

### 3. TEIL

## DIE KATHOLISCHE KIRCHE UND DER ISLAM

---

### DIFFERENZ UND ANERKENNUNG

#### Herausforderungen des christlich-islamischen Dialogs\*

*Dirk Ansorge, Köln*

Vor mehr als vierzig Jahren ermunterte das II. Vatikanische Konzil im dritten Kapitel seiner Erklärung *Nostra aetate*, den Dialog zwischen Muslimen und Christen zu intensivieren. Dabei gehe es darum, so das Konzil, die vielfach belastete gemeinsame Vergangenheit zu überwinden, sich besser zu verstehen und zu einem gemeinsamen Engagement für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt zu gelangen.

Angesichts der beschleunigten Globalisierung aller Lebensbereiche hat dieser Appell bis heute nichts von seiner Dringlichkeit eingebüßt. Dabei förderte der muslimisch-christliche Dialog in den zurückliegenden vier Jahrzehnten sowohl Gemeinsamkeiten als auch Differenzen zwischen den beiden Religionen zutage.<sup>1</sup> Gleichzeitig wurde der Dialog von nur wenigen christlichen Theologen als Anstoß wahrgenommen, die eigenen Positionen kritisch zu reflektieren. Die Mehrzahl jener Theologen, die sich dieser Herausforderung stellten, stammt aus Ländern, deren Kulturen maßgeblich vom Islam geprägt sind. In der westlichen Welt hingegen erfolgte eine Auseinandersetzung mit islamischer Theologie eher selten.

\* Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag unter dem Titel „*Le Christianisme – une religion de la différence. Réflexions sur la relation de l’Église catholique avec l’Islam à partir de la déclaration du Concile Vatican II »Nostra Aetate*« zurück, den der Verfasser Ende September 2005 im Rahmen eines internationalen Symposiums in Tunis gehalten hat. Das Symposium wurde vom Chaire UNESCO d’étude comparative des religions zum Thema „Dialoguer avec autrui, se questionner sur soi-même: Islam et Christianisme, éducation et progrès“ veranstaltet.

1 Eine kenntnisreiche neuere Bestandaufnahme des muslimisch-christlichen Dialogs in systematisierender Absicht bietet die Dissertation von Ludger Kaulig, Ebenen des christlich-islamischen Dialogs. Beobachtungen und Analysen zu den Wegen einer Begegnung (Christentum und Islam im Dialog 3), Münster 2004.

Die folgende Skizze stellt die Frage nach dem Begriff der *Differenz* in Islam und Christentum. Dieser Begriff ist nicht nur für die theologische Reflexion grundlegend. Er ist auch folgenreich für die individuelle, gesellschaftliche und politische Praxis im Kontext beider Religionen. Ist aber in Islam und Christentum dasselbe gemeint, wenn von „Differenz“ die Rede ist?

## 1. Differenz, Sprache und Kultur

Hierzu einige Vorüberlegungen. Der Begriff der „Differenz“ bezeichnet zunächst jenen Sachgehalt, durch den ein gedanklicher oder realer Gegenstand von einem anderen unterschieden ist.<sup>2</sup> Wie jeder Sachgehalt, so lässt sich auch der Begriff der Differenz gehaltvoll fortbestimmen. So kann eine Differenz entweder die Gleichwertigkeit des Unterschiedenen (innerhalb derselben Gattung) oder eine hierarchische Ordnung (zwischen Allgemeinen und Besonderen) bedeuten. Auch lässt sich der Begriff der Differenz insoweit fortbestimmen, dass die Behauptung eines Sachverhaltes und sein Gegenteil einander wechselseitig ausschließen. In diesem Fall wird man von einer „exklusiven Differenz“ sprechen können. Und schließlich lässt sich der Begriff der Differenz in der Weise fortbestimmen, dass das jeweils Unterschiedene in einer Spannung gehalten bleibt, weil es Momente in der wechselseitigen Beziehung gibt, in denen das Unterschiedene übereinkommt, andere Momente hingegen, in denen es in einem ausschließenden Gegensatz steht. In diesem Fall wird man von einer „inklusive Differenz“ sprechen können.<sup>3</sup>

Diese gehaltvollen Fortbestimmungen des Differenz-Begriffes können für die Praxis folgenreich sein. Wird etwa im Bereich des Sozialen oder des Politischen der Begriff der Differenz exklusiv gefasst, dann wird der Andere kaum als gleichrangig wahrgenommen und behandelt werden. Wird Differenz hingegen inklusiv verstanden, als Unterschiedenheit, die den Anderen trotz fortbestehender Differenzen gelten lässt, dann wird es möglich sein, eine Pluralität unterschiedlicher Positionen als legitim anzuerkennen, ja diese sogar zu fördern.

2 Vgl. Porphyrius, Einführung in die Kategorien des Aristoteles (Isagoge), Kap. 3: „Differenz (*diaphora*) ist alles das, wodurch sich ein jedes voneinander abhebt“ (3b).

3 Von der „*differentia specifica*“, die ja auch gemeinsame und entgegengesetzte Bestimmungen impliziert, unterscheidet sich die „inklusive Differenz“ dadurch, dass ihr Prinzip nicht ein übergeordnetes „*genus*“ ist, sondern einer der unterschiedenen Termini („*species*“). Das Verhältnis zu einem anderen Menschen beispielsweise wird nie aus einer übergeordneten Perspektive heraus betrachtet, sondern stets aus der Perspektive eines selbst immer schon geschichtlich verfassten Subjekts.

Wie kommt es zu einer gehaltvollen Fortbestimmung des zunächst nur formalen Begriffs der Differenz innerhalb einer sprachlichen Praxis? Zunächst einmal sind es die Strukturen der Sprache selbst, ihre Grammatik, die Andersheiten und Gegensätze unterschiedlich begrifflich fassen lässt.<sup>4</sup> Hinzu treten sodann vielfältige kulturelle Einflüsse, die den Sprachgebrauch beeinflussen und die Bedeutung von Wörtern in ihrem jeweiligen Gebrauch und in sozialen Kontexten festlegen.<sup>5</sup>

Der Zusammenhang von Denken, Sprache und Kultur wurde durch *Wilhelm von Humboldt* (1767–1835) erstmals systematisch erforscht. Vor dem Hintergrund seiner ausgedehnten Forschungsreisen hat Humboldt die idealistische Vorstellung von einer allen Menschen gemeinsamen Sprache verabschiedet.<sup>6</sup> Es gibt keine Grammatik, in der alle Sprachen übereinkämen. Vielmehr existiert eine Vielzahl von Sprachformen, die durch unterschiedliche Strukturen und semantische Plausibilitäten charakterisiert sind.

Nach Humboldt prägen die formalen wie auch die semantischen Strukturen der verschiedenen Sprachen das Denken und Handeln der Menschen einer Sprachgemeinschaft. Umgekehrt sind die sprachlichen Strukturen das – wenn gleich stets vorläufige – Resultat eines kommunikativen Zusammenhangs. Der aus Bewusstsein, Sprache und Handeln konstituierte kommunikative Zusammenhang kann im weitesten Sinn als „Kultur“ begriffen werden.

