



Christoph Gellner | Zürich

geb. 1959, Dr. theol., Leiter des Theologisch-pastoralen Bildungsinstituts der deutsch-schweizerischen Bistümer (TBI)

christoph.gellner@tbi-zh.ch

Geteilte Spiritualität

Herzstück der Begegnung von Christen und Muslimen

„Im Hinhören auf die Glaubenserfahrung des anderen wird der eigene Glaube verdeutlicht und die eigene Spiritualität vertieft“, resümieren Anselm Grün und Ahmad Milad Karimi ihren christlich-muslimischen Dialog. Es sei ihnen vor allem darum gegangen, sich „über die spirituellen Erfahrungen auszutauschen“, „sich selbst im Blick des anderen zu sehen, sich neu zu entdecken, zuweilen auch kritisch zu befragen (...). Aber es ging immer auch um (...) den jeweils anderen Glauben, um das Herz seiner Spiritualität.“ Ihr Fazit? „Im Gespräch, in dem wir wirklich aufeinander hören, können wir einander näherkommen. Da spüren wir, dass Gott jenseits unserer Bilder und Worte, jenseits unserer Sprache ist, das unaussprechliche Geheimnis, zu dem hin wir alle unterwegs sind.“¹

Eines der zentralen Anliegen Komparativer (Religions-)Theologie² ist es, Theologie aus dem Dialog mit Angehörigen anderer Religionen heraus zu betreiben. Als „Gastfreundschaft für die mögliche Wahrheit des Anderen“³ macht Klaus von Stosch, ihr wichtigster Vertreter im deutschsprachigen Raum, die Bereitschaft stark, dem Glauben der anderen „Wohnrecht im eigenen Denken einzuräumen“. Dabei gehe es nicht um ein bloßes intellektuelles Affiziert-Werden, vielmehr darum, „die spirituellen Erfahrungen anderer Religionen an sich herankommen zu lassen“⁴ und mit dem eigenen Glauben zu vermitteln. Diesen Ansatz will ich vom Gedanken religionsverbindender Gastfreundschaft her vertiefen und konkretisieren, wie ihn Louis Massignon (1883–1962) anhand von

1 A. Grün / A. M. Karimi, *Im Herzen der Spiritualität. Wie sich Muslime und Christen begegnen können.* Freiburg i. Br. 2019, 268–270.

2 C. Gellner, *Komparative Religionstheologie im Praxistest. Klaus von Stoschs christlich-theologische Würdigung des Islam*, in: ZMR 102 (2018), 248–260.

3 K. von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*. Paderborn 2012, 163 f.

4 Ebd., 162.

Abraham, der als Fremdling und Gast im fremden Land zum Gastgeber für Gott wurde (Gen 18), zum spirituellen Prinzip erhab, das zur Entdeckung Gottes im Anderen führt.⁵

Einander Gast und Gastgeber sein

Es war die existentielle Erfahrung muslimischer Gastfreundschaft seiner Bagdader Gastfamilie, die im Prozess von Massignons Bekehrung zu Gott und seiner erneuten Hinwendung zum katholischen Glauben eine katalysatorische Rolle spielte: „Sie haben arabisch gesprochen in ihrem Gebet, als sie von mir zu Gott sprachen, und sie haben arabisch gesprochen, als sie von Gott zu mir sprachen. Und auf arabisch habe ich in den Monaten Mai–Juni 1908 meine Bekehrung durchdacht und durchlebt“, beschreibt er im Rückblick die spirituelle Kraft muslimischen Glaubens, die ihn als 24-Jährigen Gottes Wirklichkeit in der Sprache des Korans erfahren ließ. „Unter seinem arabischen Namen ‚al-Haqq‘ – ‚die Wahrheit‘ (...) durfte ich ihn zum ersten Mal kennenlernen. Auf arabisch habe ich mein erstes Gebet gesprochen“, berichtet Massignon dem befreundeten Schriftsteller Paul Claudel. „Und wahrscheinlich gefällt es ihm auch, dass ich ihm eines Tages auf arabisch diene.“⁶

In einer Extremsituation – als Teilnehmer einer archäologischen Expedition nach Mesopotamien, der sich Massignon schon deshalb gerne anschloss, weil er zuvor in Kairo den Plan fasste für eine Dissertation über den islamischen Mystiker al-Hallaj, der in Bagdad gelebt hatte und dort 922 hingerichtet worden war, wird er unter Spionageverdacht gefangengenommen und versucht, seinem Leben ein Ende zu machen – kommt es zur „Begegnung mit Gott als dem Fremden“, der ihn „heimsucht“. Die Erfahrung des „antlitzlosen Gottes“ führt zur Entscheidung, sich „der unnennbaren Schönheit des Einen zuzuwenden“⁷, den Islam von innen heraus kennen- und verstehen zu lernen.

