

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 2

2007

103. Jahrgang

Theologische Fragen im christlich-islamischen Verhältnis. Eine aktuelle Standortbestimmung (Hansjörg Schmid) Sp. 89

Allgemeines / Festschriften / Universallexika Sp. 111

Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Joachim WANKE zum 65. Geburtstag, hg. v. Josef FREITAG / Claus-Peter MÄRZ (Klemens Richter)

Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare. Ein Studienbuch, hg. v. Bruno NIEDERBACHER / Gerhard LEIBOLD (Manfred Gerwing)

Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg, hg. v. Nikodemus C. SCHNABEL OSB (Stefan Böntert)

Exegese AT Sp. 115

KLAWANS, Jonathan: Purity, Sacrifice, and the Temple. Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism (Henning Graf Reventlow)

Exegese NT Sp. 117

Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, hg. v. Jörg FREY / Jens SCHRÖTER (Knut Backhaus)
GARBE, Gernot: Der Hirte Israels. Eine Untersuchung zur Israeltheologie des Matthäusevangeliums (Roland Deines)
Unterwegs mit Paulus. Otto Kuss zum 100. Geburtstag, hg. von Josef HAINZ (Hubert Frankemölle)

Dogmatik Sp. 125

La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar, Lugano 2-4 marzo 2005, hg. v. André-Marie JERUMANIS / Antonio TOMBOLINI (Manfred Lochbrunner)

SCHMIDT-Leukel, Perry: Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen (Edmund Arens)

Fundamentaltheologie Sp. 132

HERMS, Eilert: Phänomene des Glaubens. Beiträge zur Fundamentaltheologie (Christoph Böttigheimer)

HOFMANN, Peter: Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz (Edmund Arens)

KERMANI, Navid: Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte (Klaus von Stosch)

Kirchengeschichte / Patrologie Sp. 138

BROCKMANN, Thomas: Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes: 1518-1563 (Gury Schneider-Ludorff)

ENGELBERT, P. Pius: Consuetudines Castellenses, VIII

ENGELBERT, P. Pius: Consuetudines Castellenses, XLIII (Klaus Ganzer)

IBN SAB'IN: Die Sizilianischen Fragen. Arabisch Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Anna AKASOY (Wolfgang Beinert)

Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, hg. v. Gisela FLECKENSTEIN / Joachim SCHMIEDL (Klaus Unterburger)

200 Jahre Reichsdeputationshauptschluß. Säkularisation, Mediatisierung und Modernisierung zwischen Altem Reich und neuer Staatlichkeit, hg. v. Harm KLUETING (Klaus Unterburger)

UTHEMANN, Karl-Heinz: Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie (Ernst Dassmann)

Praktische Theologie Sp. 150

AIGNER, Maria Elisabeth / Findl-Ludescher, Anna / Prüller-Jagenteufel, Veronika: Grundbegriffe der Pastoraltheologie (Tobias Kläden)

GLANIA, Beate: Zuhören verwandelt. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zur Telefonseelsorge auf bibeltheologischer und personzentrierter Grundlage (Tobias Kläden)

KÜRZEDER, Christoph: Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock (Ehrenfried Schulz)

Ökumene Sp. 154

BERGER, Klaus: Glaubensspaltung ist Gottesverrat. Wege aus der zerrissenen Christenheit (Peter Neuner)

„Bonhoeffer weiterdenken ...“ Zur theologischen Relevanz Dietrich Bonhoeffers (1906-1945) für die Gegenwart, hg. v. Andreas KLEIN / Matthias GEIST (Konrad Raiser)

Turunen, Maija: Faith in the Heart of Russia. The Religiosity of Post-Soviet University Students (Heiko Overmeyer)

Philosophie Sp. 160

Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa, hg. v. Helmut HOLZHEY / Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN (Ernst Feil)

PIEPER, Josef: Über die Tugenden. Klugheit - Gerechtigkeit - Tapferkeit - Maß (William J. Hoyer)

SCHUPP, Franz: Geschichte der Philosophie im Überblick. Bd 1: Antike, Bd 2: Christliche Antike, Mittelalter und Bd 3: Neuzeit (Robert Jan Berg)

WESTERHORSTMANN, Katharina: Selbstverwirklichung und Pro-Existenz. Frausein in Arbeit und Beruf bei Edith Stein (Waltraud Herbsttrith)

Kurzrezensionen Sp. 169

Bibliographie Sp. 171

Theologische Fragen im christlich-islamischen Verhältnis Eine aktuelle Standortbestimmung*

von Hansjörg Schmid

Islam ist zu einem der Leitthemen des 21. Jh.s geworden. Er steht im Zentrum politischer Diskurse wie sozialwissenschaftlicher Debatten. Diese tragen zu einer Differenzierung bei gegenüber einer Position, die alle im Kontext mit Muslimen auftretenden Ereignisse im ursächlichen Zusammenhang mit der Religion sieht. Wie positioniert sich christliche Theologie in diesen Debatten auch angesichts eines wachsenden Selbstbewusstseins der Religionswissenschaft und einer entstehenden universitären islamischen Theologie in Deutschland? Überlässt sie das Thema Islam ihren konfessionell ungebundenen Nachbarwissenschaften? Und worin könnte ein spezifisch theologischer Beitrag liegen?

nen Nachbarwissenschaften? Und worin könnte ein spezifisch theologischer Beitrag liegen?

Zunächst ist festzustellen, dass trotz einer wachsenden Zahl von Publikationen die Erforschung christlich-islamischer Beziehungen in der Theologie im deutschsprachigen Raum strukturell schwach verankert ist und sich durch die Streichung von Lehrstühlen weiter verschlechtert hat. Das beschriebene Symptom hängt auch mit der religionstheologischen Verortung und dem theologischen Selbstverständnis zusammen: Gehört die Beschäftigung mit dem Islam zum Grundbestand christlicher Theologie oder handelt es sich um eine Art Kür, die man gegebenenfalls bleiben lassen kann?

Gegenstand dieses Beitrags sind „theologische Fragen im christlich-islamischen Verhältnis“. Gleich zu Beginn ist hierbei eine Differenz zu benennen: Theologie ist ein christlicher Begriff, der im Islam kein unmittelbares Pendant hat, aber inzwischen auch von Musli-

* Ich danke PD Dr. Ulrike Bechmann, Dr. Abdullah Takim, Prof. Dr. Anthony O'Mahony und Alan Ball vom Verlag Melisende dafür, dass sie mir Manuskripte bzw. Druckfahnen bereits kurz vor der Drucklegung zur Verfügung gestellt haben. Für Auskünfte zu den verschiedenen Dialogprojekten danke ich ferner P. Piet Horsten WV, Dr. David Marshall, Prof. Dr. Andreas Bsteh SVD, Dr. Michael Ipgrave und John Flannery.

BS: Real A 010

✓ 30

men breit verwendet wird. Hier soll zunächst von Theologie in Abgrenzung zu praktischen und politischen Fragen die Rede sein, auch wenn die Grenzen oft fließend sind.¹ Welches theologische Profil sich im Gespräch mit Muslimen als sinnvoll erweist, soll auch eine der Leitfragen der folgenden Überlegungen sein. Ziel dieses Beitrags ist eine aktuelle Standortbestimmung. Diese geht schwerpunktmäßig vom deutschsprachigen Raum und seinen europäischen Nachbarländern aus. Sie erhebt aber auch dort in keiner Weise den Anspruch, flächendeckend zu sein. Eine regionale Eingrenzung mag im Zeitalter der Globalisierung obsolet erscheinen; aber geht man davon aus, dass die Klärung theologischer Fragen einen konkreten Beitrag zum Zusammenleben leistet und dass Theologie in hohem Maße kontextuell geprägt ist, dann ist eine pragmatische Eingrenzung – wenn auch mit gezielten Grenzöffnungen – sicherlich sinnvoll.

Ogleich die christlichen Konfessionen je verschieden geprägte Perspektiven auf den Islam haben, ist zu beobachten, dass die Debatten inzwischen vielfach konfessionenübergreifend geführt werden. Im Folgenden werden daher Beiträge katholischer, evangelischer und anglikanischer Theologen berücksichtigt. Orthodoxe Ansätze wären ein eigenes, nicht weniger lohnenswertes Thema.² Die regionale Einschränkung und der Ausgangspunkt einer christlichen Perspektive bringen es auch mit sich, dass zumeist außerhalb von Europa zu lokalisierende islamische Initiativen (wie z.B. der jordanischen Ahl al-Bait-Foundation) zu theologischen Gesprächen hier nicht Gegenstand der Betrachtung sind.³

Zunächst soll es, beginnend mit religionstheologischen Entwürfen, um innerchristliche Perspektive auf den Islam gehen (1. und 2.), dann um mögliche islamische Gesprächspartner (3.) und schließlich um dokumentierte theologische Gespräche zwischen Christen und Muslimen (4.). Die dadurch zu erreichende mehrfache Standortbestimmung endet mit der Frage nach dem theologischen Profil und Elementen einer Agenda (5.).

1. Islam im Kontext religionstheologischer Diskussionen

Religionstheologische Entwürfe sind dadurch gekennzeichnet, dass sie von einem übergreifenden Frageinteresse ausgehen und erst in zweiter Linie auf das Verhältnis des Christentums zu konkreten anderen Religionen zu sprechen kommen. Hier werden zwei wichtige Exponenten der jüngsten Diskussion herausgegriffen und ihre den Islam thematisierenden Abschnitte vorgestellt.

a) Auf der Suche nach Kriterien für die Beurteilung des Islams

Ziel eines von Reinhold Bernhardt und Perry Schmidt-Leukel herausgegebenen Sammelbandes zur interreligiösen Urteilsbildung ist eine interreligiöse Kriteriologie jenseits von Selbstbestätigung und Relativismus.⁴ Es finden sich dort gegensätzliche Positionen in der Frage, ob es auch einen gewissermaßen externen Standpunkt für Kriterien gibt (so Armin Kreiner und Klaus von Stosch) oder ob Kriterien nur aus der Tradition einer Religion heraus entwickelt werden können, zugleich aber über diese hinaus Geltung beanspruchen (so die im Folgenden vorgestellten Autoren). Im ersten Teil des Bdes geht es u. a. darum, ob es Beurteilungskriterien gibt, die in mehreren Religionen anerkannt werden können. Reinhold Bernhardt entwickelt aus dem christlichen Glauben heraus die „Polarität von Freiheit und Liebe“ als „Doppelkriterium zur Beurteilung religiöser Phänomene“ (71)

¹ In dialogischen Beziehungen zum Islam ist hier der „Dialog des theologischen Austauschs“ unter Spezialisten gemeint („Dialog und Verkündigung“ Nr. 42). Vgl. dazu Ludger Kaulig, Ebenen des christlich-islamischen Dialogs. Beobachtungen und Analysen zu den Wegen einer Begegnung (Christentum und Islam im Dialog 3), Münster 2004, 79f. (vgl. dazu die Rez. in ThRv 101 [2004], 421–424).

² Vgl. dazu Johannes Oeldemann, Orthodoxe Theologen im interreligiösen Dialog mit dem Judentum und dem Islam, in: Cath(M) 57 (2003), 193–206; Damaskinos Papandreu, Le dialogue de l'Eglise orthodoxe avec le Judaïsme et l'Islam. Expériences de conflit, de réconciliation et de coexistence, in: Maria Brun / Wilhelm Schneemelcher (Hg.), Eucharistia. Festschrift für Damaskinos Papandreu, Athen 1996, 343–356; Grégorios D. Ziakas, Possibilities of Cooperation and Participation in the Dialogue for Peace and Freedom between Christians and Muslims on the Eve of the Third Millennium, in: Irini Tsamadou-Jacobberger (Hg.), Mélanges offerts à Astérios Argyriou, Paris 2000, 377–397.

³ Als in Deutschland entstandenes Buch an der Grenze zwischen Wissenschaft und Praxis ist hier zu nennen: MUREST Multireligiöse Studiengruppe (Hg.), Handbuch interreligiöser Dialog, Köln 2006.

⁴ Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich 2005.

und sucht dann nach Anschlussmöglichkeiten in Hinduismus, Buddhismus und Islam. „Besonders in der medinensischen Periode der Koranentstehung wurde die Liebe Allahs stark betont.“ Entscheidend für die Menschen sei es, „sich in Freiheit und Liebe auf Gottes Willen einzulassen“ (87). Aber werden hier nicht christliche Zentralbegriffe in einem islamischen Sprachfeld aufgesucht und zu schnell, ohne weitere Erkundungen dieses Sprachfeldes, bewertet? Vergleichbar mit Bernhardts Vorgehen sind Michael Hüttenhoffs gnadentheologische Überlegungen, die u. a. nach einer Skizze zur Gnade im Koran (111f.) in der Formulierung des folgenden religionstheologischen Kriteriums enden: „Eine religiöse Einstellung kann nur dann angemessen sein, wenn sie im Verhältnis zu Gott bzw. der letzten Wirklichkeit den unbedingten Vorrang des Geschehens vor dem aktiven Handeln anerkennt.“ (119) Wieder kann man fragen: Wird dies auch dem Islam gerecht? Müsste neben einer Auflistung koranischer Belege nicht auch untersucht werden, welcher Stellenwert der Gnade sowie der Dialektik von Freiheit und Prädestination im Islam zukommt? Möglicherweise ist dann auch die aus Hüttenhoffs Darstellung mögliche Schlussfolgerung neu zu diskutieren, dass der Islam zu den religiösen Auffassungen gehört, von denen „sachlich zwingend die Abgrenzung“ (120) geboten ist, da die Gnade nicht bedingungslos ist (112). Bernhardt verweist in seinem Beitrag sicher zu Recht darauf, dass die Kriterien selbst Gegenstand des Dialogs sein müssen und „eher als Referenzen und Leitvorstellungen denn als scharfkantige Maßstäbe“ (95) dienen, womit einem zu hohen Anspruch Grenzen gesetzt werden.

Im zweiten Teil des Bdes werden die Überlegungen zur Kriterienfrage anhand konkreter interreligiöser Diskurse durchgeführt. Andreas Renz kommt in seinem Beitrag nach einer ausführlichen Diskussion christlicher wie islamischer Positionen und dem Verweis auf das „kriteriologische Sondergut“ beider Religionen (Christologie und Soteriologie bzw. Letztgültigkeit Muhammads und des Korans) zu dem Ergebnis, „1) das Bekenntnis zu dem einen, transzendenten, sich offenbarenden und barmherzigen Gott sowie 2) das an der Würde jedes Menschen orientierte ethische Handeln als gemeinsame inhaltliche und universale Kriterien“ (209) vorzuschlagen. Damit ist eine Kurzformel des Gemeinsamen benannt, die apologetische Zuschreibungen (172–175) und unbrauchbare Kriterien (201–203) überwindet. Aber wie weit trägt diese? Wie Renz selbst darstellt, wird Monotheismus im Islam anders und sogar im Widerspruch zum christlichen Gottesverständnis entfaltet (206); auch Ethik hat im Islam andere Akzente.⁵

Die verschiedenen Beiträge sind von einem differenzierten hermeneutischen Bewusstsein und Zurückhaltung geprägt. Im Ergebnis ist festzuhalten, dass die gewählten Kriterien der Gefahr nicht ganz entgehen, entweder unterbestimmt (so die gemeinsamen Kriterien bei Renz mit einem dialogisch-konsensorientierten Ansatz,⁶ was jedoch durch das „kriteriologische Sondergut“ wieder ein gutes Stück aufgewogen wird) oder überbestimmt (bei Bernhardt und Hüttenhoff) zu sein. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob auf kurze Formeln gebrachte Kriterien der Komplexität von Religionen überhaupt gerecht werden können.

b) Komplementarität von Christentum und Islam?

