

## D. III. a) Theologische Grundlagen des Dialogs aus christlicher Perspektive

*Anja Middelbeck-Varwick*

Das christlich-muslimische Gespräch der Gegenwart ist in seinen theologischen Kernfragen nur vor dem Hintergrund seiner wechselvollen Geschichte zu begreifen. Bis in die Gegenwart bleiben christlich-theologische Beurteilungen des islamischen Glaubens ambivalent. Seit dem Aufkommen des Islams fühlt sich der christliche Glaube zur Apologie herausgefordert, weil mit dem muslimischen Anspruch, der Koran sei die letztgültige Offenbarung Gottes, die vertraute Heilsgeschichte gesprengt wird.<sup>1</sup> Im Mittelpunkt der gleichsam von Konkurrenz und Verwandtschaft geprägten Kontroversen steht von Beginn an die Frage nach dem Offenbarungsverständnis: Wie ist die universale Geltung der Offenbarung in Jesus Christus angesichts des islamischen Glaubens zu behaupten?<sup>2</sup> Die maßgeblich erst im 20. Jahrhundert einsetzenden Dialogbemühungen der christlichen Kirchen bleiben auf die spannungsvolle Offenbarungsfrage zentriert: Zur Diskussion stehen in diesem Zusammenhang insbesondere das Gottes- und Schriftverständnis und damit die Frage, ob es derselbe Gott ist, den Christen und Muslime bekennen. Doch haben sich im Zusammenhang mit einer gewandelten Dialoghermeneutik, die nicht mehr allein nach universalen Wahrheits- und Geltungsansprüchen fragt, sondern vielmehr wechselseitiges Verstehen befördern will, auch die Verständigungsinteressen verändert. Der Dialog mit dem islamischen Glaubensverständnis ist zu einem wichtigen Lernort christlicher Dogmatik geworden.

### 1. Die Hypothek einer spannungsvollen Geschichte

Während der Koran auf die vorausgehenden monotheistischen Religionen Bezug nimmt und sich immer wieder an die »Leute des Buches« (Juden und Christen) wendet, fehlt für den Umgang mit einer dem Christentum zeitlich nachfolgenden Religion naturgemäß eine explizite biblische Grundlegung. Wenngleich die Verbundenheit in Abraham als theologische Basis des Dialogs heute oftmals betont wird, so ist hier Vorsicht geboten: Die vielgestaltigen Bezüge, die zwischen den biblischen und koranischen Texten hergestellt werden können, konturieren vielfach ebenso deutlich die bleibenden Diffe-

renzen zwischen den beiden Glaubensweisen, wie sie tatsächlich Gemeinsames darstellen.<sup>3</sup> Hierauf wird zurückzukommen sein.

Für die im 7. Jahrhundert nach Christus entstehende und sich dann rasch verbreitende islamische Religion fehlten christlicherseits aber nicht nur die Bewertungsmaßstäbe. Vielmehr stellt die Existenz der neuen Religion per se eine ungeheure Herausforderung dar: Diese Herausforderung besteht schon von Beginn an vor allem darin, dass die islamische Verkündigung behauptet, mit der bereits in Tora und Evangelium ergangenen Offenbarung identisch zu sein: Die koranische Botschaft rufe diese eine, bereits an Juden und Christen ergangene Offenbarung nun in Erinnerung. Hierbei gelte es zudem, sie richtigzustellen und wiederherzustellen, denn die jüdischen und christlichen Schriften hätten die eine göttliche Ur-Botschaft nicht richtig bewahrt, sondern verfälscht. Der Koran begegnet als überbietende Korrektur der Traditionen der »Leute des Buches« (z. B. Sure 13:39; 5:14–15). Er reklamiert die wahre Weise des Ein-Gott-Glaubens für sich, indem er die biblischen Traditionen nach seiner Maßgabe bemisst und schließlich islamisch ausgestaltet (z. B. Sure 2:125–128). Muhammad hatte anfangs auf die Anerkennung der koranischen Botschaft durch Juden und Christen gesetzt. Nachdem diese jedoch ausblieb, kam es zur abgrenzenden Ausformung und Legitimierung der neuen Religionsgemeinschaft, wie der Koran bereits in seinen späteren Suren festhält. Andreas Grünschloss hat die bleibend ambivalente, temporale Relationierung des Korans zu den »Leuten des Buches« treffend als »retrospektive Identifikation« gekennzeichnet, die in der Regel der eigenen Legitimierung gilt.<sup>4</sup> Der Koran diene als eine Brücke, die die Verbindung zum reinen Monotheismus wiederherstelle, das faktisch Neue der koranischen Offenbarung wird als Restauration der ursprünglichen Botschaft ausgegeben (z. B. Sure 23:49–68). Die ursprüngliche und damit ältere Botschaft, wie sie mit dem Begriff der einen himmlischen Urschrift, der »umm al-kitāb« (arab.: »Mutter des Buches«), vorgestellt wird, gilt hierbei als besser. Das Eigene, die koranische Offenbarung, ist wieder mit dem Älteren identisch. Hingegen ist die Glaubensweise der Anderen, der Juden und Christen, gegenüber dem Älteren faktisch defizitär, wie der islamische Vorwurf der Schriftverfälschung zeigt: Die Leute der Schrift haben die ursprüngliche Botschaft, die zunächst an sie erging, nicht richtig bewahrt.<sup>5</sup>

Hierzu ist anzumerken, dass der Koran zwar vielfach auf die »Leute der Schrift« Bezug nimmt, sich jedoch historisch kaum rekonstruieren lässt, welche religiösen Gruppierungen auf der arabischen Halbinsel zur Zeit des islamischen Propheten Muhammads in welchem Umfang präsent waren.<sup>6</sup> Anzunehmen ist zum einen, dass das Christentum in der Anfangszeit des Islams

von eher marginaler Bedeutung war, zum andern, dass schon den vorislamischen Arabern bestimmte jüdische und christliche Schriften und Glaubensvorstellungen bekannt waren. Schließlich wird die Frage, ob Muhammad etwas aus den anderen Religionen übernommen hat, selbst zum Topos islamischer Apologetik: Um den göttlichen Ursprung der koranischen Offenbarung zu wahren, wird mit der Illiterarität des islamischen Propheten und der Unvergleichbarkeit des arabischen Korans argumentiert. Die christlichen Vorstellungen im Entstehungsraum des Korans waren vor allem nestorianisch und monophysitisch ausgerichtet. Die dogmatischen Streitigkeiten über die Göttlichkeit Jesu, die Zwei-Naturen-Lehre und die Bezeichnung von Maria als »Gottesgebäerin«, über die die Ökumenischen Konzilien der frühen Kirche bereits entscheiden hatten, wirkten mittels der dort verurteilten Richtungen und ihrer Interpretationen weiter. Entsprechend sind diese Lehren im Hintergrund einiger Suren des Korans zu sehen, in denen es um Jesus geht. Sie stellen jedoch nur eine der vielen zu berücksichtigenden Dimensionen dar, wenn man den Koran als spätantiken und diskursiven Text liest.<sup>7</sup> Wenn der Koran in christlich-theologischer Perspektive als Text in der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bibel verstanden wird, so ist er ebenso ein Text, der in der frühen Dogmengeschichte des Christentums zu verorten ist. Es deutet sich schon in der Bewertung der Ausgangssituation an, dass es für das christlich-muslimische Gespräch von grundlegender Wichtigkeit ist, mit welcher Deutung dem Koran begegnet wird.

Eine Unsicherheit im Umgang mit dem Islam und der Bewertung des Korans bleibt für einen weiten Teil der Geschichte wechselseitiger Beziehungen aus jüdischer und christlicher Perspektive konstitutiv und führt zu seiner Verurteilung.<sup>8</sup> Schon eine kurze Sichtung der prominenten apologetischen Schriften des Mittelalters zeigt dies. Das frühe schriftliche Islambild ist maßgeblich von Johannes von Damaskus (ca. 650–749) – und seinem Schüler Theodorus Abu Qurra (ca. 750–820/5) – geprägt.<sup>9</sup> Im Dienst der Ummayyaden stehend und als Kenner des Islams nahmen sie die theologische Kontroverse auf: Den Islam zählen sie in ihren Schriften zu den christlichen »Häresien« und widmen sich somit vornehmlich dem Nachweis seiner Falschheit und seiner Irrtümer in Bezug auf den christlichen Glauben. Schon hier konturieren sich die klassischen theologischen Streitfragen: Die Verteidigung der Einheit Gottes bzw. die Darlegung der Trinität, der Gottessohnschaft und des Kreuzestodes Jesu angesichts ihrer koranischen Bestreitung sowie im Gegenzug der »Nachweis« der generellen Falschheit des Korans und der »Lügen« Muhammads.<sup>10</sup>