Großmütige Gastfreundschaft wird für diesen frühen Vordenker einer grundlegend neuen Beziehung des Christentums zum Islam, ohne den der epochale religionstheologische Perspektivenwechsel des Zweiten Vatikanischen Konzils undenkbar wäre, zu einer wesentlichen spirituellen Grundhaltung. Zugleich bildet sie eine zentrale theologische Kategorie von Massignons Vision einer abrahamischen Ökumene von Juden, Christen und Muslimen. Kaum zufällig gilt Abraham im Islam als „Vater der Gastfreundschaft“: Sein Zelt habe in alle vier Richtungen Öffnungen gehabt, damit er jeden vorbeikommenden Reisenden

5 Vgl. C. C. Eid, *Heilige Gastfreundschaft. Louis Massignon als Prophet des islamisch-christlichen Dialogs*, in: GuL 90 (2017), 24–32.

6 Zit. n. K.-J. Kuschel, *Leben ist Brückenschlagen. Vordenker des interreligiösen Dialogs*. Ostfildern 2011, 507 f.

7 Zit. n. S. Rupp, *Mit Abraham aufbrechen. Theologische Entwürfe der „Fraternité d'Abraham“ für ein Mit-einander von Juden, Christen und Muslimen*. Ostfildern 2019, 110–112.

als Gast empfangen könne⁸. Biblisch-koranische Schlüsselszene ist Abrahams Begegnung mit den drei Fremden in Mamre, in denen er, wie sich am Ende herausstellt, Gott selbst zu Gast hat. Spirituelle Gastfreundschaft als Erbe und Auftrag Abrahams wird so ein zentrales Anliegen der 1967 in unmittelbarer Folge des Konzils in Paris gegründeten *Fraternité d'Abraham*, einer interreligiösen Dialogvereinigung, die sich im Gefolge Massignons dafür engagiert, „Juden, Christen und Muslime in einem gemeinsamen Bemühen um gegenseitiges Verständnis, Unterstützung, Freundschaft“ im Geist abrahamischer Glaubensgeschwisterlichkeit „zu vereinen“⁹.

Gastfreundschaft und Gottesglaube stehen dabei in enger Verbindung: Einander als Gast und Gastgeber zu begegnen und zu behandeln, ermöglicht den Anderen und Gott als den ganz Anderen bei sich einzulassen. Dem Anderen Raum zu geben, den Anderen von seinem Ort her zu verstehen, ja, mit den Augen des Anderen zu sehen versuchen, sich in seine Perspektive hineinzuversetzen, ihn aus seinem Blickwinkel wahrzunehmen und durch diese Perspektivenübernahme eine tiefere Ebene des Verstehens der Andersheit des Anderen zu erreichen¹⁰, das ist auch zentrales Anliegen Komparativer Theologie. Sie zielt ebenso darauf ab, dass im Idealfall beide Gesprächspartner anders, neu und verwandelt aus der interreligiösen Begegnung hervorgehen, nicht mehr dieselben sind wie zuvor.

Theologie und Spiritualität im Dialog

Dafür ein aktuelles Praxisbeispiel aus dem Libanon: Fadi Daou und Nayla Tabbara – er ist katholisch-maronitischer Priester und Professor für Fundamentaltheologie, sie sunnitisch-muslimische Theologin. Zusammen gründeten sie das Dialogzentrum *Adyan* in Beirut. Für ihre interreligiöse Bildungsarbeit in Syrien und im Mittleren Osten erhielt die Stiftung 2018 den Niwano-Friedenspreis. Sie bezeichnen ihre 2014 im französischen Original erschienene Programmschrift *Göttliche Gastfreundschaft* als „Theologie im Dialog“¹¹. Wie sie in ihrem gemeinsamen Einleitungskapitel darlegen, geht es nicht darum, dass „jeder dem anderen einfach seinen Standpunkt nach seinen eigenen Schemata und Konzepten darlegt und eventuell bereit ist, in eine Debatte einzutreten. Wir sind vielmehr daran interessiert, den anderen zu verstehen aus seiner eigenen religiösen Tradition heraus, und deshalb begeben wir uns auf den Weg einer verständlichen und auf Austausch ausgerichteten Reflexion, die uns einerseits zu Ehrlichkeit

