

DIE MISSACHTUNG DER NACHGESCHICHTE: ISLAM AUS DEM BLICKWINKEL JÜDISCH-CHRISTLICHER TRADITION

von Hans Zirker

1 Christlich-jüdisch / Christlich-islamisch: Die Dominanz der Herkunft über das Spätere

Die Beziehungen von *Judentum* und *Christentum* einerseits sowie *Christentum* und *Islam* andererseits sind in fundamentaler Hinsicht analog: Jeweils ist die zeitlich nachfolgende Religion genötigt, sich theologisch mit der vorausgehenden auseinanderzusetzen; umgekehrt scheint dies zunächst nicht zu gelten:

Für die *Kirche* ist Israel ein entscheidender Bezugspunkt von der Zeit ihrer Grundlegung an; ihre Heiligen Schriften reden von diesem Volk und seiner Geschichte; zugleich sieht sie entsprechend den neutestamentlichen Zeugnissen mit *Jesus* „die Zeit erfüllt“ (Gal 4,4); das Frühere ist „zur Warnung [. . .] aufgeschrieben, uns, die das Ende der Zeiten erreicht hat“ (1 Kor 10,11); durch *Jesus* ist der Menschheit „ein für allemal“ (ephapax) das Heil gekommen (Röm 6,10; Hebr 7,27; 9,12; 10,10).

In ähnlicher Weise wird auch der *Islam* schon vom *Koran* her immer wieder zurückverwiesen auf die Geschichte von Juden und Christen; mit der Offenbarung durch Mohammed soll nicht diesen älteren Gemeinschaften eine neue Religion entgegengesetzt, sondern das Wort Gottes in einer letztverbindlichen Weise verkündet werden.¹ Deshalb gilt *Mohammed* den Muslimen als „das Siegel der Propheten“ (33,40),² das heißt vor allem der *Propheten Israels*, zu denen für sie auch *Jesus* zählt.

Beide Religionen – *Christentum* wie *Islam* – können also nicht von sich selbst sprechen, ohne mitzusehen, was ihnen an Offenbarung Gottes schon vorausging und jeweils in der eigenen Gemeinschaft zu letzter Gültigkeit und unverbrüchlicher Authentizität gekommen sein soll.

In zeitlich umgekehrter Richtung aber ist für das *Judentum* das *Christentum* kein originäres Problem, denn es kam später. „Benötigt das *Christentum* also eine christliche Theologie des *Judentums*, so besteht keine vergleichbare Notwendigkeit für das *Judentum*, sich mit dem *Christentum* theologisch zu befassen.“³ Und das *Christentum* seinerseits scheint wiederum vom *Islam* nicht eigentlich theologisch betroffen zu sein, denn es kann seinen Glauben verkünden und seine Lehren entfalten, ohne daß dabei die Rede auf Muslime kommen müßte. In diesem Fall ist die Erfahrung der Konkurrenz für das Christen-

¹ Vgl. meinen Beitrag über *Geschichtliche Offenbarung und Endgültigkeitsansprüche. Voraussetzungen des Fundamentalismus in Christentum und Islam*, in: J. WERBICK (Hg.), *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*, Freiburg 1991, 161–186.

² Vgl. C. COLPE, *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judentum, Heidentum und frühem Islam*, Berlin 1990, 15–37, 227–243.

³ J. J. PETUCHOWSKI, „Arbeiter in demselben Weinberg“ – Ansätze zu einer jüdischen Theologie des *Christentums*, in: H. H. HENRIX (Hg.), *Unter dem Bogen des Bundes. Beiträge aus jüdischer und christlicher Existenz*, Aachen 1981, 204–215, hier 205.

tum ein beiläufiges Moment der späteren Kirchengeschichte, nicht wie für den Islam ein fundamentales Moment schon von der Offenbarungsgeschichte her. So kann etwa eine katholische Fundamentaltheologie unserer Tage über mehr als 600 Seiten hinweg in ihren sorgfältig differenzierenden Argumentationen völlig vernachlässigen, daß sie in ihrem Haupttitel „Gottes letztes Wort“ prägnant den Geltungsanspruch auch des Islam formuliert.⁴ Dies ist ein bezeichnendes Symptom: Weder bei der „Verantwortung des Glaubens vor der allgemeinen Vernunft“ noch bei seiner „Vermittlung zu den Ursprüngen“⁵ ist die christliche Theologie gedrängt, die ihr später erwachsene Herausforderung wahrzunehmen.

Judentum und Christentum haben also gemeinsam, daß sie keine unmittelbare Dringlichkeit sehen, sich mit einer Religion auseinanderzusetzen, die zwar zur eigenen Wirkungsgeschichte gehört, aber in der für den eigenen Glauben normativen Erinnerung noch nicht vorkommen kann.⁶ Die wechselseitigen Relationen sind radikal *asymmetrisch*.

Nur beiläufig sei hier vermerkt, daß neben dieser Analogie der interreligiösen Beziehungen auch deutliche *Gegensätze* bestehen: 1. Der christliche Glaube hat seinen Ursprung im jüdischen – muslimische Theologie dagegen kann nicht sagen, daß ihr Glaube aus dem jüdisch-christlichen „hervorging“ oder „von ihm herkommt“; ein „heilsgeschichtliches“ Denken ist ihr fremd.⁷ 2. Die christlichen Gemeinden gehörten anfänglich trotz ihres eigenen Bekenntnisses weiterhin der Glaubensgemeinschaft des jüdischen Volkes an, ihr neuer „Weg“ (Apg 22,4) führte erst in einer komplexen Geschichte über den ursprünglichen Raum hinaus – für die religiös-politische Gemeinschaft der Muslime, die „Umma“, dagegen trifft derartiges nicht zu; Mohammed begründete von vornherein in Medina ein eigenes Gemeinwesen, dem sich die jüdischen Stämme anschließen sollten. 3. Die Christen erkennen die Heilige Schrift der Juden uneingeschränkt auch als ihre eigene an (jedenfalls wenn man nur an den äußeren Textbestand und nicht an die veränderten theologischen Lesarten denkt); der Koran dagegen ist ein insgesamt neues Buch, dem gegenüber die biblischen Schriften aus muslimischer Sicht als „verfälscht“ gelten. Doch diesen Unterschieden braucht hier nicht weiter nachgegangen werden. Bei allen drei Religionen dominiert jedenfalls theologisch *das Vorhergehende*, während *das geschichtlich Nachfolgende* kein unmittelbares Interesse zu verdienen scheint.

⁴ H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991. Die vereinzelte beiläufige Erwähnung des bloßen Faktums (74) bestätigt die theologische Vernachlässigung mehr, als daß sie diese mindert.

⁵ Ebd. 15.

⁶ Den religionsgeschichtlichen Sachverhalt der überbietenden Prophetie gibt es grundsätzlich auch für den Islam – heute vor allem im Blick auf die Religionsgemeinschaft der Bahai. Vgl. ausführlicheres dazu in meiner Untersuchung *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 1989, 138–142.

⁷ Vgl. R. WIELANDT, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, 24–36: Das koranische Bild vom Verlauf der Offenbarungsgeschichte; 40–56: Koranexegese und Geschichtsdenken in der islamischen Tradition.