Integrierender Bestandteil sprachlicher und insofern kultureller sozialer Zusammenhänge sind die *Religionen*. Die Erzählungen und Motivtraditionen der Religionen stellen semantische Ressourcen für die jeweilige Sprachpraxis einer Gesellschaft bereit. Damit leisten sie einen wesentlichen Beitrag

- 4 So unterscheidet sich etwa die Grammatik semitischer Sprachen (Hebräisch, Arabisch) erheblich von jener der indoeuropäischen Sprachfamilie. Ähnliches dürfte für die ostasiatischen Sprachen gelten. *Michel Foucault* zitiert zu Beginn von *Die Ordnung der Dinge* (frz. Orig. 1966; dt. Frankfurt 1995, 17) eine „gewisse chinesische Enzyklopädie“, die eine für europäisches, an Aristoteles geschultes Denken ganz merkwürdige Taxinomie von Lebewesen vorstellt. Demnach gruppieren sich die Tiere wie folgt: „a) Tiere, die dem Kaiser gehören, b) einbalsamierte Tiere, c) gezähmte ...“. Foucault sei auf diese Taxinomie bei dem argentinischen Schriftsteller Jorge Luis Borges (gest. 1986) gestoßen; ihr verdanke *Die Ordnung der Dinge* ihre Entstehung.
- 5 Grundlegend hierzu die „Sprachspiel-Theorie“ des späten Wittgenstein; vgl. dazu u.a. Eike von Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache*, Frankfurt 1969, 13–89.
- 6 Vgl. v.a. sein Hauptwerk: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* [Berlin 1836], jetzt in: *Werke*, hg. v. Andreas Flitner/Klaus Giel, Bd. 3. *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt 2002). Humboldts Forschungen wurden seither in vielfacher Hinsicht differenziert, in ihren Konsequenzen jedoch weit hin akzeptiert; vgl. Hans E. Schiller, *Die Sprache der realen Freiheit. Sprache und Sozialphilosophie bei Wilhelm von Humboldt*, Würzburg 1998.

für die gehaltvolle Fortbestimmung jener fundamentalen Strukturen, welche eine sprachliche Weltorientierung überhaupt erst möglich machen.

Religionen prägen Kulturen dadurch, dass sie Bilder, Vorstellungsinhalte oder Begründungsfiguren zur Verfügung stellen, auf die das kollektive oder individuelle Bewusstsein zurückgreifen und von denen her sich menschliches Handeln leiten lassen kann. Religionen prägen Kulturen auf der Ebene jener Strukturen, die als *gehaltvoll fortbestimmte Grundstrukturen der Sprache* die jeweiligen Weisen der Weltorientierung beeinflussen.

Deshalb sind religiöse Gehalte nicht folgenlos für das individuelle, soziale und politische Denken und Handeln in einer sprachlich vermittelten Gemeinschaft. Dies gilt sowohl für die Art und Weise der Kommunikation innerhalb einer Gemeinschaft als auch für die Art und Weise, wie diese Gemeinschaft ihre Beziehungen zu jenen Individuen und Gemeinschaften versteht und gestaltet, die sie als von ihr unterschieden wahrnimmt bzw. definiert.

Die Tatsache, dass Begriff und Praxis der Differenz geschichtlich differenziert sowie kulturell und religiös bedingt sind, bedeutet natürlich nicht, dass der jeweils gehaltvoll fortbestimmte Begriff von Differenz die Art und Weise, in der Angehörige einer bestimmten Sprachgemeinschaft, einer Kultur oder Religion handeln, im Voraus determiniert. Dies hieße nämlich, eine Art von „Essentialismus“ zu vertreten, wonach das Bewusstsein von Menschen deren Handeln *unmittelbar* bestimmt. Dem gegenüber soll im Folgenden lediglich mit der *Möglichkeit* gerechnet werden, dass es einen inneren Zusammenhang zwischen einem gehaltvoll fortbestimmten Begriff von Differenz und der Art und Weise gibt, wie Menschen, die unterschiedlichen sprachlichen, kulturellen oder religiösen Traditionen angehören, im gesellschaftlichen und politischen Leben mit dem Phänomen der Differenz umgehen – und das beinhaltet auch, wie sie Angehörigen anderer Kulturen und Religionen begegnen.<sup>7</sup>

Auch wird hier keineswegs behauptet, dass eine Gesellschaft ihre Differenzbeziehungen *de facto* immer entsprechend jenem gehaltvoll fortbestimmten Begriff von Differenz gestaltet, den sie aus ihren historischen Erfahrungen und religiösen Überzeugungen gewonnen hat. Im Rahmen ihrer Möglichkeiten können sich Menschen zu den vielfältigen geschichtlichen Bedingtheiten, denen sie unterworfen sind, in ein prinzipiell distanzierendes Verhältnis setzen.

Dabei zeichnet es *religiöse* Sprachzusammenhänge aus, dass sie – anders etwa als die Alltagssprache – unaufgebar auf einen Ursprungszusammen-

7 Zur Kritik an einem möglichen „Kulturessentialismus“ vgl. Heiner Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte*. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998, 121-124. Trotz begrifflicher Vorarbeiten in der jüdisch-christlichen Tradition mussten die Menschenrechte in einem langwierigen und vielfach gefährdeten historischen Prozess erkämpft werden.

hang bezogen bleiben, von dem her sie ihre gehaltvolle Bestimmtheit und damit einen Sinn empfangen. An diesem Ursprungszusammenhang muss sich die religiöse Sprache fortdauernd messen; von ihm her muss sie sich auch in Frage stellen lassen.<sup>8</sup> Diese Notwendigkeit sichert im Kontext des Religiösen einen Grundbestand von als normativ aufgefassten Gehalten, die als solche dazu tendieren, sich letztendlich durch alle geschichtliche Bedingungen hindurch Geltung zu verschaffen. Deshalb kann es geschehen, dass sich religiöse Gehalte erst nach Jahrhunderten im Denken und Handeln durchsetzen.

## 2. Religion und Politik in Islam und Christentum

Vor diesem sprachphilosophischen und kulturtheoretischen Hintergrund kann noch einmal präziser gefragt werden, ob in Islam und Christentum dasselbe gemeint ist, wenn von „Differenz“ gesprochen wird, und welche praktischen Folgen hieraus womöglich resultieren. Das Verhältnis von Religion und Politik in Islam und Christentum soll hierzu als Beispiel dienen.

Als Papst Benedikt XVI. am 20. August 2005 am Rande des Kölner Weltjugendtages mit Vertretern muslimischer Vereinigungen in Deutschland zusammentraf, erinnerte er nicht nur daran, dass die katholische Kirche vierzig Jahre zuvor in der Konzilserklärung *Nostra aetate* eine grundsätzliche Verhältnisbestimmung zu den Muslimen vorgenommen hatte. Bereits im zweiten Abschnitt seiner Ansprache kam der Papst auf den weltweiten Terror im Namen des Islam zu sprechen. Diesen brandmarkte er als Anschlag auf die seit dem II. Vatikanischen Konzil gewachsenen christlich-muslimischen Beziehungen. Der Papst rief dazu auf, Hassgefühle zu überwinden, sich gegen Intoleranz zu verwahren und jeder Manifestation von Gewalt entgegen zu treten. Nur so könne terroristischem Fanatismus Einhalt geboten und dem Frieden Raum gegeben werden.<sup>9</sup>

- 8 Dass mit der Frage nach dem „normativen Gehalt“ von Religionen unter den Bedingungen ihrer Geschichtlichkeit eine eigene und zugleich fundamentale Problematik angesprochen ist, kann hier nur angedeutet werden. Vgl. hierzu aus der Perspektive christlicher Theologie u.a. Hans Kessler, Partikularität und Universalität Jesu Christi. Zur Hermeneutik und Kriteriologie kontextueller Christologie, in: Raymund Schwager (Hg.), *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand (Quaestiones disputatae 170)*, Freiburg/Basel/Wien 1998, 106-155, v.a. 127-154.
- 9 Vgl. Benedikt XVI., *Ansprache bei der Begegnung mit Vertretern einiger muslimischer Gemeinschaften*, in: ders., *Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 169)*, Bonn 2005, 73-77.

