

DIRK ANSORGE · FRANKFURT AM MAIN

DIE «REGENSBURGER REDE» PAPST BENEDIKTS XVI.

*Ihre Folgen und theologischen Perspektiven für das Gespräch
zwischen katholischer Kirche und Islam*

Im März 2011 ließ die traditionsreiche Al-Azhar-Universität in Kairo Papst Benedikt XVI. mitteilen, sie werde ihren seit 1998 geführten Dialog mit der Katholischen Kirche vorläufig aussetzen. Eine Wiederaufnahme der Gespräche zwischen dem Vatikan und der höchsten religiösen Autorität des sunnitischen Islam sei nur dann möglich, wenn sich der Papst für seine «islamkritischen Äußerungen» entschuldige.¹

Als solche wertete Muhammad Ahmed at-Tayyeb, seit März 2010 amtierender Großscheich von Al-Azhar, mehrere Bemerkungen des Papstes, mit denen dieser auf einen Terroranschlag auf eine koptische Kirche im ägyptischen Alexandria reagiert hatte. Diesem Anschlag waren am 1. Januar 2011 einundzwanzig Menschen zum Opfer gefallen; die überwiegende Zahl von ihnen Christen. Unter anderem beim Neujahrsempfang für das Diplomatische Corps am 10. Januar 2011 äußerte sich Benedikt XVI. besorgt über die Attentate gegen Christen in Ägypten, aber etwa auch im Irak. Von den jeweiligen Regierungen forderte der Papst zugleich wirksame Maßnahmen zum Schutz der religiösen Minderheiten.

Die seinerzeit noch unter Hosni Mubarak amtierende ägyptische Regierung wies die Appelle des Papstes umgehend als «Einmischung in die inneren Angelegenheiten Ägyptens» zurück. Ende Januar beorderte sie ihre Botschafterin beim Heiligen Stuhl zu Konsultationen nach Kairo zurück. Zeitgleich verlautbarte Al-Azhar, den Dialog mit dem Vatikan werde man erst dann fortsetzen, wenn Benedikt sich für seine «Kritik am Islam» entschuldigt habe.

Der Schritt von Al-Azhar ließe sich womöglich als politischer Opportunismus abtun, hätte nicht Großscheich at-Tayyeb sein Verhalten Ende März – und damit Wochen nach dem Rücktritt Mubaraks – gegenüber dem Apostolischen Nuntius in Kairo noch einmal bekräftigt. Dies deutet auf grundsätzliche Spannungen im Verhältnis zwischen Al-Azhar und dem

DIRK ANSORGE, geb. 1960, Privatdozent für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Frankfurt Sankt Georgen.

Vatikan hin. Boten die päpstlichen Appelle der Universitätsleitung womöglich eine über die tagespolitische Aktualität hinausgehende Gelegenheit, den innerhalb des Lehrkörpers und der Studentenschaft keineswegs unumstrittenen Dialog mit der katholischen Kirche auszusetzen?

Besonders im Westen wird Al-Azhar seit Jahren als eine durchaus dialogbereite islamische Hochschule wahrgenommen. Ein Meilenstein in den Beziehungen zwischen katholischer Kirche und sunnitischem Islam war zweifelsfrei die Rede, die der Wiener Kardinal Franz König am 31. März 1965 an der Al-Azhar-Universität über den «Monotheismus in der Welt von heute» gehalten hat.² Im Jahr 1998 wurde ein Abkommen zwischen Al-Azhar und dem Vatikan unterzeichnet, das in den folgenden Jahren die Grundlage für alljährlich stattfindende Gespräche zwischen katholischen Theologen und sunnitischen Gelehrten bot. Aus diesen Gesprächen gingen immer wieder gemeinsame Erklärungen hervor – so etwa während der Balkankriege, nach den Anschlägen vom 11. September 2001, zur Lage der palästinensischen Flüchtlinge oder im Zusammenhang mit dem «Karikaturen-Streit». Zu theologischen Fragen hingegen sind die Gespräche zwischen katholischen Theologen und sunnitischen Gelehrten bislang kaum vorgedrungen. Das unterschiedliche Offenbarungsverständnis etwa oder der Wahrheitsanspruch von Religionen blieben bei den gemeinsamen Beratungen ausgespart.

Wie spannungsvoll die Beziehungen zwischen Al-Azhar und dem Vatikan zuletzt waren, zeigte sich Ende 2010, als die islamische Universität für die nächsten Gespräche mit dem Vatikan darauf drängte, dass der katholische Islamwissenschaftler Msgr. Khaled Akasheh künftig nicht mehr an den gemeinsamen Beratungen teilnehmen solle. Akasheh ist seit vielen Jahren für den Vatikan im christlich-muslimischen Dialog engagiert. 1994 wurde er in den «Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog» (*Pontifical Council for Interreligious Dialogue*; PCID) berufen. Dort war er unter Anderem für die Beziehungen zu Al-Azhar zuständig. Darüber hinaus gehört er dem im März 2008 gegründeten «Katholisch-Muslimischen Forum» an, von dem noch die Rede sein wird. Und nicht zuletzt unterhält Akasheh enge Verbindungen mit schiitischen Gelehrten im Iran.