8 Ebd., 448 f.

9 Ebd., 209; 437–465.

10 Ebd., 437–465.

11 F. Daou / N. Tabbara, *Göttliche Gastfreundschaft. Der Andere – Christliche und muslimische Theologien im Dialog*. Münster 2017, 7.

und Authentizität in den spirituellen Erfahrungen führt und die andererseits Gottes Willen in seiner Kohärenz und Schönheit begreift.“¹²

Ganz entsprechend dem Ansatz Komparativer Theologie erfordert dies „von beiden Seiten die Einbeziehung des anderen“, um „jede der beiden Theologien daraufhin zu befragen, wie sie den anderen und die Tatsache der religiösen Diversität versteht“, ja, was den Platz des Anderen im Plan Gottes gemäß dem Verständnis der eigenen Religion ausmacht: „Anstatt sich den anderen als ein Gegenüber vorzustellen, kommt er als Weggenosse ins Spiel und die unüberwindbaren Unterschiede werden respektiert.“¹³ Statt die eigene Identität mit dem Rücken zu anderen, ja, auf Kosten der Anderen zu profilieren, entwickeln Daou und Tabbara eine konstruktiv-engagierte „Theologie des/der anderen“¹⁴, die aus der Perspektive des je eigenen Glaubens heraus die Existenz des anderen vor Gott mitbedenkt und auf spirituelle Gastfreundschaft, ja, spirituelle Solidarität zielt.

Daou zitiert aus dem Hirtenbrief der katholischen Patriarchen des Orients über die islamisch-christlichen Beziehungen *Gemeinsam vor Gott* (1995). Dieser betont, dass die Koexistenz von Christ(inn)en und Muslim(inn)en kein bloßes Nebeneinander, sondern eine innige Begegnung im Glauben an den einen Gott umfassen müsse. Für sie ist die „spirituelle Solidarität“ zwischen Christ(inn)en und Muslim(inn)en „an erster Stelle ein gemeinsames Gebot vor Gott für sich selbst und für den anderen“. „Wenn wir uns in die Gegenwart Gottes hineinbegeben wollen, dann verlangt Gott von uns, dass wir uns gemeinsam mit allen unseren Geschwistern bei Ihm einstellen, sowohl mit denen, die glauben wie wir, als auch mit denen, die anders glauben als wir.“ Nicht von ungefähr ist es eine Kirche, die von Anfang an mit dem Islam in Kontakt stand – in gedeihlicher wie auch leidvoller Weise – und die Religionsdialog eng dem geistlichen Tun verknüpft: „Es geht hier um eine spirituelle Gastfreundschaft, bei der der andere ganz hineingenommen wird in die intime Beziehung des Glaubenden zu Gott.“ Die Beziehungen zu Andersglaubenden haben „eine konstitutive Bedeutung für unsere spirituelle Identität“¹⁵.

Was bedeutet der Gottesglaube des anderen für den eigenen Glauben an Gott? Gestützt auf den Koran und die islamische Theologie streicht N. Tabbara heraus, dass alle Menschen als „Kinder Adams“ dem uranfänglich-fortdauern-den Schöpfungsbund angehören. Von daher betont sie „ihre Zugehörigkeit zur Ökonomie der Erinnerung“¹⁶: Immer wieder erinnert Gott durch Propheten und

12 Ebd.

13 Ebd., 6 ff.

14 Ebd., 28; 31. Vgl. K.-J. Kuschel, *Abrahamische Ökumene? Zum Problem einer Theologie des Anderen bei Juden, Christen und Muslimen*, in: ZMR 85 (2001), 258–278; C. Gellner, *Der Glaube der Anderen. Christsein inmitten der Weltreligionen*. Düsseldorf 2008.

