

Eine bleibende Erinnerung...

Während meiner Jahre in Indien als ich am Vidyajyoti, Institute of Religious Studies in Delhi lebte und lehrte, nahm ich immer wieder die Einladung zum Frühstück bei meinem Freund Dr. Khwaja Ahmad Faruqi, Professor der Urdu Literatur an der Universität Delhi, wahr. Als ich am Morgen des 15. Mai 1981, ein Tag nach dem Attentat auf Papst Johannes Paul II bei Faruqi Sahib eintraf, schaute er ungewöhnlich erregt und betroffen aus. Als ich ihn fragte, wie es ihm gehe, sagte er dass er den ganzen vorigen Tag nicht habe arbeiten können und dann während der Nacht kaum zum Schlafen gekommen sei. Er erklärte: Ich hörte gestern auf BBC World Service, dass die ersten Worte, die der Papst, gleich nachdem er wieder zum Bewusstsein gekommen war, gesprochen habe, seien Worte der Vergebung für den Attentäter Ali Agca gewesen. Dies hat mich so beeindruckt, fügte Faruqi hinzu, dass mich bis jetzt der emotional geladene Gedanke nicht loslässt: dieser Akt der unmittelbaren Vergebung war wirklich Jesu Lehre gemäß. In der Tat, Papst Johannes Paul II hat mir Jesus und sein tiefstes Anliegen nahe gebracht.

1. Einführung: Frühere Veröffentlichungen zum Thema. Das Ziel dieses Essays.

Mitte der achtziger Jahre veröffentlichte P. Thomas Michel SJ, ein Pionier and Veteran auf dem Gebiet des Christlich-Islamischen Dialogs, zwei wichtige Beiträge, die sich direkt mit unserem Thema befassen. Ein Essay aus dem Jahre 1985 trägt den Titel: „Christianity and Islam. Reflections on Recent Teachings of the Church“. Zwei der 22 Seiten dieses Essays befassen sich mit den Lehren Johannes Paul II. über den Islam. Ein Jahr später schrieb Michel dann einen Essay über „John Paul II's Teaching about Islam in his Addresses to Muslims“. Schließlich, im Jahr 1994, veröffentlichte Michel zusammen mit Michael Fitzgerald, damals der Sekretär des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, den reich illustrierten und dokumentierten Band: *Recognize the Spiritual Bonds which Unite Us*.¹ Diese drei Veröffentlichungen bleiben von herausragender Bedeutung für unser Thema.

Thomas Michel war von 1981 bis 1988 verantwortlich für die Asienabteilung des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, und von 1988-1994 leitete er die Islam Abteilung desselben Rates (P.C.I.D., vormals: Sekretariat für Nichtchristen). Er war dann mehrere Jahre lang Sekretär des Sekretariats des Jesuitenordens für den Interreligiösen Dialog in Rom und Sekretär für ökumenische Fragen bei der Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen (F.A.B.C.). Deshalb sind die

¹ Pontifical Council for Interreligious Dialogue. Vatican City, 1994.

folgenden Worte aus seiner Feder gewichtig:

„Es kann mit Sicherheit gesagt werden, dass kein Papst der gesamten Geschichte den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen so viel Aufmerksamkeit geschenkt hat wie Papst Johannes Paul II. Sowohl in seinen Ansprachen an Christen, die in Asien, Afrika, dem Mittleren Osten und Europa unter den Muslimen leben, als auch in seinen Reden an die Muslime im Zusammenhang mit seinen Reisen in viele verschiedene Länder, hat der jetzige Papst [d.h. Johannes Paul II] versucht, die Grundlagen für den christlich-islamischen Dialog zu legen und die Prinzipien für das Leben unter den Anhängern dieser beiden monotheistischen Religionen zu formulieren“ (MICHEL, 1985, S. 7).

In dem anderen eben erwähnten Aufsatz (MICHEL, 1986), äußert Michel die Auffassung, dass man die folgenden Gruppen von Dokumenten studieren müsse um zu einer umfassenden Einschätzung der relevanten Lehren Papst Johannes Pauls zu gelangen.

- „1. Lehren für die Christen, besonders die Katholiken, über die Religionen (z.B. Enzyklika *Redemptor Hominis*; Enzyklika *Redemptoris Missio*; die Ansprachen, in regelmäßigen Abständen, an den Mitarbeiterstab des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog)
2. Lehren für die gesamte menschliche Familie über die Fragen, die es mit interreligiösen Beziehungen zu tun haben(z.B. Botschaften zum Weltfriedenstag, Radioansprachen an die Völker Asiens).
3. Lehren für die Christen über den Islam und die Beziehungen zu den Muslimen (z.B. Ansprache an die Christen in Ankara; Homilie während der Eucharistiefeier in Casablanca, Morocco).
4. Ansprachen an Muslime.
5. Ansprachen an Muslime und andere.“ (MICHEL, 1986, S. 182f.)“

Dazu kommen einige Seiten im Buch *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten* aus dem Jahr 1994, wo Johannes Paul II [von jetzt an JP II] Fragen beantwortet, die ihm der Journalist Vittorio Messori schriftlich unterbreitet hatte.

