

»Prüfet alles!«

Der Dienst der Unterscheidung als unabdingbares Element dialogischer Beziehungen von Christen mit Muslimen

Christian W. Troll

1. Die Notwendigkeit der Ermittlung des eigenen Standorts im Dialog

Den meisten von uns, die seit Jahrzehnten als gläubige Christen im Dialog mit Muslimen stehen, ist wohl schon öfter von muslimischen Bekannten oder Freunden die Frage gestellt worden: »Was denkst du über den Islam? Du hast Arabisch und andere muslimische Sprachen gelernt und dich mit den bedeutendsten Werken der religiösen Literatur der islamischen Völker befasst, vor allem aber liest du den Koran im Original: Wie kommt es, dass du weiterhin aktiv an deinem christlichen Glauben festhältst und noch nicht Muslim geworden bist, so wie viele andere deiner christlichen Zeitgenossen? Ist das nur auf die Macht der anerzogenen Gewohnheiten und Vorurteile zurückzuführen, oder hast du einleuchtende theologische Gründe für dein Verhalten?« Nur eine Frage mag uns in diesem Zusammenhang vielleicht noch öfter gestellt worden sein: »Was denkst du über den Propheten Muhammad? Glaubst du daran, dass er ein von Gott gesandter, wahrer Prophet ist?«

Im Folgenden wollen wir uns auf die erste Frage konzentrieren, die freilich mit der zweiten eng verbunden ist. Die Anfrage der Muslime an uns muss ernst genommen, sorgfältig bedacht und eingehend beantwortet werden nicht nur im Hinblick auf die Bereitschaft, unseren muslimischen Partnern ehrlich Rede und Antwort zu stehen, sondern vor allem auch aufgrund des theologischen Wahrheitsanspruchs der christlichen und der islamischen Lehre. Dabei ist es nicht nur wünschenswert, sondern geboten, dass wir uns, bevor wir die muslimische Anfrage immer wieder neu ehrlich zu beantworten

versuchen, so gründlich wie möglich mit dem Islam befasst, die Stimmen gläubiger Muslime der Vergangenheit und Gegenwart sorgfältig gehört und analysiert haben und uns auch darüber Gedanken gemacht haben, was wir von der Glaubenslehre und Glaubenspraxis muslimischer Einzelpersonen und Gruppen lernen können.

Andererseits ist es selbstverständlich, dass wir mit der Beantwortung der Fragen der Muslime an uns nicht warten können, bis wir alles, was einzelne Muslime und muslimische Gruppen je in der Vergangenheit in Wort oder Schrift oder mittels anderer Medien geäußert haben und heute äußern, erschöpfend und ganzheitlich studiert und bedacht haben. Wir werden als Studenten des Islam, die zugleich überzeugte christliche Gläubige sind, nicht darum herumkommen, trotz eines nur fragmentarischen Wissens über den Islam mit seiner ganzen Tiefe und Vielfalt, immer wieder so ehrlich wie möglich unseren christlichen theologischen Standpunkt gegenüber Muslimen zu klären und ihn Muslimen so verständlich wie möglich mitzuteilen. Darauf haben sie ein Recht.

Widerspricht diese Auffassung und Praxis, die, wie gesagt, durchaus mit anderen Elementen und Phasen des Dialogs zusammengeht, dem Wesen und den Anforderungen des christlich-islamischen Dialogs? Ich meine: keineswegs! Sie ergibt sich vielmehr aus der dialogischen Begegnung von Anhängern beider Religionen, die über ihren frei gewählten Glauben immer wieder nachdenken und ihn selbstkritisch im Angesicht der Anfragen – gerade auch von Muslimen – zu reflektieren versuchen.

Bei jeglichem Vergleich zwischen christlichen und muslimischen Lehren gilt es selbstverständlich, dem breiten Fächer islamischer Lehren und Interpretationen in Vergangenheit und Gegenwart Rechnung zu tragen. Dialog erfordert das Lernen vom gelebten sowie reflektierten und formulierten Islam, nicht zuletzt das Sich-vertraut-Machen mit dem Text des Koran und seinen Interpretationen. Es versteht sich von selbst, dass bei vergleichenden, den eigenen Glaubensstandpunkt in Antwort auf muslimische Anfragen darstellenden Ausführungen ein gewisses Maß an Vereinfachung und Verallgemeinerung unvermeidlich ist. In den folgenden Ausführungen stehen sunnitische Hauptströmungen islamischen Glaubensverständnisses im Vordergrund. Nicht alle islamischen Strömungen oder Meinungen, nicht einmal die vergleichsweise große zwölfschiitische, können hier in gleicher Weise berücksichtigt werden. Der gesamte Teppich islamischer Ausformungen und sein Muster stehen im Vordergrund, nicht der unter Umständen eindrucksvolle Kontrast in Farbe oder Form einzelner Fä-