Letztendlich lässt sich über die Gründe, die Al-Azhar veranlasst haben, den Dialog mit dem Vatikan vorläufig auszusetzen, nur spekulieren. Wollte die Hochschule Regimetreue signalisieren – zunächst gegenüber Hosni Mubarak, und dann, nach dessen Sturz, gegenüber islamistischen Kreisen, deren Einfluss in Ägypten offenbar stetig zunimmt? Oder wurde mit dem Aussetzen des Dialogs die Beharrlichkeit des Vatikans beantwortet, der in der «Causa Akasheh» auf seinem 1998 verbrieften Recht bestand, die Mitglieder seiner Delegation frei zu bestimmen? Oder aber – dritte Vermutung – wollte Al-Azhar dem drohenden Bedeutungsverlust der Universität im

christlich-muslimischen Dialog entgegen wirken, der sich durch die Intensivierung des christlich-muslimischen Dialogs nicht zuletzt in der Folge der «Regensburger Rede» Papst Benedikts am 12. September 2006 abzeichnete?

Tatsächlich reagierte Al-Azhar zunächst nicht auf die Rede des Papstes in Regensburg, die in großen Teilen der muslimischen Welt zu empörten Reaktionen geführt hatte. Den Offenen Brief vom 14. Oktober 2006, in dem 38 Gelehrte aller bedeutenden Richtungen des Islam die Rede des Papstes kritisierten, zugleich aber dessen nachfolgende Klarstellungen akzeptierten, ist von keinem offiziellen Vertreter von Al-Azhar unterzeichnet worden.

Nachdem sich die ersten Wogen der Empörung geglättet hatten, wurde auch von muslimischer Seite anerkannt, dass Papst Benedikt mit seiner Ansprache in Regensburg keineswegs den Islam als solchen verunglimpfen wollte. Unter der Überschrift «Glaube, Vernunft und Universität» ging es ihm vorrangig – wenn nicht gar ausschließlich – um das Verhältnis von Glaube und Vernunft in der säkularen Welt, und hier – dem Ort der Rede entsprechend – besonders auf dem Feld der Wissenschaften.³ Indem er das Verhältnis von Glaube und Vernunft an einem aus dem 14. Jahrhundert überlieferten Dialog zwischen einem christlichen Kaiser und einem muslimischen Gelehrten veranschaulichte, gewannen seine Ausführungen freilich eine unvorhergesehene Dynamik. Die weltweiten Reaktionen auf die «Regensburger Rede» sind weithin bekannt und brauchen deshalb hier nicht erneut referiert werden.⁴

Gegenstand der folgenden Skizze sind vielmehr *theologische* Schwerpunkte, die in den Dialogen zwischen katholischer Kirche und Islam – oft nur hintergründig – erkennbar sind. Dabei ist die hier getroffene Auswahl einzelner Dialog-Initiativen weder vollständig noch notwendig – und insofern anfechtbar. Trotzdem lassen sich an den gewählten Beispielen wohl doch theologische Themen und Perspektiven aufzeigen, denen der christlich-islamische Dialog gerade auch nach der «Regensburger Rede» nicht wird ausweichen können.

Grundoptionen und Prinzipien des Dialogs

Über seine Klarstellungen bereits wenige Tage nach der «Regensburger Rede» hinaus äußerte sich Papst Benedikt seither wiederholt und grundsätzlich zum Verhältnis von Christentum und Islam – so etwa während seiner Reisen in die Türkei (Nov./Dez. 2006) und in das Heilige Land (Mai 2009). Wiederholt hat der Papst Diplomaten islamisch geprägter Staaten und muslimische Würdenträger im Vatikan empfangen – allen voran im November 2007 den saudischen König Abdullah, den «Hüter der Heiligen Stätten in Mekka und Medina». Bei allen sich ihm bietenden Gelegenheiten unter-

strich er dabei die Notwendigkeit des christlich-muslimischen Dialogs. Weil dieser dem Frieden diene, sei das Gespräch mit dem Islam «wichtiger als je»; für Christen sei es keine «bloße Option», sondern eine «vitale Notwendigkeit».⁵

Auch eine nicht unbedeutende organisatorische Entscheidung des Papstes darf als Konsequenz des «nach Regensburg» intensivierten Dialogs mit dem Islam gelten: Im März 2006 hatte Papst Benedikt XVI. im Zuge einer Kurienreform den *Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog* (PCID) nach der Versetzung des ehemaligen Präsidenten Erzbischof Michael Fitzgerald nach Ägypten mit dem *Päpstlichen Rat für die Kultur* unter der Leitung von Kardinal Paul Poupard zusammengelegt. Diesen Schritt hat der Papst im Mai 2007 rückgängig gemacht, indem er den PCID wieder als ein eigenständiges Amt einrichtete. Dass dem PCID eine eigene Kommission für die religiösen Beziehungen zum Islam angegliedert ist, ist ein weiterer Hinweis auf die Bedeutung, die der Vatikan dem christlich-muslimischen Dialog beimisst.

Allerdings hat nach der «Regensburger Rede» auch der Dialog zwischen der katholischen Kirche und den politischen und religiösen Autoritäten anderer Religionen im Vatikan neue Aufmerksamkeit erfahren. Vor allem soll der Dialog mit Muslimen nach dem Willen des Papstes nicht zu Lasten der christlich-jüdischen Gespräche geführt werden, die der Vatikan auf verschiedenen Dialog-Ebenen weltweit führt. Stellt das dritte Kapitel der Konzilerklärung *Nostra Aetate*, wie Benedikt wiederholt feststellte, die «Magna Charta» des christlich-islamischen Gesprächs dar,⁶ so gilt dies nicht minder für das vierte Kapitel der Erklärung im Blick auf den christlichen-jüdischen Dialog. Freilich – und auch das betont der Papst – ist im Gespräch der drei monotheistischen Religionen zu beachten, dass die Beziehung zwischen Christentum und Judentum theologisch anders zu bewerten ist als die Beziehung zwischen Christentum und Islam.

