

KLAUS UNTERBURGER

## Der Islam in der katholischen Theologie seit der Aufklärung

»Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten«<sup>1</sup>. In dem berühmten Papstzitat aus dem Jahr 2006 in Regensburg klang noch einmal der traditionelle Ideenkomplex an, mit dem das Christentum, zunächst die östliche Orthodoxie, seit dem 8. Jahrhundert auf die Herausforderung einer neuen, erfolgreichen monotheistischen Offenbarungsreligion reagiert hat. Eine solche neue Offenbarung war ja im eigenen Selbstverständnis als der endgültigen, unüberbietbaren und endzeitlichen Offenbarung Gottes nicht vorgesehen; eine Interpretation des Islam musste deshalb gefunden werden, die in das eigene Selbstverständnis integrierbar war. Eine apologetische Antwort gegen den Islam wurde ausgebildet, die den Kern des christlichen Islamverständnisses seit dem Mittelalter bestimmte. Diese bestand im Wesentlichen aus folgenden drei Elementen<sup>2</sup>:

- a) Der Koran berufe sich zu Unrecht auf die Bibel, verfälsche diese vielmehr.
- b) Mohammed sei also ein Betrüger, der folgerichtig seinen Prophetenanspruch nicht durch Wunder beglaubigen konnte.
- c) Der Charakter Mohammeds zeige sich vielmehr in seiner Wollust und in seiner Gewalttätigkeit; ein Charakter, den er auf den Koran und den gesamten Islam übertragen habe.

An diesen Vorstellungskern konnten sich zahlreiche weitere legendarische und phantastische Vorstellungen anknüpfen. Wie Norman Daniel gezeigt hat, ist diese Brille, mit der der Islam in Westeuropa betrachtet wurde, im Kern über viele Jahrhunderte konstant geblieben<sup>3</sup>. War diese Sichtweise in Europa bis zur Aufklärung auch unter den Gelehrten und in der allmählich sich ausbildenden Orientalistik weitestgehend verbreitet, so schien für das Selbstverständnis der christlichen Kirchen – die folgenden Ausführungen beschränken

1 BENEDIKT XVI., Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen, Aula Magna der Universität Regensburg, 12. September 2006. Der auf [www.vatican.va](http://www.vatican.va) abrufbare Text bringt nicht nur in Anm. 3 die nachträgliche Distanzierung des Papstes, dass die Meinung des Kaisers, Muhammad habe nur Gewalt und Schlechtes gebracht, nicht seine Meinung sei. Stillschweigend wird auch sein Redetext *ex post* verändert, indem ein distanzierendes »für uns unannehmbar schroffer Form« vor das Zitat in den Text gesetzt wird. – Dass dies nicht in der ursprünglichen Rede stand, vgl. BENEDIKT XVI., Glaube, Vernunft und Universität, in: FAZ, 13.9.2006, 9. – Das strittige Zitat: Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem Muslim, Bde. I-III. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Karl FÖRSTEL, Würzburg/Altenberge 1993–1996. Das umstrittene Zitat Bd. I, c. VII, 240f.

2 Ludwig HAGEMANN, Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen, Darmstadt <sup>2</sup>2005. – Klaus UNTERBURGER, Das Christentum vor dem Islam. Intellektuelle Bewältigungsstrategien und argumentative Auseinandersetzungen im Mittelalter, in: rhs 50 (2007) 69–77.

3 Norman DANIEL, Islam and the West. The making of an Image, Oxford 1993.

sich weitgehend auf die katholische Kirche – diese Konzeption vom Islam geradezu essentiell zu sein. Wenn in Christus sich Gott endgültig und unüberbietbar geoffenbart hat, musste ja der konkurrierende Anspruch falsch und Mohammed ein Betrüger sein. Gewalt und sexuelle Zügellosigkeit bewiesen dies ex negativo. In diesem Beitrag soll an einigen wichtigen Etappen der Weg nachgezeichnet werden, auf dem die katholische Theologie sich von diesem Vorstellungskomplex gelöst hat; dies geschah in enger Verzahnung mit den Fortschritten der westlichen Orientalistik. Dieser Prozess stellt eine geistesgeschichtliche Leistung dar und ist keine Banalität, ging es doch nicht nur um ein verändertes Bild vom Islam, sondern eben damit immer auch um das eigene Selbstverständnis. Mit dem Fremden wurde auch das Eigene anders interpretiert. Das Schwergewicht der folgenden Entwicklungslinien soll auf der katholischen Theologie in Deutschland liegen.

## 1. Die Konzeption Johann Adam Möhlers vor dem Hintergrund der Aufklärung

Seit dem 17. und 18. Jahrhundert machte die Orientalistik mit Koranübersetzungen und der Erschließung von Quellen mehr und mehr Fortschritte. Für zahlreiche Denker der Aufklärung wurde der Islam ein wichtiges Argument im philosophischen und theologischen Streit. Deistische und antitrinitarische Tendenzen konnten sich auf den rationalistisch gedeuteten Islam gegen den christlichen Trinitätsglauben berufen<sup>4</sup>; umgekehrt kritisierte die christliche Orthodoxie in England mit dem Deismus und Antitrinitarismus auch den Islam. Dabei fühlte sich der Westen nun mehr und mehr kulturell-zivilisatorisch dem Orient überlegen. Der Orient galt als despotisch und rückständig; im 18. und 19. Jahrhundert gab man dem Islam meist die Schuld für diesen Entwicklungsrückstand<sup>5</sup>. Voltaire (1694–1778) kritisierte Muhammads klerikale Despotie und wollte damit die katholische Kirche treffen. Trotz der vermehrten Kenntnisse wirkten die alten Stereotypen und Feindbilder in Europa nach; ja sie wurden dadurch angereichert, dass Ausschweifung und Gewalt, die traditionellen Konzepte, mit denen man den Islam bislang analysiert hatte, nun als Ursachen für die orientalische Rückständigkeit betrachtet wurden. Die abweichenden Positionen Gotthold Ephraim Lessings (1729–1781), Johann Wolfgang Goethes (1749–1832) und Johann Gottfried Herders (1744–1803) waren hier Ausnahmen<sup>6</sup>.

Auch die katholische Aufklärung war durch dieses Überlegenheitsgefühl dem Islam gegenüber geprägt. Als Beispiel sei hier Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) zitiert: *Der Gott des Islam ist kein Gott der Liebe und des Friedens, sondern des Hasses und des Kriegs, der die Völker durch Gewalt der Lehre seines vorgeblichen Propheten (Mohamed) zu unterwerfen befiehlt. Der Einfluß des Korans war stets jeder freisinnigen Staatseinrichtung hinderlich und der Willkürherrschaft zugeneigt*<sup>7</sup>. Der Islam sei ungeeignet, zur geistig-sittlichen Veredlung des Menschen einen echten Beitrag zu leisten, so

4 So besonders das Werk von Henri de BOULAINVILLIERS, *La Vie de Mahomet*, London 1730.

5 Vgl. Thomas BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.

6 Annemarie SCHIMMEL, *Westöstliche Annäherungen. Europa in der Begegnung mit der islamischen Welt*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 47–73. – Katharina MOMMSEN, *Goethe und der Islam*, hg. v. Peter Anton von ARNIM, Frankfurt a. M. 2001. – Silvia HORSCH, *Rationalität und Toleranz. Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam*, Würzburg 2004.

7 Ignaz Heinrich von WESSENBERG, *Gott und die Welt oder das Verhältnis aller Dinge zu einander und zu Gott*, Bd. 2, Heidelberg 1857, 425.

Wessenberg<sup>8</sup>. Die christlichen Theologen fühlten sich dem Islam gegenüber in jeder Hinsicht überlegen.