den oder gar Teilbereiche des Teppichs. Wenn einzelne Stimmen im Islam etwa an bestimmte Arten von Vermittlung glauben, die der Lehre der christlichen Orthodoxie nahe kommen, so kann dies nicht davon ablenken, dass die Hauptströmungen der islamischen Tradition jene Arten von Vermittlung grundsätzlich vehement ablehnen, die mit dem Glauben an die Inkarnation unweigerlich gegeben sind.¹

In jedem Fall aber gilt festzuhalten: Die Muslime sowie andere Menschen – nicht zuletzt wir selbst – haben ein Recht darauf, von glaubenden Christen die theologisch-dogmatische Position des reflektierten christlichen Glaubens und Denkens zu erfahren – dies bei aller Unvollkommenheit und bei aller Gefahr von Missverständnissen, denen solche Standortbestimmungen immer ausgesetzt sind.

In den folgenden Ausführungen möchte ich die entscheidenden Aussagen eines bewusst kurzen und zum Teil nur andeutenden Essays darlegen, den zwei mir seit Jahrzehnten nahe stehende Theologen veröffentlicht haben. Der eine ist *Edmond Farahian SJ* (geb. 1943), ein ägyptischer Armenier, der an der Pontificia Università Gregoriana in Rom Bibeltheologie lehrt. Der andere ist *Christiaan van Nispen SJ* (geb. 1938), ein Niederländer, der seit vielen Jahrzehnten in Kairo Philosophie und islamisches religiöses Denken lehrt. Der Text trägt den Titel »Approches biblico-théologiques de l’Islam« (»Bibel-theologische Zugänge zum Islam«)² und stellt die Frage nach dem Status und dem Heilswert bzw. den Heilswerten, die dem Islam innerhalb einer christlichen Theologie zuzuschreiben sind.

2. Hauptpunkte der Ausführungen von Farahian und van Nispen

2.1. Die spezifische Eigenart des Islam aus christlicher Sicht

Der Islam nimmt für die beiden Autoren einen einmaligen Platz innerhalb der christlichen Theologie der Religionen ein. Er ist nach dem Kommen Jesu Christi in die Geschichte eingetreten und setzt

¹ Vgl. *Christian W. Troll*, Muslime fragen, Christen antworten (Topos Plus Taschenbücher 89), Kevelaar 2003.

² *Edmond Farahian/ Christiaan van Nispen*, Approches biblico-théologiques de l’Islam, in: *Peter-Hans Kolvenbach* u.a. (Hg.), Understanding and Discussion. Approches Biblico-Theologiques de l’Islam (Inculturation: Intercultural and Interreligious Studies 20), Rom 1998, 31-57.

sich in seiner Grundschrift, dem Koran, und in seiner Gründerbiographie kritisch mit der jüdischen und christlichen Religion – sowie selbstverständlich auch, und zwar primär, mit dem Heidentum Arabiens – auseinander. Der Islam stellt sich als das letzte Wort Gottes dar und beansprucht darüber hinaus, geoffenbart und gesandt zu sein, um zu korrigieren, was die Juden und Christen entweder im Text oder in ihrer Interpretation der Heiligen Schriften verfälscht hätten. Er weiß sich gesandt, die ursprüngliche Wahrheit aller Religion wieder neu ans Licht zu bringen und wirksam zu machen: Jesus sei nicht Gott, sondern sein einfacher Diener; er sei nicht am Kreuz gestorben und schon gar nicht bedürfe es eines Mittlers oder/und eines Erlösers; außerdem sei Gott nicht Dreieiner, sondern einfach Einer; seine Einzigkeit und Transzendenz schlossen jegliche Idee der Vermittlung und Inkarnation aus.