Um dennoch den unverzichtbaren Dialog zwischen den drei monotheistischen Religionen voranzubringen, sieht der Papst Juden, Christen und Muslime zu einer «Arbeit der Vernunft» (*labour of reason*) aufgerufen – so Benedikt am 12. Februar 2007 in einer Ansprache vor Mitgliedern der 1999 von ihm mitbegründeten «Forschungstiftung für den interreligiösen und interkulturellen Dialog» (*Foundation for Interreligious and Intercultural Research and Dialogue*; FIIRD). Mit dem Aufruf zu einer «Arbeit der Vernunft» greift der Papst das zentrale Anliegen seiner «Regensburger Vorlesung» wie seines theologischen Schaffens insgesamt auf. «Arbeit der Vernunft», so Benedikt weiter, bedeutet, «das Geheimnis Gottes zu erforschen und allen Menschen das Ergebnis dieser Arbeit anzubieten.»⁷ Freilich: auf welche Weise Forschung und Vermittlung geschehen können, präzisiert der Papst in seiner Ansprache nicht.

So gilt hier wie auch für andere päpstliche Verlautbarungen im Rahmen des christlich-muslimischen Dialogs die Feststellung von Pater Christian Troll SJ: «Ob sich die päpstlichen Ansprachen nun an Muslime, Katholiken oder gemischte Gruppen wenden – sie stellen normalerweise einen Teil ausgefeilter diplomatischer Regelungen in nicht selten delikaten und komplexen politischen Kontexten dar. Dieser Umstand fördert in der Tat den Typ eines höflichen, allgemeinen, nicht zu expliziten, leicht optimistischen Diskurses.»⁸

Vor dem Hintergrund der in beide Richtungen vielfach belasteten wechselseitigen Geschichte von Christentum und Islam ist das durchaus verständlich; auch sieht sich der Papst in einer globalen Verantwortung, die es gegenüber den lokalen Interessen abzuwägen gilt. Trotzdem dürfte man erwarten, dass ein freundschaftlicher und aufrichtiger Dialog bestehende Probleme und Spannungen nicht verschweigt.

Nicht selten vermissen Christen, die in islamisch geprägten Gesellschaften leben, ein selbstkritisches Bewusstsein ihrer muslimischen Dialogpartner in Bezug auf ihre eigene Geschichte und Gegenwart. Themen wie die vielfach mit Gewalt verbundene Expansion des Islam in seiner Geschichte oder die strukturelle Benachteiligung, ja Unterdrückung von Christen, so ihr Vorwurf, werden von Muslimen oft vermieden. Ein aufrichtiger Dialog müsste sich aber auch diesen Themen stellen, um fortwirkenden Ressentiments und latenter Gewalt wirksam zu begegnen.

Wiederholt haben Papst Benedikt, aber auch Kardinal Touran in seiner Eigenschaft als Präsident des *Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog* Prinzipien formuliert, die den christlich-muslimischen Dialog von christlicher Seite her bestimmen sollen.⁹ Demnach steht an erster Stelle das Bewusstsein der eigenen Identität. Christen, die einen Dialog mit Muslimen führen, brauchen und sollen darin ihre eigenen Traditionen nicht verleugnen. Sie sollen sie vielmehr in Klarheit und mit Entschiedenheit gegenüber ihren muslimischen Gesprächspartnern vertreten. Deshalb setzt ein wirklicher Dialog – zweitens – die Anerkennung von Differenzen voraus. Gleichmacherei oder Anbiederung gegenüber den muslimischen Dialogpartnern verstellen die Möglichkeit, solche Argumente zu bedenken, die sich von den eigenen Überzeugungen unterscheiden. Das Überspielen bestehender Differenzen macht es unmöglich, Neues in Bezug auf den eigenen Glauben zu entdecken und dessen Verständnis zu vertiefen. Und schließlich – drittens – gehe es wie in jedem wirklichen Dialog um Aufrichtigkeit, Respekt und Achtung vor den Überzeugungen der muslimischen Gesprächspartner.

Glaube und Vernunft

Papst Benedikt hat in Regensburg vorrangig über das Verhältnis von Religion und Vernunft gesprochen. Seine besonders von protestantischer

Seite her kritisch aufgenommene «Hellenisierungsthese» ist in dieser Perspektive ebenso zu verstehen wie seine Ausführungen zum Thema «Religion und Gewalt».

Vor diesem Hintergrund ließ das Thema des bis dahin bereits 6. Treffens katholischer Theologen und schiitischer Gelehrter, das im Mai 2008 im Vatikan stattfand, eine Debatte erwarten, die den eigentlichen Schwerpunkt der «Regensburger Rede» des Papstes aufgriff: «Glaube und Vernunft im Christentum und im Islam». An der Konferenz waren neben dem PCID das Zentrum für den interreligiösen Dialog der *Organisation für Islamische Kultur und Beziehungen* (*Islamic Culture and Relations Organization; ICRO*) mit Sitz in Teheran beteiligt. Mit dieser der iranischen Regierung nahestehenden Organisation führt der Vatikan seit 1994 bilaterale Gespräche.

Nach zweitägigen Beratungen verabschiedeten die Dialogpartner eine gemeinsame Abschluss-Erklärung. Deren Inhalt kann katholische Theologen durchaus überraschen. So geht es darin unter der Überschrift «Glaube und Vernunft» (*Faith and Reason*) zunächst nicht etwa um die Beziehung zwischen Vernunft und Offenbarung – ein Thema, das christliche Theologen seit jeher bewegt hat. Vielmehr zielt die Abschluss-Erklärung auf das Verhältnis von Vernunft, Glaube *und* Gewalt – ein Thema, das spätestens seit den Terror-Anschlägen vom 11. September 2001 auf der Tagesordnung stand,¹⁰ durch die «Regensburger Rede» des Papstes jedoch ins Zentrum des christlich-muslimischen Dialogs getreten ist. Vor diesem Hintergrund ist denn auch der dritte Leitsatz der Abschlusserklärung zu verstehen: «Glaube und Vernunft sind von sich aus gewaltlos. Weder die Vernunft noch der Glaube sollten für Gewalttätigkeit benutzt werden».¹¹ Jedem Missbrauch der Religionen zur Legitimation von Gewalt sei deshalb entschieden zu begegnen, so die Erklärung.