Ein erster bedeutender Neuanstoß zu einer anderen Deutung Muhammads und des Islam ging von Johann Adam Möhler (1796–1838) aus. Als Möhler 1829 zur akademischen Feier des Königsgeburtstags berufen wurde, die Festrede zu halten, sprach er zum Thema »Über das Verhältnis, in welchem nach dem Koran Jesus Christus zu Mohammed und das Evangelium zum Islam steht«. Wie viele Beschäftigungen mit dem Islam im 19. Jahrhundert wird Möhler angeregt durch die sog. »orientalische Frage«, also die Schwäche des Osmanischen Reichs, die seit dem Napoleonischen Ägyptenfeldzug und dem griechischen Freiheitskampf immer offenkundiger wurde. Möhler geht von der Ambivalenz des Korans gegenüber dem Christentum aus: Einige Stellen im Koran betonen die Identität zwischen Altem und Neuem Testament und der Verkündigung Muhammads, andere ordnen die biblische Botschaft derjenigen des arabischen Propheten unter; manche Stellen gehen von einer Gleichordnung aus, andere Stellen von einer jüdisch-christlichen Unterordnung. Der Koran sei also widersprüchlich; doch nun schließt hier erstmals ein katholischer Theologe nicht von den Widersprüchen auf einen Betrug Muhammads, von den Verfälschungen der biblischen Botschaft im Koran auf dessen angeblichen Charakter, seine Gewalttätigkeit und Triebhaftigkeit und auf die Rückständigkeit seiner Kultur. Dies widerspreche der bescheidenen Lebensführung Muhammads. So lasse sich aber vor allem der Koran nicht erklären. Vielmehr führt Möhler aus: *Am unerklärlichsten würde jedoch die Entstehung des Koran seyn, in welchem uns häufig eine ganz originelle Pietät, eine rührende Andacht und eine ganz eigenthümliche religiöse Poesie entgegentritt. Dies kann unmöglich etwas Erkünsteltes und Erzwingenes seyn, was doch müsste angenommen werden, wenn wir in Mahommed einen bloßen Betrüger finden wollten*<sup>9</sup>. Zudem: *Viele Millionen Menschen nähren und pflegen aus dem Koran ein achtungswertes religiös-sittliches Leben und man glaube nicht, daß sie aus einer leeren Quelle schöpfen*<sup>10</sup>. Möhler erklärt immerhin Jahre vor Theodor Nöldeke (1836–1930), dass in der Verkündigung Muhammads vielmehr zwei Phasen, eine frühe mekkanische und eine spätere medinensische, angenommen werden müssen. Anfangs wollte er nämlich lediglich den Arabern in arabischer Sprache den jüdisch-christlichen Monotheismus als neue Stammesreligion verkünden<sup>11</sup>; in späterer Zeit hat er nun seinen Anspruch universal ausgeweitet, die Nationalreligion der Araber zur Universalreligion erweitert. Der Islam hat sich aber auf diese Weise räumlich verbreitet und nicht wie das Christentum zu einer reinen, geistigen Religion entwickelt, sondern seinen Charakter als Nationalreligion bewahrt; er will so neben dem Geistlichen das Weltliche, neben dem Sittlichen das Politische regeln<sup>12</sup>. Auch Muhammad kann nicht einfach als herrschsüchtig, unsittlich interpretiert werden, sein Charakter entspricht vielmehr eben auf der Stufe einer Nationalreligion dem eines »Nationalpropheten«<sup>13</sup>.

8 Ebd., 424.

9 Johann Adam MÖHLER, Ueber das Verhältnis, in welchem nach dem Koran Jesus Christus zu Mahommed und das Evangelium zum Islam steht. Mit besonderer Berücksichtigung der künftigen Schicksale der letzteren gegenüber dem Christenthum, in: ThQ 12 (1830) 3–81, hier: 34f. – Vgl. hierzu auch Harald WAGNER, Johann Adam Möhlers Sicht vom Islam, in: Christentum und nicht-christliche Religionen, hg. v. DEMS., Paderborn 1991, 105–112.

10 MÖHLER, Verhältnis (wie Anm. 9) 35.

11 Vgl. ebd., 36–40.

12 Vgl. ebd., 40–43.

13 Ebd., 45.

In dieser Analyse des Islam spiegelt sich die theologische Position Möhlers wider: Entscheidend ist nicht die äußerlich wahrnehmbare Seite der Religion, sondern der innere Geist. Im Christentum ist der Hl. Geist als das übernatürliche Lebensprinzip, der die natürlichen geistigen Ressourcen des Menschen veredelt und vollendet, der entscheidende Wesenskern. Dieses neue übernatürliche Leben liegt der Institution Kirche zu Grunde. Es ist das Identitätsprinzip des Christentums, also jener Identitätskern, der bei allem Wandel der institutionellen und begrifflich-dogmatischen Entwicklung identisch bleibt. Es ist aber auch das hermeneutische Grundprinzip: Nur wer in diesem Strom des übernatürlichen Gnadenlebens steht, kann dasselbe und die dadurch konstituierte Glaubensgemeinschaft, also die Kirche adäquat erkennen. Diese Grundprinzipien der Möhler'schen Theologie sind nicht nur für seine Darstellung des Christentums entscheidend; sie gehen auch in seine Islamdeutung ein: Das Religiöse, Geistige, Unsichtbare ist keine zu vernachlässigende Kategorie, sondern das Primäre, eigentlich Reale. Es erschöpft sich nicht in Begriffen, sondern ist ein Lebensprinzip. Nur von ihm her ist eine adäquate Gesamtschau einer Religion möglich<sup>14</sup>. Und gerade das ist nun der Grund, weshalb Möhler nicht bei Widersprüchen an der Oberfläche stehenbleibt, sondern den tieferen einheitsstiftenden Geist aus dem Koran und in der islamischen Glaubensgemeinschaft erkennen wollte. So konnte Möhler bei Muhammad echte Religion und wahre Gottesverehrung erkennen, wenn auch noch auf der Stufe der »Nationalreligion«. Diese hat aber in der Sicht Möhlers auch eine providentielle Funktion für die Ausbreitung des Christentums, für die neue Hoffnung bestehe. Mit dem Zerfallen islamischer Staaten im 19. Jahrhundert bestehe deshalb die Hoffnung, dass sich die islamischen Völker zur vollen Geistigkeit der Religion, zu wahrer Universalität und Humanität erheben und das Christentum annehmen werden<sup>15</sup>.

Zwei Elemente bestimmen somit die Islamdeutung Johann Adam Möhlers. Er erkennt im Koran und in Muhammad echte Religion; zugleich entwickelt er eine Geschichtssicht, nach der der Islam seine positive Funktion hatte, aber vom Christentum überboten wird und abgelöst werden soll. Beide Motive wirken in der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts nach.

## 2. Ignaz Döllinger und Daniel Bonifaz Haneberg

Möhler war im Jahr 1835 einem Ruf nach München gefolgt. Dort hatte er zwei Theologen beeinflusst, die je auf ihre Weise seine Ansätze weiterführten. Den anfangs ultramontanen Kirchenhistoriker Ignaz Döllinger (1799–1890), später der Hauptgegner der Papstdogmen des Ersten Vatikanischen Konzils (1869–1870), und den Alttestamentler und Orientalisten Daniel Bonifaz Haneberg (1816–1876), Abt von St. Bonifaz und seit 1872 dann Bischof von Speyer.

14 Vgl. auch in seiner Abhandlung über den Islam: *Wer Christus ist, was er gelehrt, und was er gewollt hat, kann nicht außerhalb der christlichen Kirche und nicht gegen dieselbe bestimmt werden; da wo Christus, seine Lehre und seine göttliche Kraft eine dauernde Gemeinschaft erzeugt, ein ununterbrochen fortwährendes Leben und eine feste bleibende Gestalt gewonnen haben, wo er in seinem Geiste fortlebt und fortwirkt, ist die Deutung seines Worts und das Verständnis seines Testaments zu suchen.* (MÖHLER, Ueber das Verhältnis, 62). – Diese Prinzipien wollte er auch auf die Interpretation des Koran anwenden. Vgl. ebd., 63 f.

15 Vgl. ebd., 64–81.

Döllinger führte mit großer Belesenheit den kirchengeschichtlichen Strang von Möhlers Islamdeutung weiter. Im Jahre 1838 veröffentlichte er seine Schrift *Muhammed's Religion nach ihrer inneren Entwicklung und ihrem Einflusse auf das Leben der Völker*<sup>16</sup>. Wie Möhler beruft er sich auf die Darstellung der Geschichte des Osmanischen Reichs des schwedischen Gesandten Ignatius Mouradgea d'Ohsson (1740–1807)<sup>17</sup>, dazu auf den *Prodromus* des Lodovico Marraci (1612–1700), den dieser seiner Koranübersetzung voranstellte<sup>18</sup>, und auch auf die neuere Orientalistik, vor allem auf Joseph von Hammer-Purgstall (1774–1856)<sup>19</sup> und Joseph François Michaud (1767–1839)<sup>20</sup>, die er beide auch referierend rezensiert hatte; er zeigt aber auch sonst eine umfassende Belesenheit. Döllinger baut in seinem Buch vor allem die Frage nach der kulturellen Wirkung des Islam aus, die Möhler eher knapp berührt hat; um adäquat das Wesen dieser Religion zu erfassen, müsse neben dem Koran unbedingt auch die Sunna herangezogen werden<sup>21</sup>. Zahlreiche Momente Möhlers, dessen Abhandlung Döllinger neu ediert hatte<sup>22</sup>, werden übernommen. Dennoch ist sein Gesamtbild von den traditionell-apologetischen antimuslimischen Stereotypen bestimmt.