Ziel dieses Beitrags ist es jedoch, die theologische Dimension der Erbes von JP II herauszustellen. Ich behandle also das Thema „Johannes Paul II und Islam“ aus dieser besonderen Perspektive. So werde ich hier die in der Tat bemerkenswerten Initiativen Johannes Paul II. auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs und, spezieller auf dem Gebiet der Beziehungen und des Dialogs zwischen Christen und Muslimen nicht beschreiben und analysieren. Auch geht es hier nicht darum, Licht auf die Frage zu werfen, wie JP II Dialog im Verhältnis zu Mission und

Proklamation gesehen hat. Schließlich ist es auch nicht Ziel dieses Beitrags, in mehr Detail die wesentlichen Einsichten JP II's auf dem Gebiet der christlichen Theologie der nichtchristlichen Religionen zu erforschen, obwohl dieses Thema am Ende des Beitrags kurz zur Sprache kommen wird. Stattdessen beabsichtigen wir hier auf das Verständnis des Islam seitens Johannes Paul II. als einer bestimmten religiösen Sicht und als einem Gesamt von normativen Praktiken und Glaubenslehren einzugehen. Auch wollen wir sehen, wie er die muslimische Gemeinschaft weltweit in ihrer religiösen Bedeutsamkeit wahrgenommen hat; einerseits ihre große Vielfalt, was das breite Spektrum von muslimischen Sekten, Bewegungen, Tendenzen und ideologischen Trends angeht und andererseits die Tatsache, dass sie sich in einem kontinuierlichen Prozess des Wandels befindet.

2. Der Islam in *Die Schwelle der Hoffnung Überschreiten*

Es gibt meines Erachtens keine Anzeichen dafür, dass JP II in irgendeiner Phase seines Lebens einen entschiedenen Versuch gemacht hat, den Islam als Religion und Kultur näher kennen zu lernen.² Trotz der Präsenz einer alten, kleinen Gruppe von Tataren in Polen, spielen der Islam als Religion und Kultur im säkularen und religiösen Diskurs des modernen Polen kaum eine bedeutsame Rolle, ausgenommen die herausragende Rolle, die König Jan III. Sobieski (1629-1696) in den erfolgreichen Schlachten in Abwehr der Angriffe der Ottomanen auf Europa gespielt hat.

Man kann mit Sicherheit annehmen, dass JP II erst im Kontext der Diskussionen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die sich dann in den relevanten Texten von *Lumen Gentium* (16) und *Nostra Aetate* (3) niedergeschlagen haben, begonnen hat, sich für den Islam und die muslimische Welt zu interessieren und tiefer über die Fragen nachzudenken, die sich der Kirche von dort her auf stellen.

Im schriftlichen Interview, das Vittorio Messori mit JP II im Jahre 1994 geführt hat und das im gleichen Jahr auch auf Deutsch erschienen ist (JOHN PAUL II, 1994), finden sich - als Kapitel 15: Mohammed? - gerade einmal vier Seiten über den Islam. Ich beginne meine Analyse bewusst mit den in diesem Text gemachten Aussagen Johannes Pauls II. über den Islam. Denn hier sind wir sicher, das persönlich reflektierte Denken des Papstes vor uns zu haben, unbeeinflusst von einer von zweiter Hand vorbereiteten Vorlage oder Skizze. Darin unterscheidet sich dieser Text von den anderen Texten des Papstes, die

² In der umfassenden Biographie über JP II von George Weigel (*Witness to hope*. New York, Cliff Street Books, 1999) habe ich keinerlei Hinweis auf eine Interesse JP II an Muslimen und am Islam für die Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil gefunden.

wir in diesem Beitrag zitieren und diskutieren werden. Auf diesen wenigen Seiten des Interviewbuches legt JPII nach reiflicher Überlegung die Essenz seines theologischen Denkens über den Islam dar, des Islam „als einer der großen monotheistischen Religionen“, wie er selbst dort formuliert.

JPII erinnert sich zunächst an „ein Erlebnis“ aus seiner Jugendzeit.

„Wir besichtigten im Kloster San Marco in Florenz die Fresken von Frau Angelico. Auf einmal schloß sich uns ein Mann an, der die Bewunderung für die Meisterschaft dieses großen geistlichen Künstlers mit uns teilte, aber hinzufügte: «Doch ist nichts vergleichbar mit unserem wundervollen moslemischen Monotheismus.» Diese Erklärung hinderte uns nicht daran, die Besichtigung und das Gespräch in freundschaftlichem Ton fortzuführen. Dieses Erlebnis war für mich förmlich wie ein Vorgeschmack auf den Dialog zwischen Christentum und Islam, den man in der nachkonziliaren Zeit systematisch zu entwickeln versucht.“

Ich nehme an, JPII erwähnt dieses Erlebnis um die zentrale Stellung zu unterstreichen, die die Idee des einzigen und einen Gottes, d.h. des „reine[n] Monotheismus“ in der muslimischen Sicht des Glaubens einnimmt. Um zu zeigen, dass die Muslime sich selbst stets in einer Beziehung des Wettstreits mit anderen Religionen [nicht zuletzt der christlichen] und deren Lehren und Praktiken sehen, zitiert JPII die Worte, die der Muslim beim Besuch von San Marco seinen Worten der Bewunderung für die Gemälde Fra Angelicos hinzufügte: „Doch nichts ist vergleichbar mit unserem wundervollen moslemischen Monotheismus.“

Bezeichnend ist auch die gleich darauf folgende Bemerkung Johannes Pauls: „Diese Erklärung hinderte uns nicht daran, die Besichtigung und das Gespräch in freundschaftlichem Ton fortzuführen.“ Als wolle uns der Papst nahelegen: Differenzen, was den Glauben und die Glaubenslehren angeht, und die klare Unterscheidung von verschiedenen Glaubenslehren und Wahrheitsansprüchen auf der normativen Ebene sind eine Sache, das beharrliche Bemühen um fortgesetzten Dialog und Austausch auf der praktischen Ebene sind eine andere. So kommt in diesem knapp gehaltenen Erlebnisbericht das Papstes sein Denken in dieser Sache kurz und bündig zum Ausdruck. JPII hielt es für wesentlich, gleichzeitig beides zusammenzuhalten: einmal das klare Ausmachen der Lehrunterschiede zwischen den beiden Religionen sowie zum anderen der Wille zum unablässigen Festhalten an Austausch und Dialog zwischen den Anhängern der beiden Religionen.