Von grundsätzlichem *theologischem* Gewicht erscheint der zweite Leitsatz der Abschluss-Erklärung. Darin wird festgestellt: «Glaube und Vernunft widersprechen einander nicht, allerdings kann es manchmal (*in some cases*) vorkommen, dass der Glaube über der Vernunft steht, auch wenn er ihr nie entgegensteht.»¹²

Katholische Theologen werden in diesem Satz jene Verhältnisbestimmung wiedererkennen, die das Erste Vatikanische Konzil 1870 in seiner Dogmatischen Konstitution *Dei Filius* vorgenommen hat: «Wenn nun auch der Glaube über der Vernunft steht, so kann doch zwischen Glaube und Vernunft niemals ein wirklicher Widerspruch bestehen. Hat doch derselbe Gott, der die Geheimnisse offenbart und den Glauben eingießt, in den menschlichen Geist auch das Licht der Vernunft gelegt» (DzH 3017). Die darin ausgedrückte Überzeugung, dass Glaube und Vernunft im Erkennen des Wahren übereinstimmen, dürfte für muslimische Gesprächspartnern durchaus nachvollziehbar sein. Heißt es doch beispielsweise im Koran, er

sei «ein Buch voll Segen; wir sandten es zu dir herab, auf dass sie seine Verse recht bedenken und die Einsichtsvollen sich mahnen lassen» (Sure 38:29; Übersetzung Bobzin).

Wie das Verhältnis von Glaube und Vernunft genau zu bestimmen sei, ist innerhalb der islamischen Tradition durchaus strittig. Erinnert sei hierzu nur an die berühmte Auseinandersetzung zwischen Ibn Rush (Averroës) und Al-Ghazali an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung. Insgesamt freilich wird man sicher nicht fehlgehen, im islamischen Denken eine ausgeprägte Tendenz wahrzunehmen, die Reichweite der menschlichen Vernunft in Bezug auf Gott restriktiv zu beschreiben.

Demgegenüber hat das Erste Vatikanische Konzil festgestellt, dass nach katholischer Überzeugung «Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann».¹³ Man kann sich fragen, ob die Lehre des Konzils für Muslime akzeptabel ist.

Wohlgemerkt: das Konzil will nicht etwa behaupten, die *trinitarische* Natur Gottes sei «mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft» zu erkennen; die Dreifaltigkeit Gottes ist und bleibt Gegenstand göttlicher Offenbarung. Aber bereits die Lehre des Konzils im Blick auf die sichere Erkenntnis des *einen* Gottes dürfte auf muslimischer Seite Vorbehalte wecken.

Leider wurde die Thematik beim 7. Dialogtreffen katholischer und schiitischer Gelehrter, das vom 9.-11. November 2010 in Teheran stattfand, nicht vertieft. Vielmehr widmete man sich dem Verhältnis von Religion und Gesellschaft in christlicher und muslimischer Perspektive (*Religion and Society today: Christian and Muslim Perspectives*).¹⁴

Menschenwürde und Menschenrechte

Ein Jahr nach der «Regensburger Rede», im Oktober 2007 und zum Ende des islamischen Fastenmonats Ramadan, wurde ein von jordanischer Seite initiiertes und von 138 muslimischen Gelehrten unterzeichnetes Schreiben veröffentlicht, das christliche Organisationen und Kirchenführer – unter ihnen Papst Benedikt XVI. – zum Dialog über Gemeinsamkeiten von Christentum und Islam einlud. Das mit einem Koranzitat betitelte Schreiben *A Common Word between Us and You* («Ein gemeinsames Wort zwischen Uns und Euch»; vgl. Sure 3:64) gab den Anstoß für zahlreiche Dialog-Initiativen weltweit.¹⁵ Im November 2007 hat auch der Heilige Stuhl die Einladung offiziell angenommen.

Die Beweggründe hierzu verdeutlichte der Papst am 9. Mai 2009 im Rahmen einer Ansprache in der König-Hussein-Moschee in Amman, einem an sich bereits symbolträchtigen Ort, der an den Besuch des Papstes in der Blauen Moschee in Istanbul im November 2006 und an den Besuch Johan-

nes Pauls II. in der Großen Moschee von Damaskus im Mai 2001 erinnert – den ersten historisch belegten Besuch eines Papstes in einer Moschee überhaupt. Benedikt würdigte nicht nur das Engagement der königlich-jordanischen Herrscherfamilie für den interreligiösen Dialog. Eigens hob er verschiedene Initiativen des «Königlichen Instituts für Interreligiöse Studien und Islamisches Denken» (*Royal Institute for Inter-Faith Studies*, RIIFS) hervor, darunter auch *A Common Word*. Dieses Schreiben, so der Papst in der Moschee, spiegele ein Thema wider, das im Einklang mit seiner Antrittsenzyklika stehe: «die unlösliche Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe und der fundamentale Widerspruch der Gewaltanwendung oder des Ausschlusses im Namen Gottes». ¹⁶

Nachdem der Heilige Stuhl die in *A Common Word* ausgesprochene Einladung zum Dialog angenommen hatte, kam es im März 2008 zur Gründung eines «Katholisch-Muslimischen Forums» (*Catholic-Muslim-Forum*), dem Vertreter der muslimischen Unterzeichner sowie katholische Theologen angehörten. Beide Seiten trafen sich vom 3.–6. Nov. 2008 in Rom zu einem ersten Studienseminar. Dieses hatte dem Anlass entsprechend das Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe zum Gegenstand. Bei den Beratungen der knapp dreißig Teilnehmenden ging es um die theologischen und geistlichen Grundlagen von Gottes- und Nächstenliebe in Christentum und Islam, um Fragen der Menschenwürde und um den wechselseitigen Respekt der Religionen. ¹⁷ Der enge Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe in Christentum und Islam wurde als tragfähige Grundlage gewürdigt, jeglicher Instrumentalisierung von Religionen zu gewaltsamen Aktionen eine prinzipielle Absage zu erteilen.