Dies ist in gewisser Hinsicht zunächst auch völlig legitim, denn das religionsgeschichtlich Spätere führt nach dem Selbstverständnis der jeweiligen Religion von der eigenen Gemeinschaft, vom eigenen Bekenntnis, den eigenen Verbindlichkeiten weg. Trotzdem ist diese Sicht und Bewertung theologisch problematisch:

Wenn *Offenbarung* auf die sich diese Religionen gegründet sehen, nicht einfach nur als ein unmittelbares *Handeln Gottes*, von oben nach unten, sondern als eine Dimension *menschlicher Kultur und Geschichte* verstanden werden kann (und dieser Aspekt bekam über neuzeitliche Aufklärung eine theologische Bedeutung wie nie zuvor), dann sollte es wenigstens schwerfallen, einerseits die *Vorgeschichte* eminent als verbindlich zu qualifizieren und andererseits die *Nachgeschichte* – wenn sie so deutlich zur eigenen *Wirkungsgeschichte* gehört – auszublenden. Die Frage drängt sich auf: Wie müßte sich das Christentum begreifen, wenn es nicht nur die fundamentalen religiösen Erfahrungen wahrnimmt, die ihm vorausgehen und denen es sich selbst verdankt, sondern auch diejenigen ernsthaft beachtet, die in seinem eigenen kulturellen Umfeld, ja mit ihm selbst gemacht werden und über es hinausführen? Denn der Islam gehört mit zur Geschichte des Christentums; er ist – obwohl für das Christentum eine ‚andere‘ Religion – zugleich doch auch ein Element von dessen Identität.

Entsprechendes läßt sich schließlich auch – vielleicht sogar noch verstärkt – im Blick auf das Judentum sagen: Der Grundsatz, Jesus von Nazaret und der christliche Glaube seien die Angelegenheit der Christen und eigentlich kein Problem für jüdische Theologie, ist – in Analogie zur Beurteilung des Islam aus christlicher Sicht – verstehbar wie bedenklich zugleich.

Freilich kann die Frage „*Was gilt uns unsere eigene Wirkungsgeschichte?*“ weder schon zu allen Zeiten und unter allen kulturellen Bedingungen gleichermaßen gedacht werden, noch ist sie allein aus theoretischer Reflexion verbindlich zu beantworten. Von welchen Erfahrungen her sich religiöse Gemeinschaften in ihrem Selbstverständnis bewegen lassen, entscheidet sich in weiten und komplexen Lebenszusammenhängen. Wo man die fundamentalen Orientierungen prinzipiell und ein für allemal in einem begrenzten Strang religiöser Tradition festgelegt sehen will und alle weiteren geschichtlichen Erfahrungen ins Bedeutungslose oder wenigstens Marginale abdrängt, ist dies nicht zu verwehren. Doch können sich kulturelle Erfahrungsräume im Laufe der Zeit derart erweitern und verschieben, daß eine solche traditionsverhaftete Fixierung auf eine partikuläre Geschichte zunehmend schwerfällt und in ihrer Kraft, Zustimmung zu finden, geschwächt wird.

Gerade für das Christentum und den Islam drängen sich in dieser Hinsicht aus ihrer eigenen Geschichte tiefgreifende Irritationen auf. Beide Religionen erheben von ihrem Offenbarungsverständnis her einen universalen Geltungsanspruch in der Erwartung, daß alle gutwilligen Menschen der Erde sich zu dieser einen Glaubensgemeinschaft zusammenfinden müßten. „Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen! Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden“, heißt es in biblischer Weisung (Mk 16,16); und der Koran erklärt in einer Rede Gottes an Mohammed: „Wir haben dich für die Menschen allesamt

nur als einen Freudenboten und Warner gesandt. Aber die meisten Menschen wissen nicht Bescheid“ (34,28); die Botschaft des Propheten soll „eine Ermahnung für die Menschen aller Welt“ sein (68,52).⁸

Dabei erfuhren sich Christentum wie Islam in ihren ersten Jahrhunderten als derart expansiv, daß sie an dieser Überzeugung mit gutem Grund festhalten und sich als eine die ganze Menschheit einnehmende Macht verstehen konnten. Sie hatten den „Erweis von Geist und Kraft“ (1 Kor 2,4) auf ihrer Seite; „Gottes Schar – das sind diejenigen, die siegen“ (Koran 5,56). Neben ihnen schien kein legitimer Platz zu sein für eine andere Glaubensgemeinschaft; „denn es ist kein anderer Name unter dem Himmel Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“ (Apg 4,12); und: „Wer eine andere Religion als den Islam begehrt, sie wird nicht von ihm angenommen werden, und im Jenseits gehört er zu den Verlierern“ (Koran 3,85).

Eine solche Überzeugung hat im Laufe der Zeit aus mehreren Gründen an Plausibilität eingebüßt. Dem soll hier nicht im einzelnen nachgegangen werden. Innerhalb der Christentumsgeschichte haben wir jedenfalls den deutlichsten Beleg dafür im Kontrast zwischen der dogmatischen Lehre des *Konzils zu Florenz* von 1442, daß „niemand außerhalb der katholischen Kirche [...] des ewigen Lebens teilhaftig wird“,⁹ und der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ des *Zweiten Vatikanums*. Auch wenn dieser Wandel in der Lehre, dem dogmatischen Selbstverständnis der Kirche entsprechend, formal nicht als Widerruf ausgegeben wird und mit theologischen Interpretationen trotz aller Gegensätze immer noch eine Kontinuität herausgearbeitet werden kann,¹⁰ so geschah hier faktisch doch eine schwerwiegende Korrektur.

Freilich richtete man dabei den Blick vorrangig auf das Problem, wie den Angehörigen anderer Religionen eine *Heilsmöglichkeit* eingeräumt werden könne, und man berührte so noch nicht die weiterreichenden Fragen, wie die beharrliche Begrenztheit der Anerkennung des Glaubens auch seine *universalen Geltungsansprüche* betrifft; wie die ernsthaften Zustimmungsverweigerungen seine *Glaubwürdigkeit und Verbindlichkeit* beeinträchtigen; ob mit der unüberwindlichen Partikularität aller religiösen Überzeugungsgemeinschaften, auch der christlichen, schließlich nicht auch „*Offenbarung*“ weit radikaler, als dies

⁸ Ob diese Koranverse schon von ihrem ursprünglichen Verständnis her auf eine universale Sendung Mohammeds und auf die gesamte Menschheit als Adressaten des Koran schließen lassen, kann hier dahingestellt bleiben; dies ist umstritten. (Vgl. etwa Mohammed als Warner „in deutlicher arabischer Sprache. [...] Wenn wir ihn [den Koran] auf einen der Nichtaraber hinabgesandt hätten und er [Mohammed] ihn ihnen vorgetragen hätte, hätten sie nicht an ihn geglaubt“ (Sure 26,194f.198f); „So haben wir dir einen arabischen Koran offenbart, damit du die Mutter der Städte und die in ihrer Umgebung warnst [...]“ (42,7).

⁹ NR 381; DS 1351.

¹⁰ Vgl. etwa S. BRECHTER im Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, in: *LTHKE* III, 2-125, hier 41-43; s. auch W. KERN, *Außerhalb der Kirche kein Heil?*, Freiburg 1979.

traditionell überhaupt denkbar war, als ein Ergebnis *geschichtlich und kulturell bedingter Erfahrungen und Deutungen* verstanden werden muß.

In solchem Problemzusammenhang werden die Spannungen zwischen der *normativ vorausgesetzten Offenbarungsgeschichte*, an deren unüberbietbarem Endpunkt der christliche Glaube steht, und der *konkreten Religionsgeschichte*, in der sich nicht nur andere Religionen in ihrer Eigenständigkeit behaupten, sondern das Christentum sogar auf eine neue Glaubensgemeinschaft hin überschritten wurde, zum dringlichen Thema der Theologie. Dem Islam gegenüber ergäben sich daraus sowohl differenziertere Möglichkeiten der theologischen Würdigung als zugleich kritische Anfragen auch an dessen Universalitätsanspruch und Geschichtsverständnis.