Die folgenden zwei Paragraphen desselben Textes aus *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten* zeigen an, worin JPII den Unterschied zwischen den beiden Glaubenssichten und -lehren sieht. Aus seiner Lektüre des Koran und

dem Vergleich mit der zentralen Botschaft der Biblischen Schriften, kommt JP II zunächst einmal zu dem Schluss, „*dass sich hier ein Prozeß der Einschränkung der Göttlichen Offenbarung vollzogen hat.*“ (Die Betonung stammt von JP II selbst). Worin besteht nun dieser „Prozeß der Einschränkung“? Er besteht in „der Entfernungvon dem, was Gott zuerst im Alten Testament durch die Propheten und dann definitiver im Neuen Testament durch seinen Sohn gesagt hat.“ Diese Aussage wird weiter radikalisiert in der unmittelbar folgenden: „Dieser ganze Reichtum der Selbstoffenbarung Gottes, der das Erbe des Alten und Neuen Testaments ausmacht, wurde im Islam hintangestellt.“

Es wird in der Tat gemeinhin gesagt, dass Offenbarung - koranisch verstanden - in der Offenbarung des göttlichen Willens und nicht des göttlichen Wesens bestehe. Man kann jedoch auch argumentieren: Der Koran, in dem er Gott in vielfältiger Weise benennt und ihm z. B. Attribute wie barmherzig, gnädig und allwissend zuschreibt, offenbart de facto wirkliche Qualitäten des Wesens Gottes in dem Sinn, dass er in diesen koranischen Attributen Aspekte seiner selbst offenbart, die der bloße Versand als solcher nicht zu erreichen vermag. Folglich könnte man die Aussage JP II., dass im Islam „der ganze Reichtum der Selbstoffenbarung Gottes, der das Erbe des Alten und Neuen Testaments ausmacht, im Islam hinangestellt wurde, in Frage stellen. Allerdings, selbst wenn man dies tut, wird man kaum umhin können zuzugeben, dass der Koran in der Tat den Reichtum des spezifisch biblischen Verständnisses der Selbstoffenbarung Gottes „hinangestellt“ hat. Es ist anzunehmen, dass JP II hier besonders an die vielfältigen Weisen denkt, in denen der Gott der hebräischen Bibel sich offenbart, indem er sich mit dem auserwählten Volk und dem Auf und Ab seiner Geschichte einlässt und mit dem verleumdeten und leidenden Propheten identifiziert, in dessen Botschaft und Leiden (siehe die Gottesknechtslieder im Buch Jesaja) er sich als vergebender, heilender und erlösender Gott offenbart. Wie dem auch sein mag, JP II formuliert nicht die spezifischen Punkte, an die er hier denkt. Außerdem, indem er Gottes Initiative im Akt der Offenbarung – in einer letztgültigen Weise durch seinen Sohn – betont, könnte er die Antwort des christlichen Glaubens auf die koranische Anschuldigung im Sinn haben dahingehend, dass die Christen Jesus, durch Übertreibung auf die Position der Göttlichkeit erhoben haben und so die totale Reinheit des monotheistischen Glaubens wie sie der Koran verkündet, verdunkelt haben.

Im folgenden Paragraph schreibt JP II, dass dem Gott des Korans „die schönsten Namen verliehen werden, über die die menschliche Sprache verfügt“, doch dass er „letzten Endes ein Gott [bleibe], der außerhalb der Welt steht, ein Gott, *der nur Herrlichkeit, aber nie Emanuel*, der Gott-mit-uns ist“ (Betonung von JP II). Diese Aussage weist darauf hin, dass JP II dem Koran keinerlei offenbarende Qualität zuschreibt. Er sagt: „Dem Gott des Korans“, der nicht der Gott der Bibel ist, „werden die schönsten Namen verliehen, über die die menschliche Sprache verfügt“. In dieser Formulierung scheint er kategorisch die Idee

ausschließen zu wollen, dass wenigstens gewisse Aussagen des Koran über Gottes *sifât* (Qualitäten, Attribute, Namen) als teilweise Offenbarungen seitens des Einen Gottes der Bibel verstanden werden könnten, in anderen Worten, er schießt die Idee aus, dass einige Aussagen des Koran Elemente authentisch offenbarter Wahrheit enthalten.

Es kann durchaus in Frage gestellt werden ob man, wie JP II es tut, zu sagen gerechtfertigt ist, dass „der Gott des Korans“ „letzten Endes ein Gott [ist, der] außerhalb der Welt steht“. Es gibt muslimische Interpretationen des Textes des Korans, die Gottes aktive Gegenwart oder, wenn man so will, Gottes gegenwärtige Aktivität in der Welt des Geschaffenen aussagen. Außerdem könnten hier zahllose Texte von muslimischen Mystikern angeführt werden. Diese würden beanspruchen, dass Gott in und durch die Welt der Schöpfung am Werk ist und dass diese Glaubensüberzeugung fest auf eindeutigen Aussagen des Korans basiert. JP II scheint hier eine genügend differenzierte Kenntnis des Islam abzugehen und folglich kommt er zu einer undifferenzierten Einschätzung des muslimischen Bildes, besser: der muslimischen Bilder von Gott. Außerdem vermisst man hier die Unterscheidung zwischen, auf der einen Seite, „Nähe“ und sogar „Gegenwart“ Gottes in seinen Geschöpfen, besonders im Hinblick auf die von Gott geschaffenen menschliche Person (näher als die Halsschlagader, Sure 50,16) und, auf der anderen Seite, die Frage, wie die Natur dieses unendlich nahen Gottes koranisch beschrieben werden sollte. Aber selbst wenn man den weiten Fächer der auf dem Koran basierenden Vorstellungen von Gott berücksichtigt, wird man in muslimischen Interpretationen und Texten kaum jemals der Idee der genuin selbsthingebenden und unbedingten Liebe Gottes begegnen, die auch dem Sünder und dem Feind Gottes gilt und die sich nicht scheut, in Jesus Christus die Gestalt des leidenden Gottesknechtes anzunehmen.³