Trotz dieser eher praktischen Perspektiven beinhaltet die gemeinsame Erklärung, die am Ende des Seminars verabschiedet wurde, einige Hinweise für ein vertieftes theologisches Gespräch. So findet sich in Abschnitt 3 der Erklärung eine schöpfungstheologische Begründung der Menschenwürde: «Die menschliche Würde leitet sich von der Tatsache ab, dass jeder Mensch von einem liebenden Gott aus Liebe erschaffen und mit den Gaben der Vernunft und des freien Willens ausgestattet ist. Deshalb ist er in der Lage, Gott und die anderen zu lieben.» ¹⁸

Steht eine solche – theologische – Begründung der Menschenwürde einer autonomen Begründung der Menschenrechte, wie sie im Westen üblich ist, nicht prinzipiell entgegen?

Bekanntlich verzichtet beispielsweise die «Allgemeine Erklärung der Menschenrechte» der Vereinten Nationen von 1948 auf einen Transzendenzbezug. In ihrer Präambel spricht sie lediglich von der «angeborenen Würde» aller Menschen. Aus dieser Würde resultieren die «gleichen und unveräußerlichen Rechte» aller Menschen, deren Anerkennung die «Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden» sei. ¹⁹

In seiner Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen am 18. April 2008 in New York hat sich Papst Benedikt ausdrücklich zur Geltung der «Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte» bekannt. Dabei hat er freilich zu bedenken gegeben, «dass die in der «Erklärung» anerkannten und dargelegten Rechte auf jeden Menschen aufgrund des gemeinsamen Ursprungs der Menschen angewendet werden, der für die Welt und die Geschichte der zentrale Punkt des Schöpfungsplanes Gottes bleibt. Diese Rechte haben ihre Grundlage im Naturrecht, das in das Herz des Menschen eingeschrieben und in den verschiedenen Kulturen und Zivilisationen gegenwärtig ist.»²⁰ Auch der Papst also argumentiert in Bezug auf die Menschenrechte schöpfungstheologisch. Aber bindet er damit die Geltung der Menschenrechte nicht an eine nicht universalisierbare Begründung?

Eine Schlüsselfunktion für die Beantwortung dieser Frage nimmt der vom Papst beanspruchte Begriff des «Naturrechts» ein. Thomas von Aquin versteht unter «Naturrecht» (*lex naturalis*) nicht ein Etwas, das als solches – als «Gesetzmäßigkeit in der Natur» etwa oder als ein «moralisches Naturgesetz» – Gegenstand menschlicher Vernunftkenntnis wäre. *Lex naturalis* sind vielmehr die Erkenntnisse der Vernunft selbst, d.h. ihre praktischen Urteile hinsichtlich Gut und Böse, durch die Menschen ihr freies Handeln verantwortlich leiten. «Natürlich» wird dieses Gesetz deshalb genannt, weil die Vernunft eine wesentliche Dimension der menschlichen Natur ist. Ganz unabhängig von Glaube und Offenbarung und in diesem Sinne «autonom» formuliert die *lex naturalis* jene Gebote, die sich aus dem Menschsein des Menschen, seiner Sittlichkeit und Humanität ergeben.²¹

Versteht man den Hinweis des Papstes vor der UN-Vollversammlung in diesem Sinne, dann steht einer «autonomen» Begründung der Menschenrechte nichts entgegen. Gott erscheint in dieser Perspektive als der Schöpfer (*causa prima*) einer Welt, die entsprechend ihren je eigenen Gesetzmäßigkeiten (*causae secundae*) strukturiert ist. Die Gesetze der Natur und der Sittlichkeit konstituieren eine Sphäre, die menschlicher Vernunft prinzipiell zugänglich ist und menschlicher Gestaltungskraft Raum gibt.²²

Vor diesem Hintergrund beinhaltet die göttliche Offenbarung (*lex divina*) für Thomas kein Corpus sittlicher Gebote, die das sittliche Handeln des Menschen zusätzlich zur *lex naturalis* – oder gar in Konkurrenz zu ihr – beanspruchen. *Lex divina* ist nach Thomas vielmehr die Offenbarungsgestalt der in der Vorsehung Gottes gründenden Hinordnung alles Geschaffenen auf seine Vollendung in Gott. Diese Hinordnung hebt die Eigengesetzlichkeit des Geschaffenen nicht auf, sondern vollendet sie in einer gerade deshalb «übernatürlichen» Weise.

Für die Frage nach der Geltung der Menschenrechte heißt dies: tragen diese ihren Verpflichtungsgrund tatsächlich in sich selbst – was etwa der Hinweis auf die menschlichen «Würde» andeutet – oder bedürfen sie kon-

stitutiv einer transzendenten Begründung? Die christliche Theologie scheint einer «autonomen» Begründung der Menschenrechte jedenfalls nicht zu widersprechen. Eine «islamische Interpretation» der Menschenrechte hingegen wird vermutlich deren Verpflichtungsgrund zunächst in einer göttlichen Offenbarung suchen.