In der Folgezeit bleiben Apologien, die häufig von geringer bzw. verzerrt-

ter Kenntnis des Islams zeugen, vorherrschend. Im lateinischen Westen kann dies z. B. für den Abt von Cluny, Petrus Venerabilis (1094–1156) gelten. Wenngleich auf seine Anregung die erste vollständige lateinische Übersetzung des Korans zurückgeht, so verfasste er doch zwei Schriften zur Bekämpfung der islamischen »Häresie«.<sup>11</sup> Als ein weiteres Beispiel ist die Auseinandersetzung des Dominikaners Ricoldus de Montecrucis (gest. 1320) zu sehen, die er mit seiner Schrift »Contra legem Saracenorum« bzw. der »Confutatio Alcorani« vorlegt. Die Confutatio wurde 1542 von Martin Luther (1483–1546) in verstärkter Polemik übertragen.<sup>12</sup> Die Hauptkontroversen zwischen den Religionen werden bei beiden in inzwischen bekannter Manier aufgenommen. Bedeutsam für die Ausformung des westlichen Islambildes im Übergang zur Neuzeit blieb, dass Muslime vornehmlich als militärische Gegner wahrgenommen wurden, so dass religiöse Inhalte unter diesem Vorzeichen wenig neutral dargestellt wurden oder schlichtweg gar nicht bekannt waren. Sowohl hinsichtlich des Zusammenlebens, des Kultur- und Wissenstransfers als auch der theologischen Schriften wären immer wieder auch jeweilige Gegenperspektiven in die skizzierten Phasen der christlichen Wahrnehmung des Islams einzuzichnen. Lange Phasen friedlicher Konvivenz und Koexistenz waren bis ins 11. Jahrhundert durchaus bestimmend, die Disputationspraxis und die Übersetzungsbewegung des 8./9. Jahrhunderts zeugen davon exemplarisch. Eine besondere Rolle für die Wahrnehmung des Islams in Europa spielte über lange Jahrhunderte die Präsenz der Musliminnen und Muslime in Spanien, namentlich in der umayyadischen Provinz Al-Andalus, die ein überaus bedeutendes Zentrum interkulturellen und intellektuellen Austauschs war. Aber auch im 13.–15. Jahrhundert nahmen sich einzelne Akteure und ihre Schriften von den gängigen Polemiken ihrer Zeit deutlich aus, wie z. B. Raymundus Lullus (1232–1316) oder Nikolaus von Kues (1401–1464). Doch bleibt die theologische Ablehnung des muslimischen Glaubens insgesamt vorherrschend. Im Westen werden erst seit etwa dem 17. Jahrhundert erste andere Deutungen des Islams erkennbar, die von vermehrten Kenntnissen der anderen Religion zeugen. Auch im Zuge der Aufklärung gewann das Islambild an Konturen, blieb aber jenseits der »Ringparabel« des Gotthold Ephraim Lessing (1729–1791) durchaus ambivalent.<sup>13</sup> In den theologisch-philosophen Entwürfen des 18. und 19. Jahrhunderts finden sich kaum differenzierte Auseinandersetzungen mit dem Islam. Für diese Phase wird für die Wahrnehmung des islamischen Glaubens die christliche Mission bedeutsam. Wo christliche Mission im Dienst kolonialer Interessen stand und zur Ausbreitung der »christlichen Zivilisation« und des Evangeliums allein Bekehrung und Unterwerfung zum Ziel hatte, verstärkten sich die gewach-

senen religiösen Feindbilder. Doch das Missionsverständnis wandelte sich, zunächst vereinzelt und sehr allmählich, zugunsten einer sorgfältigeren Kenntnis und Achtung der islamischen Tradition. Insbesondere seitens vieler Orden wurde in neuen Weisen auf die islamische Tradition Bezug genommen, was zu einem Wandel des kirchlichen wie europäischen Islambildes im 20. Jahrhundert beitrug.

Der Blick in die Geschichte der christlichen Wahrnehmung des Islams zeigt die Hypothek, mit der der theologische Dialog heute umzugehen hat. Trotz neuer, dialogischer Zugänge bleibt das christlich-muslimische Verhältnis vielfach von einer grundsätzlichen Konkurrenz geprägt: Während sich der Islam als Abschluss der Offenbarungsgeschichte versteht, ist das Christentum seinerseits davon überzeugt, dass Gott sich in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi endgültig mitgeteilt hat. Diese klassische offenbarungstheologische Streitfrage bleibt in allen weiteren Auseinandersetzungen wie Trinität, Schriftverständnis, Prophetie und Gebet dominant. Eine besondere Herausforderung für das christlich-muslimische Gespräch besteht weiterhin im koranischen Vorwurf, die Christen seien der »ursprünglichen« Offenbarungsbotschaft untreu geworden, sie hätten den wahren Ein-Gott-Glauben in ihren Schriften verfälscht. Umgekehrt wirkt auch bis heute nach, dass der Koran im Westen, dort wo überhaupt etwas über ihn bekannt wurde, lange Zeit nur als Verfälschung der Bibel galt und der Prophet Muhammad als »Lügenprophet« angesehen wurde. Im Rahmen dieser spannungsvollen Grundsituation bleibt das christlich-muslimische Verhältnis bis weit ins 20. Jahrhundert nicht ausschließlich, aber doch im Wesentlichen, von theologischen Verurteilungen bestimmt.

## 2. Kernthemen des Dialogs heute

Die Frage, ob Muslime und Musliminnen an denselben Gott glauben wie Christen und Christinnen, wird auch heute immer wieder erörtert. Sie soll auch hier den weiteren Dialogthemen vorangestellt werden, denn an der Frage nach der Identität des geglaubten Gottes entscheiden sich auch die Problemstellungen der Offenbarungsthematik.<sup>14</sup>

## 2.1 *Der eine Gott?*

Die Identität des einen Gottes von Christen und Muslimen anzunehmen bedeutet mehr, als nur eine Gleichheit oder Ähnlichkeit Gottes zu vermuten. Vorweggenommen werden kann: Die Gläubigen beider Religionen gehen als Monotheisten davon aus, dass es nur einen einzigen Gott gibt. Zu ihm bekennen sie sich in unterschiedlichen Weisen. Den »Gott Israels« bzw. »Vater Jesu« vom »Gott des Korans« trennen zu wollen, würde außerdem zentralen Aussagen der jeweiligen Traditionen zuwiderlaufen. Alternativ zur Annahme eines einzigen Gottes bliebe nur, die Angehörigen der anderen Religion als »Götzendienenr«<sup>15</sup> zu betrachten, Musliminnen und Muslimen also den Ein-Gott-Glauben abzuspochen. Wenn aber schon innerhalb einer Glaubens-tradition die Bekenntnisweisen keinesfalls einheitlich sind, wird dies analog auch für die monotheistischen Religionen vorstellbar:

»Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass Juden, Christen und Muslime an denselben Gott glauben, auch wenn sie anders an ihn glauben. Der erste Grund liegt im jüdisch-christlich-muslimischen Grundbekenntnis zur Einheit Gottes, der zweite Grund im Verständnis Gottes als der allumfassenden Wirklichkeit, der dritte Grund in der Vergewisserung des universalen Heilswillens Gottes. Und ein vierter Grund kann sich aus der Überlegung ergeben, welche Konsequenzen die Bestreitung dieser Annahme haben würde – theologisch im Blick auf die drei eben genannten Gründe, aber auch praktisch im Blick auf die Gestaltung der interreligiösen Beziehungen.«<sup>16</sup>

Der muslimische Glaube geht seinerseits klar davon aus, dass der Gott, der sich im Koran mitteilt, derselbe ist, der sich zuvor bereits den Juden und Christen offenbart hat. Trotz des insgesamt ambivalenten Verhältnisses zu den »Leuten des Buches« wird das koranische Axiom, dass der Gott der Muslime mit dem Gott der Bibel identisch ist, an keiner Stelle zurückgenommen. »Unser Gott und euer Gott ist einer«, heißt es in Sure 29:46. Gerade die koranische Verwendung des arabischen »Allah« für Gott bringt die angenommene Identität mit dem Gott der Juden und Christen zum Ausdruck:

Wer behauptet, der Gott der Muslime heiße »Allah«, ja dies sei gleichsam der »Eigenname« des islamischen Gottes, der verkennt schlicht die sprachlichen Tatsachen, die im Arabischen für sich sprechen. Schlimmer noch: er verschüttet letztlich den Weg zu dem von Juden, Christen und Muslimen gemeinsam verehrten Gott.<sup>17</sup>

Die terminologische Verwandtschaft mit der hebräischen Gottesbezeichnung »Elohim« sowie der Gebrauch des Begriffs »Allah« zur Bezeichnung Gottes seitens der arabischsprachigen Christen unterstreichen dies weiter.

Die christliche Perspektive hat in Bezug auf die Frage nach der Identität des Gottes des Korans mit dem Gott der Bibel vielschichtige Klärungen vorzunehmen. Sie muss mitbedenken, was die christliche Israeltheologie, die das exzeptionelle Verhältnis von Kirche und Judentum reflektiert, für eine theologische Deutung des Islam impliziert.<sup>18</sup> Insgesamt ergeben sich aus der christlichen »Sandwichposition«, der religionsgeschichtlichen Mittelposition zwischen Judentum und Islam, mit Blick auf das ältere Judentum deutlich andere Fragen als an die zeitlich nachfolgende Religion, den Islam. Dies gilt vor allem, weil der Islam die biblischen Schriften nur partiell annehmen kann und sie in islamischer Adaption in die koranische Offenbarung eingeschlossen sind.