JP II bewegt sich dagegen auf sicherem Grund mit seiner Aussage: „Er [der Koran] hat keinen Platz für das Kreuz und die Auferstehung: Jesus wird zwar erwähnt, aber nur als Prophet, der Mohammed, dem letzten Propheten, den Weg bereitet. Es wird auch an Maria, seine jungfräuliche Mutter erinnert, doch wird das Drama der Erlösung vollständig weggelassen.“ Es ist nicht ohne Interesse, diese Worte JP IIs mit Paragraph 3 der Konzilserklärung über das Verhältnis der Katholischen Kirche zu den anderen Religionen (*Nostra Aetate* =NA) zu vergleichen. Dort heißt es: „Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter

³ Selbst im „Offenen Brief der 138“ der ausführlich darlegt, dass das Doppelgebot der Liebe die Kernbotschaft des Koran und damit des Islam ausmacht, spricht an keine Stelle von der Gottes Liebe als sich selbst mitteilender, sich Selbst opfernder Liebe.

Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. “In klarem Kontrast zu diesem Text von *NA* betont JP II in seinem Interview die wesentlichen Unterschiede zwischen christlichem und muslimischen Glauben in Bezug auf Jesus und seine Mutter. Das Konzil weist auf die Verehrung Jesu als Propheten und das Verehren Marias seiner Mutter als den Christen und Muslimen gemeinsamen Elemente der Glaubenspraxis hin. im Kontrast dazu weist JP II in dem Interview auf den Hiatus zwischen den Glaubenslehren der beiden Religionen hin: hier „nur als Prophet“ der „ der Mohammed, dem letzten Propheten, den Weg bereitet“, dort in *NA* „Verehrung Jesu als Propheten“ als etwas Positives, das gemeinsam zu bekennen ist; hier Verehrung und gar devote Anrufung von Maria, der Jungfrau Mutter als gemeinsames Element, gemeinsam zu bekennen, dort die Affirmation der Tatsache dass „seine Jungfrau Mutter“ zwar „erwähnt“ wird, aber verbunden mit der vollständigen Weglassung des Dramas von Sünde und Erlösung durch Christus auf seiten des muslimischen Glaubens.

Der Ausdruck „Drama der Erlösung“, mag dem Theologen zunächst ungewöhnlich vorkommen. Wenn wir jedoch auf das Ereignis des erlösenden Leidens Christi und seines Kreuzestodes aus einer menschlichen Perspektive schauen, dann kann es sicher mit einem Begriff wie „Tragödie“ beschrieben werden. JP II scheint hier die menschliche Seite des göttlich-menschlichen Ereignisses der Erlösung betonen zu wollen, im Kontrast zur Betonung seitens des Islam allein Gottes und seiner totalen Transzendenz. Außerdem bringt diese Formulierung die dramatische Natur und sozusagen den „teueren“ Aspekt des Christuserignisses ans Licht. Auf diese Weise kommt der kurze Abschluss dieser beiden Paragraphen nicht als eine Überraschung: „Daher ist nicht nur die Theologie, sondern auch die Anthropologie des Islam sehr weit entfernt von der christlichen.“

Im darauf folgenden Paragraphen spricht JP II von der „*Hochachtung*“ die die „*Frömmigkeit der Muslime*“ verdient. [Betonung JP II] Er erwähnt eigens „ihre *Treue zum Gebet*“. „Das Bild des Menschen, der an Allah glaubt und ohne Rücksicht auf Zeit und Ort niederkniet und im Gebet versinkt, kann allen ein Vorbild sein, die den wahren Gott bekennen - insbesondere jenen Christen, die ihren wunderschönen Kathedralen fernbleiben oder überhaupt nicht beten.“ Das Thema der christlichen Hochachtung für die Frömmigkeit der Muslime, die besonderen Ausdruck in [rituellem] Gebet, Fasten und Almosenabgabe findet, beherrscht die Ansprachen JP IIs an Christen und an christlich-muslimische Gruppen. Im eben zitierten Text fällt uns der Begriff „Allah“ auf, wenn JP II vom „Menschen der an Allah glaubt“ spricht, und andererseits sein Gebrauch der Worte „Gott“, wenn er im gleichen Paragraphen von den Nichtmuslimen spricht. Ist das ein Hinweis darauf, dass JP II implizit die Auffassung zum Ausdruck bringen will: Christen und Muslime beten nicht zu demselben Gott?

JP II bekräftigt das Engagement der Kirche im Dialog mit den Muslimen und zitiert den letzten Teil des relevanten Paragraphen 3 in *NA*, wo das Konzil „alle ermahnt...das Vergangene beiseite zu lassen und sich aufrichtig um

gegenseitiges Verstehen zu bemühen.“ Er erwähnt hier ausdrücklich die Gebetstreffen in der Tradition des ersten Assisi Gebetstreffens im Jahre 1986 und seine eigenen wiederholten Treffen mit Muslimen während seiner häufigen apostolischen Reisen. Er erwähnt „die große Gastfreundschaft“, die er seitens der Muslime erfahren hat und die Tatsache, dass die Muslime ihm zugehört haben. Unter den Treffen mit Muslimen betont er besonders die „unvergessliche“ Begegnung mit den jungen Muslimen in Stadium von Casablanca im Jahre 1985 und spricht „von der Aufgeschlossenheit der Jugendlichen für das Wort des Papstes, als er den Glauben an den *Einen Gott* veranschaulichte.“ Schließlich spricht er von konkreten Schwierigkeiten „in den Ländern, wo *fundamentalistische Strömungen* an die Macht kommen“ und „die Menschenrechte und das Prinzip der religiösen Freiheit leider sehr einseitig ausgelegt“ werden, und wo die Religionsfreiheit „als Freiheit verstanden wird, allen Bewohnern die »wahre Religion« aufzuerlegen.“