Aus der Pluralismuskritik, die derzeit weniger heftig geführt wird als noch vor Jahren, ragt Perry Schmidt-Leukels Entwurf pluralistischer Religionstheologie heraus, der hier nicht im Gesamten, sondern nur in seinen Bezügen zum Islam gewürdigt werden kann.⁷ Schmidt-Leukel betont, dass die Position vieler Vertreter einer pluralistischen Religionstheologie aus konkreten interreligiösen Dialogen entstanden ist (166f.). So widmet er sich neben den anderen Weltreligionen auch den christlich-islamischen Beziehungen im Dreischritt „historische Belastungen“ – „inklusive Öffnungen“ – „pluralistische Perspektiven“ (349–396). In seinem Entwurf spielt die Wandlungsfähigkeit und Interpretationsbedürftigkeit von Glaubenssätzen eine zentrale Rolle. Damit ist eine islamische Anfrage aufnehmende Formulierung von Trinität und Inkarnation möglich: Trinität und Inkarnation werden als Ausdruck der Offenbarung des ei-

⁵ Vgl. dazu z.B. Groupe de recherches islamo-chrétiennes, Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible & le Coran, Paris 1987, 137.

⁶ Diesen Aspekt des Ansatzes trifft letztlich analoge Kritik wie das Projekt Weltethos; vgl. z.B. Eberhard Schockenhoff, Brauchen wir ein neues Weltethos? Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, in: ThPh 70 (1995), 224–244.

⁷ Perry Schmidt-Leukel, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005.

nen Gottes verstanden (383). Dabei bekommt die „Theozentrik Jesu“ besonderes Gewicht (382).⁸ Außerdem ist Schmidt-Leukels Zugang zum Islam dadurch geprägt, dass er die Eigenständigkeit islamischer Positionen würdigt: so z. B. die Ethik des Korans (385). So wird das Ziel verfolgt „bei voller Wahrnehmung der Unterschiede nach einer möglichen Komplementarität der darin zutage tretenden Einsichten [zu fragen]“ (389, vgl. auch 385). Berechtigterweise wird dies hier zunächst als vorsichtige Frage formuliert, da eine so weitgreifende Aussage letztlich eine Metaperspektive voraussetzen würde.⁹ Die Stärke des Gedankens der Komplementarität liegt darin, anderes nicht gleich nivellierend normativ nach eigenen Maßstäben zu beurteilen.

Schmidt-Leukel ist bemüht, die Nähe beider Religionen aufzuweisen. Mit Wilfred Cantwell Smith formuliert er: „Und wenn ein ‚Christ‘ jemand ist, der Christus nachfolgt und verehrt, dann sind auch Muslime immer schon Christen gewesen.“ (381) Umgekehrt spricht er sich für die christliche Anerkennung Muhammads als Prophet aus (375f, 388). Muslime verbinden damit jedoch in der Regel eine Anerkennung des Korans als letztgültige Heilsbotschaft und einen Gehorsam gegenüber den Weisungen Mohammeds, was Schmidt-Leukel mit seinen Aussagen sicher nicht bezweckt. Dem Anliegen einer ernsthaften Berücksichtigung des Islams in der christlichen Theologie lässt sich auch ohne eine so weitreichende Aussage Rechnung tragen.¹⁰ Und ist es wirklich angemessen, Muslime, die Jesus zwar als Prophet verehren, nicht jedoch in der Weise, wie Christen es tun, als „Christen“ zu bezeichnen? In seiner Diskussion des Inklusivismus stellt Schmidt-Leukel das Prinzip auf: „[...] die Hetero-Interpretation muss sich auf die Auto-Interpretation beziehen.“ (153) Aber gewinnt hier nicht die bewertende Hetero-Interpretation gegenüber der Sprache des Selbstverständnisses ein Übergewicht? So zeigt sich an diesen Stellen, dass für Schmidt-Leukels Sicht des Islams sein übergreifendes pluralistisches Modell erkenntnisleitend ist, das in der Darstellung auch vorausgeht (163–304). Raum für interreligiösen Dissens bleibt in seinem Entwurf recht wenig.

c) Fazit: Von der Metaperspektive zur Relation

Es handelt sich bei den vorgestellten Beispielen um Reflexionen, die ihre religionsphilosophische und fundamentaltheologische Bedeutung haben, aber nur begrenzt unmittelbar zur Verhältnisbestimmung von Islam und Christentum beitragen. Erfreulich ist jedoch, dass sich Vertreter religionstheologischer Ansätze auch den konkreten interreligiösen Relationen widmen. Was man von beidem zum Ausgangspunkt macht, ist letztlich eine Frage der Entscheidung. Bei einem Interesse an der konkreten theologischen Verhältnisbestimmung von Christentum und Islam trägt jedoch möglicherweise der hier teilweise auch begangene induktive Weg mehr aus als der deduktive. Wie von den Autoren mehrfach betont wird, handelt es sich jeweils um „Hypothesen“, die auf kommunikative Prüfung und Bewährung angewiesen sind. Dies kann nur in Gesprächen mit Vertretern der verschiedenen Religionen geschehen. Wird diese Einsicht ernst genommen, müsste auch ein Weg konturiert werden, wie und in welchem Rahmen die Hypothesen überprüft werden sollen und welche Konsequenzen im Fall einer Ablehnung gezogen würden. Ein grundsätzliches Interesse, einen solchen Weg zu gehen, wird von den Autoren jedoch signalisiert.¹¹

2. Ansätze zu einer spezifischen christlichen Theologie des Islams

Ekkehard Wollleben geht in seiner Darstellung ökumenischer Religionstheologie von „besonderen heilsgeschichtlichen Bezügen zu Judentum und Islam“ aus und formuliert als Postulat: „Das Christentum bedarf deshalb einer spezifischen Theologie des Judentums und des Islams.“¹² Aufgabe einer solchen Theologie ist es, Judentum und Islam aus christlicher Sicht zu würdigen, und zwar nicht nur als Son-

derfälle einer allgemeinen Religionstheologie, sondern in ihren spezifischen Beziehungen zum Christentum. Die biblisch vorgegebene heilsgeschichtliche Sonderstellung Israels hat die Formulierung christlicher Theologien des Judentums erleichtert. Mit der Einordnung des religionsgeschichtlich auf das Christentum folgenden Islam tut sich christliche Theologie schwerer, da der Islam weder dem Judentum entspricht noch einfach den „Völkern“ zuzuordnen ist. Wie kann diese Sonderstellung des Islams theologisch erfasst werden? Welche konkreten hermeneutischen Konsequenzen ergeben sich daraus für die theologische Verhältnisbestimmung von Christentum und Islam?

a) Die Ismaelverheißung als Anknüpfungspunkt für eine Zuordnung des Islams

Thomas Naumann greift einen Einzelaspekt aus dem Abrahamskomplex heraus: Ismael, der in der christlichen und der jüdischen Tradition zu einem Abgrenzungssymbol gegenüber dem Islam und einer Feindmetapher wurde, wobei christlicherseits immer wieder auf Gal 4,30 Bezug genommen wurde.¹³ Mit einer unvoreingenommenen Lektüre der alttestamentlichen Ismael-Texte stellt er heraus, dass Ismael nach Gen 25,12–18 Stammvater transjordanischer Völker ist und nach Gen 17,20 (vgl. 21,20; 16,10) mit Isaak in einer gemeinsamen Konzeption des Bundes steht. In der Konsequenz „muss sich eine christliche Theologie auch der Frage nach der Realisierung der dem Abraham gegebenen Ismael-Verheißung stellen“.¹⁴ Reizvoll ist der Gedanke, dass der Islam mit Ismael eine biblische Verankerung finden könnte, weshalb Naumann auch das Anliegen formuliert, „in Treue zur eigenen biblischen Überlieferung zu einem erneuerten Verhältnis der Geschwisterlichkeit mit Muslimen zu kommen“.¹⁵

Auf diese Weise wird der Islam in die alttestamentliche Heilsverheißung eingeschlossen, womit ihm jedoch ein biblisches Konzept übergestülpt wird. Die unauflösbare Diskrepanz zwischen biblischer und koranischer Deutung bleibt bestehen: Die islamische Aneignung Abrahams in der Gestalt von Ibrahim erfolgte ohne Bezug auf die biblische Ismael-Verheißung;¹⁶ jegliches Erwählungsdenken ist dem Islam fremd. Es handelt sich eher um eine eigene islamische Fundierung in Abraham als darum, dass die Muslime sich zu Erben des biblischen Abrahams erklären würden. Dennoch schaffen die Ismael-Texte der Genesis Raum für den Islam, der gewissermaßen an biblische Leerstellen anknüpft, die einen Rezeptionsspielraum eröffnen. Auch wenn Naumann ein verengtes genealogisches Schema sprengt, verbleibt er letztlich doch im genealogischen Rahmen, welcher den rezeptionsgeschichtlichen Diskrepanzen nur begrenzt Rechnung tragen kann.¹⁷ Die Tragekraft der von Naumann erarbeiteten Brücke bleibt daher begrenzt. Sicherlich eignet sie sich zur Überwindung von Feindbildern, nicht aber dazu, ein Nebeneinander von Judentum, Christentum und Islam theologisch zu legitimieren.

b) Das Paradigma der abrahamischen Religionen

Für die Neuorientierung des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenüber dem Islam spielte Abraham eine zentrale Rolle. Die Redeweise von den „abrahamischen Religionen“ gehört inzwischen zum Allgemeingut interreligiöser Dialoge. Da damit nicht selten Unterschiede der jeweiligen Abrahams-Konzeptionen übergangen werden, wurde inzwischen mehrfach Skepsis gegenüber diesem Paradigma laut.¹⁸ Ulrike Bechmann stellt in ihrer Habilitationsschrift die Frage, ob

¹³ Vgl. Thomas Naumann, Die biblische Verheißung für Ismael als Grundlage für eine christliche Anerkennung des Islam?, in: Andreas Renz / Stephan Leimgruber (Hg.), Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder, Münster 2002, 152–170; ders., Ismael. Abrahams verlornener Sohn, in: Rudolf Weth (Hg.), Bekenntnis zu dem einen Gott?, Neukirchen-Vluyn 2000, 70–89; ders., Streit um Erbe und Verheißung? Der Fall Ismaels in der Genesis und in der christlichen Rezeptionsgeschichte, in: Joachim Kügler (Hg.), Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft, Münster 2004, 107–123.

¹⁴ Naumann, Verheißung (s. Anm. 13), 167.

¹⁵ Ders., Streit (s. Anm. 13), 122f. Vgl. auch 108.

¹⁶ Anders akzentuiert ders., Ismael (s. Anm. 13), 85: „Wenn der arabische Prophet Muhammad und die muslimische Gemeinschaft ca. 1000 Jahre später die Ismaelverheißung als für sich geltend reklamiert [...]“.

¹⁷ Darin sieht er jedoch „einen Raum, in dem es neben Nähe und Gemeinsamkeit auch Fremdheit und Konfliktpotentiale gibt und geben kann“ (ders., Verheißung [s. Anm. 13], 169).

¹⁸ Vgl. Friedmann Eißler, Abrahamische Ökumene – eine Option?, in: ThBeitr 36 (2005), 173–187; Stefan Schreiner, Erlösung und Heil – menschliches

⁸ Auch wenn Schmidt-Leukel hierbei zu Recht auf Ergebnisse der neutestamentlichen Exegese verweist, ist fraglich, ob man damit der Breite und Pluralität neutestamentlicher Christologie Rechnung trägt. Eine ganze Reihe neutestamentlicher Aussagen wie 1Joh 5,20 werden im Blick auf Muslime anstößig bleiben.

⁹ Das pluralistische Modell insgesamt betrachtet Schmidt-Leukel als plausible Hypothese (185, 187, 480).

¹⁰ Anders Schmidt-Leukel: „Doch hält sich die interreligiöse Lernbereitschaft auf der Basis inklusivistischer Grundannahmen in engen Grenzen.“ (489)

¹¹ Vgl. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel, Zur Einführung, in: dies., Kriterien (s. Anm. 4), 7–17, 17.

¹² Ekkehard Wollleben, Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie (Kirche – Konfession – Religion 48), Göttingen 2001, 399 (Hervorhebung H.S.).

das Abraham-Paradigma eine tragfähige Basis für den Dialog zwischen den monotheistischen Religionen darstellt.¹⁹ Nach einer Untersuchung der Eigenständigkeit und Vielschichtigkeit von alttestamentlichen, neutestamentlichen, frühjüdischen und islamischen Abrahamsüberlieferungen kommt sie zu folgendem Ergebnis: „Abraham“ erweist sich als eine Chiffre, die auf unterschiedliche Traditionsgründe verweist. Der Name wird zum ‚Synonym‘ für beziehungsstrukturelle und inhaltliche Polysemien, ja Antinomien. Die gemeinsame Namenssemantik täuscht aus dieser Perspektive über die Differenz zwischen den religiösen Identitäten hinweg.²⁰ Abraham ist also eher eine Figur der Differenzen als der Einheit, da er in verschiedenen Kontexten für ganz verschiedene Identitätskonstruktionen erhalten muss, die immer auch Abgrenzungen beinhaltet. Entsprechend ist auch das Gemeinsamen herausstellende Paradigma abrahamischer Religionen eine kontextuelle Identitätsbildung mit der Intention, Differentes zusammenzufügen, indem Teilidentitäten zu einer interreligiösen Gesamtidentität verbunden werden (Kap. 7.1.7.).

Die Pointe der Arbeit liegt darin, dass trotz einer Ablehnung dieser so interpretierten Position Abraham dennoch für interreligiös bedeutungsvoll gehalten wird. Dies gelingt durch einen Schritt zurück hinter das Paradigma der abrahamischen Religionen: „Sie [die Abraham bzw. Ibrahim-Tradition, H.S.] ist dann aber nicht mehr tragende Basis, sondern bestärkende Stütze und differente Matrix.“ (49) Abraham ist somit nicht mehr gemeinsames Begründungsmotiv, bleibt aber Gegenstand des Dialogs. Ohne Konsensdruck kann Abraham zu einem Beispiel werden, anhand dessen Differenzen wie Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen sichtbar werden. Grundlegend für den Umgang mit Differenzen ist die Anerkennung der Anderen als Andere, wie sie in den Menschenrechten ihren Ausdruck findet und sich auch schöpfungstheologisch begründen lässt. Damit ist Abraham letztlich ein Thema des interreligiösen Gesprächs wie viele andere. Bechmann entwirft schließlich anhand von Abraham ein komplexes Modell der Zuordnung der Religionen, welches die Vielfalt verschiedener Verhältnisbestimmungen und Kontextualität ernst nimmt und sich nicht auf eine exklusivistische oder inklusivistische Formel reduzieren lässt (Kap. 7.1.1.–7.1.5.).

Angesichts dieses Entwurfs stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis die verschiedenen mit Abraham verbundenen Identitätsbildungen zueinander stehen. Werden Widersprüche nicht relativiert, wenn das abrahamische Paradigma in die Reihe historischer, mit Abraham verbundener Identitätskonstruktionen eingeordnet wird? Können auch die einzelnen Traditionen bis heute handlungsleitend sein oder sind letztlich immer gegenwärtige Haltungen entscheidend, wobei dann wiederum die Frage nach deren Ableitung aus den Glaubensüberlieferungen zu stellen ist? Mit einer anderen Grundeinstellung zum Dialog als der der Vf.in ließen sich andere oder gar gegensätzliche Folgerungen aus dem textlichen Befund ableiten. Bleibt am Ende also nur die Folge, dass man nicht darüber hinauskommt, die Vielfalt möglicher heutiger Lektüren festzustellen und zu beschreiben?

c) Islam als Wirkungsgeschichte des Christentums

Hans Zirker weigert sich, sich einem der gängigen religionstheologischen Modelle anzuschließen und will die religionstheologische Frage bewusst offen lassen.²¹ Er verortet den Islam religionsge-

Verlangen und göttliches Angebot. Intertextuelle Spuren in Bibel und Koran, in: *Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber* (Hg.), *Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?* (Hohenheimer Protokoll 61), Stuttgart 2004, 15–37, 33–37; *Jon D. Levenson*, *The Conversion of Abraham to Judaism, Christianity, and Islam*, in: *Hindy Najman / Judith H. Newman* (Hg.), *The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel*, Leiden 2004, 3–40.