Wie Möhler ging er davon aus, dass Muhammad zunächst eine Nationalreligion habe stiften wollen. Doch sei der Islam ein ganz entgeistigtes Judentum, eine innere Leere, geistig verwandt mit dem puritanischen Calvinismus<sup>23</sup>. Der Siegeszug sei eher der Jugendkraft des arabischen Volkes zu verdanken gewesen. Der Islam sei eine einfache, mechanische Religion, der den Eroberern keine schwere Lasten auferlegt habe; die Pflichten

16 Johann Joseph Ignaz von DÖLLINGER, *Muhammed's Religion nach ihrer inneren Entwicklung und ihrem Einflusse auf das Leben der Völker. Eine historische Betrachtung*, München 1838.

17 Ignatius Mouradgea d'OHSSON, *Tableau Général de l'Empire Othoman*, Bde. I–VII, Paris 1788–1824.

18 Lodovico MARRACI, *Prodromus ad refutationem Alcorani, in quo Mahumetis vita, ac res gestae apud probatissimis apud Arabes scriptoribus collectae referuntur*, Padua 1698.

19 Ignaz von DÖLLINGER, Rezension zu: Joseph von HAMMER, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, größtenteils aus bisher unbekanntem Handschriften und Archiven. Zweite verbesserte Auflage, Bd. I: Von der Gründung des Osmanischen Reiches bis zum Tode Selims I.: 1300–1520, in: *Bayerische Annalen* 2 (1834) Nr. 113 vom 20. September 1834, 895–898.

20 DERS., Rezension zu: *Correspondance d'Orient 1830–1831*. Par Michaud de l'Académie française et Poujoulat, Bde. I–III, in: *Bayerische Annalen* 2 (1834) Nr. 46, 59, 62 und 64 vom 17. April 1834, 17., 24. und 29. Mai 1834, 364–368, 472–474, 493–498, 512–514.

21 *Der Geist und Charakter des Islam, wie er von den Zeitgenossen Muhammed's verstanden wurde, und in den ersten Generationen nach ihm sich gestaltet hat, läßt sich, besser noch als aus dem, größtenteils mit zahllosen Wiederholungen und monotonen ganz im Allgemeinen gehaltenen Mahnungen und Warnungen angefüllten Koran, aus diesen Traditionen erkennen. Das Dogmatische verschwindet hier fast ganz ... Der Islam stellt sich hier dar als ein starrer Mechanismus, der, ohne sich auf ernstliche, durchgreifende Disciplin des Geistes einzulassen, zunächst nur des äußeren Lebens der Menschen sich bemächtigt, und dieses in die Fesseln ideenloser Formen und Gebräuche schlägt, welche durch die Gewohnheit leicht erträglich werden, und deren regelmäßige Erfüllung dann die bequeme Selbstbefriedigung, das trügerische Bewußtseyn und die falsche Sicherheit eines religiösen und ganz nach den göttlichen Vorschriften eingerichteten Lebens gewährt.* (VON DÖLLINGER, *Muhammed's Religion* [wie Anm. 16], 11f.).

22 Dr. J. A. Möhlers gesammelte Schriften und Aufsätze, hg. v. Johann Joseph Ignaz von DÖLLINGER, Bd. I, Regensburg 1839, 348–402.

23 ... und so wurde ein starres, auf die abstracte Einheit Gottes gegründetes, seines Messianischen Charakters und aller damit zusammenhängenden tieferen geistigen Elemente entkleidetes Judentum die herrschende Religion in der Halbinsel und bald auch in dem größeren Theile von Asien und Afrika. (VON DÖLLINGER, *Muhammed's Religion* [wie Anm. 16], 4). – Zu Döllingers Parallelisierung des Islam mit dem Calvinismus in kultureller Hinsicht, vgl. ebd., 59.

müssten nur mechanisch verrichtet werden<sup>24</sup>. Er sei eine Religion der Gewalt und des Schwerts, seine oberflächliche rituelle Reinheit erlaube Sittenlosigkeit und Libertinage, es fehle eine tiefere Idee der Ehe und damit führe er zu einer entwürdigenden Stellung der Frau<sup>25</sup>, sein Fatalismus führe zu Apathie und despotischen Herrschaftsformen, die dennoch immer wieder instabil seien<sup>26</sup>. So sei weltgeschichtlich mit dem allmählichen Zerfall des Osmanischen Reiches die Zeit des Islam abgelaufen. Er hatte, einen Gedanken Möhlers ausbauend, durchaus seine Sendung gehabt: die Völker des Ostens auf das Christentum vorzubereiten, zugleich aber davor zu schützen, das Christentum in seiner depravierten, schismatischen Form kennenzulernen<sup>27</sup>. Nunmehr bestehe aber Hoffnung auf Christianisierung; dies sei jedenfalls die Sendung des christlichen Europas<sup>28</sup>. In späterer Zeit hat Döllinger manche dieser Urteile zurückgenommen, etwa seine Prognose, der Islam würde bald innerlich zerfallen; während sein Urteil in der frühen Periode ein antiprotestantisches, anticalvinistisches Gepräge trägt, sieht der späte Döllinger im ultramontanen Papsttum eine despotische Macht, die er deshalb mit dem Islam vergleicht<sup>29</sup>.

24 *Wie aber manche Pflanzen, erst in fremdes Erdreich versetzt, ihre innere Stärke und bisher verborgenen Eigenschaften entwickeln, so zeigte der arabische Volksstamm nun erst, da er, aus seiner früheren Abgeschlossenheit hervortretend, seine Stelle auf dem Weltchauplatze einnahm, wessen er fähig sey, und was sich in der älteren Zeit das[!] Islam Großartiges und Tüchtiges gestaltet hat, dürfte weniger dem Einflusse der neuen Religion, als der jugendlich frischen Energie, der gesunden Naturkraft dieses edlen und reichbegabten Volkes zuzuschreiben seyn. (Ebd., 7).*

25 *Hier begegnet uns aber sogleich eine der dunkelsten Seiten dieser Religion, und ein sprechender Beweis, welch einen verderblichen Einfluß die persönlichen Neigungen und Leidenschaften und die nationale Befangenheit eines selbsterkorenen Religionsstifters fort und fort üben muß. Es ist vielleicht nicht zu viel gesagt, daß überall außerhalb des Gebietes der christlichen Religion ein Fluch auf der einen Hälfte der Menschheit, der weiblichen, zu liegen scheint, daß dieser Fluch aber in seiner grellsten und abstoßendsten Gestalt unter der Herrschaft des Korans hervortritt. Der ganzen in Bezug auf die Frauen so reichhaltigen Gesetzgebung des Korans liegt unverkennbar der Gedanke zu Grunde, daß die Frauen in jeder, selbst in religiöser Beziehung Wesen geringerer Art seyen ... Das versetzt der Koran die Frauen in einen Zustand immerwährender Gefangenschaft. (Ebd., 20).*

26 Ebd., 53.

27 *Ohne Zweifel war auch dieser Religion, wie allem Großem, das die göttliche Vorsehung nach geheimnisvollen Rathschlüssen zuläßt, ihre eigenthümliche Sendung, ihre besondere Function in Mitte der Menschheit angewiesen, die wir aber nur annähernd und rathend zu erkennen vermögen ... Wenn die Völker des Ostens auf dem Punkte standen, die christliche Religion nur verstümmelt und verunstaltet, ja bis zur Unkenntlichkeit durch fratzenhafte Verzerrung entstellt zu überkommen, so war die Verbreitung und Herrschaft des Islam das bei weitem kleinere Uebel, er diene dann als geistige Quarantäne, in welche die Völker gegen das Contagium einer solchen Corruption abgesperrt, besserer Zeiten und des Webens reinerer Lüfte barren. (Ebd., 140). – In Bezug auf das Abendland habe der Islam die Funktion gehabt, die Völker zu züchtigen und aus ihrer Lethargie zu reißen. (Ebd., 141).*

28 *Wie einst unsern Vorfahren Amerika eröffnet war, so ist uns der Orient aufgethan ... wo es unsere Aufgabe ist, das Kapital mit den Zinsen zurück zu erstatten, den schlafenden Lebensgeist zu erwecken und den Samen einer besseren Ordnung hinüber zu leiten ... dürfen wir doch behaupten, daß Gottes Finger in den Ereignissen unserer Zeit mit leserlicher Schrift die Sendung, die dem christlichen Europa in Bezug auf die Muhammedanische Welt anvertraut ist, vorgezeichnet habe. (Ebd., 146f.).*

29 *Der Islam vollends ist seinem innersten Wesen zufolge eine Religion des Schwertes, und wird, so lange er besteht, – wenn nicht eine kaum zu denkende Umwandlung eintritt, – stets neue Religionskriege erzeugen; dabei ist er zugleich eine fruchtbare Mutter immer neuer Secten; er hat das mit dem Papstthum gemein, dass jede religiöse und theologische Frage sofort zur Machtfrage, jede Abweichung in der Lehre zu einem Attentat gegen den Nachfolger des Propheten und Herrscher der Gläubigen wird, sobald dieser gesprochen hat. (DERS., Ueber die Leistungen der Akademie im*

Ein neues Gesamtbild hat er aber nicht mehr entwickelt; zu sehr war er wohl von der kulturellen Mission der europäischen Völker überzeugt.

