese sei für den Muslim nicht erreichbar²⁰¹. Dagegen steht die schon sehr alte Interpretation von S 10,26. "Diejenigen, die rechtschaffen sind, erhalten das beste und noch mehr. Ihre Gesichter werden weder Ruß noch Erniedrigung bedecken. Das sind die Gefährten des Paradieses; darin werden sie ewig weilen."²⁰² Dieses "und noch mehr" wird bereits in den Hadithen (Muslim und Tirmidhi) als *visio beatifica* interpretiert²⁰³.

Die Heilsvorstellungen beziehen sich aber nicht nur auf das Jenseits, sondern auch auf das diesseitige Leben. In S 2,201 heißt es: "Und unter ihnen gibt es welche, die sagen: 'Unser Herr, schenke uns im Diesseits Gutes und auch im Jenseits Gutes, und bewahre uns vor der Pein des Feuers.'" Hamidullah interpretiert, daß hier das Wohlergehen im Diesseits und Jenseits versprochen werde²⁰⁴.

3.6.3 Der Unglaube

Grund für die Verdammung des Menschen ist der Unglaube, aber ebenso sind es auch die bösen Werke²⁰⁵. Unglaube ist die schwerste Sünde, die der Mensch

von Eden. Ein Wohlgefallen von Gott ist aber größer. Das ist der großartige Erfolg.

²⁰⁰ Vgl. Hamidullah, S. 99.

²⁰¹ Vgl. Bouman Art. "Zukunft / Jenseits", S. 728. Er führt hier als Begründung S 6,103 an "Die Blicke erreichen Ihn nicht, Er aber erreicht die Blicke. Und Er ist der Feinfühlige, der Kenntnis von allem hat." Dieser Ayat steht aber nicht im Zusammenhang einer Paradiesbeschreibung, sondern behandelt die Erkenntnis Gottes in bezug auf den irdischen Menschen.

²⁰² S 10,26.

²⁰³ Vgl. S 75,22f: An jenem Tag gibt es strahlende Gesichter, die zu ihrem Herrn schauen. Vgl. Hamidullah, S. 100; vgl. Senocak, S. 80; Balic, Art. "Heil. 3. Islamisch", S. 467.

²⁰⁴ Vgl. Hamidullah, S. 69.

²⁰⁵ S 20,127: So vergelten Wir dem, der maßlos ist und nicht an die Zeichen seines Herrn glaubt. Die Pein des Jenseits ist ja härter und nachhaltiger.

S 52,11: Wehe an jenem Tage denen, die (die Botschaft) für Lüge erklären.

S 40,69f: Hast du nicht auf jene geschaut, die über die Zeichen Gottes streiten? Wie leicht lassen sie sich doch abbringen! Sie, die das Buch und das, womit Wir unsere Gesandten geschickt haben für Lüge erklären. Sie werden es zu wissen bekommen.

S 35,36: Für diejenigen, die ungläubig sind, ist das Feuer der Hölle bestimmt ... So vergelten Wir jedem, der sehr ungläubig ist.

S 7,36: Und diejenigen, die unsere Zeichen für Lüge erklären und sich ihnen gegenüber hochmütig verhalten, das sind die Gefährten der Hölle; darin werden sie ewig weilen.

S 7,40: Denen, die unsere Zeichen für Lüge erklären und sich ihnen gegenüber hochmütig verhalten, werden die Tore des Himmels nicht geöffnet, und sie werden nicht ins Paradies eingehen, ehe denn ein Kamel durch ein Nadelöhr geht. So vergelten Wir denen, die Übeltäter sind.

S 3,12: Sprich zu denen, die ungläubig sind: Ihr werdet besiegt und zur Hölle versammelt werden - welch schlimme Lagerstätte!

begehen kann. Maudoodi setzt den Unglauben gleich mit Auflehnung gegen Gott und seinen Willen, der Mißerfolg und ein unheilvolles Dasein im allgemeinen Sinne zur Folge habe²⁰⁶.

Das arabische Wort für Unglaube hat dieselben Radikale wie das Wort für Undankbarkeit *kfr*, und damit wird deutlich, daß diese beiden Begriffe eng miteinander verbunden sind²⁰⁷. Diese bedeutungsmäßig enge Verwandtschaft ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund der Lehre vom Urpakt. Und so kann auch Maudoodi den *kufr* (Unglauben) als Tyrannei, Auflehnung, Undankbarkeit und Treulosigkeit bezeichnen²⁰⁸. Der Unglaube manifestiert sich in den schlechten Werken des Menschen gegenüber Gott und den Mitmenschen²⁰⁹.

Die krasseste Form des Unglaubens ist die Beigesellung (*sirk*). Hiermit ist gemeint, daß man Gott ein anderes göttliches Wesen an die Seite stellt, was einen Verstoß gegen den zentralen islamischen Glaubenssatz des *tauhid*, der Einzigkeit und Einheitlichkeit Gottes darstellt. Die Beigesellung hat nach koranischen Aussagen kein Recht auf Toleranz²¹⁰ und ist die einzige Sünde, die Gott nicht vergibt²¹¹.

Als *sirk* wird vor allem der Polytheismus gesehen. Für den Reformtheologen Muhammad Abduh liegt er bereits in dem Glauben derer vor, "die ein Wesen außer Gott verehren und dieses in Dingen um Hilfe anrufen, die der Mensch nicht vermag, wie zum Beispiel ... die Heilung von Krankheiten ohne die Arzneien, zu deren Gebrauch uns Gott anleitet und die Benutzung anderer als der von Gott uns vorgeschriebenen Wege und Bräuche zum Gewinn des Glücks im Jenseits und im Diesseits."²¹² Unglaube macht alle Werke des Menschen wertlos²¹³. Aufgrund des Urpaktes und der damit verbundenen Uroffenbarung ist Unglaube für den Menschen aber auch unentschuldigbar²¹⁴.

3.7 Die heiligen Bücher

Der dritte Glaubensartikel des Islam verlangt den Glauben an die heiligen Bücher: Tora, Sabur (Psalter), Evangelium und Koran. Diese Bücher sind nach der Lehre des Islam grundsätzlich auf dieselbe Weise entstanden wie der Koran: sie sind Abschriften des himmlischen Buches, der *umm al-kitab*, und wurden von Gott auf

Vgl. Khoury, Einführung, S. 189.

²⁰⁶ Vgl. Maudoodi, S. 22.

²⁰⁷ Antes, Mensch, S. 19.

²⁰⁸ Vgl. Maudoodi, S. 21.

²⁰⁹ Antes, Mensch, S. 25.

²¹⁰ Vgl. Khoury, Toleranz, S. 31.

²¹¹ Vgl. S 4,116: Gott vergibt nicht, daß ihm (etwas) beigesellt wird, und Er vergibt, was darunter liegt, wem Er will. Und wer Gott (andere) beigesellt, der ist weit abgeirrt.

²¹² Abduh zit. nach Nagel, Theologie und Ideologie, S. 29.

Vgl S 17,39 Das ist etwas von dem , was dir dein Herr an Weisheit offenbart hat. Und setze Gott keinen anderen Gott zur Seite, sonst wirst du in die Hölle geworfen, getadelt und verstoßen.

²¹³ Vgl. Khoury, Toleranz, S. 29.

²¹⁴ Vgl. ebd., S. 31.

einen Propheten wörtlich herabgesandt. Aus diesem Grund könnten diese Bücher auch keine vom Koran abweichenden Lehren enthalten²¹⁵. Der Koran als letztes heiliges Buch bestätige Tora und Evangelium, und ebenso würden Evangelium und Tora den Koran bestätigen²¹⁶.

Die Notwendigkeit, daß der Koran als Vollendung der Offenbarung herabgesandt wurde, bestand nach Auffassung islamischer Theologen darin, daß die früheren Bücher zum Teil unvollständig waren, da sie nur für ein bestimmtes Volk und für eine bestimmte Zeit gedacht waren²¹⁷, aber auch, daß die früheren Bücher verfälscht wurden.

3.8 Die These der Schriftverfälschung

Weitverbreitet ist die These, daß die früher herabgesandten Bücher, also Tora, Psalter und Evangelium, durch die Anhänger der entsprechenden Religionen bewußt oder unbewußt verfälscht wurden. Sie wird mit mehreren Koranstellen begründet²¹⁸.

Einerseits wird hiermit die Notwendigkeit begründet, daß der Koran herabgesandt werden mußte, andererseits erklärt die These auch die inhaltlichen Unterschiede zwischen dem Koran und den biblischen Schriften.

²¹⁵ Vgl. Maudoodi, S. 108.

²¹⁶ Vgl S 10,94: Wenn du über das, was Wir zu dir hinabgesandt haben, im Zweifel bist, dann frag diejenigen, die (bereits) vor dir das Buch lesen.

Vgl Hagemann, Propheten, S. 21.

²¹⁷ Vgl. Maudoodi, S. 115; Hagemann, Propheten, S. 22.

²¹⁸ Vgl. S 4,46: Unter denen, die Juden sind, entstellen einige den Sinn der Worte und sagen: "Wir hören und gehorchen nicht", und: "Höre zu, ohne daß du hören kannst", und: "Achte auf uns" (ra'ina); sie verdrehen dabei ihre Zungen und greifen die Religion an. Hätten sie gesagt: "Wir hören und gehorchen", und: "Höre", und: "Schau auf uns" (unzurna), wäre es besser und richtiger für sie. Aber Gott hat sie wegen ihres Unglaubens verflucht, so glauben sie nur wenig.

S 2,75: Erhofft ihr etwa, daß sie mit euch glauben, wo doch ein Teil von ihnen das Wort Gottes hörte, es aber dann wissentlich entstellte, nachdem er es verstanden hatte?

S 5,13: Weil sie aber ihre Verpflichtung brachen, haben wir sie verflucht und ihre Herzen verstockt gemacht. Sie entstellen den Sinn der Worte. Und sie vergaßen einen Teil von dem, womit sie ermahnt worden waren. Und du wirst immer wieder Verrat von ihrer Seite erfahren - bis auf wenige von ihnen. Aber verzeih ihnen und laß es ihnen nach. Gott liebt die Rechtschaffenen.

S 5,41 O Gesandter, laß dich nicht durch die betrüben, die im Unglauben miteinander wetteifern, aus den Reihen derer, die mit dem Mund sagen: "Wir glauben", während ihre Herzen nicht glauben. Unter denen, die Juden sind, gibt es welche, die auf Lügen hören und auf andere Leute, die nicht zu dir gekommen sind, hören. Sie entstellen den Sinn der Worte und sagen: "Wenn euch dies gebracht wird, nehmt es an; wenn es euch aber nicht gebracht wird, dann seid auf der Hut." Wen Gott der Versuchung preisgeben will, für den vermagst du gegen Gott überhaupt nichts auszurichten. Das sind die, deren Herzen Gott nicht rein machen will. Bestimmt ist für sie im Diesseits Schande und im jenseits eine gewaltige Pein

S 2,78f: Unter ihnen gibt es Ungelehrte, die das Buch nicht kennen, sondern nur Wunschvorstellungen heranziehen. Sie stellen ja nur Mutmaßungen an. Aber wehe denen, die das Buch mit ihren Händen schreiben und dann sagen: "Dies ist von Gott her", um es für einen geringen Preis zu verkaufen! Wehe ihnen wegen dessen, was ihre Hände geschrieben haben, und wehe ihnen wegen dessen, was sie erwerben!

Als weiteres Argument für die Verfälschung des Evangeliums wird von Muslimen die Existenz von vier kanonisierten und weiteren apokryphen Evangelien angeführt. Ausgehend von ihrer Lehre, daß Jesus genau wie Muhammad von Gott ein Buch geoffenbart bekommen hat, kann es nur ein Evangelium geben. Da aber selbst die kanonisierten Evangelien nicht widerspruchsfrei sind, müssen mindestens drei von ihnen falsch sein. Einige folgern daraus, daß das Evangelium Jesu nicht mehr in seiner ursprünglichen Form erhalten ist.

In Unkenntnis über die Kanonbildung des NT hält Senocak es für eine Anmaßung der Christen, "drei Jahrhunderte nach Christus aus hunderten von potentiellen heiligen Schriften die richtigen auszuwählen, und den Rest für ungültig zu erklären"²¹⁹.

Hamidullah dagegen ist der Meinung, daß das Evangelium nicht verfälscht wurde, sondern Jesus keine Zeit gefunden habe, seine Botschaft aufzuschreiben. Seine Jünger hätten sie gesammelt, und so sei es zu den verschiedenen Evangelien gekommen²²⁰.

Obwohl die These von der Verfälschung der heiligen Schriften im Koran in einigen Suren angedeutet ist, wurde sie nicht zu einer offiziellen Lehrmeinung ausgebildet. Von daher wird sie von den Autoren sehr unterschiedlich ausgeführt²²¹. Die Meinung der Autoren geht von der Vorstellung, daß nur die Interpretation der Schriften falsch sei, bis dahin, daß die Schriften durch bewußte Veränderungen, Auslassungen und Hinzufügungen derart entstellt seien, daß es keine Möglichkeit mehr gebe, den ursprünglichen Inhalt der Bücher zu rekonstruieren²²². Maudoodi kommt zu dem Schluß, daß deswegen kein Mensch, selbst, wenn er wollte, die Lehren der vorangegangenen Propheten, also in unserem Fall die Lehre Jesu, befolgen könne. Sinngemäß heißt das, ein Christ kann nicht das Evangelium befolgen, weil es nicht mehr existiert. Das, was er befolgt, ist nicht das Evangelium, sondern eine menschliche Irrlehre²²³.

Folgerichtig unterscheiden die Muslime zwischen dem Evangelium Jesu einerseits und der Lehre der Christen andererseits. Zusätzlich zur Verfälschung der Schrift sei die Lehre Jesu auch durch die Konzilien depriviert worden²²⁴.

Als Folge der These der Schriftverfälschung verbieten aber auch einige Autoren den Muslimen, das Evangelium zu lesen, und begründen dies mit einem Hadith: "Umar kam zum Propheten mit einem Buch, das er von einem Schriftbesitzer erhalten hatte. Er las es dem Propheten vor. Dieser wurde zornig und sagte: ... Bei dem, in dessen Hand meine Seele ist, ich habe sie (d.h. die Botschaft) weiß und rein gebracht. Befragt sie (die Schriftbesitzer) nicht, damit sie euch nicht etwas Wahres mitteilen, was ihr für falsch haltet, oder sie euch etwas Falsches lehren, was ihr für wahr haltet. Bei dem, in dessen Hand meine Seele ist, wenn Mose

²¹⁹ Senocak, S. 46.

²²⁰ Hamidullah, S. 97.

²²¹ Vgl. Watt Islam I, S. 121.

²²² Vgl. Maudoodi, S. 109.

²²³ Vgl. ebd., S. 114f.

²²⁴ Vgl. Khoury / Hagemann, S. 109.

noch leben würde, so wäre er mit Sicherheit mir gefolgt!"²²⁵ Diese Lehre führte schon zur Zeit Muhammads dazu, daß es fast unmöglich ist, mit den Muslimen auf der Grundlage der Bibel zu diskutieren²²⁶.

Neben diesen extremen Positionen der Ablehnung gibt es aber auch positive Einstellungen zu den heiligen Büchern. So schreibt Al-Baghdadi (gest. 1037): "Die Lesung des Wortes Gottes in Arabisch ist der Koran, die Lesung des Wortes Gottes in Hebräisch ist die Tora, seine Lesung in Syrisch ist das Evangelium."²²⁷ Und auch Mohammed Abduh steht den heiligen Büchern positiv gegenüber: "Die Bibel, das Evangelium und der Koran sind drei zusammenstimmende Bücher. Die religiös eingestellten Menschen lesen aufmerksam alle drei und verehren sie gleichermaßen. So vervollständigt sich die göttliche Belehrung, und die wahre Religion zeigt ihren Glanz durch die Jahrhunderte."²²⁸

Bei beiden Autoren wird aber nicht deutlich, wie sie den Begriff "Evangelium" verstehen, ob sie nach islamischer Vorstellung das Buch, das als Abschrift der *umm al-kitab* auf Jesus herabgesandt wurde, oder die heute vorliegenden Bücher, also die Evangelien der Christen meinen.

Daß Al-Baghdadi von einer syrischen Lesung des Wortes Gottes spricht, läßt vermuten, daß er hier Evangelium im Sinne des Islam meint. Auch die Unterscheidung zwischen Bibel und Evangelium bei Abduh weist in dieselbe Richtung²²⁹.

Wenn auch beide von der islamischen Vorstellung über Tora und Evangelium ausgehen, so weist doch Abduhs Aufforderung, alle drei Bücher zu lesen, darauf hin, daß diese noch vorhanden sind. Welches Evangelium das "ursprüngliche" ist, bleibt hier offen.

Watt ist der Meinung, daß der Wortbestand des Koran nicht ausreicht, zu behaupten, es läge eine bewußte und massive Verfälschung der heiligen Bücher seitens der Buchbesitzer vor. Und vor allem könne nicht behauptet werden, daß die Schriften der Juden und Christen völlig korrumpiert seien. Die Stellen²³⁰ ließen

²²⁵ R. Shalabi zit. nach Khoury / Hagemann, S. 88.

²²⁶ Vgl Watt Islam I, S. 119.

²²⁷ Zit. nach Abdullah, Gespräch, S. 17.

²²⁸ Zit. nach Abdullah, Gespräch, S. 18.

²²⁹ Bei dieser Aufzählung wird das Wort Bibel synonym für Tora gebraucht. Bei vielen Muslimen ist der Gebrauch des Wortes Bibel unklar. Dies ist wohl darauf zurückzuführen, daß im Koran dieses Wort nicht vorkommt. Dort wird nur von den heiligen Büchern Tora, Psalter, Evangelium und Koran gesprochen. Das Wort Bibel wird dann entweder mit der Tora oder dem Evangelium gleichgesetzt. Was konkret gemeint ist muß aus dem Kontext abgeleitet werden. Daß die Bibel der Christen jedoch alle drei Bücher und noch weitere enthält, ist den meisten Muslimen unbekannt und paßt auch nicht in deren Bild des Christentums.

²³⁰ S 2,75: Erhofft ihr etwa, daß sie mit euch glauben, wo doch ein Teil von ihnen das Wort Gottes hörte, es aber dann wissentlich entstellte, nachdem er es verstanden hatte?

S 2,78: Unter ihnen gibt es Ungelehrte, die das Buch nicht kennen, sondern nur Wunschvorstellungen heranziehen. Sie stellen ja nur Mutmaßungen an.

S 4,46: Unter denen, die Juden sind, entstellen einige den Sinn der Worte und sagen: "Wir hören und gehorchen nicht", und: "Höre zu, ohne daß du hören kannst", und: "Achte auf uns"; sie verdrehen dabei ihre Zungen und greifen die Religion an. Hätten sie gesagt: "Wir

aber diesen Schluß zu. Die Entstehung der These von der Schriftverfälschung stehe in einem engen Zusammenhang mit den geschichtlichen Ereignissen.

Als Muhammad nach der Higra die Leitung der Oase Yatrib (Medina) übernahm, stand er zum erstenmal geschlossenen jüdischen Gruppen gegenüber. Diese griffen ihn sehr schnell damit an, daß seine Lehre nicht mit der Tora übereinstimme, womit sein Anspruch, Prophet zu sein, in Frage gestellt wurde. Diese Situation interpretiert Watt als einen gefährlichen geistigen Angriff auf den Propheten, da diese Argumentation auch von unzufriedenen Arabern übernommen werden konnte. Watt hält diese Bedrohung für genauso schwerwiegend wie die militärische Bedrohung von seiten der Mekkaner. Mit der Lehre von der Schriftverfälschung wurde den Juden ihre Argumentationsgrundlage genommen²³¹.

Nach den Eroberungen Syriens, Iraks und Ägyptens unter Umar standen die Muslime plötzlich einer christlichen Bevölkerung gegenüber, deren Oberschicht ihnen an Bildung weit überlegen war. Ihnen wären die Araber in der Diskussion unterlegen gewesen. Auch hier diente die Lehre von der Schriftverfälschung in gewisser Weise als Schutz in den Streitgesprächen mit den gebildeten Christen²³².

3.9 Die Beziehung zum Christentum

3.9.1 Die historische Entwicklung unter Muhammad

Da der Islam erst ca. 600 Jahre nach Christus von Muhammad auf der Arabischen Halbinsel verkündet wurde und dort zu dieser Zeit bereits Judentum und Christentum, wenn auch letzteres nur durch vereinzelte Vertreter, präsent waren, gab es zwangsläufig Beziehungen zwischen der neuverkündeten Religion, dem Islam, und dem Judentum und Christentum, da es nicht möglich ist, nicht zu kommunizieren. In seiner Verkündigung bezog sich Muhammad selbst auch häufig direkt oder indirekt auf die beiden monotheistischen Religionen, und er sah sich zunächst in ihrer Tradition, ohne sich aber, wie das Christentum gegenüber dem Judentum, als Erfüllung dieser Religionen und als Nachfolger zu verstehen. Muhammad griff

hören und gehorchen" , und: "Höre" , und: "Schau auf uns", wäre es besser und richtiger für sie. Aber Gott hat sie wegen ihres Unglaubens verflucht, so glauben sie nur wenig.

5,13: Weil sie aber ihre Verpflichtungen brachen, haben Wir sie verflucht und ihre Herzen verstockt gemacht. Sie entstellen den Sinn der Worte. Und sie vergaßen einen Teil von dem, womit sie ermahnt worden waren. Und du wirst immer wieder Verrat von ihrer Seite erfahren - bis auf wenige von ihnen. Aber verzeih ihnen und laß es ihnen nach. Gott liebt die Rechtschaffenen.

S 5,41: O Gesandter, laß dich nicht durch die betrüben, die im Unglauben miteinander wetteifern, aus den Reihen derer, die mit dem Mund sagen: "Wir glauben", während ihre Herzen nicht glauben. Unter denen, die Juden sind, gibt es welche, die auf Lügen hören und auf andere Leute, die nicht zu dir gekommen sind, hören. Sie entstellen den Sinn der Worte und sagen: "Wenn euch diese gebracht wird, nehmt es an; wenn es euch aber nicht gebracht wird, dann seid auf der Hut." Wen Gott der Versuchung preisgeben will, für den vermagst du gegen Gott überhaupt nichts auszurichten. Das sind die, deren Herzen Gott nicht rein machen will. Bestimmt ist für sie im Diesseits Schande und im Jenseits ein gewaltige Pein.

²³¹ Vgl. Watt Islam I, S. 118f.

²³² Vgl. ebd., S. 120 - 122.

nicht direkt auf deren Lehren zurück und nahm auch nicht deren heilige Bücher in die eigene heilige Schrift auf, wie es die Christen mit dem Tenak gemacht haben, sondern griff hinter das Judentum und Christentum zurück auf die Religion Abrahams²³³.

Zu Beginn seiner Predigt hatte Muhammad eine positive Einstellung zu den anderen monotheistischen Religionen, er sah in ihnen seine potentiellen Anhänger. Bis zu seinem Lebensende blieb diese positive Sicht der Christen bei Muhammad wahrscheinlich erhalten²³⁴.