Der Koran schreibt sozusagen die Heilsgeschichte, wie sie in der Bibel dargestellt ist, neu, einschließlich der Biographien vieler ihrer herausragenden Gestalten, und passt sie an die eigene Vision und Logik an. Die etwa 30 Propheten und Gesandten, die der Koran erwähnt, dienen als Vorboten oder als Modelle für Muhammad. Dagegen fehlen im Koran all die biblischen Propheten, die die Bibel als Autoren von biblischen Büchern oder als ihnen von ihrer Entstehung her verbunden darstellt. Folglich habe es laut Farahian/van Nispen weder einen Sinn, den Islam als eine Vorbereitung auf Christus oder auf das Christentum hin zu betrachten, noch ihn als eine Art Häresie des Christentums oder Judentums zu qualifizieren – wobei der Islam aufgrund seines radikalen Monotheismus sicher näher am Judentum liegt als an den »asiatischen Religionen« und am Christentum. Auf der anderen Seite ist der theologische Unterschied zwischen Christentum und Islam nicht so radikal, als dass er keinen Raum böte für gemeinsame theologische Elemente, die Dialog und Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen sinnvoll machen.

»Man muss sich davor hüten, unsererseits den Islam in ungebührlicher Weise zu reduzieren. Dagegen gilt es, vom Koran ausgehend klar die spezifische Eigenart dieser Religion zu konstatieren. Gewiss, der Koran sagt nicht, was die Bibel sagt, der Koran kann sich nicht auf die Artikulation Altes Testament/Neues Testament zurückführen lassen. Für die Christen entspricht die Beziehung Koran/Bibel eindeutig nicht dem Zweischritt Vorbereitung/Erfüllung, nichts-

destoweniger beinhaltet der Koran dennoch eine gewisse biblische Tradition.«³

Farahian/van Nispen wenden sich in diesem Punkt ausdrücklich gegen die Formulierung der *Groupe de Recherches Islamo-Chrétiens*, der Koran sei »ein verschiedenes Wort Gottes«, und formulieren stattdessen: Der Koran »enthält einen Teil der biblischen Tradition«⁴.

2.2. Der Glaubensakt und die Anbetung Abrahams als Punkt der Begegnung zwischen Islam und Christentum

Die Figur Abrahams stellt nach Meinung von Farahian/van Nispen die solideste Grundlage dar für unsere christliche Reflexion über den theologischen Sinn des Islam und die spezifische Eigenart des islamisch-christlichen Dialogs. Abraham lebt und verkündet einen beispielhaften Monotheismus. Das Leben des Muslim orientiert sich unablässig an der Erfahrung und der Botschaft Abrahams, wie sie der Koran vermittelt: d.h. die bedingungslose Annahme des absoluten Geheimnisses des göttlichen Willens auch dann, wenn Gott in seiner absoluten Herrschaft über das Herz des Menschen von Abraham gar das Opfer seines Sohnes fordert. Der Akt der Anbetung des einen Gottes, modellhaft vorgezeichnet in Abraham, stellt eine Art Matrix des Glaubens der Christen, Muslime und Juden dar. Hier befinden sich die Gläubigen der drei Religionen sozusagen in einem gemeinsamen Bereich.

Wenn man sich allerdings über die Figur Abrahams anderen koranischen Figuren zuwendet, findet man diese große Tradition so rein nicht mehr. In Bezug auf Moses oder Jesus kann man beispielsweise die eben beschriebene abrahamische Matrix nicht ausmachen. Das gilt in verstärktem Maß von den nicht-biblischen Propheten, die im Koran erwähnt werden. Dennoch, Abraham ist und bleibt in der Welt des Koran gegenwärtig. Man kann sich methodisch auf ihn konzentrieren und ihn für sich selbst betrachten, in seiner reinen Anbetung des wahren Gottes, ohne – wenigstens in einem anfänglichen Moment – seine Nachkommenschaft und die anderen Propheten zu berücksichtigen.

Bedeutet nun die Tatsache, dass der Koran den reinen Glaubensgehorsam Abrahams verkündet und dem Islam sozusagen als ständiges Vermächtnis vermittelt, dass der Koran für den Christen

³ Ebd. 38 (Übersetzung hier und im Folgenden: Chr. T.).