Im Sufitum hätten, so Döllinger 1838, immerhin einige tiefere Geister ein Ungenügen der islamischen Gesetzesreligion gespürt. Die islamische Mystik war aber nun jener Bereich, der seinen Münchener Fakultätskollegen Daniel Bonifatius Haneberg faszinierte, der Arabisch wie zahlreiche andere Sprachen mit großer Meisterschaft beherrschte und so durch Handschriftstudien in der Münchener Staatsbibliothek den anderen Aspekt der Möhler'schen Islaminterpretation ausbauen konnte, den spirituell-religiösen und eher nach innen gerichteten Blick auf den Islam. Sein Lehrer Joseph Franz Allioli (1793–1873), ein Sailerschüler, der an der Universität in Landshut und dann in München Exegese unterrichtete, war unter den *Codices orientales* in der Bayerischen Staatsbibliothek auf die Risala Al Qushayris aus dem 11. Jahrhundert über den Sufismus gestoßen<sup>30</sup>; diese Schrift stellte er zusammen mit dem Kommentar aus dem 13. Jahrhundert in den Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vor<sup>31</sup>. Diese mystische Schrift faszinierte Haneberg, der eine Edition mit Kommentar plante und sich Zeit seines Lebens mit dieser und anderen Handschriften beschäftigte<sup>32</sup>. Die genauere Kenntnis der mystischen Tradition des Islam korrigierte nicht nur die Kenntnis vom Sufismus im 19. Jahrhundert, sie ließ Haneberg auch zu einer gegenüber dem traditionellen Bild neuen Interpretation des Islam kommen, die ebenfalls an Aspekte der Möhler'schen Deutung anknüpfen konnte.

Haneberg lehnte es ab, den Islam ohne seine religiöse Praxis zu beurteilen. Denn gerade für diese gelte: *Es wird wohl nirgends auf Erden so viel und so pünktlich gebetet, wie unter den Mohammedanern*<sup>33</sup>. Gerade der Frömmigkeit des Islam und hier am reinsten dem frühen Sufismus liegt echte religiöse Erfahrung, wahrer Gottesdienst zugrunde, jener Aspekt dieser Religion, die den Abt von St. Bonifaz faszinierte. Wie Möhler versuchte er also den Islam aus seinem inneren Leben zu verstehen; noch mehr als diesen gelang es ihm auf diese Weise, sich von negativen Stereotypen durch eigene Handschriftenstudien freizumachen. So unterschied Haneberg zwei Seiten am Islam; einerseits einen abstrakten, leeren Monotheismus, der von Muhammad herrührte und der jede menschliche Beeinflussung Gottes ablehnte. Auf der anderen Seite das lebendige religiöse Bedürfnis der Glaubenden, die in den folgenden Jahrhunderten dann doch beinahe sakramentale Mittel hervorbrachten und vor allem Muhammad als übermenschliches Wesen und Fürsprecher anriefen<sup>34</sup>. Doch bereits die abstrakt negative Seite des Gottesbegriffs – eine Wertung,

Gebiete der orientalischen Studien, in: DERS., Akademische Vorträge, Bd. II, Nördlingen 1889, 341–357, hier: 352). – Zum Ganzen: Hartmut BOBZIN, Döllingers Sicht des Islam, in: Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers, hg. v. Georg DENZLER u. Ernst Ludwig GRASMÜCK, München 1990, 459–475, hier: 467.

30 Zu diesem: Martin NGUYEN, Sufi Master and Qur'an Scholar, Abu'l-Qasim al-Qushayri and the Lata'if al-Isharat, Oxford 2012.

31 Joseph Franz VON ALLIOLI, Ueber das Risalet des Koschairs, in: Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I, München 1835, 55–78.

32 Vgl. Peter SCHEGG, Erinnerungen an Dr. Bonifacius von Haneberg, Bischof von Speyer, München 1876, 22–27. – Vinzenz HAMP, Haneberg als Orientalist und Exeget, in: StMGBO 87 (1976) 45–96, hier: 45–58.

33 Daniel Bonifaz HANEBERG, Islam, in: Heinrich Josef WETZER/Benedikt WELTE, Kirchen-Lexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften 5 (1850) 844–858, hier: 854.

34 *Innerhalb dieser dogmatischen und ethischen Schranken bewegt sich ein reiches, Gott suchendes Seelenleben, welches vielfältig mit der christlichen Ascense und höhern Psychologie der Art zusam-*

die sich bei Möhler wie bei Döllinger ebenso findet – wird nicht in traditioneller Manier auf eine Verfälschung Muhammads zurückgeführt. Hier kommen dem Alttestamentler seine ausgedehnten Kenntnisse der alttestamentlichen, rabbinischen und frühchristlichen Quellen zu Hilfe. Überall im koranischen Recht sah er »rabbinischen Geist«; jüdisch-agnostische und rabbinische Einflüsse und das nestorianische und arianische Christentum waren jene Elemente auf der arabischen Halbinsel, die dem Monotheismus Muhammads zugrunde gelegen hätten<sup>35</sup>. Hinter all dem stand für Haneberg der Aristotelismus; aristotelischer Geist habe letztlich zum abstrakten Gottesbegriff Muhammads und zum islamischen Rechtssystem geführt.

Hingegen sei es der Platonismus, der der Verbündete der echten Frömmigkeit sei und auch die Vorschule für das Christentum. Und neben dem abstrakten Aristotelismus des Rechts ist so für den Islam auch echte Frömmigkeit und platonischer Geist ebenfalls konstitutiv geworden. Am meisten sei dies aber im frühen Sufismus zu finden. Die maßgebende Schrift über den Sufismus hatte in Deutschland zunächst der evangelische Hallenser Theologe Friedrich August Gottreu Tholuck (1799–1877) verfasst, der ihn aus dem Inneren des Islam herleitete, aber als Pantheismus verworfen hatte<sup>36</sup>. Dagegen war für den Begründer der modernen Arabistik, Antoine Silvestre de Sacy (1758–1838), der Sufismus ein fremdes, dem Islam ursprünglich nicht zugehöriges Gewächs<sup>37</sup>. Die Bedeutung der Risala war deshalb bereits für Allioli und dann für Haneberg darin gelegen, dass gezeigt werden konnte, dass die islamische Mystik in ihren Ursprüngen nicht pantheistisch war und zudem in die ersten Jahrhunderte des Islam zurückreichte, also zum Wesen des Islam selbst gehörte<sup>38</sup>. So rang für Haneberg echte Erfahrung Gottes und Frömmigkeit im Islam mit dem Nestorianismus und Aristotelismus des abstrakten Gottesbegriffs Muhammads<sup>39</sup>. Damit war die eine der beiden Seiten aber als authentische religiöse Erfah-

*mentrifft, daß wir nicht anstehen zu behaupten, von den Grundlagen des ältern Sufismus aus ließe sich eine Bekehrung des Islam am ehesten hoffen.* (Ebd., 858). – *In solcher Weise das unnatürlich abstrakte System Mohammeds, das, in scheinbarem Eifer für die Ehre Gottes, alles Menschliche werthlos und ohnmächtig machen wollte, in der Verehrung Mohammeds selbst Lüge gestraft worden.* (DERS., Gegensätze im Islam, in: HPBl 19 [1847] 497–512, hier: 503).