15 F. Daou / N. Tabbara, *Göttliche Gastfreundschaft*, 143 f. [s. Anm. 11].

16 Ebd., 45.

Gesandte an die ursprüngliche Bestimmung des Menschen, wobei Abraham, selber weder Jude noch Christ, als Vorbild eines gottergebenen Glaubenden gilt, als Verkörperung eines „Islam im weiten Sinne“¹⁷ der Gottergebenheit. Der Koran kenne zwei Tonlagen: die Universalität auf der Ebene des fundamentalen Glaubens und der ursprünglichen Bestimmung aller Menschen, und die Besonderheit auf der Ebene der koranischen Offenbarung und der muslimischen Gemeinschaft, der Umma.

In den mekkanischen Suren wird betont, dass die entstehende islamische Glaubensgemeinschaft mit der jüdischen und christlichen Religion eine Einheit bildet: eine einzige Gemeinschaft Abrahams. Zugleich wird Muslimen empfohlen: „Streitet mit den Leuten der Schrift nur auf die beste Art (...) und sagt: ,Wir glauben an das, was zu uns und was zu euch herabgesandt worden ist. Unser Gott und eurer ist einer.“ (Sure 29,46) Auch nach dem Bruch mit den jüdischen Stämmen in Medina, der Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka und der Ausbildung eines Islam im engeren Sinn, gehören sie zur selben Ökonomie der Erinnerung wie die Leute des Buches. Sure 5,48 belegt die gottgewollte Pluralität von Synagoge, Kirche und Umma: „Für jeden unter euch haben wir Richtung und Weg geschaffen. Wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch er will euch in dem, was er euch gegeben hat, prüfen. So wetteifert um die guten Dinge! Zu Gott kehrt ihr allesamt zurück. Da tut er euch kund, worin ihr stets uneins gewesen seid.“

Religiöse Alterität und Pluralität „anzuschauen bedeutet nicht weniger als die Weite der Barmherzigkeit Gottes, die über die ganze Welt ausgegossen ist, zu erkennen“¹⁸, führen T. A. K. Soroush und weitere Vertreter eines Reformislam an, wie M. Ayoub oder F. Esack. So wie Geneviève Gobillot eine intertextuelle Koranlektüre stark macht, weil der Koran sich selber als Kommentar zu den heiligen Schriften der Juden und Christen versteht, fordert Tabbara, den Koran auf dem Hintergrund von Tora und Evangelium zu lesen: „Diese Lektüre des Korans im Licht der vorangegangenen Schriften ist nicht nur bezüglich der Erzählung von Bedeutung, sondern auch für den spirituellen Gehalt und die gemeinsamen Werte des Korans und der biblischen Schriften.“¹⁹ Ziel sei interreligiöse Freundschaft: „Der Austausch und die gegenseitige Anerkennung der spirituellen Erfahrung von Anhängern unterschiedlicher Religionen (...) erweitert die Vorstellung von Gott für den, der diese Erfahrung zulässt und erinnert ihn beständig daran: ,Gott ist größer‘.“²⁰ Ihr Fazit? Gastfreundschaft als Entdeckung Gottes im Anderen führe eine Veränderung des Handelns, ja, Entfeindung herbei: „Nachdem Abraham die Boten in Empfang genommen hat, setzt er sich für das Volk von Lot ein. Das sind

17 Ebd., 44.

18 Ebd., 115.

19 Ebd., 153.

20 Ebd., 159.

die ersten Anzeichen und Auswirkungen der göttlichen Gastfreundschaft, die aus dem Innern kommt und mutig alle Hindernisse und Ängste überwindet, und sich einsetzt für die anderen, mit den anderen und hin zu den anderen.“²¹

Beter unter anderen Betern

Ausgehend vom universalem Heilswillen Gottes, der im Herzen aller Menschen guten Willens wirkt, macht Fadi Daou die in der Bibel bezeugten Bundesschlüsse für eine Theologie der Religionen fruchtbar: „Es geht hier um die Bekehrung des Christen und um die Verwandlung seiner Einstellung zum anderen und nicht um die Definition des Status der Religionen des anderen.“²² Ganz auf der Linie Massignons und seines Schülers Youakim Moubarac situiert er den Islam innerhalb des Bundes Gottes mit Abraham. Neben dem belgischen Jesuiten und Religionstheologen Jacques Dupuis (1923–2004) nimmt er mehrfach Bezug auf Christian de Chergé (1937–1996), den Prior des Trappistenklosters Tibhirine im Atlasgebirge von Algerien, der der Überzeugung war: „Wenn Gott wirklich einer ist, können der Gott des Islams und der Gott Jesu Christi nicht verschieden sein.“²³ Das Schicksal dieser Mönche – Pater Christian wurde zusammen mit sechs Mitbrüdern 1996 von islamistischen Terroristen ermordet – wurde einem breiten Publikum durch den preisgekrönten Film „Von Menschen und Göttern“ (2010) des französischen Agnostikers Xavier Beauvois bekannt²⁴.