⁴ Ebd. zusammen mit Anm. 9 auf derselben Seite.

als göttliche Offenbarung zu gelten hat und der Verkünder des Koran, Muhammad, als Prophet? Farahian/van Nispen verneinen dies:

»All dies verlangt in keiner Weise [die Annahme] einer neuen göttlichen Offenbarung, nach Christus oder neben ihm, nicht einmal eine partielle Offenbarung. Vergessen wir nicht, dass selbst alles, was von Gott gegeben ist, deshalb nicht gleich ›Offenbarung‹ wird. Die Offenbarung von Jesus Christus an hat seine Person als ihr Zentrum und Ergebnis. Das ist übrigens der Grund, warum die Kirche immer gelehrt hat, dass die Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen war, denn Jesus Christus hat sich der Welt kundgetan durch das Zeugnis dieser Gruppe von Menschen, die er, Jesus Christus, um sich versammelt hat. So gibt es noch weniger Anlass, im Hinblick auf den Koran von Offenbarung zu sprechen, zumal man nicht sieht, wie der Koran die Menschen direkt dazu führen würde, Jesus Christus zu entdecken. Eher muss man sagen: Einige Textstellen im Koran sind eher dazu angetan, die Anerkennung des wahren Antlitzes Jesu Christi zu blockieren.

Wir halten es auch nicht für sonderlich sinnvoll, von Muhammad als Propheten zu sprechen, wenn man unmittelbar hinzufügt, er sei ›sui generis‹ und sei weder den biblischen Propheten des Alten noch denen des Neuen Testaments ähnlich. Viel weiser und präziser ist es, der Tatsache Rechnung zu tragen, dass er sich selbst vor allem als *rasūl*, als Gesandter Gottes, darstellt.

Ohne zu verneinen, dass Muhammad eine bestimmte geistliche Erfahrung gehabt hat, kann das Ereignis des Koran sehr gut durch kulturelle und geschichtliche Vermittlungen erklärt werden, die mittels der Umwelt Arabiens zustande kamen. Dies festzustellen beeinträchtigt in unserer Sicht in keiner Weise die Tatsache, dass der Koran auf diese Weise etwas Grundlegendes der Erfahrung Abrahams erreicht, denn es ist hier, dass er am stärksten seine Empfindsamkeit für das Mysterium Gottes, des Einzigen Herrn zum Ausdruck bringt, dessen, der das Recht auf das Herz des Menschen hat. So kann Gott dem Menschen das abverlangen, was ihm am teuersten ist, selbst wenn der Mensch dieses Ansuchen Gottes nicht versteht, das Opfer des Sohnes: dass der Mensch sich im Glauben und Vertrauen seinem Herrn unterwirft. Selbst, wenn dieser Aspekt des Geheimnisses des Willens Gottes den anderen biblischen Figuren, die der Koran erwähnt, nicht einfach fehlt, so scheint der Koran diese doch stärker für den Dienst der koranischen Botschaft allein in Anspruch zu nehmen.«⁵

⁵ Ebd. 41.

Allerdings gehören zum koranischen Gesamtbild auch Verse, in denen Abraham polemisch als der wahre Muslim, *ḥanīf*, Juden und Christen gegenübergestellt wird, um ihnen den Vorwurf zu machen, sie hätten Abraham je für sich monopolisieren wollen. Für den Koran war Abraham »weder Jude noch Christ« (Sure 3,67). Darüber hinaus ist er derjenige, der mit seinem Sohn Ismael den monotheistischen Kult am Heiligtum der Kaaba in Mekka etabliert hat (Sure 14,37 und 22,26). Nach dieser Logik hätten die Juden und Christen, wären sie nur getreue Jünger des Abraham gewesen, die koranische Offenbarung und die Sendung Muhammads akzeptiert.

»Allerdings eliminiert diese Divergenz zwischen den biblischen und koranischen Diskursen über Abraham nicht die oben erwähnten positiven Aspekte im Hinblick auf Abraham als Modell aller wahren monotheistischen Gläubigen. Dieses geistliche Erbe, das uns um diesen Vater der Gläubigen versammelt, bleibt. Abraham bleibt dennoch Abraham. Und auf diesen Punkt gilt es zu setzen.«⁶

Wenn in den vorhergehenden Ausführungen der Eindruck entstanden sein sollte, dass hier ein Rückzug von Positionen vertreten wird, die von anderen namhaften Spezialisten in christlich-islamischen Fragen vertreten worden sind – diese haben z.B. gesprochen von der Anerkennung eines »partiellen prophetischen Charismas« in Muhammad oder vom Koran als »einen Teil der Offenbarung enthaltend« –, so sind wir der Meinung, dass solche Aussagen Zweideutigkeit und gravierende Missverständnisse hervorrufen, ohne zu einer wahren Annäherung zu führen. Farahian/van Nispen glauben sich von ihrer theologischen Sicht her solchen Aussagen nicht anschließen zu können.