¹⁹ Vgl. *Ulrike Bechmann*, *Abraham und die Anderen*, Münster 2007, bes. Kap. 7.

²⁰ *Dies.*, *Abraham – Beschwörungsformel oder Präziserungsquelle? Bibeltheologische und religionswissenschaftliche Untersuchungen zum Abrahamsparadigma im interreligiösen Dialog*, in: *Rainer Zimmer-Winkel* (Hg.), *Viele Väter Abraham*, Berlin 2006, 33–50, 47. Vgl. auch *dies.*, *Die vielen Väter Abraham. Chancen und Grenzen einer dialogorientierten Abrahamsrezeption*, in: *Kügler*, *Impuls* (s. Anm. 13), 125–150.

²¹ Vgl. *Hans Zirker*, *Vom Islam lernen? Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses*, in: *Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber* (Hg.), *Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis* (Hohenheimer Protokoll, 60), Stuttgart 2005, 27–50, 28: „Wer den Wert der Religionen und ihr Verhältnis zueinander so global und prinzipiell zu bestimmen weiß wie diese Religionstheorien, für den ist die Beachtung kon-

schichtlich als Reflex auf dogmengeschichtliche Auseinandersetzungen im Christentum, der von daher auch für die Beurteilung der Dogmengeschichte Relevanz hat: „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.“²² Damit stellt der Islam für Zirker eine „eigenständige Religion in der Wirkungsgeschichte von Judentum und Christentum“²³ dar, die in der christlich-theologischen Reflexion berücksichtigt werden muss. Eine zentrale Rolle spielt dabei der Koran, dessen Lektüre Zirker als religionstheologisch vorrangige Aufgabe betrachtet: „So aber wirft er [der Koran, H.S.] auf die biblischen Texte ein neues Licht, verstärkt vielleicht deren Bedeutungen, verschärft die Aufmerksamkeit, weist Alternativen auf und weckt Fragen, schafft jedenfalls Spielräume einer beziehungsreicheren Lektüre, bei der es nicht immer um ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ geht, sondern auch um wechselnde Perspektiven und verschiedene, je für sich achtenswerte Sinnkonstruktionen.“²⁴ Als konkrete Beispiele für solche Lektüren führt Zirker die islamische Kritik an Christologie und Trinität aus, die auf der mangelnden Überzeugungskraft christlicher Dogmen beruhe.²⁵

Das Modell der Wirkungsgeschichte ist nicht zuletzt aus sprachwissenschaftlichen Gründen sinnvoll, gehört doch die Rezeption zu Sprachäußerungen dazu.²⁶ Aber welche Kriterien gibt es zu entscheiden, ob ein Aspekt der Wirkungsgeschichte berücksichtigungswert ist oder nicht doch möglicherweise auf Missverständnissen beruht? Zirker sieht die islamische „Nachgeschichte“ in Entsprechung zur jüdischen „Vorgeschichte“ des Christentums. Ein Problem ergibt sich dadurch, dass die jüdische Vorgeschichte im Neuen Testament qualifiziert und gewürdigt wird, die islamische Nachgeschichte hingegen nicht, so dass beide nicht symmetrisch betrachtet werden können. Bei Zirkers Ansatz handelt es sich letztlich um ein offenes intertextuelles und rezeptionstheoretisches Modell, in dem es zunächst kein Falsch- oder Missverstehen gibt, sondern nur unterschiedliche Perspektiven. Das theologische Urteil bleibt dabei zunächst offen. Zirker verbindet religionsgeschichtliche Erkenntnisse und theologisches Interesse, wobei der Übergang von der religionsgeschichtlichen zu einer möglichen theologisch normativen Ebene nicht ganz klar konturiert wird. Da es noch viele andere Formen der Wirkungsgeschichte bis hin zur modernen Religionskritik gibt,²⁷ stellt sich auch die Frage, wieso der islamischen Wirkungsgeschichte eine derart zentrale Bedeutung zukommt. Mit Spannung kann man jedoch weitere Erprobungen von Zirkers Konzept erwarten.

d) Fazit: Von der Selbstreflexion zum Dialog

Die drei vorgestellten Modelle konvergieren darin, dass sie weitgehend Differenterem und Gemeinsamerem gerecht werden. Sie sind von Zurückhaltung und dem Bemühen geprägt, der anderen Religion nicht ein inadäquates Modell überzustülpen. Bei Naumann und Zirker handelt es sich dennoch nur um in eine Richtung begehbare Brücken zum Islam, denn es ist zu bezweifeln, dass Muslime Verheißungserben der Bibel oder Wirkungsgeschichte des Christentums sein wollen, was beides ihrem Selbstanspruch nicht Genüge leisten würde.²⁸ Auch wenn gerade der Begriff „Wirkungsgeschichte“, der

kreter Sachverhalte eine nachgeordnete Angelegenheit, die auf das fundamentale Urteil keinen wesentlichen Einfluss mehr hat.“ Vgl. auch *ders.*, *Der Koran. Zugänge und Lesarten*, Darmstadt 1999, 188. Kritisch zu dieser Position Zirkers äußert sich *Andreas Renz*, *Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie*, Würzburg 2002, 289f.

²² *Hans Zirker*, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderung*, Düsseldorf 1993, 36 (überarbeitete Online-Fassung in: <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet/Document-14166>). Vgl. auch 26, 35f., 41 sowie das gesamte Kap. „Die Verdrängung der eigenen Wirkungsgeschichte“ (55–59).

²³ *Ders.*, *Vom Islam lernen?* (s. Anm. 21), 36.

²⁴ *Ebd.*, 43f. Formulierungen wie „vielleicht“, „nicht immer“ und „sondern auch“ deuten darauf hin, dass Zirker sich nicht eindeutig festlegen will. Vgl. auch *ders.*, *Koran* (s. Anm. 21), 15, 25, 189.

²⁵ *Ders.*, *Vom Islam lernen?* (s. Anm. 21), 40–43. Hier wäre zu fragen, wie sich möglicherweise moderne Dogmenkritik mit islamischer Kritik verbindet.

²⁶ Vgl. z. B. *Hans Robert Jauss*, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt 1991.

²⁷ So sieht Zirker im Islam auch eine Form von Religionskritik am Christentum. Vgl. *Hans Zirker*, *Religionskritik*, Düsseldorf 1985, 15 (auch in: <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet/Document-11097>).

²⁸ Zirker betont auch, dass es ihm in erster Linie um christliche Selbstreflexion geht, die nicht notwendig auf islamisches Einverständnis angewiesen ist (vgl. *ders.*, *Vom Islam lernen?* [s. Anm. 21], 29; *ders.*, *Koran* [s. Anm. 21],

eine Abhängigkeit des Islams vom Christentum nahelegt, für muslimische Ohren schwierig sein mag, könnte die Tatsache, dass sich der Islam auf christliche Dogmenstreitigkeiten bezieht, auf Zustimmung stoßen.²⁹ Unterschiedliche Bewertungen der Wirkungsgeschichte in den beiden Religionen werden bestehen bleiben. Das stellt vor die methodische Frage, inwieweit Zustimmungen bedürfen oder auch unabhängig davon ihre Berechtigung haben. Sicherlich besteht hier weiterer Forschungsbedarf. Dabei könnte eine Leitfrage lauten, welche Erkenntnisse im christlich-jüdischen Verhältnis sich modifiziert auf das christlich-islamische Verhältnis übertragen lassen.³⁰ Bechmanns Untersuchung deutet schließlich darauf hin, dass heutige Optionen möglicherweise besser als Glaubenstraditionen den Willen zum Dialog und Wege des Dialogs motivieren können.³¹ In Bezug auf Bechmanns wie auf Zirkers Position stellte sich schließlich die Frage nach Kriterien zur Bewertung einer dort jeweils aufgezeigten Deutungsvielfalt, wofür sich möglicherweise wiederum aus den zu Beginn vorgestellten religionstheologischen Diskussionen Anregungen gewinnen ließen.

3. Muslimische Gesprächspartner

Die beiden vorausgehenden Teile haben jeweils zum Ergebnis geführt, dass die Bewährung der theologischen Entwürfe im interreligiösen Gespräch ein entscheidender Faktor ist, was Assaad Kattan einmal klar auf den Punkt gebracht hat: „Denn im Unterschied zur Rede über die Muslime scheint das Gespräch mit Muslimen insofern wissenschaftlich notwendig zu sein, als es uns ermöglicht, unsere konzeptuelle Welt im Blick auf den Islam immer wieder zu verifizieren.“³² Soll der Dialog mehr als ein Gedankenspiel sein, geht es also nicht nur um einseitig entworfene theologische Konzepte, sondern auch um konkrete christlich-muslimische Gespräche und ihre Rahmenbedingungen. Diese Gespräche können nur gelingen, wenn es entsprechende Partner gibt. Im Folgenden sollen wichtige Rahmenbedingungen diskutiert und der Blick auf das mögliche islamische Gegenüber gerichtet werden.

a) Innermuslimische Pluralität

Bei der Suche nach Gesprächspartnern stellt sich dabei die Frage, wie der innermuslimischen Pluralität und Vielstimmigkeit Rechnung zu tragen ist. Dass der Islam strukturell anders verfasst ist und über keine den Kirchen vergleichbaren autoritativen Strukturen verfügt, verschärft das Problem. So besteht zunächst die Gefahr, dass christliche Theologen nur Selbstbestätigung in der anderen Religion suchen und gewissermaßen einen Islam als Wunschbild konstruieren, das nur die Kehrseite zur Polemik und zum Gegenbild früherer Tage darstellt. Christian Troll wirft daher Andreas Renz vor, verschiedene innerislamische Traditionsstränge und Spannungen nicht ausreichend zu berücksichtigen und nur deshalb zu seinen „Annäherungsaussagen“ zu kommen.³³ Eine entsprechende Anfrage ließe sich auch an Perry Schmidt-Leukel richten, der gezielt eine Reihe muslimischer Pluralisten als seine Gesprächspartner auswählt, ohne ein breiteres Spektrum anderer Richtungen zu berücksichtigen.³⁴ Ist ein solches Vorgehen legitim?

Einen Ausweg aus den mit der innermuslimischen Pluralität verbundenen hermeneutischen Problemen gibt es letztlich nicht. Wichtig ist ein Bewusstsein für die Pluralität auf beiden Seiten.³⁵ Indem

25) Bechmann geht hingegen vom konkreten Dialog aus (vgl. *dies.*, Abraham – Beschwörungsformel [s. Anm. 20], 33f.).

29) Dies je mehr eine historische Betrachtungsweise angewendet wird. Siehe unten 3.d).

30) Vgl. die Frageperspektive bei Renz / Leimgruber, Lernprozess (s. Anm. 13), 1.

31) Ähnlich äußert sich auf islamischer Seite Mahmoud Ayoub, Nearest in Amity: Christians in the Qur'an and Contemporary Exegetical Tradition, in: Islam and Christian Muslim Relations 8 (1997), 145–167, 162.

32) Assaad E. Kattan, Dynamisch – pluralistisch – gemeinsam. Thesen zu den hermeneutischen Bedingungen des christlich-islamischen Dialogs, in: Schmid / Renz / Sperber, Heil [s. Anm. 18], 233–236, 233.

33) Christian W. Troll, Rez. Renz, Andreas, Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes, in: ThPh 80 (2005), 300–304, 304. Renz, Mensch (s. Anm. 21), 347, weist allerdings selbst darauf hin, dass die von ihm herangezogenen islamisch-theologischen Positionen keine Repräsentativität beanspruchen können.

34) Vgl. Schmidt-Leukel, Gott (s. Anm. 7), 172 und 393. Andererseits spricht Schmidt-Leukel von „dem Islam“ (391f.), was man auch monolithisch verstehen könnte.

35) So aus umgekehrter Perspektive ausgeprägt bei Seyyed Hossein Nasr, Islamic-Christian Dialogue: Problems and Obstacles to be Pondered and Over-

man die innere Pluralität der jeweiligen Religion anerkennt, sind letztlich auch verschiedene Positionen der Zuordnung von Islam und Christentum möglich, was wiederum die mit jeweils verschiedenen Anliegen verbundenen Vorgehensweisen von Renz und Schmidt-Leukel legitimiert. Entsprechend zur Differenz zwischen Kirche und wissenschaftlicher Theologie finden sich auch Differenzen auf islamischer Seite. So können auch einzelne muslimische Theologen eine gewisse Avantgardefunktion gegenüber ihren Glaubensgemeinschaften einnehmen, die von diesen noch einzuholen ist. Es ist jedoch wichtig, kein Urteil von außen zu fällen, wer die „wahren Muslime“ sind.³⁶ Eine gezielte „Förderung“ bestimmter islamisch-theologischer Richtungen von außen, von der immer wieder die Rede ist, hat sicher ihre Berechtigung; sie kann jedoch schnell in eine normative Fremdbestimmung umschlagen. Die Auswahl der Gesprächspartner und islamischen Positionen hängt letztlich mit den Zielen des Dialogs zusammen: Wenn es primär um wissenschaftlichen Fortschritt geht, kann es sinnvoll sein, auch möglicherweise isolierte Einzelpositionen als Gegenüber zu wählen. Zielt man stärker auf gesellschaftliche Veränderung, dann spielt die Rezeption theologischer Positionen in der jeweiligen Glaubensgemeinschaft und die Anknüpfung der Gesprächspartner an den Mainstream-Diskurs eine zentrale Rolle. Solche Überlegungen werden allerdings bislang selten explizit berücksichtigt.

b) Wechselseitige Kenntnisse

Damit Dialog mehr ist als Selbstdarstellung und das Lernen vom anderen real wird, sind bei den Beteiligten Kenntnisse nicht nur der eigenen, sondern auch der anderen Religion wichtig.³⁷ So wird in der GRIC-Charta das Prinzip vertreten, dass jeder der Mitwirkenden eine ausreichende Kenntnis der anderen Religion haben und sich in seinen persönlichen Arbeiten mit beiden Religionen beschäftigen muss.³⁸ Insbesondere christliche Pioniere des Dialogs wie Kenneth Cragg, Wilfred Cantwell Smith und Robert Caspar betrieben intensive Islamstudien. Aber auch prominente muslimische Denker wie Sayyid Ahmad Khan und Isma'il al-Faruqi haben sich intensiv mit dem Christentum beschäftigt.³⁹ Während zumindest eine ganze Reihe christlicher Theologen durch Islamstudien zum Dialog motiviert werden, fehlt es dagegen leider vielfach an Muslimen, die mit einer entsprechenden Intensität das Christentum studieren, woraus sich eine gewisse Asymmetrie ergibt.

Als eine der wenigen derzeitigen Ausnahmen ist der Iraner Hamid Kasiri zu erwähnen, der sich mit bibelhermeneutischen Fragen beschäftigt hat.⁴⁰ Auf ein bemerkenswertes Interesse stießen die christlichen Dialogansätze von einzelnen Theologen wie von kirchenamtlicher Seite bei Mahmut Aydin⁴¹, Attaulah Siddiqui⁴², Mahmoud

come, in: Islam and Christian Muslim Relations 16 (2000), 213–227, 223f. und Anm. 11.

36) Vgl. dazu Peter G. Riddell, Christians and Muslims. Pressures and Potential in a Post-9/11 World, Leicester 2004, 166f. Vgl. auch 209–213 mit einer Darstellung der verschiedenen christlichen wie muslimischen Ausrichtungen.

37) Vgl. dazu auch Michael L. Fitzgerald / John Borelli, Interfaith Dialogue. A Catholic View, Maryknoll 2006, 94f.; Willem A. Bijlefeld, Christian-Muslim Studies, Islamic Studies, and the Future of Christian-Muslim Encounter, in: Yvonne Yazbeck Haddad / Wadi Z. Haddad (Hg.), Christian-Muslim Encounters, Gainesville 1995, 13–40, 21.

38) Vgl. www.gric.asso.fr/article.php?id_article=13, III./2. Zu GRIC siehe unten 4.a).