In der Anfangsphase wurde sie besonders dadurch deutlich, daß er, als die junge islamische Gemeinschaft in Mekka immer stärkeren Repressalien durch die feindlichen Mekkaner ausgesetzt war, elf Familien zum christlichen Negus von Äthiopien schickte und ihnen Teile der Sura 19 "Maryam" (Maria) mitgab, wohl als ein Hinweis auf die geistige Verwandtschaft zwischen Christen und Muslimen²³⁵.

Busse unterscheidet in der Entwicklung der Beziehungen des Islam zum Judentum und Christentum drei Phasen: 1. Die Juden und Christen werden als "Leute der Schrift" zusammengesehen und gleichermaßen geschätzt. 2. Mit zunehmender Kenntnis über Judentum und Christentum wird stärker zwischen ihnen differenziert. Beide Religionen werden einzeln angesprochen, und die Vorwürfe und Anklagen werden differenzierter. Die Distanzierung erfolgt zunächst gegenüber den Juden und zeitversetzt auch gegenüber den Christen. 3. Die Distanzierung ist zu beiden Religionsgemeinschaften abgeschlossen, und sie werden wieder gemeinsam als Leute der Schrift angesprochen²³⁶.

Allerdings gab es wohl schon in der Anfangsphase, in der Muhammad den Christen noch wohlgesonnen war, Angriffe gegen sie, und zwar wegen Lehren, die sich mit seiner Lehre, vor allem mit dem *tauhid*, nicht vertrugen²³⁷.

Die Auseinandersetzung mit den Schriftbesitzern begann am Ende der mekkanischen Periode, da nach Meinung Busses die Schriftbesitzer sich aus der Umarmung des islamischen Propheten lösen wollten. Diese Auseinandersetzung wurde wohl zunächst von Muhammad noch sachlich gesehen und geführt, und aus dieser Zeit stammt Sura 29,46: "Und streitet mit den Leuten des Buches nur auf

²³³ Vgl. S 3,64-68: Sprich: O ihr Leute des Buches, kommt her zu einem zwischen uns und euch gleich angenommenen Wort: daß wir Gott allein dienen und Ihm nichts beigesellen, und daß wir nicht einander zu Herren nehmen neben Gott. Doch wenn sie sich abkehren, dann sagt: "Bezeugt, daß wir gottergeben sind." O ihr Leute des Buches, warum streitet ihr über Abraham, wo doch die Tora und das Evangelium erst nach ihm herabgesandt wurden? Habt ihr denn keinen Verstand? Siehe, ihr habt über etwas gestritten wovon ihr Wissen habt. Warum streitet ihr denn nun über das, wovon ihr kein Wissen habt? Gott weiß, ihr aber wißt nicht Bescheid. Abraham war weder Jude noch Christ, sondern er war Anhänger des reinen Glaubens, ein Gottergebener, und er gehörte nicht zu den Polytheisten. Diejenigen unter den Menschen, die am ehesten Abraham beanspruchen dürfen, sind die, die ihm gefolgt sind, und dieser Prophet und diejenigen, die glauben. Und Gott ist der Freund der Gläubigen.

²³⁴ Vgl Watt Islam I, S. 115.

²³⁵ Vgl. Khoury / Hagemann, S. 31; Watt, Islam I, S. 115; Khoury, Toleranz, S. 34.

²³⁶ Vgl. Busse, S. 37.

²³⁷ Vgl. Khoury / Hagemann, S. 30; Busse, S. 52.

die beste Art, mit Ausnahme derer von ihnen, die Unrecht tun." Daß hierbei die Frevler ausgenommen wurden, zeigt, daß es wohl im Verhältnis zu Muhammad innerhalb der Gruppen der Juden und Christen Meinungsverschiedenheiten gab und Muhammad diese Gruppen differenziert betrachtet²³⁸.

In Medina stand Muhammad zum ersten Mal geschlossenen jüdischen Gruppen, nämlich drei arabisch-jüdischen Stämmen gegenüber, bei denen er feststellen mußte, daß sie sich ihm als Propheten nicht anschließen wollten und er sich deswegen auf sie vor allem bei den militärischen Auseinandersetzungen mit den Mekkanern nicht verlassen konnte. Er entledigte sich der ersten beiden Stämme durch Vertreibung, während von dem dritten Stamm, nachdem dieser bei dem Grabenkrieg mit den Mekkanern sympathisiert hatte, alle Männer hingerichtet und die Frauen und Kinder versklavt wurden. Am Ende dieser Periode (627) war sein Verhältnis zu den Juden so weit abgekühlt, daß sie schlichtweg als Ungläubige bezeichnet wurden²³⁹.

Auch Watt erklärt die harsche Kritik des Korans an den Juden damit, daß diese Muhammad in Medina gefährlich zu werden drohten, und zwar vor allem in Hinblick auf den Glauben und seine Anerkennung als Prophet²⁴⁰.

Da in der Gemeindeordnung von Medina zwar Juden, aber keine Christen genannt werden, darf man annehmen, daß Muhammad nach der *higra* wahrscheinlich zu ihnen keinen Kontakt mehr hatte²⁴¹. Eine Änderung des Verhältnisses zu den Christen ergab sich erst nach der Eroberung Mekkas (630), als Muhammad auf dem Höhepunkt seiner Macht stand. Die heidnischen Araber nahmen mit der Unterwerfung unter Muhammad auch den Islam an, während die christlichen Stämme sich zwar unterwarfen, aber ihren Glauben behalten wollten. Daraufhin wurden sie den Juden gleichgestellt. Busse sieht hierin den Beginn der dritten Phase der Beziehungen zu den Christen²⁴².

Für Watt ergab sich die Änderung des Verhältnisses zu den Christen vor allem durch die Expansionswünsche in Richtung Syrien, Irak und Ägypten, wo sich der Einfluß der Byzantiner bemerkbar machte²⁴³. In diesem Zusammenhang steht auch Sura 9,29: "Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und nicht an den jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der Religion der Wahrheit angehören - von denen, denen das Buch zugekommen ist, bis sie von dem, was ihre Hand besitzt, Tribut entrichten als Erniedrigte." Ab diesem Zeitpunkt werden auch wieder gleiche Vorwürfe gegen Juden und Christen erhoben²⁴⁴. Viele Aussagen des Koran, die sich bis dahin nur gegen die Juden richteten, werden nun auch auf die Christen ausgeweitet. Dies wird besonders augenfällig in den Versen, die auch dann noch einen guten Sinn

²³⁸ Vgl. Busse, S. 38f.

²³⁹ Vgl. ebd., S. 39f.

²⁴⁰ Vgl. Watt Islam I, S. 125.

²⁴¹ Vgl. Busse, S. 52.

²⁴² Vgl. ebd.

²⁴³ Vgl. Watt Islam I, S. 116f.

²⁴⁴ Vgl. Busse, S. 58 - 61.

ergeben, wenn man die Wörter "und Christen" wegläßt. Da es durchaus vorkam, daß Muhammad Offenbarungen empfing, die frühere Offenbarungen weiterführten oder modifizierten, so könnten auch diese Verse in einer späteren Offenbarung entsprechend ergänzt worden sein²⁴⁵. Am Schluß dieser Phase wurden die Leute der Schrift wieder einheitlich betrachtet und galten zusammen mit den Heiden als Gruppe der Ungläubigen²⁴⁶.

3.9.2 Die Beziehung zu den Christen in der heutigen Lehre

Die Beziehung zu den Christen ist also im Koran nicht eindeutig, da sie sich in der Geschichte des Propheten Muhammad von einer stark positiven zu einer mehr ablehnenden Haltung gewandelt hat. Da die Suren des Koran aber nicht in der historischen Reihenfolge ihrer Offenbarung geordnet sind, sondern mehr oder weniger nach der Länge, kann man diesen Wandel der Beziehung nur durch eine kritische Exegese eruieren. In einer fundamentalistischen Sicht des Koran wird auf die Situation der Offenbarung der einzelnen Ayats wenig Rücksicht genommen, und so scheint es oft im Belieben des einzelnen Auslegers zu stehen, welche Suren und Ayats er zu Beschreibung des Verhältnisses zu den Christen heranzieht.

Eindeutig ist jedoch, daß die negativen Aussagen des Koran über die Christen zahlenmäßig stark überwiegen, und da von den Muslimen in der Jugend sehr oft viele Suren, wenn nicht sogar der gesamte Koran auswendig gelernt wird, darf die Wirkung der negativen Verse über die Christen auf den einzelnen Muslim nicht unterschätzt werden. Die positiven Aussagen über Christen und Juden, die vor allem der Frühzeit der koranischen Offenbarung angehören, können leicht als später abrogiert ausgelegt werden²⁴⁷.

Die meisten Angriffe gegen die Christen beziehen sich auf bestimmte Lehraussagen, die allerdings sehr oft christliche Häresien meinen, wie sie auf der Arabischen Halbinsel zur Zeit des Propheten Muhammad kursierten²⁴⁸. Der wichtigste Vorwurf, der den Christen gemacht wird, ist, daß sie Jesus für den Sohn Gottes halten. Diese Vorwürfe scheinen aber davon auszugehen, daß Jesus ein

²⁴⁵ Vgl. Watt Islam I, S. 125f; Khoury / Hagemann, S. 30.

²⁴⁶ Vgl. Busse, S. 58. Busse meint, daß S 3, 18-22 in dieser Phase offenbart worden seien.

S 3,18-22: Gott bezeugt, daß es keinen Gott gibt außer ihm, ebenso die Engel und diejenigen, die das Wissen besitzen. Er steht für die Gerechtigkeit ein. Es gibt keinen Gott außer ihm, dem Mächtigen, dem Weisen. Die Religion bei Gott ist der Islam. Diejenigen, denen das Buch zugekommen ist, sind erst uneins geworden, nachdem das Wissen zu ihnen gekommen war, dies aus ungerechter Auflehnung untereinander. Wenn aber jemand das Zeichen Gottes verleugnet - siehe, Gott ist schnell im Abrechnen. Wenn sie mit dir streiten, dann sprich: Ich ergebe mich Gott völlig, und auch die, die mir folgen. Und sprich zu denen, denen das Buch zugekommen ist, und zu den Ungelehrten: Werdet ihr nun Muslime werden? Wenn sie Muslime werden, folgen sie der Rechtleitung. Wenn sie sich aber abkehren, so obliegt dir nur die Ausrichtung (der Botschaft). Und Gott sieht wohl die Diener. Denen, die die Zeichen Gottes verleugnen und die Propheten zu Unrecht töten, und diejenigen unter den Menschen töten, die die Gerechtigkeit gebieten, verkünde eine schmerzhaft Pein. Das sind die, deren Werke im Diesseits und im Jenseits wertlos sind, und sie werden keine Helfer haben.

²⁴⁷ Noth, S. 534f.

²⁴⁸ Vgl. Watt, Islam I, S. 129.

Gott neben dem Vater ist und die Lehre von der hypostatischen Union von den Muslimen nicht gekannt oder nicht verstanden wurde²⁴⁹.

Auch die Trinitätslehre, gegen die der Koran stark polemisiert, entspricht nicht der Lehre des Konzils von Nizäa, sondern der Koran nimmt Stellung gegen eine Lehre, die neben Gott Jesus und Maria als gleichberechtigte Götter stellt²⁵⁰. Diese wird von ihm scharf abgelehnt, womit er auch den Lehren der Christen entspricht. Die Trinitätslehre im Sinne des Konzils von Nizäa scheint ihm unbekannt zu sein. Der Koran kennt nur einen Tritheismus.

Scharf abgelehnt wird auch die historische Tatsache der Kreuzigung Jesu, da sie dem islamischen Gottesbild widerspricht²⁵¹. Für den Muslim ist es unvorstellbar, daß Gott einen seiner Gesandten einen so schmachvollen Tod sterben ließe. Da der Islam keine Erbsündenlehre kennt, fehlt ihm das Verständnis für eine Erlösung.

Die koranischen Aussagen über die Kreuzigung Christi haben starke Anklänge an doketische und gnostische Lehren, und Schedl sieht hier Parallelen zu der Petrus-Apokalypse der Nag Hammadi Schriften²⁵². Wer an Stelle Jesu tatsächlich am Kreuz hing, läßt der Koran offen. Die Tradition sieht Judas Iskariot oder Simon von Cyrene für Jesus am Kreuz sterben. Was mit Jesus geschehen ist, auch darüber gibt es verschiedene Lehrmeinungen. Eine besagt, daß Jesus von Gott in den Himmel erhoben wurde, daß er aber vor dem jüngsten Tag wieder auf die Erde zurückkehren wird, da er als Mensch wie alle anderen sterben muß. Dies läßt sich aber nach Schedls Meinung aus dem Text nicht ableiten²⁵³. Paret ist hier allerdings anderer Meinung. Er übersetzt Sura 4,159: "Und so gibt es keinen von den Leuten

²⁴⁹ Vgl. S 4,171: O ihr Leute des Buches, übertreibt nicht in eurer Religion und sagt über Gott nur die Wahrheit. Christus Jesus, der Sohn Marias, ist doch nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er zu Maria hinüberbrachte, und ein Geist von ihm. So glaubt an Gott und seine Gesandten. Und sagt nicht: Drei. Hört auf, das ist besser für euch. Gott ist doch ein einziger Gott. Gepriesen sei Er und erhaben darüber, daß Er ein Kind habe. Er hat, was in den Himmel und was auf der Erde ist. Und Gott genügt als Sachwalter.

S 5,73: Ungläubig sind diejenigen, die sagen: "Gott ist der Dritte von dreien", wo es doch keinen Gott gibt außer einem einzigen Gott. Wenn sie mit dem, was sie sagen, nicht aufhören, so wird diejenigen von ihnen, die ungläubig sind, eine schmerzhaft Pein treffen.

²⁵⁰ Vgl. S 5,116: Und als Gott sprach: "O Jesus, Sohn Marias, warst du es, der zu den Menschen sagte: 'Nehmt euch neben Gott mich und meine Mutter zu Göttern?'" Er sagte: "Preis sei Dir! Es steht mir nicht zu, etwas zu sagen, wozu ich kein Recht habe. Hätte ich es gesagt, dann wüßtest Du es. Du weißt, was in meinem Inneren ist, ich aber weiß nicht, was in Deinem Inneren ist. Du bist der, der die unsichtbaren Dinge alle weiß.

²⁵¹ Vgl. S 4,156-159: Und weil sie [die Juden] ungläubig waren und gegen Maria eine gewaltige Verleumdung aussprachen; und weil sie sagten: "Wir haben Christus Jesus, den Sohn Marias, den Gesandten Gottes, getötet" - sie haben ihn aber nicht getötet, und sie haben ihn nicht gekreuzigt, sondern es erschien ihnen eine ihm ähnliche Gestalt. Diejenigen, die über ihn uneins sind, sind im Zweifel über ihn. Sie haben kein Wissen über ihn, außer, daß sie Vermutungen folgen. Und sie haben ihn nicht mit Gewißheit getötet, sondern Gott hat ihn zu sich erhoben. Gott ist mächtig und weise. Und es gibt keinen unter den Leuten des Buches, der nicht noch vor seinem Tod an ihn glauben würde. Am Tag der Auferstehung wird er über sie Zeuge sein. - .

²⁵² Vgl. Schedl, S. 477-480. Schedl führt hier Petrus Apokalypse 80,23; S 81,7.10.14.18.25.28 an.

²⁵³ Vgl. Schedl, S. 471.

der Schrift, der nicht (noch) vor seinem (d.h. Jesu) Tod (der erst am Ende aller Tage eintreten wird) an ihn glauben würde. Und am Tag der Auferstehung wird er über sie Zeuge sein." Seinen Zusatz begründet er vor allem mit Sura 5,17²⁵⁴.

Der Koran betont die Jungfrauengeburt Jesu, gibt ihr jedoch eine andere Bedeutung als das Christentum: Nicht die Göttlichkeit beweise sie, sondern die Geschöpflichkeit Jesu, der wie Adam durch ein Wort Gottes geschaffen worden sei.

Die meisten Aussagen des Koran über die Christen sind also negativ, in denen ihnen wesentliche Abweichungen von der "reinen Lehre", die im Koran geoffenbart wurde, vorgeworfen werden. Die Trinitätslehre und die Zweinaturenlehre Jesu wertet der Koran als Beigesellung (*sirk*), und somit als die schwerste mögliche Sünde des Menschen, die einzige, die Gott nicht vergeben wird²⁵⁵.

Der Koran und auch die heutigen Muslime differenzieren bei ihrem Urteil über die Christen: Nur die schlechten glauben an die Gottessohnschaft Jesu²⁵⁶ und an drei Götter. Heutige Autoren unterscheiden zwischen der Lehre Christi und dem Glauben der Christen. Die Lehre Christi sei untergegangen und könne nur noch aus den authentischen Quellen, Koran und Hadith, rekonstruiert werden²⁵⁷. Diese Autoren halten Koran und Hadith für die einzige authentische Quelle über die vorkoranischen Offenbarungsreligionen. In diese Richtung geht auch die Aussage des Dekans der theologischen Fakultät der Marmara-Universität in Istanbul, Dr. Salih Tug, der bei einem Gespräch einer deutschen Studiengruppe mit dem Lehrkörper der Fakultät auf die Frage nach der Stellung des Christentums im Curriculum ihres Studienganges und nach einem christlichen Vertreter für das Fach "christliche Theologie" antwortete, daß alles, was die Studenten über das Christentum wissen müssen, im Koran stehe²⁵⁸.

²⁵⁴ Sura 5,17 übersetzt Paret wie folgt: Ungläubig sind diejenigen, die sagen: 'Gott ist Christus, der Sohn der Maria'. Sag: Wer vermöchte gegen Gott etwas auszurichten, falls er (etwa) Christus, den Sohn der Maria, und seine Mutter und (überhaupt) alle, die auf der Erde sind, zugrunde gehen lassen wollte (w. zugrunde gehen lassen will)?

Hieraus schließt Paret, daß Jesus und seine Mutter noch leben. Vgl. Paret, Kommentar S. 111.

²⁵⁵ Vgl. S 4,171 (siehe Anmerkung 249).

5,72: Ungläubig sind diejenigen, die sagen: "Gott ist Christus, der Sohn Marias", wo doch Christus gesagt hat: "O ihr Kinder Israels, dienet Gott, meinem Herr und eurem Herrn." Wer Gott (andere) beigesellt, dem verwehrt Gott das Paradies. Seine Heimstätte ist das Feuer. Und die, die Unrecht tun, werden keine Helfer haben.

S 9,30: Die Juden sagen: "Uzayr [Esra; H. W.] ist Gottes Sohn." Und die Christen sagen: "Christus ist Gottes Sohn." Das ist ihre Rede aus ihrem eigenen Munde. Damit reden sie wie die, die vorher ungläubig waren. Gott bekämpfe sie! Wie leicht lassen sie sich doch abwenden!

²⁵⁶ Vgl. Khoury / Hagemann, S. 34.

²⁵⁷ Vgl. ebd., S. 62f.

²⁵⁸ Studienfahrt des "Verein für Christlich-Islamische Begegnung Ruhr e.V." nach Istanbul 5. - 13. 10. 1985, an der der Verfasser dieser Arbeit teilgenommen hat.

Andere Autoren stellen die positiven Äußerungen über das Christentum wie S 5,82 in den Vordergrund ihrer Überlegungen. Auch S 2,137²⁵⁹ wird christenfreundlich interpretiert: Muhammad habe weder das Judentum noch das Christentum aufheben wollen, sondern er nehme alle Propheten und alle Wege ernst. "Er [Muhammad] sah alle drei Religionen - Judentum, Christentum und den von ihm gelehrten Weg - als drei Zweige ein und desselben Baumes an. *Es ist daher aus koranischer Sicht durchaus angebracht, von drei Glaubensweisen zu sprechen, in denen sich die eine Religion des einen Gottes offenbart.*"²⁶⁰ M. Salim Abdullah wird auch in seinen Vorträgen nicht müde, immer wieder zu betonen, daß die Trinitätslehre kein Thema im Koran sei, sondern dort gegen einen Tritheismus gepredigt werde, den auch die Christen verurteilen. Der Teheraner Professor Nasr bezeichnet alle drei Schriftreligionen als Repräsentanten des Urglaubens. Der Unterschied bestehe nur in der Betonung der verschiedenen Aspekte: Das Judentum betone die Gesetzlichkeit, das Christentum die Spiritualität, während der Islam den mittleren Weg beinhalte. Die Wahrheit aber sei, daß der rechte Glaube aus allen drei Aspekten bestehe: Gott fürchten, Gott lieben und Gott verstehen²⁶¹.

3.10 Zusammenfassung

Da das Heil des Menschen eine Folge des Glaubens ist, der sich in der Anerkennung Gottes und der bedingungslosen Hingabe unter seinen Willen manifestiert, was das Wort Islam ausdrückt, gibt es Islam im weiteren Sinne nicht nur innerhalb der *umma*, der Gemeinschaft aller Muslime, sondern auch außerhalb der Gemeinschaft der Muslime. Jeder Mensch, der an Gott glaubt und sich ganz seinem Willen unterwirft, erlangt das Heil. Balic spricht in diesem Zusammenhang in Anlehnung an Karl Rahner vom "anonymen Muslim"²⁶². Da die Erkenntnis Gottes aufgrund der Uroffenbarung jedem Menschen möglich ist, ist allerdings der Unglaube niemals entschuldbar.

Der Islam erkennt grundsätzlich die Schriftreligionen als Heilswege an. Judentum und Christentum werden also nicht in ihrer Selbstdefinition entwertet. Er tritt dem Christentum jedoch aufgrund der koranischen Aussagen über die Christen, die als absolut wahr gelten, mit Vor-Urteilen gegenüber. Den koranischen Aussagen wird oft mehr Glauben geschenkt als Aussagen der Christen selbst.

Das führt dazu, daß die Selbstdefinition der Christen in den wesentlichsten Punkten verworfen und mit einer Definition des Christentums von Seiten des Islam ersetzt wird, die wiederum von Christen nicht akzeptiert werden kann, denn diese schließt die Trinität, die Inkarnation und das Kreuz aus. Ein solches von christlichen Inhalten entleertes Christentum unterschiede sich dann vom Islam nur noch in der Anerkennung Muhammads als Propheten und damit des Koran als buchgewordenes Wort Gottes. Aus dieser Definition des Christentums ergibt sich

²⁵⁹ S 2,137: Wenn sie an das gleiche glauben, woran ihr glaubt, so folgen sie der Rechtleitung. Wenn sie sich abkehren, so befinden sie sich im Widerstreit. Gott wird euch vor ihnen schützen. Er ist der, der alles hört und weiß.

²⁶⁰ Abdullah, Gespräch, S. 14.

²⁶¹ Vgl. H. M. Azzam, S. 108f.

²⁶² Vgl. Balic, Minarett, S. 171.

dann der häufig gemachte Vorwurf der Muslime gegenüber den Christen: "Wir glauben an Jesus, warum glaubt ihr nicht an Muhammad?"

Je nach Gewichtung und Interpretation der koranischen Aussagen ergibt sich eine unterschiedliche Sicht des heutigen Christentums. Einmal können die Christen, die an den christologischen Dogmen festhalten, als Beigeseller und damit als Ungläubige, denen die Hölle bestimmt ist, angesehen werden. Es gilt dann, diese zu bekehren oder aber den Kontakt mit ihnen zu meiden. Ein Dialog im Sinne einer gemeinsamen Wahrheitssuche schließt sich aus.