<sup>35</sup> *Die platonische Philosophie, mit der ägyptisch-jüdischen vereinigt, wurde ebenso sehr eine Vorläuferin des Christenthums, als die aristotelische, als Pharisäismus dem Judenthume eingepflanzt, zuerst persönlich gegen Christus protestirte und dann im Arianismus, so wie später im Nestorianismus gegen die in der katholischen Kirche fortlebende Wissenschaft von Gott kämpfte. Der Grundirrtum der Aristoteliker lag in einer zur puren Abstraction gesteigerten Vergeistigung des Wesens Gottes. Als Mohammed einerseits von Juden, andererseits von nestorianischen Christen die Grundelemente einer positiven Offenbarung empfing, ahnte er kaum, in welchem schreienden Widerspruch bald seine sinnliche natürliche Anschauung mit dem Grundprincip kommen müsse, das er auf diesem Wege sich angeeignet hatte.* (DERS., Gegensätze [wie Anm. 34], 497).

<sup>36</sup> August THOLUCK, *Sufismus sive Theosophia Persarum pantheistica*, Berlin 1821.

<sup>37</sup> Antoine Silvestre DE SACY, Rezension zu: August THOLUCK, *Sufismus sive Theosophia Persarum pantheistica*, in: *Journal de savans* (1821) 717–734; (1822) 3–19.

<sup>38</sup> *Die erste Periode schließt uns Koscheiri in seinem Risale auf ..., welches im Jahre 1046 verfaßt ist. Da hat der Pantheismus noch ebenso wenig, wie der Antinomismus die Oberhand.* (HANEBERG, *Islam* [wie Anm. 33], 857).

<sup>39</sup> *Man beurtheilt den Islam ganz falsch, wenn man auf diese Andachten keine Rücksicht nimmt. Das gewöhnliche, schon oben gerügte Verfahren, die wenigen Ideen welche der Koran enthält, zusammenzustellen und damit den Islam gewinnen zu wollen, ist unvereinbar mit der wenigstens seit tausend Jahren historisch bezeugten Erscheinung dieser Religion. ... In den Glaubens- und Sittenlehren des Islam findet sich neben einzelнем Wahren und Schönen so viel Widersprechendes, von allen Seiten Aufgelesenes, daß es unbegreiflich bliebe, wie diese Religion über so viele Millionen Menschen*



zung zu interpretieren, von der auch Christen etwas lernen konnten. Ihre Sprengkraft erhält diese Konzeption aber nun gerade dadurch, dass Haneberg – angeregt durch seine weitgestreuten exegetischen, orientalistischen und sinologischen Forschungen – zu einer Neukonzeption des Inspirations-, und damit indirekt auch des Offenbarungsbegriffs, gelangt war. Traditionellerweise hieß Inspiration, dass die Hl. Schriften des Christentums als Wort Gottes unter dessen Einfluss verfasst wurden; dies wurde zwar meist so vertreten, dass damit nicht unbedingt eine Verbal-, wohl aber eine Realinspiration gemeint sei, weshalb alles Geschriebene irrtumslos sein müsse. Haneberg entwickelte nun den Vorschlag, dass manche Teile der Hl. Schrift ganz einfach menschliche Erfahrungen wiedergeben, die von der Kirche nachträglich in den Kanon aufgenommen wurden und deshalb nachfolgend als inspiriert angeschaut werden mussten (*inspiratio subsequens*)<sup>40</sup>. Auch wenn Haneberg sich im Gefolge des Ersten Vatikanums von diesem Ansatz lossagen musste – letztlich war damit ein Ansatz gegeben, die Hl. Schrift und damit aber auch die Schriften anderer Religionen, etwa der islamischen Mystiker, als authentische Gotteserfahrungen zu deuten und gerade darin die göttliche Inspiriertheit zu sehen, Konsequenzen, die der exegetisch eher konservative Haneberg aber explizit nicht gezogen hatte.

### 3. Die katholische Kirchengeschichtsschreibung im Kaiserreich

Möhler, Döllinger, Haneberg: wo die traditionelle Islamkonzeption in der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert aufgebrochen worden war, waren zunehmende Quellenkenntnis neben wachsenden kulturellen Kontakten die Grundlage: Entscheidend war aber eine veränderte Einstellung: Immer da, wo 1. weniger auf die äußere Gestalt, sondern auf das Wesen der fremden Religion geschaut wurde, 2. und wo dieses Wesen primär in der inneren Frömmigkeit und religiösen Praxis gesehen wurde, konnte das traditionelle Feindbild überwunden werden. In der Konsequenz lag es, im Islam eine authentische religiöse Praxis und Form der Gottesbeziehung zu sehen, doch schien das in Konflikt zu geraten mit der traditionellen Konzeption von Offenbarung, die 1870 auf dem Konzil festgeschrieben wurde, und mit dem traditionellen kirchlichen Selbstverständnis.

Man kann sagen, dass die katholische Theologie bis zum Ersten Weltkrieg den von Möhler, Haneberg und Döllinger vorgezeichneten Linien gefolgt ist. Immer wieder tauchen deren Begrifflichkeit und deren Formulierungen auf; dazu wird aber auch auf islamwissenschaftliche Arbeiten rekurriert, etwa auf Gustav Weil (1808–1889)<sup>41</sup>, Aloys Sprenger (1813–1893)<sup>42</sup>, August Müller (1848–1892)<sup>43</sup> und Hubert Grimme (1864–1942)<sup>44</sup>. Römisch konservative Theologen wie die Würzburger Franz Hettinger (1819–1890) und Joseph Hergenröther (1824–1890) stützen sich vor allem auf die traditionellen, islamkritischen Konzeptionen von der Religion der Gewalt und der sinnlichen Erschlaffung, die

*seit so langer Zeit herrschen konnte, wenn nicht ein Institut in demselben entstanden wäre, dessen Aufgabe es war, in beiden Gebieten das Beste zu pflegen, wir meinen den Sufismus ..., d.h. die Mystik und Ascese des Islam.* (Ebd., 856f.).

40 HAMP, Haneberg (wie Anm. 32), 86–89.

41 Vgl. Franz Xaver KRAUS, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende, Trier <sup>3</sup>1887, 265–267.

42 Ebd.

43 Vgl. Franz Xaver FUNK, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Paderborn <sup>3</sup>1898, 114–116.

44 Ebd.

sich auf die kulturell-zivilisatorische Schöpferkraft negativ auswirke<sup>45</sup>. Andere eher liberale Kirchenhistoriker waren mit dem Fortschritt und der kulturellen Entwicklung in Europa und besonders im Deutschen Reich so stark verbunden, dass sie ebenfalls im Islam primär einen konfessionell hemmenden Faktor sahen, so die Kirchenhistoriker von Freiburg und München, Franz Xaver Kraus (1840–1901)<sup>46</sup> und Alois Knöpfler (1847–1921)<sup>47</sup>.

Hermann Schell (1850–1906) distanzierte sich in einigen Vorträgen und Vorlesungen ganz bewusst von den alten Feindbildern in Bezug auf Muhammad; er wollte gerade das Anziehende, die Stärke des Islam darstellen und nicht billige Polemik betreiben<sup>48</sup>. Freilich erklärte auch er, diese Religion vermenge das Politische mit dem Geistlichen und bleibe bei einer Gesetzesfrömmigkeit stehen, dennoch suchten seine konservativ-katholischen Gegner in den anerkennenden Passagen über den Islam ihm bereits Häresie und Glaubensabweichung nachzuweisen. Noch ein wenig weiter als Schell in der Anerkennung der Lebenskraft und Wahrheit des Islam ging der italienische Kirchenhistoriker Ernesto Buonaiuti (1881–1946), wenigstens was den frühen Muhammad angeht. Freilich habe dieser in der späteren Phase dann Religion und Politik vermengt; die Leistung des Islam bestehe aber darin, Byzanz und damit den heidnischen Imperialismus überwunden zu haben<sup>49</sup>. Hier klingt Buonaiutis Kritik am päpstlichen Rom im faschistischen Italien an; auch in der katholischen Kirche sah er das heidnische *Imperium Romanum* als ein dem Religiösen letztlich konträres Element fortbestehen.