»Dies zu sagen ist nicht Herabminderung (*reducteur*) und verringert auch nicht den tiefen Respekt für die muslimischen Gläubigen. Je geistlicher und tiefer der Dialog ist, umso dringender verlangt er nach einer Begegnung in der Wahrheit. Der Islam und das Christentum sind »andere« (*autres*) und »voneinander verschieden« (*différents l'un de l'autre*). Wir wollen zeigen, dass dies nicht verhindern darf, dass wir uns in der Gegenwart des lebendigen Gottes begegnen.«⁷

Es folgt daraus, dass es in unseren interreligiösen Beziehungen zunächst darum gehen sollte zu bekräftigen, dass es seitens des Judentums, des Christentums und des Islam eine Anbetung desselben ei-

⁶ Ebd. 43.

⁷ Ebd. 43.

nen Gottes, des Gottes Abrahams gibt. Dies versichert *Lumen gentium* Nr. 16, wenn es davon spricht, dass Muslime und Christen denselben Gott anbeten. In welchem Sinn kann man dies sagen? Indem man das Zusammensein (*rassemblement*) der Gläubigen in diesem Akt der Anbetung bekräftigt und gleichzeitig eine Zweideutigkeit vermeidet, die darin bestünde, dass man so tut, als sei der Inhalt des Dogmas irrelevant in Bezug auf den Akt der Anbetung selbst.

Es geht also darum anzuerkennen, dass der Blick auf denselben Gott notwendigerweise zur Versammlung der wahren Anbetter führt, jenseits ihrer Unterschiede und Abweichungen, deren Bedeutung damit jedoch in keiner Weise geleugnet wird.

Genau an diesem Punkt muss die Spiritualität der Theologie zu Hilfe kommen. Es gilt vorrangig zu fragen, worin die Bedeutung der Verschiedenheiten besteht, die muslimischen und christlichen Glauben trennen, mit anderen Worten, wo genau die Grenzen der Werte liegen, die wir als Christen im Islam entdecken können, und wie diese Werte im Islam sich beziehen auf das Heil, das Gott den Menschen in Jesus Christus geschenkt hat.

2.3. Der genaue Sinn der christlich-islamischen Begegnung

Noch einmal: Ausgehend von der Erfahrung des Glaubens Abrahams gibt es in der Begegnung von Christen und Muslimen gemeinsame Anbetung, denn der, den wir anbeten, ist derselbe Gott, der Eine, der Transzendente und der Schöpfer.

Gleichzeitig existieren zwischen dem Glauben und der Lehre derselben drei Religionen gravierende Unterschiede.

»Diese Unterschiede sind nicht das Resultat einfacher Unterschiede zwischen Personen oder kulturelle und somit positive Unterschiede, die die Einzigartigkeit jeder Person oder jeder Kultur ausdrücken und die somit eine konstruktive Bereicherung in Begegnung erlauben und so die Gemeinschaft (*communion*) verstärken. Nein, es handelt sich hier eher um Unterschiede, um Widersprüche in den Positionen des Glaubens und hinsichtlich der Glaubensaussagen. Diese Unterschiede sind nicht unwesentlich. Sie stellen eine negative Last für die Etablierung der Gemeinschaft (*communion*) dar.

Diese Unterschiede sind nicht, jedenfalls nicht unmittelbar, das Resultat bösen Willens der einen oder der anderen Seite. Vielmehr sind sie darauf zurückzuführen, dass je-

der seine Treue als Treue gegenüber seinem Gewissen betrachtet und damit also letztlich als Treue gegenüber Gott.«⁸

Diese Unterschiede reichen tief in den Gewissensbereich von Einzelnen und Gemeinschaften. Dort findet der wahre Dialog letztlich statt. Christen und Muslime sind sich beide bewusst, von Gott berufen zu sein im Blick auf die Menschheit und die Welt. Die Barrieren zwischen muslimischen und christlichen Gläubigen sind mit der Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit ihres Bekenntnisses und ihrer Glaubenspraxis gegeben, und wenn sie sich als Gemeinschaften begegnen, werden diese Gegensätze noch ausgeprägter. Es ist eine Tatsache, dass beide Gemeinschaften von ihrem Wesen her im Wettstreit miteinander liegen, also oft getrennt voneinander oder gar im Gegensatz zueinander stehen. Dies stellt auf der sozio-politischen Ebene eine gewaltige Herausforderung dar für den Dialog und für das harmonische Miteinander. Es ist klar: Die Gestalt der christlich-muslimischen Konvivenz hat entscheidenden Einfluss auf den gelebten Glauben und die Theologie beider Religionen.