Andere Vertreter des Islam, vor allem in der islamischen Diaspora, wie z. B. Smail Balic und M. Salim Abdullah, versuchen, das Christentum zunächst aus seinem eigenen Selbstverständnis heraus zu verstehen und von hier aus die koranischen Aussagen zu interpretieren. Auf diesem Weg kommt man dann zu dem Ergebnis, daß die Vorwürfe des Koran gegenüber den Christen sich auf christliche Denominationen beziehen, die sich von den großen christlichen Konfessionen vor allem in den vom Koran angegriffenen Punkten unterscheiden und die auch von den Christen als Häresien verurteilt werden.

Aber es bleibt auch dann die Schwierigkeit der Du-Definition im bezug auf das Christentum, da der Koran und die Tradition viele detaillierte Aussagen hierzu machen. Hierdurch ist der Islam in seiner Beziehungsdefinition zum Christentum viel stärker eingeeengt als das Christentum in seiner Beziehungsdefinition zum Islam.

Koran und Tradition (*sunna*) weisen dem Christentum eine inferiore Rolle zu, die sich im Herrschaftsbereich des Islams im *dhimmi*-Status ausdrückt.

4. CHRISTLICHE DIALOGÄUSSERUNGEN

4.1 Die Eröffnung des Dialogs durch das Zweite Vatikanische Konzil

4.1.1 Vorbemerkung

Die Aussagen des Konzils zu den nichtchristlichen Religionen und insbesondere über den Islam bedeuteten zwar eine epochemachende Wende, sie waren aber in Theologie und Kirche durch Theologen wie Karl Rahner und Franz König vorbereitet worden²⁶³, wie ebenso in der Orientalistik durch Louis Massignon (1883-1962), den Wanzura stellvertretend für die anderen Wissenschaftler und Missionare nennt. Gerade Massignon gebührt das Verdienst, daß er "die traditionelle Denkweise im christlichen Lager dem Islam gegenüber grundlegend änderte durch seinen offenen Geist und durch seine Haltung, aus der heraus er versuchte, das innerste Wesen des Islam zu verstehen."²⁶⁴

4.1.2 Die "Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" (*Nostra aetate*)

Das erste und bis heute wichtigste kirchenamtliche Dokument zum interreligiösen Dialog ist die Konzilserklärung über die nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*). Dieses Dokument in Verbindung mit *Lumen gentium* 16 sanktioniert nun von Seiten des Lehramtes die neue Sicht der anderen Religionen, und hier spricht zum ersten Mal ein Konzil positiv über sie. Aus diesem Grunde, aber auch, weil die Erklärung auf einen besonderen Wunsch von Johannes XXIII. zurückgeht, nimmt sie eine besondere Stellung unter den Konzilsdokumenten ein²⁶⁵.

Es war das erste Mal, daß ein Konzil über die anderen Religionen positiv sprach und Ehrfurcht zum Ausdruck brachte, vor dem Wahren und Heiligen, das auch ihnen eigen ist. "Die Deklaration ist dergestalt ein Bekenntnis der Kirche zur Allgegenwart der Gnade und ihrer Wirksamkeit in den vielen Religionen der Menschheit".²⁶⁶

1. Die Entstehung des Dokumentes

Ursprünglich war eine Erklärung nur über die Juden vorgesehen. Die Vorbereitung einer solchen Erklärung geschah auf ausdrücklichen Wunsch von Papst Johannes XXIII., dem das christlich-jüdische Verhältnis ein Herzensanliegen war. Bestärkt wurde der Wunsch noch durch das Eintreten jüdischer Kreise für eine Erklärung über das Judentum²⁶⁷.

Als in der Öffentlichkeit bekannt wurde, daß das Konzil eine Erklärung über das Judentum vorbereite, kam es sehr bald in der arabischen Welt zu Protesten, da

²⁶³ Vgl. Bürkle, Art. "Religionsdialog", S. 535.

²⁶⁴ Wanzura, Begegnung, S. 155.

²⁶⁵ Vgl. Oesterreicher, S. 406.

²⁶⁶ Ebd., S. 406.

²⁶⁷ Vgl. ebd., S. 409.

befürchtet wurde, daß hierdurch der arabisch-israelische Konflikt zugunsten Israels massiv beeinflußt würde²⁶⁸. Aufgrund dieser Proteste wurde versucht, die arabischen Führer über die rein innerkirchliche Funktion dieser Erklärung zu überzeugen. Da dies fehlschlug, war es für die Kommission zunächst unsicher, ob überhaupt eine eigene "Judenerklärung" zustande kommen oder ob sie in ein anderes Dokument integriert werden würde²⁶⁹.

Das von der Vorbereitungskommission ausgearbeitete Dokument wurde in der zentralen Vorbereitungskommission in der letzten Sitzung im Juni 1962 wegen der "Wardi-Affäre" von der Tagesordnung des Konzils abgesetzt²⁷⁰.

Aufgrund der Intrigen und des Widerstandes von arabischer Seite sowie der Aufmerksamkeit der Presse geriet die beabsichtigte Erklärung nicht in Vergessenheit, und Kardinal Bea erreichte, daß Johannes XXIII. sich für dieses Dokument einsetzte. Der Entwurf erhielt eine Einleitung, die auch die anderen Religionen ansprach, und sollte als IV. Kapitel in das Ökumenismusdekret eingefügt werden²⁷¹.

In der Debatte in der Konzilsaula kam es zu einer starken Opposition gegen dieses Kapitel von Seiten der östlichen Kirchen. Einige der Gegner lehnten eine Judenerklärung vollständig ab und wollten dem Druck der arabischen Länder nachgeben, während andere sich nur dagegen wehrten, daß sie in das Ökumenismusdekret integriert würde²⁷².

Von verschiedenen Seiten wurde in der Diskussion gefordert, in diesem Dokument nicht nur das Judentum, sondern auch die anderen nichtchristlichen Religionen anzusprechen. Explizit wurde der Islam genannt²⁷³.

Während der zweiten Sitzungsperiode sprachen sich bereits mehrere Konzilsväter für eine Ausweitung der Erklärung auf alle Religionen aus, was zunächst aber vom Sekretariat für die Einheit der Christen abgelehnt wurde, da es sich nicht für ausreichend sachkundig hielt²⁷⁴.

Eine Ausweitung der Erklärung wurde auch durch Verlautbarungen von Papst Paul VI. gefördert. So hat er dieses Thema in der Eröffnungsansprache der zweiten Sitzungsperiode sowie in der Osterbotschaft vom 29.3.1964 angesprochen.

Auch in seiner ersten Enzyklika vom 6.8.1964, *Ecclesiam suam*, räumte er dem Dialog mit den anderen Religionen breiten Raum ein, so daß man diese Enzyklika als "Magna Charta" des Dialogs bezeichnen könnte.

Der umfassende Rahmen wurde auf der Bombayreise Pauls VI. in der Rede am 3.12.1964 vor Nichtchristen, in der er das Gemeinsame der Religionen hervorhob, gestärkt.

²⁶⁸ Vgl. ebd., S. 415.

²⁶⁹ Vgl. ebd., S. 415.

²⁷⁰ Vgl. ebd., S. 427.

²⁷¹ Vgl. ebd., S. 429.

²⁷² Vgl. ebd., S. 430.

²⁷³ Vgl. ebd., S. 431-433.

²⁷⁴ Vgl. ebd., S. 450.

In der feierlichen Schlußabstimmung am 28. Oktober 1965 stimmten 2221 Konzilsväter für die Erklärung und 88 gegen das Dokument. Die Erklärung wurde am selben Tag promulgiert²⁷⁵.

2. Der Inhalt der Erklärung

Die Erklärung *Nostra aetate* besteht aus fünf Artikeln, von denen der bei weitem umfangreichste der vierte ist, der das Judentum behandelt.

Im ersten Artikel wird dieses Dokument mit der engeren Beziehung und der gegenseitigen Abhängigkeit aller Völker auf der Erde begründet. Deshalb müsse sich auch die katholische Kirche über ihr Verhältnis zu den anderen, den nichtchristlichen Religionen klar werden. Daraufhin gibt das Dokument einen Überblick oder kurzen Abriß des Programms des Dialogs: "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."²⁷⁶ Angesprochen ist der Sendungsauftrag der Kirche, das Ziel des Dialogs: durch die Betonung des Gemeinsamen die Gemeinschaft aller Menschen zu fördern.

In diesem Dokument spricht die Kirche zum ersten Mal ohne apologetischen Duktus von den anderen Religionen. Sie stellt das Verbindende und Gemeinsame mit diesen Religionen heraus, ohne aber ihren eigenen Absolutheitsanspruch in Frage zu stellen.

Diese neue positive Sicht wird mit der gemeinsamen Herkunft und dem gemeinsamen Ziel aller Menschen und mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes begründet.

Der Artikel zwei setzt bei der allgemeinen Religiosität des Menschen an, die bereits in den frühesten Kulturen zu finden sei, die "Wahrnehmung jener verborgenen Macht"²⁷⁷, die sich bis zur "Anerkenntnis einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters"²⁷⁸ weiterentwickelte. Im folgenden werden Hinduismus und Buddhismus explizit genannt und kurz positiv charakterisiert. Im zweiten Absatz nun nimmt das Konzil direkt zu diesen Religionen Stellung, indem es feststellt, daß es in ihnen Wahres und Heiliges gibt, das von der Kirche anerkannt wird. Auch die von diesen Religionen vertretene Ethik und religiös-kultischen Handlungen werden positiv gewürdigt, da sie "doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen"²⁷⁹.

Der dritte Absatz schließt mit einer Aufforderung an die Gläubigen zum Dialog mit diesen Religionen, aber sie sollen auch gleichzeitig ein Zeugnis des eigenen christlichen Glaubens geben.

Der Artikel drei befaßt sich ausschließlich mit den Muslimen, nicht mit dem Islam; also nur mit den Menschen und nicht mit der Religion als solcher. In wenigen

²⁷⁵ Vgl. ebd., S. 474.

²⁷⁶ NA 1.

²⁷⁷ NA 2.

²⁷⁸ NA 2.

²⁷⁹ NA 2.

Sätzen faßt er das Wesentliche des Glaubens der Muslime zusammen, die Verehrung des einzigen Gottes, des Lebendigen, Seienden, Barmherzigen, Allmächtigen und Schöpfers, der sich dem Menschen geoffenbart hat, sowie das Bemühen des Muslim, sich ganz dem Willen Gottes zu unterwerfen. Angesprochen wird auch Abraham, "auf den sich der islamische Glaube gerne beruft"²⁸⁰, wobei aber offen gelassen wird, ob dieses "Sich-auf-Abraham-berufen" vom Konzil im Sinne der islamischen Vorstellung anerkannt wird.

Als weitere Gemeinsamkeiten werden die Erwartung des Endgerichts, der Auferstehung und der daraus resultierenden sittlichen Lebenshaltung genannt. Angesprochen wird auch die Wertschätzung Jesu und Mariens im Koran. Der wesentliche Unterschied, daß die Muslime Jesus nur als Propheten betrachten, wird jedoch nur in einem Nebensatz genannt. Dies ist im Text die einzige Feststellung eines Dissenses.

Der zweite Abschnitt spricht die Zwistigkeiten und Feindschaften der Geschichte an und fordert auf, all das Vergangene beiseite zu lassen, um einen Neuanfang zu machen zum Wohle der Menschheit. Nicht erwähnt wird, daß die Zwistigkeiten und Feindschaften bis heute andauern²⁸¹, was auch gerade während der Genese dieses Dokumentes besonders deutlich wurde.

3. Reaktionen auf die Erklärung

Die Reaktionen waren in der arabischen Welt, auf christlicher wie muslimischer Seite, einhellig negativ. Das jordanische Parlament schreckte auch vor Drohungen nicht zurück. Die Kritik bezog sich aber ausschließlich auf die Artikel vier und fünf, die die Aussagen über die Juden enthielten²⁸².

Die erste positive Würdigung, die auf den Artikel drei eingeht, kam von Hassan Saab in L' Orient am 6.12.1964. Er greift vor allem die positiven Seiten der Islamklärung auf und sieht Anklänge an die islamische Lehre. Ebenso positiv äußerte sich in derselben Ausgabe Mohammed Naccache²⁸³.

Jacques Madaule, Präsident der Amitié judéo-chrétienne, Schwesternorganisation der "Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit", sieht in diesem Dokument nicht nur den Anbruch einer neuen Ära der christlich-jüdischen Beziehung, sondern auch der Beziehung des Christentums zu den anderen nichtchristlichen Religionen, insbesondere dem Islam²⁸⁴.

Rahner schätzt dieses Dokument als eine "kostbare Wegweisung" für die Dogmatik, die ihr allerdings die Klärung der letzten und eigentlichen theologischen Fragen überläßt²⁸⁵. Es wird keine Aussage gemacht über die theologische Qualität

²⁸⁰ NA 3.

²⁸¹ Vgl. Wanzura, Begegnung, S. 158.

²⁸² Vgl. Oesterreicher, S. 458-460.

²⁸³ Vgl. ebd., S. 460.

²⁸⁴ Vgl. ebd., S. 475.

²⁸⁵ Vgl. Rahner, XIII, S. 341.

der nichtchristlichen Religionen, und es werden keine Konsequenzen für die Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche gezogen²⁸⁶.

4.1.3 Die dogmatische Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*)

Explizit erwähnt das Konzil die Muslime außerdem noch in Artikel 16 der dogmatischen Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*). Dieser Artikel gehört zum zweiten Kapitel der Konstitution, die das Wesen der Kirche als "Volk Gottes" beschreibt. In diesem Zusammenhang befaßt sich nun Artikel 16 mit der Zuordnung der verschiedenen Gruppen der Nichtchristen zur Kirche. Angesprochen werden die Juden, die Moslems, die Menschen, die keiner der abrahamitischen Religionen angehören wie zum Schluß auch die Atheisten. Die verschiedenen Gruppen sind konzentrisch von der Nähe zur Ferne zum Christentum angeordnet.

Über die Muslime heißt es: "Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird."²⁸⁷

Auch in diesem kurzen Satz werden die wesentlichen Bezugspunkte zwischen Christentum und Islam herausgestellt: der Glaube an den einen Gott, den Schöpfer und barmherzigen Richter. Wesentlich ist auch, daß der Glaube der Muslimen auf Abraham zurückgeführt wird, wie es das islamische Selbstverständnis beinhaltet. Eine Beziehung zwischen den Muslimen und Juden wird nicht genannt. Große Bedeutung gerade für die Beziehung zum Islam und den Dialog ist aber auch die Feststellung, daß der Heilswille Gottes auch die Muslime einschließt, daß sie also nicht allein aufgrund ihres Glaubens verdammt sind.

Daß dieses aber keine Absage an die Verkündigung und Mission ist, wird aus dem Schluß dieses Artikels und dem Artikel 17 deutlich, der über den Missionsauftrag der Kirche handelt.

Auch an anderen Stellen und in anderen Zusammenhängen stellt das Vaticanum die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen fest²⁸⁸, und in diesem "Heilsoptimismus" sieht Rahner "eines der bemerkenswertesten Ergebnisse des Zweiten Vatikanums"²⁸⁹.

4.1.4 Zusammenfassung

Dadurch, daß dem Islam ein eigener Artikel gewidmet ist, wird er besonders hervorgehoben. Was von den Muslimen jedoch schmerzlich vermißt wird, ist eine Aussage über ihren Propheten Muhammad, der im Laufe der Geschichte bis in jüngster Zeit von der Kirche und von den Christen verunglimpft wurde²⁹⁰.

Zum Fehlen einer Äußerung über Muhammad schreibt Abdullah: "Es ist nun auffällig, daß in dieser wie auch in anderen positiven kirchlichen Erklärungen der Prophet Mohammed gewissermaßen ausgespart bleibt bzw. 'unterschlagen' wird.

²⁸⁶ Vgl. ebd., S. 343.

²⁸⁷ LG 16.

²⁸⁸ Vgl. AG 7, GS 22.

²⁸⁹ Rahner X, S. 535.

²⁹⁰ Vgl. Abdullah, Mohammed, S. 13-21.

Deshalb muß von moslemischer Seite bei aller Würdigung christlicher Bemühungen um ein neues Verständnis des Islam angemerkt werden, daß das islamische Credo aus zwei Artikeln besteht, die nicht isoliert betrachtet werden können: aus der Bezeugung des einen und alleinigen Gottes und aus dem Bekenntnis, daß Mohammed der Gesandte dieses einen und alleinigen Gottes ist. Von daher muß um der Redlichkeit willen gesagt werden, daß der Dialog mit dem Islam ohne eine Rehabilitierung des Propheten Mohammed auf Dauer Schaden nehmen wird."²⁹¹

Durch den Appell, alle geschichtlichen Vorbelastungen beiseite zu lassen, bemüht sich das Konzil auch, einen wichtigen Neuansatz für die Interpunktion der Kommunikation zu schaffen.

Mit den Aussagen in *Nostra aetate* 3 und *Lumen gentium* 16 hat sich ein Konzil zum ersten Mal positiv mit dem Islam auseinandergesetzt und damit die Zeit der Apologetik und Verurteilung anderer Religionen beendet²⁹² und versucht, tragfähige Grundlagen für einen fruchtbaren Dialog zu schaffen²⁹³.

Wenn auch *Nostra aetate* und *Lumen gentium* noch viele Fragen offen lassen, so sind sie Grundlage für den Dialog und werden in den späteren Äußerungen des Lehramtes weiterentwickelt²⁹⁴.

4.2 Äußerungen Papst Pauls VI.

4.2.1 Ansprachen zur Zeit des Konzils

Wie bereits oben gesagt, hat Papst Paul VI. bereits während des Konzils in Ansprachen und in seiner ersten Enzyklika *Ecclesiam suam* das Thema "Nicht-christliche Religionen" und "Islam" angesprochen und damit Einfluß auf die Entwicklung der Erklärung *Nostra aetate* genommen.

1. Eröffnungsansprache der zweiten Sitzungsperiode des Konzils

In der Eröffnungsansprache der zweiten Sitzungsperiode des Konzils am 29. 9. 1963 spricht er am Schluß auch die anderen Religionen an, und zwar die Religionen, "die den Sinn für Gott und den Begriff Gottes bewahren - des Einen, des Schöpfers, des Vorsehenden, des Höchsten und alles Übersteigenden - , die durch Akte aufrichtiger Frömmigkeit Gott verehren und auf solchem Glauben und Tun die Prinzipien des sittlichen und sozialen Lebens gründen."²⁹⁵

Diese Beschreibung trifft, wenn auch nicht ausschließlich, exakt auf das Judentum und den Islam zu, die beide jedoch nicht explizit genannt werden, wodurch der Blick auch für andere monotheistische Religionen offen bleibt. Mit dieser Beschreibung wird anerkannt, daß auch außerhalb der Kirche der einzige und wahre Gott verehrt wird, und damit implizit zurückgewiesen, daß andere

²⁹¹ Ebd., S. 22f.

²⁹² Vgl. Wanzura, *Begegnung*, S. 166.

²⁹³ Vgl. Hagemann, *Dialog*, S. 353; siehe auch Wanzura, *Dialog*, S. 86.

²⁹⁴ Vgl. Rossano, S. 7.

²⁹⁵ Ansprache zur Eröffnung der 2. Sitzungsperiode, S. 47.

Religionen nicht Gott, sondern einen Götzen verehren. In diesem Zitat wird auch die Frömmigkeit und die Sittlichkeit der Andersgläubigen gewürdigt.

Mit der Aussage, daß in vielen Ausdrucksformen dieser Religionen "Lücken, Unge-
nügen und Irrtümer"²⁹⁶ vorhanden sind, während die katholische Kirche "das
Wahre, Gute und Menschliche in ihnen gebührend schätzt"²⁹⁷, wird der
Absolutheitsanspruch des Christentums herausgestellt.

2. Ansprache in Bethlehem

Auch bei seinem Bethlehembesuch greift Papst Paul VI. in seinem Grußwort an
alle Monotheisten diese Gedanken wieder auf, wobei er auch hier wieder auf das
gemeinsame Gottesbild sowie den von allen drei monotheistischen Hochreligionen
gleichermaßen verehrten Stammvater Abraham verweist²⁹⁸.

Direkt anschließend spricht der Papst den wichtigsten Unterschied gegenüber den
beiden anderen Abrahamsreligionen, die Trinitätslehre an: "Wir Christen wissen,
durch die Offenbarung Gottes belehrt, daß Gott in drei göttlichen Personen lebt,
Vater, Sohn und Heiligem Geist, doch als eine Person feiern wir stets die göttliche
Natur, den einen lebendigen und wahren Gott."²⁹⁹ Diese Feststellung und
Klarstellung der Trinitätslehre ist insbesondere gegenüber dem Islam wichtig. Die
Wortwahl des Papstes ist aber nicht geeignet, einem Muslim die Trinitätslehre ver-
ständlich zu machen, da der Islam die Begriffe Vater und Sohn im biologischen
Sinne versteht und sie in bezug auf Gott als Polytheismus ablehnt.

3. Osterbotschaft 1964

In der Osterbotschaft am 26.3.1964 betont der Papst wiederum den
Wahrheitsgehalt auch der anderen Religionen, der sich aber vom christlichen
unterscheidet. Das Licht der Wahrheit, das in ihnen aufstrahle, sei "die
Morgendämmerung"³⁰⁰ für das hellste Leuchten des Christentums. Auch die
anderen Religionen seien von ihrem Wesen her auf Gott und den Menschen
ausgerichtet. "Dennoch erhebt uns schon die natürliche Religion zur über-
sinnlichen Höhe des Seins, ohne die es keinen Grund für das Dasein, für das
Denken, für das verantwortliche Handeln, für die Hoffnung ohne Täuschung gibt."³⁰¹

4. Ansprache in Bombay

In seiner Ansprache am 3.12.1964 an eine Gruppe von Nichtchristen (vermutlich
überwiegend, wenn nicht ausschließlich, Hindus) anlässlich des eucharistischen
Weltkongresses in Bombay weitet er die bisherige Thematik noch aus. Nachdem
er seine Hochschätzung, die hier vor allem die intensive Gottessuche durch Gebet,
Meditation und Schweigen betrifft³⁰², zum Ausdruck gebracht hat, richtet er einen
Appell an die Andersgläubigen, enger zusammenzurücken und sich als Pilger zu

²⁹⁶ ebd.

²⁹⁷ ebd.

²⁹⁸ Vgl. Bethlehem, S. 67.

²⁹⁹ Ebd., S. 68.

³⁰⁰ Osterbotschaft, S. 75.

³⁰¹ Ebd., S. 74.

³⁰² Vgl. Bombay, S. 87.

begegnen, "die ausgezogen sind, Gott zu finden - nicht in Gebäuden aus Stein, sondern in den Herzen des Menschen. Der Mensch muß den Menschen treffen, die Nation die Nation, als Brüder und Schwestern, als Kinder Gottes. In dieser gegenseitigen Verständigung und Freundschaft, in dieser heiligen Gemeinschaft müssen wir auch anfangen zusammenzuarbeiten, um an der gemeinsamen Zukunft der Menschheit zu bauen."³⁰³ In dieser Ansprache, der ersten der hier angeführten, die sich nur an Nichtchristen richtet, wird nun auch der Aspekt der gemeinsamen Verantwortung für die Menschheit angesprochen.