Indem der Papst gleich zu Beginn seiner Ansprache das Thema „Islamistischer Terrorismus“ ansprach, spiegelt seine Rede zweifellos die vorherrschende Wahrnehmung des Islam in der westlichen Öffentlichkeit wider. Während sich Islamwissenschaftler und Orientalisten darum bemühen, ein differenziertes Bild vom Islam und der islamisch geprägten Kultur zu verbreiten, liegt der Hauptakzent der öffentlichen Wahrnehmung des Islam meist auf dessen politischer Dimension. Der Islam, so die vorherrschende Meinung in der westlichen Welt, zeichne sich durch das Fehlen einer Unterscheidung von Religion und Politik aus. Die dem Islam wesentliche Einheit von Religion und Politik sei letztendlich verantwortlich für die vielfältigen Formen politischer Gewalt bis hin zum fundamentalistischen Terrorismus.

Diese Meinung hält der historischen Rekonstruktion jedoch nicht stand. Ganz im Gegenteil: In der Geschichte der islamischen Welt stellt sich die Beziehung zwischen Religion und Politik außerordentlich vielschichtig dar.

Zwar trifft es zu, dass noch Mohammed in seiner Person religiöse und politische Autorität vereinte. Seine Nachfolger hingegen, die Kalifen, konnten ihren Anspruch auf religiöse *und* politische Herrschaft nur bis etwa 850 christlicher Zeitrechnung aufrecht erhalten. Mitte des 9. Jahrhunderts wurden die abbasidischen Kalifen zunehmend von ihrer Leibgarde und von regionalen Herrschern, den Emiren abhängig. Den Kalifen verblieb lediglich die religiöse Autorität.<sup>10</sup>

Seit 1055, als die seldschukischen Türken in Bagdad einzogen, hat sich im Abbasidenreich die Trennung von religiöser und politischer Gewalt, von Kalifat und Sultanat auch institutionell etabliert. Diese Trennung dauerte bis 1258 an, als Bagdad durch die Mongolen zerstört wurde.

Eine Einheit von religiöser und politischer Herrschaft hat es in der islamisch geprägten Welt auch danach nicht wieder gegeben: weder unter den zum Islam konvertierten mongolischen Ilchanen noch unter den persischen Safawiden, weder unter den indischen Sultanen und Moghulen noch unter den ägyptischen Mamluken und den türkischen Osmanen. Die im Westen häufig zitierte Formel, „der Islam“ sei „Religion und Staat“ (*al-islam din wa dawla*), ist in der islamischen Welt nicht vor dem 19. Jahrhundert zu belegen. Sie begegnet erst im Gegenzug zum expansionistischen Kolonialismus Europas.<sup>11</sup>

10 Vgl. hierzu die inzwischen zahlreichen Darstellungen der Geschichte der islamischen Welt. Neuere instruktive Überblicke bieten u.a. Eberhard Serauky, *Geschichte des Islam. Entstehung, Entwicklung und Wirkung. Von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, Berlin 2003; Gudrun Krämer, *Geschichte des Islam*, München 2005.

11 So der Tübinger Orientalist Heinz Halm, *Islamisches Rechts- und Staatsverständnis. Islam und Staatsgewalt* (Quelle: <http://www.uni-tuebingen.de/uni/aos/download.htm>).

Die islamische Welt kennt also spätestens seit dem 11. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung die faktische Trennung von Religion und Staat. Gleichwohl wird im Westen immer wieder geargwöhnt, diese Trennung entspreche nicht dem Wesen des Islam. Für diesen sei die Ordnung in der frühen mekkanischen Gemeinde maßgeblich. Und tatsächlich gibt es innerhalb der muslimischen Welt Tendenzen – darunter etwa die fundamentalistische Bewegung der *Salafiya* –, die normative Bedeutung der frühen mekkanischen Gemeinde auch für die Gegenwart zu betonen. In dieser Deutung war die spätere Trennung von Religion und Politik ein Irrweg, den es zu korrigieren gilt.

Nach dem Ende des Osmanischen Reiches gab es in dessen Nachfolgestaaten wie etwa der Türkei, Syrien, Ägypten und Irak verschiedene Versuche, westliche Herrschaftsstrukturen – und damit die Trennung von Religion und Politik – zu übernehmen. Der säkulare Nationalismus geriet jedoch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in eine Krise, weil er sich – besonders auch angesichts des ungelösten Palästina-Konflikts – als politisch ohnmächtig erwies und die ökonomischen und sozialen Herausforderungen der beschleunigten Globalisierung nicht zu bewältigen vermochte. In dieser Situation bot sich die Hinwendung zur Religion als einzig verbliebene Perspektive an.<sup>12</sup> Vielen Muslimen schien die „islamische Revolution“ im Iran (1979) dem Ideal einer Einheit von Religion und Politik erstmals in neuerer Zeit wieder zu entsprechen.<sup>13</sup>

Im christlich geprägten Abendland ist spätestens seit dem Investiturstreit die Trennung von religiöser und politischer Gewalt, von *sacerdotium* und *regnum*, institutionell etabliert. Die Trennung von Religion und Politik wurde in der Folge der Konfessionskriege auf dem europäischen Kontinent auch verfassungsrechtlich fixiert. Sie bestimmt im Grundsatz die heute gültigen Verfassungen aller westlichen Staaten und liefert das Fundament für deren säkulares Selbstverständnis.

Nun schließt eine institutionelle Trennung von Religion und Politik keineswegs *eo ipso* bereits politische Gewalt aus. Sowohl im Westen als auch in der islamisch geprägten Welt haben gerade säkulare Regime ihre Macht oft genug missbraucht, und dies nach Innen hin wie nach Außen. Das zu-

12 Häufig zitiert wurde in diesem Zusammenhang der Slogan der bereits 1928 in Ägypten von Hassan al-Banna gegründeten Muslimbrüder „Der Islam ist die Lösung“ (*al-Islam huwa al-hall*).

13 Die Einheit von Religion und Politik zu verwirklichen, beansprucht auch das wahhabitische Königreich Saudi-Arabien. Freilich wird dieser Anspruch nach Ansicht vieler Muslime durch die Lebensweise von Teilen der Saudischen Oberschicht ausgehöhlt. – Vgl. zu den ideologischen Grundlagen: Guido Steinberg, Religion und Staat in Saudi Arabien. Die wahhabitischen Gelehrten 1902–1953 (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 10), Würzburg 2003.

rückliegende Jahrhundert liefert hierfür schreckliche Beispiele. Auf jeden Fall aber verhindert eine institutionelle Trennung von Religion und Politik, dass sich eine gewalttätige Politik eine religiöse Legitimation verschafft.

Abstrakt formuliert: Die Existenz von Differenzen – zwischen politischer Praxis und religiöser Legitimation, zwischen Herrschenden und religiösen Autoritäten – erleichtert letzteren eine kritische Beurteilung solcher Formen politischen Handelns, die gewaltsam in das gesellschaftliche oder individuelle Leben eindringen und es zu beherrschen suchen.

Diese Differenzen institutionell zu sichern, ist der westlichen Welt dem Anschein nach besser gelungen als den vom Islam geprägten Staaten.<sup>14</sup> Diese neigen – vor allem in der arabischen Welt – zu totalitären Herrschaftssystemen ohne Gewaltenteilung; sie kennen keine freie Presse und unterdrücken Meinungsvielfalt. Das Beispiel Irak zeigt, wie schwer es religiös motivierten politischen Gruppierungen fällt, eine Trennung von Religion und Politik zu akzeptieren; es verdeutlicht aber auch, dass eine „Demokratisierung“ muslimisch geprägter Staaten kein von vornherein aussichtsloses Unterfangen ist.<sup>15</sup>

Sind es allein sozio-ökonomische oder sozio-politische Faktoren, die den unterschiedlichen gesellschaftlichen Entwicklungen in der westlichen und in der islamisch geprägten Welt zugrunde liegen? Oder resultieren die jeweiligen Gesellschaftsformen nicht auch aus unterschiedlichen Konzep-

14 Dem Schweizer Orientalisten Arnold Hottinger zufolge wirken in den Schwierigkeiten, in der islamischen Welt Demokratien zu etablieren, theokratische Herrschaftsmodelle des Alten Orients fort. Vgl. ders., Gottesstaaten und Machtpyramiden. Demokratie in der islamischen Welt, Paderborn 2000; eine konzise Bestandsaufnahme der politischen Verhältnisse und Entwicklungstendenzen in der arabischen Welt bietet Volker Perthes, Geheime Gärten. Die neue arabische Welt, Berlin 2002.