Das besondere Verhältnis von Kirche und Israel erschließt sich exemplarisch in Jesu Antwort auf die Frage nach dem ersten Gebot in Mk 12,28. Sie lautet: »Höre Israel, der Herr unser Gott, ist der einzige Herr.« Die Antwort Jesu bringt nicht etwa eine lose Verbundenheit Jesu mit der Geschichte Israels zum Ausdruck, sondern er antwortet als frommer Jude mit einem Wort aus der Tora (vgl. Dtn 6,4). Der Vater Jesu ist der Gott Israels.<sup>19</sup> Dies steht gleichsam für die konstitutive Verwurzelung christlichen Selbstverständnisses im Judentum. Wollte man in Abrede stellen, dass der Gott des Alten und Neuen Testaments derselbe ist, so nähme man dem christlichen Glauben sein Fundament.<sup>20</sup> Gegenüber dem Islam ist die Frage nach dem einen Gott zwar ebenfalls zu bejahen, doch ist sie anders gestellt. Oftmals führen die Differenzen in der Gotteslehre zu problematischen Bestimmungen, die den Islam gegenüber dem Christentum als »strengerem«, »radikalerem« oder »konsequenterem« Monotheismus fassen.<sup>21</sup> Der trinitarische Gott des Christentums wäre demgegenüber »weniger« monotheistisch, was falsch ist. Die Differenzen in der Gotteslehre zeigen sich maßgeblich dort, wo der Koran dem christlichen Selbstverständnis widerspricht bzw. es nicht richtig trifft: Namentlich ist dies die koranische Verneinung des Kreuzestodes Jesu, die Bestreitung seiner Gottessohnschaft sowie die entschiedene Absage an die Lehre von der Dreieinigkeit. Die Trinität wurde entsprechend der koranischen Aussagen auch in der späteren islamischen Tradition vielfach als »Beigesellung« missverstanden und damit wiederum als Verfehlung des monotheistischen Bekenntnisses angesehen.

Umgekehrt wird im Kontext christlicher Theologie nicht selten eine völlige Gegensätzlichkeit der jeweiligen Gottesbilder konstruiert: Dem Chris-

tentum wird zugeschrieben, in ihm habe sich Gott seinem Wesen nach mitgeteilt, d. h. in Jesus Christus sich selbst als Liebe kundgetan, während er im Islam »nur« seinen Willen, seine Gesetze, seine Rechtleitung mitgeteilt habe.<sup>22</sup> Diese schroffe Kontrastierung von »Willensoffenbarung« versus »Wesensoffenbarung« fixiert wiederum auf beiden Seiten Stereotypen, die das jeweilige Selbstverständnis nicht treffen.

An zentraler Stelle ist im Dialog über das Gottesverständnis zu verdeutlichen, dass das christologische wie auch das trinitarische Dogma keine »Verwässerung« des Monotheismus bedeuten, sondern vielmehr seine Konturierung, dass also der Glaube an den Dreieinen weder dem jüdischen Ein-Gott-Glauben noch dem muslimischen Glaubenssatz »Es gibt keinen Gott außer Gott« entgegensteht. Hierauf wird näher einzugehen sein. Schon vorab zeigt sich: Die ohne Zweifel vorauszusetzende Identität des einen und einzigen Gottes, der Schöpfer und Richter ist, entfaltet sich in ihrer Problematik erst mit Blick auf die bestehenden Differenzen, für die das jeweils spezifische Verständnis von Offenbarung grundlegend ist. Der Streit um die Offenbarungsfrage ist somit die eigentliche Schlüsselthematik christlich-muslimischer Kontroversen.

## 2.2 Streit um die Offenbarungswahrheit: Jesus Christus versus Koran?

Nach muslimischem Verständnis ist der Koran die Offenbarung Gottes, nach christlichem Verständnis ist dies Jesus Christus. Die Botschaft des Korans ist nicht einfach identisch mit christlichen Glaubensaussagen, sondern widerspricht zentralen Glaubenssätzen. Die Weisen der (Selbst-)Kundgabe, durch die die Gläubigen von Gott erfahren, sind somit höchst unterschiedlich in Form und Inhalt. Die Frage nach der Selbigkeit Gottes ist damit weiter zu verhandeln: Kann von den verschiedenen Weisen des Offenbarwerdens Gottes überhaupt noch auf dessen Identität in den beiden Glaubensgemeinschaften geschlossen werden? Oder sind die Offenbarungsweisen hinsichtlich ihrer Geltungsansprüche zu relativieren, weil Gott auch in ihnen verborgen und unverfügbar bleibt? Kann »Offenbarung« im christlichen Sinn so verstanden werden, dass sie auch im Islam wirkt? Was bedeutet der muslimische Anspruch, die christliche Offenbarungswahrheit einzuschließen?<sup>23</sup>

### a) Jesus Christus

Die »Charakteristik« des christlichen Gottesverständnisses liegt in der Rede von der *Selbstoffenbarung* in Jesus von Nazareth begründet. Die mit seiner

Person verbundenen historischen Geschehnisse werden als Offenbarung gedeutet: In Jesu Verkündigung und Handeln wird Befreiung und Zuwendung Gottes erfahrbar, im Gesamtzusammenhang von Leben, Tod und Auferweckung Jesu, wird das Heil für alle Menschen epiphan. Das Heilsgeschehen ist das Offenbarungsgeschehen, Gott teilt sich in Jesus Christus mit. Das sich in Christus vollziehende Geschehen bildet Ausgangspunkt und normative Vorgabe für den christlichen Glauben an Gott. Jesus wird also nicht »nur« als Überbringer einer Botschaft geglaubt, sondern ist die Selbstzusage Gottes. Als Heilmittler wird er in einer geschichtlichen Gestalt erfahrbar, die eingebunden ist in die jüdische Tradition. In ihm wird Gottes Wort Mensch – nicht der Mensch Jesu vergöttlicht. Die bleibende Gegenwart Gottes und Jesu Christi versuchte die christliche Tradition durch die Verbundenheit im Heiligen Geist verständlich zu machen. Gott ist ein beziehungsstiftender Gott, der die Menschen anredet und ihre Antworten in freier Zuwendung erhofft. Die Vater-Sohn-Terminologie ist vor allem als eine analoge Rede von Gott, nicht aber im Sinne eines biologischen Verhältnisses zu verstehen.

Selbstmitteilung meint folglich, dass Gott sich selbst mitteilt, also nicht nur etwas erschließt, sondern Teilhabe an seiner Erlösungswirklichkeit gewährt. Gott ist der auf die Menschen Zukommende, der geschichtlich in Beziehung tritt, der zur Wahrheit und zum Leben einlädt. So ist das Christusbekenntnis zwar das Unterscheidende gegenüber Muslimen, doch verpflichtet gerade dieses Bekenntnis zu der Annahme, dass Gott sich allen Menschen zugesagt hat, sich ihnen liebend zuwendet. Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus ist nur in ihrer universalen Weite, d.h. in ihrer Offenheit für alle Menschen, richtig zu verstehen.

Trotz (oder zuweilen auch wegen) des stets vorauszusetzenden universalen Heilswillens Gottes bleibt die gegenwärtige christliche Offenbarungstheologie in Bezug auf den für sie zentralen Begriff der »Selbstmitteilung« im interreligiösen Kontext vor vielerlei Herausforderungen gestellt. Denn der Terminus birgt die Gefahr neuer Überbietungslogiken, wenn er seine gesamtbiblische Norm vergisst und damit eine einseitige Verabsolutierung des Christusereignisses unternimmt. Insofern ist Tragfähigkeit des Begriffes schon angesichts des alttestamentlichen Zeugnisses, aber auch hinsichtlich der islamischen Verstehensweisen von Offenbarung sorgfältig auszuloten, um seine Verengung zu vermeiden.