2 Verdrängungs- und Verarbeitungsmuster

Wie eng und behindert die Auseinandersetzung des Christentums mit dem Islam schon von Anfang an ist, läßt sich im Blick auf die *traditionelle Strategie* erkennen, mit der ihn das christliche Selbstbewußtsein aus der theologischen Ernsthaftigkeit verdrängte. Sie umfaßt vor allem drei Maßnahmen,¹¹ von denen besonders die erste heute als obsolet gilt:

1. die *dogmatische Disqualifikation* der Muslime als „Ungläubige“ oder „Häretiker“ (und dieses dogmatische Urteil schloß ein *moralisches* ein);
2. die *Rückführung der mächtigen Wirksamkeit* des Islam auf die angebliche *Ausbreitung seines Glaubens „mit Feuer und Schwert“* einerseits und die ihm unterstellte *moralische Anspruchslosigkeit* andererseits;
3. die *Anprangerung seiner mangelnden Kenntnisse*: er verstehe zuwenig von den biblischen Glaubenszeugnissen und der christlichen Tradition und behaupte sich ihnen gegenüber in erster Linie kraft seiner Mißverständnisse.

Vor allem in dieser letzten Hinsicht scheint die christliche Theologie bis heute auf weite Strecken auf ihrem Urteil zu beharren. Dabei spielt freilich auch eine Rolle, daß der Islam sich bislang nicht der neuzeitlichen Aufklärung ausgesetzt sah und nicht genötigt wurde, seine eigenen Überlieferungen historisch-kritisch zu verarbeiten. Deshalb kann sich ihm gegenüber die christliche Theologie zusammen mit westlicher Religionswissenschaft und Orientalistik in einer überlegenen Phalanx sehen. (Und dementsprechend werden umgekehrt in muslimischer Literatur bis hin zur Tagespresse die Orientalisten wie die christlichen Missionare als Agenten des westlichen Imperialismus beurteilt.)

In vielen nichtmuslimischen Darstellungen Mohammeds dominiert das Bild eines „Propheten“, der sich seine Verkündigung aus verschiedenen religionsgeschichtlichen Traditionen in selbstherrlichem Zugriff aufbaut, dabei aber zugleich mannigfachen Irrtümern erliegt. So schreibt etwa der bedeutende Is-

¹¹ Einen guten Überblick über das abendländische Islambild vom Mittelalter her gibt N. DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1960, Nachdr. 1989; vgl. auch R. W. SOUTHERN, *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart 1981 (orig.: Cambridge, Mass. 1962).

lamwissenschaftler *Rudi Paret* in einer naiven Psychologisierung, für die es keine hinreichenden historischen Belege geben kann: Mohammed „hatte Interesse daran, möglichst viel jüdisches und christliches Gedankengut in Erfahrung zu bringen“; der „Erfolg seines Lerneifers“ zeige sich darin, daß er zahlreiche alttestamentliche Geschichten „in das Repertoire seiner Verkündigung aufnahm“.¹² Damit wird der Botschaft des Koran mit der Autorität neuzeitlicher Wissenschaft nicht nur die göttliche Herkunft, sondern auch schon die Originalität abgesprochen. Mohammed ist ein abhängiger, zugleich mangelhaft unterrichteter Nachfahr der biblischen Religionen. Derartige außertheologische Urteilmuster beeinflussen selbstverständlich die Neigungen der Theologie, sich mit dem Islam überhaupt ernsthaft zu befassen. Doch das christlich-theologische Überlegenheitsbewußtsein – wieweit auch immer im einzelnen berechtigt – gibt noch keine hinreichende Antwort auf die anstehenden Fragen.

Vereinzelt finden wir in christlicher Theologie Ansätze, den Islam als eine „Vorbereitung auf das Christentum“ zu verstehen. So greift auf diese heilsgeschichtliche Deutung etwa in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts der bedeutende katholische Missionswissenschaftler *Thomas Ohm* zurück,¹³ indem er freilich zugleich das gegenläufige Urteil hinzusetzt, „daß der Islâm gegenüber dem Christentum einen Rückschritt und damit irgendwie Entfernung von Gott bedeutet“.¹⁴ Aber auch schon im 19. Jahrhundert urteilte *Johann Adam Möhler*, daß „Mahommeds Satzungen“ unter bestimmten geschichtlichen und kulturellen Umständen „die Stelle der mosaischen“ vertreten können, indem sie nämlich „die Einleitung und den Uebergang zum Evangelium“ bilden.¹⁵

Insgesamt kann man in der Einschätzung des Islam heute ein Spektrum zwischen „Minimalisten“ und „Maximalisten“ registrieren.¹⁶ Die ersten sind in der deutschen Landschaft besonders ausgeprägt auf seiten evangelischer Missionsgemeinschaften und -theologie; dies hat eine lange Geschichte;¹⁷ aber auch im

¹² R. PARET, *Mohammed und der Koran*, Stuttgart 1985, 62f; ganz ähnlich 92.

¹³ T. OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*, Freiburg 1962, 151–154. Vgl. letztlich auch das 2. Vatikanum in „Lumen gentium“, Art. 16, mit Blick auf alle Religionen, unter ausdrücklicher Nennung des Islam: „praeparatio evangelica“.

¹⁴ Ebd. 154.

¹⁵ J. A. MÖHLER, *Ueber das Verhältniß des Islams zum Christentum*, in: ders., *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, hg. von J. J. I. DÖLLINGER, Bd. 1, Regensburg 1839, 348–402, hier 386.

¹⁶ Vgl. G. C. ANAWATI, *Christentum und Islam. Ihr Verhältnis aus christlicher Sicht*, in: A. BSTEH (Hg.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, Mödling 1987, 197–216, hier 207–210.

¹⁷ Als Beispiele unterschiedlicher Art und Zeit vgl. etwa J. AWETARANIAN, *Geschichte eines Muhammedaners der Christ wurde*, Potsdam: Missionshandlung und Verlag 1930 (1905); H. G. CORSEPIUS, *Der Islam im Angriff!*, Potsdam: Missionshandlung und Verlag 1938; J. CHRISTENSEN, *Christuszeugnis für Muslime*, Erlangen: Verlag der Ev. Lutherischen Mission 1982; K. HOPPENWORTH, *Islam contra Christentum – gestern und heute*, Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission 1976; E. KELLERHALS, *Der Islam. Seine Geschichte – Seine Lehre – Sein Wesen*, Basel: Verlag der Basler Missionsbuchhandlung / Stuttgart: Ev. Missions-

Blick auf katholische Autoren kann man sagen: „Eine gewisse antikorranische ‚Tollwut‘ läßt einige Leute, die von ihr infiziert sind, in einem Maße blind sein, daß sie sogar imstande sind, die so ausdrücklichen Erklärungen des Konzils in ihrem Sinne auszulegen.“¹⁸ – Die „Maximalisten“ dagegen tendieren zu einer Anerkennung der prophetischen Sendung Mohammeds und des Koran als eines Zeugnisses göttlicher Offenbarung. In Deutschland schlägt diese Richtung etwa der evangelische Theologie *Paul Schwarzenau* mit Rückgriff auf tiefenpsychologische Interpretationswege ein.¹⁹ Doch ist bei den Vertretern dieser Tendenz nicht absehbar, wie sie mit ihren Wertungen über eine sehr persönliche Betrachtungsweise hinauskommen und sowohl der christlichen wie der muslimischen Theologie sachlich gerecht werden könnten. Sie sind bei ihrem Entgegenkommen immer wieder zu dem Anspruch genötigt, daß sie den Islam besser verstehen als die Muslime selbst. – Die Vertreter der „*Via media*“ schließlich mahnen demgegenüber zur Bescheidenheit: „Geht es nicht vielmehr, möglicherweise auf lange Sicht hin, zunächst um die Aufgabe, den Islam wirklich kennenzulernen, ihn daher als Tatsache zur Kenntnis zu nehmen – in seiner ganzen Wirklichkeit als Religion, Kultur, Zivilisation und Gesellschaft in einem?“²⁰ Doch so respektabel dies ist – im Eingeständnis auch, daß man zu keiner theologischen Bewertung des Islam kommen kann –, einem weiterreichenden Problem sollte sich die Theologie heute doch stellen: daß nämlich beide Religionen den Universalitätsanspruch, den sie von Anfang an mit Nachdruck erhoben haben – und im Spektrum der Weltreligionen nur sie –, nicht einlösen konnten und somit gerade in diesem Punkt einander in *fundamentaler Konkurrenz* gegenüberstehen, dabei zugleich aber auch in einer *gemeinsamen geschichtlichen Erfahrung* zusammengeschlossen sind, die ihrem Selbstverständnis erheblich Schwierigkeiten bereitet. Für beide könnte auf Dauer die Frage an Schärfe gewinnen, ob sie nicht zu einer deutlicheren Rela-