15 Vgl. auch Oraib Al Rantawi, Wie kann man der Demokratie in der arabischen Welt zum Durchbruch verhelfen? Gedanken zu Demokratieproblemen und Reformhindernissen in der arabischen Welt, in: Konrad-Adenauer-Stiftung, Auslandsinformationen 1/2006, 69-90: „Es ist richtig, dass das kulturelle Erbe der Araber, dessen Rückgrat der Islam bildet, auf verschiedene Weise hinderlich ist auf dem Weg zur Demokratisierung, zum Parteienpluralismus, zur Gleichstellung der Frau und zur Übernahme einer Kultur der Menschenrechte und der Toleranz. Andererseits ist der Islam, wie auch das kulturelle Erbe, offen für verschiedene Interpretationen, die mit der Modernisierungsdebatte in Marokko, der Türkei und Jordanien vor dem dortigen islamischen Hintergrund beginnen und mit der Rede über den »Zusammenprall der Zivilisationen« aus den Höhlen Afghanistans keineswegs enden. Die Erfahrungen in der Türkei und in anderen islamischen Ländern wie auch die langsam voranschreitenden Experimente in Marokko und Jordanien sind ein Beweis dafür, dass Islam und Demokratie durchaus miteinander vereinbar sind, und dass der Islam in seinen verschiedenen neuzeitlichen Interpretationen durchaus mit der Demokratie harmonisiert“ (79). Al Rantawi ist Leiter des Al-Quds Center for Political Studies in Jordanien.



tionen von Differenz, deren Wurzeln nicht zuletzt auch religiös bestimmt sind? Könnte es sein, dass es einer Religion, für die der Gedanke einer Einheit von Einheit und Differenz zentral ist, prinzipiell – wenn auch nicht immer faktisch – leichter fällt, sich in ein affirmatives und zugleich kritisches Verhältnis zur gesellschaftlichen, politischen und religiösen Pluralität zu setzen als einer Religion, die das Ideal einer undifferenzierten Einheit vertritt?

### 3. Einheit und Differenz in Islam und Christentum

Gewiss, nicht nur die islamische Geschichte, sondern auch das islamische Denken ist bis auf den heutigen Tag durch eine große Vielfalt gekennzeichnet.<sup>16</sup> Die entscheidende Frage ist freilich, welchen prinzipiellen Status faktisch existierende Pluralität in muslimischer Perspektive beanspruchen darf. Ist sie legitim oder nur ein defizitärer Zustand, den es in Richtung auf eine einheitliche Gestalt von Religion und Gesellschaft zu überwinden gilt?

Trotz einer großen kulturellen Vielfalt erscheint die muslimisch geprägte Welt vom Ideal der Einheit (*tawhîd*) beherrscht.<sup>17</sup> Die Gemeinschaft der Muslime soll *eine* sein; Spaltungen oder Parteiungen soll es unter Muslimen nicht geben. Gleichzeitig wird die Differenz der Muslime gegenüber den „Ungläubigen“ (*kâfirun*) betont. Zwischen beiden stehen die „Leute der Schrift“ (*ahl al-kitab*), in erster Linie also die Christen und Juden. Mit „Götzenanbetern“ oder „Polytheisten“ (*muschrikûn*) kann es dem Koran zufolge keinerlei Gemeinschaft geben.<sup>18</sup> In Sure 3,105 ist das Selbstverständnis der

- 16 Vgl. hierzu die immer noch grundlegenden Studien des US-amerikanischen Religions- und Kulturwissenschaftlers Clifford Geertz, *Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien* [Orig. 1968], Frankfurt 1988; diese Forschungen wurden seither durch zahlreiche Feldstudien ergänzt und vertieft. Einen neueren Überblick über die kulturelle Vielfalt in der islamischen Welt bietet der Sammelband: *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*, hg. v. Albrecht Noth/Jürgen Paul (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 1), Würzburg 1998.
- 17 Vgl. hierzu den US-amerikanischen Religionswissenschaftler Malise Ruthven: „Wenn es ein Wort gibt, das für sich genommen für den ursprünglichen Impuls des Islam stehen kann, sei es in theologischer, politischer oder soziologischer Hinsicht, dann ist es *tawhîd* – einsmachen, einen, das Einssein“ (*Der Islam. Eine kurze Einführung*, Stuttgart 2000, 73). Der substantivierte Infinitiv *tawhîd* begegnet nicht im Koran, ist aber der Sache nach im Glaubensbekenntnis der Muslime enthalten, dass es nur einen einzigen Gott gibt.
- 18 Im einzelnen ist in der islamischen Tradition umstritten, wer zu den Polytheisten zu rechnen ist und ob gegebenenfalls auch Christen und Juden dazu gehören, weil sie den Offenbarungsanspruch Mohammeds ablehnen. Vgl. Mohammed Ibrahim Surty, *The Qur'anic concept of al-Shirk (Polytheism)*, London 1982.

Muslime appellativ charakterisiert: „Seid nicht wie diejenigen, die sich gespalten haben!“ Demnach ist die Differenz der Muslime gegenüber den Nichtmuslimen gerade dadurch bestimmt, dass es innerhalb der muslimischen Gemeinschaft keine Differenzen gibt.

Im Bewusstsein vieler Muslime hat sich das Ideal der Einheit durch die traumatischen Erfahrungen der frühen Bürgerkriege verfestigt, die um die Nachfolge Mohammeds entbrannt waren. Seither zählen „Spaltungen“ (*fitan*) der muslimischen Gemeinschaft (*al-umma al-islamiyya*) zu den schlimmsten Übeln, die es unter allen Umständen zu vermeiden gilt.

Freilich: angesichts der gesellschaftlichen und politischen Realität resultiert aus dem Ideal der Einheit eine beständige Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit. Dabei wird Pluralität in den muslimischen Gesellschaften oft nicht als Bereicherung wahrgenommen, sondern als Bedrohung der idealisierten Einheit empfunden.

Historisch zeigt sich dies etwa in der ambivalenten Haltung, die Muslime gegenüber den „schutzbefohlenen“ Religionsgemeinschaften in ihrem Herrschaftsbereich eingenommen haben. Christen und Juden, die innerhalb des *dar al-islam* lebten, wurden zeitweise toleriert, zeitweise aber auch durch strenge Verhaltensregeln gedemütigt und finanziell ausgebeutet.<sup>19</sup> Die Anerkennung nichtmuslimischer Religionsgemeinschaften in einem gemeinsamen Staat stellt bis heute eine zentrale Herausforderung der muslimischen Gesellschaften dar.

Ist es das Ideal der Einheit, das Muslimen ein Leben in einer nichtmuslimischen Gesellschaft schier unvorstellbar erscheinen ließ? Über Jahrhunderte hinweg haben Muslime nur selten den Weg in das christlich geprägte Abendland gefunden. Um so größer muss die Provokation erscheinen, die heute aus der Existenz bedeutender Minoritäten muslimischer Migranten in den westlichen Staaten erwächst.<sup>20</sup> Dort wird gesellschaftliche Pluralität kei-

19 Der Status als „Schutzbefohlene“ (*dhimmi*), in dem Christen oder Juden bis ins 19. Jahrhundert hinein lebten, gründete auf einer einseitigen Selbstverpflichtung der muslimischen Gemeinde. Denn nach islamischem Recht können gültige Verträge ausschließlich zwischen Muslimen abgeschlossen werden. Zum sog. „Pakt des Omar“ (um 717) vgl. aus jüdischer Perspektive zuletzt Mark R. Cohen, *Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter* [engl. Orig. 1994], München, 2005, 70-87. Arabische Quellen zu den einzelnen, oft diskriminierenden Bestimmungen sind in dt. Übersetzung zugänglich: Bat Ye'or, *Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam. 7.–20. Jahrhundert. Zwischen Dschihad und Dhimmitude*, Gräffeling 2002, v.a. 332-337.