Im dritten Teil dieses Beitrags wollen wir ein paar ausgewählte Texte aus zentralen Reden und Ansprachen Johannes Pauls kommentieren, in denen er relativ detailliert auf einige der zentralen Aspekte des Islam (verstanden als religiöser Glaube und Praxis) eingeht: (1) die Qualität des Glaubens der Muslime; (2) die Schlüsselwerte und geistlichen Ideale, die der Islam lehrt und mit denen er eine Basis für religiöse christlich-muslimische Solidarität bietet; (3) schließlich die Bedeutung von liturgischem Gebet und damit von Kirchen und Moscheen, sofern diese eine Art religiöse Gruppenidentität fördern.

3. JPIIs theologische Bewertung von Schlüsselbegriffen und Grundwerten des Islam

3.1. Die Qualität des muslimischen Glaubens

In seiner Ansprache an die katholische Ortsgemeinde in Ankara am 29. November 1979, während seines ersten Besuches eines Landes mit muslimischer Mehrheit, ging JPII vom ersten Petrusbrief aus, der sich ja „an die Auserwählten, die als Fremde in Pontus, Galatien, Kappadozien, der Provinz Asien und Bythinien in der Zerstreuung leben“, wendet (1 Petr 1,1-2).

Thomas Michel hat gezeigt, wie die genannte Ansprache in Ankara und eine Reihe weiterer Äußerungen JPII während seiner Reisen Aspekte der katholischen Lehre über den Glauben der Muslime klären, die in den relevanten Konzilstexten (*Nostra Aetate*, 3 und *Lumen Gentium* [LG] 16) ungeklärt geblieben waren. In dem folgenden Abschnitt zitiere bzw. fasse ich Thomas Michels Ansicht zu dieser Frage zusammen. Er schreibt: „die Konzilsdekrete sagten vorsichtig, dass der islamische Glaube sich gerne auf Abraham beruft (vgl. NA 3) und dass die Muslime sich zum Glauben Abrahams bekennen (vgl. LG 16). Beide Aussagen lassen die Möglichkeit für eine „restriktive“ Interpretation offen, die besagen würde, dass obwohl die Muslime sich selbst in einer Linie mit Abraham sehen, wir Christen sie von unserer Position aus nicht

so sehen“ (Michel 1985, S. 12).

Auf der Grundlage von Aussagen päpstlicher Ansprachen zeigt Michel nun, wie JPII wiederholt „eine Parallele zieht zwischen der islamischen Selbstidentifikation als Nachfahren Abrahams und der [entsprechenden Selbstidentifikation] der Christen“ (Michel 1985, 13). Er schreibt: „In seiner Rede an die katholische Gemeinde von Ankara sagt der Papst ganz klar: «Sie haben deshalb, wie ihr [d.h. die Christen], den Glauben Abrahams an den einen, allmächtigen und barmherzigen Gott.» In seiner Botschaft an den Präsidenten Pakistans bezieht sich der Papst auf Abraham, «mit dessen Glauben Christen, Muslime und ebenfalls die Juden gerne ihren eigenen Glauben in Beziehung setzen» (zitiert ebd.). In Lissabon sagte er bei einem Treffen von Juden, Muslimen und Christen: «Abraham, unser gemeinsamer Vorfahre, lehrt alle - Christen, Juden und Muslime - diesem Weg der Barmherzigkeit und Liebe zu folgen.» (Gioia 2006 n 403).“ (ebd.)

In einer theologischen Reflexion auf diese Aussagen bemerkt Michel: „Die soteriologischen Implikationen dieser Position sind im Licht der paulinischen Aussage *«Abraham wurde durch seinen Glauben gerettet»* von großer Bedeutung und sind von den christlichen Religionstheologen noch nicht genügend ernst genommen worden. Man kann fragen, ob die Muslime nicht gerettet werden, analog zu den Juden als Kinder Abrahams im Glauben, die allesamt Erben der Versprechen sind, die dem Patriarchen gemacht wurden. Für jegliche theologische Evaluierung des Islam durch römisch-katholische Christen steht die Bedeutung solcher päpstlicher Lehren außer Frage, und sie sollte berücksichtigt werden... Johannes Paul II scheint in diese Richtung zu weisen“, fährt Michel fort, „wenn er - wieder gerichtet an die katholische Gemeinde in Ankara - sagt:

«Wenn der Glaube an Gott, bekannt von den geistlichen Nachfahren Abrahams - Christen, Muslimen, Juden - ehrlich gelebt wird, wenn er das Leben durchdringt, bildet eine sichere Grundlage der Würde, Brüderlichkeit und der Freiheit der Menschen und ein Prinzip der Aufrichtigkeit in Bezug auf das moralische Verhalten und Leben in der Gesellschaft.» (Gioia 2006, n 339)

Indem er die gesellschaftlichen und moralischen Wirkungen dieses Glaubens bekräftigt, scheint der Papst davon auszugehen, dass solcher Glaube authentisch ist und nicht nur eine Beziehung zu Gott ist, die die Muslime sich einfach selber zuschreiben... Es ist genau dieser gemeinsame Glaube, der die Grundlage des Dialogs und der Kooperation zwischen Christen und Muslimen darstellt.. Es scheint, dass der Heilige Vater einen wichtigen Punkt des Kontaktes zwischen dem Glauben der Christen und dem der Muslime erkannt hat. Eine vergleichende Studie des koranischen Verstehens des Glaubens mit dem Glaubensverständnis des Neuen Testaments, besonders in den petrinischen Schriften, könnte die Gläubigen in jeder der beiden Religionen sehr wohl bereichern.“ (Michel 1985, 13-14).