5. Zusammenfassung

In diesen Ansprachen sind also schon alle wichtigen Aussagen von *Nostra aetate* angesprochen: Die Anerkennung der anderen Religionen als legitime Religionen, die Gemeinsamkeiten im Glauben, die Anerkennung der Frömmigkeit und Sittlichkeit als Ausdruck echter Gottesverehrung und die gemeinsame Verantwortung für die Welt, die sich in Zusammenarbeit ausdrücken soll.

Daß Paul VI. nicht nur verbal für den Dialog eintrat, wird deutlich durch die Errichtung des Sekretariats für Nichtchristen, die er in seiner Pfingstpredigt am 17.5.1964 ankündigte. Die Aufgabe dieses Sekretariats erläuterte er in einer Ansprache an das Kardinalskollegium näher: "Dieses Sekretariat ist gedacht als Instrument des Dialogs in gegenseitiger Achtung mit all denen 'die noch an Gott glauben und ihn anbeten' ..." ³⁰⁴. Die katholische Dimension der Kirche soll damit dargestellt, freundschaftliche Beziehungen sollen aufgebaut und brüderliche Zusammenarbeit angestrebt werden³⁰⁵.

4.2.2 Die Enzyklika "Ecclesiam suam"

Am 6. 8. 1964 veröffentlichte Paul VI. seine erste Enzyklika *Ecclesiam suam*, in der er die Gedanken vorlegen wollte, die ihm besonders am Herzen lagen³⁰⁶. Er wollte mit dieser Enzyklika aber keine neuen oder endgültigen Aussagen treffen, um dem Konzil nicht vorzugreifen, sondern mit diesem Rundschreiben das Konzil loben und anregen³⁰⁷. Die Enzyklika umfaßt drei Kapitel, die überschrieben sind mit "Das Bewußtsein", "Die Erneuerung" und "Der Dialog". Da das dritte Kapitel genauso lang ist wie die beiden ersten Kapitel zusammen, wird der Schwerpunkt dieser Enzyklika sofort deutlich.

Der Begriff Dialog wird hier in einem sehr weiten Sinne gebraucht und bezeichnet einmal das Verhältnis der Kirche zu Welt und zum anderen die Zuwendung Gottes zum Menschen. Die Begründung für das dialogische Verhältnis zur Welt besteht darin, daß die Kirche die ihr von Gott geschenkten Gaben nicht als Privileg betrachtet, sondern diese aus Liebe an die Welt weiterzugeben bemüht sein soll³⁰⁸. "Ad Nos quod attinet, intimam huiusmodi caritatis impulsionem, quae eo tendit, ut

³⁰³ Ebd., S. 88.

³⁰⁴ Kardinalskollegium, S. 6.

³⁰⁵ Vgl. ebd.

³⁰⁶ Vgl. ES, S. 610.

³⁰⁷ Vgl. ebd.

³⁰⁸ Vgl. ebd., S. 639.

in externum ipsa transeat donum caritatis, usitato iam nomine colloquium appellabimus."³⁰⁹ Von diesem Antrieb der Liebe leitet sich die Forderung nach dem Dialog mit der Welt ab³¹⁰.

Der Ursprung des Dialogs liegt in der Religion selbst, die als Beziehung zwischen Gott und dem Menschen gesehen wird. Dieser Dialog wurde von Gott eröffnet und, obwohl vom Menschen durch die Erbsünde unterbrochen, von Gott immer wieder aufgenommen³¹¹. "salutis colloquium"³¹² nennt Paul VI. diesen von Gott initiierten Dialog. Die adäquate Reaktion auf diesen Dialog ist es, ihn auf alle Menschen auszudehnen. Da in diesem Dialog Gott seine Liebe zu den Menschen ausdrückt, muß er auch bei den Christen von Liebe geleitet sein, und da das Heilsangebot Gottes unverdiente Gabe an den Menschen war, darf auch das Dialogangebot des Christen keine Grenzen kennen. Es muß sich als ein Angebot der Liebe an alle Menschen richten³¹³. Dieser Dialog ist eine Einladung an die Menschen und soll jeden ernst nehmen. "Quodsi ipso colloquio ad id non spectamus, ut ad veram religionem is statim adducatur, quocum colloquimur, quippe cuius dignitati libertatique parcere vilimus, tamen, cum eius quaeramus utilitatem, animum eius exoptamus ad pleniorum sensuum et opinionum communionem componere."³¹⁴ Dialog und Mission schließen sich also nicht gegenseitig aus, aber einige Praktiken der christlichen Mission, die vor allem viele Taufen zum Ziel hatte und wenig nach der freien Entscheidung des Menschen fragte, werden hiermit abgelehnt.

Als wesentliche Eigenschaften auf seiten des christlichen Dialogpartners nennt Paul VI.: 1. Klarheit und Verständlichkeit, 2. Sanftmut, 3. Vertrauen in die eigenen Worte und in die Haltung des Zuhörers und 4. pädagogische Klugheit, die die Eigenschaften des Zuhörers berücksichtigt³¹⁵.

Das Klima des Dialoges muß von Freundschaft geprägt sein, die aber nicht zu einem falschen Irenismus und Synkretismus führen darf. "Nam irenismus et syncretismus, quos nominat, nihil aliud significare ad ultimum videntur, nisi scepticismi modos, sive quoad vim sive quoad rem verbi Dei, quod nuntiare nobis animus est."³¹⁶

Als Partner des Dialoges werden explizit die "filiis gentis Iudaeae"³¹⁷ und weiter: "deinde de iis, qui Deum adorant religionis forma, quae monotheismus dicitur, maxime eaque Mahometani sunt astricti; quos propter ea quae in eorum cultu vera sunt et probanda, merito admiramus;"³¹⁸ genannt. Hiermit ist implizit gesagt, daß es

³⁰⁹ Ebd., S. 639.

³¹⁰ Vgl. ebd., S. 642.

³¹¹ Vgl. ebd., S. 641.

³¹² Ebd., S. 642.

³¹³ Vgl. ebd., S. 642.

³¹⁴ Ebd., S. 644.

³¹⁵ Vgl. ebd., S. 644f.

³¹⁶ Ebd., S. 647.

³¹⁷ Ebd., S. 654.

³¹⁸ Ebd., S. 654.

im Islam Wahres und Gutes gibt. Jeglicher Indifferentismus wird aber abgelehnt, und es wird betont, daß es nur eine wahre Religion gebe, nämlich die christliche.

4.2.3 Ansprachen nach dem Konzil

Auch nach dem Konzil hat Papst Paul VI. den Dialog gefördert und sich auch in Botschaften und Ansprachen direkt an Muslime gewandt und seine Hochachtung vor dem Islam zum Ausdruck gebracht. So traf er sich bei seiner Türkeireise im Sommer 1967 mit dem Großmufti von Istanbul³¹⁹ und bei seiner Ugandareise im Sommer 1969 mit einer islamische Delegation³²⁰, in Audienz empfing er am 25. Oktober 1974 die "Großulema" von Saudi Arabien³²¹ und am 8. April 1976 sowie am 13. Februar 1978 den ägyptischen Präsidenten Muhammad Anwar Sadat³²².

Bei der Audienz mit Sadat stand zwar die Nahostkrise im Vordergrund, die aber im Hinblick auf Jerusalem mit den religiösen Fragen eng verbunden ist. Bei dieser Gelegenheit drückt der Papst den Wunsch aus, daß diese Stadt "ein religiöses Zentrum des Friedens wird, in dem alle örtlichen Gemeinschaften der drei großen monotheistischen Religionen friedlich und gleichberechtigt zusammenleben, sich treffen und wo Juden, Christen und Moslems aus jenem Gebiet und der ganzen Welt brüderlich miteinander sprechen können"³²³.

Das durchgehende Motiv bei allen Ansprachen ist die Betonung der Gemeinsamkeiten im Glauben und der Wunsch, daß diese Gemeinsamkeiten zu einem brüderlichen Verhältnis führen und ein gemeinsames Eintreten für soziale Gerechtigkeit, moralische Werte, Frieden und Freiheit bewirkt³²⁴.

Bei der Ansprache in Uganda bringt der Papst die Wertschätzung des Islams zum Ausdruck, indem er auch die jungen Muslime, die aus demselben Anlaß wie der heilige Karl Lwanga und seine Gefährten ermordet wurden, erwähnt: "Wir feiern die katholischen und anglikanischen Märtyrer; Wir feiern ebenso die Bekenner des muslimischen Glaubens, die als erste hier den Tod erlitten haben um 1874, weil sie sich weigerten, die Vorschriften ihrer Religion zu überschreiten. Die Sonne des Friedens und der brüderlichen Liebe strahle über diesem Land, dessen Erde das Blut getrunken hat, das die tapferen Söhne der katholischen, anglikanischen und islamischen Gemeinschaft vergossen haben, um allen Afrikanern ein Beispiel zu geben."³²⁵

Mit diesem Passus, der die christlichen Märtyrer in einem Atemzug mit den muslimischen Bekennern nennt, drückt der Papst die Gleichstellung der Christen und Muslime in bezug auf das Heil aus.

³¹⁹ Vgl. Michel, Dialog, S. 27.

³²⁰ Vgl. ebd.

³²¹ Vgl. "Papst empfing Großulema", in: OR dt. 1.11.1974, S. 5.

³²² Vgl. OR dt. 17.2.1978, S. 1.3.

³²³ OR dt. 17.2.1978, S. 3.

³²⁴ Vgl. Michel, Dialog, S. 27.

³²⁵ Uganda, S. 8.

4.3 Johannes Paul II.

4.3.1 Vorbemerkung

Wie kein anderer Papst zuvor hat Johannes Paul II. sehr viele Kontakte mit Muslimen. Seine Äußerungen über den Islam und zum Dialog mit den Nichtchristen im allgemeinen und Islam im besonderen beschränken sich aber nicht nur auf Aussagen, die direkt an die Muslime gerichtet sind, sondern auch in Ansprachen an alle Menschen und auch in solchen, die sich direkt und ausschließlich an Christen richten, wie zum Beispiel bei Ad-Limina-Besuchen, spricht er dieses Thema an. Und er handelt hier getreu dem Auftrag des Konzils und dem Vorbild seines Vorgängers Paul VI. Die Äußerungen des Papstes sind sehr zahlreich, und Michel zählt in seinem Aufsatz für den Zeitraum zwischen Mai 1980 und Februar 1986 achtzehn Ansprachen und Reden auf, die der Papst direkt an Muslime oder an Muslime und andere Nichtchristen richtete³²⁶. Daneben gibt es noch zahlreiche andere päpstliche Dokumente, die nur an Christen gerichtet sind, und solche, die sich an alle Menschen richten. Bei diesen kann noch unterschieden werden zwischen Dokumenten, die sich ausschließlich mit dem Islam befassen, und solchen, in denen der Islam nur ein Thema unter anderen ist³²⁷.

Aus den zahlreichen Dokumenten werden hier folgende ausgewählt: 1. die Enzyklika *Redemptor hominis* vom 4. 3. 1979, die sich an alle Menschen richtet, 2. die Ansprache an die katholische Gemeinde in Ankara vom 29. 11. 1979, die sich als Predigt während einer Messe ausschließlich an Christen richtet, 3. die Ansprache an die muslimische Jugend Marokkos im Stadion von Casablanca vom 19. 8. 1985.

4.3.2 Die Enzyklika "Redemptor hominis"

Die Enzyklika "Redemptor hominis", veröffentlicht am 4. März 1979, soll "gleichsam das jetzige Pontifikat eröffnen"³²⁸, und in dieser seiner ersten Enzyklika bezieht sich Johannes Paul II. ganz bewußt auf die erste Enzyklika Pauls VI. *Ecclesiam suam*³²⁹. Im folgenden greift er aus der o. g. Enzyklika Pauls VI. den Gedanken des Dialoges auf und betont gleichzeitig den missionarischen Auftrag der Kirche, der sie verpflichtet, die ganze Wahrheit zu verkünden, die ihr von Christus anvertraut wurde. "Gleichzeitig muß sie jenen Dialog führen, den Paul VI. in seiner Enzyklika *Ecclesiam suam* einen 'Heilsdialog' genannt und dabei die einzelnen Bereiche genau unterschieden hat, in denen er geführt werden soll."³³⁰ Wenn Johannes Paul II. auch den Begriff des Dialogs und insbesondere des Heilsdialogs in seiner Enzyklika nicht weiter ausführt, so stellt er die Bedeutung dieser Begriffe doch dadurch heraus, daß er sich mehrfach explizit auf die Enzyklika *Ecclesiam suam* beruft und sich damit deren Aussagen zu eigen macht.

³²⁶ Vgl. Michel, Teaching, S. 183.

³²⁷ Vgl. ebd., S. 182f.

³²⁸ RH Nr. 3, S. 6.

³²⁹ Vgl. ebd. Nr. 3, S. 6.

³³⁰ Ebd. Nr. 4, S. 7.

Auf den interreligiösen Dialog geht Johannes Paul II. in der Nr. 6 seiner Enzyklika im Zusammenhang mit der christlichen Ökumene ein. Zur christlichen Ökumene sagt er, daß es wichtig sei, "mit lauterer Absicht, mit Ausdauer, Demut und auch Mut die Wege der Annäherung und der Einheit zu suchen"³³¹, und er ermahnt die Christen, sich nicht durch die Schwierigkeiten bei den Bemühungen um die Einheit entmutigen zu lassen³³². "Die echte ökumenische Arbeit besagt Öffnung, Annäherung, Bereitschaft zum Dialog, gemeinsame Suche nach der Wahrheit im vollen biblischen und christlichen Sinn."³³³ Gleichzeitig mit dieser deutlichen Aufforderung und Hochschätzung der ökumenischen Arbeit nennt Johannes Paul II. aber auch Gefahren, die diese Arbeit mit sich bringen kann: daß die Bemühungen dem Evangelium schaden und zu weiterer Spaltung in der Kirche, zu geistlicher Verwirrung in Fragen des Glaubens und der Moral führen könnten und daß eventuell auch die ökumenische Arbeit einen Indifferentismus begünstige. Deswegen warnt er davor, die göttliche Wahrheit der Kirche zu verkürzen³³⁴. Bei der gemeinsamen Suche nach Wahrheit, die in einem Dialog angestrebt wird, müsse die Kirche vorsichtig sein, um nicht den Konsens höher zu bewerten als die Wahrheit. Am Ende dieses Abschnittes geht der Papst dann ganz konkret auf den interreligiösen Dialog ein und stellt zunächst fest, daß das zum ökumenischen Dialog Gesagte entsprechend auch für den interreligiösen Dialog gelte. Er spricht hier von Bemühungen, "die auf eine Annäherung mit den Vertretern der nichtchristlichen Religionen abzielen und im Dialog, in Kontakten, im gemeinschaftlichen Gebet und in der Suche nach den Schätzen der menschlichen Spiritualität, die - wie wir wissen - auch bei den Mitgliedern dieser Religionen anzutreffen sind, ihren konkreten Ausdruck finden."³³⁵ Die interreligiösen Beziehungen sind für ihn also nicht nur durch den Dialog charakterisiert bzw. durch Kontakte, welche die Vorstufe zu einem Dialog bilden, sondern auch durch das gemeinschaftliche - nicht gemeinsame - Gebet, wie er es selber in Assisi durchgeführt hat. Hiermit überschreitet er die Aussagen des Konzils in *Nostra aetate* und *Lumen gentium*, aber in ihrem Sinne, da das Konzil die spirituellen Werte und die Gottesverehrung der anderen Religionen anerkennt. Dieses wird auch im folgenden direkt angesprochen und unterstrichen.

In diesem Abschnittes weist der Papst darauf hin, daß auch die nichtchristlichen Religionen "vom Geist der Wahrheit berührt worden sind"³³⁶ und daß dieser Geist nicht an die Grenzen der sichtbaren Kirche, "des Mystischen Leibes" gebunden, sondern auch außerhalb dieser Grenzen wirksam ist³³⁷. In diesem Zusammenhang warnt der Papst wieder vor Permissivität und Aufweichung des eigenen Glaubens. "Es ist edel, bereit zu sein, jeden Menschen zu verstehen, jedes System zu analysieren und das, was richtig ist, anzuerkennen; das besagt jedoch keinesfalls, die Gewißheit des eigenen Glaubens zu verlieren oder die Grundsätze der Moral

³³¹ Ebd. Nr. 6, S. 11.

³³² Vgl. ebd.

³³³ Ebd.

³³⁴ Vgl. ebd.

³³⁵ Ebd. Nr. 6, S. 12.

³³⁶ Ebd. Nr. 6, S. 12.

³³⁷ Vgl. ebd.

aufzuweichen, deren Fehlen sich bald im Leben der ganzen Gesellschaft bemerkbar macht und unter anderem die entsprechenden bedauerlichen Folgen verursacht."³³⁸

Des Weiteren werden die nichtchristlichen Religionen und explizit das Judentum und der Islam im Zusammenhang mit der Sendung der Kirchen und des Christentums angesprochen³³⁹. Als wesentliche Grundlage für den Dialog wird die Aufmerksamkeit für den anderen, den Dialogpartner, genannt. Der Papst betont, daß die Konzilsdokumente die besondere Wertschätzung der geistigen Werte und moralischen Prinzipien der anderen Religionen hervorgehoben haben. Daß dieses keine neue Lehre des Konzils ist, wird durch den Verweis auf die Lehre der Kirchenväter verdeutlicht, die in allen Religionen "einen Keim der Wortes" derselben Wahrheit sehen (*logoi spermatikoi*). "Die bezeugen, daß das tiefste Streben des menschlichen Geistes, wenn auch auf verschiedenen Wegen, so doch in eine einzige Richtung ausgerichtet ist. Dieses Streben des Geistes drückt sich aus in der Suche nach Gott"³⁴⁰. Am Schluß dieses Abschnittes wird dann der Islam explizit erwähnt: "Zugleich hat es [das Konzil; H. W.] auch seine Wertschätzung gegenüber den Gläubigen des Islam bekundet, deren Glaube auch auf Abraham Bezug nimmt."³⁴¹ Auch hier wird nicht ausgeführt, wie der Bezugspunkt Abraham von der Kirche aus bewertet wird.

Im Zusammenhang mit dem Missionsauftrag spricht der Papst in Nr. 12 seiner Enzyklika zunächst von "dem großartigen Erbe des menschlichen Geistes ..., das sich in allen Religionen kundgetan hat"³⁴², und verweist hierbei auf *Nostra aetate*. Hieraus leitet er die Forderung ab: "Wir nähern uns ihnen [den anderen Religionen; H. W.] mit jener Wertschätzung, mit jenem Respekt und jenem Geist der Unterscheidung, der seit den Zeiten der Apostel die *missionarische* Tätigkeit und die Haltung des *Missionars* ausgezeichnet hat."³⁴³ Er verweist auf die Areopagrede des Paulus und folgert, daß die missionarische Tätigkeit bei der Hochachtung der anderen ansetzen muß und die Mission nicht die Zerstörung, sondern den Aufbau des anderen auf den vorhandenen Werten beinhalten muß³⁴⁴. Betont wird auch, daß die Bekehrung des einzelnen immer ein Werk der Gnade Gottes ist³⁴⁵.

Mit Blick auf den Missionsauftrag verweist der Papst auch auf die Erklärung über die Religionsfreiheit, die das Ernstnehmen des anderen in seiner religiösen Überzeugung und seiner Freiheit allein aufgrund der Würde der menschlichen Person verlangt³⁴⁶.

³³⁸ Ebd.

³³⁹ Vgl. ebd. Nr. 11, S. 20.

³⁴⁰ Ebd. Nr. 11, S. 20.

³⁴¹ Ebd. Nr. 11, S. 20.

³⁴² Ebd. Nr. 12, S. 22.

³⁴³ Ebd. Nr. 12, S. 22.

³⁴⁴ Vgl. ebd. Nr. 12, S. 22f.

³⁴⁵ Vgl. ebd. Nr. 12, S. 23.

³⁴⁶ Vgl. ebd. Nr. 12, S. 23.

Die Forderung nach der Religionsfreiheit als einem Grundrecht des Menschen, die für jede Religion gilt, unterstreicht der Papst nochmals in Nr. 17 seiner Enzyklika³⁴⁷.

4.3.3 Predigt an die Gemeinde in Ankara

Die vierte große Auslandsreise unternahm der Papst in die Türkei, und sie stand vor allem im Zeichen der Ökumene mit den Ostkirchen. Seine erste große Predigt auf dieser Reise, die er in Ankara am 29. 11. 1979 in der dortigen katholischen Kirche hielt, war jedoch dem christlich - islamischen Verhältnis gewidmet.

In dieser Predigt hebt der Papst die besondere Situation der Christen in der Türkei hervor und ermahnt sie zur Treue im Glauben. Gleichzeitig ruft er sie aber auch auf zur Loyalität gegenüber den staatlichen Behörden³⁴⁸.

Mit 1 Petr 3,15-16 ruft er die Christen zum Zeugnisgeben auf und damit zum Dialog des Lebens mit den Nichtchristen, ohne aber dieses Wort zu gebrauchen³⁴⁹. Diese Aufforderung des Petrusbriefes qualifiziert der Papst als "die goldene Regel für die Beziehungen und Kontakte, die der Christ zu seinen Mitbürgern haben soll, die verschiedenen Glaubens sind"³⁵⁰.

Die bereits vom Konzil in *Nostra aetate* 3 und *Lumen gentium* 16 ausgesprochene Wertschätzung der Muslime betont der Papst ausdrücklich³⁵¹, und als gemeinsame Eigenschaften mit den Muslimen, die er an dieser Stelle aber nicht explizit nennt, betont er ihr Selbstverständnis als "Gott gehorsam", "demütig vor Gott" und "Diener Gottes".

Mit der Aussage: "Sie teilen also mit euch den Glauben Abrahams an den einen und allmächtigen und barmherzigen Gott."³⁵² wird der Papst konkreter als das Konzil und geht auch über das hinaus, was er in seiner ersten Enzyklika *Redemptor hominis* hinsichtlich der Bedeutung Abrahams für die Muslimen gesagt hat.

Er verweist auf die entscheidende Gemeinsamkeit mit den Muslimen, nämlich daß sie sich auch im Glauben Abrahams befinden. Mit seiner Äußerung bezieht er sich auf *Redemptor hominis*, aus der er aus Nr. 11 zitiert, und auch direkt auf *Lumen gentium* und *Nostra aetate*, die er ausführlich zitiert.

Als nächstes spricht der Papst die gemeinsame geistige Abstammung der Christen, Muslime und Juden von Abraham an, und dieses ist seiner Meinung nach "ein sicheres Fundament der Würde, der Brüderlichkeit und der Freiheit der Menschen und ein Grundprinzip richtigen sittlichen Verhaltens und gesellschaftlichen Lebens"³⁵³.

³⁴⁷ Vgl. ebd. Nr. 17, S. 41

³⁴⁸ Vgl. Ankara Nr. 1.

³⁴⁹ Vgl. ebd.

³⁵⁰ Ebd. Nr. 2.

³⁵¹ Vgl. ebd.

³⁵² Ebd.

³⁵³ Ebd., Nr. 3.

Er konstatiert eine neue Periode der Geschichte der beiden Religionsgemeinschaften, die gekennzeichnet ist von der Anerkennung der gemeinsamen geistigen Bande. Die gemeinsamen Bande sollen auch zu gemeinsamem Handeln zum Wohle der Menschheit führen, wobei hier ausdrücklich aus *Nostra aetate* 2 zitiert wird: "Schutz und Förderung der sittlichen Güter, des Friedens und der Freiheit für alle Menschen"³⁵⁴.