Umso mehr überzeugt C. de Chergés Engagement in der Gesprächs- und Gebetsgruppe *Ribat es-Salam* („Band des Friedens“), in der Christ(inn)en und Muslim(inn)e(n) sufistischer Richtung in gemeinsamer Kontemplation Ausschau hielten nach dem, was heute schon verbindet im Bewusstsein, „dass man sich nur als Betender zwischen anderen Betenden bewegen kann, ohne im Dunkeln zu tappen, wenn man mehr oder weniger ungeduldig versucht, den göttlichen Sinn dessen zu ergreifen, was uns menschlich trennt“²⁵. „Der Unterschied ist wie das Gesicht eines Freundes, das die Züge Gottes trägt“, zitiert Daou den Trappistenmönch. „Der Unterschied inspiriert dazu, die verschiedenen Wege Gottes und die Stimme der Herzen zu respektieren. Er kann seinen ganz friedlichen Platz im Gebet finden – vielleicht ja sogar hier und da im gemeinsamen Gebet.“²⁶

21 Ebd., 167.

22 Ebd., 28.

23 Ebd., 62.

24 Vgl. A. Veilleux, *Die Begegnung mit dem Anderen inmitten der Gewalt. Die Botschaft der sieben Mönche von Tibhirine*, in: CIBEDO-Beiträge 1/2019, 5–13; R. Siebenrock, *Von Göttern und Menschen: Wer ist ein christlicher Märtyrer?* URL: www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/899.html (Stand: 06.02.2020).

25 F. Daou / N. Tabbara, *Göttliche Gastfreundschaft*, 63 [s. Anm. 11]. Vgl. I. Baumer, *Die Mönche von Tibhirine. Zeugen eines notwendigen Dialogs*. München – Zürich – Wien 2018; P. Ramers, *Abrahamitische Gastfreundschaft auf dem Prüfstand – Mönche im muslimischen Algerien*, in: P. Bsteh / B. Proksch, *Ordenscharismen im Aufbruch zum Dialog mit den Weltreligionen*. Berlin 2014, 41–61.

26 F. Daou / N. Tabbara, *Göttliche Gastfreundschaft*, 71 [s. Anm. 11].

Die in Tibhirine gelebte abrahamische Gastfreundschaft – ein Saal im Kloster wurde in eine kleine Moschee mit eigenem Zugang von der Straße umgewandelt, weil den Dorfbewohnern das Geld für eine eigene Moschee fehlte – ist für Daou das herausragende Beispiel „einer spirituellen Solidarität, wo die verschiedenen Gläubigen voller Demut ihren Platz vor dem Geheimnis Gottes und vor seiner barmherzigen Liebe finden, die niemand ausschließt“. Mit Verweis auf Charles de Foucauld (1858–1916), der seinen christlichen Glauben aufgrund des Zeugnisses praktizierender muslimischer Tuareg, die ihr tägliches Gebet verrichteten, in der Sahara wiederfand und ganz nah zu K. v. Stosch streicht der libanesische Theologe heraus: Christ(inn)en können im Koran eine Offenbarung erkennen und die prophetische Dimension der Verkündigung Muhammads anerkennen: „Der Islam stellt damit für das Christentum eine dauernde Prophetie dar, die die Christen an die abrahamitische Grundlagen ihres Glaubens erinnert.“

Auch bei Daou steht die Religionstheologie in enger Verbindung zum geistlichen Tun, denn damit sind Christ(inn)en vor die Aufgabe gestellt, „beim Gebet zu dem Einen und in der Meditation über das Geheimnis des Einen Gottes zu bleiben“²⁷. Um dem Missverständnis eines Drei-Götter-Glaubens entgegenzutreten, können Christ(inn)en in der Tat die Gebetsformel „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ wie die koptischen Christ(inn)en in Ägypten um den verdeutlichenden Zusatz „des einen Gottes“ erweitern. Ähnlich ergänzen die deutschsprachigen Benediktiner der Dormitio-Abtei auf den Zionsberg in Jerusalem, die sich um eine Verständigung der drei monotheistischen Weltreligionen bemühen, die Doxologie ihrer Tagzeitenliturgie: „Ehre sei dem einen Gott, dem Vater (...)\“.