39) Vgl. das Kap. „The Study of Christianity by Muslim Intellectuals“ bei Kate Zebiri, Muslims and Christians Face to Face, Oxford 1997, 137–182. Zebiri gelangt zu der kritischen Einschätzung: „The contemporary study of Christianity by Muslims does not measure up the level it attained in the medieval period [...]“ (137) Eine weitere Einschränkung kommt hinzu: „Of the scholars cited in this chapter, very few can be said to have made an in-depth study of Christianity or Christian thought, and none are conversant with New Testament Greek or Old Testament Hebrew.“ (139)

40) Vgl. Hamid Kasiri, Zur Entwicklung des Umgangs mit der Heiligen Schrift im Katholizismus des 20. Jahrhunderts, diss. theol., Innsbruck 2003.

41) Vgl. Mahmut Aydin, Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims since the Second Vatican Council, Washington 2002; ders., Towards a Theological Dialogue between Christians and Muslims, in: Islamochristiana 26 (2000), 1–31.

42) Vgl. Attaulah Siddiqui, Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century, London / New York 1997, 32–39, 44–46, 55, 70–73, 195 u. 6.; ders., The Presence of 'Secular' in Christian-Muslim Relations: Reflections on the Da'wah, 'Mission' and 'Dialogue', in: Anthony O'Mahony / ders. (Hg.), Christians and Muslims in the Commonwealth. A Dynamic Role in the Future, London 2001, 67–89.

Ayoub⁴³ und Qamar-ul Huda⁴⁴. So wäre es ein wichtiger Schritt, die in den Arbeiten dieser Autoren geäußerte Kritik stärker zu berücksichtigen als bisher.⁴⁵ Entsprechend wünschen sich ja auch christliche Autoren wie Körner und Renz muslimische Rezeptionen ihrer Arbeiten.⁴⁶ Aus diesen Beobachtungen ergibt sich die Aufgabe, Gelegenheiten dafür zu schaffen, dass Muslime überhaupt christliche Theologie studieren können und dass eine dialogische Auseinandersetzung über die jeweilige Außenperspektive auf Islam bzw. Christentum stattfinden kann.

c) Transferleistungen islamischer Theologie in Deutschland

Eine besondere Bedeutung kommt Muslimen zu, die in Europa aufwachsen und durch Studien an europäischen Universitäten geprägt sind.⁴⁷ So gibt es inzwischen auch in Deutschland eine ganze Reihe wissenschaftlich arbeitender muslimischer Theologen, sei es aus der zweiten und dritten Generation der Einwanderer, seien es Konvertiten. Hier ist zu beobachten, dass sich diese weniger mit unmittelbaren Dialogthemen als mit innerislamischen Themen beschäftigen. Sie sehen es als ihre Aufgabe, zunächst eigene islamische Positionen für den europäischen Kontext zu erarbeiten. Dabei sind in erster Linie drei Bereiche zu beobachten, in denen sie wichtige Transferleistungen von Debatten der Herkunftsländer in hiesige Diskurse vollbringen:

(1.) Da der Koran das Fundament islamischer Theologie darstellt, bilden Hermeneutik und Koranauslegung dafür einen ersten Bereich. Abdullah Takam hat Fragen der Koranauslegung am Beispiel des umfangreichen Werks des populären türkischen Koranexegeten Süleyman Ateş (geb. 1933) untersucht, der zeitweise auch Diyanet-Präsident war.⁴⁸ Ateş wird in die Geschichte der Koranexegese eingeordnet und als einer der wichtigsten Exponenten des türkischen Modernismus vorgestellt, für den die koranische Weltanschauung mit den Grundprinzipien der Moderne übereinstimmt. Takam führt in seiner Arbeit orientalistische wie islamisch-theologische Diskurse zusammen, indem er zahlreiche Konvergenzen in Einzelfragen aufzeigt. Er beschreibt Ateş Grundanliegen einer unverstellten „Rückkehr zum Koran“ (Kap. V/6.) als alleiniger Quelle des Islams, das zu einem Bruch mit vielen Traditionen führt. Der Koran wird als „multireferentielles schriftlich fixiertes mündliches Wort [...], das über sich und die anderen heiligen Schriften reflektiert,“ (Kap. VI) verstanden. Das Verhältnis zu den Schriftreligionen ist somit inklusiv, was auch darin seinen Ausdruck findet, dass nach Ateş den Schriftbesitzern das Paradies offen steht (Kap. V/3.5.). Im Rahmen anthropologischer Fragen arbeitet Ateş heraus, wie der Koran die Stellung der Frau verbesserte, und fordert die Frauen ausdrücklich auch zur Teilnahme am Freitagsgebet auf (Kap. V/5.5.). Der koraninmanente, mit semantischen Analysen arbeitende Ansatz Ateş stellt eine Entsprechung zur neueren literaturwissenschaftlichen Bibelexegese dar, wobei Ateş im Gegen-

satz zu dieser nicht von einem Bruch zwischen Exegese und Dogmatik ausgeht.

(2.) Ein derartiger *sola-scriptura*-Ansatz wie bei Ateş enthebt nicht von der Aufarbeitung und Weiterentwicklung der Scharia im Kontext aktueller gesellschaftspolitischer Fragen, wofür die Transferleistungen Bülent Ucars beispielhaft sind.⁴⁹ Ucar stellt zunächst am Beispiel einer großen Zahl von Gelehrten das breite Spektrum an Positionen in der türkischen Schariadebatte dar und untersucht anschließend, wie sich diese Positionen auf die türkisch-islamischen Verbände in Deutschland auswirken. Ucar betont mehrfach die Wandlungsfähigkeit der Scharia (19, 332) und daraus folgend die Notwendigkeit kontroverser innermuslimischer Diskussionen. Dabei sei es wichtig, dass die Muslime auch problematische Traditionen gerade nicht ausklammern (320): „Was wir brauchen, ist eine offene und klare Debatte über die Anwendung der Scharia und, damit zusammenhängend, über die Frage, ob und inwieweit das islamische Recht mit den international anerkannten Menschenrechten und der auf ihnen basierenden freiheitlichen Grundordnung beispielsweise in Deutschland kompatibel ist.“ (44) Auch wenn bei den offiziellen Autoritäten in der Türkei bislang eine konservative Grundhaltung überwog, sieht Ucar einen wachsenden Einfluss von Reformkräften (280). Angesichts kontroverser Modernismusdebatten hält er als Ergebnis fest: „Die mit Nachdruck eingeforderte Öffnung des İğtihad-Tores hat sich in der religiösen Praxis der Türkei trotz vehementer Kritik bereits durchgesetzt.“ (225)

(3.) Ein dritter Bereich der Transferleistung liegt im Bereich der Religionspädagogik. Pionierhaft ist hier die Arbeit von Harry Harun Behr.⁵⁰ Ausgehend von einer kritischen Analyse vorliegender Lehrpläne zum Islamischen Religionsunterricht nach Sprache, pädagogischem und theologischem Profil zeigt Behr, wie schulpraktische Lösungen wieder „theologiewirksam“ sein können (477, 492). Umgekehrt muss im Blick auf zukünftige Lehrplanarbeit die theologische Diskussion vertieft werden (339). Den Islam interpretiert Behr als ein für anthropologische Grundfragen anschlussfähiges System. Beziehungs- und Erkenntnisfähigkeit des Menschen sowie seine religiöse Entwicklung finden Orientierungspunkte im Koran. Im Ergebnis erweist sich „die Haltung der ‚Achtsamkeit‘ aus theologischer Sicht als erste Bedingung für die Gestaltung einer gemeinsamen Lebens- und Zivilkultur“ (456). Deziert nimmt Behr in seiner Arbeit immer wieder auf Debatten insbesondere über Erziehungsfragen in der islamischen Welt Bezug, um einen „deutschen Sonderweg“ auszuschließen (457).

d) Türkische und bosnische Perspektiven

Auch wenn es wichtig ist, dass in Deutschland und Westeuropa entsprechend den örtlichen Situationen islamisch-theologische Konzepte entstehen, wäre eine Isolation in der Tat der falsche Weg. An dieser Stelle sei daher auf zwei Länder verwiesen, in denen es derzeit aufgrund historischer Entwicklungen zu interessanten islamischen Positionen kommt und die beide über die fortdauernden Beziehungen zwischen eingewanderten Minderheiten und Herkunftsland in Deutschland besonders wirksam sind.⁵¹

Aus dem türkischen Diskurs⁵² ist die unter anderem die „Ankaraner Schule“ hervorzuheben, von deren Exponenten erfreulicherweise jetzt einige von Felix Körner übersetzte Aufsätze in deutscher Spra-

⁴³ Vgl. Mahmoud Ayoub, Pope John Paul II on Islam, in: Byron L. Sherwin / Harold Kasimov (Hg.), John Paul II and Interreligious Dialogue, Maryknoll 2000, 171–184.

⁴⁴ Vgl. Qamar-ul Huda, The 40th Anniversary of Vatican II: Examining *Dominus Iesus*, and Contemporary Issues for Inter-religious Dialogue between Muslims and Catholics, in: Islam and Christian-Muslim Relations 15 (2004), 331–347. Es handelt sich hierbei um eine kritische Würdigung von *Dominus Iesus* auf der Basis einer soliden Analyse von Text und Intention des Dokuments. Zwar würdigt der Autor die Pluralismuskritik (345), hält aber den missionarischen Ansatz des Dokuments für hinderlich im Dialog (343).

⁴⁵ So finden diese Autoren z.B. auch bei Thomas Roddey, Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Erklärung „Nostra aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt (Paderborner Theologische Studien 45), Paderborn u. a. 2005, keine Beachtung, obwohl buddhistische Kritik berücksichtigt wird (201) (vgl. dazu die Rez. in ThRv 102 [2006], 392–394).

⁴⁶ Vgl. Renz, Mensch (s. Anm. 21), 21; Felix Körner, Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam, Würzburg 2005, 21.

⁴⁷ Vgl. Zebiri, Muslims (s. Anm. 34), 174; Jane Dammen McAuliffe, Reading the Qur'an with Fidelity and Freedom, in: JAAR 73 (2005), 615–635, die besonders auf neue Stimmen der Koranauslegung in Nordamerika und Europa verweist (vgl. 630), sowie Omid Safi, Introduction: *The times they are a-changin'* – a Muslim Quest for Justice, Gender Equality and Pluralism, in: ders. (Hg.), Progressive Muslims. On Justice, Gender and Pluralism, Oxford 2003, 1–29, 18f., der die Bedeutung westlicher Universitäten für islamische Reformdenker hervorhebt.

⁴⁸ Vgl. Abdullah Takam, Koranexegese im 20. Jahrhundert: Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş, 'Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri', Istanbul (Yeni Ufuklar) 2007. Zu nennen ist weiterhin: Navid Kermani, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 1999.

⁴⁹ Vgl. Bülent Ucar, Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft. Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert, Würzburg 2005. Im schariarechtlichen Bereich sind ferner die Arbeiten von Muhammad Kalisch zu nennen: Muhammad Kalisch, Muslime als religiöse Minderheit. Ein Beitrag zur Notwendigkeit eines neuen İğtihad, in: Thorsten Gerald Schneiders / Lamya Kaddor (Hg.), Muslime im Rechtsstaat, Münster 2005, 47–67; ders., Vernunft und Flexibilität in der islamischen Rechtsmethodik, Diss. rer. pol., Darmstadt 1997.

⁵⁰ Harry Behr, Curriculum Islamunterricht. Analyse von Lehrplanentwürfen für islamischen Religionsunterricht in der Grundschule. Ein Beitrag zur Lehrplantheorie des Islamunterrichts im Kontext der praxeologischen Dimension islamisch-theologischen Denkens, diss. phil., Bayreuth 2005, in: www.izir.uni-erlangen.de/docs/IZIR_H.Behr_Dissertation_Curriculum_Islam.pdf.

⁵¹ Vgl. darüber hinaus Katajun Amirpur / Ludwig Ammann (Hg.), Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformen einer Weltreligion, Freiburg 2006, mit einer Fülle von Autorenporträts und Literaturhinweisen.

⁵² Vgl. dazu auch umfassender Takam, Koranexegese (s. Anm. 48) sowie P. Xavier Jacob, Courants et essais novateurs dans l'Islam turc, in: WI 44 (2004), 27–84. Im Folgenden wird eine Strömung herausgegriffen, ohne dass damit geleugnet werden soll, dass es auch andere bemerkenswerte theologische Entwicklungen in der Türkei gibt.

che vorliegen.⁵³ Diese Autoren praktizieren eine historisch-situationsbezogene Koranlegung, indem sie den Koran als geschichtlichen Text (25) bzw. geschichtliche Rede (92) betrachten, ohne allerdings dessen göttlichen Ursprung zu leugnen. So spricht Mehmet Paçacı von „universalen Prinzipien [...] in geschichtlicher Verpackung“ (51). Ömer Özsoy formuliert an anderer Stelle das Anliegen, den historischen Sinn des Korans ins Zentrum zu rücken und eine unmittelbare Aktualisierung zu vermeiden: „Wiederum trägt die geschichtliche Perspektive in sich die Möglichkeit, sich als Muslim zu modernisieren, indem sie diese Verse auf ihren geschichtlichen Kontext zurückführt und die übergeschichtlichen Prinzipien und Ziele hinter den geschichtlichen Geboten sieht.“⁵⁴ Der hermeneutische Ansatz Gadamers spielt für die „Ankaraner Schule“ eine wichtige Rolle (73, 127, 143f.), was eine gemeinsame Verstehensgrundlage mit christlichen Theologen darstellen kann. Zum Teil unterscheiden sich die in dem Bd vorgestellten Positionen auch deutlich, was es schwer macht, von einer einheitlichen Schule zu sprechen: So betont Burhanettin Tatar im Sinne der Rezeptionsästhetik die Deutungsoffenheit auch der Korantexte (118, 121), wohingegen Özsoy die Konstruktion „einer neuen Textes“ vor allem bei den von ihm abgelehnten modernistischen und traditionalistischen Zugängen sieht (23). Unbefangen nehmen die Autoren schließlich auf biblische Texte Bezug (32, 62 u. ö.). Paçacıs „exegetischer Versuch zu Sure 112 in der Perspektive der semitischen Religionstradition“ (166–203) knüpft dabei auf bemerkenswerte Weise an bibelwissenschaftliche Forschungen an. Insgesamt sieht Körner hier einen beachtlichen „denkerischen Aufbruch“ (12) und konstatiert bei den von ihm untersuchten Theologen „ein hohes Maß an historischem Denken“⁵⁵.

Daneben ist auf Bosnien zu verweisen. Außer den Werken des 2002 verstorbenen Smail Balić⁵⁶ werden in Westeuropa bislang kaum Positionen des bosnischen Islams rezipiert. Neben dem Rechtsexperten Fikret Karčić⁵⁷ ist besonders der Koranexeget Enes Karic⁵⁸ zu erwähnen. Karic nimmt positiv auf den Westen Bezug und sieht den Islam als Teil Europas.⁵⁹ In seinen „Essays (on Behalf) of Bosnia“ spricht Karic von der „multi-interpretability“ (211) des Korans und vermittelt zwischen klassischen islamischen Autoren und moderner Hermeneutik: „In Islam, the Qurʾān is the fundament, but not in the manner of a document that was once (in the distant 7th century) closed into a given set of connotations, but rather, the Qurʾān is the fundament in the manner of the Source, that can never ever be exhausted and that will always remain open.“ (243) Die Universalität des Korans hat für Karic zur Folge, dass Erfahrungen und Rezeptionen außerhalb der Umma berücksichtigt werden müssen: „Just as the Qurʾān was not revealed to the Muslims alone, but to humanity as a whole, thus Muslims, in the interpretation of the Qurʾān, must take into account and use the experience of inter-humanity, not merely the experience of the Muslim world. It could be of a great benefit to the Muslims to use

the Christian experience of the Bible through history and its interpretations by Catholics, Protestants and Eastern Orthodox Christians alike.“ (234, vgl. auch 178f.) Indem Karic sowohl einen rezeptionsorientierten Ansatz verfolgt als auch die Notwendigkeit einer muslimischen Rezeption bibelwissenschaftlicher Erkenntnisse betont, bildet er so etwas wie ein islamisches Pendant zur Position von Hans Zirkler. Auch die Konvergenzen mit Auffassungen der „Ankaraner Schule“ sind nicht zu verkennen.

e) Fazit: Dynamische Entwicklungen auf islamischer Seite

In Deutschland ebenso wie in der Türkei und in Bosnien finden sich neue, in den Christlich-Islamischen Studien noch zu rezipierende Positionen eines wissenschaftlich in Europa verwurzelten, westliche und islamische Traditionen verbindenden Islams, die auch die Basis für gemeinsame Forschungsprojekte darstellen könnten. Insgesamt ist hier die Dynamik von Entwicklungen zu beobachten, die noch in den Anfängen stehen und die in den nächsten Jahren sicherlich zu den spannendsten Feldern theologischer Diskussionen gehören werden. Die vorgestellten Autoren haben Grundlagen für einen wissenschaftlich-theologischen Dialog geschaffen, der somit auch in Deutschland nicht mehr außer Reichweite ist und auch dort bereits begonnen hat.⁶⁰

4. Themen und Wege theologischer Gespräche zwischen Christen und Muslimen

Die bisherigen Überlegungen bewegten sich auf der Ebene christlicher oder muslimischer Entwürfe. Immer wieder wird gerade auf christlicher Seite appellativ oder unterschwellig darauf hingewiesen, dass dies oder jenes muslimischerseits noch nicht rezipiert wurde.⁶¹ Die entscheidende Frage lautet, wie sich christliche bzw. muslimische Ansätze im Gespräch bewähren und über die Eigenposition hinaus Neues im Gespräch gelernt werden kann.