## **b) Koran**

In der islamischen Tradition steht der »edle Koran« (Sure 56:77) als Gottes Wort im Zentrum allen offenbarungstheologischen Nachdenkens. Als Text

reflektiert er in hohem Maße sich selbst und sein Verhältnis zu anderen Schriften<sup>24</sup>: »Man kann den Koran somit als ein multireferentielles, schriftlich fixiertes mündliches Wort bezeichnen.«<sup>25</sup> Dies verweist darauf, dass »Koran« weit mehr meint als ein Buch im herkömmlichen Sinn. Er ist primär mündliche Verkündigung, genauer »Mitschrift einer mündlichen Verkündigung«.<sup>26</sup> Dass Gott sich offenbart hat und weiterhin offenbart, steht folglich mit einer solchen Verstehensweise von Koran ebenso fest, wie das (Selbst-)Verständnis des Korans als Offenbarung Gottes. Auch die Bedeutung des Terminus *qurʿān* (Vortrag, Lesung, Rezitation) verweist darauf, dass der Koran zunächst Kundgabe und nicht nur eine Schrift ist. In dieser doppelten Perspektive, die zum einen die *in* der koranischen Rede vorausgesetzte Offenbarung und zum anderen die *mit* der koranischen Rede ergehende Offenbarung in den Blick nimmt, sollen zunächst einige für die islamische Offenbarungstheologie bestimmende Aspekte skizziert werden.<sup>27</sup> Doch die bloße Trennung zwischen »vorausgesetzter Offenbarung« und »ergehender Offenbarung« bleibt noch unzureichend, wenn sie unterbestimmt lässt, dass nicht nur das laute Rezitieren des Textes, sondern auch das der schriftlichen Fixierung vorausgehende Verkünden Gottes in das koranische Selbstverständnis gehört. Daher sind mit Hartmut Bobzin eingangs vier Bedeutungsebenen von *qurʿān* zu unterscheiden: »a) der Vortrag eines Offenbarungstextes an Muhammed selbst b) der öffentliche Vortrag dieses Textes durch Muhammed c) der Text selber, der vorgetragen wird d) die Gesamtheit der vorzutragenden Texte, d. h. der Koran als Buch.«<sup>28</sup>

Muhammad, so betont der Islam, besitzt seine Verkündigung nicht einfach aus sich selbst, sondern die Botschaft, die er übermittelt, ist Gottes Wort. Der Blick ist also zunächst auf das der Verkündigung durch Muhammad und das der Verschriftlichung vorausgehende Offenbarungsgeschehen zu richten. Dass seine Mündlichkeit den Koran als Text wesentlich kennzeichnet, zeigt auch die liturgische Verwendung: Der Koran ist die in der Rezitation immer wieder neu vernommene, lebendige Gegenwärtigsetzung der Botschaft. Das laute Vortragen, das Hören des Wortes ist hierbei entscheidend, das Vernehmen des unnachahmlichen Korans in seiner überwältigenden Schönheit ist von fundamentaler Bedeutung. Das »Wunderzeichen« als das der Koran den Musliminnen und Muslimen aufgrund seines Klangs und seiner literarischen Qualität und Unnachahmlichkeit seit etwa dem 9. Jahrhundert gilt, ist nicht allein Ausdruck einer ästhetischen Erfahrung, sondern vielmehr eines gläubigen Vollzugs.<sup>29</sup> Die Schönheit der Offenbarungsschrift und ihr ästhetisches Erleben implizieren: Nicht visuell, sondern auditiv begegnet die Herrlichkeit Gottes in unnachahmlicher Weise. Vielfach wurde demgegenüber sogar der

Wundercharakter des koranischen *Inhalts* ausdrücklich bestritten. Die Erhabenheit Gottes wird durch das Hören des Korans offenbar. Das rezitierende Zu-Gehör-Bringen ist für das Offenbarungserleben konstitutiv. Im Klang der ergangenen Offenbarung bestimmt sich das für den Menschen an sich Unsagbare, das Begriffliche bleibt nachgeordnet, der Klang ist der begrifflichen Fixierung entzogen. Die ästhetische Dimension der Offenbarung verweist auf den in seiner Kundgabe entzogenen, verborgenen Gott. Zugleich ist das Hören *die* Weise des Erfahrbarwerdens des erhabenen Gottes, aus der sich Glaubensform und Glaubensinhalt bestimmen.<sup>30</sup> Es verweist auf das stete Vorausgehen der göttlichen Zuwendung sowie die grundlegende Unverfügbarkeit Gottes und weist damit in die Grundstruktur muslimischen Gläubigseins ein. Zugleich zeigt die Bedeutsamkeit des vergegenwärtigenden Verkündigungscharakters die mit den verschiedenen Bedeutungsdimensionen gegebene Spannung: Der empfangene, von Muhammad vorgetragene und dann verschriftlichte Text gilt als unabänderlich, die historische Situation des Verkündigungsgeschehens sowie der Prozess der Verschriftlichung sind damit offenbarungstheologisch mindestens sekundär, wenn eine solche Analyse nicht sogar als genereller Angriff auf das als göttlich zu glaubende Wort selbst verstanden und entsprechend verweigert wird. Doch jenseits innerislamischer Kontroversen um eine kritische Koranexegese sei an dieser Stelle die theologische Bedeutung *aller* unterschiedenen Ebenen postuliert: Die Genese des Korans und der Endtext sind gemeinsam in den Blick zu nehmen, ebenso wie sich die Rezeption, die Kontextualisierung durch Hadithe und die liturgische Glaubenspraxis nur im Verbund der Bedeutungsebenen theologisch bewerten lassen.

Weiteres Kennzeichen ist die Spezifizierung »arabischer Koran«. Die arabische Sprache gilt als besondere Sprache Gottes und ihre kunstvolle Form beglaubigt zugleich den zuvor »unwissenden« Propheten.<sup>31</sup> Die Betonung seiner Ungelehrtheit soll unterstreichen, dass Muhammad eben nicht der »Autor« des Korans ist, es noch nicht einmal sein könnte. Gott ist der einzige Urheber, der Prophet ist nur ein Übermittler, dem das Wort von Gott her zuteilwird. Die Rede Muhammads ist im Koran als von Gott vorformuliert zu verstehen. Eine menschliche Autorenschaft des Korans anzunehmen steht somit im strengen Widerspruch zu dem koranischen Verständnis der Herkunft der Worte. Die dem Propheten zu verschiedenen Anlässen eingegebenen Worte sind ganz von Gott her, mit ihnen soll das Frühere in Erinnerung gerufen werden, so dass die Menschen rechtgeleitet werden. Zur Bezeichnung dessen, dass Muhammads Kundgabe eine Wiedergabe des zunächst selbst Empfangenen meint, finden sich zwei koranische Termini, Eingebung

(*wahy*; gemeint ist die Eingebung einer Handlungsanweisung) und Herabsendung (*tanzil*).

So sehr der Koran als Gottes »ewiges Wort« verstanden wird, so sehr betont er selbst doch die Unabgeschlossenheit des Offenbarungsgeschehens, wie beispielsweise schon die unterschiedlichen Anlässe der Herabsendung verdeutlichen. Denn Gottes Worte sind eine Erscheinungsform seines unaufhörlichen Schöpfungshandelns. Wichtig an der koranischen Vorstellung von Schöpfung ist, dass grundsätzlich alles Geschaffene sich als lesbares Zeichen erweist, das auf Gott verweist. Diese Zeichenhaftigkeit aller Dinge (z. B. Sure 2:64; 6:95–99; 7:26) muss dem Menschen von Beginn an eigentlich genügen, um an den barmherzigen und gütigen Schöpfergott zu glauben, um Muslim zu sein, um im Gläubigsein auf die Offenbarung Gottes zu antworten. Andererseits versteht sich der Koran selbst als Rechtleitung und Wegweisung. Eine auf den Koran rekurrierende Offenbarungstheologie sah und sieht sich damit vor das Problem gestellt, einerseits Offenbarung als einen Vorgang, der sich in der Geschichte ereignet, zu verstehen, andererseits diese geschichtlichen Offenbarungszeichen mit der einen, ewigen, unveränderlichen Wahrheit, d. h. mit einer überzeitlichen Offenbarung zu vermitteln.

Die islamische Theologie versteht den Koran als »Wort Gottes« und bezieht dies auf alle Bedeutungsdimensionen von »Koran«, also auch auf ihn als Buch. Schon in der Frühzeit des Islams kam es zu großen Auseinandersetzungen darüber, ob das Wort Gottes hierbei als »geschaffen« oder »ungeschaffen« anzusehen sei, wobei sich in der islamischen Tradition die Vertreter der Ungeschaffenheit des Korans durchsetzten.<sup>32</sup>

### c) Zur dialogischen Verhältnisbestimmung

Über das bereits Gesagte hinaus ist für die gegenwärtige interreligiöse Diskussion der Offenbarungsfrage zunächst das Folgende zu bedenken: Christliche Theologie bedarf heute einer sorgfältigen Kenntnis islamischer Gotteslehre, insbesondere ihres Fundaments, des Korans. Wer sich kein Urteil von der Glaubensschrift der Muslime gemacht hat, ist für einen sachgerechten Dialog nicht qualifiziert. Umgekehrt ist zu wünschen, dass Muslime die christliche Gotteslehre nicht allein anhand der koranischen Vorgaben bewerten, sondern das biblische und dogmatische Selbstverständnis heutiger Christen zugrunde legen.

Gewiss hat die christliche Theologie der islamischen Koranexegese deutlich dort zu widersprechen, wo sie selbst missverstanden wird. Aber auch hier sollte eine berechtigte Apologetik des Eigenen den Blick für die Glaubensintentionen der anderen nicht verstellen. Allzu schnell könnte das Verharren

bei koranischen Fehlinterpretationen ausblenden, was an Wahrem und Heiligem im Koran zu finden ist und mehr noch, was sein ganz *eigenes* Anliegen ist. Denn wenn auch die Christologie gegenüber dem Koran zu behaupten ist, so lohnt es doch, die durchweg positive islamische »Jesologie« des Korans zunächst einmal wahrzunehmen. Die koranischen Verse über den »Jesus, den Sohn der Maria« sind keinesfalls ausschließlich abgrenzend zu lesen oder nur im Prozess der Ausformung der eigenen muslimischen Identität zu verstehen, sondern sie stellen eine muslimische Deutung Jesu dar, bei der Jesus als islamischem Prophet höchste Wertschätzung zukommt.<sup>33</sup>

Das Selbstverständnis der begegnenden Religion ist jedenfalls im dialogischen Interesse zu beachten. Eine christliche Perspektive auf den Koran sollte sich entsprechend bewusst machen, dass Spekulationen darüber, was Muhammad über das Christentum »gewusst« haben könnte, dem islamischen Verständnis widersprechen: Muhammad wird nicht als Autor des Korans verstanden, sondern Gott allein gilt als der Urheber der geoffenbarten Schrift. Jede christliche Bewertung koranischer Aussagen bedarf daher einer sorgfältigen Vorverständigung, auf welche Weise man die Texte versteht.