20 Vgl. Ludwig Hagemann/Adel Th. Khoury, *Dürfen Muslime auf Dauer in einem nicht-islamischen Land leben? Zu einer Dimension der Integration muslimischer Mitbürger in eine nicht-islamische Gesellschaftsordnung* (Religionswissenschaftliche Studien 42), Würzburg 1997.

neswegs immer als Bereicherung, sondern vielfach als existentielle Bedrohung muslimischer Identität erlebt.<sup>21</sup>

Auch die in der westlichen Welt umstrittene Anerkennung universaler Menschenrechte kann als ein Problem gedeutet werden, das aus der Verhältnisbestimmung von Muslimen und Nichtmuslimen – und damit aus der Frage nach einem gehaltvollen Begriff von Differenz – resultiert.<sup>22</sup> Zwar lassen sich im Koran Suren finden, die eine prinzipielle Gleichheit aller Menschen bezeugen.<sup>23</sup> Ihnen stehen aber Suren gegenüber, die an der Überlegenheit der Muslime keinerlei Zweifel aufkommen lassen. Bestätigt wird dieses Bild, wenn man die zahlreichen Schilderungen des Weltendes im Koran hinzuzieht: Hier ist immer wieder von der Rettung der Gläubigen und dem Verderben der Ungläubigen die Rede.

Nun hat auch die katholische Kirche die Menschenrechte und das darin einbegriffene Recht auf Religionsfreiheit erst nach zähem Ringen anerkannt. Noch der *Syllabus* Papst Pius' IX. von 1864 verurteilte die Menschenrechte als verderblichen Irrweg. Und für lange Zeit galt auch in der katholischen Kirche die Überzeugung, dass Ungetaufte nicht gerettet werden könnten. Die auf die frühen Christen zurückgehende Formel „*extra ecclesiam nulla salus*“ markiert eine exklusive Differenz zwischen der katholischen Kirche und der übrigen Welt.<sup>24</sup> Das kirchliche Lehramt verteidigte diese Differenz unbeirrt. Papst Bonifaz VIII. etwa stellte in seiner Bulle *Unam sanctam* (1302) lapidar

- 21 Vgl. Britta Kanacher, Christliche und muslimische Identität. Anstöße für eine neue Verständigung (Christentum und Islam im Dialog 5), Münster 2003, v.a. 46-73.
- 22 Vgl. Johannes Schwartländer/Heiner Bielefeldt, Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte, hg. v. der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1992. Einen Ausschnitt aus der Diskussion um Menschenrechte und Demokratie in der arabischen Welt bietet der Sammelband: Islam – Demokratie – Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker, hg. v. Erdmute Heller/Hassouna Mosbahi, München 1998 (darin Beiträge u.a. von Adonis, Abdallah Laroui, Mohammed Arkoun und Hisham Scharabi). Vgl. auch Mohammed Arkoun, Der Islam. Annäherung an eine Religion, Heidelberg 1999, 206-223: „Menschenrechte“, sowie ders., La liberté religieuse comme critique de la religion à partir du Coran et de la tradition islamique, in: Claude Geffré (Hg.), La liberté religieuse dans le judaïsme, le Christianisme et l'Islam (Cogitatio Fidei 110), Paris 1981, 109-125. Vgl. auch Kenneth Cragg, Islam and Other Faiths, in: Theology of Religions. Christianity and other Religions (Studia Missionalia 42), Rom 1993, 257-270.
- 23 Vgl. zum Menschenbild im Koran: Joachim Gnilka, Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt, Freiburg/Basel/Wien 2004, 133-144.
- 24 Vgl. Walter Kern, Außerhalb der Kirche kein Heil?, Freiburg/Basel/Wien 1979; Wolfgang Beinert, Die alleinseligmachende Kirche. Oder: Wer kann gerettet werden?, in: Stimmen der Zeit 115 (1990) 75-85. 264-278.

fest: „Eine heilige katholische apostolische Kirche müssen wir im Gehorsam des Glaubens annehmen und festhalten. Und wir glauben diese fest und bekennen sie schlicht, und außer ihr gibt es kein Heil und keine Vergebung der Sünden“.<sup>25</sup>

Nicht nur in *Nostra aetate*, sondern auch in anderen Dokumenten wie der Pastorkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute“ (*Gaudium et spes*) hat das II. Vatikanische Konzil einen solchen exklusiven Begriff von Differenz korrigiert. Das Konzil hat zwar die Differenz zwischen der katholischen Kirche und den nichtchristlichen Religionen keineswegs aufgehoben. Es hat sie aber ihrem Gehalt nach anders bestimmt, als dies Jahrhunderte lang geschah: als eine Differenz der Anerkennung und – freilich in einem spezifischen Sinne – als eine Differenz der Gleichwertigkeit.

Mit Blick auf die nichtchristlichen Religionen hat das Konzil in *Nostra aetate* die berühmte Feststellung getroffen, „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (Nr. 2). Diese Position zu beziehen, war dem Konzil trotz mancher Widerstände<sup>26</sup> wohl auch deshalb möglich, weil im Zentrum des christlichen Glaubens ein Begriff von Differenz steht, der durch Anerkennung und Gleichwertigkeit bestimmt ist. Das Konzil brachte insofern nur zur Geltung, dass auf der Grundlage der christlichen Offenbarung der Begriff der Differenz nicht ohne den Begriff der Einheit gedacht werden kann – und umgekehrt.

Schon die Theologen der frühen Kirche hatten um diese Einsicht gerungen. Auf der Suche nach einem den biblischen Glaubenzeugnissen angemessenen philosophischen Begriff göttlichen Heilswirkens sahen sie sich außer Stande, mittelplatonisches oder neuplatonisches Denken unkritisch zu übernehmen. Dieses hätte nämlich dazu geführt, auch in der Theologie die undifferenzierte Einheit als Prinzip des Gottesbegriffs anzunehmen.

Dem gegenüber beharrte das frühe Christentum auf der Äquivalenz von Identität und Differenz.<sup>27</sup> Die Felder, auf denen dies geschah, waren vorrangig die Gotteslehre und die Christologie. In den teils über Generationen hinweg geführten theologischen Diskussionen schälte sich am Ende eine Art

25 DzH 870.

26 Vgl. Roman Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra aetate*“, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, hg. v. Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath, Freiburg/Basel/Wien 2005, 657 Anm. 58.

27 Vgl. Friedo Ricken, Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: Bernhard Welte (Hg.), Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia (*Quaestiones disputatae* 51), Freiburg/Basel/Wien 1970, 74-99; Gregor Maria Hoff, Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie, in: *Theologie und Philosophie* 70 (1995) 355-372.

Grammatik des christlichen Glaubens heraus, die durch den Gedanken der Äquivalenz von Identität und Differenz geprägt ist. Dieser Gedanke ist Konsequenz und gleichzeitig begriffliche Voraussetzung des christlichen Glaubens an einen Gott in drei Personen und an die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus.

Der christliche Glaube an den dreifaltigen Gott ist keineswegs nur das Ergebnis theoretischer Spekulationen. Vielmehr beruht er auf dem Zeugnis der frühen Christen, dass Jesus von Nazaret nicht nur ein Prophet ist, sondern dass Gott selbst in ihm Mensch wurde. Von Anfang an sahen sich christliche Theologen deshalb vor die Aufgabe gestellt, die Einheit und die Differenz Gottes gleichzeitig zu denken. Schließlich gelangten sie zu der Überzeugung, dass die Pluralität der drei Personen die Einheit der göttlichen Natur in keiner Weise vermindert. Im Gegenteil: die Trinität ist die Quelle des Lebens und der Vollkommenheit Gottes. Durch Jesus Christus und im Heiligen Geist offenbart sich der eine Gott als Überfluss des Seins, als Vollendung der Kommunikation und als Fülle der Liebe.