3.2. Gemeinsame Werte und wesentliche Unterschiede

Von dem Textabschnitt aus *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten* her, die wir oben zitiert haben, erkannten wir die außergewöhnliche Bedeutung, die JP II seiner Ansprache „An die jungen Muslime von Marokko“ vom 19. August 1985 (Gioia 2006, nn 465-475) zuschreibt. In dieser Rede betonte JP II in ganz besonderer Weise die Anerkennung seitens der Kirche des „geistlichen Reichtums der Muslime“: „Die Kirche betrachtet mit Hochachtung und anerkennt die Qualität eures religiösen Weges und des Reichtums eurer geistlichen Tradition. Ich glaube, dass wir, Christen und Muslime, mit Freude die religiösen Werte anerkennen sollten, die wir gemeinsam haben, und Gott für sie danken sollten...Wir glauben an einen Gott, den einzigen Gott, der ganz Gerechtigkeit und ganz Barmherzigkeit ist; wir Glauben an die Bedeutung des Gebets, des Fastens, des Almosengebens, der Reue und der Vergebung: wir glauben, dass Gott am Jüngsten Tag ein barmherziger Richter sein wird, und wir hoffen, dass er nach der Auferstehung mit uns zufrieden sein wird und wir wissen, dass wir mit ihm zufrieden sein werden“ (ebd., n 474).

Gleichzeitig weist JP II darauf hin, wie wichtig die Anerkennung und der Respekt vor den Unterschieden zwischen den beiden Glaubensbekenntnissen ist: „Offensichtlich besteht der fundamentalste Unterschied in der Sicht [des Glaubens] die wir [Christen] von der Person und dem Werk des Jesus von Nazareth haben. Ihr wisst, dass christlich gesehen, Jesus die Ursache dafür ist, dass Christen in eine innige Kenntnis des Geheimnisses Gottes und eine geschwisterliche Vereinigung durch seine Gnade eintreten, so dass sie ihn als ihren Herrn und Erlöser anerkennen und verkünden. Die sind wichtige Unterschiede, die wir mit Demut und Hochachtung in gegenseitiger Toleranz akzeptieren; es ist ein Geheimnis über das, des bin ich sicher, Gott uns eines Tages erleuchten wird“ (ebd.).

3.3. Kirchen und Moscheen als Symbole der distinkten, jedoch kompatiblen, kollektiven Identitäten von Christen und Muslimen

Am 6. Mai 2001, nur vier Jahre vor seinem Tod, besuchte JP II die Umeyyaden Moschee in Damaskus als Teil seines „Jubiläumswallfahrt“ (den Beginn des dritten Jahrtausends markierend) nach Kairo, Jerusalem und Damaskus. Die Rede, die er bei dieser Gelegenheit in der Moschee hielt, kann als das Testament JP II im Hinblick auf seine Sicht des Islam und der Beziehung zwischen Christen und Muslimen in einer globalisierten Welt gelten. Die große Moschee von Damaskus ist tatsächlich die umgebaute frühere Kathedrale Johannes des Täufers, der in der muslimischen Muslimen Tradition unter dem Namen Yahya bekannt ist. Er wird von Christen und Muslimen verehrt. JP II begann seine Rede (Gioia 2006, n 1110*-1113*) damit, das Andenken und Erbe des Heiligen Johannes des Täufers für Christen und Muslime herauszustellen: „Das Leben des Johannes, ganz Gott hingegen, wurde mit dem Martyrium

gekrönt. Möge sein Zeugnis alle erleuchten, die hier sein Andenken verehren, so dass sie - wie auch wir selbst - verstehen, dass es die große Aufgabe unseres Lebens ist, Gottes Wahrheit und Gerechtigkeit zu suchen“ (ebd., n 1111*).

Und wie es zu einer Rede passt, die in und von einer Moschee aus gehalten wird, unterstrich der Papst die zentrale Bedeutung des liturgischen Gebets für sowohl die Christen wie die Muslime als ein Zeichen für die Tatsache „dass der Mensch ein geistliches Wesen ist, dazu berufen, die absolute Priorität Gottes in allen Dingen anzuerkennen und respektieren. Christen und Muslime stimmen überein, dass die Begegnung mit Gott im Gebet die notwendige Nahrung für unsere Seelen darstellt, ohne die unser Herz austrocknet und unser Wille aufhört für das Gute zu streiten und stattdessen dem Bösen unterliegt“ (ebd.). JPII erwähnte dann auch noch die Praxis von Christen und Muslimen bei gemeinsamen Hochzeiten, Begräbnissen und anderen religiösen Feiern in Schweigen und Hochachtung Zeugen des Gebets der anderen zu sein und so Zeugnis abzulegen für das was Christen und Muslime verbindet ohne die Dinge die trennen zu verschleiern oder verneinen“ (ebd.).

Wahrscheinlich ist jedoch der bedeutendste Aspekt der Rede des Papstes in der Großmoschee von Damaskus die unzweifelhaft positive Weise, in welcher er über die Funktion der Moscheen und Kirchen spricht als Orten, an denen „muslimische und christliche Gemeinschaften ihre religiöse Identität formen...und die jungen Menschen einen bedeutsamen Teil ihrer religiösen Identität erhalten“ (ebd.). JPII verlangt von beiden Seiten, sich einander als distinkte religiöse Gemeinschaften anzuerkennen, die ihre jeweiligen sichtbaren, distinkten Gebetsstätten und die damit verbundenen Institutionen bauen, unterhalten und entwickeln. Gleichzeitig verleiht er jedoch seiner Sorge Ausdruck im Hinblick auf „welche Art von Identität in jungen Christen und jungen Muslimen in unseren Kirchen und Moscheen vermittelt wird“. Er gibt seiner „brennenden Hoffnung Ausdruck, dass die christlichen und muslimischen religiösen Führer unsere zwei großen religiösen Gemeinschaften *als Gemeinschaften in respektvollem Dialog, nie wieder als Gemeinschaften in Konflikt* darstellen“ (Betonung durch den Papst). Und er beschwört schließlich das Schreckensgespenst des „Missbrauchs der Religion selbst zum Zweck der Rechtfertigung von Hass und Gewalt.“ Denn, so fügt er hinzu, „Gewalt zerstört das Bild des Schöpfers in seinen Geschöpfen. Sie sollte niemals als die Frucht religiöser Überzeugung betrachtet werden“ (ebd.).