Bisher haben wir beides gesehen, die theologischen Möglichkeiten der Begegnung und die ihr inhärenten theoretischen und praktischen Schwierigkeiten. Nun gilt es noch, den genauen Sinn zu erkennen, den die Begegnungspunkte und die Unterschiede, die die Begegnung behindern, für die Geschichte des Heiles haben. Mit den relevanten Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils hat sich die Kirche zum ersten Mal in ihrer Geschichte über die nichtchristlichen Religionen als solche geäußert, hat sich positiv ausgesprochen und die erkennbaren positiven Aspekte hervorgehoben, d.h. Aspekte, die der Heilige Geist benützen kann, um den Menschen Gott näher zu bringen. Dies hat die Kirche getan, ohne gleichzeitig die Bedeutung der Unterschiede zwischen diesen Religionen und dem Glauben der Kirche zu verneinen und ohne die Notwendigkeit zu leugnen, das Evangelium des Heiles zu verkünden.

Von diesen festen Punkten können wir in der folgenden Reflexion ausgehen. Was Not tut, ist eine klare Unterscheidung (*discernement*) im Rückgriff auf das Wesentliche. Welche positive Rolle sollen wir dem Islam zuschreiben in seiner Qualität als religiöser Rahmen (*cadre religieux*)? In welchem Maß kann er für seine Anhänger eine gewisse Hilfe sein auf dem Weg zum Heil, und in welchem Maß ist er als ein Hindernis hinsichtlich dieses Zieles zu betrachten?

⁸ Ebd. 44.

Was die religiöse Rolle angeht, die die christliche Theologie dem Islam zuschreibt, unterscheiden Farahian/van Nispen »positive« und »negative« Elemente. *Positive* Elemente sind z.B. der Sinn für die Transzendenz und das Absolute. Er findet Ausdruck in der Figur des verborgenen, geheimnisvollen Gottes, in der radikalen Unterscheidung zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen, die sich Ihm ganz verdanken, sowie in der Einladung des Islam an seine Anhänger »zu einer totalen Öffnung des Herzens auf Gott hin. Diese erlaubt es – christlich gesehen – dem Heiligen Geist, im Herzen des gläubigen Muslim wirksam zu sein.«⁹ Die Christen bewerten ebenfalls positiv die muslimische Lehre und rituell entfaltete Praxis der Anbetung und des Dienstes Gottes, die *ibāda*: Gebet, Fasten, Almosensteuer, die islamische Sicht des Menschen als »Stellvertreter Gottes auf Erden« und, im Bereich der Moral, »die Goldene Regel« sowie die Nachahmung göttlicher Attribute, besonders desjenigen der Barmherzigkeit Gottes.

Im Hinblick auf die *negativen* Aspekte unterscheiden Farahian/van Nispen zwischen explizit negativen Elementen einerseits und zweideutigen Bereichen andererseits. Zur ersten Kategorie gehört die Sicht, die der Koran von Gott hat sowie die koranische Sicht von Gottes Beziehung zum Menschen. Sie schließe die Art von »Freiheit« aus, die wir in der biblischen Darstellung von Figuren wie Hiob, Jeremia und auch Jesus finden, wenn sie Gott befragen und in vehementen Klagen ihr Leid und ihre Perplexität zum Ausdruck bringen. Schließlich – und dieser Punkt scheint mir entscheidend zu sein – unternimmt der Gott des Koran in keiner Weise den Versuch – und könnte es nach dem Koran auch gar nicht, es sei denn, er verleugne sich selbst –, von sich aus den Abgrund zwischen Schöpfer und Mensch zu überbrücken durch seine Menschwerdung, in und durch die er sich aus der Freiheit seiner Liebe solidarisch macht mit dem Menschen und sich auf seine Seite stellt.

