

Hussein Hamdan

Der christlich-islamische Dialog der Azhar-Universität



FREIBURG · BASEL · WIEN

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die leicht überarbeitete Dissertation, die im Wintersemester 2013/14 von der Philosophischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen angenommen wurde.

Originalausgabe

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2014

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Christian Langohr, Freiburg

Umschlagmotiv: © JuhaHuiskonen / iStockphoto.com

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI Druckdienstleistungen GmbH,

Ferdinand-Jühlke-Straße 7, 99095 Erfurt

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-33564-8

Danksagungen

An erster Stelle möchte ich Prof. Dr. Lutz Berger und Prof. Dr. Günter Kehrler für die Betreuung meiner Arbeit herzlichst danken, die stets ein offenes Ohr für mich hatten und mir in vielen intensiven Gesprächen wertvolle Anregungen gegeben haben. Für das kurzfristige Erstellen eines dritten Gutachtens bin ich ebenfalls Prof. Dr. Heidrun Eichner zu Dank verpflichtet.

Prof. Dr. Urs Baumann, meinem Mentor und Freund, danke ich herzlich für die Möglichkeiten, die er mir schon als junger Student gegeben und mir Zugänge zum Dialog in Theorie und Praxis vermittelt hat.

Danken möchte ich ganz besonders der Konrad-Adenauer-Stiftung, die mir durch ein Stipendium im Rahmen der Graduiertenförderung im Zeitraum vom November 2007 bis September 2009 überhaupt ermöglicht hat, mit der Promotion zu beginnen.

Für die Aufnahme dieser Arbeit in ihre Schriftenreihe möchte ich der Georges-Anawati-Stiftung von Herzen danken. Ein herzlicher Dank gilt auch den beiden Vorstandsvorsitzenden Cornelius G. Fetsch und Werner Höbsch sowie Herrn Konrad Hahn, die bei der Abstimmung zur Veröffentlichung meine Ansprechpartner waren.

Für die großzügige finanzielle Förderung dieser Veröffentlichung danke ich neben der *Georges-Anawati-Stiftung* ebenfalls herzlich der *Diözese Rottenburg-Stuttgart*, der *Stiftung Weltethos für interkulturelle und interreligiöse Forschung, Bildung und Begegnung* sowie der *Stiftungen Landesbank Baden-Württemberg*.

Des Weiteren gilt es meinen Interviewpartnern, Prof. Mahmūd al-‘Azab, Dr. ‘Alī as-Sammān, ‘Ādil al-Ḥafāğa und Prof. Dr. Holger Albrecht für die wertvollen Gespräche, die

ich in Kairo mit ihnen führen konnte, oftmals zu danken. Ihre Ausführungen waren für den Abschluss dieser Arbeit essentiell. Ebenfalls danken möchte ich allen, die mir bei der Kontaktvermittlung behilflich waren.

Einen besonderen Dank richte ich an meinen Freund, dem Tübinger Islamwissenschaftler, Max Heidelberger, der in den letzten Jahren unzählige Stunden mit mir verbrachte, um über die Arbeit zu diskutieren und sie kritisch zu hinterfragen. Dieser stets fruchtbare Austausch hat mir geholfen wesentliche Teile der Arbeit zu optimieren. Gedankt sei auch mit dem Religionswissenschaftler, Dr. Michael Blume, einem weiteren Freund, der mir in den letzten Jahren in vielen Belangen zur Seite stand. Herrn PD Dr. Hansjörg Schmid danke ich für sein Engagement hinsichtlich der Veröffentlichung dieser Arbeit.

Zum Abschluss möchte ich meiner Familie für alles, was sie mir gegeben hat von Herzen danken. Ohne sie wäre ich nie soweit gekommen. Meinen Schwiegereltern danke ich für ihr immerwährendes Interesse an meiner Arbeit und die Unterstützung, die ich von ihnen erfahren habe. Ein spezieller Dank gilt meiner geliebten Frau, die mich in den letzten Jahren durch viele schwierige Phasen begleitet und tatkräftig unterstützt hat.

Tübingen, im August 2014
Hussein Hamdan

Meinen beiden Brüdern gewidmet

Inhalt

Danksagungen	5
Vorwort der Georges-Anawati-Stiftung	11
1. Einleitendes Kapitel	17
1.1 Einleitung	17
1.2 Forschungsaufenthalt in Kairo	29
1.3 Quellen	33
1.3.1 Die Hauptquelle – Die Mağallat al-Azhar	33
1.3.2 Weitere Quellen	48
2. Das Christentum im Islam	50
2.1 Das Christentum in Koran und Sunna	50
2.1.1 Das Jesusbild im Koran	51
2.1.2 Muḥammad in Mekka	57
2.1.3 Muḥammad in Medina	62
2.2 Die Entwicklung des Verhältnisses der Muslime zum Christentum	71
2.3 Das Bild des Christentums in der Mağalla	104
3. Beginn der Dialogarbeit: Dialogkonferenzen in London und Paris	120
3.1 London 1936	122
3.2 Paris 1939	127
3.3 Analyse	131
4. Die Dialoghaltung der Azhar	135
4.1 Das Verständnis von Dialog	136
4.2 Al-Azhar und die islamistische Gewalt	167
4.2.1 Der Islamismus in Ägypten	168