Es wäre an dieser Stelle möglich, thematische Querschnitte zu legen, jedoch mit der Gefahr, den einzelnen Gesprächsprozessen zu wenig in der ihnen jeweils eigenen Dynamik gerecht zu werden. Entsprechend den obigen Ansätzen werden hier vier bilaterale christlich-muslimische Projekte mit wissenschaftlichem Anspruch vorgestellt. Ausgewählt wurden Beispiele dokumentierter kontinuierlicher Dialogprozesse, an denen in der Regel auch der Leser über die Lektüre der reinen Vortragstexte hinaus partizipieren kann.⁶² Im Falle der schon länger existierenden Projekte geht es nur um die Entwicklungen der letzten Jahre – natürlich vor dem Hintergrund früherer Publikationen. Von Interesse sind einerseits die inhaltlichen Ergebnisse, andererseits die methodischen Wege, wie sie sich in der schriftlichen Dokumentation niederschlagen.

a) „Groupe de recherches islamo-chrétien“ (GRIC)

Unter den verschiedenen Projekten ist aufgrund seiner unübertroffenen Intensität besonders der französischsprachige GRIC (Groupe de Recherches Islamo-Chrétien = Islamisch-Christliche Forschungsgruppe) hervorzuheben, der seit 1977 besteht und derzeit Ortsgruppen in Paris, Barcelona, Rabat, Tunis und Beirut unterhält, wodurch Perspektiven aus Europa und der islamischen Welt einfließen.⁶³ Mitglieder von GRIC sind christliche und muslimische Wissenschaftler, die ohne Mandat ihrer Glaubensgemeinschaft einen zeichenhaften Weg gemeinsamer Dialogarbeit gehen. Auf den Jahrestreffen von

⁵³ Vgl. Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Felix Körner (Religion und Gesellschaft 1), Freiburg 2006. Leider sind die Fußnoten der Originaltexte vielfach nicht mit übersetzt. Stattdessen werden vom Übersetzer hilfreiche Erläuterungen und Hintergrundinformationen geliefert. Weitere Texte aus dem Kontext der „Ankaraner Schule“ finden sich in: *Heidelberger Centrum für Euro-Asiatische Studien* (Hg.), *Islam und Moderne, Reformdenken im türkischen Islam heute*, Konferenzbeiträge Heidelberg 25. Juni 2005. Vgl. dazu auch Körner, *Koran* (s. Anm. 46) (vgl. dazu die Rez. in ThRv 102 [2006], 160f.).

⁵⁴ Ömer Özsoy, *Koranhermeneutik als Diskussionsthema in der Türkei*, in: www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/pdf_archive/20050722_0855_ArtikelOezsoy7-05.pdf, 13 (vgl. dazu auch Körner, *Koran* [s. Anm. 46], 153f.). In diesem Artikel wird auch die Entwicklung der türkischen Koranexegese im 20. Jh. dargestellt.

⁵⁵ Felix Körner, *Können Muslime den Koran historisch erforschen?*, in: *Theologische Zeitschrift* 61 (2005), 226–238, 237.

⁵⁶ Vgl. zuletzt Smail Balić, *Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion*, Köln / Weimar / Wien 2001.

⁵⁷ Vgl. Fikret Karčić, *The Bosniaks and the Challenges of Modernity*, Late Ottoman and Habsburg Times, Sarajevo 1999; ders., *Applying the Shariʿah in Modern Societies: Main Development and Issues*, in: *Islamic Studies* 40 (2001), 207–226.

⁵⁸ Vgl. Enes Karic, *Essays on our European Never-Never Land* (Biblioteka Stranac), Sarajevo (GIK OKO) 2004; ders., *Essays (on Behalf) of Bosnia* (Biblioteka Hikmet), Sarajevo (El Kalam) 1999; ders., *The Interpretation of the Qurʾān and the Destiny of the Islamic World*, in: *Islamic Studies* 36 (1997), 5–19; ders., *Die klassische und zeitgenössische Hermeneutik des Korans im Licht neuerer Rezeptionstheorien*, in: *Synthesis philosophica* 4 (1989), 67–90.

⁵⁹ Vgl. ders., *Land* (s. Anm. 58), 38, 65, und ders., *Bosnia* (s. Anm. 58), 84, 111.

⁶⁰ Vgl. die kritische Bemerkung bei Johannes Kandel, „Lieber blauäugig als blind?“ Anmerkungen zum „Dialog“ mit dem Islam (Islam und Gesellschaft 2), Berlin 2003, 5: „Ein substantieller theologischer Dialog ist nicht in Sicht.“ Siehe dazu auch unten Anm. 62.

⁶¹ Vgl. z. B. Schmidt-Leukel, *Gott* (s. Anm. 7), 382f., 389.

⁶² Nur erwähnt sei hier das deutschsprachige Projekt, an dem ich selbst beteiligt bin, das „Theologische Forum Christentum – Islam“. Dort wurde der Ansatz einer schrittweisen Einbeziehung muslimischer Gesprächspartner gewählt. Die beiden ersten Bde widmen sich der innerchristlichen Reflexion (Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber (Hg.), *Herausforderung Islam*. Anfragen an das christliche Selbstverständnis [Hohenheimer Protokoll 60], Stuttgart 2005; dies., *Heil* [s. Anm. 18]). Ab 2006 dokumentiert ein jährlich erscheinender Bd die Dialogtagungen, die von einem christlich-muslimischen Team vorbereitet und geleitet werden (dies. [Hg.], *Im Namen Gottes ...* Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, Regensburg 2006; Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber / Duran Terzi (Hg.), *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Regensburg 2007). Dialogprozesse werden in Erwiderungen, Beobachterberichten sowie Einführungen und Fazit sichtbar.

⁶³ Vgl. www.gric.asso.fr/.

GRIC findet jeweils ein Austausch über das statt, was die Ortsgruppen zu bestimmten Fragestellungen erarbeitet haben. In langen Prozessen sind so mehrere Bücher entstanden.⁶⁴ Deren Ziel und Spezifikum war es zunächst, dass Christen und Muslime darin mit gemeinsamer Stimme sprechen, wobei auch Dissens nicht verschwiegen wird.⁶⁵

Das neueste Buch von GRIC trägt den Titel „identités en devenir“⁶⁶, der auf ein hermeneutisches Konzept sich ständig wandelnder und auf eine Neuaneignung der Offenbarung angewiesener Identitäten verweist (22, 332). Es ist dies auch das Prinzip von GRIC, in das der Leser mit hinein genommen werden soll. Damit ist eine thematisch recht weite Klammer vorgegeben. Die Frage nach der Identität wird mit folgenden Schwerpunkten gestellt: Zusammenleben von Christen und Muslimen, Schrift und Tradition, Geschichte und Gestaltung der Zukunft als gemeinsame Aufgabe. Allein drei Beiträge widmen sich christlich-muslimischen Ehen. Amel Grami zeigt auf, dass das Verbot der Eheschließungen von Musliminnen mit Nicht-Muslimen sozial bedingt ist und von daher Schritte zu einer größeren Gleichberechtigung der Geschlechter im Islam geboten sind (343–356). An verschiedenen Stellen votieren Beiträge für eine stärker universalistische Deutung der beiden Religionen. Im Beitrag „L'universalisme de l'islam entre identité et exclusion“ (123–134) stellt Abd-al-Haqq Guiderdoni dar, wie universalistische Aussagen des Korans exklusiv oder inklusiv gedeutet werden können und Ausschlussmechanismen schließlich eschatologisch durch Gott aufgehoben werden. Zu welchem religionstheologischen Konzept das führt, bleibt in diesem Bd wie vieles offen, wobei sich an manchen Stellen angesichts verschwimmender Identitäten eine Art Metareligion andeutet (131, 312). Hmida Ennaifer, der sich mit neuen muslimischen Theologen („nouveaux théologiens“) befasst, sieht einen klaren Traditionsbruch (319–328). Unter dem Titel „Sursauts identitaires“ stellt Jean-Marie Gaudeul dar, dass ein gewisser Anpassungsprozess der Religionen an ihren Kontext erforderlich ist (267–285). Die Texte des Bdes werden mit zwei Ausnahmen (mit mehreren Vf.n) von einzelnen Mitgliedern des GRIC verantwortet, auch wenn sie im Kontext intensiver Arbeitsbeziehungen entstanden sind. Das gemeinsame Fazit ist mit zwei Seiten knapp gehalten, so dass sich das Buch an einen normalen Sammelband annähert und somit das bisherige Spezifikum von GRIC aufgibt.

Parallel zum neuesten Buch entstand ein gemeinsamer Aufsatz, der nach Perspektiven des Glaubens für das 21. Jh. fragt.⁶⁷ Darin wird der Glaube als Suchprozess ausgehend von der individuellen Suche verstanden (19). Wenngleich der Glaube ein gemeinsamer ganzheitlicher Akt sei (25), stehe der einzelne nicht passiv gegenüber religiösen Autoritäten (27). Ausgehend von der Negativgeschichte im Umgang mit Andersgläubigen in beiden Religionen spricht der Text von einem „droit à la différence“ (21). GRIC erklärt, dass es heute unmöglich ist, das Zusammenleben nur auf einer einzigen Tradition aufzubauen (26). Gemeinsam sollen Christen und Muslime daher Alternativen zu rein ökonomischen Werten aufzeigen. Im Gegensatz zu einem antagonistischen Modell gehe es darum, „sa propre identité comme identité en devenir“ dans un pluralisme d'identités“ (28) betrachten.

Die größte Stärke haben dieser Text und der neueste Bd dort, wo es um gegenwartsbezogene Themen geht. Dies liegt in der Linie der früheren Arbeiten von GRIC: Ausgehend von Bibel und Koran ist Ziel eine „lecture renouvelée des textes fondateurs“⁶⁸. Daraus ergibt sich eine dialektische Hermeneutik zwischen Quellen und gegenwärtiger Situation: „sa recherche [du croyant, H.S.] de la justice s'effectue dans un mouvement dialectique entre les sources de sa foi et les données du réel telles qu'il les perçoit aujourd'hui“⁶⁹. Spiritualisierte

Deutungen werden abgelehnt und als Widerspruch zu Bibel und Koran gesehen. Im Zentrum steht somit eine handlungsorientierte Sicht des Glaubens, die auf die befreiende Wirkung der beiden Religionen abhebt: „Une foi qui ne se traduit pas en actes a peu de chances d'être authentiquement enracinée.“⁷⁰ Daraus folgen klare Voten für Minderheiten- und Menschenrechte sowie eine Offenheit gegenüber säkularer Welt und Ethik.⁷¹

b) „Iranisch-Österreichische Konferenz“ und „Vienna International Christian-Islamic Round Table“

Ebenfalls seit 1977 veranstaltet die Hochschule der Steyler Missionare in Mödling bei Wien christlich-muslimische Konferenzen, aus denen zahlreiche auch auf Englisch, Arabisch, Farsi und Urdu übersetzte Publikationen hervorgegangen sind.⁷² Deren Markenzeichen ist, dass die Dialogprozesse im Wortlaut dokumentiert und mit Randglossen übersichtlich strukturiert sind. Thematisches Leitwort der seit 1994 durch eine Initiative des damaligen Außenministers Alois Mock ins Leben gerufenen „Iranisch-Österreichischen Konferenz“ ist Gerechtigkeit.⁷³ Es ist schwierig, die umfangreichen Diskussionen auf einen Nenner zu bringen, weshalb eine Beschränkung auf einige inhaltliche und formale Beobachtungen geboten ist. Muslime nehmen in den Gesprächen auf christliche Beiträge Bezug und umgekehrt. Oft wird der Konsens gesucht, aber auch Differenzen werden klar benannt, was an zwei Beispielen aufgezeigt werden soll:

So steht in einer Diskussion im zweiten Bd⁷⁴ der positiven christlichen Einschätzung zur befreienden Wirkung der Säkularisierung, die in der „kritische[n] Distanz zu Staat und Politik“ liegt und vor „vorschneller politischer Vereinnahmung schützt“ (242) eine vehemente islamische Ablehnung des Säkularismus [sic!] gegenüber (245f, 253). Diese Position grenzt sich gegenüber einer als spezifisch christlich angesehenen Erfahrung ab und würdigt positive Momente von Säkularisierung nicht. Außerdem wird kritisiert, die christliche Anerkennung des Pluralismus stehe im Widerspruch zum Wahrheitsanspruch (247f.); ferner ist von einem „Christentum der Angst und Passivität“ (253) die Rede. Dieser Dissens spiegelt dem Christentum eine kritische Außenwahrnehmung, lässt aber auch kein Aufeinander-Zubewegen erkennen.

Der dritte und neueste Bd ist Fragen des Friedens und der Gerechtigkeit gewidmet, wobei es auch um Minderheiten, Konflikte und Globalisierung geht.⁷⁵ Insgesamt spielen die Menschenrechte in den Diskussionen eine zentrale Rolle.⁷⁶ Die iranischen Vertreter würdigen die Menschenrechte (279), betonen aber auch Gegensätze zu islamischen Prinzipien (282). Bemerkenswert ist jedoch die ausgesprochene Hoffnung auf eine Anpassung in Diskussionen der islamischen Rechtsgelehrten (283). Seyed Mostafa Mohaqqueh-Damad sieht keinen Widerspruch zwischen der „Allgemeinen Erklärung der Menschen-

⁷⁰ *Ders.*, Pêché (s. Anm. 64), 210. Vgl. auch *ders.*, Foi (s. Anm. 64), 309f., mit dem programmatischen Satz: „Certes, les religions n'ont pas leur fin dans l'utilité sociale ou politique, mais leur message [...] implique que la libération des opprimés ne peut être repoussée à une espérance supra-historique et requiert tous les efforts humains pour éliminer les divers formes d'oppression [...]“

⁷¹ Vgl. zu den genannten Punkten *ders.*, Pluralisme (s. Anm. 64), 245; *ders.*, Foi (s. Anm. 64), 312; *ders.*, Pêché (s. Anm. 64), 237. Die vom GRIC propagierte „éthique nouvelle“ (ebd., 210) steht einer legalistischen Moral entgegen; Sünde wird anthropologisch als Beziehungsverweigerung gegenüber Gott gedeutet.

⁷² Eine Auflistung der weiteren Publikationen findet man unter <http://195.202.176.112/hochschule/veroeff.htm#Publ>.