#### 4. Katholische Missions- und Religionswissenschaft und der Wandel der katholischen Islam-Deutung im 20. Jahrhundert

##### a) Afrikamission, Weiße Väter und Charles de Foucauld

Seit dem 19. Jahrhundert wurde der Islam mit der Errichtung des französischen Kolonialreiches in Afrika aber vor allem das Objekt christlicher Missionierungs- und Bekehrungsversuche. Kathedralen und Bistümer wurden errichtet; neue Missionsorden und Ordenszweige entstanden<sup>50</sup>. Bald erkannte man aber, dass mit den traditionellen Mitteln der Predigt, der Apologetik und kulturellen Hilfestellungen die muslimische Bevölkerung nicht

45 Joseph HERGENRÖTHER, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Bd. I, Freiburg i. Br. 1876, 514–524. – Franz HETTINGER, Apologie des Christentums, Bd. V: Die Dogmen des Christentums. Dritte Abteilung, hg. v. Eugen MÜLLER, Freiburg i. Br. 1923, 517–524, darin etwa: *Infolge seiner krankhaften Zustände wohl in Selbsttäuschung befangen, kann ihn die Geschichte doch nicht von Absicht und bewußten Truge ganz freisprechen.* (Ebd., 518f.). – *Der Mohammedanismus ist nichts anderes als eine ungeheuere Dosis Opium, das die Völker einige Jahrhunderte berauschte, um sie dann in eine unheilbare Ermattung versinken zu lassen, wie dies in der Gegenwart am Tage liegt.* (Ebd., 521).

46 KRAUS, Lehrbuch (wie Anm. 41), 267.

47 Alois KNÖPFLER, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Freiburg i.Br. 1920, 153–155.

48 Josef HASENFUSS, Islam und Christentum nach Hermann Schell, in: ZMR 48 (1964) 34–47.

49 Ernesto BUONAIUTI, Geschichte des Christentums, Bd. II: Mittelalter, Bern 1957, 33–44.

50 Wolfgang REINHARD, Geschichte der europäischen Expansion, Bd. IV: Dritte Welt Afrika, Stuttgart 1990, v. a. 18–25. – Klaus HOCK, Das Christentum in Afrika und dem Nahen Osten (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/7), Leipzig 2005, 114–141, 188–193. – John BAUR, Christus kommt nach Afrika. 2000 Jahre Christentum auf dem Schwarzen Kontinent, übers. v. Brigitte MUTH-OELSCHNER (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 6), Fribourg/Stuttgart 2006, 115–182, 203–224.

zu missionieren war. Vielfach galt der Islam sogar als unbekehrbar. Nach dem Willen Kardinal Charles Lavigeries (1825–1892) sollten die 1856 von ihm gegründeten Weißen Väter deshalb einen neuen Weg in der Afrikamission bestreiten: Die einheimische Kultur und Sprache sollte genau studiert und respektiert werden und so keine koloniale, sondern eine gewachsene bodenständige Kirche entstehen. Diese Neuorientierung der katholischen Islammission war zum einen wegen des Scheiterns der traditionellen Missionsmethoden notwendig geworden, zum anderen musste sie gegen die Schutzmacht Frankreich durchgesetzt werden, die wenig Interesse an einer Christianisierung der muslimischen Bevölkerung und einer Vermischung der Kulturen hatte und dessen Politik zunehmend auch laizistisch bestimmt war<sup>51</sup>. Einen Schritt weiter als die Weißen Väter ging Charles de Foucauld (1858–1916), den der Gebetseifer der Muslime zu seinem katholischen Glauben zurückführte und der schließlich bei den Tuareg als Eremit in Buße lebte, um durch Freundschaft, Vertrauen und authentische Spiritualität Zeugnis vom christlichen Glauben zu geben, ohne direkt missionieren zu wollen<sup>52</sup>.

### b) *Katholische Missions- und Religionswissenschaft in Deutschland*

In Deutschland war die Behandlung des Islam besonders seit dem Ersten Weltkrieg von der Kirchengeschichte auf die nunmehr entstehenden Professuren für Religionswissenschaft, Religionsgeschichte und Missionswissenschaft innerhalb der Fakultäten gleichsam ausgelagert worden, die sich mit den fremden Religionen aber auch ausführlicher befassen konnten. Wichtigstes Organ wurde die seit 1911 in Münster erscheinende *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (später *und Religionsgeschichte*), die der dortige Missionswissenschaftler Joseph Schmidlin (1876–1944) gegründet hatte. Doch auch an den jungen missionswissenschaftlichen Lehrstühlen beklagte man die Schwierigkeit der sog. »Mohammedaner-Mission«, so etwa der Münchener Theologe Johann Baptist Aufhauser (1881–1963) in der Beschreibung seiner Missionsstudienfahrt nach Asien<sup>53</sup>, der später auch eine relativ objektive, unpolemische Überblicksmonographie über den Islam verfasst hat<sup>54</sup>.

Die religions- und missionswissenschaftlichen Veröffentlichungen über den Islam im katholischen Bereich trugen aber wesentlich zu einer neuen Auffassung über die Ursprünge und das Wesen dieser Religion bei. Neben vermehrten kulturellen Kontakten und Begegnungen und der Rezeption islamwissenschaftlicher Forschungsergebnisse war der Durchbruch dieser Neuorientierung nach dem Ersten Weltkrieg vor allem durch zwei Faktoren bestimmt:

- a) Breit wurde gerade in der katholischen Religionswissenschaft die phänomenologische Methode rezipiert, die hinter allen Äußerlichkeiten den Wesenskern des Islam zu

51 BAUR, Christus (wie Anm. 50), 218–224. – Heinz GSTREIN, Der Karawanenkardinal. Charles Lavigerie 1825–1892. Auseinandersetzung mit dem Islam, Mödling/St. Augustin 1982. – William BURRIDGE, Destiny Africa. Cardinal Lavigerie and the Making of the White Fathers, London 1966.

52 Barbara BÜRKERT-ENGEL, Charles de Foucauld, Christliche Präsenz unter Muslimen. Analyse und kritische Auseinandersetzung mit einer Islamrezeption in Biographie und Nachlass, Münster 2000. – Jean François SIX, Charles de Foucauld. Der kleine Bruder Jesu, Freiburg 2005.

53 Johann Baptist AUFHAUSER, Meine Missionsstudienfahrt nach dem fernen Osten. Religiös-kulturelle Streiflichter zum nahen und fernen Orient, München 1927, 29–45.

54 DERS., Der Islam (= Religiöse Quellenschriften 12), Düsseldorf 1957.

- erfassen suchte. So bemühte sich der katholische Orientalist in Bonn, Max Horten (1874–1954), die idealen Anliegen und tieferen Werte dieser Religion zu verstehen<sup>55</sup>.
- b) Ein weiterer wichtiger Faktor war ein gewisser Antiintellektualismus in der Religionswissenschaft, der weniger nach Lehrsystemen, sondern nach Frömmigkeit und Spiritualität und deren Auswirkungen auf das Leben der Gläubigen fragte. Hier kamen nun hinter dem sog. „Gesetzesislam“ wiederum v.a. die islamische Mystik und die spirituelle Kraft des islamischen Monotheismus verstärkt in den Blick. Damit gehörte die Sympathie der katholischen Religionswissenschaftler, etwa Franz Taeschners (1888–1967) in Münster, die die Einteilung in mekkanische und medinensische Suren rezipierten, vor allem dem frühen Muhammad<sup>56</sup>.

Einen gewissen Abschluss dieser Entwicklung bedeutete nach dem Zweiten Weltkrieg die Schrift des Benediktiners und Münsteraner Missionswissenschaftlers Thomas Ohm (1892–1962) mit dem Titel: *Mohammedaner und Katholiken*<sup>57</sup>. Ausgehend von der Erfolglosigkeit der traditionellen Versuche, den Islam zu bekehren, resümiert er den Wandel der letzten Jahrzehnte im Bild, das sich die Katholiken vom Islam machten. Papst Pius XI. (1922–1939) habe die These, der Islam sei unbekehrbar, zwar abgelehnt, aber ein besseres Studium der Denkweise der Muslime für notwendig erklärt und am Orientale in Rom einen islamwissenschaftlichen Lehrstuhl errichtet<sup>58</sup>. Im Anschluss entwarf Ohm ein Ideal, wie sich die Katholiken künftig dem Islam gegenüber verhalten sollten: Den Muslimen solle man mit Achtung begegnen und anerkennen, dass es in ihrer Religion echte Gotteserfahrungen, Wahrheiten und Werte gebe; der Islam sei kein Hindernis, sondern eine Stufe hin zum Christentum. Als Missionsmethode empfahl er deshalb, an den spirituellen und kontemplativen Werten des Islam und seiner Gottesvorstellung anzuknüpfen und das Christentum authentisch vorzuleben<sup>59</sup>.