4.2.2	Al-Azhar und der 11. September	178
4.2.3	Der Karikaturenstreit	191
4.3	Der Dialog in der Praxis	201
4.3.1	Dialogkongresse	201
4.3.2	Dialog mit der Anglikanischen Kirche	209
5.	Al-Azhar und der Vatikan	222
5.1	Das Zweite Vatikanische Konzil	222
5.2	Ein Vatikanischer Vertreter in Kairo: Der Beginn der Beziehungen	228
5.3	Die Folgejahre	232
5.4	Das Dialogabkommen	248
5.4.1	Die Vorgeschichte	248
5.4.2	Inhalt des Abkommens	251
5.5	Der Papst an der Azhar	256
5.6	Die Regensburger Vorlesung	261
5.7	A Common Word	288
5.8	Der Dialog wird eingefroren	292
6.	Beziehungen zu den Christen in Ägypten	301
7.	Zusammenfassung der Ergebnisse und Ausblick ..	321
8.	Literaturverzeichnis	330
9.	Internetquellen	346

Vorwort der Georges-Anawati-Stiftung

Die Georges-Anawati-Stiftung hat dieses Buch in ihre Schriftenreihe aufgenommen, ein Forum für die zeitgenössischen Engagierten in der Begegnung von Christen und Muslimen und den Theoretikern des christlich-islamischen Dialogs. Die Absicht ist, Erfahrungen und Überlegungen zu den beiden Bereichen einem breiten Publikum zugänglich zu machen. Die Reihe soll helfen, ein neues Bewusstsein für den interreligiösen und interkulturellen Dialog zu wecken.

Dr. Hussein Hamdan hat über den „Christlich-islamischen Dialog der Al-Azhar-Universität“ in Kairo geforscht. Dabei stieß er auch auf den Namensgeber der Stiftung, P. Georges Anawati, der einen intensiven Austausch mit den Professoren dieser Hochschule pflegte. Im Abschnitt „Das Bild des Christentums in der Magalla“ erwähnt er in seinem Buch P. Anawati, der sich mit Prof. Baraka über das Gottesverständnis der Religionen auseinandersetzt. Der Hintergrund dieser Auseinandersetzung ist eine Akademieveranstaltung, die von der al-Azhar anlässlich des Besuches einer vatikanischen Delegation 1978 in Kairo organisiert wurde. P. Anawati und Prof. Baraka sollten einen Vortrag über „Der gemeinsame Glaube an den einen Gott in Christentum und Islam“ halten. Auf Betreiben von Prof. Baraka wurden die Vorträge aus dem Programm gestrichen, weil er mit der Ausführungen von P. Anawati nicht einverstanden war. P. Anawati hielt den Vortrag später vor der „Association des Jeunes Musulmanes“ im Beisein von Shaykh al-Sharabâsi. Daraufhin publizierte Prof. Barakat seinen Text als Klarstellung in der al-Azhar- Zeitschrift. P. Emanuel Pisani, ein Mitbruder von P. Anawati, hat über die beiden Texte gearbeitet. Sein Ergebnis soll in diesem Jahr bei L'Harmattan in Paris veröffentlicht werden.

Al-Azhar gilt als die älteste Lehranstalt in der islamischen Welt. Sie begann im Oktober 975 mit den Vorlesungen des Richters Abul Hassan Ali ibn an-Nu'man über schiitische Jurisprudenz. Während der Herrschaft der schiitischen Fatimiden gründete der Großwesir Yaqub ibn Killis (979–991) im Jahre 988 die Hochschule mit den Schwerpunkten Kalâm und Rechtswissenschaft. Nach der Eroberung Bagdads durch die Mongolen (1258) stieg sie zum bedeutendsten Bildungszentrum von internationalem Rang des sunnitischen Islam auf. Der Name al-Azhar ist von az-Zahrâ' abgeleitet, ein Beiname der jüngsten Tochter des Propheten Muhammad.

In der Geschichte der Begegnung zwischen Christen und Muslimen oder im christlich-islamischen Dialog hat die Universität al-Azhar anfangs keine sichtbaren Spuren hinterlassen. Das änderte sich dann mit der Eroberung Ägyptens durch Napoleon 1798. In Begleitung der napoleonischen Armee waren auch Wissenschaftler verschiedener Disziplinen, und die suchten das Gespräch mit den Professoren der al-Azhar-Universität. Für die al-Azhar-Universität begann nun der Dialog mit der Moderne. Die Professoren bekamen Einblick in den damaligen Stand wissenschaftlicher Errungenschaften in Europa. Diese Konfrontation leitete an der al-Azhar-Universität eine theologisch-wissenschaftliche Reformbewegung (nahda) ein. Die bekanntesten Vertreter dieser Bewegung sind Mohammed Abdu und Rashid Rida. Die Ergebnisse ihrer Reformen findet man konzentriert im Korankommentar, al-Manâr, der bis heute das Denken des sunnitischen Reformislam beeinflusst.

Der christlich-islamische Dialog und die Begegnung von Christen und Muslimen sind heute Normalität. Das „Handbuch christlich-islamischer Dialog“, Band 12 der Georges-Anawati-Schriftenreihe, ist ein Beweis dafür. Christen und Muslime, Kirchen und islamische Organisationen und Institutionen pflegen seit Jahrzehnten einen intensiven Austausch. Der Anstoß dazu kam vom II. Vatikanischen Konzil mit seiner Erklärung über die nichtchristlichen Religionen, „Nostra

Aetate“. Ein zweiter Grund ist sicherlich der Zuzug von Frauen und Männern aus islamischen Kulturkreisen nach Westeuropa seit den 60-iger Jahren. Nach den Terroranschlägen islamistischer Bewegungen in New York, Washington, Madrid und London ist der christlich-islamische Dialog auch ins Zentrum der Politik gerückt. Medien und Politiker haben die Religionen als gesellschaftliche und politische Gesprächspartner wiederentdeckt. Sie vertreten nun die Meinung, dass der interreligiöse und interkulturelle Dialog für den Erhalt des Weltfriedens absolut notwendig sei.