4. Konklusion: Papst Johannes Pauls Sicht des Islam als Teil seiner Sicht der „radikalen“ Einheit der Menschheit

Johnannes Paul II. Sicht des Islam ist eingebettet in seine weitere theologische Sicht der „tiefen Einheit derer, die in der Religion geistliche und transzendente Werte suchen, welche Antworten geben auf die großen Fragen des menschlichen Herzens, trotz konkreter Trennungen“ (Gioia 2006, n 562, vgl. NA 1). Es war das Genie des Papstes, das den Welttag des Gebets für Frieden in

Assisi am 27. Oktober 1986 konzipierte. JP II hat zu wiederholten Malen darauf hingewiesen, dass das „Assisi-Ereignis“ als wirksames Zeichen der „tiefen Einheit“ einer Welt verstanden werden wolle, einer Welt, die sich in all ihrer Gebrochenheit nach dem Geschenk des Friedens sehnt - und dieser sei eben zutiefst ein geistliches Ereignis und Geschenk.

Die traditionellen Ansprache des Papstes an die Mitarbeiter der römischen Kurie kurz vor der Feier des Weihnachtsfestes am 22. Dezember 1986 widmete sich denn auch fast ausschließlich der theologischen Reflexion über das Assisi-Ereignis und seine theologischen Implikationen. Angesichts der offensichtlichen Zweifel und der Kritik an dieser mutigen päpstlichen Initiative seitens gewisser Kreise, einschließlich der Kurie, kann diese theologische Ansprache des Papstes auch als eine „Verteidigung“ des „Assisi-Ereignisses“ betrachtet werden.

Da „die Kirche ihre Identität und Aufgabe als «universales Sakrament des Heiles» genau darin findet «ein Zeichen und Instrument der innigen Einheit mit Gott und der Einheit des gesamten Menschengeschlechtes»(LG 1)“ (ebd. N 567) zu sein, gehört es zu dem Wesen der Sendung der Kirche die universale Einheit des gesamten Menschengeschlechtes herauszustellen und zu stärken, eine Einheit, die auf dem Ereignis der Schöpfung und Erlösung basiert und die ihre Spuren in der lebendigen Wirklichkeit aller Völker, in ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen Religionen hinterlässt. So zeigt sich klar die Bedeutsamkeit des Assisi-Ereignisses als Teil der Sendung der Kirche. Denn es ist genau diese Ausrichtung auf die Einheit des einen Volkes Gottes - die in der Tat oftmals vor unseren Augen verborgen ist - die erneut erahnt (erschaut, *glimpsed*) werden kann im Tag des Gebets von Assisi.

Die gesamte Ansprache vom 22. Dezember 1986 erscheint als der leidenschaftliche Versuch von JP II, den Kardinälen, und durch sie der ganzen Kirche, eindrücklich das Wesen der Frohen Botschaft und die Essenz der Botschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils darzulegen. „Es gibt *nur einen* göttlichen Plan für jeden Menschen [Betonung des Papstes], der in diese Welt kommt (vgl. Joh 1, 9), eine einziger Ursprung und eine einziges Ziel, was immer die Hautfarbe, der geschichtliche und geographische Rahmen sein mag, in der der Mensch lebt und agiert, oder die Kultur, in welcher er aufwächst und sich ausdrückt. Die Unterschiede sind ein weniger wichtiges Element im Vergleich zu der Einheit, die radikal, grundlegend und entscheidend ist“ (Gioia 2006, n 564). Und da es keinen Menschen gibt, der nicht „das Zeichen seines oder ihres göttlichen Ursprungs trägt, so gibt es niemanden außerhalb oder am Rande des Werkes Jesu Christi...Wir müssen deshalb“, schließt JP II, „festhalten, dass der Heilige Geist allen Menschen die Möglichkeit gibt in Berührung mit dem österlichen Geheimnis zu kommen, auf Wegen, die Gott allein kennt. (vgl. *Gaudium et Spes* 22)“ (Gioia 2006, n 565).

JP II verneint nicht, dass „diese Unterschiede zwischen den Religionen und Kulturen existieren, in denen die Begrenzung, die Evolution und die Abstürze

des menschlichen Geistes offenbar werden, der vom Geist des Bösen in der Geschichte unterminiert wird (LG 16)“ (vgl. ebd. N 566). In der Tat, immer wieder hat der Papst betont, dass diese Unterschiede nicht minimiert werden dürfen, und er hat die Kirchenführer an die Aufgabe erinnert, Im Kontext des Dialogs und der Verkündigung diese Unterschiede immer wieder zu benennen. Was jedoch, in der Sicht JP II, die Kirche und das gesamte Menschengeschlecht an erster Stelle benötigen, ist das lebendige Bewusstsein davon, dass die gesamte Menschheit durch die eine Ordnung der Einheit zusammengeschlossen ist: „Die Ordnung der Einheit geht zurück auf die Schöpfung und Erlösung und sie ist deshalb, in diesem Sinn, „göttlich“ (ebd., n 566). Im Hinblick auf den Islam haben die Christen immer neu die Lehre von *Lumen gentium* 16 zu beherzigen: „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, die die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“