Dies hat weit reichende Konsequenzen. In der philosophischen Anthropologie ist heute weitgehend anerkannt, dass der moderne Begriff der Person wesentliche Elemente zur Geltung bringt, die im Rahmen der trinitätstheologischen Reflexionen eines Boethius oder eines Richard von St. Victor grundgelegt sind.<sup>28</sup> Der hier ausgearbeitete Begriff der Person hat die Philosophen der Aufklärung ebenso beeinflusst wie die Reflexionen Kants oder Hegels.<sup>29</sup> Sie ist eine wesentliche Grundlage der verschiedenen Erklärungen der Menschenrechte in der Moderne.<sup>30</sup> Die Menschenrechte gründen sowohl auf dem biblischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen als auch auf der Überzeugung von der Gleichwertigkeit des Selbst und des An-

28 Vgl. Joseph Ratzinger, *Zum Personenverständnis in der Theologie*, in: *Dogma und Verkündigung*, München/Freiburg 1973, 205-223, v.a. 216f; Wolfhart Pannenberg, *Person und Subjekt*, in: *Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Göttingen 1980, 80-95, v.a. 82f.; Johann Kreuzer, *Der Begriff der Person in der Philosophie des Mittelalters*, in: Dieter Sturma (Hg.), *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie (ethica 3)*, Paderborn 2001, 59-77.

29 In seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religionen charakterisiert Hegel im Rahmen der Idee der Trinität das „Reich des Sohnes“ als Differenz: „Es ist am Sohn, an der Bestimmung des Unterschieds, dass die Fortbestimmung zu weiterem Unterschied fortgeht, dass der Unterschied sein Recht erhält, sein Recht der Verschiedenheit“ (*Die vollendete Religion*, Vorlesung von 1827, hg. von Walter Jaeschke [Philosophische Bibliothek 461], Hamburg 1995, 218).

30 Vgl. Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte* 118f, dem es hier freilich vorrangig um das Moment der Gleichheit aller Menschen geht, weniger um ihr Person-Sein. Zum Verhältnis von Person-Sein und Menschenrechten vgl. u.a. Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1996, v.a. 136.

deren. Oder abstrakter: auf der Äquivalenz von Einheit und Unterschiedenheit, Identität und Differenz.

Die Trinitätslehre ist nicht die einzige Quelle, innerhalb der Theologie die Äquivalenz von Identität und Differenz zu denken. Gleiches gilt im Blick auf die Christologie. Jesus Christus ist weder ein verkleideter Gott noch bloß ein besonderer Mensch. Dass Gott selbst Mensch geworden ist, geht weder zu Lasten der Menschheit Jesu noch zu Lasten der Gottheit Gottes. Wie aber kann jemand Gott und Mensch zugleich sein? Erneut sahen sich die frühen Christen herausgefordert, die Beziehung zwischen Identität und Differenz zu denken. Ihre Antwort: Die Differenz zwischen göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus bedeutet keine Minderung der göttlichen oder der menschlichen Natur. Die Person Jesu Christi vereinigt beide „unvermischt und unverwandelt, ungeschieden und ungetrennt“.<sup>31</sup>

Wiederum findet sich der Begriff der Differenz im Zentrum des christlichen Glaubens. Und wiederum steht am vorläufigen Ende der theologischen Reflexion ein Begriff von Differenz, der seinem Gehalt nach insofern fortbestimmt ist, dass er die Einheit nicht vermindert, sie vielmehr vergrößert und bereichert. Selbstbewusst hat dies im 10. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung in Bagdad der bedeutende Theologe und Philosoph Yahyâ Ibn Adî (893–974) so formuliert: „Es gibt eine andere Art und Weise, die Einheit zu begreifen – eine, welche die Vielfalt (*al-kathrah*) und die Andersheit (*al-ghayriyyah*) umfasst. Die Einheit (*tawhîd*) der Christen aber ist eine Einheit der Andersheit, und dies ist die wahre Einheit; sie ist viel inhaltsreicher als die Einheit, die nichts anderes ist als Einheit.“<sup>32</sup>

Der Begriff einer „Einheit der Andersheit“ ist folgenreich. Er kann eine Praxis legitimieren oder gar motivieren, die darauf zielt, im Bereich des Sozialen, des Politischen oder des Religiösen solche Differenzen zur Geltung kommen zu lassen, die den Anderen nicht ausschließen oder abwerten. Dabei zielt christliches Engagement nicht auf einen Pluralismus, der die Differenz bloß um ihrer selbst willen betont.<sup>33</sup> Christen bemühen sich vielmehr darum,

31 So die „*definitio*“ („Grenzziehung“) des Konzils von Chalkedon (451) [DzH 302].

32 Zitiert nach Samir Khalil Samir S.J., *Qui est Jésus Christ, pour moi qui vis en milieu musulman?*, in: *Journées Romaines* 18 (1991) 55-74, hier 60f. Der jakobitische Christ Yahyâ Ibn Adî, Schüler des „zweiten Aristoteles“ Al-Farabi, war das Oberhaupt der Aristoteliker-Schule in Bagdad, der neben muslimischen auch christliche Philosophen angehörten. Er hat ein umfangreiches Schrifttum hinterlassen. Vgl. Gerhard Endress, *The Works of Yahyâ Ibn Adî. An analytical inventory*, Wiesbaden 1977.

33 Dieses Bemühen unterscheidet sich von der „postmodernen“ Tendenz, Differenzen schon deshalb hervorzuheben, weil sie einer Ganzheit entgegenstehen. Programmatisch hierzu 1982 Jean-François Lyotard: „Wir haben die Sehnsucht nach dem Ganzen und dem Einem, nach der Versöhnung von Begriff und Sinnlichkeit,

einen gesellschaftlichen, politischen und religiösen Pluralismus zu fördern, ohne dass dabei die Einheit der menschlichen Gemeinschaften Schaden nimmt. Sie akzeptieren keinen Pluralismus auf Kosten anderer: der Benachteiligten, der Armen, der Kranken, der Schwachen.

Sicher wird man schon in Kenntnis der Geschichte nicht behaupten können, dass eine vom Christentum geprägte Welt durch die religiösen Gehalte des christlichen Glaubens *notwendigerweise* zu einer religiösen, sozialen und politischen Praxis gelangt, die durch die Anerkennung des Anderen bestimmt ist.<sup>34</sup> Zugleich aber lässt sich schwer bestreiten, dass die religiösen Gehalte, die im Zentrum des Christentums stehen, mit einer Praxis der Anerkennung, wie sie hier skizziert wurde, konvergieren. Ob sie diese Praxis letztendlich sogar *motiviert* haben, darüber wäre weiter nachzudenken.<sup>35</sup>

#### 4. Differenz und Anerkennung im interreligiösen Dialog

Was bedeutet dies für den interreligiösen Dialog? Im klaren Bewusstsein der vielfach belasteten Geschichte von Muslimen und Christen rief Papst Benedikt XVI. in Köln dazu auf, religiöse Minderheiten zu respektieren und die Religionsfreiheit zu achten. Dabei dachte er wohl nicht zuletzt an die oft

nach transparenter und kommunizierbarer Erfahrung teuer bezahlt. Hinter dem allgemeinen Verlangen nach Entspannung und Beruhigung vernehmen wir nur allzu deutlich das Raunen des Wunsches, den Terror ein weiteres Mal zu beginnen, das Phantasma der Umfassung der Wirklichkeit in die Tat umzusetzen. Die Antwort darauf lautet: Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Widerstreite, retten wir die Ehre des Namens“ (Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, zitiert nach: Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, hg. v. Wolfgang Welsch, Weinheim 1988, 203).