Wir müssen allerdings zwischen interkulturellem und interreligiösem Dialog unterscheiden. Kultur und Religion beeinflussen sich, sind aber nicht deckungsgleich. Das stellt man auch in Ägypten fest, wo der Islam über Jahrhunderte die Gesellschaft, die Normen für Recht und Gesetz bestimmt hat. Heute wird diese Realität allerdings in Frage gestellt. Der arabische Frühling ist das sichtbare Zeichen. Nicht klassische islamische Werte, wie Gerechtigkeit, wurden eingeklagt, sondern Freiheit und Demokratie, Errungenschaften der Moderne.

Beim christlich-islamischen Dialog muss zwischen Dialogebenen, Dialoginhalten, Dialogmethoden und Dialoggruppen unterschieden werden. Mit Blick auf die Dialogebenen kann dieser Dialog weltweit, national oder international geführt werden. Bezüglich der Inhalte des Dialogs ist zu unterscheiden, ob über theologische Aussagen wie Gottesvorstellungen, Offenbarung und Anthropologie gesprochen wird, oder ob problemorientiert ethische Problemstellungen wie der Frieden, Bewahrung der Schöpfung und Globalisierung der Wirtschaft in einer offenen, pluralistischen und demokratischen Gesellschaft diskutiert werden. Zudem kennt der interreligiöse Dialog unterschiedliche Methoden. Besteht er aus einem Erfahrungsaustausch der Gläubigen verschiedener Religionen oder wollen die Teilnehmer eine Erklärung zu einem gesellschaftspolitischen oder politischen Ereignis abgeben, um ihre Positionen in den öffentlichen Diskurs einzubringen?

Auch der Rahmen beim interreligiösen Dialog spielt eine große Rolle. Ist es eine bilaterale Begegnung von Vertretern zweier oder zwischen Anhängern mehrerer Religionsgemeinschaften? Und zum Schluss ist es entscheidend, welche Gruppen oder Vertreter der Religionen in den Dialog treten. Das Gespräch wird jeweils davon geprägt, wer es führt und mit welchem Ziel. Religiöse Würdenträger, Theologen, Jugendliche, Frauen oder Männer sind unterschiedlich motiviert und lassen sich gelegentlich auch mal von eigennützigen Interessen leiten.

Dr. Hussein Hamdan untersucht in seiner Arbeit die Initiativen oder die Partizipation der al-Azhar-Universität im Dialog mit Christen und mit Kirchen und christlichen Organisationen. Er beginnt seine Untersuchung mit den Dialogveranstaltungen in London (1936) und in Paris (1939). Er erwähnt auch andere Kongresse in den letzten Jahrzehnten, an denen Vertreter der al-Azhar teilgenommen haben: der Kongress von Tripoli (1976), Cordoba (1974 und 1977) und Wien (1993). Zu diesen Tagungen liegen bereits auch ausführliche Analysen vor, wie z. B. die Analyse von den Tagungen in Wien, die Dr. Elisabeth Karamat im 2. Band der Georges-Anawati-Schriftenreihe veröffentlicht hat.

Ein Schwerpunkt der Arbeit von Hussein Hamdan ist dem Dialog zwischen der al-Azhar-Universität mit dem Vatikan mit seinen Höhen und Tiefen gewidmet.

Er zeigt die diplomatischen, politischen und theologischen Schwierigkeiten auf, wenn auf institutioneller Ebene ein religiöser Dialog geführt wird. Trotz dieser Besonderheit muss er geführt werden, er ist notwendig, denn er gibt politische und religiöse Impulse, die wiederum für den Dialog des Lebens als Orientierungshilfe hilfreich sind.

Die Georges-Anawati-Stiftung begrüßt die Veröffentlichung von Dr. Hussein Hamdan. Er eröffnet uns das Tor zum Verständnis des interreligiösen Dialogs einer von vielen Muslimen anerkannten Institution. Seine Quellen sind sowohl Interviews mit Azharisten als auch die offizielle Zeitschrift der al-Azhar-Universität. Er leistet eine Übersetzungs-

arbeit, denn er verschafft den deutschen Lesern Einblicke in das Gedankengut der arabisch sprechenden Muslime.

Hans Vöcking
Stiftungsrat der Georges-Anawati-Stiftung

1. Einleitendes Kapitel

1.1 Einleitung

Spätestens seit den Anschlägen vom 11. September 2001 auf das World Trade Center in New York ist das Interesse am Christlich-islamischen Dialog rapide gewachsen.