Beim Menschenbild parallelisiert der Papst die biblische Aussage der Gottesebenbildlichkeit des Menschen³⁵⁵ mit der koranischen Aussage, daß Gott dem Menschen aus Staub seinen Geist eingehaucht und ihn mit Verstand ausgerüstet habe³⁵⁶.

Auch die Stellung des Menschen im Universum wird von beiden Religionen gleich gesehen: Der Mensch hat als Repräsentant Gottes die Erde zu beherrschen, zu bebauen und zu hüten.

Als Repräsentant Gottes ist der Mensch mit Rechten ausgestattet, aber "auch dem Gesetz von Gut und Böse verpflichtet, das sich auf die von Gott festgesetzte Ordnung gründet."³⁵⁷

Hervorgehoben wird auch das Gebot beider Gemeinschaften, nur an den einen Gott zu glauben.

4.3.4 Die Rede an die muslimische Jugend Marokkos in Casablanca

1. Vorbemerkung

Die Rede des Papstes Johannes Paul II. an die muslimische Jugend Marokkos, die er auf Einladung von König Hassan von Marokko auf seiner Afrikareise am 20. August 1985 im Sportstadion von Casablanca hielt, ist seine umfangreichste und ausführlichste Rede an Muslime überhaupt.

Weite Teile dieser Rede sind geprägt von dem Aufruf an die Jugend, gemeinsam für eine bessere Zukunft, für eine humanere Welt zu arbeiten, was auch in Reden an katholische Jugendliche ein wichtiges Anliegen des Papstes ist.

In dieser Rede bringt der Papst auch wieder die Wertschätzung gegenüber dem Islam mit seinen religiösen und ethischen Werten und dem Reichtum seiner geistigen Tradition zum Ausdruck³⁵⁸. Die wesentlichen theologischen Themen sind die Gemeinsamkeiten im Gottes- und Menschenbild und die Ethik.

³⁵⁴ Ebd. Nr. 3.

³⁵⁵ Vgl. Gen 1,27.

³⁵⁶ S 32,6-9a: Jener ist der, der über das Unsichtbare und das Offenbare Bescheid weiß, der Mächtige, der Barmherzige, der alles, was Er geschaffen hat, gut gemacht hat. Zuerst erschuf Er den Menschen aus Ton, dann machte Er seine Nachkommenschaft aus dem Erguß eines verächtlichen Wassers. Dann formte Er ihn und blies ihm von seinen Geist ein. Und Er machte euch Gehör, Augenlicht und Herz.

³⁵⁷ Ankara Nr. 3.

³⁵⁸ Vgl. Casablanca Nr. 10, S. 965.

2. Das Gottesbild

Im Hinblick auf das Gottesbild betont der Papst zunächst die Gemeinsamkeit des Glaubens an den einen und einzigen Gott und sagt damit aus, daß es keinen Unterschied gibt zwischen dem Gott des Christentums und des Islam³⁵⁹.

"Zunächst rufe ich den Höchsten, den allmächtigen Gott an, der unser Schöpfer ist. Er ist der Ursprung allen Lebens und die Quelle alles Guten, alles Schönen, alles Heiligen."³⁶⁰

Als erstes spricht der Papst die Eigenschaften des Schöpfers an, und im Anschluß an dieses Zitat zählt er die wesentlichen Schöpfungsakte Gottes gemäß dem 1. Schöpfungsbericht (Gen 1-2,4a) auf³⁶¹, Schöpfungsakte, die im Koran nicht direkt angesprochen werden, da es dort keine Schöpfungsgeschichte im biblischen Sinne gibt³⁶². Der Koran jedoch spricht auch von einer Schöpfung innerhalb von sechs Tagen³⁶³, und dies kann als ein Hinweis darauf angesehen werden, daß er den biblischen Schöpfungsbericht voraussetzt.

Im Anschluß hieran spricht der Papst von Gott als dem Richter, dem einzigen wirklichen Gerechten, beim dem Erbarmen und Gerechtigkeit untrennbar verbunden sind und der sich dem reuigen Menschen als Erbarmender und Verzeihender offenbart³⁶⁴.

"Wir glauben beide an einen Gott, den einzigen Gott, der voll Gerechtigkeit und Erbarmen ist. Wir glauben an die Bedeutung des Gebets, des Fastens und des Almosengebens, der Buße und der Vergebung. Wir glauben, daß Gott am Ende der Zeiten uns ein barmherziger Richter sein wird, und hoffen, daß er nach der Auferstehung mit uns zufrieden sein wird, und wissen, daß wir in ihm unsere Erfüllung finden."³⁶⁵

In diesem Abschnitt, der wie ein Glaubensbekenntnis formuliert ist, das von beiden Religionsgemeinschaften gesprochen werden könnte, faßt der Papst die wesentlichen gemeinsamen Glaubensaussagen über Gott zusammen: Richter und Erbarmer. Zusätzlich wird der gemeinsame Glaube an die Auferstehung formuliert.

Die wichtigsten Eigenschaften Gottes sind die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit, die nur er widerspruchlos miteinander verbinden kann.

³⁵⁹ Vgl. ebd. Nr. 1, S. 959; Nr. 3, S. 960; Nr. 10, S. 965.

³⁶⁰ Ebd. Nr. 2, S. 959.

³⁶¹ Vgl. ebd. Nr. 2, S. 959.

³⁶² Vgl. Nagel, Der Koran, S. 175.

³⁶³ Vgl. S 7,54: Euer Herr ist Gott, der die Himmel und die Erde in sechs Tagen erschuf und sich dann auf dem Thron zurechtsetzte. Er läßt die Nacht den Tag überdecken, wobei sie ihn eilig einzuholen sucht. (Er erschuf auch) die Sonne, den Mond und die Sterne, welche durch seinen Befehl dienstbar gemacht wurden. Siehe, Ihm allein steht das Erschaffen und der Befehl zu. Gesegnet sei Gott, der Herr der Welten!

³⁶⁴ Vgl. Casablanca Nr. 2, S. 960.

³⁶⁵ Ebd. Nr 10, S. 965.

Die Vorstellung von Gott als dem Richter wird im Laufe der Predigt an weiteren Stellen erwähnt³⁶⁶. Im Zusammenhang mit dem Gottesbild, dem Glauben an den einen Gott verweist der Papst auch auf *Nostra aetate*³⁶⁷.

3. Das Menschenbild

Der Papst betont, daß der Mensch abhängig ist von Gott, dem Ursprung und Endziel des Menschen³⁶⁸. Gott ist es, der dem Menschen ermöglicht, zu glauben³⁶⁹. Als Geschöpf Gottes ist der Mensch ganz auf Gott hingeeordnet, der sein Leben lenkt, der seine Bestimmung lenkt und sein Gewissen erleuchtet, der den Menschen befähigt, zu lieben und Leben weiterzugeben³⁷⁰.

Der Mensch ist auf Gott angewiesen, und Gott erwartet von ihm Gehorsam in freier Zustimmung zu seinem Willen³⁷¹. Durch die Gebote lenkt er die Menschen, und er fordert von ihnen, seine Mitmenschen zu achten, zu lieben und zu ihnen helfen³⁷².

Der Mensch schuldet Gott auch Verehrung und Anbetung im Lob- und Bittgebet. "Der Mensch kann nicht leben, ohne zu beten, wie er nicht leben kann, ohne zu atmen."³⁷³

Der Mensch ist von Gott geschaffen als Repräsentant Gottes, nach seinem Bilde,³⁷⁴ und Gott hat ihm die Schöpfung anvertraut, sie nach Gottes Plan zu verändern, "Gott will nicht, daß die Menschen passiv bleiben. Er hat ihnen die Erde anvertraut, damit sie sie beherrschen, sie kultivieren und gemeinsam fruchtbar machen."³⁷⁵

Als Geschöpfe Gottes haben alle Menschen die gleiche Würde, wenn auch verschiedene Gaben und Talente³⁷⁶. "Jede Person ist einzig in den Augen Gottes und unersetzlich beim Werk der Entwicklung."³⁷⁷ Folglich darf auch kein Mensch mißachtet und keiner ausgebeutet werden³⁷⁸.

Die Erde wurde allen Menschen gegeben, und alle Menschen sollen aus ihr ihren Unterhalt erhalten, "damit jedes Volk die Mittel zu seiner Ernährung hat, zu seiner Kultur und zum Leben in Frieden"³⁷⁹.

³⁶⁶ Vgl. ebd. Nr. 2, S. 960.

³⁶⁷ Vgl. ebd. Nr. 3, S. 960.

³⁶⁸ Vgl. ebd. Nr. 3, S. 960.

³⁶⁹ Vgl. ebd. Nr. 1, S. 959.

³⁷⁰ Vgl. ebd. Nr. 2, S. 959f.

³⁷¹ Vgl. ebd. Nr. 2, S. 960.

³⁷² Vgl. ebd. Nr. 2, S. 969.

³⁷³ Ebd. Nr. 4, S. 961.

³⁷⁴ Vgl. ebd. Nr. 5, S. 961.

³⁷⁵ Ebd. Nr. 6, S. 962.

³⁷⁶ Vgl. ebd. Nr. 7, S. 963.

³⁷⁷ Ebd. Nr. 6. S. 963.

³⁷⁸ Vgl. ebd.

³⁷⁹ Ebd. Nr. 8, S. 964.

Der Papst betont, daß der Mensch nicht nur materielle Bedürfnisse hat, sondern auch "ein geistiges und geistliches Leben" benötigt³⁸⁰.

4. Abraham

Abraham wird angesprochen als das gemeinsame Vorbild des Glaubens und der Unterwerfung unter den Willen Gottes und des Vertrauens auf seine Güte. In diesem Zusammenhang betont der Papst auch nochmals, daß beide Religionen an denselben, einen und einzigen Gott glauben³⁸¹.

5. Unterschiede

In bezug auf Jesus legt der Papst dar, daß hier der wesentlichste Unterschied zwischen den beiden Religionen zu verzeichnen ist: "Der grundlegendste Unterschied ist eindeutig unsere Würdigung von Person und Werk des Jesus von Nazareth. Ihr wißt, daß - für die Christen - dieser Jesus sie in eine intime Kenntnis des Geheimnisses Gottes eingeführt hat und in die Teilhabe seiner Kinder an seinen Gaben, wenn sie ihn als Herr und Erlöser anerkennen."³⁸² Unter Vermeidung des für die Muslime stark belasteten und mißverständlichen Begriffs "Sohn Gottes" versucht hier der Papst in einer ganz kurzen Erklärung die Bedeutung Jesu für die Christen zu skizzieren. Daß diese Erklärung im Sinne der katholischen Christologie nicht erschöpfend sein kann, ist offenkundig, aber in diesem kurzen Satz wird dennoch auch für den muslimischen Hörer deutlich, daß Jesus für die Christen eine besondere Bedeutung hat, und durch die Vermeidung des Begriffes "Prophet" wohl auch, daß Jesus für die Christen mehr ist als ein Prophet. Der Papst erwartet von den muslimischen Zuhörern nicht, daß sie diesen Glauben der Christen teilen, aber er erwartet daß die Anhänger beider Religionen in Demut und Respekt die wichtigsten Unterschiede anerkennen und tolerieren. Wörtlich heißt es: "... das sind die wichtigsten Unterschiede, die wir in Demut und Respekt anerkennen müssen in gegenseitiger Toleranz"³⁸³. Da der Papst hier von Unterschieden spricht, obwohl er nur über die christliche Sicht Jesu gesprochen hat, und da er "wir" und nicht "ihr" sagt, kann hier implizit auch die Forderung nach der Tolerierung der islamischen Sicht Jesu durch die Christen gemeint sein, man könnte aber auch an die Akzeptierung der islamischen Sicht Muhammads denken. Muhammad wird aber in der ganzen Rede nicht erwähnt.

6. Mission

Das für die Muslime besonders brisante Thema "Mission" wird vom Papst nicht direkt angesprochen. Der Papst betont aber, daß er als Glaubenszeuge gekommen sei: "Deshalb komme ich heute als Glaubender zu euch. Und in großer Schlichtheit möchte ich den bezeugen, an den ich glaube, und von meinem Glauben... sprechen."³⁸⁴ Das Glaubenszeugnis wird von ihm als notwendig erachtet. Es beinhaltet die Treue zu Gott und verträgt sich nicht mit Gleichgültigkeit

³⁸⁰ Ebd. Nr. 9, S. 964; vgl. ebd. Nr. 10, S. 965.

³⁸¹ Vgl. ebd. Nr. 1, S. 959.

³⁸² Ebd. Nr. 10, S. 965.

³⁸³ Ebd.

³⁸⁴ Ebd. Nr. 1, S. 959.

gegenüber der Wahrheit³⁸⁵. Die Notwendigkeit des Zeugnisgebens begründet er folgendermaßen: "Wir möchten, daß alle zur vollen göttlichen Wahrheit Zutritt finden, aber das können sie nur in der freien Zustimmung ihres Gewissens, in der Bewahrung vor äußerem Zwang, wie es der freien Entscheidung, der Vernunft und des Herzens, die die Würde des Menschen charakterisieren, würdig ist. Das ist der wahre Sinn der Religionsfreiheit, die Gott und den Menschen zugleich achtet."³⁸⁶

Hiermit drückt der Papst indirekt den Absolutheitsanspruch des Christentums aus, von dem er hier nichts zurücknimmt. Der Absolutheitsanspruch hat aber die Freiheit der Person unbedingt zu achten.

4.3.5 Ansprachen bei Ad-Limina-Besuchen

Auch in seinen Ansprachen an Bischöfe bei deren Ad-Limina-Besuchen greift Papst Johannes Paul II. das Thema "Interreligiöser Dialog" und auch speziell "Christlich-islamischer Dialog" auf, widmet ihm aber in der Regel nur wenige kurze Abschnitte.

Zunächst drückt der Papst immer wieder die Wertschätzung und Hochachtung vor den Andersgläubigen aus³⁸⁷ und fordert zu gegenseitigem Verständnis und Respekt auf³⁸⁸.

Die Notwendigkeit des Dialoges begründet der Papst mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes: "Die Wahrheit, daß der Heilsplan alle einschließt, die den Schöpfergott anerkennen, bietet uns für einen solchen Dialog und für ein friedfertiges Zusammenleben mit den Muslimen eine solide Grundlage."³⁸⁹ Weitere Gemeinsamkeiten im Glauben werden nicht angesprochen.

Häufig spricht der Papst von der Notwendigkeit der Zusammenarbeit der Religionen für eine humane Zukunft. Er drückt den Wunsch aus, daß "man gemeinsam eintreten möge für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit aller Menschen"³⁹⁰.

Lediglich in seiner Ansprache an die Bischöfe der Region Nordafrika geht der Papst auch auf die Schwierigkeiten des Dialogs mit den Muslimen ein³⁹¹.

Gegenüber den Bischöfen von Äthiopien, Ghana und Nigeria betont der Papst, daß zwischen dem interreligiösen Dialog und der Verkündigung des Evangeliums kein Widerspruch bestehe. Er spricht aber hierbei nicht direkt den Islam an,

³⁸⁵ Vgl. ebd. Nr. 4, S. 961.

³⁸⁶ Ebd. Nr. 4, S. 961.

³⁸⁷ Vgl. Jugoslawien Nr. 5, S. 1352; Pakistan Nr. 6, S. 1810; Äthiopien Nr. 4, S. 1868; Ghana Nr. 5, S. 1945.

³⁸⁸ Vgl. Jugoslawien Nr. 5, S. 1352; Pakistan Nr. 6, S. 1810; Nordafrika Nr. 5, S. 1745; Äthiopien Nr. 4, S. 1868; Nigeria Nr. 7, S. 1974).

³⁸⁹ Tanzania Nr. 4, S. 2050; vgl. auch Ghana Nr. 5, S. 1945; Äthiopien Nr. 4, S. 1868).

³⁹⁰ Jugoslawien Nr. 5, S. 1352; vgl. auch Pakistan Nr. 6, S. 1810; Nigeria Nr. 6, S. 1974.

³⁹¹ Vgl. Nordafrika Nr. 5, S. 1746.

sondern allgemein die nichtchristlichen Religionen³⁹² oder speziell die traditionellen Religionen³⁹³. Dieser Blick in die Ansprachen des Papstes an Bischöfe zeigt, daß der Papst auch "kirchenintern" nichts anderes sagt, als gegenüber den Muslimen, wenn auch die Gewichtung anders ist.

4.4 Zusammenfassung

Der vom Konzil begonnene Neuanfang der Sicht der nichtchristlichen Religionen und insbesondere des Islams in *Nostra aetate* und *Lumen gentium* wird von den Päpsten Paul VI. und Johannes Paul II. aufgenommen und konsequent weitergeführt.

Durch den Ausdruck der Wertschätzung wird zunächst eine positive Beziehung angestrebt, die analog mit der Ich-Du-Beziehung Martin Bubers gesehen werden kann. Das Gegenüber wird als Partner anerkannt und nicht mehr in seiner Selbstdefinition entwertet.

Durch die Betonung der Gemeinsamkeiten im Glauben wird die Selbstdefinition des Islams in diesen Punkten bestätigt. Dies gilt vor allem für die Heraustellung des Glaubens an denselben einen Gott und der gemeinsamen Wurzel im Glauben Abrahams. Ebenso ist auch die Anerkennung der Spiritualität und Frömmigkeit als Ausdruck echter Gottesverehrung zu sehen.

Auch die Betonung, daß der Heilswille Gottes alle umfaßt, ist eine Bestätigung der Selbstdefinition des Islam in bezug auf den Heilsweg. Es liegt hier aber nur eine partielle Bestätigung vor, da der Heilsweg des Islam nicht explizit genannt wird und Lehre der Kirche ist, daß alles Heil durch Christus bewirkt wird.

Andere wesentliche Glaubensinhalte beider Religionen werden von der Kirche nicht angesprochen. Dieses betrifft vor allem die Inhalte, bei denen es keine Gemeinsamkeiten gibt oder doch zumindest die Unterschiede größer als die Gemeinsamkeiten sind. Das Schweigen beinhaltet implizit eine Verwerfung der Selbstdefinition des Islams in diesen Punkten. Dies gilt besonders für das Schweigen über Muhammad und den Koran. Eine Bestätigung der Definition des Islam würde hier ein Aufgeben der Identität des Christentums bedeuten, da diese Lehren in einem unauflösbaren Widerspruch zum zentralen christlichen Dogma der Inkarnation stehen.

Die Betonung der Unterschiede der Sicht Jesu ist ein wichtiger Punkt der Selbstdefinition des Christentums, wobei das Konzil und Johannes Paul II. versuchen, in der Wortwahl Härten für den islamischen Hörer zu vermeiden. Die Betonung der Besonderheit Jesu Christi ist zugleich eine Zurückweisung der Fremddefinition des Christentums durch den Islam. Eine solche Zurückweisung wäre auch in anderen Punkten, wie z. B. der Definition Buchreligion und dem damit verbundenen Verständnis des Begriffs "Evangelium" notwendig.

Auch die Forderung nach Religionsfreiheit, auch wenn sie nicht direkt aus dem Evangelium begründet wird, sondern mit der allgemeinen Menschenwürde,

³⁹² Vgl. Ghana Nr. 5, S. 1945.

³⁹³ Vgl. Äthiopien Nr. 4, S. 1868; Nigeria Nr. 6, S. 1974.

beinhaltet implizit eine Zurückweisung des Absolutheits- und des Herrschaftsanspruches des Islam.

Das Festhalten an dem Missionsauftrag der Kirche, der aber verstanden wird als ein Zeugnisgeben von Gott und Jesus Christus und sich damit von den Missionsschemata des 19. Jahrhunderts unterscheidet, drückt den Anspruch auf Superiorität aus. Ein Verzicht auf diesen Anspruch würde die Gleich-Gültigkeit der Religionen besagen und damit einen Indifferentismus ausdrücken.

5. ISLAMISCHE DIALOGÄUSSERUNGEN

5.1 Islamischer Weltkongreß

5.1.1 Dr. Inamullah Khan

Der Generalsekretär des Islamischen Weltkongresses, Dr. Inamullah Khan, ist auf islamischer Seite einer der vehementesten Fürsprecher des Dialoges. Er hat sich immer wieder zum Dialog geäußert, und seine wichtigsten Aussagen hat M. Salim Abdullah in einer Dokumentation zusammengestellt³⁹⁴.

Nach Meinung Khans hat der interreligiöse Dialog heute einen offiziellen Charakter³⁹⁵, und das Verhältnis zwischen dem Islamischen Weltkongreß und der Katholischen Kirche sieht er als gut und geregelt an³⁹⁶. Khan hält den Islamischen Weltkongreß für den natürlichen Dialogpartner der Kirchen³⁹⁷.

Als wichtiges Ziel des Dialoges nennt er die "echte Partnerschaft", die er als "natürlich und gottgewollt" betrachtet³⁹⁸. Und er betont, daß die Christen als "Volk der Schrift" den Muslimen näher als anderen Religionen stehen³⁹⁹.

Voraussetzung für den Dialog sind nach seiner Meinung die "Respektierung der Glaubensüberzeugung des jeweiligen Partners", die Anerkennung der jeweils anderen Lebenssituation⁴⁰⁰ und der Verzicht darauf, sich gegenseitig zu beschimpfen und zu beschuldigen⁴⁰¹.

In den Tätigkeiten der christlichen Kirchen sieht er keine Gefahr für den Islam, sondern eine Ergänzung seiner Bemühungen⁴⁰², sieht aber in "mißbräuchlichen missionarischen Praktiken bei einigen Christen und Muslimen" ein Hindernis für den Dialog⁴⁰³.

Erste Aufgabe des Dialoges ist es, "lots of doubts and cobwebs of misunderstanding between people of different religions" zu beseitigen⁴⁰⁴. Dies wird von ihm wiederholt angesprochen⁴⁰⁵. Ein solcher Dialog ist geeignet "to usher a

³⁹⁴ M. Salim Abdullah (Hg.): Islamische Stimmen zum Dialog, CIBEDO-D 12, Sept. 1981, S. 16-21, 32.

³⁹⁵ Vgl. Khan, 6. 10. 1976, S. 20.

³⁹⁶ Vgl. Khan, 13. 8. 1975, S. 19.

³⁹⁷ Vgl. Khan, 13. 8. 1975, S. 19.

³⁹⁸ Vgl. Khan, 13. 8. 1975, S. 18.

³⁹⁹ Vgl. Khan, 10. 4. 1974, S. 18.

⁴⁰⁰ Khan, März 1979, S. 20.

⁴⁰¹ Vgl. Khan, 18. 2. 1976, S. 19.

⁴⁰² Vgl. Khan, 10. 4. 197; S. 18.

⁴⁰³ Vgl. Khan, März 1979, S. 20.

⁴⁰⁴ Grußbotschaft an den Duisburger Lehrertag "Islam und Schule " 24. September 1985 veranstaltet vom Verband Bildung und Erziehung, Stadtverband Duisburg und der Christlich-Islamischen Gesellschaft e.V..