⁷³ Vgl. *Andreas Bsteh / Seyed A. Mirdamadi*, Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive (1. Iranisch-Österreichische Konferenz Tehran, 25. bis 28. Februar 1996), Mödling 1997. Vgl. hierzu und zum zweiten Bd auch *Hans Zirker*, Zum Verhältnis von Christentum und Islam, in: *ThRv* 98 (2002), 195–202, 197f.

⁷⁴ Vgl. *Andreas Bsteh / Seyed A. Mirdamadi* (Hg.), Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht (2. Iranisch-Österreichische Konferenz Wien, 19. bis 22. September 1999), Mödling 2001.

⁷⁵ Vgl. *Andreas Bsteh / Seyed A. Akrami / Seyed A. Mirdamadi* (Hg.), Friede, Gerechtigkeit und ihre Bedrohungen in der heutigen Welt (3. Iranisch-Österreichische Konferenz Tehran, 22. bis 25. Februar 2003), Mödling 2005.

⁷⁶ Bereits im zweiten Bd wird über die Frage der Menschenrechte diskutiert. Islamische Positionen beinhalten, dass es keine menschliche Freiheit gegenüber göttlichen Geboten gebe (307), der Akzent auf kollektiven Rechten gegenüber individuellen (313; 284f.) und auf Pflicht statt Recht (315) liege. Dort ist der Dissens noch schärfer als im dritten Bd, so dass möglicherweise doch eine gewisse Annäherung erkennbar ist.

⁶⁴ Vgl. *Groupe de recherches islamo-chrétien*, Écritures (s. Anm. 5); *ders.*, Foi et justice. Un défi pour le christianisme et pour l'Islam, Paris 1993; *ders.*, Pluralisme et laïcité. Chrétiens et musulmans proposent, Paris 1996; *ders.*, Pêché et responsabilité éthique dans le monde contemporain, Paris 2000.

⁶⁵ Allerdings kann dieser gemeinsame Weg auch mit sich bringen, dass einzelne nicht jeden Schritt mit vollziehen können (vgl. die beiden abweichenden Voten in *ders.*, Écritures [s. Anm. 5], 152–155 sowie *ders.*, Pêché [s. Anm. 64], 211f.).

⁶⁶ Chrétiens et musulmans en dialogues. Les identités en devenir. Travaux du GRIC (1996–2003). Sous la direction de Vincent Feroldi, Paris 2003.

⁶⁷ *Groupe de recherches islamo-chrétien*, Croire au lendemain d'un changement de siècle, in: *Islamochristiana* 28 (2002), 13–33. Auf der Internetseite ist ein weiteres Dokument zum Thema „sainteté d'espace“ angekündigt.

⁶⁸ *Ders.*, Pluralisme (s. Anm. 64), 247.

⁶⁹ *Ders.*, Foi (s. Anm. 64), 313.

rechte“ und der iranischen Position (161). An anderer Stelle wird das iranische Minderheitenrecht dem europäischen Länder weit überlegen dargestellt (184f.). Adel-Theodor Khoury formuliert eine Reihe kritischer Anfragen (183), die in der anschließenden Diskussion nur ansatzweise beantwortet werden. Kann wirklich auf einer derart heterogenen Basis das „Engagement für die Menschenrechte [...] eine wichtige gemeinsame Aufgabe der Religionen sein“ (284), wie es einer der österreichischen Teilnehmer fordert?

Die Bde illustrieren, dass ein solcher Dialog kein einfaches Unterfangen ist.⁷⁷ Das Projekt ist ein seltenes Beispiel für Gespräche auch mit traditionellen muslimischen Theologen.⁷⁸ Bis auf wenige Ausnahmen enthalten die muslimischen Beiträge leider keine oder nur wenige Fußnoten; außerdem sind Zitate nur teilweise belegt. So begegnen sich hier auch zwei verschiedene Wissenschaftstraditionen. Dass authentische Diskussionsprozesse in ihrer Dynamik dokumentiert werden, hat schließlich zur Folge, dass manche Fragen ohne Antwort stehen bleiben. Eine Gefahr ist darin zu sehen, dass kein geschützter Diskussionsraum vorhanden ist und gerade von den iranischen Teilnehmern eher offizielle Antworten gegeben werden. Mit großer Spannung können die Ergebnisse der vierten Tagung zum Thema „Hermeneutik“⁷⁹, die in politisch brisanten Umständen im Oktober 2006 stattfand, erwartet werden.

Zur Weiterführung und Vertiefung wurde im Jahr 2000 aus Teilnehmern der vorausgegangenen Dialogkonferenzen eine Arbeitsgruppe ins Leben gerufen, die den Namen „Vienna International Christian-Islamic Round Table“ trägt und seitdem im zweijährigen Rhythmus tagt.⁸⁰ Dessen Grundgedanke ist „das Bewußtsein einer Zusammengehörigkeit vor Gott und in der Verantwortung für die Welt, das in ein gemeinsames Handeln einmünden will“ (7). Beim ersten Treffen dieses aus insgesamt 15 christlichen und muslimischen Wissenschaftlern aus verschiedenen Ländern bestehenden „Dialogforums“ wurde ein kurzes Schlusskommunique beschlossen, das die Agenda für die weiteren Tagungen vorgibt und den Dialog durch das Ziel der Einwirkung auf Erziehung und Medien konkretisiert (179–181). Hier finden sich tendenziell offenere muslimische Positionen, z. B. in Fragen des Weltbildes (115f.) oder der Religionsfreiheit (55–60, 174). Modjtahed Schabestari betont, dass Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Fragen der Gerechtigkeit leichter festzustellen sind, als dies in der Gottesfrage der Fall ist, die dem menschlichen Zugriff entzogen ist (77f.). Der zweite Bd geht der Frage nach, inwiefern Religion im Zusammenspiel mit sozialen Faktoren Ursache von Gewalt ist.⁸¹ Wiederum ist es Schabestari, der selbstkritisch vom „Gewaltpotential“ (101, vgl. 149f.) der Religionen spricht, was zu einem Plädoyer gegen manipulative Interpretation von deren Texte im Abschlusskommunique führt (174). Der dritte Bd beschäftigt sich mit Armut und Ungerechtigkeit im Kontext der Globalisierung.⁸² Auch wenn die Diskussionen hier erneut eine weitgehende Einigkeit zwischen den christlichen und muslimischen Teilnehmern zeigen, wird immer wieder deutlich, wie schwierig es ist, eine sozialwissenschaftliche und eine theologische Betrachtung der behandelten Phänomene miteinander zu verbinden (38, 51) sowie religiöse Prinzipien und Quellen für konkrete Maßnahmen in der Gegenwart fruchtbar zu machen (108f., 153f.). Schließlich fällt auf, dass die Beiträge in allen drei Bden stark von persönlichen Einschätzungen geprägt sind und weniger streng wissenschaftlichen Charakter haben.

Beide Vorhaben sind durch eine interdisziplinär zusammengesetzte Teilnehmerschaft aus Theologie, Soziologie, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften geprägt. Im Mittelpunkt steht die sozioethische Gestaltung des Zusammenlebens, die jedoch untrennbar mit den in früheren Mödlinger Publikationen stärker thematisierten theologi-

schen Grundfragen verbunden ist.⁸³ Andreas Bsteh sieht eine gemeinsame gesellschaftliche Verantwortung in der Unterschiedlichkeit: „Es gibt also eine Differenz, die als solche – im Unterschied zu Differenzen, die in die Entzweiung führen – konstitutiv ist für die Gemeinsamkeit.“⁸⁴

c) „Building Bridges“

Seit 2002 findet einmal jährlich auf Initiative des Erzbischofs von Canterbury an wechselnden Orten der Welt eine Tagung mit christlichen und islamischen Wissenschaftlern unter dem Motto „Building Bridges“ statt, von denen inzwischen drei veröffentlicht wurden. Die erste Tagung stellte eine Art Agenda-Setting mit einem breiten Themenspektrum dar, das vom Lernen aus der Geschichte über Glaubensgemeinschaften, Glaube und Veränderung bis hin zu Fragen des Zusammenlebens reicht.⁸⁵ Auf jeden der zwölf Beiträge folgt eine Zusammenfassung der Erwiderung aus der Perspektive der jeweils anderen Religion und der Diskussion, so dass der Bd erfreulicherweise auch Kontroversen dokumentiert (23f, 46, 64). Besonders hervorzuheben ist der Beitrag von Tarif Khalidi, der die Lernmöglichkeiten muslimischer von christlicher Theologie (43) und die Vielstimmigkeit des Islams betont (44).

Die zweite Tagung umfasste die gemeinsame Auseinandersetzung mit Bibel und Koran.⁸⁶ Die Offenheit gegenüber den Schrifttexten der anderen Religion löst Ignoranz und Verfälschungsvorwürfe ab (50). Bemerkenswert und sehr aussagekräftig ist der erste Teil des Bdes, in dem jeder der 20 Teilnehmer kurz seinen persönlich-biographischen Zugang zu seiner heiligen Schrift darstellt. Es folgen neben den sechs Hauptvorträgen Dialoge über Bibel- und Korantexte, die auf Arbeitsgruppen während der Tagung zurückgehen. Die Einführungen und Kurzkommunikate der jeweiligen Textabschnitte unter Berücksichtigung ihres Kontexts sind stets lesenswert, wenn es auch nicht in erster Linie um aktuelle exegetische Debatten geht. Leider ist in den Zusammenfassungen der Ergebnisse nicht mehr nachvollziehbar, was von christlichen bzw. muslimischen Teilnehmern eingebracht wurde. Der Zugang zur Schrift wird zur natürlichen Theologie ins Verhältnis gesetzt (49), die Differenz zwischen Inkarnation und Inlibration wird berücksichtigt (61); mit historisch-kritischer Exegese verbundene Fragen werden nur kurz gestreift (34f., 61, 145). Die Übersetzung der Schriften in einen anderen historischen Kontext wird exemplarisch anhand der Rolle der Frau mit kritischen Beiträgen von Mona Siddiqui und Esther Mombo behandelt. Programmatisch heißt es am Ende des Bdes: „Reading scripture in the company of the Other underlines the importance of a certain humility in exegesis.“ (145)

Die dritte Tagung knüpfte mit dem Thema Prophetie unmittelbar daran an.⁸⁷ Themen sind Berufung, Sendung und Erfüllung der Prophetien in Jesus und Muhammad. Leider wurde das Modell mit Erwiderungen auf einzelne Vorträge durch einen Vertreter der jeweils anderen Religion nur im ersten Bd angewendet. So ist keine Diskussion über den provozierenden Beitrag von Mustansir Mir „Scriptures in dialogue: Are we reckoning without the host?“ (13–20) dokumentiert, in dem er aufzeigt, wie problematisch es ist, mit einzelnen Koranversen Dialog zu begründen. Vor allem dieser Bd zeichnet sich durch eine ausgewogene Differenzwahrnehmung aus. „Interpretive hospitality“ ermöglicht es wiederum, den jeweiligen Umgang mit der Schrift kennen zu lernen. Erfreulicherweise werden im „scripture dialogue“ u. a. Texte wie Apg 9,1–22 – Sure 73,1–20 oder 1Kön 21 – Sure 26,123–191 gewählt, die nicht zum Standardrepertoire von Bibel-Koran-Lektüren gehören. Als deren Fazit sind zwar eine Fülle interessanter Anfragen aufgelistet (43f, 85f., 113–115), welche leider nicht weiter diskutiert werden.

In allen Bden kommt dem Hg. eine sehr starke Rolle zu, indem er jeweils in den gesamten Bd wie in einzelne Teile einführt, Diskussionen zusammenfasst und ein abschließendes Fazit formu-

⁷⁷ Auffällig sind ferner Äußerungen über jüdische Gräueltaten und die Herrschaftsverhältnisse in Palästina zur Zeit Jesu, die nahe an antisemitischen Klischees liegen (157, 164, 167), und die durch Erwiderungen in der Diskussion nur bedingt aufgefangen werden (163).

⁷⁸ Siehe dazu oben 3.a).

⁷⁹ Mehrere Stellen des letzten Bdes legen schon dieses Thema nahe (51, 83, 110, 119f.).

⁸⁰ Vgl. Andreas Bsteh / Tahir Mahmood (Hg.), Um unsere Zeit zu bedenken. Christen und Muslime vor den Herausforderungen der Gegenwart, Mödling 2003.

⁸¹ Vgl. dies. (Hg.), Intoleranz und Gewalt. Erscheinungsformen – Gründe – Zugänge, Mödling 2004.

⁸² Vgl. dies. (Hg.), Armut und Ungerechtigkeit. Krisenzeichen der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung weltweit, Mödling 2006. Der noch stärker handlungsorientierte vierte Bd steht kurz vor Erscheinen: vgl. dies. (Hg.), Erziehung zu Gleichberechtigung. Eine Antwort auf Ungerechtigkeit und Intoleranz, Mödling 2007.

⁸³ So auch programmatisch Modjtahed Schabestari, Die Muslimen und Christen gemeinsamen Glaubensprinzipien und praktischen Pflichten als tragfähige Stützen ihres gerechten Zusammenlebens, in: Bsteh / Mirdamadi, Gerechtigkeit (s. Anm. 73), 377–387 (auch in: www.al-fadschr.de/nr081_090/af088/af088_18.htm).

⁸⁴ Bsteh / Mahmood, Zeit (s. Anm. 80), 83.

⁸⁵ Michael Ipgrave (Hg.), The Road Ahead. A Christian-Muslim Dialogue, London 2002. Vgl. auch ders., Anglican Approaches to Christian-Muslim Dialogue, in: Journal of Anglican Studies 3 (2005), 219–236.

⁸⁶ Ders. (Hg.), Scriptures in Dialogue. Christians and Muslims Studying the Bible and the Qur'an Together, London 2004.

⁸⁷ Ders. (Hg.), Bearing the Word. Prophecy in Biblical and Qur'anic Perspective, London 2005.

liert.⁸⁶ Es wäre darüber hinaus natürlich interessant zu erfahren, welches Fazit die muslimischen Teilnehmer ziehen. Möglicherweise könnte es auch ein nächster Schritt sein, Muslime verstärkt bei diesen Aufgaben einzubinden. Im Gegensatz zu GRIC ist ein wechselnder Teilnehmerkreis zu beobachten, was zwar die Hinzuziehung jeweiliger Spezialisten ermöglicht, aber weniger Kontinuität gewährleistet. Am Ende des ersten Bdes steht das Fazit: „theological dialogue should not be avoided or made secondary to more apparently pressing social concerns [...]“.⁸⁹ Spezifikum des Projekts ist die starke Gewichtung der Bibel-Koran-Lektüren in den beiden Folgebänden. Dennoch deuten die Agenda des ersten Bdes und die beiden demnächst erscheinenden Bde⁹⁰ darauf hin, dass auch hier vermehrt gesellschaftliche Themen im Mittelpunkt stehen.

d) „A Catholic-Shi'a Engagement“

Ein weiteres Projekt, wiederum mit schiitischen Gesprächspartnern, wurde nach einer längeren Vorbereitungsphase 2003 vom Heythrop College der University of London und der Benediktinerabtei Ampleforth zusammen mit der theologischen Hochschule in Qum initiiert.⁹¹ Das Vorhaben, welches spezifisch konfessionell als katholisch-schiitisch bestimmt wird, hat weniger offiziellen Charakter als die „Iranisch-Österreichische Konferenz“. Ein kleinerer Teil der schiitischen Teilnehmer ist zudem an britischen Hochschulen tätig, der größere Teil in Iran. Der erste Bd hat das Ziel „to draw upon the deep reservoir of shared Catholic and Shi'a spiritual resources, so as to engage with the world and to challenge our contemporary culture and society“ (19). Er verbindet die drei Ebenen Theologie, Spiritualität und gegenwärtiges Handeln, was sich auch in einer Untergliederung der 25 Beiträge in drei Teile niederschlägt. Der Bd vermittelt etwas von der Begeisterung der Organisatoren des Vorhabens. Die Dialoge und Verständigungsprozesse sind für den Leser jedoch allenfalls indirekt zugänglich. Außer den Vortragstexten enthält der Bd eine Einführung der drei Hg. (15–19) und abschließende „Reflections for a Future Agenda“ von Abbot Timothy Wright (427–437).