Unter dem Begriff Dialog können sehr unterschiedliche Dinge verstanden werden. So hat der Dialogbegriff „ontologische, religionsphilosophische, ethische, pädagogische und darüber hinaus gesellschafts- und geschichtsphilosophische Relevanz gewonnen“ und wurde in jüngerer Zeit ebenfalls auf die Logik angewandt.¹ Am bekanntesten dürfte der Dialog als ein literarischer Gattungsbegriff sein, wie dies in der Antike und im Mittelalter primär der Fall war. Da sich Platon in seinen Dialogen dieses literarischen Mittels bediente, werden die sogenannten „Platonischen Dialoge“ häufig auch mit dessen philosophischen Vorstellungen, insbesondere mit Platons Deutung des Denkens als „Rede der Seele mit sich selbst“ und seinen Vorstellungen über die Dialektik in Verbindung gebracht.² In der deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts wird unter Dialog „ein Gespräch, das durch wechselseitige Mitteilung jeder Art zu einem interpersonalen „Zwischen“, das heißt zu einem den Partnern gemeinsamen Sinnbestand führt“, definiert.³

Der im heutigen arabischen Sprachgebrauch verwendete Begriff für Dialog ist *ḥiwār*. In den beiden großen arabischen Lexika *Lisān al-ʿArab* und *Tāğ al-ʿArūs* wird *ḥiwār* mit „*ḡawāb*“, also „antworten, wenn man angesprochen wird“, wie-

¹ Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band II: Dialog, dialogisch (J. Heinrichs), S. 229.

² Ebd., S. 226.

³ Ebd.

dergegeben.⁴ Im modernen Sprachgebrauch bezeichnet *ḥiwār* ein Gespräch oder eine Unterhaltung sowie einen Disput oder eine Auseinandersetzung und natürlich auch Dialog.⁵

Im Kontext dieser Arbeit ist der interreligiöse Dialog – im Arabischen als *al-ḥiwār baina al-adyān* (Dialog zwischen den Religionen) bezeichnet – von Bedeutung. Der Dialog zwischen Christen und Muslimen steht hierbei als das Hauptthema im Vordergrund.

In diesem Rahmen lassen sich unter Dialog Aktivitäten verstehen, die von Anhängern der jeweiligen Religionen gemeinsam gestaltet werden und darauf abzielen, die Verständigung zwischen ihnen zu fördern und „einer ausdrücklichen religiösen Motivation entspringen“.⁶

Ist in dieser Arbeit von christlich-muslimischem Dialog die Rede, wird von einem Dialogbegriff nach dem eben genannten Verständnis ausgegangen. Welche Haltung allerdings al-Azhar zum Dialog hat, ist Gegenstand von Kapitel 4.

Eine ähnliche Definition des interreligiösen Dialogs wie die bereits erwähnte, findet sich bei Edouard Méténier, der dem Dialog zusätzlich eine theologische Dimension verleiht. Demnach sei interreligiöser Dialog einerseits „eine umfassende Zusammenarbeit (pleine coopération), welche auf einer gegenseitigen Solidarität fußt, die auf der irdischen Ebene gelebt wird“ und andererseits „eine gemeinsame Suche nach der transzendentalen Wahrheit auf der spirituellen Ebene.“⁷ Darüberhinaus betont Méténier, dass der interreligiöse Dialog immer vor dem Hintergrund des entsprechenden gesellschaftlichen Kontextes gesehen werden muss.⁸

Tagungen und Konferenzen dienen meist als Plattformen, bei denen Vertreter beider Religionen sich näher ken-

⁴ Ibn Manẓur, Bd. 4, S. 218; Az-Zabīdī, Bd. 3, S. 162.

⁵ Wehr, S. 192.

⁶ Schmid, Auf dem Weg zur Normalität, S. 47. Hansjörg Schmid's Erklärung bezieht sich auf Dialoginitiativen in Deutschland. Sie lässt sich aber ohne weiteres auf die Verhältnisse außerhalb Deutschlands übertragen.

⁷ Méténier, S. 114.

⁸ Ebd.

nenzulernen versuchen und über Gemeinsamkeiten, Unterschiede oder aber auch Lösungsansätze für ein friedliches Miteinander debattieren.

Eine zentrale Frage, die sich in diesem Zusammenhang immer häufiger stellt, ist die nach den Dialogbemühungen der bedeutenden und einflussreichen islamischen Institutionen weltweit. Die derzeit in Europa vorherrschende Meinung bemängelt das angebliche Schweigen hoher muslimischer Geistlicher zu Terroranschlägen. Außerdem ist von Hassparolen gegen den Westen die Rede und die schlechten Lebensverhältnisse der christlichen Minderheiten in islamisch geprägten Gesellschaften werden angeprangert. Da die Dialogbemühungen zwischen kleineren christlichen und muslimischen Gemeinden kaum Einfluss auf das Weltgeschehen nehmen können, wird es als Aufgabe der zentralen religiösen Institutionen erachtet, miteinander den Austausch zu suchen und gemeinsame Werte publik zu machen. Grundsätzlich entsteht der Eindruck, dass die islamische Welt keine allgemein anerkannte Institution vorweisen kann, wie sie z. B. auf christlicher Seite der Vatikan, der zumindest das Zentrum des Katholizismus bildet, darstellt. Bei der Suche nach einem oder mehreren ebenbürtigen Ansprechpartnern, trifft man als erstes auf die Azhar-Universität in Kairo. Ihren Status hat die Universität nicht nur deshalb, weil sie die größte und bekannteste islamische Institution weltweit ist, sondern auch aufgrund der ihr nachgesagten tausendjährigen Tradition, in deren Verlauf sie eine interessante Entwicklung erfahren hat.