verlag 1945 [u. ö.]; B. PALMER, *Islam im Vormarsch. Ursachen, Hintergründe und Entwicklungen*, Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission 1980; S. RIEDEL, *Sünde und Versöhnung in Koran und Bibel. Herausforderung zum Gespräch*, Erlangen: Verlag der Ev.-Lutherischen Mission 1987; M. B. SCHLINK, *Wo liegt die Wahrheit? Ist Mohammeds Allah der Gott der Bibel?* Darmstadt–Eberstadt: Ev. Marienschwesterschaft 1984; B. SHEIKH, *Allah – mein Vater? Mein Weg vom Koran zur Bibel*, Konstanz: Christliche Verlagsanstalt ²1980 (mit einem Vorwort von Pfarrer W. Höpfner, Leiter des Orientdienstes e.V.); G. SIMON, *Die mohammedanische Propaganda und die evangelische Mission*, Leipzig 1909. – Vgl. darüber hinaus zur Übersicht: K. HOCK, *Der Islam im Spiegel westlicher Theologie. Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert*, Köln–Wien 1986 (allerdings beschränkt auf den protestantischen und anglikanischen Bereich).

¹⁸ G. C. ANAWATI, *Christentum und Islam. Ihr Verhältnis aus christlicher Sicht* (s. Anm. 16), 207.

¹⁹ Vgl. unter seinen verschiedenen Werken etwa: *Korankunde für Christen. Ein Zugang zum heiligen Buch des Moslems*, Hamburg ²1990. – Auf katholischer Seite ist als Maximalist nennenswert G. BASETTI-SANI, z. B. mit: *The Koran in the Light of Christ. A Christian Interpretation of the Sacred Book of Islam*, Chicago 1977.

²⁰ L. GARDET, *L'Islam, religion et communauté*, Paris 1967, 416f (dt. Ausgabe: *Islam*, Köln 1968), zit. bei G. C. ANAWATI, *Christentum und Islam. Ihr Verhältnis aus christlicher Sicht* (s. Anm. 16), 211.

tivierung ihres Geltungsanspruchs kommen müßten, wenn sie ihre theologischen Verlegenheiten ernst nehmen wollen.

3 Das bezeichnende Dilemma des Zweiten Vatikanums

In zwei Dokumenten spricht das Konzil vom Islam, zum einen in der *Dogmatischen Konstitution über die Kirche* (Art. 16) und zum anderen vor allem in der *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* (Art. 3).²¹ Insgesamt ist in beiden Konzilstexten das deutliche Bemühen zu erkennen, das Gemeinsame aufzuzeigen, das Christentum und Islam prinzipiell schon immer verbindet, und zwar nicht nur aus der Sicht der christlichen Theologie, sondern gleichermaßen aus muslimischem Selbstverständnis. Es wird hier also nicht auf die Momente verwiesen, über die man sich bei einigem guten Willen und Bemühen verständigen können müßte, sondern es wird Bilanz gezogen im Blick auf das, was erst gar nicht strittig sein dürfte.

Unter einer Reihe von Gesichtspunkten läßt sich aber zeigen, daß sich das Konzil dabei nicht nur problemscheu gibt – „in eindrucksvoller Allgemeinheit, die für die Sache freilich wenig hilfreich ist“²² –, sondern gerade dem Islam gegenüber in besonderer Weise das Verständnis behindert:

- Das Konzil erwähnt nirgends den *Propheten Mohammed*. Die rudimentäre Feststellung, daß nach muslimischer Überzeugung Gott „zu den Menschen gesprochen hat“,²³ bleibt demnach seltsam beziehungslos; das „Wort Gottes“ wird nicht an seine Geschichte angebunden.
- Konsequenterweise spricht das Konzil dann auch nicht vom *Koran*. Damit übergeht es die muslimische Offenbarungsurkunde schlechthin.
- Mit „Gebet, Almosen und Fasten“ zitiert das Konzil die „*Säulen des Islam*“ in bezeichnender Unvollständigkeit: Außer dem rituellen Gebet zu den fünf Tageszeiten, den Sozialabgaben, die wie bei uns üblich, aber unzulänglich „Almosen“ genannt werden, und der Beachtung des Fastenmonats Ramadan gehören dazu noch das spezifische *Glaubensbekenntnis* und die *Wallfahrt nach Mekka*. Diese beiden Elemente kommen aber hier nicht vor.
- Das Konzil sah sich auch nicht in der Lage, auf die Rolle des göttlichen *Gesetzes*, der *Scharia*, im Islam einzugehen.
- Es wird zwar erwähnt, daß die Muslime *Jesus* „nicht als Gott anerkennen“;²⁴ doch dabei wird nicht gesagt, daß sie dieses Element des christlichen Glaubensbekenntnisses mit allem Nachdruck als einen Rückfall in den Polytheismus *bestreiten*.

²¹ Vgl. zum folgenden ausführlicher und detaillierter das 3. Kapitel von *Christentum und Islam* (s. Anm. 6), 38–54.

²² *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*, hg. im Auftrag der Arnoldshainer Konferenz (Kf) und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) von der Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz und dem Lutherischen Kirchenamt Hannover, Gütersloh 1991, 14.

²³ *Nostra aetate*, Art. 3.

²⁴ Ebd.

- Die Konzilstexte sprechen schließlich nirgends vom „Islam“, sondern immer nur von den „Muslimen“ (muslimi, musulmani) und dem „islamischen Glauben“ (fides islamica). Damit wird gerade diese Religion nicht so vorgestellt, daß man ihren Gemeinschaftscharakter deutlich vor Augen hätte. Dies ist um so auffälliger, als die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen in Artikel 2 vom „Buddhismus“ und „Hinduismus“ spricht und danach in Artikel 4 vom „jüdischen Volk“ (populus iudaicus).

Man kann sagen, daß hier ganz Entscheidendes nicht in den Blick genommen wird. Was zur Sprache kommt, ist deshalb nur begrenzt der wirkliche Islam. Entsprechend kann auch sein Verhältnis zum Christentum nur teilweise zutreffend bestimmt sein. Wo diejenigen, über die man spricht, nicht als die genommen werden, die sie selbst sein wollen, werden sie trotz aller übrigen Würdigung letztlich unernst behandelt.

Alles in allem zeigt sich gerade im Blick auf den Islam, wie dogmatisch gehemmt dieses Konzil trotz seiner neuen Perspektiven ist. Zu Recht kann man sagen: „Die vatikanische ‚Erklärung‘ zu den nichtchristlichen Religionen spricht die Sprache aller Entscheidungen, die *ex cathedra* autoritativ verkündet werden können.“²⁵ Deutlich zutage liegende Sachverhalte werden nicht benannt, um den selbstsicheren Gestus der eigenen Lehrverkündigung nicht zu beeinträchtigen.