Der Bd ist so strukturiert, dass es zu einem Teil der Themen sowohl schiitische als auch katholische Beiträge gibt. Bei anderen Themen ist das nicht der Fall. So würde man sich ein muslimisches Gegenstück zum Beitrag „In Christ We Die“ von John McDade (290–299) wünschen, der die Lebenshingabe Jesu mit der des Imam Husein parallelisiert (292, 298f.). Eine vergleichbare Brücke zwischen den beiden Religionen schlägt keiner der muslimischen Autoren des Bdes explizit. Im Beitrag „Word of God and Revelation: A Shi'a Perspective“ (278–289) diskutiert Mohammad Jafer Elmi auch Ansätze einer rezeptionsorientierten Hermeneutik, die im Widerspruch zum traditionellen Objektivitätsanspruch der Koranauslegung steht (283f.). Im Fazit des Autors ist die Spannung zwischen hermeneutischem Bewusstsein und dogmatischem Anspruch deutlich erkennbar (289). Die wissenschaftliche Qualität der Beiträge ist unterschiedlich. Besonders hervorzuheben ist Saied Reza Amelis Beitrag „Global Spaces: Globalization and the Power of Religion“ (321–353). Der Autor differenziert zwischen verschiedenen Formen der Globalisierung und sieht die Gläubigen als „one global community against those who attack religion from without, and those who would in the very name of religion attack religion from within“ (352).

Nachdem der erste Bd eine breite Agenda aufgestellt hat, knüpft der zweite Bd an theologische Fragen an, aber wiederum mit Öffnungen hin zu Spiritualität und Praxis.⁹² Erfreulicherweise folgt auf die Einführung der Hg. ein sehr reflektierter Tagungsbericht von Avril Maklouf (17–25), in dem auch Querverbindungen zwischen den Beiträgen aufgezeigt werden und der als ein Ergebnis festhält, „that there is no major difference between Catholic and Shi'ite beliefs on the relationship between reason and faith“ (23). Im Hauptteil des Bdes geht es dann in 13 Beiträgen um Glaube und Vernunft, Autorität und Tradition sowie Moralität und Praxis. Interessante Perspektiven ergeben sich aus der Nähe der Schia zur Mu'tazila, was rationale Kriterien für

moralische Urteile betrifft (34–36, 74). In Glaubensfragen ist die Reichweite der Vernunft jedoch beschränkt, wie Mohammad Ali Shomali herausstellt (33f.). Wenn es auch in den Themenfeldern des Bdes über weite Strecken Gemeinsamkeiten zwischen katholischer Kirche und Schia gibt, betont Muhammad Legenhausen klar die Differenz in Fragen der Heiligkeit (121), des Priestertums (123) sowie der Tradition (128f.). Die Beiträge sind in der Regel so konzipiert, dass die Autoren über ihre eigene Religion reflektieren. So stellt Wulstan Peterburs die Frage nach der „Distinctiveness of Christian Ethics“ (153–169), konkretisiert diese allerdings nicht auf das Verhältnis zum Islam. Allein Mohammad Fanaei Eshkevari's Beitrag zu „Faith and Morality in Islam and Christianity“ (170–180) hat eine verschränkte Perspektive; im Ergebnis sieht der Autor ein entsprechendes Verhältnis von Glaube und ethischer Praxis in beiden Religionen. Reza Shah-Kazemi arbeitet die Theozentrik islamischer Ethik heraus und gelangt in diesem Zusammenhang zu der aus muslimischer Sicht bemerkenswerten Aussage: „man is made in the image or form of God“ (194). Der Schlussteil des Bdes enthält sechs verschiedene allgemeine Beiträge zum Dialog, die teilweise auf Eröffnungsworte zur Tagung zurückgehen.

Überzeugend an den beiden Bden ist die Balance zwischen theologischer Fundierung und Praxisbezug. Man darf gespannt sein, wie dieses Projekt weitergeht. Wünschenswert für die Leser zukünftiger Publikationen wäre in jedem Fall ein stärkerer Einblick in die Diskussionsprozesse.

e) Fazit: Errungenschaften und Grenzen

Die vorgestellten Bde dokumentieren ein breites Spektrum an Gesprächen, deren Dynamik allerdings für die Leser nicht immer nachvollziehbar ist, so dass es oft auch bei einem Nebeneinander bleibt. Dialogprozesse bedürfen nicht nur der Dokumentation, sondern auch einer eigenen Auswertung und Metareflexion, was die Bde nur ansatzweise leisten. Eine solche Auswertung ist daher ein wichtiges Postulat Christlich-Islamischer Studien.

Erfreulicherweise haben die meisten der Bde inzwischen muslimische Mitherausgeber. Dennoch ist zumindest teilweise ein christliches Übergewicht zu konstatieren.⁹³ Die vier Projekte sind vielfach mit ähnlichen Schwierigkeiten konfrontiert, was zeigt, dass derartige Vorhaben nicht einfach sind und christlich-islamische Gespräche noch am Anfang stehen. Auch sind die Wirkungen über die unmittelbaren Beteiligten hinaus schwer messbar, wobei insgesamt selbst bei den schon länger laufenden Projekten bislang eine recht begrenzte Rezeption zu vermuten ist.⁹⁴

5. Theologie zwischen Praxisbezug und Spiritualität – Elemente einer Agenda theologischer Gespräche zwischen Christen und Muslimen

Elemente einer Agenda ergeben sich als Gesamtfazit aus den drei skizzierten Feldern der innerchristlichen Reflexion, der muslimischen Positionen und der Erfahrungen aus bisherigen Gesprächen, die zunächst als Ausgangspunkt dienen sollen. Dabei werden auch weitere Arbeiten im Kontext dieser Themenfelder berücksichtigt.

Es fällt besonders auf, dass alle vier Projekte nicht rein theologisch im engen Sinn sind, sondern dass immer auch praxisbezogene Themen gewählt werden und die gesellschaftliche Verantwortung aus dem Glauben im Zentrum steht. Dies könnte damit zusammenhängen, dass theologische Fragen zum harten Brot christlich-islamischer Gespräche gehören. In ihrer Untersuchung der vom ÖRK durchgeführten Dialogaktivitäten konstatiert Jutta Sperber, dass es keinen wirklichen Fortschritt in theologischen Kernfragen gegeben habe und Muslime in der Regel praktische und politische Fragen bevorzugten. Theologie bezeichnet sie in der Konsequenz als „futile subject for dialogue“.⁹⁵ Möglicherweise sieht das auf wissenschaftlicher Ebene etwas anders aus als auf der Ebene offizieller Begegnungen.

⁸⁶ So ist z.B. bei ders., Road (s. Anm. 85), 24, nicht klar zwischen Text des Autors und Herausgeberkommentar getrennt.

⁸⁸ Ebd., 120.

⁸⁹ Arbeitstitel sind „Muslims, Christians and the Common Good“ und „Justice and Rights: Christian and Muslim Perspectives“.

⁹¹ Vgl. Anthony O'Mahony / Wulstan Peterburs / Mohammad Ali Shomali (Hg.), Catholics and Shi'a in Dialogue: Studies in Theology and Spirituality, London 2004. Vgl. auch www.heythrop.ac.uk/ccid/ sowie den Kurzbericht in Islamochristiana 29 (2003), 238f.

⁹² Vgl. dies. (Hg.), A Catholic-Shi'a Engagement. Faith and Reason in Theory and Practice, London 2006.

⁹³ So auch die grundsätzliche Einschätzung bei Siddiqui, Dialogue (s. Anm. 42), 196. Vgl. selbst Groupe de recherches islamo-chrétien, Écritures (s. Anm. 5), wo die Passagen zur christlichen Sicht des Korans doppelt soviel Raum einnehmen wie die zur muslimischen Sicht der Bibel.

⁹⁴ Interessant wäre es, Auswirkungen der Projekte auf kirchenamtliche Positionen zu untersuchen.

⁹⁵ Jutta Sperber, Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation, Berlin 2000, 99. Vgl. auch 118f., 324–330 sowie Kaulig, Ebenen (s. Anm. 1), 144, 184, 251 u. ö. Claude Geffré, Pour une théologie de la différence, in: Chemins de dialogue 27 (2006), 149–178, 176, äußert sich ebenfalls kritisch, wobei er insbesondere, Theologie und Dogmatik gleichsetzend, vom „dialogue d'ordre doctrinal“ spricht und diesen folgendermaßen charakterisiert: „C'est évidemment le dialogue le plus difficile et souvent le plus décevant.“

Sicherlich ist festzuhalten, dass es nur wenige Ansätze für „strictly theological exchange“⁹⁶ gibt. Aber kann man daraus auf eine muslimische Theologieverweigerung schließen? Und was ist schon „strictly theological“? Möglicherweise werden die gesellschaftspolitischen und praktischen Fragen nicht nur deshalb diskutiert, weil es kein anderes Weiterkommen gibt, sondern weil gerade für Muslime die praktische Relevanz der Gespräche wichtig ist.⁹⁷ So votiert auch die Gruppe der „Progressive Muslims“ mit den im Untertitel des Bdes aufgeführten Schwerpunkten „Justice, Gender, and Pluralism“ klar für gesellschaftliche Fragen.⁹⁸ Ein auf dogmatische Fragen begrenztes Theologieverständnis würde eine Engführung darstellen; Theologie muss sich auch gesellschaftlich als nützlich und relevant erweisen.

Eine ganze Reihe gesellschaftsbezogener Themen stehen damit oben auf der Agenda.⁹⁹ Hier sind zunächst Fragen des konkreten Zusammenlebens zu nennen, das sich in gemischten Ehen und Familien kristallisiert.¹⁰⁰ Fragen der religiösen Erziehung und des interreligiösen Lernens werden mit der Einführung von Islamischem Religionsunterricht an Bedeutung gewinnen. Als weiterer wichtiger Bereich sind die Medizin- und Bioethik zu nennen.¹⁰¹ Beiträge hierzu aus einer Konferenzreihe ebenfalls mit iranischen Wissenschaftlern wurden zuletzt in einem Themenheft der Zeitschrift „Islam and Christian-Muslim Relations“ veröffentlicht.¹⁰² Zudem sind Genderfragen zu nennen, die bislang in dialogischer Perspektive noch kaum Beachtung gefunden haben und die ebenfalls sowohl theologische als auch gesellschaftliche Dimensionen aufweisen.¹⁰³

Weiterhin ist zu beobachten, dass mehrfach Koran und Bibel als Ausgangspunkt für Gespräche gewählt werden.¹⁰⁴ Trotz des unterschiedlichen dogmatischen Stellenwertes von Bibel und Koran werden in der Praxis bei Textauslegungen beide einander auf einer Ebene gegenübergestellt. Damit werden bisherige Engführungen überwunden: Wurde von vielen Muslimen die Bibel in ihrem Wortlaut nicht ernst genommen, wurden von Christen westliche Methoden bei der Koraninterpretation angewendet, was dem heiligen Charakter des Korans widersprach.¹⁰⁵ Erleichtert werden die Gespräche dadurch, dass

es zunehmend auch muslimische Stimmen gibt, die den Koran historisch lesen.¹⁰⁶ Ein nächster Schritt könnte es sein, Grundzüge einer gemeinsamen Hermeneutik v. a. auch im Blick auf die Wahrnehmung des Anderen zu erarbeiten.

Obwohl bisweilen die Chancen spiritueller Themen betont werden,¹⁰⁷ spielen diese in den vorgestellten Projekten mit Ausnahme des „Catholic-Shi'a Engagement“ keine tragende Rolle, wobei manche der Texte von GRIC selbst spirituellen Charakter haben.¹⁰⁸ Auch darüber hinaus finden sich diesbezüglich nur wenige Veröffentlichungen,¹⁰⁹ so dass weitere Vorhaben in diesem Feld ein wichtiges Postulat wären. Faktisch zeigt sich somit im Feld des christlich-islamischen Gesprächs eine Theologie, die stark zum Praxisbezug und weniger stark zur Spiritualität neigt.

Auch klassische dogmatische Themen werden natürlich weiterhin eine wichtige Rolle spielen.¹¹⁰ Diese werden derzeit eher in Einzelstudien denn in dialogischen Prozessen behandelt, was nicht von der Aufgabe enthebt, die Ergebnisse dieser Studien wiederum in Gespräche einzubringen. Eine stärkere Verzahnung von innerchristlicher bzw. -muslimischer Selbstreflexion und interreligiösem Gespräch wäre in jedem Fall wünschenswert. Hier sind die eher trennenden Themenfelder Trinität¹¹¹, Christologie und Offenbarung zu nennen, als stärker verbindendes Feld Fragen des Menschenbildes¹¹², von dem wieder Brückenschläge zu gesellschaftlichen Fragen wie Menschenrechte und Religionsfreiheit anzustreben wären. Ein weiteres, von verschiedenen Autoren als zentrales Postulat bezeichnetes Thema ist schließlich das Verhältnis von Mission/*da'wa* und Dialog.¹¹³ Zu beobachten ist, dass es auch in den als stärker als trennend empfundenen Themenfeldern Versuche gibt, die Trennungen klarer zu umreißen oder gar zu überwinden.¹¹⁴

Abschließend sollen einige möglichen Konsequenzen aus der „Standortbestimmung“ für christliche Theologie und ihre Beschäftigung mit dem Islam genannt werden: Aus der Sicht des Ganzen der Theologie fristen christlich-islamische Themen eher eine Randexistenz. Möglicherweise ist es an der Zeit, dass sich diejenigen, die sich damit beschäftigen, offensiver artikulieren und einbringen. Konkrete Dialogerfahrungen und Ergebnisse dialogischer Projekte sollten zudem stärker als bisher auch für religionstheologische Ansätze und innerchristliche Reflexionen berücksichtigt werden. Ebenso wie sich die Theologie den Herausforderungen der säkularen Welt stellt, muss sie sich auch der multireligiösen Wirklichkeit stellen. War diese Frage traditionell in der systematischen Theologie verankert, sind heute ganz verschiedene Disziplinen der Theologie gefragt: Beispiele praktisch-theologischer Fragestellungen wurden bereits genannt.¹¹⁵ Neben historischen Disziplinen sind u. a. auch die Bibelwissenschaften¹¹⁶ und die Liturgiewissenschaft¹¹⁷ gefordert. Da christlich-islamische Fragen nicht zuletzt aufgrund der weltpolitischen Situation und der Bevölkerungszusammensetzung in Europa kein Randthema mehr darstellen, wäre eine stärkere Verankerung mit einer vielstimmigen Beteiligung erforderlich. Zudem ist eine interdisziplinäre Öff-

⁹⁶ Fitzgerald / Borelli, *Interfaith Dialogue* (s. Anm. 37), 95.

⁹⁷ So spricht vieles dafür, im Paradigma gemeinsamen Handelns die zentrale Zielbestimmung christlich-islamischen Dialogs zu sehen. Vgl. dazu Hansjörg Schmid, *Wozu Dialog? Zielbestimmungen und ihre Problematik im Kontext der aktuellen christlich-islamischen Beziehungen*, in: Bernd Jochen Hilberath / Karl-Josef Kuschel (Hg.), *Theologie im Gespräch. Eine Agenda für die Zukunft* (FS Urs Baumann), Frankfurt 2006, 171–190.

⁹⁸ Vgl. Safi, *Progressive Muslims* (s. Anm. 47).

⁹⁹ Vgl. Bijlefeld, *Studies* (s. Anm. 37), 27, der sich für breites Themenspektrum ausspricht und dieses als „a far more promising way toward mutual understanding and recognition than an exclusive focus on Christian-Muslim dialogue on theological issues“ charakterisiert.

¹⁰⁰ Vgl. Regine Froese, *Zwei Religionen – eine Familie. Das Gottesverständnis und die religiöse Praxis von Kindern in christlich-muslimischen Familien* (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 7), Freiburg / Basel / Wien 2005, sowie stärker abgrenzend und mit ausführlichem religionsrechtlichen Schwerpunkt Charles Saad, *Les mariages islamo-chrétiens*, Paris 2005. Vgl. ferner die Beiträge in: *Chrétiens et musulmans* (s. Anm. 66).