Al-Azhars⁹ Gründung geht auf die fatimidische Herr-

⁹ Der Name „al-Azhar“ (die Strahlende) scheint sich erst spät durchgesetzt zu haben, da die Moschee lange Zeit hauptsächlich unter der Bezeichnung *Masǧid al-Qāhira* (Moschee von Kairo) bekannt war. Bezüglich des potentiellen Ursprungs der Benennung finden sich bei den Historikern verschiedene Überlieferungen. Am wahrscheinlichsten dürfte die Version sein, welche besagt, dass der Name der Moschee auf den Beinamen der Prophetentochter Fāṭima, *az-Zahrāʾ* zurückgeht, da die Fatimiden schließlich ihren Stammbaum auf sie zurückführten. Siehe dazu: aṣ-Šinnāwī, Bd. I, S. 28–29.

schaft in Ägypten zurück. Das Heer der Fatimiden¹⁰ war 969 in Ägypten einmarschiert, und ein Jahr später wurde mit dem Bau der Azhar als Hofmoschee begonnen. Ihre Einweihung fand am 23. Juni 972 (7. Ramadan 361) mit dem ersten Freitagsgebet statt.¹¹

Dort fanden das Gebet (*ṣalāt*), die Predigt (*ḥuṭba*) und das Freitagsgebet (*ḡumʿa*) nach ismailitischem Ritus statt,¹² aber auch weitere Veranstaltungen wie die *ʿĀšūrā*-Trauerfeierlichkeiten¹³ wurden dort abgehalten.¹⁴ Damit hatten die Fatimiden ein Zentrum geschaffen, das „ein Symbol für die geistige Herrschaft der Fatimidendynastie“¹⁵ darstellte und der Verbreitung ihrer schiitischen Lehren eine Plattform bot.¹⁶

Das fatimidische Kalifat fand nach zwei Jahrhunderten sein Ende und mit den Ayyubiden¹⁷ gelangte eine sunnitische Dynastie an die Macht, unter der die Stellung von al-Azhar ins Wanken kam. Die Ayyubiden verfolgten das Ziel, alle schiitischen Merkmale und Bräuche zu beseitigen und grün-

¹⁰ Die Fatimiden bildeten von 899–1171 (286–567 H.) in Nordafrika und später in Ägypten ein Gegenkalifat zu den Abbasiden und gehörten der *Ismāʿīliya* (auch Siebener-Schia) an. Ihr Name lässt sich auf die Prophetentochter Fāṭima zurückführen, von der sie angeblich abstammten. Vgl. EI²: Fāṭimids (M. Canard); Für einen guten Überblick über die *Ismāʿīliya* siehe Halm, Schia, S. 193ff.

¹¹ aš-Šinnāwī, Bd. I, S. 27.

¹² Halm, Dār al-ʿIlm, S. 99.

¹³ *ʿĀšūrā* markiert den 10. Muḥarram (1. Monat des Mondkalenders). Im Jahre 60/680 wurde der dritte Imam der Schia, al-Ḥusain, von umayyadischen Truppen bei Kerbela ermordet. Für die Schiiten ist dies einer der größten Feiertage. Vgl. EI²: Al-Muḥarram (M. Plessner); Siehe dazu auch: Halm, Schia, S. 18–20 und S. 179ff.

¹⁴ aš-Šinnāwī, Bd. I, S. 45–46.

¹⁵ Badawy, S. 4.

¹⁶ aš-Šinnāwī, Bd. I, S. 27.

¹⁷ Kurdischstämmige Dynastie, deren Ursprung in Dabīl (Armenien) zu finden ist und die von 1171–1249 (566–647 H.) über Ägypten, Syrien, Jemen und den größten Teil von Obermesopotamien herrschte. Vgl. EI²: Ayyūbids (CL. Cahen).

deten zahlreiche Schulen, die insbesondere für die Vermittlung des šāfi'itischen Rechts zuständig waren.¹⁸

Unter den Mamluken¹⁹ sollte al-Azhar einen glanzvollen Aufstieg erfahren. In dieser Zeit siedelt Heinz Halm ihren Ausbau zu einer sunnitischen Lehranstalt an: „damals wurden auch die ersten Lehrstühle für sunnitische *‘ulamā*“ gestiftet. Seitdem erst wird dort ununterbrochen gelehrt.“²⁰ Bayard Dodge erläutert, dass Lehrer unter anderem für Rechtswesen, Theologie und den sieben Lesarten des Korans finanzielle Zuwendungen erhielten und für die Studenten reguläre Kurse angeboten wurden.²¹ Dieser Aufstieg der Azhar hing von zwei entscheidenden Faktoren ab: Zum Einen wurde sie während der Mamlukenzeit von den Sultanen und Emiren mit verschiedenen Stiftungen ausgestattet, die nicht nur der Finanzierung und dem Unterhalt des Lehrbetriebs und der Lehranstalten dienten, sondern auch für die bessere Ausstattung des Gebäudes gedacht waren.²² Zum Anderen waren sowohl durch die Mongoleninvasion und den damit verbundenen Untergang des Abbasidenkalifats in Bagdad, als auch durch den beginnenden Zerfall des muslimischen Spaniens die bis dahin führenden Bildungszentren niedergegangen. Dies hatte zur Folge, dass viele Studenten aus verschiedenen Gegenden der islamischen Welt nach Kairo kamen, das nun den Rang des wichtigsten kulturellen Zentrums einnahm.²³

Von einer ersten tatsächlichen Entwicklung in Richtung einer universitären Institution im heutigen Sinne kann aller-

¹⁸ aš-Šinnāwī, Bd. I, 104–105.

¹⁹ Die Dynastie der Mamluken herrschte von 1250–1517 (648–922 H.) in Ägypten und Syrien. Sie bestand aus ehemaligen Sklaven, die insbesondere von der Krim, aus dem Kaukasus und Kleinasien rekrutiert wurden, um den Sultans- und Emirgarden anzugehören. Man unterscheidet zwischen den *Bahri*- (1250–1390/648–792 H.) und den *Burğī*- (1382–1517/784–922 H.) Mamluken. Vgl. EI¹: „Mamlūken“ (M. Sobernheim).