Daou ist überzeugt, „dass die Öffnung gegenüber dem anderen in seiner religiösen Alterität und dem Reichtum seiner spirituellen Erfahrung eine unabdingbare Voraussetzung für die Entwicklung einer christlichen Theologie der Religionen ist. Die Tiefe des göttlichen Heilsplans wird für den Christen wohl nur durch die Offenheit gegenüber den spezifischen Besonderheiten der Erfahrung anderer Glaubender im Licht des Glaubens an Jesus Christus zu erfassen sein. Gerade auf diesem Gebiet wird der andere zum hermeneutischen Schlüssel, um unseren eigenen Glauben zu verstehen.“²⁸ Dabei könne „die religiöse Alterität ohne Einbeziehung der anderen theologisch nicht gedacht werden“, der andere dürfe „nicht reduziert werden auf eine monolithische und erdachte Identität“²⁹, unterstreicht Daou ein zentrales Anliegen Komparativer Theologie. „Auch ich lehne den Relativismus ab, aber ich bin ebenso skeptisch gegenüber einer eurozentrischen Theologie, die die christlichen Wahrheiten im Licht eines exklusiv

27 Ebd., 72 ff. Vgl. K. v. Stosch, *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*. Paderborn 32019, 53–60.

28 F. Daou / N. Tabbara, *Göttliche Gastfreundschaft*, 130 [s. Anm. 11].

29 Ebd., 131.

griechisch-lateinischen Logos interpretiert, unfähig, getreu die Gesamtheit der spirituellen und religiösen Erfahrungen der Menschheit zu begreifen.“ Zu einer „erweiterten Vorstellung vom Logos“³⁰ könne die christliche Theologie des Vorderen Orients viel beitragen.

Auf der Linie nachkonziliärer Religionstheologie offenbart sich für Daou „der unerschöpfliche Reichtum des Heilsgeheimnisses und des göttlichen Wirkens in der Welt durch die Vielzahl der spirituellen Wege innerhalb jeder einzelnen religiösen Tradition“³¹. „Wenn wir doch nur“, zitiert er den italienischen Jesuiten Paolo Dall’Oglio (1954–2013?), der in Syrien die monastische Gemeinschaft *al-Khalil* (arab. der Freund Gottes, Synonym für Abraham) gründete, „das große Werk Gottes in jeder Seele und in jeder Tradition, in jeder menschlichen Familie staunend betrachten würden, dann würde unsere Seele sich weiten, unser Herz würde sich öffnen, unsere Augen würden tränen und ein Schwindelgefühl würde unsere Intelligenz ergreifen angesichts der Wahrheit.“³²

Wie vor ihm Foucauld, Massignon und de Chergé trieb Dall’Oglio, der in Beirut Arabisch studierte und in Damaskus Islamische Studien, die Frage um, welche Rolle der Islam im Heilsplan Gottes spielt. Welche „positive Sendung“ kommt ihm zu als „Zeugnis des Glaubens Abrahams, das mit Muhammad wieder in Erinnerung gebracht wurde“³³? Orientiert am orientalischen Mönchtum wurde das von Dall’Oglio wiederbelebte syrisch-katholische Wüstenkloster Mar Musa zu einem Ort der christlich-muslimischen Gastfreundschaft, der Kontemplation und interreligiösen Begegnung, der orientalische Christ(inn)en wie auch syrische Muslim(inn)e(n) anzog. Im Ramadan fastet die Klostergemeinschaft zusammen mit den Muslimen, ihre Liturgie feiert sie in der Sprache des Korans, in ihrer Kapelle steht auf einer bilderlosen Wand die Einleitungsformel aller Koransuren.