Auch weiterhin ist der Streit um die Differenzen im Offenbarungsverständnis erforderlich und von großem Wert, um dem Eigensinn beider Religionen überhaupt gerecht zu werden. Doch sollte sein Grundton geprägt sein von dem Wissen um das unverfügbare Geheimnis des stets größeren Gottes und eine gemeinsame, freundschaftliche Gottsuche intendieren. Gute Gründe für eine dogmatische Ausgrenzung des Islams mag es gegeben haben, mindestens aber die für seine theologische Geringschätzung gilt es heute im Interesse eines Dialogs auf Augenhöhe zu überwinden. Wie weit also trägt die Feststellung des Glaubens an den einen Gott im Miteinander von Christentum und Islam? Eine christliche Antwort wäre: Die Beziehung Gottes zum Menschen entscheidet sich glücklicherweise nicht an den menschlichen Gottesvorstellungen. Vielmehr geht Gottes Anruf den jeweiligen menschlichen Antworten stets voraus. Trotz der Verschiedenheit der Bekenntnisse und Glaubensweisen *könnte* also die Wirklichkeit Gottes in Christentum und Islam dieselbe sein. Biblisch gilt: »Viele Male und auf vielerlei Weisen hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn.« (Hebr 1,1) Mit der Möglichkeit einer Offenbarung in anderer Gestalt und zu anderer Zeit kann durchaus gerechnet werden, eine Beschränkung der Offenbarung Gottes auf die eigene christliche Glaubensgemeinschaft würde ihrem Inhalt widersprechen. Ausgeschlossen werden muss allein, dass Gott sich als ein anderer offenbaren kann, als der er sich in Jesus Christus gezeigt hat. Unter diesen Vorzeichen

sind Musliminnen und Muslime in die Heilsordnung des Dreieinen einzubeziehen. Auch ihnen gilt die universale Heilsabsicht Gottes, der seine Gnade allen Menschen zukommen lässt und will, »dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.« (1 Tim 2,4)

### 3. Religionstheologische Grundlegung des Dialogs

Wenn im Dialog von Christen und Muslimen heute verstärkt über angemessene Kriterien interreligiöser Bezugnahmen nachgedacht wird, also darüber, wie und nach welchen Maßstäben die Aussagen und Phänomene der anderen Religion bewertet werden können, so ist dies Ergebnis eines längeren Prozesses religionstheologischer Reflexionen. Noch bevor die Theologie der Religionen sich als eigene theologische Teildisziplin etablieren konnte, war innerhalb der christlichen Theologie schon die Rede von der »Gemeinschaft in Abraham« etabliert, die zunehmend synonym dafür verwendet wurde, um die grundsätzliche Verbundenheit, ja Verwandtschaft der monotheistischen Religionen herauszustreichen.

#### 3.1 *Gemeinschaft in Abraham?*

Die Wendung »abrahamitische Gemeinschaft« wird Louis Massignon (1883–1962) zugeschrieben, der als wichtiger Wegbereiter der islambezogenen Konzilstexte zu gelten hat.<sup>34</sup> Die Berufung auf den biblischen »Erzvater« Abraham etablierte sich christlicherseits zunächst im Dialog, nachdem sie Eingang in die Konzilstexte über die Muslimen fand, um der neuen gewichtigen Einsicht der Verbundenheit im Glauben an Gott Rechnung zu tragen und nahm so eine wichtige Funktion war. So verbreitet die Wendung im Dialog bis heute auch sein mag, so kritisch ist sie doch zu sehen, denn die Bedeutung von Abraham ist innerhalb der drei monotheistischen Religionen doch sehr unterschiedlich, so dass die Wendung Gefahr läuft, zur Leerformel zu werden. Zu beachten ist, dass die Rede von der abrahamitischen Ökumene zumindest terminologisch den Streit um die wahre »Abrahamskindschaft« ablöste.<sup>35</sup> Doch selbst wenn man Abraham als bedeutsame Beispielgestalt für Judentum, Christentum und Islam annehmen will, so ist zu fragen, warum der erste Rang nicht vielmehr Mose gebührt. Während die Konstruktion einer »abrahamitischen Gemeinschaft« nicht besonders weit trägt, so kann doch

eine »abrahamische Frömmigkeit« im Dialog wirksam sein. Eine hermeneutische Grundlegung ist damit fraglos noch nicht erreicht.

### 3.2 *Kirchliche Positionen*

Die evangelischen Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen haben eine Vielzahl von Dokumenten zu Fragen des christlich-muslimischen Gesprächs verabschiedet, die jedoch kaum auf einen Nenner zu bringen sind. Eine zusammenfassende Positionsbestimmung kann schwer ausgemacht werden. Fest steht jedoch, dass auch die evangelischen Kirchen nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs nach und nach ihr reformatorisches Erbe in Bezug auf ihre Haltung zum Islam revidiert haben. In jüngerer Zeit sind für den deutschen Kontext die Handreichungen »Zusammenleben mit Muslimen« (2000), Klarheit und gute Nachbarschaft (2006) und die theologischen Leitlinien zum Verhältnis von christlichem Glauben und nichtchristlichen Religionen zu nennen (2003).<sup>36</sup> Für die Katholische Kirche gibt es einen zentralen Referenzpunkt, der die Dialoge bis in die Gegenwart prägt: Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). Es betonte die Identität des Gottes von Juden, Christen und Muslimen und bestimmt das Verhältnis zu den »nichtchristlichen Religionen« in fundamental neuer Weise. Für die Neubestimmung des Zweiten Vatikanums stehen vor allem zwei Dokumente: Die dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium« in Artikel 16 sowie »Nostra aetate«, die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen.<sup>37</sup> In »Lumen gentium 16« heißt es zu den Muslimen:

Die Heilsabsicht umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die, indem sie bekennen, dass sie den Glauben Abrahams festhalten, mit uns den einzigen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.<sup>38</sup>

Die Muslime werden hier in die Heilsabsicht Gottes eingeschlossen, d. h. ihr Glaube wird vom Vatikanum zweifelsohne nicht gleichrangig, aber doch als Heilsweg anerkannt. In »Nostra aetate« werden bewusst die Gemeinsamkeiten von Muslimen mit dem Christentum betont, hier lautet der viel zitierte Artikel 3 (1965):

Mit Wertschätzung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den einzigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der die Menschen angesprochen hat,

dessen auch verborgenen Ratschlüssen mit ganzem Herzen sich zu unterwerfen sie bemüht sind, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den sich der islamische Glaube gern bezieht. Jesus, den sie zwar nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria und rufen sie manchmal auch andächtig an. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichts, da Gott allen Menschen vergelten wird, nachdem sie auferweckt sind. Daher legen sie auf ein sittliches Leben Wert und verehren Gott besonders in Gebet, Almosen und Fasten.

Da aber im Ablauf der Jahrhunderte zwischen Christen und Muslimen nicht wenige Meinungsverschiedenheiten und Feindschaften entstanden sind, ermahnt die Hochheilige Synode alle, dass sie sich, indem sie das Vergangene vergessen, aufrichtig um gegenseitiges Verständnis mühen und gemeinsam für alle Menschen soziale Gerechtigkeit, sittliche Güter sowie Frieden und Freiheit schützen und fördern.<sup>39</sup>

»Mit Wertschätzung«, also anerkennend, spricht der Text über den Glauben und die Glaubenspraxis der Muslime. Das monotheistische Bekenntnis, das Bekenntnis zum »einzigem Gott« wird als das Proprium muslimischen Glaubens unterstrichen, wobei die wichtigsten islamischen Attribute zur Beschreibung Gottes verwendet werden. Die Formulierung »der die Menschen angesprochen hat« impliziert die Identität des einen jüdischen, christlichen und muslimischen Gottes. Allerdings findet der Koran ebenso wenig Erwähnung wie der Prophet Muhammad. Dies ist oft kritisiert worden. Zirker z. B. merkt an, die Nichterwähnung Muhammads sei gravierend, da sie die zweite Hälfte des muslimischen Glaubensbekenntnisses übergehe, die Nichterwähnung des Korans ignoriere zudem die muslimische Offenbarungsurkunde schlechthin.<sup>40</sup> Genannt wird hingegen Abraham als der sich Gott Unterwerfende, der als großes Glaubensvorbild gilt. Auch wird die Verehrung Jesu als eines Propheten gewürdigt, wobei sich hier der Zusatz »den sie zwar nicht als Gott anerkennen« angefügt findet. Es fehlen auch hier die damit einhergehenden anderen Streitpunkte, wie zum Beispiel die Leugnung des Kreuzestodes. Im Interesse der Betonung von Gemeinsamkeiten wird selbst die »manchmal« vorkommende Anrufung Mariens erwähnt. Zudem wird die islamische Ethik und Glaubenspraxis gewürdigt. »Nostra aetate 3« erinnert schließlich an die konfliktreiche Geschichte christlich-muslimischer Begegnung, die man nun im Interesse eines gemeinsamen Eintretens für den »Frieden und die Freiheit« beiseite lassen, ja vergessen solle. Zum Zeitpunkt des Konzils mag dies ein sinnvoller, konsequenter Neuanfang gewesen sein, doch ist inzwischen die Zeit der Aufarbeitung des Vergangenen gekommen, damit es wahrhaft zu einer neuen Weise der gegenseitigen Verständigung kommen kann.