*c) Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Georges Anawati  
und die Konzilserklärung Nostra aetate*

Noch bedeutsamer waren zur selben Zeit die Aufbrüche im christlich-islamischen Dialog, die von Frankreich und von katholischen Islamwissenschaftlern im französischen Kulturkreis ausgingen<sup>60</sup>. Hier ist besonders zu erinnern an den großen Orientalisten und Soziologen Louis Massignon (1883–1962), der während seiner Studien im Irak 1908 unter Spionageverdacht und in Gefangenschaft geriet. Eine mystische Erfahrung im Gefängnis führte ihn zur Rückkehr zum katholischen Glauben seiner Kindheit<sup>61</sup>; zugleich bewahrte

55 Vgl. Max HORTEN, Synkretismus und Erlebniseinheit der Religion im Islam, ZMR 18 (1928) 222–228. – DERS., Die Religion des Islam. Eine Einführung in die moderne Problemlage, ZMR 19 (1929) 129–137.

56 FRANZ TAESCHNER, Die Person Mohammeds, des Stifters des Islam, in der Geschichte und im Glauben seiner Gemeinde, in: ZMR 20 (1930) 124–142. – Auch die Reaktionen des Islam auf die Moderne diskutierte er, vgl. DERS., Die Auseinandersetzung des Islam mit der abendländischen Kultur, in: ZMR 32 (1932) 137–154.

57 Thomas OHM, Mohammedaner und Katholiken, München 1961.

58 Ebd., 32.

59 Ebd., 61–85.

60 Eine hervorragende Einführung über die im folgenden behandelten katholischen Orientalisten, jeweils mit Bibliographie, bei Maurice BORRMANS, Prophètes du dialogue islamo-chrétien. Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges Anawati, Paris 2009.

61 Vgl. Iso BAUMER, Gastfreundschaft, stellvertretende Hingabe, verpflichtendes Wort, Fürsprache. Louis Massignon (1883–1962) – geradlinig und rätselhaft, in: IkaZ 23 (1994) 448–467. – Paul-

er, ähnlich wie Charles de Foucauld, dessen geistlicher Testamentsvollstrecker er wurde, aber eine große Dankbarkeit dem Islam und der arabischen Sprache gegenüber, da er in deren Gebiet wieder glauben und beten gelernt habe. Massignon erhielt nach dem Ersten Weltkrieg den Lehrstuhl für Soziologie des Islam am Collège de France und wurde einer der universalsten und einflussreichsten Islamwissenschaftler des 20. Jahrhunderts. Sein frühes Hauptwerk widmete sich dem frühen persischen Sufimystiker Mansur al-Halladsch (857–922), dessen verinnerlichte Form des Islam in Konflikt mit der Orthodoxie in Bagdad geriet und der aus diesem Grund gefangen genommen und schließlich gekreuzigt wurde<sup>62</sup>. Massignon stand in engem Kontakt mit Charles de Foucauld<sup>63</sup>; in Damiette, dem Ort, an dem Franz von Assisi (1181/82–1226) dem Sultan gepredigt hatte, gründete er 1934 die Badaliya-Gebetsgemeinschaft, die sich zum Ziel setzte, für die Muslime zu leben und zu beten, »damit der Wunsch Gottes in ihnen und durch sie erfüllt werde«<sup>64</sup>. Als verheirateter Christ trat er später in die melkitisch-unierte Kirche über und empfing die Priesterweihe; durch sein gewaltiges Werk, durch seine Schüler und sein Lebenszeugnis brachte Massignon die Auffassung zum Durchbruch, der Islam sei kein Hindernis, sondern ein wichtiger Schritt hin zum Christentum. Erneut hatte das Studium der islamischen Mystik hier entscheidende Anstöße gegeben.

Tiefgehend von Massignon beeinflusst war der marokkanische Konvertit Jean-Mohammed Ben Abd-el Jalil (1904–1979), der nach seiner Konversion in den Franziskanerorden eintrat und am Institut catholique in Paris lehrte<sup>65</sup>. Er verstand seine Taufe nicht als Abkehr vom islamischen Glauben, sondern als Weiterführung und Vertiefung desselben; Taufpate war Massignon, unter dessen Anleitung er wichtige Studien über Ayn al-Qudat Hamadhani (1098–1131) und dessen Lehrer Abu Hamid Muhammad Al Ghazali (1058–1111) schrieb<sup>66</sup>. Erneut war es also das Schrifttum der islamischen Mystik, in dem ein katholischer Islamkennner den bleibenden spirituellen Wert dieser Religion erkannte. Ayn al-Qudat wurde 1131 als der Häresie verdächtiger Sufimeister bei der Ankunft des seldschukischen Sultans gehäutet, in Öl getränkt und verbrannt. Abd-el Jalil hat durch seine Werke zur islamischen Mystik und Literaturgeschichte<sup>67</sup> ebenso gewirkt wie durch zahlreiche populäre Schriften, die den Christen die spirituell-inneren Werte des Islam na-

Victor DESARBRES, Die Gastfreundschaft Abrahams. Louis Massignon als Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs, in: *IkaZ* 40 (2011) 485–495. – Louis Massignon et le dialogue des cultures, hg. v. Daniel MASSIGNON, Paris 1996. – Christian DEREMAU/Jean MONCELON, Louis Massignon, Paris 1996. – Louis Massignon au coeur de notre temps, hg. v. Jacques KERYELL, Paris 1999. – Laure MEESEMAECKER, L'autre visage de Louis Massignon, Versailles 2011.

62 Louis MASSIGNON, Akhbār al-Hallāj. Texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulman al-Hosayn b. Mansour al-Hallāj, Paris 1936. – Vgl. auch: DERS., La passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj. Martyr mystique de l'islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922 (= Étude d'histoire religieuse), Bde. I–IV, Paris 1975.

63 Abenteurer der Liebe Gottes. 80 unveröffentlichte Briefe von Charles de Foucauld an Louis Massignon, hg. v. Jean François SIX, Würzburg 1998.

64 Jürgen NEITZERT, Jean-Mohammed Ben Abd-el Jalil OFM – Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs (= Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie für franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität 28), Mönchengladbach 2009, 38–44. – Maurice BORRMANS, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil. Témoin du Coran et de l'Évangile, Paris 2005.

65 NEITZERT, Abd-el Jalil (wie Anm. 64), 28–37. – Massignon Abd-el-Jalil. Parrain et filleul 1926–1962. Correspondance, hg. v. Françoise JACQUIN, Paris 2007.

66 NEITZERT, Abd-el Jalil (wie Anm. 64), 44–50.

67 Jean-Mohammed Ben ABD-EL JALIL, Brève Histoire de la littérature arabe, Paris 1960. – DERS., Aspects intérieurs de l'islam, Paris 1961.

hebringen und den christlich-muslimischen Dialog befördern wollten<sup>68</sup>. Am Ende seines Lebens durch seine Krebserkrankung an Vortragsreisen gehindert, war er doch noch Berater des neuen vatikanischen Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen, das Papst Paul VI. (1963–1978) dazu gegründet hatte, den Dialog auch mit der muslimischen Welt zu befördern<sup>69</sup>.

Dies führt uns bereits in die Nähe der Neukonzeption des Islam durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Dort hatte das Vatikanische Einheitssekretariat ein Schema über eine Neubesinnung der Kirche in ihrem Verhältnis zum Judentum vorbereitet, das heftig umstritten war. Gegen die Einwände der Traditionalisten konnte die Substanz dieses Entwurfs, eine klare Distanzierung der Kirche von eigenen antijudaistischen Traditionen, gewahrt werden<sup>70</sup>. Da arabische Bischöfe politische Missverständnisse und dadurch Nachteile für die Christen in den islamischen Ländern fürchteten, wurde das Schema aber zu einer grundsätzlichen Erklärung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, *Nostra aetate*, erweitert<sup>71</sup>. Diese Erklärung war einerseits im Geist des Dialogs verfasst und lehrte, dass sich auch in den nichtchristlichen Religionen Wahrheiten finden ließen; sie enthielt in Kapitel 3 auch eine explizite Stellungnahme der Kirche zum Islam. Die Kirche erkannte darin an, dass die Muslime den wahren christlichen Gott verehrten, stellte Gemeinsamkeiten heraus und rief dazu auf, mit den Muslimen zusammenzuarbeiten<sup>72</sup> und Streit und Missverständnisse aus der Vergangenheit außen vor zu lassen. Zur Formulierung der Abschnitte über die nicht jüdisch-christlichen Religionen hatte das Einheitssekretariat in der Erarbeitung katholische Spezialisten nachnominiert. Wichtig war für den Islam besonders der in Kairo lehrende ägyptische Dominikaner Georges Anawati (1905–1994)<sup>73</sup>. Seit 1944 leitete er dort das *Institut Dominicain d'Études Orientales* (IDEO)<sup>74</sup>; seine Studien gehörten neben dem christlich-islamischen Dialog vor allem der Geschichte der islamischen Philosophie, besonders dem Denken Avicennas (um 980–1037)<sup>75</sup>. Anawati betonte wie andere Pioniere des Dialogs die Nähe von Islam und Christentum, wobei er vor allem den sunnitischen Islam und den Thomismus seines Ordens im Auge hatte<sup>76</sup>. Er arbeitete hierbei mit seinem Ordensbruder, dem thomistischen Philosophen Louis Gardet (1904–1986), besonders auf dem Gebiet der mittelalterlichen

68 Vgl. etwa DERS., *L'Islam et Nous*, Paris 1947. – Maria im Islam, Werl 1954.

69 NEITZERT, Abd-el Jalil (wie Anm. 64), 64–67, 86f.

70 Maurice BORRMANS, Die Entstehung der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate* auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation*, hg. v. Hans VÖCKING (= Schriftenreihe der Georges-Anawati-Stiftung 8), Freiburg 2010, 24–55.