Theologisch folgenreich für die Beurteilung des Islam ist das Konzil schließlich auch durch die schematisierende Zuordnung der verschiedenen Religionen nach konzentrischen Kreisen (im „Zwiebelschalenmodell“²⁶): Ausgehend von einer Mitte, in der die Kirche steht, wird dem jüdischen Volk die größte Nähe zugesprochen, dann erst kommen die Muslime. Dies mag zunächst im Blick sowohl auf die geschichtliche Folge wie auf das Verhältnis der jeweiligen Glaubensinhalte als selbstverständlich erscheinen. Doch wird im nächsten Kapitel an einem bemerkenswerten Beispiel (Johann Adam Möhler) aufgezeigt werden, daß in christlicher Theologie grundsätzlich auch eine andere Einschätzung denkbar ist. Auf jeden Fall erkennt man auch hier, wie sehr dem Konzil daran lag, die Landschaft der Religionen durch eine eindeutige Platzverteilung dogmatisch überschaubar zu halten.

4 Verlegenheiten und Schweigen der Systematischen Theologie

In der zeitgenössischen Systematischen Theologie fällt eine Verarbeitung der Tatsache, daß es den Islam in seinem besonderen geschichtlichen Verhältnis zum Christentum gibt, weitgehend aus. Wir finden sie vor allem in dem Zwiespalt zwischen *allgemein hochschätzenden Urteilen über die nichtchristlichen Re-*

²⁵ *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube* (s. Anm. 22), 13. Freilich muß man der mißverständlichen Formulierung dieses Urteils gegenüber betonen, daß das Zweite Vatikanum keinerlei Ex-Cathedra-Entscheidungen gefällt hat.

²⁶ R. BERNHARD, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, 116.

ligionen (und dabei wohl auch über den Islam) einerseits und einer Beschränkung auf *islamkundliche Kenntnisnahme* andererseits, die die dogmatischen Differenzen zu erkennen gibt.

Bei solcher Beschränkung bleibt ihr aber in der Distanz zu früherer Polemik als das einzig Respektable der interreligiöse *Vergleich*²⁷ – entsprechend der Zielsetzung, wie sie etwa in der „Introduction à la théologie musulmane“ der beiden bedeutenden christlichen Islamwissenschaftler Louis Gardet und Georges C. Anawati zu finden ist: „Wir mußten vor allem einer doppelten Versuchung widerstehen: der der Polemik und der des Synkretismus [. . .]. Wir wollten verstehen und vergleichen, nicht diskutieren und streiten.“²⁸ Aber eine solche Alternative läßt eine spezifisch *theologische* Problemstellung noch nicht erkennen; denn zu dieser gehörte notwendigerweise die Diskussion von Geltungsansprüchen. Verständlicher Weise fiel diese bei den dogmatisch schärferen Selbstbehauptungen und apologetisch massiveren Konfrontationen früherer Zeiten leichter.

Vom Anfang der theologischen Kontroversen an wurde die Frage ‚*Wo steht der Islam im Verhältnis zum Christentum?*‘ nicht nur als ein Problem der *inhaltlichen Entsprechungen und Differenzen*, sondern als eines der (*heils*)*geschichtlichen Beziehung* gesehen. Seit *Johannes Damascenus* im 7./8. Jahrhundert und das Mittelalter hindurch galt er weithin als eine christliche Sekte. Bei *Nikolaus von Kues* finden wir in seiner 1460/61 verfaßten Schrift „Die Sichtung des Korans“ gar die weiterreichende Annahme, Mohammed sei zwar als Heide geboren worden, habe sich aber zum *nestorianischen Christentum* bekehrt und sei diesem bis zu seinem Tod treu geblieben; vergeblich hätten die *Juden* versucht, ihn von seinem Weg abzubringen; von ihnen seien schließlich „nach eigenem Gutdünken“ später in den Koran die Stellen eingefügt worden, in denen Mohammed als „Prophet einer eigenen Sekte“ erscheine.²⁹ Mit all dem wurde die nachbiblische Religionsgeschichte jedoch nur wahrgenommen, um sie mit dem Ziel der Selbstbehauptung zu disqualifizieren.

Demgegenüber schlägt die Absicht, die es bescheiden vorzieht, die fremde Religion weitgehend aus ihrem eigenen Verständnis zu begreifen, zunächst einen besseren Weg ein. Auf Dauer aber nährt der Verzicht auf die prüfende Verhandlung der Sache von Christentum und Islam den Verdacht, man wolle damit vielleicht doch nicht nur der anderen Religion gegenüber rücksichtsvoll

²⁷ In der Wahrnehmung des Problems hebt sich ab H. WALDENFELS, *Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, hg. von W. KERN u. a., Bd. 2, Freiburg 1985, 241–265. Vgl. demgegenüber aber auch die Bezugnahmen auf den Islam in der *Kontextuellen Fundamentaltheologie* desselben Autors (Paderborn 1985, vor allem 35, 114f, 217–220), die über eine vergleichende Deskription nicht hinausgehen.

²⁸ L. GARDET / M.-M. [= GEORGES C.] ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris 1948, ³1981, 9 (eigene Übers.).

²⁹ NICOLAI DE CUSA, *Cribratio Alkorani*. NIKOLAUS VON KUES, *Sichtung des Korans. Erstes Buch*. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen hg. von L. HAGEMANN und R. GLEI. Lateinisch – deutsch, Hamburg 1989, 15.

und behutsam sein, sondern auch sich selbst vor den anstehenden Schwierigkeiten und Verlegenheiten schonen.

Ein beachtenswertes wie bedenkliches Gegenbeispiel gibt in unserem Jahrhundert *Karl Barth*. Mit aller verbalen Macht wehrt er sich in seiner „Kirchlichen Dogmatik“ gegen die theologische „Gedankenlosigkeit, den Islam und das Christentum in der Weise zusammenzustellen, als ob sie wenigstens im ‚Monotheismus‘ ein Gemeinsames hätten“. ³⁰ Energisch hält er dagegen, daß sich der Islam seinen einen Götzen „gewissermaßen in Potenzierung allen sonstigen Heidentums“ aufbaue – nur in einer „noch größeren Primitivität“; deshalb sei es völlig verfehlt, hier Christen und Muslime in ihrem Glauben einander verbunden zu sehen: „Nichts trennt sie vielmehr so gründlich als die Verschiedenheit, mit der sie scheinbar dasselbe sagen: es ist nur ein Gott!“ ³¹ Doch noch der gereizte Ton dieser polemischen Abwehr läßt auf seine Weise eine Nähe der beiden Glaubenspositionen erkennen – in der Furcht, verwechselt oder auch nur ernsthaft aufeinander bezogen zu werden.

Im kontrastierenden Hintergrund steht für Karl Barth letztlich die in der *Aufklärung* verbreitete Hochschätzung des islamischen Monotheismus, wie sie sich etwa in *Lessings* „Fragment eines Ungenannten“ ausdrückt: daß „alles Wesentliche in Mahomets Lehre auf natürliche Religion hinauslaufe“. ³² Und in einer anderen Schrift veröffentlichte Lessing die von ihm nicht selbst vertretene, aber genüßlich referierte Überzeugung, daß „die mahometanische Religion eine unstreitige Verbesserung der christlichen war, und Mahomet selbst ein ungleich größerer und würdigerer Mann gewesen ist als Christus, indem er weit wahrhafter, weil vorsichtiger und eifriger für die Ehre des einzigen Gottes gewesen als Christus, der, wenn er sich selbst auch nie für Gott ausgegeben hätte, doch wenigstens hundert zweideutige Dinge gesagt hat, sich von der Einfalt dafür halten zu lassen, dahingegen Mahomet keine einzige dergleichen Zweideutigkeit zuschulden kömmt“. ³³

Freilich beruhen derartige ‚aufgeklärte‘ Urteile nicht auf einer Vertrautheit mit dem realen Islam, sondern beziehen sich weitgehend auf einen ausgedachten; aber auch damit plädieren sie schließlich noch für eine Auseinandersetzung, die sich mit der bloß beiläufigen Kenntnisnahme der anderen Religion nicht zufriedengibt.