²⁰ Halm, *Dār al-‘Ilm*, S. 99.

²¹ Dodge, S. 61.

²² Badawy, S. 11.

²³ Dodge, S. 69; aš-Šinnāwī, Bd. I, S. 144–145.

dings erst mit der Einführung des geregelten Studienabschlussverfahrens im Jahre 1872 die Rede sein. Die Studenten mussten elf obligatorische Studienfächer aus den Bereichen der islamischen Theologie und der arabischen Sprache belegen und sich Prüfungen in den jeweiligen Fächern unterziehen, um ein Diplom zu erlangen.²⁴ Seit dieser Zeit wurde kontinuierlich daran gearbeitet, den gewöhnlichen Moscheelehrbetrieb in eine organisierte und differenzierte Ausbildung, wie sie dem modernen Verständnis einer Universität entspricht, umzuwandeln.²⁵

In der modernen Geschichte al-Azhars brachte die Reform des Jahres 1961 die bedeutendsten Erneuerungen mit sich. Rektor der Azhar war damals Maḥmūd Šaltūt.²⁶ Im Fokus dieser Reform stand neben der Verbreitung der islamischen Lehre unter anderem auch die Stärkung der „kulturellen und wissenschaftlichen Verbindungen“ zu islamischen, arabischen und ausländischen Universitäten und wissenschaftlichen Institutionen.²⁷

Besonders hervorzuheben ist die Schaffung von fünf Gremien, welche die Verwaltung der Azhar regeln sollten: Der Oberste Azharrat, die Akademie für islamische Studien, das Sekretariat für Kultur und islamische Studienmission, die Azhar-Universität und die Azhar-Institute.²⁸ Der Fortschritt, den al-Azhar durch diese Reform erzielte, wird durch die steigende Anzahl der Fakultäten und Institute sowie ihre Vielfalt deutlich. Zwar standen Theologie, islamisches Recht

²⁴ Badawy, S. 19; Aṣ-Šaʿīdī, S. 34–36.

²⁵ Zu den Reformen an der Azhar siehe Dodge, S. 125ff.

²⁶ geb. 1893 in Unterägypten; er gehörte zu den größten Reformen der Azhar. 1906 wurde er im religiösen Institut in Alexandria aufgenommen, das an al-Azhar angeschlossen war. 1918 erwarb er sich das Diplom *šahādat al-ʿālimīya* („Zeugnis der Gelehrsamkeit“) und übernahm im darauffolgenden Jahr am gleichen Institut eine Lehrertätigkeit. 1927 wurde er an die Azhar versetzt und übernahm im Laufe der Jahre verschiedene Tätigkeiten. 1958 wurde er Rektor der Azhar und blieb in diesem Amt bis zu seinem Tod 1963. Vgl. EI²: Šaltūt Maḥmūd (W. Ende); Lemke, S. 34ff.

²⁷ Badawy, S. 24.

²⁸ Lemke, S. 172; Einzelheiten zu den Abteilungen siehe ebd., S. 173–225.

und die arabische Sprache immer noch im Vordergrund. Jedoch war mit der Gründung weiterer Einrichtungen, die auf Ingenieurwesen, Medizin oder Landwirtschaft spezialisiert waren, die Gelegenheit gegeben, Experten in verschiedenen Disziplinen auszubilden, die gleichzeitig „über fundierte religiöse Kenntnisse verfügten.“²⁹ Gegenwärtig verfügt die Universität über siebzig Fakultäten, die in ganz Ägypten verstreut sind.

Der oberste Funktionär der Einrichtung ist der Großscheich (Šayḥ al-Azhar). Dieses Amt besteht seit 1690. Seit 1975 wird es auf Lebenszeit bekleidet. Der Großscheich wird vom Staatspräsidenten Ägyptens selbst ernannt.³⁰

Lange Zeit galt al-Azhar als das Zentrum des sunnitischen Islams schlechthin. Auch wenn ihr heute dieser außergewöhnliche Status nicht mehr zugeteilt werden kann, genießt sie weiterhin hohes Ansehen und Anerkennung in der islamischen Welt. Dies zeigt sich unter anderem daran, dass Studentinnen und Studenten aus über hundert verschiedenen Ländern an der Universität studieren.³¹ Deshalb kann immer noch davon ausgegangen werden, dass ihre Aussagen für viele Muslime als Maßstab gelten.³² Daher erscheint eine Untersuchung der Dialogarbeit dieser einflussreichen Institution mit christlichen Vertretern besonders in Anbetracht der weltweiten politischen Entwicklungen der letzten Jahre erkenntnisreich. Schließlich liegt die Annahme nahe, dass ihrem Verhalten und Wirken auch im Bereich des interreligiösen Dialogs ein Vorbildcharakter bei Muslimen zukommt.

²⁹ Lemke, S. 204; Siehe dazu auch Badawy, S. 24–26.

³⁰ Khaled, S. 16–17.

³¹ Mündliche Auskunft von Prof. al-ʿAzab im Interview vom 9.10.2011. Er sagte, dass es Studenten aus 106 Ländern an der Universität gebe.