71 Vgl. Giovanni RIZZI, *Nostra aetate 3: Il Concilio Vaticano II e i musulmani*, in: *Islamochristiana* 32 (2006) 29–62. – Deutsch nunmehr unter dem Titel: *Nostra aetate 3: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Muslime*, in: VÖCKING, *Nostra aetate* (wie Anm. 70), 124–177.

72 Zu einem gemeinsamen Kampf gegen den Kommunismus rief 1949 schon die Propagandakongregation auf (OHM, Mohammedaner [wie Anm. 57], 55). – Es folgten u.a. gemeinsame Konferenzen wie die 1954 in Bhamboum im Libanon (Ebd., 49–53).

73 Jean-Jacques PÉRÈNNES, Georges Anawati (1905–1994). Ein ägyptischer Christ und das Geheimnis des Islam (= Georges Anawati Stiftung 7), Freiburg 2010.

74 Ebd. 135–173. – Daneben unterhielten aber auch andere Orden Lehrstühle, Institute und Zeitschriften, so die Franziskaner oder die Jesuiten mit ihrer Zeitschrift *Notes on Islam* (OHM, Mohammedaner [wie Anm. 57], 34).

75 PÉRÈNNES, Anawati (wie Anm. 73), 207–243.

76 Dies fand die Kritik von Jean-Mohammed Ben ABD-EL JALIL, *Une introduction à la Théologie musulmane*, in: *Verdad y Vida* 27 (1949) 371–393.

Philosophiegeschichte zusammen<sup>77</sup>. Bei allen Differenzen, die Anawati nicht verschwieg, glaubte er, im Zentrum des Islam und seiner Lehre eine gemeinsame Quelle zu finden, die er mit dem christlichen Glauben gemeinsam habe<sup>78</sup>. Nach Massignon haben die Muslime sogar eine Berufung gegenüber den Christen, nämlich Mahner für die absoluten Rechte Gottes gegenüber den Menschen zu sein<sup>79</sup>.

## 5. Fazit

Das Zweite Vatikanische Konzil ist Grundlage und Basis für vielfache Versuche des Dialogs und der Zusammenarbeit zwischen katholischer Kirche und Islam geworden<sup>80</sup>. Der Konzilstext ist Ausgangspunkt für die neuere Diskussion in der katholischen Theologie<sup>81</sup>. Hinter dessen knappen Ausführungen steht eine kopernikanische Neuorientierung. Fragen wir am Ende noch einmal: Worin besteht dieses Neue und wodurch wurde es ermöglicht? Der Islam wird nicht mehr als Götzendienst, sondern als Verehrung des wahren Gottes interpretiert. Dies ermöglicht nicht nur, die Geschichte und die positiven Werte dieser Religion unbefangen zur Kenntnis zu nehmen und zu bejahen, sondern auch den Islam als echte Form der Gotteserfahrung mit eigenen spirituellen Werten anzuerkennen. Ja, der Offenbarungsbegriff selbst wird diskutiert und verändert sich; wird dieser weniger in einer Mitteilung von Wahrheiten als in authentischer Gotteserfahrung gesehen, so eröffnen sich Möglichkeiten, auch dem Islam den Charakter, Offenbarung Gottes zu sein, nicht völlig abzusprechen. Der Islam: ein positiver Meilenstein hin zum Christentum, kein Hindernis und kein Feind. Im Hintergrund steht hier die Neubesinnung der Kirche auf ihr Wesen, ihre Mission und Aufgabe, auf die Offenbarung und auf den Heilswillen Gottes, wie sie das Konzil vollzogen hat.

77 Maurice BORRMANS, Louis Gardet (1904–1986). *Philosophie chrétienne des cultures et témoin du dialogue islamo-chrétien*, Paris 2010.

78 Georges ANAWATI, *Vers un dialogue islamo-chrétien*. *Chronique d'islamologie et d'arabisme*, in: *Revue Thomiste* 72 (1964) 280–326, 585–630, hier: 627.

79 *Da sich Massignon in irgendeiner Form das muslimische Schema zum gemeinsamen Ursprung der drei monotheistischen Religionen zu eigen machte, konnte er insofern auch der Rückführung der muslimischen Tradition auf Abraham über Ismael zustimmen und in den Muslimen die Erben seines Segens und seiner einzigartigen Erwählung erkennen. Sein Insistieren auf dem absoluten Recht Gottes über den Menschen begründe eine gewisse heilsgeschichtliche Sendung des Islams gegenüber dem Christentum.* (DERS., *Christentum und Islam. Ihr Verhältnis aus christlicher Sicht*, in: [http://www.anawati-stiftung.de/export/sites/anawati/\\_galerien/download/anawati-christ-islam.pdf](http://www.anawati-stiftung.de/export/sites/anawati/_galerien/download/anawati-christ-islam.pdf) [Stand: 15. März 2013]). – *Enfin, l'islam a voulu établir, contre l'Église, que l'amour n'était voulu de Dieu que pour les hommes entre eux, que c'était chose trop prostituée parmi eux pour que Dieu voulût être aimé d'eux pour Lui-même à jamais. Il a voulu exclure de la béatitude des élus toute vision intuitive de l'essence divine, et de leur sainteté toute union transformante, réduire enfin leur éternité au contentement de la chair et à la pensée pure de l'intelligence; c'est l'enfer, avec la peine du dam, sans la peine du sens.* (Maurice BORRMANS, *Aspects théologiques de la pensée de Louis Massignon sur l'islam*, in: MASSIGNON, Louis Massignon [wie Anm. 61], 109–135, hier: 120).

80 Ein Überblick bei: Henri TEISSIER, *Chrétiens et Musulmans. Cinquante ans pour approfondir leurs relations*, in: *Islamochristiana* 26 (2000) 33–50. – Atallah SIDDIQI, *Fifty years of Christian-Muslim Relations. Exploring and Engaging in a new Relationship*, in: Ebd., 51–77.

81 Anja MIDDELBECK-VARWICK, *Muhammad, der Prophet nach Jesus? Katholisch-theologische Bewertungen im Ausgang des 2. Vatikanischen Konzils*, in: *Cibedo-Beiträge* 2/2010, 56–63.

Das neue Bild vom Islam wurde ermöglicht durch diese Neubesinnung auf das eigene Wesen; sie hat sich entwickelt in Korrelation zu jener Korrektur, die durch historische Studien und interkulturelle Begegnungen ermöglicht wurde. Es war vor allem der frühe Muhammad, seine frühe religiöse Erfahrung, dann aber vor allem die islamische Frömmigkeit und das islamische Gebetsleben, die islamische Philosophie und ganz besonders die Mystik der Sufis, an denen die katholische Theologie ein neues Islambild gewann. Für die Entwicklung des Islambildes in der katholischen Theologie können so die beiden allgemeinen Grundsätze gelten, dass diese in Wechselwirkung zur sich ausbildenden Orientalistik erfolgte und wie die gesamte westliche Beschäftigung mit dem Islam immer auch positive oder negative Projektionen enthält. Dazu kommt aber, dass theologische Konzeptionen von der Erfahrung der Gnade, des neuen Lebens in Gott, des Gebets als der Grundlage der Theologie und der Wertschätzung der Volksfrömmigkeit wichtige Ansatzpunkte waren, das Fremde zu verstehen; ein weiterer wichtiger Faktor ist die tiefere Erkenntnis der Wechselwirkungen bei der Erforschung der Theologiegeschichte des Mittelalters. Der Islam als spiritueller, innerlicher, mystischer Faktor: Die Zukunft wird erweisen, ob es sich um eine idealisierte Wunschvorstellung westlicher Theologen handelt, oder jene Form des Islam ist, die eine Versöhnung mit den kulturell-zivilisatorischen Werten der Moderne bringen wird.