Für diese Vermutung gibt es Gründe. So orientiert sich beispielsweise die 1990 von den Mitgliedsstaaten der *Organisation der Islamischen Konferenz* in Kairo verabschiedete «Erklärung der Menschenrechte im Islam» zwar in Form und Inhalt an der «Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte» der Vereinten Nationen. Sie stellt jedoch die einzelnen Artikel ausdrücklich unter den Vorbehalt der *Scharia*, die Gesamtheit jener religiösen, moralischen, sozialen und rechtlichen Normen, die nach muslimischer Überzeugung als göttliche Weisungen gelten. So heißt es etwa in Artikel 24 der Erklärung: «Alle in dieser Erklärung festgelegten Rechte und Freiheiten sind der islamischen *Scharia* nachgeordnet». ²³ Und nach Artikel 25 ist die *Scharia* der «einzige Bezugspunkt für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung». ²⁴

Im September 1994 hat der *Rat der Liga der arabischen Staaten* eine «Arabische Charta der Menschenrechte» verabschiedet; eine überarbeitete Fassung erschien im Januar 2004. Diese Charta bestätigt die «Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam». Zugleich bekennt sie sich in ihrer Präambel zu den Prinzipien der «Charta der Vereinten Nationen» und der «Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte». Der damit gegebene Widerspruch ist unübersehbar. Er verweist auf einen theologischen Klärungsbedarf im Gespräch zwischen Christen und Muslimen: die Verhältnisbestimmung von Offenbarungsglaube und menschlicher Vernunft. Konkret: setzt der Offenbarungsglaube die menschliche Vernunft gelegentlich (*in some cases*) außer Kraft – oder bringt er sie allererst zur Geltung? Über diese Alternative lohnte es sich zu streiten – mit allem gebotenen wechselseitigen Respekt.

In seiner Ansprache zum Abschluss des Seminars hat Papst Benedikt die Differenzen zwischen Christen und Muslimen in dieser Frage übrigens keineswegs verschwiegen: «Wir sollten [...] gemeinsam für den grundlegenden Respekt, für die Würde der menschlichen Person und die fundamentalen Menschenrechte eintreten, auch wenn unsere anthropologischen Sichtweisen und unsere Theologien diese auf verschiedene Weisen begründen.» ²⁵

Religion und Zivilgesellschaft

Hintergründig prägten die Fragen nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube, von Autonomie und Offenbarung auch die christlich-muslimischen Gespräche zum Thema «Religion und Zivilgesellschaft» (*Religion and Civil Society*), die vom 18.–20. Mai 2009 in Amman stattfanden – keine zwei

Wochen nach dem Besuch Papst Benedikts in Jordanien. Dazu eingeladen hatten das bereits erwähnte Königliche Institut für Interreligiöse Studien (*Royal Institute for Inter-Faith Studies*, RIIFS) und der *Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog* (PCID).

Dass die gemeinsame Erklärung am Ende der Gespräche die integrative Bedeutung der Religionen im gesellschaftlichen Leben, die Notwendigkeit der Werteerziehung im wechselseitigen Respekt der Religionen und Kulturen sowie die Unverzichtbarkeit einer verantwortungsvollen Praxis der Freiheit hervorhebt, kann nicht überraschen. Umso dringlicher stellt sich aus theologischer Perspektive die Frage, welcher Stellenwert der «Zivilgesellschaft» aus christlicher und muslimischer Perspektive beigemessen wird – ein Thema, das unter dem Stichwort «Säkularität» bereits bei den Beratungen des *Catholic-Muslim-Forum* im November 2008 angeklungen war. Die soziologische Größe «Zivilgesellschaft» charakterisiert das Dokument als «Trägerin eines offenen Austausches von Erfahrungen und Sichtweisen mit dem Ziel der Förderung des Gemeinwohls». Die so verstandene Zivilgesellschaft wird nicht zunächst als Bedrohung des Religiösen aufgefasst, sondern – positiv – als Möglichkeitsraum für dessen Entfaltung. In ihrer Abschlussklärung stimmten die christlichen und muslimischen Teilnehmer deshalb «darin überein, dass die Zivilgesellschaft im Hinblick auf eine gründliche und ganzheitliche Entwicklung des Individuums und der Gemeinschaften von großer Bedeutung ist, und sie erkannten den besonderen und unerlässlichen Beitrag an, den die Zivilgesellschaft als wertvolles Dialogforum im Hinblick auf die verantwortliche Ausübung der Freiheit leisten kann» (Nr. 1).

Anerkannt werden auch die Bedeutung von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit – unter der Voraussetzung freilich, dass der Staat ethnische, kulturelle und religiöse Vielfalt respektiert und die Gleichberechtigung unter seinen Bürgern verwirklicht (Nr. 3). Grundlage staatlicher Bemühungen seien die Achtung der Menschenwürde und die Gewährleistung der grundlegenden Menschenrechte. Zu diesen zählen insbesondere Freiheit und Gerechtigkeit.