Dennoch: »Nostra aetate 3« markiert – nach Jahrhunderten der wechselseitigen Verunglimpfungen von Christen und Muslimen – fraglos einen Wendepunkt, der einen neuen, richtigen Weg weist und liefert. Für das katholisch-muslimische Gespräch kann der 3. Artikel dieser Erklärung fortan gleichsam als »Magna Charta« gelten.<sup>41</sup> Die Betonung der Gemeinsamkeiten, die die Erklärung hier bestimmt, ist mit Blick auf eine vorausgehende jahrhundertelange Geschichte wechselseitiger Verachtung von Christen und Muslimen kaum hoch genug zu würdigen. Das christliche Gespräch mit dem Islam mit den Übereinstimmungen zu beginnen, ist bis heute eine richtige hermeneutische Grundentscheidung, die hierdurch Differenzen nicht abblendet, sondern ermöglicht, dass diese umso authentischer und konturierter erörtert werden können als in konfrontativen Debatten. Um das Verhältnis zu den Muslimen in »Nostra aetate« nicht von der Differenz her zu bestimmen, bedurfte es eines Balanceakts: Das Konzil betont als erste Gemeinsamkeit sehr allgemein, dass die Muslime »den einzigen Gott anbeten, [...] der die Menschen angesprochen hat.«<sup>42</sup> Gesagt wird an dieser Stelle nicht: »Der im Koran zu den Menschen gesprochen hat.« Gesagt wird auch nicht: »Der durch den Propheten Muhammad zu den Menschen gesprochen hat.«<sup>43</sup> Wahrnehmbar ist: Das Konzil ist sich der Problematik bewusst, die das gemeinsame Bekenntnis zu dem einen Gott angesichts der Vielheit geglaubter Offenbarungsweisen impliziert. Anawati erörtert 1967, aus welchen Gründen das Konzil eine sehr vorsichtige Sprache wählt und über Muhammad schweigt: »Darin liegt selbstverständlich der empfindlichste Punkt für die Muslime, und die katholischen Spezialisten haben es vorgezogen, ihn durch Übergehen zu behandeln! Ist der Dialog einmal in Gang gekommen, so wird man gezwungen sein, dieses Hauptstück genauer darzustellen.«<sup>44</sup> Ob diese Vorhersage bereits eingetroffen ist, bleibt zu bezweifeln.<sup>45</sup>

Insgesamt hat die Konzilstheologie die vormalig exkludierende Position der Katholischen Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen überwunden und zu einem Modell des Inklusivismus gefunden, das den muslimischen Glauben in die eigene Offenbarungswahrheit einschließt. Damit war eine wichtige Zuordnung vollzogen.

### 3.3 *Komparative Studien im Rahmen eines wechselseitigen Inklusivismus*

Hinsichtlich der religionstheologischen Grundlegung des christlich-muslimischen Gesprächs besteht derzeit ein weitgehender Konsens darin, die globale Perspektive überkommener Religionstheologie und ihrer drei Modelle

(Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus) zu verabschieden. Sowohl die Konzentration der verschiedenen religionstheologischen Lager auf die Diskussion um die Heilsfrage als auch die formale Reduktion von Religionen auf spezifische Heilswege seitens der »Pluralisten« stellen Verengungen dar, die der Vielfalt möglicher und notwendiger interreligiöser Relationierungen keinesfalls gerecht werden. Zwei konkrete Religionen kommen derart modellhaft etikettiert gar nicht erst in den Blick.

Gegenwärtig ist daher eine Zunahme komparativer Studien zu beobachten und zu begrüßen, die interreligiöse Vergleiche in konfessioneller Perspektive darstellen, die die klassischen Aporien der religionstheologischen Modelle im dialogischen Interesse zu überwinden suchen. Ursprünglich als Comparative Theology im anglo-amerikanischen Sprachraum beheimatet, siedelt sich die Komparative Theologie in jüngster Zeit auch im deutschsprachigen Raum an.<sup>46</sup> Ihre Stärke ist es, entschieden die Zuwendung zu konkreten Einzelfällen zu leisten und spezifische Themen, Texte, Fragen und Riten mikroperspektivisch im konkreten Dialog zu relationieren.<sup>47</sup> Die komparativ-theologischen Ansätze kennzeichnet entsprechend ein Verzicht auf jedwede religionstheologische Metaperspektive und die Zuwendung zu spezifischen Dialogen und Begegnungen.

Damit vertritt die Komparative Theologie zwei wichtige wie richtige Einsichten: Erstens die Einsicht, dass religiöses Selbstverstehen notwendig kontextuell und damit kontingent ist und damit zugleich zweitens die Einsicht, dass es keine universale Theologie der Religionen geben kann. Hierbei geraten jedoch angesichts der vielen Einzelstudien, die die Komparative Theologie anstrebt, die übergeordneten, globalen Fragen »des« Islams und »des« Christentums leicht aus dem Blick. Die Frage nach der »Wahrheit« der geglaubten Offenbarung kann jedoch schwerlich in solcher Weise jeweiligen spezifischen Dialogen nachgeordnet oder gar anheimgestellt werden. Für den interreligiösen Dialog ist es unbedingt notwendig, die stete dynamische Bezogenheit der Mikro- und Makroperspektive der Religionen in ihren theologischen Fragehorizonten anzuerkennen: Die Frage nach dem »Gesamten« der Weltdeutung bleibt allen Dialogbeteiligten zur jeweiligen Beantwortung aufgegeben. Die religionstheologische Reflexion muss anerkennen, dass das eigene religiöse Sinnsystem hermeneutisch nicht verlassen werden kann. Einer paradigmatischen Ablösung der religionstheologischen Reflexionen durch Komparative Theologie ist daher nicht das Wort zu reden.

Jedoch ist sehr wohl dafür zu plädieren, komparative Studien in den Rahmen eines hermeneutischen Inklusivismus einzufassen: Der von Reinhold Bernhardt vertretene mutuale Inklusivismus teilt die hermeneutische Ein-

sicht, dass Verstehen immer bedeutet, das zu Verstehende in den eigenen Referenzrahmen einzubinden, also in das von der eigenen Tradition geprägte Vorverständnis.<sup>48</sup> Jede religionstheologische Aussage ist standortgebunden und muss sich hierüber im Klaren sein. Bernhardt unterstreicht vor allem die Bedeutung der Gegenseitigkeit interreligiösen Verstehens, indem es ihm um die Begegnung verschiedener Innenperspektiven geht. Zum christlichen Glauben selbst gehöre es, dass er über sich hinausgehe, exzentrisch sei, sich selbst überschreite und nicht nur in sich selbst bestehe. Entsprechend müsse auch der Identität Anderer Raum gegeben werden, es gelte, die Innenperspektive der begegnenden Religion zu verstehen. Dieses Verstehen bedeutet hierbei nicht nur ein intellektuelles Wissen, das gewonnen werden kann, sondern umfasst vielmehr ein Sich-Hineinversetzen, eine empathische Haltung des Sich-Einfühlens und -Einlassens, um die Anderen zu verstehen. Im Dialog werden zugleich die eigenen Überzeugungen und Gewissheitsgrundlagen eingebracht.<sup>49</sup> Bernhardt formuliert diesbezüglich:

Den anderen verstehen und die eigenen Glaubensüberzeugungen einschließlich der sich aus ihnen ergebenden Urteilsbildung unverkürzt einzubringen – beides macht einen authentischen interreligiösen Dialog – seinen Reiz und seine Spannung – aus. Dialog vollzieht sich also in der dynamischen Balance zwischen zwei Haltungen, die jeder der Dialogpartner wechselseitig einnimmt, die in ihm selbst in einer dialogischen Beziehung zueinander stehen und innere Dialoge provozieren: der empathischen Haltung des verstehen-wollenden Einfühlens in den Anderen und der (im weiten und wertfreien Sinne), konfessorischen Haltung, in der eine Bezeugung der eigenen Gewissheitsgrundlagen stattfindet.<sup>50</sup>

Das Mitteilen des Eigenen und das Verstehen des Anderen sind gleichermaßen bedeutsam, es gilt das Prinzip der Gegenseitigkeit<sup>51</sup>, hinzu kommt das »Verstehen der göttlichen Wirklichkeit in und hinter – auch in Kritik an – den fremden und eigenen Erschließungsformen dieser Welt.«<sup>52</sup>