⁴⁰⁵ Vgl. Khan, 30. 12. 1972; S. 17; 18. 2. 1976; ebd. S. 19; März 1979, ebd. S. 20.

better era for all peoples of religion"⁴⁰⁶. Die Zusammenarbeit der Christen und Muslime hat den Völkerfrieden zum Ziel⁴⁰⁷, einen Frieden für alle Menschen, unabhängig von Nationalität, Rasse, Religion etc.⁴⁰⁸ Sie steht im Dienst der gesamten Menschheit⁴⁰⁹ und soll zu einer humaneren Gesellschaft beitragen⁴¹⁰, Christen und Muslime sollen ihre "Hände vereinigen zur Rettung der Menschheit"⁴¹¹

Als konkrete Anliegen nennt Khan immer wieder den Kampf gegen den Materialismus, den Unglauben und die Unmoral⁴¹² sowie den Einsatz für die Menschenrechte⁴¹³ und soziale Probleme⁴¹⁴. Als eine spezielle Aufgabe nennt er den Kampf gegen die Apartheid in Südafrika⁴¹⁵.

Als Methode des Dialoges regt Khan an, Informationstagungen, Glaubensseminare, Arbeitskonferenzen über Menschenrechtsfragen, Entwicklungshilfe, Wissenschaft und Forschung, Familien-, Erziehungs- und Jugendfragen durchzuführen⁴¹⁶.

5.1.2 Mohammad Aman Hobohm

Mohammad Aman Hobohm war mehrere Jahre Imam in Berlin, Vizepräsident der "International Islamic Organization" und Deutschlandberater des "Islamischen Weltkongresses"⁴¹⁷.

Er befürwortet den Dialog mit den anderen Religionen, der jedoch die Achtung der religiösen Gefühle des anderen voraussetzt. "Die besondere Empfindsamkeit, ja Empfindlichkeit des Muslim in allem, was seine religiöse Sphäre berührt, unterstreicht die Notwendigkeit klärender Gespräche und eines Überdenkens der Haltung und Einstellung zu seiner Religion."⁴¹⁸

Als Gesprächspartner für den Dialog nennt er auf islamischer Seite die "Islamische Konferenz in Jeddah", die "Welt-Muslim-Liga" und den "Islamischen Weltkongreß". Diese Organisationen seien zwar keine Kirchen, aber ihre Stimmen hätten Gewicht und Einfluß in der islamischen Welt und würden sich daher als Dialogpartner legitimieren⁴¹⁹.

⁴⁰⁶ Khan, Botschaft an den Duisburger Lehrertag.

⁴⁰⁷ Vgl. Khan, 4. 3. 1981, S. 32.

⁴⁰⁸ Vgl. Khan, 7. 7. 1973, S. 17; 13. 8. 1975 ebd. S. 18.

⁴⁰⁹ Vgl. Khan, 3. 2. 1973, S. 17.

⁴¹⁰ Vgl. Khan, 7. 7. 1973, S. 17.

⁴¹¹ Khan, 18. 2. 1976, S. 20.

⁴¹² Vgl. Khan, 3. 2. 1973, S. 17; 13. 8. 1975 ebd. S. 19; 6. 10. 1976 ebd. S. 20.

⁴¹³ Vgl. Khan, März 1979, S. 20.

⁴¹⁴ Vgl. Khan, 7. 7. 1973, S. 17.

⁴¹⁵ Vgl. Khan, 13. 8. 1975, S. 19.

⁴¹⁶ Vgl. Khan, März 1979, S. 21.

⁴¹⁷ Vgl. Abdullah, Stimmen, S. 21.

⁴¹⁸ Vgl. Hobohm, S. 21.

⁴¹⁹ Vgl. ebd., S. 22.

Förderlich für den Dialog scheinen Hobohm folgende Gemeinsamkeiten zu sein: "Zentralfiguren der christlichen wie auch der jüdischen Lehre sind dem Muslim nicht nur bekannt, sondern er ist auch gehalten, ihnen höchste Ehrerbietung und Achtung zu erweisen."⁴²⁰

Mission ist für ihn, zumindest nach dem althergebrachten Schema, eine Beleidigung, und sie behindere den Frieden und die Verständigung. Dialog und Mission schlossen sich einander aus⁴²¹.

Er hält auf christlicher Seite die Islamologen und Orientalisten für ungeeignete Dialogpartner, da es den Anschein habe, daß diese zwar sehr viel zur Erforschung des Orients beigetragen hätten, jedoch "an der Wahrheit vorbeigeforscht wurde"⁴²².

5.2 Konferenz der Islamischen Staaten

Tunku Abdul Rahman, ehemaliger Ministerpräsident von Malaysia, später Generalsekretär der islamischen Außenministerkonferenz der Organisation islamischer Staaten, legte am 1. 12. 1971 in einer Rede vor dem Weltrat der Kirchen in Genf "eine Art Leitfaden" des christlich-islamischen Dialogs vor, "der auch heute noch von den meisten internationalen islamischen Organisationen als verbindlich anerkannt wird"⁴²³.

Rahman betont zunächst, daß er nicht als Privatmann spricht, sondern als Vertreter der islamischen Konferenz. Nach seinen Ausführungen ist dies eine Organisation, in der sich muslimische Länder zusammengeschlossen haben auf der Basis der Prinzipien des Islams und der Lehren des Propheten Muhammad⁴²⁴. Die Motivation für den Zusammenschluß zur Islamischen Konferenz sei die Erkenntnis gewesen, "daß die muslimischen Völker in dieser Zeit gemeinsam handeln müssen"⁴²⁵, und Ziel dieser Organisation sei der Friede unter den Menschen. Er versteht die Islamische Konferenz nicht als eine religiöse Organisation, sondern als einen losen Bund muslimischer Staaten⁴²⁶. Rahman betont, daß er kein Theologe sei, sondern Politiker, und er ist der Meinung, daß die theologischen Fragen des Dialoges von entsprechenden theologischen Autoritäten behandelt werden sollen⁴²⁷. Für ihn hat der Dialog vor allem die Funktion, die beiden Religionsgemeinschaften zusammenzuführen "mit dem Ziel, Dinge von gemeinsamem Interesse zu erörtern, um gemeinsame Probleme zu erkennen und um Mittel und Wege zu finden, diese erkannten Probleme zu lösen"⁴²⁸. Dieses Ziel des Dialoges, das gemeinsame Handeln, ist durchgehender Tenor seiner Rede, und die Begründung für die Notwendigkeit des gemeinsamen Handelns sieht er in

⁴²⁰ Ebd.

⁴²¹ Vgl. Hobohm, ebd., S. 23.

⁴²² Ebd., S. 22.

⁴²³ Abdullah, Stimmen, S. 7.

⁴²⁴ Vgl. Rahman, S. 7.

⁴²⁵ Ebd., S. 8.

⁴²⁶ Vgl. ebd.

⁴²⁷ Vgl. ebd.

⁴²⁸ Ebd., S. 9.

der allgemeinen Bedrohung der Religionen durch den Kommunismus in China und der Sowjetunion⁴²⁹. Aber auch die Bekämpfung der Apartheid in Südafrika sei eine wichtige gemeinsame Aufgabe, da die Apartheid unvereinbar mit den Menschenrechten und der Menschenwürde sei⁴³⁰.

Er kommt zu dem Ergebnis, "daß Auseinandersetzungen zwischen den Religionsgemeinschaften ein 'Luxus' der Vergangenheit sind"⁴³¹. Die Religionsgemeinschaften müßten zueinander finden, um gemeinsam der Bedrohung entgegenzutreten⁴³².

Als ein Hindernis sieht er dabei die unter Muslimen noch verbreitete Meinung, daß die Christen nicht nur religiöse Interessen verfolgen, sondern auch imperialistische⁴³³.

Als einen Beitrag zum interreligiösen Dialog hätten die Muslime in Marokko beschlossen, "in allen großen Städten der Welt islamischen Kulturzentren einzurichten. Diese Zentren werden den Muslimen Gelegenheit geben, mit Christen und Menschen anderen Glaubens über alle Dinge zu sprechen, die für unsere heutige Zeit von Wichtigkeit sind und Bedeutung haben"⁴³⁴.

Im Mittelpunkt des interreligiösen Dialogs möchte Rahman vor allem "lebenswichtige Fragen im profanen Bereich" sehen und nicht religiöse Fragen, da seiner Meinung nach Menschen empfindlich reagieren, wenn Fragen ihres Glaubens angesprochen werden. Religiöse Fragen würden in einem solchen Dialog nur am Rande mitbehandelt werden⁴³⁵.

"Der Islam ist ein Glauben an Gott, rein und einfach. ... Wir glauben außer an unseren Propheten auch an die anderen Sendboten Gottes - an Abraham, Moses und Jesus Christus; neben dem Koran auch an die Bibel. Juden und Christen werden von uns als Schriftbesitzer geachtet, als Menschen, die an die Bibel glauben. Dieser Umstand erleichtert es uns, in ein Glaubensgespräch einzutreten."⁴³⁶

Aber auch in diesem Zusammenhang konstatiert er bei vielen Menschen vorgefaßte Meinungen, die einen Dialog behindern.

Gott habe Religionen nicht gestiftet, "um einer bestimmten Rasse oder einem bestimmten Volk dienstbar zu sein, sondern um das Wohlergehen der gesamten Menschheit zu fördern"⁴³⁷.

⁴²⁹ Vgl. ebd., S. 10f.

⁴³⁰ Vgl. ebd., S. 11f.

⁴³¹ Ebd., S. 12.

⁴³² Vgl. ebd., S. 13.

⁴³³ Vgl. ebd.

⁴³⁴ Ebd.

⁴³⁵ Vgl. ebd., S. 14.

⁴³⁶ Ebd.

⁴³⁷ Ebd., S. 15.

Eine Schwierigkeit, den Dialog bei dem muslimischen Volk durchzusetzen, sieht er in der stärkeren Ausprägung der Vorstellung der Alleingültigkeit ihrer Religion bei den Muslimen wie auch bei den Christen⁴³⁸.

5.3 Al-Azhar Universität Abd al-Hamid Mahmud

In der Vorbereitungsphase der dritten Internationalen Christlich-Islamischen Konferenz in Cordoba im Jahre 1979 schrieb der ehemalige Rektor der al-Azhar-Universität Abd al-Halim Mahmud an Professor Miguel de Epalza, der ihm die brieflich die Planung des Kongresses erläutert hatte, einen aufschlußreichen Antwortbrief.

Abd al-Halim Mahmud betont zunächst, daß die Hochachtung und der Respekt vor Jesus und vor Maria Bestandteil des Glaubens der Muslime ist⁴³⁹. Hiermit hätten die Muslime eine Vorleistung im Dialog erbracht, der von den Christen in keiner Weise honoriert würde. Er fordert folgerichtig für den Dialog, daß die islamische Religion und ihr Gesandter von den Christen anerkannt wird, und er hält dies für eine Voraussetzung dafür, daß die Muslime in Europa die gleichen Rechte bekommen wie die Juden⁴⁴⁰. Im folgenden Abschnitt klagt er vehement die Mission der Christen unter den Muslimen an und hält ihr entgegen, daß die islamischen Länder keine organisierte Mission hätten. Er hält die Mission der Christen auch für unerlaubt, denn: "Christus ist zur Rechtleitung der verirrtten Schafe des Hauses Israel gesandt worden."⁴⁴¹ In diesem Zitat bezweifelt er, daß die Christen das Recht auf Mission außerhalb des Judentums überhaupt haben. Er gesteht ihnen aber eine Mission unter den Heiden zu⁴⁴². Des weiteren beklagt er, daß in Ländern mit christlicher Mehrheit muslimische Minderheiten unterdrückt und mißhandelt würden, und nennt als Beispiel die Philippinen⁴⁴³.

Zu den bisherigen Kongressen in Cordoba meint er, daß es dort aufgrund der rationalen Gesprächsmethode zu religiösen Verletzungen der Muslime käme, denn die Christen "reden über den Gesandten des Islam in einer Weise, die die Muslime schwer treffen muß"⁴⁴⁴. Hierdurch führen die Kongresse "im Gegenteil zu gegenseitiger Abneigung"⁴⁴⁵. Abd al-Halim Mahmud hält den Islam für den wichtigsten Faktor zur Festigung des Christentums, "da er die Existenz Christi bejaht und seine Mutter für unschuldig erklärt."⁴⁴⁶ Er wirft den Christen aber vor, daß sie den Muslimen "eine beispiellose Undankbarkeit entgegengebracht"⁴⁴⁷ hätten.

⁴³⁸ Vgl. ebd.

⁴³⁹ Vgl. Mahmud Nr. 1, S. 26f.

⁴⁴⁰ Vgl. ebd. Nr. 2, S. 27.

⁴⁴¹ Ebd. Nr. 3, S. 27.

⁴⁴² Vgl. ebd. Nr. 3, S. 27f.

⁴⁴³ Vgl. ebd. Nr. 4, S. 28.

⁴⁴⁴ Ebd. Nr. 5, S. 28.

⁴⁴⁵ Ebd. Nr. 5, S. 28.

⁴⁴⁶ Ebd. Nr. 7, S. 28f.

⁴⁴⁷ Ebd. Nr. 2, S. 29.

"Die Verständigung wird nicht gelingen können zwischen den Anhängern eines Gesandten, den die Muslime respektieren - das ist Jesus - und den Anhängern eines Gesandten, den die Christen nicht anerkennen - das ist Muhammad."⁴⁴⁸

In diesem Brief wird deutlich, daß der Rektor der al-Azhar-Universität das Christentum einzig aus seiner islamischen bzw. koranischen Perspektive betrachtet. Dies wird vor allem daran deutlich, daß er Jesus als einen Gesandten Gottes betrachtet. Auch der Hinweis, daß der Islam Maria für unschuldig erklärt habe, deutet auf die koranische Perspektive hin. Denn die Verurteilung Mariens durch die Juden wegen ihrer Schwangerschaft ist eine koranische Aussage, die keine biblischen Parallelen hat. Nur aufgrund dieser Definition von Christentum kann er zu dem Ergebnis kommen, daß das Christentum dem Islam gegenüber eigentlich dankbar sein müßte. Er übersieht dabei, daß der Islam hier das Christentum nach seiner Vorstellung formen und verändern will, so daß es im Grunde genommen kein Christentum mehr ist. Mahmud geht davon aus, daß Christus im Christentum und im Islam die gleiche Bedeutung hat: Er ist ein Gesandter Gottes und als solcher ein Mensch wie alle anderen. Er ignoriert vollständig - wohl aufgrund der koranischen Aussagen über Jesus - , daß Jesus für die Christen der Gottmensch ist und nicht nur ein Mensch. Dadurch wird seine Argumentation hinsichtlich der Anerkennung Jesu durch die Muslime und der daraus folgenden Forderung nach Anerkennung des Prophetentums Muhammads durch die Christen falsch.

5.4 Der Islamrat für Europa

Der Islamrat für Europa wurde im Jahre 1973 auf Initiative des saudi-arabischen Königshauses gegründet. In der gesamten islamischen Diaspora spielt er heute in gesellschaftspolitischen Fragen eine wichtige Rolle. Nach seinem Muster wurden auch Islamräte für Afrika, Asien, den pazifischen Raum und Amerika gebildet. Der Generalsekretär des Islamrates für Europa ist auch zugleich der Vorsitzende des Koordinierungsbüros der Islamräte.

5.4.1 Botschaft an die Dialogtagung in Mödlingen 1976

Als das wichtigste Dokument des Islamrates für Europa bezeichnet M. S. Abdullah die Botschaft des Generalsekretärs Salim Azzam an die Dialogtagung in Mödlingen (1976)⁴⁴⁹. In dieser Botschaft betont Azzam als Gemeinsamkeiten der beiden Religionsgemeinschaften, daß sie "Angehörige der Familie des Propheten Abraham" sind⁴⁵⁰, sowie die Bedeutung Jesu für die Muslime: "Wir Muslime verehren den Propheten Jesus (...) in gleicher Weise, wie wir alle anderen Propheten Gottes verehren, von Abraham bis Muhammad (...)"⁴⁵¹. Bewußt oder unbewußt wird mit dieser Aussage aber der wichtigste Unterschied zwischen Christentum und Islam betont, die Bedeutung Jesu. Das Fundament des Dialoges

⁴⁴⁸ Ebd., S. 27.

⁴⁴⁹ Vgl. Abdullah, Stimmen, S. 24.

⁴⁵⁰ S. Azzam, S. 25.

⁴⁵¹ Ebd.

ist Azzams Meinung nach im Koran grundgelegt⁴⁵², und die positiven Beziehungen zum Christentum sind durch die Achtung als Buchbesitzer grundgelegt⁴⁵³. Muslime und Christen müssen, ob sie eine Minderheit oder die Mehrheit in einem Staat sind, "das uneingeschränkte Recht haben, ihr Leben nach ihren eigenen religiösen Prinzipien und Ordnungen zu gestalten" und sollen "sich bei der Erfüllung ihrer unterschiedlichen Verpflichtungen gegenseitig unterstützen und helfen".⁴⁵⁴ In diesen Zusammenhang stellt er auch die Forderung nach der religiösen Freiheit⁴⁵⁵.

Ziel des Dialoges ist die Zusammenarbeit aller Gläubigen, um "die Menschen zu befähigen, ihr Leben in Wahrheit, Güte, Frömmigkeit und Gerechtigkeit zu führen."⁴⁵⁶ "Muslime und Christen sollen sich daher die Hände reichen, um der Menschheit auf ihrem schwierigen Weg in eine humanere und gerechtere Gesellschaft zu helfen."⁴⁵⁷

5.4.2 Die "Universal Islamic Declaration"

Die "Universal Islamic Declaration" wurde vom Islamrat für Europa erstellt und verabschiedet und sollte eine klare Standortbestimmung des Islams in der heutigen Welt darstellen. Am 12. April 1980 wurde sie vom sudanesischen Ministerpräsidenten Sadiq Al Mahdi offiziell verkündet. Sie schließt zwar ein Lücke im Bereich des islamischen Selbstverständnisses, läßt aber bei vielen Muslimen und bei noch mehr Nichtmuslimen sehr viele Fragen offen. Eine Erklärung verbindlicher Natur ist für den sunnitischen Islam sehr problematisch, da dieser kein Lehramt kennt und somit auch keine verbindlichen Lehrentscheidungen. Von daher fällt es dem sunnitische Islam besonders schwer, allgemeinverbindliche Grundsatzserklärungen abzugeben. Der Islamrat für Europa repräsentiert natürlich vor allem Muslime, die in der Diaspora leben, und zwar als Minderheiten in christlich geprägten Staaten. Dies ist für den Islam eine relative Neuheit, da die Mehrheit der Muslime bisher in islamischen Staaten oder wenigstens in Staaten mit einer mehrheitlich islamischen Bevölkerung lebten. In der Diaspora ist der Islam zum ersten Mal mit der Situation konfrontiert, in einer pluralistischen Gesellschaft sich integrieren zu müssen und sein Selbstverständnis einer solchen Situation anzupassen. Die "Universale Islamische Erklärung" ist auf das Drängen der Diasporamuslime zustande gekommen⁴⁵⁸. Sie beinhaltet nur in einem ganz geringen Teil ansatzweise theologische Aussagen. Vor allem aber ausgehend von dem Grundsatz, daß es keine Trennung zwischen Religion und Welt, zwischen religiösem und profanem Leben gibt, versucht sie Maßstäbe zu setzen für das Leben und vor allem für die Gestaltung eines islamischen Staatswesens. Diese Einheit des Lebens wird mit den *tauhiid* begründet⁴⁵⁹. Jesus wird im Zusam-

⁴⁵² Vgl. ebd.

⁴⁵³ Vgl. ebd.

⁴⁵⁴ Ebd.

⁴⁵⁵ Vgl. ebd.

⁴⁵⁶ Ebd.

⁴⁵⁷ Ebd., S. 26.

⁴⁵⁸ Vgl. Abdullah, Einleitung zur Grundsatzserklärung, S. 3.

⁴⁵⁹ Vgl. Grundsatzserklärung, S. 6.

menhang mit den anderen Propheten, denen nach islamischer Auffassung Gott ein Buch geoffenbart hat, erwähnt. Betont wird, daß alle dieselbe Offenbarung empfangen haben und daß Muhammad der letzte Prophet sei, nach dem kein anderer mehr kommen könne, da der Koran alle früheren Botschaften beinhalte⁴⁶⁰. Die Erklärung spricht nicht von der Religionsfreiheit, aber es heißt dort: "Er [der Islam; H. W.] spricht allen menschlichen Wesen das Recht auf ein ehrenvolles Leben zu, auf Freiheit der Gottesverehrung, der Meinungsäußerung, der Beweglichkeit und der Gedanken, sowie das garantierte Recht, legitim erworbenen Besitz zu behalten."⁴⁶¹ Was unter der Freiheit der Gottesverehrung zu verstehen ist, wird nicht weiter ausgeführt. Da aber die Erklärung immer wieder auf die *sarîa* zurückgreift und diese als Maßstab des guten islamischen Lebens darlegt, darf man davon ausgehen, daß hier auch die Maßgabe der *sarîa* gemeint sind. Von Religion bzw. anderen Religionen ist nur selten die Rede. Zum ersten Mal werden sie unter der staatspolitischen Maßgaben angesprochen, daß die bürgerlichen und religiösen Rechte der Minderheiten geachtet und geschützt werden müssen. Auch hier deutet die Begrifflichkeit an, daß die Rechte der Buchreligionen auf der Grundlage der *sarîa* definiert werden. Diese weist ihnen den untergeordneten Status der "Schutzbefohlenen" (*dhimmî*) zu, denn diese Religionen sind in der klassischen islamischen Vorstellung nicht gleichberechtigt.

Angesprochen wird Religion weiterhin unter dem Punkt Wirtschaftspolitik. Jeder Arbeiter habe unabhängig von seiner Religionszugehörigkeit ein Anrecht auf den gerechten Lohn⁴⁶². Auch bedürftige Personen hätten unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit ein Anrecht auf Unterstützung durch die Gemeinschaft⁴⁶³.

Die Universale Islamische Erklärung erscheint wesentlich eine Erklärung zu sein für islamische Staatswesen und berücksichtigt nicht die Situation der Muslime in der Diaspora als Minderheit. Sie ruft aber alle Muslime auf, in den islamischen Ländern die bestehenden Ordnungen im Sinne dieser Erklärung zu beeinflussen und sich in der ganzen Welt aktiv für die Errichtung einer wahrhaft islamischen Gesellschaft einzusetzen⁴⁶⁴.

5.4.3 Die "Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung"

Bei der Erstellung der islamischen Menschenrechtserklärung hat der Islamrat für Europa im Einverständnis mit den wichtigsten supranationalen islamischen Organisationen, der Welt-Muslim-Liga, dem Islamischen Weltkongreß und der Konferenz islamischer Staaten gehandelt⁴⁶⁵. Von daher dürfen ihre Aussagen als repräsentativ für die islamische Welt angesehen werden.

Wenn auch die Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung von ihrer Intention her kein Dialogdokument ist, so ist sie doch in diesem Zusammenhang

⁴⁶⁰ Vgl. ebd., S. 7.

⁴⁶¹ Ebd., S. 8.

⁴⁶² Vgl. ebd., S. 13.

⁴⁶³ Vgl. ebd., S. 14.

⁴⁶⁴ Vgl. ebd., S. 18.