³² Dass z. B. der Zentralrat der Muslime in Deutschland im Jahre 2010 eine Fatwa (religiöses Gutachten) bei der Azhar einholte, um einen Streit zwischen muslimischen Profifußballern und ihren Vereinen bezüglich des Fastens im Monat Ramadan zu schlichten, zeigt, dass die Muslime in der Diaspora in ihr eine zentrale Anlaufstelle für solche religiösen Fragen sehen. Siehe dazu: <http://zentralrat.de/16130.php> (abgerufen am 8.9.2012).

Die Anfänge des Engagements der Azhar im interreligiösen Dialog auf internationaler Ebene gehen auf die 1930er Jahre zurück, als zwei ihrer Vertreter bei Weltkongressen der Religionen in europäischen Hauptstädten Reden hielten. Die ersten Berührungspunkte mit dem Vatikan gab es bereits 1965 durch den Besuch von Kardinal Franz König noch während des Zweiten Vatikanischen Konzils. Doch das Konzil, das eine Neubewertung des Islams und einen Dialog mit seinen Vertretern möglich machte, wurde in Kairo zunächst nicht mit großer Begeisterung aufgenommen, da zugleich die Position der Kirche zum Judentum revidiert wurde. Dabei ist zu beachten, dass damals große Spannungen und eine tiefe Feindschaft zwischen der arabischen Welt – allen voran Ägypten – und Israel herrschten, die trotz des Friedensschlusses von 1979 noch bis in die Gegenwart zumindest auf gesellschaftlicher Ebene spürbar sind. Es sollte bis in die neunziger Jahre hinein dauern, bis sich an der Azhar die Skepsis dem Dialog gegenüber verringerte. Schließlich wurden 1998 mit dem Vatikan und 2000 mit dem Erzbischof von Canterbury Abkommen für institutionalisierte Dialoge geschlossen. Zu Ähnlichem kam es 2011 mit den christlichen Kirchen in Ägypten.

Diese Dissertation verfolgt das Anliegen, die Dialogarbeit der Azhar mit christlichen Vertretern zu erforschen. Anhand ihrer eigenen Quellen und aus ihrer eigenen Perspektive heraus wird ihr Dialog untersucht. Die Konzentration liegt hierbei auf dem Verständnis von Dialog und seiner Umsetzung in der Praxis am Beispiel von ausgewählten Dialogveranstaltungen mit bedeutenden christlichen Institutionen.

Ursprünglich war die Untersuchung auf den Zeitraum zwischen 1930 und 2007 angelegt. 1930 wurde die Zeitschrift *Mağallat al-Azhar*, die als Hauptquelle dieser Arbeit dient, ins Leben gerufen. Diese Zeitschrift ist das älteste Medium der Azhar, das bis heute besteht. Damit ist sie die einzige verfügbare Quelle, die nun seit acht Jahrhunderten kontinuierlich und repräsentativ die Meinung der Universität an die Öffentlichkeit bringt. Ihre Bände waren mir bis auf wenige

Ausnahmen bis zum Jahrgang 80 (2007/08) zugänglich. Ein weiterer wichtiger Grund dafür, dass die Untersuchung mit den 1930er Jahren beginnt, sind die bereits genannten Dialogkongresse von 1936 und 1939, die als erste Dialogaktivitäten nachweisbar sind. Bis heute noch nimmt al-Azhar, die eigene Teilnahme rühmend, darauf Bezug.

Aufgrund der Entwicklungen, die seit Beginn der Dissertation im Oktober 2007 auftraten, musste kurzfristig der Endpunkt dieses Zeitraums auf 2011 korrigiert werden. Für diesen Schritt war neben der Revolution in Ägypten auch die Entscheidung der Azhar im Januar 2011, den Dialog mit dem Vatikan einzufrieren, ausschlaggebend. Die Einbindung dieser Entwicklungen musste erfolgen, weil sonst eine sinnvolle Abrundung der Arbeit nicht mehr möglich gewesen wäre. Informationen zu diesen aktuellen Ereignissen konnten durch einen Forschungsaufenthalt in Kairo im Oktober 2011 gewonnen werden.

Zentrale Leitfragen der Arbeit sind, ob es bei diesem Dialogverständnis einen roten Faden gibt, der sich durch die verschiedenen Phasen des Untersuchungszeitraums zieht und welche Aspekte dabei eine wichtige Rolle einnehmen. Zudem wird erörtert werden, welche Faktoren Einfluss auf die Formulierung dieses Verständnisses haben. Darüber hinaus muss das Wirken und Auftreten der Universität in konkreten Dialogprozessen dargestellt und hinterfragt werden. Am Ende soll ein Fazit dahingehend gezogen werden können, inwiefern die Azhar-Universität der, ihr nachgesagten und selbst propagierten Position innerhalb der islamischen Welt am Beispiel des Dialogs bisher gerecht werden konnte. Daran anschließend soll ein Blick in die Zukunft gerichtet und die Frage danach thematisiert werden, ob sie auch weiterhin der Funktion als eine zentrale Anlaufstelle für christliche Vertreter, die den Dialog mit Muslimen suchen, gerecht werden kann.

Aufbau

Die Arbeit hat sieben Kapitel. In diesem ersten einführenden Kapitel folgt ein Bericht über meinen Aufenthalt in Kairo und die Besprechung der Quellen. Dabei liegt der Fokus eindeutig auf der Zeitschrift Mağallat al-Azhar.

Das zweite Kapitel ist dem Bild des Christentums im Islam gewidmet und in drei Teile gegliedert. Hierin wird zunächst dieses Bild aus dem Koran und der Sunna (Tradition/Handeln und Aussprüche Muḥammads) vorgestellt. Dann wird im zweiten Teil die Entwicklung des Verhältnisses der Muslime zu den Christen im Laufe der Geschichte erörtert. Gegenstand des letzten Teils ist das Bild des Christentums in der Mağallat al-Azhar.