34 Auf der Grundlage der hier zur Diskussion gestellten These ließe sich noch einmal das Gespräch mit Jan Assmann suchen, dem zufolge monotheistische Religionen aufgrund ihres exklusiven Wahrheitsanspruches zur Anwendung politischer Gewalt neigen. Assmann hat seine Thesen in jüngerer Zeit freilich zunehmend modifiziert, zuletzt in: Monotheismus und die Sprache der Gewalt (Wiener Vorlesungen 116), Wien 2006 v.a. 23. Vgl. auch die Beiträge in dem von Peter Walter hg. Sammelband: Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (Quaestiones disputatae 216), Freiburg/Basel/Wien 2005.

35 Das geschichtliche Verhältnis des Christentums zur Moderne war im 20. Jahrhundert wiederholt strittig. Hans Blumenberg etwa sah die „Legitimität der Neuzeit“ gerade in der Emanzipation von einem als Zumutung empfundenen Begriff göttlicher Allmacht. Erinnerung sei auch an die von Herbert Schnädelbach im Jahr 2000 durch einen Artikel in der Wochenzeitung „Die Zeit“ (Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren, Nr. 20 vom 11. Mai 2000) ausgelöste Debatte um die kulturhistorische Bedeutung des Christentums.

schwierige Situation christlicher Minderheiten in islamisch geprägten Staaten. Aber der Papst ging weiter: Über den Appell zu wechselseitiger Versöhnung hinaus rief er Muslime und Christen dazu auf, so zu leben, „dass jeder die Identität des anderen respektiert“.

Diese Formulierung ist bemerkenswert. Denn der Respekt vor der Identität des Anderen besagt nicht nur den Verzicht auf jegliche Form von Missionierung, die auf eine Nötigung zum Religionswechsel hinausläufe. Sie anerkennt vielmehr die Identität der nichtchristlichen Religionen als *Religionen*. Deren Anerkennung ist aber nur dann denkbar, wenn die nichtchristlichen Religionen nicht als Ergebnis von Irrtum, Verblendung und Anmaßung wahrgenommen werden, sondern als Orte der Wahrheit und der Heiligkeit Gottes (vgl. NA 2).

Man könnte bei dieser Verhältnisbestimmung an das im ökumenischen Dialog inzwischen geläufige Konzept der „versöhnten Verschiedenheit“ denken.<sup>36</sup> Auch diesem Konzept liegt ein Begriff von Differenz zugrunde, der Unterschiedenheit nicht exklusiv fasst. Vielmehr schließen Unterschiede zwischen den christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in Theologie, Frömmigkeit oder Kirchenpraxis die wechselseitige Anerkennung als authentische Gestalten des Christlichen nicht aus. Im Gegenteil: Sie werden als Bereicherung des Christlichen wahrgenommen und geschätzt.

Auf das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen lässt sich das Konzept der „versöhnten Verschiedenheit“ freilich nur bedingt übertragen. Die Diskussion um die „pluralistische Religionstheologie“ hat deutlich gemacht, dass Christen nicht darauf verzichten können, Christus als die letztgültige Offenbarung Gottes auch im Dialog mit den anderen Religionen zu bezeugen.<sup>37</sup>

36 Der Begriff der „versöhnten Verschiedenheit“ stammt aus dem ökumenischen Dialog. Sie wurde durch den lutherischen Theologen Harding Meyer in die Diskussion eingebracht und fand erstmals auf der Konferenz des Lutherischen Weltbundes im Jahr 1979 breite Zustimmung. – Neben den unter dem Titel „Versöhnte Verschiedenheit“ veröffentlichten Beiträgen von Meyer selbst vgl. die Darstellung von Ulrich H. Körtner, *Versöhnte Verschiedenheit. Ökumenische Theologie im Zeichen des Kreuzes*, Bielefeld 1996.

37 Vgl. zu dieser Diskussion u.a. die Beiträge in: Raymund Schwager (Hg.), *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand (Quaestiones disputatae 170)*, Freiburg/Basel/Wien 1998; Joseph Ratzinger, *Variationen zum Thema Glaube, Religion und Kultur*, in: *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg/Basel/Wien 2003, v.a. 66-90; sowie jüngst Heino M. Sonnemans, *Dialog der Religionen. Zwischen Absolutheitsanspruch und Inter-Religiosität*, in: ders., *Dialog der Religionen. Wege und Ziele – Differenz und Einheit (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 14)*, Bonn 2005, 30-76, v.a. 62f (hier auch weitere Literatur zur Diskussion um die Pluralistische Religionstheologie).



Wie kann aber der Anspruch des Christentums aufrecht erhalten werden, dass sich Gott in Jesus Christus letztgültig und deshalb in einer für alle Menschen verbindlichen Weise geoffenbart hat, und zugleich die Identität der anderen Religionen respektiert werden?

Das II. Vatikanische Konzil hat klargestellt, dass die katholische Kirche den Besitz des Heils keineswegs *exklusiv* für sich beansprucht. Indem das Konzil gleich zu Beginn seiner Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* die Kirche als das „Zeichen und Instrument der Einheit mit Gott und der Einheit der Menschen untereinander“ begreift, deutet das Konzil die sakramentale Wirklichkeit der Kirche an. Weder Zeichen noch Werkzeug aber sind wertvoller als der Gegenstand, auf den hin sie gemacht sind. Der jüngst mit Blick auf den interreligiösen Dialog vorgeschlagene Begriff des „*Interiorismus*“ sucht deshalb die Beziehung zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen in dem Sinne zu bestimmen, dass er das Zeugnis von Christen nicht als Überbietung der anderen Religionen versteht, sondern als Dienst an ihrer Wahrheit. Die Kirche begreift sich im Bezug auf die nichtchristlichen Religionen als „Dienerin aller“ (vgl. Mk 10,42-45).<sup>38</sup>

Christen werden ihren Anspruch nicht aufgeben können, dass ihr Glaube die endgültige Offenbarung Gottes bezeugt. Auch *Nostra aetate* bezieht sich auf Joh 14,6, wonach Christus „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ ist. Das Konzil fügt aber sogleich hinzu, dass in Christus „alle Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden sollen“ (Nr. 2). Damit ist die Möglichkeit eingeräumt, dass alle Menschen – zwar „in Christus“, aber doch auch außerhalb der Kirche – zum Heil gelangen.<sup>39</sup>

Auf dieser Grundlage hat das Lehramt der katholischen Kirche nach dem Konzil wiederholt bestätigt, dass Angehörige einer nichtchristlichen Religion keineswegs von der ewigen Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen sind. Nach der im Jahr 2000 veröffentlichten Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* etwa darf der christliche Glaube, wonach das Heil der Welt durch Jesus Christus allein gewirkt ist, „nicht dem allgemeinen Heilswillen Gottes entgegen gestellt werden“. Im Gegenteil: „Es ist notwendig, diese beiden Wahrheiten zusammen zu halten: die reale Möglichkeit des Heils in Christus für alle Menschen und die Notwendigkeit der Kirche für das Heil“.<sup>40</sup>

38 Vgl. u.a. Peter Knauer, Christus „in“ den Religionen: Interiorismus, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 51 (2004) 237-252.

39 Dies wird ausdrücklich z.B. an der zweiten Stelle gesagt, an der sich das Konzil auf die Muslime bezieht: „Der Heilswille umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird“ (*Lumen gentium* 16).

40 Nr. 20. – Dass das Heil aller Menschen *in Christus* verwirklicht ist, ergibt sich daraus, dass die Religionen nicht etwa komplementär zueinander die Offenba-

Auch hier zeigt sich die Einheit von Einheit und Unterschiedenheit, Differenz und Anerkennung, die den Begriff inklusiver Differenz ausmacht.