Ziel der hermeneutischen Selbstentäußerung sei, durch das Hineinbegeben in die religiöse Überzeugung der begegnenden Anderen, diese möglichst so zu verstehen, wie sie sich selbst verstehen. Dazu gehöre die Bereitschaft, sich verändern lassen zu wollen, so dass der eigene Glaube – in kritischer Distanz oder durch die bereichernde Erfahrung – an Gestalt gewinnt. Wenngleich Bernhardt die Wahrheitsfrage keinesfalls ausklammert, so ordnet er sie den Prozessen des Dialogs deutlich nach, indem er für eine sachgemäße Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche plädiert: Ziel des Dialogs »kann und darf nicht sein, die Konkurrenz der begegnenden Wahrheitsansprüche zu entscheiden oder sogar einen Konsens zu finden. Ziel ist die Vertiefung der je

eigenen Gewissheitsinhalte in der Auseinandersetzung mit herausfordernden Alternativen.«<sup>53</sup>

Im Rahmen eines solchen wechselseitigen Inklusivismus kann für eine christliche Perspektive kein anderer Maßstab zur interreligiösen Relationierung gewählt werden als das Christusereignis. Christinnen und Christen dürfen und müssen erfahrbar werden lassen, dass allen Menschen die Zuwendung Gottes gilt bzw. dass sie immer schon in dieser Zuwendung leben. Das Geschenk der Menschwerdung Gottes, seine Selbstmitteilung als Liebe, kann nicht zum Besitzstand erhoben werden. Der Dialog mit »dem« Islam kann dazu beitragen, dass Christinnen und Christen zu einer angemessenen Sprache finden, wenn sie ihren Glauben an die Selbstoffenbarung Gottes in diesem Menschen darlegen. Doch verlangt der Dialog nicht nur eine Selbstvergewisserung und das Finden neuer Sprachformen für das Christusereignis, sondern die Verkündigung der Bedeutung von Leben, Tod und Auferstehung Jesus Christi muss sich zugleich den begegnenden Glaubensweisen aussetzen. Sie muss sich ob ihrer geglaubten Eindeutigkeit streng befragen lassen, das heißt, den religiösen Überzeugungen von Musliminnen und Muslimen offen und selbstkritisch zu begegnen. Schließlich hat die Verkündigung nur im Modus der Einladung zum Glauben im Dialog der Religionen ihren Platz: Nur im Werben um freie Zustimmung zur Botschaft Jesu Christi bedeutet Dialog dann auch Sendung, eine Mission, die lernoffen für das ist, was ihr begegnet. Dies schließt auch die Bereitschaft ein, die eigenen tradierten Glaubensweisen unter Umständen einer radikalen Re-Vision mittels der Perspektive der Anderen zu unterziehen, sie zu transformieren. Diese möglicherweise erforderlichen veränderten eigenen Weisen, den Glauben zu formulieren und auszudrücken sind notwendige Fortschreibungen, um Jesus Christus im Kontext der Rückfragen der begegnenden Glaubensweise noch sinnvoll und glaubwürdig aussagen zu können. In diesem Sinn ist der Islam zugleich Ziel der Verkündigung und Lernort des Glaubens, der in Christus gründet.

## Literatur

*Affolderbach, Martin*, Zugänge zum islamisch-christlichen Dialog aus evangelischer Perspektive, in: Volker Meißner [u. a.] (Hrsg.), *Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen –Themen-Praxis-Akteure*, Freiburg i. Br. 2014, 24–31.

*Anawati, George C.*, Exkurs zum Konzilstext über die Muslime, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 13 (= Erg. Bd. 2), <sup>2</sup>1967, 485–487.

- Arkoun, Mohammad*, *Der Islam. Annäherung an eine Religion*, Heidelberg 1999.
- Bernhardt, Reinhold*, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2006.
- Bernhardt, Reinhold*, *Glauben Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott? Konvergenzen und Divergenzen im Gottesverständnis der abrahamitischen Religionen*, in: *Deutsches Pfarrerberblatt* 111 (2011), Heft 5, 236–240.
- Bernhardt, Reinhold* *Bernhardt/Klaus von Stosch* (Hrsg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009.
- Bobzin, Hartmut*, *Allah oder Gott? Über einige terminologische Probleme im Spiegel rezenter islamischer Koranübersetzungen ins Deutsche*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 52 (2001), Heft 1, 16–25.
- Bobzin, Hartmut*, *Der Koran*, München 2001, 18–20.
- Bongardt, Michael*, *Sind Muslime Götzendiener? Zu einer problematischen Entwicklung des christlichen Islambildes*, in: *Herder-Korrespondenz* 62 (2008), Heft 1, 29–32.
- Borrmans, Maurice*, *Die Entstehung der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *Islamochristiana* 32 (2006), 9–28.
- Böttrich, Christfried/Beate Ego/Friedmann Eißler*, *Mose in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2010.
- Böttrich, Christfried/Beate Ego/Friedmann Eißler*, *Abraham in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2009.
- Böttrich, Christfried/Beate Ego/Friedmann Eißler*, *Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2009.
- CIBEDO e.V.* (Hrsg.), *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam*, zusammengestellt von Timo Güzelmansur, Regensburg 2009.
- Colpe, Carsten*, *Problem Islam*, Frankfurt a. M. 1989.
- Cragg, Kenneth*, *The Mind of Qurʾān. Chapters in Reflection*, London 1973.
- Ehmann, Johannes*, *Ricoldus de Montecrucis, Confutatio Alcorani (1300)/Martin Luther, Verlegung des Alcoran (1442)*, kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe, Altenberge 1999.
- Eißler, Friedmann*, *Abraham im Islam*, in: *Christfried Böttrich/Beate Ego/Friedmann Eißler*, *Abraham in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2009, 116–188.

- Eißler, Friedemann*, Jesus und Maria im Islam, in: Christfried Böttrich/Beate Ego/Friedmann Eißler: Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009, 120–205.
- Glei, Reinhold*, Petrus Venerabilis, Schriften zum Islam, ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert, Würzburg/Altenberge 1985.
- Glei, Reinhold/Adel Theodor Khoury*, Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Schriften zum Islam, Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe, Würzburg/Altenberge 1995.
- Goddard, Hugh, A.*, History of Christian-Muslim Relations, Chicago 2000.
- Görg, Manfred*, Abraham als Ausgangspunkt für eine »abrahamitische Ökumene«?, in: Andreas Renz/Stephan Leimgruber (Hrsg.), Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen-Begegnungsfelder, Münster 2002, 142–151.
- Grünschloss, Andreas*, Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur Struktur interreligiöser Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum, Tübingen 1999.
- Halm, Heinz*, Der Islam. Geschichte und Gegenwart, München 2001.
- Hünemann, Peter* (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 Bde, Freiburg i. Br. 2004–2005.
- Kampling, Rainer* (Hrsg.), Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie, Paderborn 2008.
- Kampling, Rainer/Weinrich, Michael* (Hrsg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003.
- Kampling, Rainer*, Im Angesicht Israels, Studium zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel, hrsg. von Matthias Blum, Stuttgart 2002.
- Leimgruber, Stephan/Stefan Jakob Wimmer*, Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich, Stuttgart 2006.
- Lessing, Gotthold Ephraim*, Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen, Stuttgart 1990.
- Leuze, Reinhard*, Gotteslehre, Stuttgart [u. a.] 1988.
- Meißner, Volker* [u. a.] (Hrsg.), Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure, Freiburg i. Br. 2014.
- Middelbeck-Varwick, Anja*, Denn dein ist die Majestät, die Schönheit und die Vollkommenheit. Annäherungen islamischer Theologie an die christliche Rede von der Herrlichkeit Gottes, in: Rainer Kampling (Hrsg.), Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie, Paderborn 2008, 353–375.

- Middelbeck-Varwick, Anja*, »Es kommt Gott nicht zu, dass er sich ein Kind nimmt.« Die Jesuslehre des Koran, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 18 (2013), Heft 2, 52–57.
- Middelbeck-Varwick, Anja*, Der eine Gott, »... der zu den Menschen gesprochen hat.« (NA 3). Offenbarungstheologie als Entscheidungsfrage christlich-muslimischer Beziehungen?, in: *Theologische Quartalschrift* 191 (2011), Heft 2, 148–167.
- Middelbeck-Varwick, Anja*, Der projektierte Prophet. Zur Wahrnehmung Muhammads im Kontext christlicher Theologie, in: *Ethik und Gesellschaft* 2/2011: Religionsprojektionen, unter: [http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2011\\_Middelbeck-Varwick.pdf](http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2011_Middelbeck-Varwick.pdf) (zuletzt abgerufen am: 03.06.2014).
- Middelbeck-Varwick, Anja*, Muhammad, der Prophet nach Jesus? Katholisch-theologische Bewertungen im Ausgang des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *CIBEDO* 2 (2010), 56–63.
- Middelbeck-Varwick, Anja*, Was bedeutet die Israeltheologie für ein theologisches Verstehen des Islam?, in: *CiBeDo* 3/2014, im Erscheinen.
- Middelbeck-Varwick, Anja*, Wir glauben an denselben Gott? Der eine Gott im Bekenntnis der drei monotheistischen Religionen, in: *Herder Korrespondenz Spezial. Streitfall Gott. Zugänge und Perspektiven*, Oktober 2011, 43–47.
- Mooren, Thomas*, Macht und Einsamkeit Gottes. Dialog mit dem islamischen Radikal-Monotheismus, Würzburg 1998.
- Nagel, Tilman*, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994.
- Nagel, Tilman*, Offenbarung (VII. Islam), in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6, 42003, 483–485.
- Neuwirth, Angelika*, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010.
- Renz, Andreas*, Stellungnahmen und Dokumente der orthodoxen und evangelischen Kirchen sowie des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Islam, in: *Andreas Renz/Stephan Leimgruber (Hrsg.), Lernprozess, Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen-Begegnungsfelder*, Münster 2002, 126–141.
- Renz, Andreas* [u. a.] (Hrsg.), *Der stets größere Gott. Gottesvorstellung in Christentum und Islam*, Regensburg 2012.
- Renz, Andreas/Stephan Leimgruber (Hrsg.)*, *Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder*, Münster 2002.