⁴⁶⁵ Vgl. Abdullah, Menschenrechtserklärung, S. 5.

mitzubetrachten, da sie wichtige Aussagen macht, wie die anderen Religionen vom Islam aus gesehen werden. Die Menschenrechtserklärung ist zwar von einem Gremium, das Muslime in der Diaspora repräsentiert, verfaßt worden, dies wird aber in der Erklärung selbst nicht deutlich, sie scheint sogar im Gegenteil von einem islamisch regierten Staat oder zumindest von einer islamisch geprägten Gesellschaft auszugehen.

Die "Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung" liegt in voneinander abweichenden Textfassungen vor, in einer arabischen Originalfassung und in einer englischen und französischen Übersetzung. In den Übersetzungen wurden nicht nur die Koran- und Hadithzitate weggelassen, sondern der Text wurde auch verkürzt und zum Teil geglättet (verwestlicht)⁴⁶⁶. Hier wird die deutsche Übersetzung der arabischen Fassung zugrunde gelegt⁴⁶⁷.

Die Glaubensfreiheit und die Freiheit der Religionsausübung wird in mehreren Artikeln angesprochen und grundsätzlich bejaht. Unter der Überschrift "Die Rechte der Minderheiten" wird in Artikel 10 a als Grundsatz definiert: "Die religiöse Stellung der Minderheiten wird bestimmt durch den allgemeinen koranischen Grundsatz: 'In der Religion gibt es keinen Zwang' (Koran 2,256)."⁴⁶⁸ Implizit wird in diesem Artikel davon ausgegangen, daß der Islam die Religion der Mehrheit ist und andere Religionen also nur Minderheiten sind und ihre Anhänger damit den Status von Minderheiten haben.

Artikel 13 legt die Religionsfreiheit fest: "Jeder hat die Freiheit des Glaubens und der Religionsausübung entsprechend seinem Glauben: 'Ihr habt eure Religion und ich die meine' (Koran 109,6)."⁴⁶⁹

Dieser Artikel definiert die Freiheit innerhalb des eigenen Glaubens, er spricht nicht von der freien Wahl der Religion und der Freiheit, die Religion zu wechseln.

Das Recht auf Gedanken-, Glaubens- und Redefreiheit wird in Artikel 12 formuliert. Der Mensch hat aber dieses Recht, "solange er innerhalb der allgemeinen Grenzen, die die *sari'a* vorschreibt, bleibt".⁴⁷⁰ Verboten ist ausdrücklich die "Verbreitung von Unwahrheit"⁴⁷¹. In Verbindung mit dem Schriftverständnis (s.o.), das den Koran als oberste Wahrheitsinstanz betrachtet, wird hiermit die Gedanken-, Glaubens- und Redefreiheit so stark eingeschränkt, daß man von Freiheit kaum mehr sprechen kann. Denn bei einer extremen Auslegung dieser Artikel ist bereits das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Gekreuzigten wegen des Widerspruchs zum Koran verboten.

⁴⁶⁶ Vgl. Forstner, Einleitung zur Menschenrechtserklärung, S. 4.

⁴⁶⁷ abgedruckt in "CIBEDO-Dokumentation Nr. 15/16; Frankfurt, 1982.

⁴⁶⁸ Menschenrechtserklärung Art. 10 a, S. 30.

⁴⁶⁹ Ebd. Der von M. S. Abdullah herausgegebene Text ist hier weniger offen. Es heißt dort "13. Das Recht auf Religionsfreiheit. Jedermann hat das Recht auf Gewissensfreiheit und auf freie Kultausübung in Übereinstimmung mit seinem Glauben." Der Begriff "Religionsfreiheit" steht nur in der Überschrift, während im Text der m. E. eingeschränktere Begriff der "Gewissensfreiheit" steht. (AF Nr. 6 Altenberge 1972, S. 13.)

⁴⁷⁰ Menschenrechtserklärung, S. 31.

⁴⁷¹ Ebd.

Der Schutz der Andersgläubigen wird in Artikel 12e angesprochen: "Hochachtung vor dem Empfinden des Andersgläubigen ist ein Charakterzug des Muslims. Keinem ist es erlaubt, die Überzeugung eines anderen zu verspotten, ebensowenig, die Gesellschaft gegen ihn aufzuhetzen"⁴⁷².

Diese Artikel zeigen zunächst eine positive Sicht der Religionsfreiheit, wenn auch andere Religionsgemeinschaften nicht explizit genannt werden, aber deren Organisation wird in Artikel 10 b implizit vorausgesetzt, da hier festgestellt wird, daß Angehörige einer Minderheit in zivilen und persönlichen Angelegenheiten nach dem islamischen oder dem eigenen Recht gerichtet werden sollen⁴⁷³.

Der Artikel 11 regelt das Recht auf Teilnahme am öffentlichen Leben, auf Information, und auf Übernahme öffentlicher Ämter⁴⁷⁴. Diese Rechte kommen jedem Mitglied der *umma* zu. Der Begriff *umma* bezeichnet jedoch die Gemeinschaft der Muslime, und damit wird durch diese Begriffswahl allen Nichtmuslimen dieses Recht vorenthalten. Dieser Artikel spiegelt die Tradition wider, nach der nur Muslime Staatsämter übernehmen und im Heer dienen durften.

5.5 Zusammenfassung

Bei den islamischen Äußerungen fällt zunächst auf, daß theologische Themen selten angesprochen werden. Insbesondere wird der gemeinsame Glaube an den einen Gott nur in der Rede von Tunku Abdul Rahman erwähnt. Die Heilsmöglichkeit der Christen wird in den untersuchten Dokumenten überhaupt nicht erwähnt, während beide Themen in den christlichen Dokumenten immer wieder angesprochen werden. Dies dürfte darauf zurückzuführen sein, daß beides von seiten des Islams im Laufe der Geschichte niemals bestritten wurde. Auch die gemeinsame Wurzel im Glauben Abrahams wird nur in der Rede Azzams bei der Tagung in Mödlingen erwähnt.

Die Forderung nach der gegenseitigen Respektierung der Glaubensüberzeugungen und dem gegenseitigen Verständnis beinhaltet implizit, daß dieses noch nicht in ausreichendem Maße vorhanden ist. Da dies für Khan ein wichtiges Thema ist, während in den anderen Dokumenten immer nur die Forderung nach Anerkennung des Islams genannt wird, darf man annehmen, daß nach Khans Überzeugung auch das Verständnis des Christentums bei den Muslimen korrekturbedürftig ist. Hiermit stellt Khan die islamische Definition des Christentums in Frage und bereitet damit durch eine Annäherung der Fremddefinition des Christentums durch den Islam an die Selbstdefinition des Christentums den Weg für eine Verbesserung der Beziehungen zwischen beiden Religionen.

Bei den anderen Dokumenten wird die Beziehung des Islams zum Christentum auf der Grundlage des Koran definiert, und es wird damit eine Definition des Christentums vorgegeben, die der Christ nicht akzeptieren kann.

⁴⁷² Ebd., S. 32.

⁴⁷³ Vgl. ebd., S. 30.

⁴⁷⁴ Vgl. ebd., S. 31.

Dies wird besonders deutlich, wenn als Grundlage für den Dialog der gemeinsame Glaube an Jesus als einen Propheten genannt wird. Hier wird das Selbstverständnis des Christentums vollständig verworfen und dadurch der Dialog durch die Unstimmigkeit auf der Beziehungsebene massiv beeinträchtigt.

Die Feststellung eines Dissenses in der Bewertung der Person Jesu, der von beiden Seiten ertragen werden müßte, wäre bereits eine Entlastung des Konfliktes auf der Beziehungsebene. Da aber aus der Betonung der eigenen Sicht der Person Jesu implizit auch die Übernahme dieser Sicht sowie explizit die Anerkennung Muhammads als Propheten gefordert wird, wird die Beziehung stark belastet. Was hier in den Beiträgen namhafter islamischer Vertreter ausgedrückt wird, schlägt sich auch in vielen Gesprächen zwischen Christen und Muslimen nieder.

Der Superioritätsanspruch des Islam wird vor allem in den beiden förmlichen Erklärungen des Islamrates für Europa deutlich. Nach Aussage von Abdullah drücken auch viele weitere Dokumente, die hier nicht untersucht werden konnten, diesen Anspruch aus⁴⁷⁵.

Dem Superioritätsanspruch steht die Inferioritätserfahrung der Muslime gegenüber, die sie seit Kolonialzeit bis heute machen, da die meisten islamischen Staaten zu den Entwicklungsländer oder Schwellenländern gehören. Diese Erfahrung machen die Muslime in unserer Zeit in den westlichen Ländern, da sie zum überwiegenden Teil als ausländische Arbeitnehmer den untersten sozialen Schichten angehören. Da die Kolonisierung durch die westliche Welt mit der christlichen Mission zusammenfiel und auch heute noch christliche Gruppierungen und Sekten die Armut und den Bildungsrückstand der Muslime in der dritten Welt für ihre Missionstätigkeit ausnützen, wird die Mission vehement abgelehnt und als unvereinbar mit dem Dialog angesehen. Auch die Scheu vor einer theologischen Auseinandersetzung, wie sie in der Rede von Tunku Abdul Rahman anklingt, dürfte hier ihre Wurzeln haben.

Der von Rahman angesprochene Beschluß, in der westlichen Welt islamische Kulturzentren zu errichten - was zum Teil auch schon realisiert wurde - , die im Grunde genommen auch zur Ausbreitung des Islams dienen, steht in einem Widerspruch zur Behandlung des Christentums in islamischen Ländern und kann nur aus dem Superioritätsbewußtsein und der Inferioritätserfahrung erklärt werden.

Einhellig ist die Forderung nach Zusammenarbeit bei der Bewältigung der heutigen Probleme. Hierbei wird jedoch nicht die Beziehung der beiden Religionen reflektiert.

Die Beziehung des Islam zum Christentum ist also belastet durch die starre Fremddefinition des Christentums und das Superioritätsbewußtsein bei gleichzeitiger Inferioritätserfahrung.

⁴⁷⁵ Vgl. Abdullah, Stimmen, S. 7.

6. RESÜMEE

Trotz der zahlreichen Kontakte zwischen den beiden Religionsgemeinschaften in den letzten 25 Jahren ist die Kommunikation jedoch durch die Unstimmigkeiten auf der Beziehungsebene beeinträchtigt. Auf Seiten der katholischen Kirche wandelte sich der Absolutheitsanspruch, der keine andere Religion als wahre und damit legitime neben sich bestehen ließ, zu einem inklusiven, der allen Menschen guten Willens in die unsichtbare Kirche eingliederte und ihnen damit die Heilsmöglichkeit zusprach. Mit diesem Wandel ist eine wesentliche Annäherung auf der Beziehungsebene zum Islam vollzogen worden. Dies beinhaltet aber noch keine Fremddefinition des Islam, die von diesem akzeptiert werden kann oder sich gar mit seiner eigenen Selbstdefinition deckt. Der Islam wird nicht als ein eigenständiger und gleichwertiger Heilsweg anerkannt.

Für eine Verbesserung auf der Beziehungsebene ist von christlicher Seite dringend notwendig, auch zum Islam als Religionsgemeinschaft Stellung zu nehmen und damit zum seinem Propheten Muhammad und seiner Glaubensurkunde, dem Koran. Beides fehlt in den Äußerungen auffallend. Hier bestehen aber auch die größten Schwierigkeiten, da eine Anerkennung Muhammads als Propheten im Sinne des Islams und damit die Anerkennung des Korans als buchgewordenes Wort Gottes eine Aufgabe der christlichen Lehre bedeutet. Denn diese Anerkennung würde die Annahme der koranischen Aussagen über Jesus beinhalten. Dies kann von den Christen genauso wenig erwartet werden, wie die Anerkennung Jesu als inkarniertes Wort Gottes von den Muslimen. Für eine Verbesserung der Kommunikation ist aber die Würdigung der Person Muhammads als eines religiösen Menschen notwendig. Damit würden auch alle Diffamierungen Muhammads zurückgewiesen.

Daß der Koran bereits zum Christentum Stellung nimmt und es als Buchreligion anerkennt und daß er auch Jesus als Propheten in hohen Ehren hält, erscheint nur auf den ersten Blick als förderlich für den Dialog. Es erleichtert dem Muslim zunächst die Begegnung mit den Christen, da das Christentum als Religionsgemeinschaft akzeptiert wird. Die weitgehende Festlegung der Fremddefinition des Christentums durch Koran und Sunna erweist sich aber als ein bedeutsames Kommunikationshemmnis, da die islamische Definition des Christentums in wesentlichen Punkten vom christlichen Selbstverständnis abweicht. Das Bild des Christentums verhindert bei vielen Muslimen die Wahrnehmung der Selbstdefinition der Christen. Für eine erfolgreiche Kommunikation ist es unbedingt notwendig, daß der Islam seine durch Koran und Sunna vorgegeben Fremddefinition des Christentums nicht mehr auf das heutige Christentum anwendet, und damit offen wird für die Wahrnehmung des Selbstverständnisses des Christentums, um dann auf dieses reagieren zu können. Ansatzweise ist dies bereits in den Äußerungen der Vertreter des Islamischen Weltkongresses, zu denen auch M. Salim Abdullah und Smail Balic gehören, der Fall.

Ebensowenig wie das Christentum die Selbstdefinition des Islams voll bestätigen kann, kann der Islam die Selbstdefinition des Christentums voll bestätigen, da die Anerkennung Jesu als inkarniertes Wort Gottes und damit als unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes, nach der es keine weitere Offenbarung mehr geben kann,

im Widerspruch zum zweiten Teil des islamischen Glaubensbekenntnisses "Es gibt keine Gottheit außer Gott und Muhammad ist sein Prophet" steht.

Wenn es also auf der Beziehungsebene nicht zu einer vollen Übereinstimmung kommen kann, so ist doch eine weitestgehende Annäherung notwendig. Der Dialog darf sich dann aber nicht nur auf die Gemeinsamkeiten beschränken und die Unterschiede verdrängen, sondern auch die Unterschiede müssen herausgearbeitete werden, damit jeder den anderen in seinem Glauben verstehen kann. Diese Unterschiede müssen von beiden Seiten als unüberbrückbare Unterschiede toleriert werden, denn jeder Versuch, die fundamentalen Glaubenssätze des anderen zur Diskussion zu stellen, beinhaltet auf der Beziehungsebene die Mitteilung der Inferiorität des Partners.

Die Zusammenarbeit der Christen und Muslime zur Bewältigung der heutigen Probleme der Menschheit, wie sie von der katholischen Kirche und Vertretern des Islam gefordert wird, kann den inhaltlichen Dialog mit dem Ziel der Klärung der Beziehungen nicht ersetzen, sondern die Differenzen nur überdecken. Über Art, Inhalt und Ziel der Zusammenarbeit wird auf der Inhaltsebene leicht Übereinstimmung erzielt werden können. Es läge dann der von Watzlawick beschriebene Fall vor, daß die Partner auf der Inhaltsebene einig, wären aber auf der Beziehungsebene nicht. Sobald das Einverständnis auf der Inhaltsebene wegfällt, brechen die alten Differenzen und Konflikte wieder auf⁴⁷⁶.

Zum christlich-islamischen Dialog gibt es keine Alternative, wenn ein dauerhaftes friedliches Zusammenleben zwischen Christen und Muslimen und zwischen christlich geprägten und islamisch geprägten Staaten angestrebt wird. Der Weg ist jedoch schwierig, und beide Partner stehen erst an seinem Anfang. Trotz aller Rückschläge, wie zur Zeit durch den Golfkrieg, in dem, wie schon so oft in der Geschichte, die Religion für machtpolitische Ziele mißbraucht wird, muß dieser Weg unbeirrt weiter gegangen werden.

⁴⁷⁶ Vgl. Watzlawick, S. 81.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Die Abkürzungen richten sich nach:

Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, zusammengestellt von Siegfried Schwertner, Berlin , New York 1976.

Abweichend bzw. zusätzlich werden folgende Abkürzungen benutzt:

AF	Aktuelle Fragen - Aus der Welt des Islam. Altenberge.
AG	Ad gentes
BzR	Beiträge zur Religionstheologie
CGG	Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft
CIBEDO	Christlich-islamische Begegnung - Dokumentationsleitstelle -
DAS	Der Apostolische Stuhl
ES	Ecclesiam suam
H	Higra (islamische Zeitrechnung)
LdR	Lexikon der Religionen, begründet von Franz König, hg. v. Hans Waldenfels, Freiburg, Basel, Wien ² 1988.
LG	Lumen gentium
LkD	Lexikon der katholischen Dogmatik, hg. v.. Wolfgang Beinert, Freiburg, Basel, Wien ² 1988.
LrG	Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam. Hg. v. Adel Theodor Khoury, Graz, Wien, Köln 1987.
NA	Nostra aetate
OR dt.	Osservatore Romano, deutsche Ausgabe
RH	Redemptor hominis
S	Sura
Schriften	Schriften zur Theologie

LITERATURVERZEICHNIS

Das Literaturverzeichnis umfaßt auch die Literatur, die nicht unmittelbar in die Arbeit eingegangen ist.

- Abdullah, M. Salim (Hg.): Islamische Stimmen zum Dialog. (CIBEDO-Dokumentation Nr. 12). Köln 1981.
- Abdullah, M. Salim: Mohammed. In: Mohammed für Christen. Eine Herausforderung. Einleitung von Muhammad Salim Abdullah, Textauswahl von Adel Theodor Khoury. Freiburg 1984, S. 11 - 59.
- Abdullah, M. Salim: Christentum und Islam - Möglichkeiten der Ökumene. In: Fitzgerald / Khoury / Wanzura (Hg.): Christen und Moslems - Partner? (Islam und westliche Welt 1). Graz, Wien, Köln 1976, S. 111 - 141.
- Abdullah, M. Salim: Christlich islamischer Ökumenismus. In: Christen und Moslems in Deutschland. Essen 1977, 59 - 73.
- Abdullah, M. Salim: Einleitung: Zur Entstehung der Islam-Deklaration. In: Universal Islamic Declaration, Politisch-religiöse Islamische Grundsatzerklärung (CIBEDO-Texte Nr. 4). Köln, 1980, S. 3.
- Abdullah, M. Salim: Islam für das Gespräch mit Christen. Altenberge 1984.
- Abdullah, M. Salim: Zur Islamischen Menschenrechtserklärung. In: Islamische Menschenrechtserklärung - Aus der Welt des Islam (Aktuelle Fragen Nr. 6), hg. v. Werner Wanzura, M. Salim Abdullah. Altenberge 1982, S. 5 - 6.
- Antes, Peter: Art. "Offenbarung VI. Islam". In: LdR, S. 476f.
- Antes, Peter: Der Mensch vor Gott im Islam. In: Fitzgerald / Khoury / Wanzura (Hg.): Mensch, Welt und Staat im Islam (Islam und westliche Welt 2). Graz, Wien, Köln 1977.
- Apel, Karl-Otto: Zur geschichtlichen Entfaltung ethischer Vernunft (I). In: Funkkolleg "Praktische Philosophie/Ethik" Studienbegleitbrief 2. Frankfurt o. J., S. 11 - 43.
- Arinze, Francis: Der Dialog mit den Muslimen aus der Sicht der katholischen Kirche: Grundlagen - Zielvorstellungen - Erfahrungen. In: CIBEDO 3 (1989). S. 105 - 117.
- Arinze, Francis: Der Dialog mit den Muslimen. In: OR dt. Nr. 40, 6.10.1989, S. 6f.
- Arinze, Francis: Der Einsatz der Christen im Interreligiösen Dialog. In: OR dt. Nr. 19, 12.5.1989, S. 6f.
- Azzam, Hamdy Mahmoud: Der Islam. Plädoyer eines Moslems. Stuttgart 1981.
- Balic, Smail: Art. "Heil, 3. Islamisch" In: LrG 467.
- Balic, Smail: Der Islam. In: Christen und Moslems in Deutschland. Essen 1977, 32 - 45.
- Balic, Smail: Ruf vom Minarett. Weltislam heute - Renaissance oder Rückfall? Eine Selbstdarstellung. Hamburg ³1984.

- Baus, Karl: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche (Handbuch der Kirchengeschichte I). Freiburg, Basel, Wien 1988.
- Bodammer, Theodor: Philosophie der Geisteswissenschaften (Handbuch der Philosophie). Freiburg, München 1987.
- Böhler, Dietrich: Philosophischer Diskurs im Spannungsfeld von Theorie und Praxis. In: Funkkolleg "Praktische Philosophie/Ethik" Studienbegleitbrief 5. Frankfurt o. J., S. 11 -51.
- Borrmans, Maurice: Wege zum christlich-islamischen Dialog, Frankfurt 1985.
- Bouman, Johan: Art. "Zukunft/Jenseits IX. Im Islam". In: LdR, S. 727f.
- Buber, Martin: Ich und Du. In: ders.: Werke. Erster Band: Schriften zur Philosophie, München, Heidelberg 1962, S. 75 - 170.
- Bürkle, Horst: Art. "Religionsdialog". In: LdR, S. 534 - 536.
- Bürkle, Horst: Der christliche Anspruch angesichts der Weltreligionen heute. In: Kasper, Walter (Hg.): Absolutheit des Christentums (QD 79). Freiburg, Basel, Wien 1977, S. 83 - 103.
- Busse, Heribert: Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situatio. (Grundzüge Bd. 72). Darmstadt 1988.
- Denzinger, Henricus: Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, quod primum edidit Henricus Denzinger, et quod funditus retractavit auxit notulus ornavit Adolphus Schönmetzer S.I. Barcinone, Friburgi Brisgoviae, Romae, Neo Eborici ³⁶1979.
- Duden. Fremdwörterbuch. Der große Duden Bd. 5, bearbeitet von Wolfgang Müller. Mannheim, Wien, Zürich ³1974.
- Endreß, Gerhard: Einführung in die islamische Geschichte. München 1982.
- Ess, Josef van: Islam und die anderen Religionen. Jesus im Koran. Islamische Perspektiven. In: Küng u.a.: Christentum und Weltreligionen. München, Zürich 1984, 157 - 173.
- Forstner, Martin: Einleitung [zur allgemeinen Menschenrechtserklärung]. In: Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung (CIBEDO-Dokumentation Nr. 15/16). Frankfurt 1982, S. 3 - 15.
- Fries, Heinrich: Der anonyme Christ - Das anonyme Christentum als Kategorie christlichen Denkens. In: Klinger, Elmar (Hg.): Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (QD 73). Freiburg, Basel, Wien 1976, 25 - 41.
- Gardet, Louis: Art. "iman". In: The Encyklopaedia of Islam. New Edition. Vol. 4. Leiden 1986, S. 1170 - 1174.
- Grillmeier, Aloys: Kommentar zu "Dogmatische Konstitution über die Kirche" (*Lumen gentium*) Kapitel 2. In: LThK.E 1, S. 176 - 209.
- Hagemann, Ludwig: Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung. Altenberge 1983.