Nach *Dominus Iesus* ist die Gleichwertigkeit der Dialogpartner eine wesentliche Voraussetzung für den interreligiösen Dialog. Dabei – und das ist wiederum das Proprium des Begriffs inklusiver Differenz – wird die Unterschiedenheit der religiösen Überzeugungen nicht geleugnet. „Die Parität [*aequalitas*], die Voraussetzung für den Dialog ist, bezieht sich auf die gleiche personale Würde der Partner, nicht auf die Lehrinhalte und noch weniger auf Jesus Christus, den Mensch gewordenen Sohn Gottes, im Vergleich zu den Gründern der anderen Religionen“.<sup>41</sup> Grundlage der Gleichwertigkeit der Dialogpartner ist die biblische Überzeugung von der Gleichheit aller Menschen als Ebenbild Gottes.<sup>42</sup> Als Ebenbild Gottes aber bringt jeder Mensch – welcher Religion auch immer er angehören mag – die Wahrheit und Heiligkeit Gottes zur Erscheinung. Deshalb besteht für Christen eine religiöse Verpflichtung zum Dialog mit den Angehörigen anderer Religionen – darin eingeschlossen die Muslime.

## 5. Einheit und Pluralität im muslimisch-christlichen Dialog

Für den muslimisch-christlichen Dialog ist eine Rechenschaft über die darin von beiden Seiten jeweils vorausgesetzten Begriffe unumgänglich. Denn diese Begriffe, die innerhalb der jeweiligen religiösen und kulturellen Traditionen meist unreflektiert benutzt werden, beeinflussen nicht nur die Art und Weise, wie die jeweils andere Religion wahrgenommen wird. Sie sind auch folgenreich für das vom Konzil geforderte Engagement für soziale

rung Gottes als Selbstmitteilung bezeugen. Mit Blick darauf, *wie* die heilschaffende Gnade Gottes den Nichtchristen übermittelt wird, erinnert die Erklärung an das Missionsdekret des II. Vatikanischen Konzils „*Ad gentes*“. Dort heißt es, dass Gott seine Gnade „auf Wegen verleiht, die ihm bekannt sind“ (Nr. 21). – Vgl. allerdings auch „*Dominus Iesus*“, Nr. 22: „Wenn es auch wahr ist, dass die Nichtchristen die göttliche Gnade empfangen können, so ist doch gewiss, dass sie sich objektiv in einer schwer defizitären Situation befinden im Vergleich zu jenen, die in der Kirche die Fülle der Heilmittel besitzen.“ Die Erklärung beruft sich hierzu auf die Enzyklika „*Mystici corporis*“ von Papst Pius XII. (DzH 3821).

41 „*Aequalitas*, quae ad dialogum requiritur, non ad doctrinae argumentum ac materiam attinet, eoque minus ad Iesum Christum – qui est ipse Deus Homo factus – per comparationem cum aliarum religionum conditoribus, sed solummodo ad parem partium dignitatem sese refert“ (Nr. 22).

42 Vgl. Gen 1,26f; dazu Claus Westermann, Das Alte Testament und die Menschenrechte, in: Jörg Baur (Hg.), Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe, Stuttgart 1977, 5-18.

Gerechtigkeit, für sittliche Werte, für den Frieden und die Freiheit aller Menschen. Dieses Engagement setzt ja immer eine bestimmte Zielvorstellung für jene Bereiche individuellen, gesellschaftlichen und politischen Handelns voraus, auf die es sich richtet.

Deshalb wäre im Gespräch mit Muslimen zu klären, wie die Begriffe Identität und Differenz in der Tradition muslimischen Denkens gefasst wurden und wie sie heute zu bestimmen sind. Was ist der Status der Differenz im Islam – besonders auch mit Blick auf das islamische Ideal der Einheit (*tawhîd*)? Wie wird in der Tradition islamischen Denkens das Verhältnis von Identität und Differenz beurteilt? Welchen Stellenwert hat in der islamischen Tradition die Konzeption eines politischen, gesellschaftlichen oder religiösen Pluralismus? Und was bedeutet dies mit Blick auf die nichtmuslimischen Religionen, die Christen, die Juden, die Nichtglaubenden? Wie kann in der islamischen Tradition der Anspruch, die letztgültige Offenbarung der göttlichen Wahrheit zu besitzen, mit der real existierenden Pluralität in Gesellschaft und Religion überein gebracht werden?

Um nicht missverstanden zu werden: Bei diesen Fragen geht es weder darum, gleichsam „inquisitorisch“ islamische Traditionen an christlichen Maßstäben zu messen, noch darum, eine immer schon vorausgesetzte Überlegenheit abendländisch-christlichen Denkens und Handelns zu erweisen – worin auch immer diese Überlegenheit dann bestünde. Beides verbietet schon der von Papst Benedikt XVI. geforderte Respekt vor der Identität des Anderen.<sup>43</sup> Auch wäre es absurd zu behaupten, dass nichtchristliche Religionen aufgrund ihrer religiösen Gehalte den Begriff inklusiver Differenz nicht nachvollziehen können.

Sicher wird der muslimisch-christliche Dialog nicht an jenen Besonderheiten Maß nehmen dürfen, welche die gehaltvolle Fortbestimmung des Differenzbegriffs innerhalb der christlichen Trinitätslehre und der Christologie beeinflusst haben. Es gibt aber Gehalte von Christentum und Islam, in denen beide Religionen einander sehr nahe stehen. So dürfte es möglich sein, mit Blick auf den Schöpfungsgedanken die Frage nach dem diesem zugrunde liegenden Differenzbegriff zu stellen. Die Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Unendlichkeit und Endlichkeit der Schöpfung, von göttlicher und menschlicher Freiheit provoziert unweigerlich eine Fortbestimmung des Differenzbegriffs, über dessen praktische Konsequenzen weiter nachzudenken wäre – etwa mit Blick auf das Verhältnis von Religion und Politik. Hierzu ergeben sich zahlreiche Anknüpfungspunkte in der Tradition

43 Indem auch *Dominus Iesus* präzisiert, dass die Kirche sich darum bemüht, mit den nichtchristlichen Religionen ein Gespräch „der Liebe und des Respekts der Freiheit“ zu führen, zitiert das Dokument erneut die Konzilserklärung *Nostra aetate* (Nr. 1).

islamischen Denkens, die christlichen Theologen leider oft kaum bekannt sind.<sup>44</sup>

Nicht der „Dialog über den Dialog“ scheint Muslime und Christen gegenwärtig weiter zu führen, sondern der Austausch über die Eigentümlichkeiten und Besonderheiten ihrer jeweiligen religiösen Traditionen. Soll dieser Austausch in einer verantworteten Weise geschehen, setzt er jedoch eine Reflexion über die Grundkategorien der Sprache voraus, in der er geschieht. Zu diesen Grundkategorien zählt der Begriff der Differenz.

Dessen gehaltvolle Fortbestimmung – darauf hat Wilhelm von Humboldt aufmerksam gemacht – erfolgt nicht in einem geschichtsfreien Raum. Der jeweilige Begriff von Differenz ist vielmehr durch zahlreiche Faktoren bestimmt. Zu ihnen zählen auch die religiösen Traditionen der jeweiligen Kulturräume, in denen Islam und Christentum wirksam wurden. Sich hierüber Rechenschaft zu geben, kann es erleichtern, dass der muslimisch-christliche Dialog trotz fortbestehender Differenzen im Bereich religiöser Überzeugungen eine gemeinsame Sprache findet. Diese aber ist unverzichtbar, wollen sich Muslime und Christen angesichts der globalen Herausforderungen über gemeinsame Perspektiven und Ziele ihres Handelns verständigen.

44 Ansätze hierzu finden sich etwa bei Ulrich Schoen, *Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen. Gemeinsames Problem von Islam und Christentum* (Christentum und Islam im Dialog 2), Münster 2002, ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel: *Determination und Freiheit im arabischen Denken heute. Eine christliche Reflexion im Gespräch mit Naturwissenschaft und Islam* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 33), Göttingen 1976.