Eine späte Schützenhilfe für diese Hochschätzung des Islam im Vergleich der Religionen ist sogar bei dem jüdischen Islamwissenschaftler *Ignaz Goldziher* zu finden, dem man nicht wie den Aufklärern vorhalten kann, daß er nur über eine religionsgeschichtliche Fiktion urteile. Er schreibt in einer gelegentlichen Tagebuchnotiz: „Ich lebte mich denn auch während dieser Wochen [des Aufenthalts in Damaskus 1873/74] so sehr in den mohammedanischen Geist ein,

³⁰ *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, Zollikon-Zürich 1948, 505.

³¹ Ebd.

³² G. E. LESSING, *Von der Duldung der Deisten. Fragment eines Ungenannten* [1774], in: *Lessings Werke*, hg. von J. PETERSEN / W. VON OLSHAUSEN, Berlin 1970, Bd. XVIII, 31–49, hier 46.

³³ Ders., *Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit*, ebd. Bd. XVII, 162–189, hier 186.

dass ich zuletzt innerlich überzeugt wurde, ich sei selbst Mohammedaner und klug herausfand, dass dies die einzige Religion sei, welche selbst in ihrer doktrinär-offiziellen Gestaltung und Formulierung philosophische Köpfe befriedigen könne. Mein Ideal war es, das Judentum zu ähnlicher rationeller Stufe zu erheben. Der Islam, so lehrte mich meine Erfahrung, sei die einzige Religion, in welcher Aberglaube und heidnische Rudimente nicht durch den Rationalismus, sondern durch die orthodoxe Lehre verpönt werden.³⁴ Und: „Meine Denkungsart war durch und durch dem Islam zugewendet; meine Sympathie zog mich auch subjectiv dahin. Meinen Monotheismus nannte ich Islam und ich log nicht, wenn ich sagte, dass ich an die Prophetien Mohammeds glaube. Mein Koranexemplar kann Zeugnis dafür ablegen, wie ich innerlich dem Islam zugewendet war. Meine Lehrer harrten ernstlich des Augenblickes meiner offenen Erklärung.“³⁵ Scharf dagegen fällt im Verhältnis dazu Goldzihers Urteil über die Christen aus: „Wäre es nicht ein Segen gewesen, wenn sich die Ahnen dieses Erzbischofs [den er gerade besucht hatte] unter den Koran gebeugt hätten, um das Heidenthum zu überwinden? Soweit wurde mir im Umgang mit der syrisch-griechischen Klerisei täglich klarer, dass der Islam einen mächtigen Fortschritt gegen das Christentum bezeichnet hat.“³⁶

Diese verschiedenen Urteile sind nur Schlaglichter der Herausforderungen, die vom Islam als Nachkomme der biblischen Religionen ausgehen, von denen aber heute in der Systematischen Theologie wenig zu finden ist. Das ist um so folgenreicher, als mit der Vernachlässigung des Islam dem „*christlich-jüdischen Gespräch*“ eine wesentliche geschichtliche Dimension und eine theologisch brisante Perspektive fehlt.

Ein Gegenbeispiel neuzeitlicher Theologie gibt hier *Johann Adam Möhlers* bereits angesprochene Abhandlung „*Ueber das Verhältniß des Islams zum Christentum*“.³⁷ Anders als diese Überschrift es nahelegt, geht es doch auch um eine Zuordnung und Bewertung des Judentums. Nicht die letztlich sehr fragwürdigen Ergebnisse dieser Studie sind das eigentlich Bemerkenswerte, sondern die Probleme, die sich in ihnen äußern:

Einerseits kommt Möhler im Blick auf die Völker, die „sich der Islam unterwarf“, weil sie zumeist für das Christentum „noch nicht reif“ waren, zu dem Urteil: „Mahommeds Satzungen vertreten die Stelle der mosaïschen, die Einleitung und den Uebergang zum Evangelium.“³⁸ Dabei steigert er diese anerkennende Tendenz noch, indem er im Für und Wider verschiedener Gesichtspunkte zunächst das Argument für berechtigt hält, „daß der Islam [. . .] in gewisser Beziehung noch höher stehe, als der Mosaismus, daß er zwischen diesem und dem Christentum in der Mitte schwebe, daß er demnach geistiger sei, und in Folge davon, selbst wenn er abgerissen würde von dem mit ihm vermischten Staate, auch sein Daseyn noch eher fortzusetzen vermöge, als der

³⁴ I. GOLDZIHNER, *Tagebuch*, hg. von A. SCHEIBER, Leiden 1978, 59.

³⁵ Ebd. 71.

³⁶ Ebd. 60.

³⁷ S. Anm. 15.

³⁸ Ebd. 386.

jüdische Nationalcult an sich.³⁹ Als Gründe dafür, daß man den Islam höher einstufen könne als das Judentum, nennt Möhler außer der *Anerkennung Jesu als Prophet Gottes* im Koran die *universale Mittelbarkeit des muslimischen Glaubens*, die erweiterte *Vorstellung von Gottes Handeln in menschlicher Geschichte*, die *gemindeerte Bedeutung der Messiasidee und der messianischen Hoffnung*, das *reifere Verständnis des Kults* und schließlich sogar die *geläutertere Sittlichkeit*, die sich zum einen darin zeige, daß das Wiedervergeltungsrecht zurücktrete und der Bereitschaft zur Verzeihung mehr Raum gebe, zum anderen darin, daß die Zeremonialgesetze im Umfang weniger seien und mit geringerer Ängstlichkeit beachtet würden.⁴⁰ Dies ist eine erstaunliche Liste der Bevorzugung des Islam gegenüber dem Judentum. (Ich kann sie an dieser Stelle selbstverständlich nicht diskutieren.) Auch wenn die Muslime für Möhler damit noch nicht „den vollendeten Begriff“ der Religion erreicht haben, „so lassen sie doch die Juden ebenso weit hinter sich, als sie selbst von den Christen übertroffen werden“.⁴¹ Er kommt demnach zwar zu einer fortschreitenden Linie, kehrt dabei aber die Reihenfolge der Religionen gegenüber dem realen zeitlichen Verhältnis um, damit er in einer idealen Konstruktion das Christentum wieder zum End- und Höhepunkt der Geschichte erklären kann.⁴²

Aber trotz alledem sieht sich Möhler genötigt, nachdrücklich festzuhalten, daß der Islam „auf Täuschung“ beruhe, „wenn auch dieselbe unbewußt und unwillkürlich ist“, während im Gegensatz dazu der „Mosaismus“ einen „übermenschliche[n] Ursprung“ habe.⁴³ Nun wendet sich also die Beurteilung der beiden anderen Religionen! Diejenige, die zunächst als dem Christentum näher bewertet wurde – der Islam –, kann dennoch nicht in diesem Rang respektiert werden, weil sie nicht Gottes Legitimation auf ihrer Seite hat. Im Zwiespalt zwischen dem inhaltsbezogenen Werturteil Möhlers einerseits und dem formalen Geltungsgrund der Offenbarung andererseits, muß das letzte Kriterium die Oberhand gewinnen.