Auch zur Rolle der Religionen in der Zivilgesellschaft äußert sich die Erklärung. Die Religionen «haben in der Zivilgesellschaft eine ganz klar umrissene Aufgabe zu spielen, indem sie Beweggründe liefern (*offering motivations*), damit die Bürger ihren Beitrag zum Gemeinwohl leisten, der im Glauben an Gott wurzelt und über politisches Kalkül und Machtstreben hinausgeht» (Nr. 4).²⁶

Die hier angedeutete Funktionsbestimmung von Religionen als Quellen der Motivation für zivilgesellschaftliches Engagement ist eine vor allem im Blick auf den Islam überraschende Feststellung. Sie impliziert nämlich eine gewisse Relativierung, wenn nicht gar Abkehr von dem Anspruch, den Islam als *normative* Quelle gesellschaftlicher und/oder politischer Ord-

nung zu betrachten. Die Religionen erscheinen in der Erklärung jedenfalls nicht als unmittelbare Quelle der Gesetzgebung. Dem zivilen Staat wird hinsichtlich seiner legislativen Aufgaben Autonomie zugebilligt – eine bemerkenswerte Positionsbestimmung, die zweifellos einen vertieften Dialog verdient.²⁷

Tendenzen und Perspektiven des Dialogs

Die erwähnten christlich-muslimischen Gespräche bieten nur einen begrenzten Ausschnitt aus einer Vielzahl von Initiativen, die von christlicher wie von muslimischer Seite in zeitlicher Folge der «Regensburger Rede» Papst Benedikts XVI. angestoßen wurden. Teils wurden neue Initiativen auf den Weg gebracht, teils konnten die Dialoge an lange vor der «Regensburger Rede» – und auch vor dem 11. September 2001 – gesponnene Gesprächsfäden anknüpfen. Hierzu zählen auch die seit vielen Jahren üblichen Botschaften katholischer Bischöfe und des Vatikan zum Ende des islamischen Fastenmonats Ramadan an die Muslime weltweit.

Die eingangs erwähnten aktuellen Verwerfungen im Dialog zwischen dem Vatikan und der Al-Azhar-Universität in Kairo verdeutlichen aber auch, dass den verschiedenen Dialogen keine unaufhaltsame oder gar unumkehrbare Dynamik im Blick auf ein zunehmend tieferes wechselseitiges Verstehen von Christen und Muslimen innewohnt. Zu vielfältig sind die gesellschaftlichen und/oder politischen Randbedingungen, unter denen der Dialog besonders auch von muslimischer Seite geführt wird.

In den seit der «Regensburger Rede» zwischen Christen und Muslimen geführten Gesprächen und den daraus hervorgegangenen Dokumenten werden immer wieder ähnliche Anliegen erkennbar. Zu ihnen zählen vor allem die Achtung von Menschenwürde und Religionsfreiheit – ohne dass hinsichtlich der jeweiligen Bestimmung dessen, was unter «Menschenwürde» und «Religionsfreiheit» näherhin zu verstehen ist, bereits ein Konsens erzielt wäre.

Christen wie Muslimen geht es wesentlich darum, die jeweils andere Seite und die säkulare Öffentlichkeit über die wesentlichen Elemente der beiden Religionen aufzuklären, um Missverständnissen oder problematischen Verallgemeinerungen zu begegnen. Diese wurzeln oft in der Rezeption negativer geschichtlicher Erfahrungen (Stichwort «Kreuzzüge» oder «Islamistischer Terrorismus»), die geeignet sind, differente Identitäten zu begründen oder zu vertiefen. Um diese zu überwinden, wird vielfach an gemeinsame religiöse Erfahrungen appelliert, um von ihnen her die wechselseitige Achtung von Christen und Muslimen zu fördern. In diesem Zusammenhang wird in den gemeinsamen Dokumenten und Erklärungen regelmäßig auch auf die die Notwendigkeit verwiesen, Inhalte und Werte der Religionen den nachwachsenden Generationen zu vermitteln.

Im Blick auf die unleugbaren Ambivalenzen von Religionen in Bezug auf die Ausübung von Gewalt wird in den einschlägigen Verlautbarungen und Erklärungen immer wieder die Bedeutung eines *konstruktiven* Beitrags von Christen und Muslimen für die Zivilgesellschaft und den Dienst am Frieden hervorgehoben.

Allerdings sind auch Unterschiede in der Zielsetzung der bilateralen Gespräche erkennbar. So bemühen sich im Dialog engagierte Muslime vielfach um eine größere Achtung des Islam insbesondere in den westlichen Gesellschaften. Häufig betonen sie, dass der Islam eine Religion des Friedens ist. Deshalb dürfe er nicht mit Gewalt in Verbindung gebracht werden.

Der Heilige Stuhl hingegen dringt gegenüber islamisch geprägten Gesellschaften und Staaten immer wieder darauf, Minderheiten zu tolerieren, die Menschenrechte zu achten und Religionsfreiheit zu gewährleisten. Dies geschieht verständlicherweise nicht zuletzt im Blick auf die *christlichen* Minderheiten in islamisch geprägten Staaten, kommt aber letztendlich *allen* Minderheiten zugute.²⁸ Als neuralgischer Punkt im Verständnis der Religionsfreiheit erscheint dabei regelmäßig die Frage nach dem Recht auf Religionswechsel.

Vor dem Hintergrund der seit Jahrhunderten oft leidvoll erfahrenen Beziehungen zwischen Christen und Muslimen ist es gewiss auch die Frucht zahlreicher Begegnungen und Gespräche in den Jahren «nach Regensburg», dass der «Gemeinsame Appell der Religionen», in den das von Sant'Egidio im September 2011 – zehn Jahre nach den Anschlägen vom 11. September 2001 – veranstaltete Münchner «Friedenstreffen» einmündete, von christlichen wie von muslimischen Delegierten vorbehaltlos unterschrieben werden konnte: «Wer den Namen Gottes gebraucht, um den anderen zu hassen und zu töten, lästert den heiligen Namen Gottes.» Nicht zuletzt dies wollte Papst Benedikt in Regensburg sagen.

ANMERKUNGEN

¹ Die für die im Folgenden erwähnten historischen Ereignisse beanspruchten Quellen werden nicht jeweils im Einzelnen belegt. Konsultiert wurden in erster Linie Nachrichtenagenturen wie KNA oder Zenit, aber auch die Web-Seiten von Radio Vatikan bzw. vatican.va.