Die gemeinsame Anrufung von Gottes Namen in der *Dikhr*-Tradition des Sufismus war für Pater Paolo eine Selbstverständlichkeit, beim muslimischen Ritualgebet oder der Koranrezitation in der Moschee mit innerer Anteilnahme „dabei zu sein“, eröffne einen „Raum für den andern und seine Liturgie“³⁴. „So wurde Mar Musa ein Ort nicht nur des Gesprächs“, verdeutlicht Navid Kermani, „sondern des gemeinsamen Lebens und Betens der Religionen: ‚In der Liebe zum Islam, im Glauben an Jesus‘, wie Pater Paolo eines seiner Bücher genannt hat.“³⁵

Laut Dall’Oglio ist die Kirche eine Bewegung auf das Reich Gottes zu, das am Ende der Zeit alle Differenzen der Religionen versöhnt. Entsprechend seiner Vi-

30 Ebd., 133.

31 Ebd., 131.

32 Ebd., 135.

33 S. Rupp, *Mit Abraham aufbrechen*, 106 [s. Anm. 7].

34 Vgl. C. M. Rutishauser, *Paolo Dall’Oglio, Mar Musa und die abrahamitische Freundschaft von Christen und Muslimen*, in: M. Rötting u.a. (Hrsg.), *Spiritualität der Zukunft. Suchbewegungen in einer multireligiösen Welt*. St. Ottilien 2019, 87–104, hier: 101.

35 N. Kermani, *Ungläubiges Staunen. Über das Christentum*. München 2015, 172.

sion einer Einwurzelung der Kirche in das muslimische Umfeld wollte er „neugierig darauf achten, wie der Geist Gottes in der islamischen Umma wirkt“³⁶. Es war für Dall’Oglio von zentraler Bedeutung, den theologischen Diskurs durch gelebte Solidarität – im Juli 2013 wurde er gebeten, sich für zwei vom IS entführte Verwandte eines muslimischen Freundes einzusetzen, er traf die Dschihadisten in Raqqa offensichtlich tatsächlich, doch wurde Pater Paolo danach selber vom IS entführt – und den Austausch der Gläubigen über ihre Spiritualität zu vertiefen. Angesichts des eschatologisch miteinander geteilten Horizonts sah auch Christian de Chergé im gemeinsamen Gebet von Christ(inn)en und Muslim(inn)en einen Moment „des Gleichklangs der Herzen, die sich gemeinsam sehnen nach dem, der kommt; ein Präludium zum Tag der großen Versammlung, bei der Gott selbst ‚alles in allem‘ sein wird (1 Kor 15,28).“³⁷

Daou sieht darin keinen Verrat an der Mission: Als Teil des universalen Heilsplans Gottes gedacht, dient Mission nicht dem Selbsterhalt oder der Ausbreitung der Kirche, vielmehr ist Gott durch sein Wort und seinen Geist der eigentliche Missionar weit über die sichtbaren Grenzen der Kirche hinaus! Zugrunde liegt dem ein neues Missionsverständnis im Geiste Charles de Foucaulds und der von ihm gelebten einfachen, friedvoll-absichtslosen Präsenz unter Muslim(inn)en, die zutiefst von Franz von Assisi und seiner Suche nach der Präsenz Gottes im Anderen und dessen Kultur inspiriert ist. Aufs engste verbunden mit dem interreligiösen Dialog als Bekehrung aller zum je größeren Gott wird Mission dann „bestimmt von der tiefen Achtung, die der Christ gegenüber dem Wirken des Geistes hat, denn er weht, wo er will“³⁸. Ja, „alle, Christen und die Anhänger anderer religiöser Traditionen sind von Gott selbst eingeladen“, sich über die spirituellen Schätze ihrer Religionen auszutauschen und so die „Weite Gottes“ zu entdecken: „Sowohl der Ruf der Muslime ‚Allahu Akbar‘ (Gott ist größer) als auch die Erinnerung Christi an seine Jünger, dass es im Hause seines Vaters viele Wohnungen gibt (vgl. Joh 14,2), stellen eine Warnung dar, nicht der Versuchung zu erliegen, Gott entsprechend unserer Berechnungen, unserer Identitätsmerkmale und unserer Gemeinschaftsinteressen zu reduzieren.“³⁹

36 E.-M. Lika, „Kirche des Islam“. Zur Theologie Paolo Dall’Oglios, in: GuL 90 (2017), 33–40, hier: 36.

37 F. Daou / N. Tabbara, *Göttliche Gastfreundschaft*, 144 [s. Anm. 11].

38 Ebd., 139.

39 Ebd., 163.