Deshalb kann Möhler dem Islam auch nicht auf Dauer einen derart festen Bestand zusprechen wie dem Judentum, da seines Erachtens Muslime auf ihrer trügerischen Grundlage, wenn sie ein ähnliches Schicksal erfahren müßten wie die Juden, nie die Kraft hätten, denselben Glaubensmut aufzubringen. „Der Ursprung muß sich gewiß in seinem Ende rächen.“⁴⁴

Die heilsgeschichtliche Funktion, die dem Islam hier zunächst prinzipiell zugestanden wird, und die Wertschätzung, die er dabei angeblich verdient, sollen also letztlich doch nicht im geringsten zu seiner theologischen Berechtigung beitragen. Dieses Ergebnis ist zu zwiespältig, als daß es befriedigen könnte. Zugleich macht es verständlich, warum die Systematische Theologie sich weithin lieber nicht auf den Islam einläßt und statt dessen auch ihn in die

³⁹ Ebd. 391.

⁴⁰ Vgl. ebd. 391–393.

⁴¹ Ebd. 392.

⁴² Zu HEGELS ähnlichen Systematisierungen vgl. *Christentum und Islam* (s. Anm. 6), 150f.

⁴³ *Ueber das Verhältniß des Islams zum Christentum* (s. Anm. 15), 394.

⁴⁴ Ebd.

kulturgeschichtlich undifferenzierte Würdigung der „nichtchristlichen Religionen“ einbezieht.⁴⁵

Gehen wir zu einem Beispiel aus unseren Tagen über. Es zeigt, wie leicht die systematisch-theologische Befassung mit dem Islam in eine Selbstbehauptung führt, die trotz profunder Sichtung der Quellen ohne hermeneutisches Gespür für die Bedingtheit sowohl des eigenen Bekenntnisses als auch des der anderen Religion bei der bloßen Behauptung dogmatischer Positionen stehenbleibt. In einer traditionsgeschichtlich sorgfältigen und ergiebigen Untersuchung geht *Günter Risse* dem Verständnis Jesu im Koran⁴⁶ nach. Die historischen Einsichten, die dabei zu gewinnen sind, seien hier in ihrem einzelnen Ertrag nicht gewürdigt; ohne Zweifel bereichern sie die Kenntnis des frühen Islam und der christlichen Theologie jener Zeit. Der Autor will aber weder bei der bloßen religionsgeschichtlichen Kenntnisnahme stehenbleiben noch „in das Fahrwasser der klassischen Polemik zurückkehren“, sondern ein für Christentum und Islam „nutzbringendes, ehrliches Gespräch“ fördern, „mit all seinen Ansprüchen“.⁴⁷

Doch von vornherein und durchweg qualifiziert diese Untersuchung Aussagen des Koran als Aussagen Mohammeds, nicht nur von ihm vermittelt, sondern allein auf sein Denken zurückzuführen. „Was meinte er damit, und warum sagte er es so und nicht anders?“ sind dann etwa die Fragen.⁴⁸ In pointierter Formulierung werden bestimmte theologische Elemente des Koran schlicht als Mohammeds „Eigenkomposition“ bewertet.⁴⁹ Damit dominiert hier nach der Sicht der Muslime die Allianz aus christlicher Theologie und westlicher Islamwissenschaft, bei der für den herausfordernden Charakter des Koran und den Glauben der Muslime kein Verständnis aufkommen kann. Daß diese Perspektive unter einer rein traditionsgeschichtlichen Fragestellung gerechtfertigt, teilweise sogar unumgänglich ist, soll nicht bestritten werden; doch wird hier völlig übersehen, daß damit gerade das schon eingetreten ist, was vermieden werden soll: Die „dialogische Theologie der Religionen“ ist „bereits in ihren Anfängen zum Scheitern verurteilt“.⁵⁰

Während aber ein traditionsgeschichtlicher Ansatz sich wenigstens der dogmatischen Bewertungen enthalten darf, ist in unserem systematisch-theologischen Fall Mohammed letztlich nicht mehr als der geschichtliche Nachfahr, der die christliche Verkündigung nicht genügend zur Kenntnis nehmen konnte

⁴⁵ Zu KARL RAHNERS gelegentlichen beiläufigen Bezugnahmen auf den Islam vgl. *Christentum und Islam* (s. Anm. 6), 28–24.

⁴⁶ „Gott ist Christus, der Sohn der Maria.“ *Eine Studie zum Christusbild im Koran*, Bonn 1989.

⁴⁷ Ebd. 228.

⁴⁸ Ebd. 27; vgl. 30.

⁴⁹ Ebd. 214. Vgl. 199, Anm. 119: „Letztlich suchte und entwickelte Muhammad sich seinen Christus selbst.“

⁵⁰ Ebd. 31.

und deshalb die Wahrheit verfehlt. Es scheint zwar, daß „Muhammads Wissen vom Christentum gar nicht so gering gewesen sein kann“;⁵¹ aber er stand dabei ganz unter dem Einfluß einer „objektiv falschen Christologie“.⁵² Der vorausgesetzte Maßstab ist hier allein die christliche Orthodoxie: „Die Grundaussage des Konzils von Chalkedon – Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch – ist bis heute nicht überholt. [. . .] Chalkedon drückt die echte Kontinuität des christlichen Glaubens und die Einzigartigkeit der Gestalt Jesu Christi aus; [. . .] liefert die Leitlinien für die gesamte bisherige und zukünftige Diskussion wie Interpretation der Gestalt Jesu Christi.“⁵³ Damit kann der Islam selbstverständlich „der Einzigartigkeit der Gestalt Jesu Christi nicht gerecht“⁵⁴ werden. – Aber wen überzeugt dieser logische Weg außer diejenigen, die schon auf dem Boden dieses christlichen Bekenntnisses stehen?⁵⁵ Wo ist hier auch nur der Versuch, der anderen Seite gerecht zu werden?⁵⁶

Es gehört zur besonderen theologischen Bedeutung des Islam, daß er auf die christologischen Streitigkeiten der frühen Kirchengeschichte zurückschaut, ihre Folgen wahrnimmt und daraus seine Konsequenzen zieht. Der Koran schließt dem Bekenntnis und der Aufforderung Jesu „Gott ist mein Herr und euer Herr. So dient ihm! Das ist ein gerader Weg“ unmittelbar die Feststellung an: „Dann wurden die Parteien untereinander uneins“ (19,36f). Mit der Sendung Jesu sagte Gott zu den Christen: „Diese eure Gemeinschaft ist eine einzige Gemeinschaft. Ich bin euer Herr, so dient mir!“ (21,92; ganz ähnlich 23,52), und wieder folgt als Kontrast die geschichtliche Realität: „Aber sie spalteten sich in ihrer Sache untereinander“ (21,93); „[. . .] jede Partei freute sich über das, was sie hatte“ (23,53⁵⁷). Die Uneinigkeit unter den Leuten der Schrift, die

⁵¹ Ebd. 35. Vgl. 213f: „Eine genaue Kenntnis ist ihm jedoch nicht zuteil geworden, so daß er insgesamt eine unklare Vorstellung von der christlichen Trinitätslehre und damit verbunden von dem christlichen Gottesbild hatte. Aus Unkenntnis der christlichen Trinität hat Muhammad selbst die koranische Trias Gott–Jesus–Maria (Vers 116 [von Sure 5]) geschaffen.“

⁵² Ebd. 33.

⁵³ Ebd. 221.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Vgl. demgegenüber die von vielen „Wenn“ und „Aber“ durchzogene, letztlich hypothetisch bleibende Reflexion des Verhältnisses von „letztem Propheten“ und „Inkarnation Gottes“ bei A. DARLAPP, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in: *MySal* I, 3–153, hier 62–70.