² Der Text der Rede ist im Internet zugänglich unter: <http://www.kardinalkoenig.at/wirken/gespraech/dialog4/0/articles/2008/03/05/a3404/>.

³ Vgl. ergänzend inzwischen auch die Ansprache von Papst Benedikt beim Weltjugendtag 2011 im Escorial an Universitätsdozenten: <http://www.zenit.org/article-23499?l=german>.

⁴ Vgl. Wolfgang KREBS, *Das Papstzitat von Regensburg. Benedikt XVI. im «Kampf der Kulturen»*, Berlin 2007, bes. 229–313; ferner: Heinz Otto LUTHE/Carsten-Michael WALBINER (Hrsg.), *Anstoß und Aufbruch. Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikts XVI. bei Christen und Muslimen*, Bochum 2008.

⁵ Vgl. etwa die Ansprache des Papstes am 20. August 2005 in Köln bei der Begegnung mit Vertretern muslimischer Gemeinden in Deutschland (dokumentiert u.a. in: *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam*, hrsg. v. CIBEDO e.V., Regensburg 2009, Nr. 2446); ferner seine Ansprache am 28. Nov. 2006 bei der Begegnung mit dem Präsidenten des Amtes für religiöse Angelegenheiten in der Türkei (ebd., Nr. 2458).

⁶ So etwa in der erwähnten Ansprache in Köln (2005), aber auch in seiner Ansprache an die Botschafter muslimischer Länder und Vertreter muslimischer Gemeinden in Italien in Castel Gandolfo am 25. Sept. 2006 (a.a.O., Nr. 2451).

⁷ Zitiert nach: www.zenit.org/article-11839?l=german.

⁸ Christian TROLL, Einleitung zu: *Die offiziellen Dokumente* (op.cit.), 32.

⁹ Unter anderem bereits in der Predigt am 10. Sept. 2006 – also noch vor der «Regensburger Rede» – in München; für Kardinal Tauran vgl. u.a. <http://www.zenit.org/article-19235?l=german>.

¹⁰ Vgl. etwa die Rede von Jürgen Habermas in der Frankfurter Paulskirche anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 14. Oktober 2001 – wenige Tage nach den Anschlägen in den Vereinigten Staaten – unter dem Titel «Glauben und Wissen».

¹¹ «Faith and reason are intrinsically non-violent. Neither reason nor faith should be used for violence» (Text auf www.vatican.va).

¹² «Faith and reason do not contradict each other, but faith might in some cases be above reason, but never against it» (ebd.).

¹³ Dogmatische Konstitution *Dei Filius*, Kap. 2 (DzH 3004; vgl. auch den entsprechenden Kanon: DzH 3026); aufgegriffen vom Zweiten Vatikanischen Konzil in seiner Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, Nr. 6 (DzH 4206).

¹⁴ Text: <http://abna.ir/data.asp?lang=3&id=213091>.

¹⁵ Eine Dokumentation der weltweiten Resonanz findet sich auf <http://www.acommonword.com>.

¹⁶ VAS 185,36; vgl. *Deus caritas est*, Nr. 16: «Unterstrichen wird [sc. im Ersten Johannesbrief, namentlich in 1 Joh 4,20] die unlösliche Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe. Beide gehören so zusammen, dass die Behauptung der Gottesliebe zur Lüge wird, wenn der Mensch sich dem Nächsten verschließt oder gar ihn hasst.»

¹⁷ Vgl. ausführlich zu Ablauf und Ergebnissen des Seminars: Felix KÖRNER, *Das erste Seminar im katholisch-muslimischen Forum. Theologische und islamwissenschaftliche Auswertung*, in: Mariano DELGADO/Guido VERGAUEN (Hrsg.), *Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen*, Stuttgart 2010, 229–248.

¹⁸ Zitiert nach <http://www.zenit.org/article-16351?l=german>.

¹⁹ Vgl. Paul TIEDEMANN, *Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung*, Berlin 2007.

²⁰ Text in deutscher Übersetzung u.a. auf www.vatican.va.

²¹ Vgl. Martin RHONHEIMER, *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*, Berlin 2001; Wolfgang KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Mainz 1964), Hamburg ³1998.

²² Vgl. hierzu auch das Zweite Vatikanische Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, Nr. 36 (DzH 4336).

²³ «All the rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic Shariah» (Art. 24; der Text ist im Internet leicht zugänglich); vgl. auch Anne DUNCKER, *Menschenrechte im Islam. Eine Analyse islamischer Erklärungen über die Menschenrechte*, Berlin 2006.

²⁴ Vgl. Art. 25: «The Islamic Sharia is the only source of reference for the explanation or clarification of any of the articles of this Declaration.»

²⁵ *Die offiziellen Dokumente* (op. cit.), Nr. 2474.

²⁶ «Religions have a specific role to play in civil society, offering motivations for the citizens contributions to the common good that are based on faith in God and which transcend political expediency and search for power» (<http://www.asianews.it/index.php?l=en&art=15309>). Vgl. auch die vielzitierte These des Staatsrechtlers Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE: «Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann» (*Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zu Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt/M. 1976, 60).

²⁷ Das 2. Treffen von RIIFS und PCID widmete sich vom 18.-19. Mai 2011 in Rom «menschlichen und religiösen Werten, die von Christen und Muslimen im Blick auf eine gemeinsame Erziehung geteilt werden».

²⁸ Deren Anliegen verdeutlichte eindringlich die Sondersynode für den Nahen Osten, die vom 10.-24. Okt. 2010 in Rom stattfand und auch über Aspekte der christlich-muslimischen Beziehungen in der Region debattierte.