- Renz, *Andreas*, Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre »Nostra Aetate«: Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014.
- Schmid, *Hansjörg/Andreas Renz/Bülent Ucar*, »Nahe ist dir das Wort ...«. Schriftauslegung in Christentum und Islam, Regensburg 2010.
- Siebenrock, *Roman*, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5, Freiburg i. Br. [u. a.] 2006, 593–693.
- von Stosch, *Klaus*, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn 2012.
- Takim, *Abdullah*, Offenbarung als Erinnerung (*ad-dikir*). Die Einheit der Offenbarungsreligionen und die Funktion der biblischen Erzählungen im Koran, in: Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Bülent Ucar, »Nahe ist dir das Wort ...«. Schriftauslegung in Christentum und Islam, Regensburg 2010, 184–196.
- Vöcking, *Hans* (Hrsg.), Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation, Freiburg i. Br. 2010.
- Wild, *Stefan* (Hrsg.), The Qur'an as Text, Leiden 1996.
- Winkler, *Ulrich*, Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur Komparativen Theologie, Innsbruck 2013.
- Zirker, *Hans*, Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz, Düsseldorf 1992.
- Zirker, *Hans*, Der Koran in christlicher Sicht, in: Münchener Theologische Zeitschrift 52 (2001), Heft 1, 3–15.
- Zirker, *Hans*, Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt 1999.
- Zirker, *Hans*, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderung, Düsseldorf 1993.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. C. Colpe, Problem Islam, 1989, 17.

<sup>2</sup> Vgl. H. Zirker, Christentum und Islam, 1992, 55–92.

<sup>3</sup> Vgl., C. Böttrich/E. Beate/F. Eißler, Abraham in Judentum, Christentum und Islam, 2009.

<sup>4</sup> Vgl. A. Grün Schloss, Der eigene und der fremde Glaube, 1999, 118–127; z. B. Sure 5:51 bzw. 5:44–50.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 124–125.

<sup>6</sup> Vgl. A. Middelbeck-Varwick, »Es kommt Gott nicht zu, dass er sich ein Kind nimmt.«, 2013, 52–57.

- <sup>7</sup> Vgl. A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 2010, 372–389, 590–595, 761–768, hier: 72–74.
- <sup>8</sup> Vgl. H. A. Goddard, *History of Christian-Muslim Relations*, 2000.
- <sup>9</sup> Vgl. R. Gleil/A. T. Houry, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*, 1995.
- <sup>10</sup> Vgl. weiterführend A. Middelbeck-Varwick, *Der projektierte Prophet*, 2011.
- <sup>11</sup> Vgl. H. A. Goddard, *History of Christian-Muslim Relations*, 2000, 93–95.
- <sup>12</sup> J. Ehmann, *Ricoldus de Montecrucis*, 1999, 15.
- <sup>13</sup> G. E. Lessing, *Nathan der Weise*, 1990.
- <sup>14</sup> Vgl. zum Folgenden: A. Middelbeck-Varwick, *Wir glauben an denselben Gott?*, 2011, 43–47.
- <sup>15</sup> Vgl. M. Bongardt, *Sind Muslime Götzendiener?*, 2008, 29–32.
- <sup>16</sup> R. Bernhardt, *Glauben Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott?*, 2011, 240.
- <sup>17</sup> H. Bobzin, *Allah oder Gott?*, 2001, 16–25.
- <sup>18</sup> A. Middelbeck-Varwick, *Was bedeutet die Israeltheologie für ein theologisches Verstehen des Islam?*, 2014.
- <sup>19</sup> Matthias Blum, »Juden und Christen beten den gleichen Gott an.« Ein Kommentar, in: R. Kampling/M. Weinrich, *Dabru emet*, 2003, 58–66.
- <sup>20</sup> Vgl. R. Kampling, *Im Angesicht Israels*, 2002.
- <sup>21</sup> Vgl. z. B. Th. Mooren, *Macht und Einsamkeit Gottes*, 1998.
- <sup>22</sup> Vgl. u. a. R. Leuze, *Gotteslehre*, 1988, 50.
- <sup>23</sup> Vgl. zum Folgenden: A. Middelbeck-Varwick, *Der eine Gott*, 2011, 148–167.
- <sup>24</sup> Zur Selbstreferentialität vgl. u. a. H. Zirker, *Der Koran in christlicher Sicht*, 2001, 3–15, hier: 5.
- <sup>25</sup> A. Takim, *Abdullah Offenbarung als Erinnerung (ad-dikr)*, 2010, 185.
- <sup>26</sup> A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 2010, 20.
- <sup>27</sup> Vgl. H. Zirker, *Der Koran*, 1999, 2–4; T. Nagel, *Offenbarung*, 2003; H. Bobzin, *Der Koran*, 2001, 18–20; H. Halm, *Der Islam*, 2001, 13–16; S. Wild, *The Qur'an as Text*, 1996; K. Cragg, *The Mind of Qur'an*, 1973.
- <sup>28</sup> H. Bobzin, *Der Koran*, 2001, 20.
- <sup>29</sup> A. Middelbeck-Varwick, *Denn dein ist die Majestät, die Schönheit und die Vollkommenheit*, 2008, 371.
- <sup>30</sup> Ebd., 374–375.
- <sup>31</sup> H. Halm, *Der Islam*, 2001, 16.
- <sup>32</sup> T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, 1994, 95–164.
- <sup>33</sup> Vgl. weiterführend A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 2010, 472–498 und F. Eißler, *Jesus und Maria im Islam*, 2009, 120–205.
- <sup>34</sup> Vgl. A. Renz, *Nostra Aetate*, 2014, 77–79 und F. Eißler, *Abraham im Islam*, 2009, 180–181.
- <sup>35</sup> M. Görg, *Abraham als Ausgangspunkt für eine »abrahamitische Ökumene«?*, 2002, 143.
- <sup>36</sup> Vgl. A. Renz, *Stellungnahmen und Dokumente der orthodoxen und evangelischen Kirchen sowie des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Islam*, 2002 und M. Affolderbach, *Zugänge zum islamisch-christlichen Dialog aus evangelischer Perspektive*, 2014.
- <sup>37</sup> Vgl. hierzu: R. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*, 2006, 593–693 und A. Renz, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog*, 2014.

- <sup>38</sup> Zitiert nach: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1: Dokumente, 100.
- <sup>39</sup> Zitiert nach: Ebd., 359.
- <sup>40</sup> Vgl. H. Zirker, Der Koran, 1999, 18–20. *Nostra aetate* bleibt für die nachfolgenden offiziellen Dokumente der Katholischen Kirche bestimmend: Vgl. CIBEDO e. V., Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam, 2009, 429–437.
- <sup>41</sup> Vgl. H. Vöcking, Einleitung, in: Ders., *Nostra Aetate und die Muslime*, 2010, 9–16, hier: 11.
- <sup>42</sup> Vgl. dazu weiter M. Borrmans, Die Entstehung der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 2006, 9–28; G. C. Anawati, Exkurs zum Konzilstext über die Muslime, 1967.
- <sup>43</sup> Vgl. H. Zirker, Christentum und Islam, 1992, 38–54, bes. 48–49.
- <sup>44</sup> G. C. Anawati, Exkurs zum Konzilstext über die Muslime, 1967, 487.
- <sup>45</sup> Vgl. hierzu A. Middelbeck-Varwick, Muhammad, der Prophet nach Jesus?, 2010, 56–63.
- <sup>46</sup> Vgl. R. Bernhardt/K. v. Stosch, Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, 2009 und U. Winkler, Wege der Religionstheologie, 2013, bes. 361–380.
- <sup>47</sup> Vgl. K. v. Stosch, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, 2012, 131.
- <sup>48</sup> Vgl. zum Ansatz: R. Bernhardt, Ende des Dialogs?, 2006, 206–246.
- <sup>49</sup> Vgl. ebd., 93.
- <sup>50</sup> Ebd., 92–93.
- <sup>51</sup> Ebd., 92.
- <sup>52</sup> Ebd., 98.
- <sup>53</sup> Ebd., 102.