¹⁰¹ Vgl. Thomas Eich / Helmut Reifeld (Hg.), *Bioethik im christlich-islamischen Dialog*, Sankt Augustin 2004 (es handelte sich dabei um eine einmalige Zusammenkunft mit muslimischen Autoren aus der islamischen Welt); İlhan İlik, *Der muslimische Patient. Medizinethische Aspekte des muslimischen Krankheitsverständnisses in einer wertpluralen Gesellschaft*, Münster 2002; ders., *Die aktuelle Biomedizin aus der Sicht des Islam*, Tübingen 2002, in: www.bioethik-diskurs.de/documents/wissensdatenbank/gutachten/Biomedizin-und-Islam/Download-Dokumente/Ilik-Gutachten/view.

¹⁰² Vgl. *Islam and Christian-Muslim Relations* 16 / 3 (2005). Neben dieser Zeitschrift, die gelegentlich wie in diesem Fall thematische Schwerpunkthefte herausgibt, sind die bereits mehrfach zitierten „Islamochristiana“ zu erwähnen. Beide Zeitschriften haben eine breite globale Perspektive auf christlich-islamische Beziehungen.

¹⁰³ Vgl. aus den vorgestellten Projekten Ipgrave, *Scriptures* (s. Anm. 86), 72–93; ferner Yvonne Yazbeck Haddad / John L. Esposito (Hg.), *Daughters of Abraham. Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*, Gainesville 2001. Vgl. auch die Beiträge zu „gender justice“ bei Safi, *Progressive Muslims* (s. Anm. 47), 147–248, sowie Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*, Oxford 2006.

¹⁰⁴ Dies ist besonders bei GRIC der Fall. Vgl. auch – jedoch ohne muslimische Beteiligung – John C. Reeves (Hg.), *Bible and Qur'an. Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta 2003; Kenneth Cragg, *A Certain Sympathy of Scriptures. Biblical and Quranic*, Brighton 2005.

¹⁰⁵ Vgl. Seyyed Hossein Nasr, *Comments on a Few Theological Issues in the Islamic-Christian Dialogue*, in: Haddad / Haddad, *Encounters* (s. Anm. 37), 457–467, 461.

¹⁰⁶ Vgl. Aydin, *Dialogue* (s. Anm. 41), 27, 29, sowie oben 3.c) und d). Vgl. auch Nasr Hamid Abu Zaid, *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, in: *Islamochristiana* 30 (2004), 25–45.

¹⁰⁷ Vgl. Kaulig, *Ebenen* (s. Anm. 1), 184. Anders Sperber, *Christians* (s. Anm. 95), 323.

¹⁰⁸ Vgl. z. B. *Groupe de recherches islamo-chrétien*, *Croire au lendemain* (s. Anm. 67).

¹⁰⁹ Zu nennen ist besonders der Bd Anthony O'Mahoney / Peter Bowe (Hg.), *Catholics in Interreligious Dialogue: Studies in Monasticism, Theology and Spirituality*, Leominster 2006, bes. 45–190.

¹¹⁰ Vgl. die Agenda bei Nasr, *Comments* (s. Anm. 105).

¹¹¹ Vgl. dazu Michael Ipgrave, *Trinity and Inter Faith Dialogue. Plenitude and Plurality* (Religions and Discourse 14), Oxford 2003.

¹¹² Vgl. dazu Renz, *Mensch* (s. Anm. 21).

¹¹³ Vgl. Siddiqui, *Dialogue* (s. Anm. 41), 194f.; Aydin, *Understandings* (s. Anm. 40), 85–87; Bijlefeld, *Studies* (s. Anm. 37). Vgl. dazu auch Henning Wrogemann, *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam*, Frankfurt 2006.

¹¹⁴ Vgl. z. B. Douglas Pratt, *The Challenge of Islam. Encounters in Interfaith Dialogue*, Aldershot 2005, 217–219; Claude Geffré, *Der Eine Gott des Islams und der trinitarische Monotheismus*, in: *Conc(D)* 37 (2001), 73–81.

¹¹⁵ Siehe oben Anm. 100 und 101.

¹¹⁶ Vgl. Heikki Räisänen, *Marcion, Muhammad and the Mahatma. Exegetical Perspectives on the Encounter of Cultures and Faiths*, London 1997, bes. 81–136.

¹¹⁷ Vgl. Ansgar Franz, *Leiblichkeit als Ausdrucksform des Gebetes. Liturgiewissenschaftlichen Überlegungen im Angesicht des Islam*, in: Schmid / Renz / Sperber, *„Im Namen Gottes ...“* (s. Anm. 62), 143–153.

nung der Theologie gefragt – auch zur Islamwissenschaft.¹¹⁸ Die in diesem Beitrag vorgestellten theologischen Konzeptionen und die christlich-islamischen Gesprächsvorhaben sind Exponenten einer Debatte, die vielfach noch in den Anfängen steht. Diese Debatte ge-

hört aber mit zu den wichtigsten theologischen Aufgaben der nächsten Jahre und Jahrzehnte, durch deren Wahrnehmung sich christliche wie islamische Theologie nachhaltig als gesellschaftlich relevant erweisen kann.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag, Im Auftrag des Professorenkollegiums der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Erfurt, hg. v. Josef Freitag / Claus-Peter März, – Leipzig: St. Benno 2006. 374 S. (EThSt, 88), kt € 24,00 ISBN: 3-7462-2072-6

Im Geleitwort schreibt Wolfgang Bergsdorf, der Präsident der Uni. Erfurt, anlässlich des 65. Geburtstages des Erfurter Bischofs Joachim Wanke am 04. Mai 2006: „Das Professorenkollegium der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Erfurt hat ihm mit dieser Festschrift einen prächtigen Geburtstagsstrauß gebunden. Dieser ehrt nach gutem akademischen Brauch den einstigen Professor für Neues Testament der traditionsreichen Erfurter Studienstätte für Katholische Theologie und den heutigen ‚Magnus Cancellarius‘ der Fakultät“ (7).

Dass der Präsident einer staatlichen Uni. den Magnus Cancellarius als „Kuratoriumsmitglied, Ratgeber und guten Freund“ ehrt, weist schon auf die Besonderheit der Theologie in Erfurt hin. Diese jüngste Kath.-Theol. Fakultät im deutschen Sprachgebiet ging erst im Januar 2003 aus dem 1952 für die DDR ins Leben gerufenen Philosophisch Theologischen Studium hervor (vgl. dazu die Rez. ThRv 99, 2003, 106f; J. Pilvousek, Theologische Ausbildung und gesellschaftliche Umbrüche. 50 Jahre Kath. Theol. Hochschule und Priesterausbildung in Erfurt, Leipzig 2002). Sie verdankt ihre Errichtung wie auch ihre Ausrichtung in vielerlei Hinsicht diesem Bischof, der – so der Präsident weiter – „in ihr die Chance zur Realisierung einer Geistesstätte [sah], die mithelfen würde, die Folgen der geistigen Enge der DDR-Diktatur zu überwinden und einen Beitrag zu leisten zur kulturellen und wissenschaftlichen Erneuerung in Thüringen. [...] Die kulturwissenschaftliche Reformuniversität Erfurt hat die Integration der Theologischen Fakultät als eine menschliche, intellektuelle, akademische und spirituelle Bereicherung erlebt“ (8). Wo im deutschen Sprachgebiet könnte man sich eine solche Aussage des Rektors oder Präsidenten einer staatlichen Universität vorstellen – und das gerade in den neuen Bundesländern?

Und so geht es bei dieser Festschrift nicht nur um die Ehrung dieses Bischofs und den Ausdruck des Dankes – so das Vorwort (10) – „für die hilfreiche Weggemeinschaft der vergangenen 25 Jahre, die wesentlich dazu beigetragen hat, die Fakultät durch die Umbrüche der Zeit hindurch zu begleiten und in die neu gegründete Universität Erfurt hineinzuführen“. Sie ist auch ein aktuelles Spiegelbild dafür, wie hier Theologie betrieben wird, denn alle gegenwärtigen wie auch einige frühere Professoren haben Beiträge zur Verfügung gestellt. Dabei wird der Umbruch von einer für die Priesterausbildung in der DDR bestimmten Hochschule mit Dozenten, die fast ausschließlich aus der DDR selbst kamen, zu einer Fakultät mit 13 Professuren (darunter drei Frauen), von denen heute nur noch vier aus der DDR selbst stammen, deutlich erkennbar. Nur noch wenige Beiträge befassen sich mit der besonderen Situation, für die der Geehrte selbst steht. Hier sind zu erwähnen der Philosoph Eberhard Tiefensee: „Areligiosität denken“ (39–60); der nicht mehr in Erfurt tätige Sozialethiker Michael Schramm: „Das Erspüren der Spuren Gottes“ (61–76); der Liturgiewissenschaftler Benedikt Kranemann: „Erfahrungsräume des Transzendenten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zu neuen kirchlichen Feierformen“, der an die von Wanke initiierten Feiern auch für Nicht-Christen anknüpft (201–219); ganz besonders aber der Kirchengeschichtler Josef Pilvousek: „Ein geistlich-geistiges Leitbild für die katholische Kirche in der DDR“, der v.a. Wankes „Versuch einer pastoralen Standortbestimmung“ in der DDR von 1981 in die Gesamtentwicklung der Kirche einbindet und damit die herausragende Rolle des Erfurter Bischofs deutlich zu machen versteht (301–318). Gerade auf Wankes Tun hin kommt er zu dem begründeten Urteil: „So brachte auch der politische und gesellschaftliche Umbruch des Jahres 1989 keine pastorale Zäsur, sondern die Fortsetzung theologischen und seelsorglichen Bemühens um die Menschen dieses Landes unter anderen gesellschaftlichen und politischen Konstellationen“ (318).

Die anderen Beiträge könnten auch anderenorts publiziert sein. Sie zeigen aber eben auch, dass die Erfurter Fakultät immer mehr zu einer „normalen Fakultät“ wird, wobei es auch weiterhin Besonderheiten gibt, z.B. einen Lehr-

stuhl für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie (Jürgen Manemann: „Unterwegs zu einem ‚prophetischen Pragmatismus‘“ (17–37) oder die eben erfolgende Errichtung eines Magister-Studienganges Kirche und Kultur. Zu erwähnen sind auch die schon seit 1956 erscheinenden und immer wieder auch mit Theologie und Geschichte des mitteldeutschen Raumes befassten Reihen Erfurter Theologische Studien (88 Bde) und Erfurter Theologische Schriften (34 Bde) sowie die seit 2005 von der Fakultät verantwortete Zeitschrift Theologie der Gegenwart.

Neben den insgesamt 19 Beiträgen wird nun endlich auch die Bibliographie von Joachim Wanke (1971–2005) zugänglich gemacht (337–371). Sie umfasst, wenn der Rez. richtig gezählt hat, 461 Titel, von wissenschaftlich-exegetischen bis hin zu Predigten, wobei zu fehlen scheint „Bezugs- und Kommentarworte in den synoptischen Evangelien. Beobachtungen zur Interpretationsgeschichte der Herrenworte in der vorevangelischen Überlieferung“, 1981 (EThSt 44).

Was immer der Rez., wenn oft auch eher zufällig, von Wankes Publikationen gelesen hat, war immer anregend und eben lesenswert. Der in Breslau 1941 geborene Wanke hat in Erfurt und Neuzelle studiert, wurde 1966 zum Priester geweiht und nach Kaplansjahren 1969 Assistent bei Heinz Schürmann. Nach der Promotion war er auch als Dozent am Phil.-Theol. Studium tätig und erhielt nach seiner Habil. 1980 dort die NT-Professur. Allerdings wurde er im gleichen Jahr schon zum Bischof geweiht und 1981 als Apostolischer Administrator Erfurt-Meinungen Nachfolger von Hugo Aufderbeck sowie mit Wiedererrichtung des Bistums Erfurt 1994 dessen erster Bischof, dessen konkretes Anliegen von Anbeginn war, hier „das Evangelium auf mitteldeutsch zu buchstabieren“.

Seinen Wert gewinnt dieser Bd einerseits durch die Bibliographie Wankes, die oben schon genannten die besondere Situation in Mitteldeutschland betreffenden Beiträge, aber eben auch durch den Wandel der Ausrichtung der Fakultät, wie sie in den anderen Aufsätzen zum Ausdruck kommt: Elke Mack (Christl. Sozialwissenschaft): „Herausforderungen an eine christliche Ethik im Pluralismus“ (77–89); Michael Gabel (Fundamentaltheologie): „Geht zu allen Völkern! Zur Universalität der Sendung der Kirche“ (91–109); Georg Hentschel (Altes Testament): „Leben als Geschenk. Zum Verständnis der alttestamentlichen Schöpfungsaussagen“ (111–122); Claus-Peter März (Neues Testament): „Darüber wollen wir dich ein andermal hören ...“ (App 17,33). Bibeltheologische Erwägungen zur Verkündigung der Auferstehung“ (123–144); Josef Römelt (Moraltheologie): „Von der Vorsehung Gottes zur Verantwortung Gottes für die selbstverantwortete Freiheit des Menschen“ (145–159); Josef Freitag (Dogmatik): „Unablässiges Danken“ (161–177); Siegfried Hübner (em. Dogmatiker): „Zu den katholisch-evangelischen Unterschieden im Verständnis der Eucharistie“ (179–199); Franz-Georg Friemel (em. Pastoraltheologie): „Homiletische Anmerkungen zu ‚Büttenspredigten‘“ (221–241); Andreas Wollbold (ehem. Pastoraltheologie): „Das Evangelium für Nichtchristen?“ (243–258); Maria Widl (Pastoraltheologie und Religionspädagogik): „Priesterausbildung im neuen Horizont“ (259–265); Myriam Wijlens (Kirchenrecht): „Die Stellung der Kinder in Ehe, Scheidung und Wiederheirat“ (267–285); Konrad Hartelt (em. Kirchenrechtler): „Laienverantwortung in der Pfarrei unter veränderten strukturellen Bedingungen“ (287–300); Gerhard Feige (Bischof von Magdeburg, ehem. Kirchengeschichtler): „Im ‚heute‘ leben. Geistliche Anregungen für Seelsorger“ (319–334).

Münster

Klemens Richter

Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare. Ein Studienbuch, hg. v. Bruno Niederbacher / Gerhard Leibold, – Münster: Aschendorff 2006. 330 S., kt € 29,80 ISBN: 3-402-06558-4

Das vorliegende Buch stellt eine gelungene Sammlung theologischer Texte aus dem 13. Jh. dar. Es dokumentiert exemplarisch und punktuell jenen Wissenschaftsdiskurs, bei dem es letztlich um die Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen geht und der mitunter als „semantisches“ Wissenschaftsverständnis bezeichnet wird. Gerade im Zuge der westeuropäischen Expansionsbewegung war es der christlichen Theologie darum zu tun, sich einerseits zwar diesem v.a. durch die so genannte Aristotelesrezeption Geltung verschaffenden Wissenschaftsverständnis der Zweiten Analytik zu stellen und, inhaltlich gesprochen, die „ersten Ursachen“ als solche anzuerkennen, andererseits diese „causae primae“ aber doch als Folge einer freien Zuwendung Gottes zu seinen Geschöpfen und damit als Abgeleitetes zu begreifen. Die beiden „göttlichen Wissenschaften“ schärfen ihr je eigenes Profil, suchten aber auch ihr Verhältnis nicht zuletzt durch Selbstreflexion und Selbstkritik näherhin zu bestimmen und

¹¹⁸ Zu Möglichkeiten wechselseitigen Lernens vgl. *Rotraud Wielandt*, Theologie und Islamwissenschaft als Nachbarn in der Universität – einige Gedanken zu den Chancen ihrer Beziehungen, in: *Georg Kraus* (Hg.), Theologie in der Universität. Wissenschaft, Kirche, Gesellschaft. Festschrift zum Jubiläum 350 Jahre Theologie in Bamberg, Frankfurt 1998, 267–280.