⁵⁶ Wie sehr hier das christliche Vorverständnis den Zugang zum Islam beherrscht und behindert, zeigt sich auch in anderen Hinsicht: Immer wieder wird betont, daß doch auch der Koran das „Mysterium“ der Zeugung Jesu ohne Mitwirkung eines Vaters anerkenne (7, 19, 175, 188, 204, 208); doch sieht der Islam darin kein spezifisches „Mysterium“ (schon gar nicht, wie ebd. 7 und 19, irgendeine „Inkarnation“!); denn ihm gilt die Entstehung Jesu nicht anders wie die jedes Menschen und schon die Adams als eine unmittelbare Schöpfungstat Gottes (vgl. Sure 3,59). Sonst wäre im Vergleich mit der „Menschwerdung“ Jesu die Adam und Evas ein noch größeres „Mysterium“ gewesen; denn diese hatten weder Vater noch Mutter.

⁵⁷ Vgl. die beachtliche Übereinstimmung mit der Christentumskritik des Kelsos – in der referierenden Zusammenfassung von N. BROX, *Häresie*, in: *RAC* VIII, 248–297, hier 271 (mit Bezug auf Orig. c. Cels. 3,10.12.14): „Jeder will rechthaberisch u. ehrgeizig einen eigenen Anhang haben.“

für die Zeit Mohammeds in den Lehrstreitigkeiten um das angemessene Verständnis Jesu besonders offen zutage lag, war ein kräftiges Stück der Erfahrungen mit dem christlichen Dogma: Es war nicht in der Lage, Juden und Christen oder auch nur die Christen untereinander in einer Gemeinschaft zusammenzuhalten. Wenn die christliche Theologie diese massive Erfahrung des Islam nicht ihrerseits verarbeitet, kann sie für Mohammeds – oder besser: des Koran Absage an die Christologie der frühen Konzilien kein ernsthaftes Verständnis gewinnen. Sie bedenkt dann nicht, welche Konsequenzen sich aus der Wahrnehmung des Islam für die theologische Beurteilung auch der eigenen Dogmengeschichte ergeben könnten.⁵⁸

Schließlich kann die christliche Theologie unter solchen Voraussetzungen auch nicht würdigen, daß die neuzeitliche Exegese in zwei erheblichen Hinsichten das Jesusbild des Koran weitgehend bestätigt hat: daß nämlich 1. Jesus sich in seiner prophetischen Aufgabe nur zu seinem Volk geschickt sah – als „ein Gesandter an die Kinder Israels“ (Koran 3,49); und daß er 2. sich selbst noch nicht als „der Sohn Gottes“, gar „Gott“ verkündete – „Ich habe ihnen nichts anderes gesagt als das, was du mir befohlen hast, nämlich: ‚Dient Gott, meinem Herrn und eurem Herrn!‘“ (5,117). Auf diesem Hintergrund ist „die Unterscheidung von Jesulogie und Christologie“ eben doch nicht – wie Riße für das Gespräch christlicher und muslimischer Theologie behauptet⁵⁹ – „hin-fällig“, sondern gerade in verschärfter Weise gefordert.

Die christliche Theologie muß ihre eigene Kirchen- und Dogmengeschichte auch aus dem Blickwinkel des Islam begreifen, wenn sie nicht einfach für ihren eigenen Weg das Muster eines geistesgeschichtlichen Fortschritts und dieser späteren Religion gegenüber das entgegengesetzte Klischee von Abfall, Unverständnis und Niedergang verwenden will. Sie muß sich etwa fragen, wie Muslime folgende kirchengeschichtliche Informationen, die sie bei christlichen Theologen finden können, unter ihren Voraussetzungen aufnehmen: „Die doktrinäre Zerstrittenheit gehörte zum Erscheinungsbild des Christentums und fiel schon im 2. Jahrhundert nachteilig auf.“⁶⁰ – „Diejenigen Theologen, die damit begannen, den Logos als Gott deutlich vom Vater zu unterscheiden oder gar von einer Dreiheit (*trinitas*) in Gott zu sprechen (wie Tertullian, Novatian, Hippolyt) stießen auf den erbitterten Widerstand der vielen einfachen Gläubigen, die ihnen eine Zwei- bzw. Drei-Götter-Lehre vorwarfen“;⁶¹ schließlich „kam es zu dogmatischen und kirchenpolitischen Kontroversen von bis dahin nicht dagewesener Dimension und mit verheerenden Folgen für die Einheit und den Frieden der Christen untereinander“.⁶²

⁵⁸ Vgl. G. RISSE, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“ (s. Anm. 46), 199, Anm. 119: Die Urteile des Koran über die innerchristlichen Gegensätze werden beiläufig in einer Fußnote erwähnt – zur Erklärung der unzulänglichen theologischen Orientierung Mohammeds.

⁵⁹ Ebd. 24.

⁶⁰ N. BROX, *Häresie* (s. Anm. 57), 271.

⁶¹ Ders., *Kirchengeschichte des Altertums*, Düsseldorf 1983, 172.

⁶² Ebd. 175.

Begrenzt die christliche Theologie ihren Blick auf die eigene Dogmenentwicklung (und dabei noch einmal auf den großkirchlichen Weg), kann sie gar zu leicht im 4. Jahrhundert den „Abschluß der Bestreitungs-geschichte“ registrieren – „(geistesgeschichtlich) beinahe problemlos“ (wenn dazu auch „die tatkräftige Regie des Kaisers beigetragen hatte“).⁶³ Die übrigen dogmatischen Positionen bleiben dann in solcher Sicht selbstverständlich einfach hinter dem gewonnenen Stand zurück: Im Christentum beharrlich weitergehende Streitigkeiten und Widerstände können gegen die zeitliche Richtung der Geschichte als „im Grunde *vorkonziliar*“ (d. h. *vornizänisch*) qualifiziert werden.⁶⁴ Es ist selbstverständlich, daß unter dieser Voraussetzung erst recht die Christologie des Islam keine systematisch-theologische Relevanz erlangen kann. Für die allgemeine muslimische Unaufgeschlossenheit der christlichen Lehre gegenüber scheint es dann nur noch zwei theologisch unerhebliche Gründe zu geben: seine „sich vielen äußeren Einflüssen verschließende Mentalität“ und seine „Erinnerung an die koloniale Überheblichkeit der Christen“.⁶⁵ Aber dies reicht nicht.

Wenn dagegen die christliche Theologie in der Würdigung des Islam einerseits die *sozialen (und damit auch ekklesiologischen) Konsequenzen* ihrer eigenen Dogmengeschichte und andererseits den *Bekennnisstand* der Zeugnisse von Bibel und Koran mitbeachtet, kann sie diese spätere Religion ernsthaft als eine nachchristlich respektable und theologisch herausfordernde Größe wahrnehmen – dann ihr gegenüber aber auch auf die Differenzen im Verständnis der Beziehungen von Gott und Mensch verweisen⁶⁶ und dabei nachdrücklich auf der historischen Tatsache wie theologischen Relevanz der Kreuzigung Jesu bestehen.⁶⁷

Läßt sich die christliche Theologie dagegen nicht derart auf die Verarbeitung ihrer Wirkungsgeschichte im Horizont der Religionsgeschichte ein, wird sie die hermeneutischen Voraussetzungen sowohl für eine gerechtere Würdigung des Islam wie für ein differenzierteres Verhältnis zur eigenen Tradition nicht aufbringen können.

⁶³ K.-H. OHLIG, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986, 190.

⁶⁴ Ebd. 292.

⁶⁵ Ebd. 684, Anm. 36.

⁶⁶ Vgl. meinen Aufsatz: „Sagt nicht Drei!“ (Sure 4,171) – Zur Faszination der Einzigkeit Gottes im Islam, in: *StdZ* 209 (1991) 199–212.

⁶⁷ Vgl. G. RISSE, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“ (s. Anm. 46), 188–203 (allerdings mit teilweise fragwürdiger Koranexegese).