Die Inkarnation Gottes und die »Vergöttlichung« des Menschen sind für den Islam schlechthin unvorstellbar. Anders gesagt: Der ständige, bekennende Ruf der Muslime: *Allāhu akbar*, »Gott ist je größer« bzw. »Gott ist der Größte«, spricht Gott implizit die »Größe der Liebe« ab, die darin besteht, dass er sich mit seiner Kreatur bis hin zum Kreuzesleiden solidarisch macht, ohne damit seine Göttlichkeit aufzugeben.¹⁰ So ist es nur konsequent, dass der Koran jegli-

⁹ Ebd. 47.

¹⁰ Vgl. ebd. 51.

che Aussage über Jesus strikt ablehnt, die über Diener Gottes bzw. Prophet in der Reihe der übrigen Propheten hinausgeht. Folglich sind die besonderen Titel, die der Koran Jesus gibt, »Wort Gottes« und »Geist von Gott« letztlich ihrer eigentlichen, der biblischen, Bedeutung entleert. Sie sind im Koran ganz neu definiert.

Die Verneinung des Todes Jesu am Kreuz impliziert die Verneinung des Geheimnisses der Erlösung, ein absolut zentrales Thema des christlichen Glaubens. In der Tat, Jesus Christus, der nach dem christlichen Glauben das inkarnierte Wort Gottes an die Menschen ist, wird zu *einem* der Propheten und überlässt Muhammad, dem letzten Glied in der Kette der Propheten, das Attribut »Siegel der Propheten«. Erst der Koran enthalte die Wahrheit aller vorhergehenden Offenbarungsschriften, die nicht mehr in ihrer authentischen Form existieren. Deshalb seien nach dem Koran die wahren Jünger Jesu die Muslime.

Zur Kategorie der *zweideutigen* Bereiche in der Lehre des Islam zählen Farahian/van Nispen auch Teile der autoritativen Texte von Koran und *ḥadīṭ*. In Bezug auf zentrale Punkte des Glaubens und der Moral lassen manche dieser Texte grundlegend verschiedene Interpretationen zu. So finden wir beispielsweise neben Versen großer Öffnung gegenüber »Schriftbesitzern« – besonders gegenüber den Christen (Sure 2,62; 5,82) – andere Verse, die solche Beziehungen ganz negativ belegen. So fordert Sure 9,29 die Muslime auf, nicht nur die Heiden zu bekämpfen, sondern auch die »Schriftbesitzer«, bis diese die ihnen zukommende, untergeordnete Position als »Schutzbefohlene« im Rahmen islamischer Herrschaft akzeptieren. In Abwesenheit einer allgemein geltenden und gebilligten Glaubensautorität, die vom Gläubigen Gehorsam in grundlegenden Glaubens- und Moralfragen fordern kann, hänge im Islam alles davon ab, welche Akzente Einzelne und Gruppen in ihren verschiedenen Auslegungen setzen. *De facto* fallen die Auslegungen des Koran, auch in grundlegenden Fragen, sehr unterschiedlich und nicht selten in sich gegensätzlich aus.

Eine *andere Art von Zweideutigkeit* bestehe darin, dass der Koran den Gläubigen in der Wahl zwischen verschiedenen unvereinbaren moralischen Optionen mit seinem Gewissen allein lässt. Worin besteht beispielsweise die dem Willen Gottes entsprechende Reaktion im Falle unschuldig erlittenen Unrechts? Da gibt es einerseits das Gesetz der Vergeltung in Sure 5,45. Gleichzeitig befindet derselbe Vers jedoch, dass derjenige, der auf Vergeltung verzichtet, sich großen Verdienst erwirbt vor seinem Herrn. Auch wenn es, wie Farahian/van Nispen kommentieren, sicherlich gilt, dass nicht die Religion

als solche erlöst, sondern letztlich nur Gott selbst – Er, der nach christlichem Glauben seine unbedingte, heilbringende Liebe in der Person Christi effektiv offenbart hat –, so werden die christlichen Theologen sich dennoch die Frage stellen: »In welchem Maß kann der Islam seinen Anhängern helfen auf ihrem Weg zu diesem Gott (Jesu Christi), der erlöst?«¹¹