Nachtrag: Zwei muslimische „Antworten“

Der Sammelband *John Paul II and Interreligious Dialogue* (Sherwin & Kasimov 1999), enthält zwei „Antworten“ bzw. „Reaktionen“ auf die Sammlung von Texten von JP II zum Thema interreligiöser Dialog. Der bekannte schiitische Gelehrte Mahmoud Ayoub betrachtet es als „das höchste und letzte Ziel des Dialogs, Gemeinschaft des Glaubens (*fellowship of faith*), ja, eine Art „religiösen Konsens“ zu erreichen, der in der Verschiedenheit der Ausdrucksweisen [der verschiedenen Religionen] diesen gemeinsamen Glauben als einen göttlichen Segen betrachten würde“ (Ayoub 1999, p. 178). Er ist ebenfalls überzeugt davon, dass die Kirche, so wie andere Religionen, „nur einer von vielen Wegen zum Heil ist“ (ebd., p. 180). Da er JP II durchweg als diesen Ideen gegenüber negativ eingestellt beurteilt und ferner die Tatsache feststellt, dass JP II nicht davon überzeugt ist, dass die Idee der Evangelisierung und Verkündigung der christliche Wahrheit als solche einem ehrlich geführten interreligiösen Dialog widersprechen, kommt Ayoub zu dem Schluss, dass JP II nicht für „wahren Dialog“ steht, sondern eher einfach für „herablassende Toleranz, die das Ziel hat, Evangelisierung zu erleichtern“ (Ayoub 1999, p. 179).

Ibrahim M. Abu-Rabi ist ein sunnitische Gelehrter, der am Hartford Theological Seminary, Connecticut, lehrt. Im Gegensatz zu Ayoub konzentriert er sich nicht so sehr auf JP IIs Ideen über den theologischen Charakter des christlich-islamischen Dialogs im Verhältnis zur Evangelisierung. Er schaut vielmehr auf die sozialhistorischen Aspekte der relevanten Initiativen und Lehren des Papstes. So sagt er zum Beispiel: JP II „begegnet dem Islam und den Muslimen nicht als den fremden Anderen, wie es die säkulare Presse tut, sondern als einer geistlichen Gemeinschaft, die tiefe religiöse Wurzeln hat und deren Geschick eng verbunden ist mit dem der Katholiken“ (Abu-Rabi 1999, p. 199). Ja, der Papst ist gar der Meinung, sagt Abu Rabi „dass zeitgenössische

Christen von der muslimisch religiösen Erfahrung lernen müssen“ (ebd., p. 200). Der Papst, so Abu-Rabi weiter, scheint sich Sorgen zu machen über den Verlust an geistlichen und religiösen Werten in der zeitgenössischen westlichen Welt. Obwohl er die Moderne nicht prinzipiell ablehnt, würde er es sich wünschen, dass die moderne Welt ihre Arme grundlegenden traditionellen Werten gegenüber öffnet (vgl. ebd.). Ferner „verteidigt JPII Menschenrechte - und zwar die der Muslime und der Christen - und damit fordert er die moderne muslimische Welt heraus, ihre eigene Version und Begründung der Menschenrechte zu entwickeln als kongruent sowohl mit den hohen Prinzipien des Islam als auch mit der gegenwärtigen Situation in der muslimischen Welt“ (ebd.).

So betrachtet der Papst, in Abu-Rabi's Sicht, den Islam zwar als eine vom Christentum verschiedene Religion und als eine Religion, die als solche behandelt werden sollte. In eindeutigen Unterschied zu Ayoub jedoch fasst Abu-Rabi die grundlegende Haltung JPIIs zu Islam folgendermaßen zusammen: „Dialog und nicht Konversion ist die einzig wahre Methode um den Muslimen und den Völkern anderer Religion die Hand auszustrecken.“ (ebd., p. 200f.).

Literature:

ABU-RABI, Ibrahim M. (1999), “John Paul II and Islam”, in: SHERWIN & KASMOW (eds.), *op. cit.*, pp. 185-204.

AYOUB, Mahmoud (1999), “Pope John Paul II on Islam”, in: SERWIN & KASIMOW (eds.), *op. cit.*, pp. 169-184.

GIOIA, Francesco (ed.) (2006), *Interreligious Dialogue. The official teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II (1963-2005)*. Boston: Pauline Books and Media.

JOHANNES Paul II (1994), *Die Schwelle der Hoffnung Überschreiten*. Hamburg: Hoffmann und Campe.

McDERMOTT, John M. (ed.) (1993), *The thought of Pope John Paul II. A Collection of Essays and Studies*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

MICHEL, Thomas (1985), “Christianity and Islam. Reflections on Recent Teachings of the Church”, *Encounter* (Documents for Muslim-Christian Understanding. PISAI, Rome), Nr. 112 (February 1985).

MICHEL, Thomas (1986), “John Paul II's Teaching about Islam in his

Addresses to Muslims”, in: *Bulletin. Secretariatus pro non-Christianis*. No. 62 (1986), vol. XXI/2, pp. 182-191.

MICHEL, Thomas, and Michael Fitzgerald (eds.) (1994), *Recognize the Spiritual Bonds Which Unite Us*. Vatican City: Pontifical Council for Interreligious Dialogue.

SHERWIN, Byron L. & KASIMOW, Harold (eds.) (1999), *John Paul II and Interreligious Dialogue*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

RAHNER, K. & VORGRIMMLER, H. (1966), *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*. Freiburg: Herder.

TROLL, Christian W. 2006, “*Nostra Aetate*: Mehr als konziliare Judenerklärung. Das Verhältnis zum Islam und die vom Konzil angestoßene Entwicklung der katholischen Lehre über den Islam and den christlich-islamischen Dialog“, In: H. H. Hendrix (Hg.), *Nostra Aetate - ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*. Aachen: Einhard Verlag, S. 83-109.