Das dritte Kapitel behandelt die Reden von Azhar-Vertretern bei internationalen Dialogkongressen aus den Jahren 1936 und 1939, die als der Beginn der Dialogarbeit der Azhar bezeichnet werden können.

Kapitel vier ist das Herzstück dieser Arbeit und besteht aus drei Teilen. Im ersten Teil wird das Dialogverständnis der Universität seit dem Bestehen ihrer Zeitschrift bis in die Gegenwart thematisiert. Teil zwei geht der Haltung der Azhar zur islamistischen Gewalt nach und behandelt dabei den Islamismus in Ägypten, die Anschläge vom 11. September 2001 und den Karikaturenstreit. Der dritte Teil zeigt die Dialogarbeit in der Praxis auf und ist in zwei Unterkapitel aufgeteilt. Als erstes geht es anhand zweier exemplarischer Beispiele um das Auftreten der Azhar bei internationalen Dialogkongressen. Dann wird das Verhältnis zur Anglikanischen Kirche (Erzbischof von Canterbury), mit der seit 2002 ein institutioneller Dialog besteht, untersucht.

Einen weiteren Schwerpunkt bildet das fünfte Kapitel, das die Beziehungen zum Vatikan darstellt und ebenfalls drei Teile enthält. Die Zeit um das Zweite Vatikanische Konzil bildet hierbei den Beginn der Untersuchungen. Anschließend werden das Zustandekommen des Dialogabkom-

mens zwischen den beiden Institutionen sowie der Besuch von Papst Johannes Paul II. an der Azhar im Jahre 2000 behandelt. Der Fokus liegt auf dem dritten Teil. Darin wird die Reaktion von Großscheich Ṭanṭāwī auf die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI. und der Abbruch des Dialogs zu Beginn des Jahres 2011 ausführlich behandelt.

Kapitel sechs umreißt überblicksartig das nicht immer einfache Verhältnis zu den einheimischen Christen, insbesondere zu den Kopten, und stellt eine im Jahre 2011 entstandene Dialoginitiative vor.

Im letzten Kapitel werden die Ergebnisse der Arbeit zusammenfassend wiedergegeben und ein Fazit gezogen.

Zur Methodik

Diese Dissertation ist im Bereich der Islamwissenschaft angesiedelt und folgt daher dem in dieser Disziplin gängigen historisch-kritischen Umgang mit den Quellen. Die Angaben aus den Quellen und der Sekundärliteratur werden, um einen besseren Überblick zu verschaffen, in jedem Kapitel chronologisch dargestellt und bei jeder sich ergebenden Gelegenheit in größere Zusammenhänge eingeordnet und diskutiert. Bei der Einordnung der einzelnen Aspekte wurde der Schwerpunkt auf die politischen Entwicklungen in Ägypten oder weltweit gelegt, da, wie in der Arbeit deutlich wird, Haltungen, Aussagen und Wirken der Azhar im Dialog meist mit diesen Entwicklungen verbunden sind.

Desweiteren ist zu sagen, dass die Arbeit, obwohl sie den Dialog der Azhar mit christlichen Akteuren verfolgt, auch einige Kongresse miteinbezieht, bei denen nicht nur Christen und Muslime, sondern auch Angehörige weiterer Religionsgemeinschaften eingebunden waren. Die Berücksichtigung solcher Aktivitäten ist deshalb von Bedeutung, weil sie einen aussagekräftigen Einblick in die von Azhar-Gelehrten vertretenen Positionen geben und damit eine Bereicherung für die Gesamtanalyse darstellen.

Um den Informationsstand für den Abschluss der Arbeit zu erweitern, wurde eine Forschungsreise nach Kairo unternommen und dort vier Interviews geführt.

Diese Interviews werden nicht in transkribierter Form wiedergegeben. Einzelne Zitate und Angaben werden an geeigneten Stellen im Fließtext oder in Fußnoten eingesetzt.

Um mir Hilfestellungen für das Erstellen der Interviewleitfäden zu holen, habe ich Uwe Flicks *Qualitative Sozialforschung: eine Einführung* zu Rate gezogen.

Formalia

Die arabische Umschrift folgt den Richtlinien der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Ortsnamen und Begriffe, die sich in eingedeutschter Version im Duden finden, werden gemäß dieser Schreibweise umschrieben, wie z. B. Bagdad statt Bagdād oder Abbasiden anstatt ‘Abbāsiden.

Bei der Zitierung werden die Werktitel nur genannt, wenn von einem Autor mehrere Werke benutzt werden. In solchen Fällen wird der Titel in verkürzter Form wiedergegeben, die durch eine Unterstreichung in der Literaturliste kenntlich gemacht ist. Titel, die nur als Literaturhinweise in den Fußnoten eingesetzt werden, sind nach der Nennung des Autorennamens kursiv markiert in voller Länge wiedergegeben. Darauf folgt die Nennung des Ortes und Jahres der Publikation.

Die Zeitschrift Mağallat al-Azhar wird aufgrund der Häufigkeit ihrer Nennung in den Fußnoten mit der Abkürzung MA angeführt.

Koranzitate sind – soweit nicht anders erwähnt – der Übersetzung von Rudi Paret entnommen.

Inhaltliche Wiederholungen sind an der einen oder anderen Stelle nicht zu vermeiden und sollen dem besseren Verständnis einiger Zusammenhänge dienen.