- Hagemann, Ludwig: Christlich-Islamischer Dialog. In: rhs, Religionsunterricht an höheren Schulen 27 (1984), H 6, S. 352 - 357.
- Hagemann, Ludwig: Propheten - Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutung (Islam und westliche Welt 7). Graz, Wien, Köln 1985.
- Hagemann, Ludwig: Zur Theologie des Dialogs. In: AF 4 (1984), S. 104 - 107.
- Hajjar, Josef: Arabische Christen und Muslime im Dialog. In: CIBEDO 3 (1989), S. 33 - 52.
- Hamidullah, Muhamed: Der Islam. Beirut / Damaskus 1400 H, 1980 AD.
- Heiselbetz, Josef: Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen (QD 33). Freiburg, Basel, Wien 1967.
- Khalid, Duran: Art. "Dialog, 3. Islamisch". In LrG, S. 159 - 164
- Khoury, Adel Theodor: Anmerkungen zum Dialog zwischen Christentum und Islam. In: Christen und Moslems in Deutschland. Essen 1977, S. 74 - 82.
- Khoury, Adel Theodor: Christen und Muslime - Konfrontation oder Begegnung? In: Orientierung 47 (1983) H 9, 106-110.
- Khoury, Adel Theodor: Eine islamische Stimme zum Dialog. In: AF 4 (1984), S. 25 - 29.
- Khoury, Adel Theodor: Einführung in die Grundlagen des Islam (Islam und westliche Welt 3). Graz, Wien, Köln 21981.
- Khoury, Adel Theodor: So sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung. Ausgewählt und übersetzt von Adel Theodor Khoury. Gütersloh 1988.
- Khoury, Adel Theodor: Toleranz im Islam. (Entwicklung und Frieden 22). München, Mainz 1980.
- Khoury, Adel Theodor / Hagemann, Ludwig: Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime. Altenberge 1986.
- Klein-Franke, Felix: Islam und Judentum. In: Roest Crolius, Ary A. (Hg.): Islam und Abendland (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 101). Düsseldorf 1982, S. 127 - 145.
- Klinger, Elmar (Hg.): Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (QD 73). Freiburg, Basel, Wien 1976.
- Klinger, Elmar: Perspektiven des Christlichen im Begriff der anonymen Christlichkeit. In: Klinger, Elmar (Hg.) Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (QD 73). Freiburg, Basel, Wien 1976, S. 9 - 24.
- Kolakowski, Leszek: Toleranz und Absolutheitsanspruch. In: CGG 26. Freiburg, Basel, Wien 1980.
- Der Koran. Übersetzung von Adel Theodor Khoury. Unter Mitarbeit von Muhammad Salim Abdullah. Gütersloh 1987.
- Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret. Stuttgart u.a. 21980.

- Kraus, Georg: Art. "Allgemeiner Heilswille Gottes". In: LkD, S. 8 - 11.
- Küng, Hans: Anonyme Christen - wozu ? In: Orientierung 39 (1975), S. 214 - 216.
- Lanczkowski, Günter: Art. "Heil und Erlösung, I. Religionsgeschichtlich" In: TRE 14, S. 605 - 609.
- Langemeyer, Bernhard Georg: Das dialogische Denken und seine Bedeutung für die Theologie. In: ders.: Theologie im Dialog mit der Wirklichkeit. Würzburg 1979, S. 1 - 21.
- Langemeyer, Bernhard: Der dialogische Personalismus (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien VIII.). Paderborn 1963.
- Lehmann, Karl: Absolutheit des Christentums - Philosophisches und theologisches Problem. In: Kasper, Walter (Hg.): Absolutheit des Christentums (QD 79). Freiburg, Basel, Wien 1977, S. 13 - 38.
- Levinas, Emmanuel, Dialog. In: CGG 1. Freiburg, Basel, Wien 1981.
- Lüthi, Kurt: Theologie als Dialog mit der Welt von heute (QD 53). Freiburg, Basel, Wien 1987.
- Maudoodi, Sayyid Abu-I-A'la: Weltanschauung und Leben im Islam. Freiburg 1971.
- Mensching, Gustav: Das Absolutheitsanspruch des Christentums im Vergleich mit den außerchristlichen Weltreligionen. In: US 30 (1975), S. 35 - 44. 48.
- Michel, Thomas: Christian and Muslim minorities: Possibility for dialogue?. In: Bulletin (Pontificium consilium pro Dialog inter Religiones), H 70 (1989/I), S. 47 - 58.
- Michel, Thomas: Christlich-islamischer Dialog. Gedanken zu neuesten Verlautbarungen der Kirche. In: CIBEDO 2 (1988), S. 24 - 29; 45 - 63.
- Nagel, Tilmann: Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen. München 1983.
- Nagel, Tilmann: Theologie und Ideologie im modernen Islam. In: Schimmel, Annemarie u.a.: Islam III (Religionen der Menschheit 25,3). Stuttgart u.a. 1990.
- Neuner, Josef / Roos, Heinrich: Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, neubearbeitet von K. Rahner und K.-H. Weger. Regensburg ¹21986.
- Noth, Albrecht: Der Islam und die nichtislamischen Minderheiten. In: Ende, Werner / Steinbach, Udo: Der Islam in der Gegenwart. München ²1989, S. 527 - 538.
- Oesterreicher, Johannes: Kommentierende Einleitung zu "Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" (*Nostra aetate*). In: LThK.E 2, S. 406 - 478.
- Ott, Ludwig: Grundriß der katholische Dogmatik. Basel, Freiburg, Wien, ⁴1959.
- Paret, Rudi: Der Koran. Kommentar und Konkordanz. Stuttgart u.a. ²1981.

- Rahner, Karl: Anonymes Christentum und Missionsauftrag. In: Schriften IX. Einsiedeln, Zürich, Köln 1970, S. 498 - 515.
- Rahner, Karl: Art. "Christentum". In: SM I (1967), S. 720 - 744.
- Rahner, Karl: Atheismus und implizites Christentum. In: Schriften VIII. Einsiedeln, Zürich, Köln 1967, S. 187 - 212.
- Rahner, Karl: Bemerkungen zum Problem des 'anonymen Christen'. In: Schriften X. Einsiedeln, Zürich, Köln 1972, S. 631 - 546.
- Rahner, Karl: das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. In: Schriften V. Einsiedeln, Zürich, Köln 1962, S. 136 - 158.
- Rahner, Karl: Der Christ und seine ungläubigen Verwandten. in: Schriften III. Einsiedeln, Zürich, Köln ⁵1962, S. 419 - 439.
- Rahner, Karl: Die anonymen Christen. In: Schriften VI. Einsiedeln, Zürich, Köln 1965, S. 545 - 554.
- Rahner, Karl: Die Möglichkeit des Glaubens heute. In: Schriften V. Einsiedeln, Zürich, Köln 1962, S. 11 - 32.
- Rahner, Karl: Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen. In: Schriften XIII. Einsiedeln, Zürich, Köln 1978, S. 341 - 350.
- Rahner, Karl / Vorgrimmler, Herbert: Kleines Theologisches Wörterbuch. Freiburg ⁸1971.
- Riesenhuber, K.: Der anonyme Christ nach Karl Rahner. In: Zs. für kath. Theologie 86 (1964), S. 276 - 303.
- Riße, G.: Art. "Heilige Schriften VIII. Islam". In: LdR, S. 272f.
- Rossano, Pierre: Weltkirche und religionswissenschaftliche Aspekte. Erfahrungen des Dialog (CIBEDO Texte Nr. 20). Frankfurt 1983.
- Schaeffler, Richard: Wahrheit, Dialog und Entscheidung. In: Bsteh, A. (Hg.): Dialog aus der Mitte christlicher Theologie (BzR 5). Mödlingen 1987, S. 13 - 42.
- Schedl, Claus: Muhammad und Christus. Die christologisch relevanten Texte des Koran. Wien, Freiburg, Basel 1978.
- Schlette, Heinz Robert: Rahner, Küng und die anonymen Christen. In: Orientierung 39 (1975), S. 174 - 176.
- Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik, dritter Band, erster Halbband: Die Lehre von der Kirche, München ³⁻⁵1958.
- Schmidt, Heinrich: Philosophisches Wörterbuch. Begründet von Heinrich Schmidt, neubearbeitet von Georgi Schischkoff. Stuttgart ¹⁹1974.
- Seils, Martin: Art. "Heil und Erlösung IV. Dogmatisch". In: TRE 14, S. 622 - 636.
- Semmelroth, Otto: Die Kirche als Sakrament des Heils. In: MySal 4,1, S. 309 - 355.
- Senocak, Kemaleddin: Islam, Idee und Lehre. München 1984.

- Soymen, Mehmet: Kleiner islamischer Katechismus. Ankara ²1983.
- Talbi, Mohammed: Islam und Dialog. In: Fitzgerald / Khoury / Wanzura (Hg.): Christen und Moslems - Partner ? (Islam und der westliche Welt 1). Graz, Wien, Köln 1976, S. 143 - 177.
- Talbi, Muhammad: Islam und Dialog (CIBEDO-Dokumentation Nr. 10). Köln 1981.
- Tertullian, Apologeticum. Verteidigung des Christentums, hg., übers. und erläutert von Carl Becker. München ³1984.
- Thomas von Aquin, Summa Theologica. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe Bd. 29 (Deutsche Thomasausgabe). Salzburg, Leipzig 1935.
- Troll, Christian: Mission und Dialog am Beispiel Islam In: CIBEDO 4 (1990), S. 97 - 106.
- Wahrig, Gerhard (Hg.): dtv-Wörterbuch der deutschen Sprache. München ³1980.
- Waldenfels, Hans: Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I (Begegnungen - Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen I). Bonn 1990.
- Wanzura, Werner: Christlich-islamische Begegnung. In: Fitzgerald / Khoury / Wanzura (Hg.): Renaissance des Islam (Islam und westlichen Welt 4). Graz, Wien, Köln 1980, S. 151 - 181.
- Wanzura, Werner: Der christliche-islamische Dialog. In: AF 7 (1987), S. 85 - 89.
- Watt, Montgomery / Welch, Alford T.: Der Islam I (Religionen der Menschheit 25,1). Stuttgart u.a. 1980.
- Watt, W. Montgomery / Marmura, Michael: Der Islam II (Religionen der Menschheit 25,2). Stuttgart u.a. 1985.
- Watzlawick, Paul / Beavin, Janet H. / Jackson, Don. D.: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. Bern, Stuttgart, Toronto ⁸1990.
- Zenger, Erich: Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker - Ein Paradigma zum Thema Exklusivität und Universalismus des Heils. In: Kasper, Walter (Hg.): Absolutheit des Christentums (QD 79). Freiburg, Basel, Wien 1977, S. 39 - 62.
- Zirker, Hans: Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz. Düsseldorf 1989.

VERZEICHNIS DER DOKUMENTE

Katholische Dokumente

Konzilstexte

Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*).
In: LThK.E 2, S. 488-495.

Dogmatische Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*). In: LThK.E 1, S. 156-347.

Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche (*Ad gentes*). In: LThK.E 3, S. 22 - 125.

Papst Paul VI.

Ansprache bei der Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode des Zweiten Ökumenischen Konzils (23. 9. 1963). In: Papst Paul VI. an die Welt. Ansprachen und Botschaften 1963 - 1969. Osnabrück 1970, S. 25-48.

Ansprache am Fest der Erscheinung des Herrn anlässlich der Pilgerreise in das Heilige Land. Bethlehem 6. 1. 1964. In: Papst Paul VI. an die Welt. Ansprachen und Botschaften 1963 - 1969. Osnabrück 1970, S. 61 - 69.

Osterbotschaft, am 29. 3. 1964. In: Papst Paul VI. an die Welt. Ansprachen und Botschaften 1963 - 1969. Osnabrück 1970, S. 70 - 77.

Rede vor dem Kardinalskollegium (Auszug). H. Vöcking (Hg.): Christliche Stimmen zum Dialog I (CIBEDO-Dokumentation 18/19). Frankfurt 1983, S. 6.

Ansprache an eine Gruppe von Nichtchristen anlässlich des 38. Internationalen Eucharistischen Kongresses. Bombay, 3. 12. 1964. In: Papst Paul VI. an die Welt. Ansprachen und Botschaften 1963 - 1969. Osnabrück 1970, S. 87 - 89.

Enzyklika "Ecclesiam suam". In: AAS 1964, S. 607 -659.

Ansprache an Präsident Sadat. In: OR dt. 17. 2. 1978, S. 1.3.

Rede an die islamische Delegation bei seinem Besuch in Uganda (Auszug). In: H. Vöcking (Hg.): Christliche Stimmen zum Dialog I (CIBEDO-Dokumentation 18/19). Frankfurt 1983, S. 8.

Papst Johannes Paul II.

Enzyklika "Redemptor hominis" (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 6). Bonn 1979.

Ansprache an die katholische Gemeinde in Ankara, 29. 11. 1979. In: OR dt. 7. 12. 1979, S. 4.

Ansprache bei der Begegnung mit der muslimischen Jugend im Sportstadion in Casablanca (Marokko), 20. 8. 1985. In: DAS 1985, S. 958 - 967.

Ansprache beim Ad-Limina-Besuch der zweiten Gruppe jugoslawischer Bischöfe am 18. 3. 1983. In: DAS 1983, S. 1347-1353.

- Ansprache beim Ad-Limina-Besuch der Bischöfe von Pakistan am 16. 3. 1985. In: DAS 1985, S. 1807 - 1811.
- Ansprache beim Ad-Limina-Besuch einer Gruppe philippinischer Bischöfe am 12. 10. 1985. In: DAS 1985, S. 1811 - 1817.
- Ansprache beim Ad-Limina-Besuch der Bischöfe Nordafrikas am 3. 10. 1986. In: DAS 1986, S. 1743 - 1748.
- Ansprache beim Ad-Limina-Besuch der Bischöfe von Äthiopien am 15. 5. 1987. In: DAS 1987, S. 1866 - 1870.
- Ansprache beim Ad-Limina-Besuch eine Gruppe der Bischöfe von Nigeria am 3. 9. 1987. In: DAS 1987, S. 1971 -1975.
- Ansprache beim Ad-Limina-Besuch der Bischöfe von Ghana am 6. 11. 1987. In: DAS 1987, S. 1942 - 1947.
- Ansprache beim Ad-Limina-Besuch der Bischöfe von Tanzania am 4. 12. 1987. In: DAS 1987, S. 2047 - 2051.

Islamische Dokumente

- Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung (herausgegeben, übersetzt und eingeleitet v. Martin Forstner) (CIBEDO-Dokumentation Nr. 15/16). Frankfurt 1982.
- Azzam, Salim: Botschaft an die Teilnehmer des christlich-islamischen Seminars in Mödlingen, 19. 11. 1976 (Auszug). In: M. S. Abdullah (Hg.): Islamische Stimmen zum Dialog (CIBEDO-Dokumentation Nr. 12) Köln 1981, S. 24 -26.
- Hobohm, Mohammad Aman: Rede im Rahmen der "Deutsch-Arabischen Woche" in Tübingen, 14. 9. 1974 (Auszug). In: M. S. Abdullah (Hg.): Islamische Stimmen zum Dialog (CIBEDO-Dokumentation Nr. 12) Köln 1981, S. 21 - 23.
- Islamische Menschenrechtserklärung (eingeleitet von. M. S. Abdullah) (Aktuelle Fragen Nr. 6). Altenberge 1982.
- Khan, Inamullah, Botschaft an das amerikanische Volk, 3. 2. 1973 (Auszug). In: M. S. Abdullah (Hg.): Islamische Stimmen zum Dialog (CIBEDO-Dokumentation Nr. 12). Köln 1981, S. 17.
- Khan, Inamullah, Erklärung an deutschsprachige Kirchen, 18. 2. 1976 (Auszug). In: M. S. Abdullah (Hg.): Islamische Stimmen zum Dialog (CIBEDO-Dokumentation Nr. 12). Köln 1981, S. 19f.
- Khan, Inamullah, Erklärung des Rates des "Islamischen Weltkongreß", 30. 12. 1972 (Auszug). In: M. S. Abdullah (Hg.): Islamische Stimmen zum Dialog (CIBEDO-Dokumentation Nr. 12). Köln 1981, S. 17.
- Khan, Inamullah, Interview mit der "Deutschen Welle", 10. 4. 1974 (Auszug). In: M. S. Abdullah (Hg.): Islamische Stimmen zum Dialog (CIBEDO-Dokumentation Nr. 12). Köln 1981, S. 18.

- Khan, Inamullah, Interview mit der "Deutschen Welle", 13. 8. 1975 (Auszug). In: M. S. Abdullah (Hg.): Islamische Stimmen zum Dialog (CIBEDO-Dokumentation Nr. 12). Köln 1981, S. 18f.
- Khan, Inamullah, Statement mit dem "Deutschen Pressedienst", 6. 10. 1976 (Auszug). In: M. S. Abdullah (Hg.): Islamische Stimmen zum Dialog (CIBEDO-Dokumentation Nr. 12). Köln 1981, S. 20.
- Khan, Inamullah, Verlautbarung zum Abschluß eines Gespräches der "Islamischen Konferenz", der "Weltmuslimliga" und des "Islamischen Weltkongreß" mit dem Weltkirchenrat und dem Vatikan, März 1979 (Auszug). In: M. S. Abdullah (Hg.): Islamische Stimmen zum Dialog (CIBEDO-Dokumentation Nr. 12). Köln 1981, S. 20f.
- Khan, Inamullah. Grußbotschaft an den Duisburger Lehrertag, 9. 9. 1985 (Privatbesitz).
- Khan, Inamullah: Erklärung vom 7. 7. 1973 (Auszug). In: M. S. Abdullah (Hg.): Islamische Stimmen zum Dialog (CIBEDO-Dokumentation Nr. 12). Köln 1981, S. 17.
- Mahmud, Abd al-Halim: Brief an Professor Miguel De Epalza. In: AF 4 (1984), S. 26 - 29.
- Rahman, Tunku Abdul, Rede vor dem Weltrat der Kirchen, Genf 1. 12. 1971 (Auszug). In: M. S. Abdullah (Hg.): Islamische Stimmen zum Dialog (CIBEDO-Dokumentation Nr. 12). Köln 1981, S. 7 - 16.
- Universal Islamic Declaration. Politisch-religiöse islamische Grundsatzerklärung (eingeleitet von M. S. Abdullah) (CIBEDO - Texte Nr. 4). Köln 1980.

INHALTSVERZEICHNIS

0. VORWORT.....	3
0.1 Zum Thema.....	3
0.2 Zum Aufbau der Arbeit.....	4
1. BEGRIFF UND WESEN DES DIALOGS.....	6
1.1 Vorbemerkung.....	6
1.2 Das "dialogische Denken".....	6
1.3 Der kritische Dialog.....	7
1.4 Theorie der menschlichen Kommunikation nach Watzlawick.....	9
1. Axiom: Die Unmöglichkeit, nicht zu kommunizieren.....	9
2. Axiom: Inhalts- und Beziehungsaspekt.....	10
3. Axiom: Interpunktion.....	11
4. Axiom: Analoge und digitale Kommunikation.....	12
5. Axiom: Symmetrische und komplementäre Kommunikation.....	12
1.5 Voraussetzungen für einen Dialog als Sonderform menschlicher Kommunikation.....	12
1.6 Zusammenfassung	14
2. DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DES CHRISTENTUMS.....	15
2.1 Der Absolutheitsanspruch des Christentums.....	15
2.1.1 Der Begriff der Absolutheit.....	15
2.1.2 Die Entwicklung des Absolutheitsanspruches.....	15
2.1.3 Die Begründung des Absolutheitsanspruches.....	17
2.1.4 Der Absolutheitsanspruch und der Wahrheitsbegriff.....	17
2.1.5 Auswirkungen auf die Beziehungen zu anderen Religionen.....	18
2.2 Die Heilsnotwendigkeit der Kirche.....	19
2.2.1 Definition.....	19
2.2.2 Lehramtliche Aussagen.....	20
2.2.3 Begründung der Heilsnotwendigkeit.....	22
2.2.4 Auswirkungen auf die Beziehungen zu anderen Religionen.....	23
2.3 Der allgemeine Heilswille Gottes.....	24
2.4 Die Kirchengliedschaft.....	25
2.5 Das "anonyme Christentum"	27
2.6 Zusammenfassung.....	30
3. DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DES ISLAM.....	31

3.1 Der Absolutheitsanspruch	31
3.2 Der Begriff "Islam"	31
3.3 Der Urpakt.....	32
3.4 Der Prophet Muhammad.....	33
3.5 Der Koran.....	34
3.6 Das Heil.....	36
3.6.1 Der Heilsweg des Islam.....	36
3.6.2 Das Heilsziel.....	37
3.6.3 Der Unglaube.....	38
3.7 Die heiligen Bücher.....	39
3.8 Die These der Schriftverfälschung.....	40
3.9 Die Beziehung zum Christentum.....	43
3.9.1 Die historische Entwicklung unter Muhammad.....	43
3.9.2 Die Beziehung zu den Christen in der heutigen Lehre.....	46
3.10 Zusammenfassung.....	49
4. CHRISTLICHE DIALOGÄUSSERUNGEN.....	51
4.1 Die Eröffnung des Dialogs durch das Zweite Vatikanische Konzil.....	51
4.1.1 Vorbemerkung.....	51
4.1.2 Die "Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" (Nostra aetate) 51	
1. Die Entstehung des Dokumentes.....	51
2. Der Inhalt der Erklärung.....	53
3. Reaktionen auf die Erklärung.....	54
4.1.3 Die dogmatische Konstitution über die Kirche (Lumen gentium).....	55
4.1.4 Zusammenfassung.....	55
4.2 Äußerungen Papst Pauls VI.....	56
4.2.1 Ansprachen zur Zeit des Konzils.....	56
1. Eröffnungsansprache der zweiten Sitzungsperiode des Konzils.....	56
2. Ansprache in Bethlehem.....	57
3. Osterbotschaft 1964.....	57
4. Ansprache in Bombay	57
5. Zusammenfassung.....	58
4.2.2 Die Enzyklika "Ecclesiam suam".....	58
4.2.3 Ansprachen nach dem Konzil.....	60
4.3 Johannes Paul II.....	61
4.3.1 Vorbemerkung.....	61
4.3.2 Die Enzyklika "Redemptor hominis".....	61
4.3.3 Predigt an die Gemeinde in Ankara.....	64
4.3.4 Die Rede an die muslimische Jugend Marokkos in Casablanca.....	65
1. Vorbemerkung.....	65
2. Das Gottesbild.....	66
3. Das Menschenbild.....	67
4. Abraham.....	68

5. Unterschiede.....	68
6. Mission.....	68
4.3.5 Ansprachen bei Ad-Limina-Besuchen.....	69
4.4 Zusammenfassung.....	70
5. ISLAMISCHE DIALOGÄUSSERUNGEN.....	72
5.1 Islamischer Weltkongreß.....	72
5.1.1 Dr. Inamullah Khan.....	72
5.1.2 Mohammad Aman Hobohm.....	73
5.2 Konferenz der Islamischen Staaten.....	74
5.3 Al-Azhar Universität Abd al-Hamid Mahmud.....	76
5.4 Der Islamrat für Europa.....	77
5.4.1 Botschaft an die Dialogtagung in Mödlingen 1976.....	77
5.4.2 Die "Universal Islamic Declaration".....	78
5.4.3 Die "Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung".....	79
5.5 Zusammenfassung.....	81
6. RESÜMEE.....	83
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS.....	85
LITERATURVERZEICHNIS.....	86
VERZEICHNIS DER DOKUMENTE.....	92
Katholische Dokumente.....	92
Konzilstexte.....	92
Papst Paul VI.....	92
Papst Johannes Paul II.....	92
Islamische Dokumente.....	93
INHALTSVERZEICHNIS.....	95