Gerade hier gilt es sich zu erinnern, dass der Islam ganz und gar nicht einen monolithischen und einförmigen Block darstellt. Die eben genannten Verneinungen und Zweideutigkeiten des koranischen Textes werden von den Muslimen selber tatsächlich in verschiedenster Weise interpretiert. Folglich gibt es in der Tat einen sehr breiten Fächer muslimischer Koranauslegungen, gerade auch hinsichtlich wichtiger Elemente der islamischen Lehre. In dem Maß, in dem eine gegebene Lehre oder Vorschrift des Koran in einer bestimmten Auslegung ein Sich-Verschließen gegenüber der Liebe Gottes fördere oder darstelle, könne sie ein Hindernis auf dem *Weg zum Heil* darstellen. In dem Maß jedoch, in dem eine Lehre oder Vorschrift des Koran und ihre Auslegung den Muslim öffne hin auf den Akt der sich verschenkenden Liebe, mache sie den Muslim offen für die Einwirkung der göttlichen Gnade und könne dann eine Stütze sein auf dem Weg des gläubigen Muslim in die Nähe Gottes.¹² Aus der Sicht des christlichen Glaubens befinde sich der ehrlich suchende Muslim, ohne es zu wissen, in der Begegnung mit Jesus Christus, der den Tod besiegt hat und der in seiner unbegrenzten Liebe jeden Menschen befähigt, in Weisen, die nur Er kennt, teilzunehmen am Pascha-Geheimnis des christlichen Glaubens.

3. Abschließende Bemerkungen

»In Antwort auf die Gegenwart und das Wirken des Geistes bereiten die positiven Elemente in den verschiedenen Religionen auf geheimnisvolle Weise die Herzen vor, die volle Offenbarung Gottes in Christus aufzunehmen [...]. Der Geist bietet allen, in Weisen, die nur Gott kennt, die Möglichkeit, teilzunehmen am Paschageheimnis.«¹³ (Johannes

¹¹ Ebd. 56.

¹² Vgl. ebd.

¹³ *Johannes Paul II.*, Tertium Millenium, Anno II, no. 6, dic 1998; französische Übersetzung in: Documentation Catholique, Nr. 2190, 18.10.1998, 860.

Paul II. anlässlich der Mittwochsaudienz vom 9. September 1998)

Zum wiederholten Mal haben wir hier Aspekte des Islam erwähnt, die christlicherseits als Früchte des Heiligen Geistes zu betrachten sind. Was also sollte die Antwort der christlichen Theologie sein auf den prophetischen Anspruch Muhammads? Ich meine, zunächst gilt es grundsätzlich zu sagen: Muhammad, einfach als Muslim, verdient nach der Lehre von *Nostra Aetate* auf jeden Fall den Respekt, der nach der klaren Aussage dieser Konzilserklärung jedem muslimischen Gläubigen von Seiten der Christen gebührt. Darüber hinaus ist Muhammad derjenige, der die in *Nostra Aetate* so positiv bewerteten Lehren und moralisch-kultisch-rechtlichen Vorschriften des Islam eingeführt und als erster vorbildhaft und prägend vollzogen hat: das Gebet, das Fasten, die Almosensteuer etc., all dies wesentliche Elemente des Islam, verstanden als Glaube, Institution und Spiritualität. Muhammad ist der Gründer einer der großen Religionen, auf die der Papst in seiner eben genannten Ansprache verweist: »Nicht selten finden wir an ihrem (der Religionen) Ursprung Gründer, die mit der Hilfe des Heiligen Geistes eine sehr tiefe religiöse Erfahrung gehabt haben.«¹⁴

Aus all diesen Gründen verdienen Muhammad und der Koran größte Aufmerksamkeit seitens der christlichen Theologie, die jedoch – andererseits – Muhammad *theologisch* kaum als Propheten bezeichnen wird, noch vom Koran als »dem (oder auch nur: einem) Wort Gottes« sprechen kann. Würde christliche Theologie dies tun, käme dies meines Erachtens implizit einer Leugnung der grundlegenden Aussagen des christlichen Glaubens gleich, die in den Gründungsdokumenten der Kirche verankert sind und deren Sinn ausmachen.

Die Kirche und das Reich Gottes sind einander zuinnerst zugeordnet; sie sind jedoch keineswegs identisch. Als Geschenk des Heiligen Geistes bewahrt Jesus Christus, er, der ohne Sünde ist, der Gekreuzigte und Auferstandene, als der vom Evangelium in mächtiger Weise Verkündete, die Kirche nicht zuletzt mittels des Lehramts – richtig verstanden, in seinen verschiedenen Formen und Stufen – vor schweren, dauerhaften Verirrungen und Zweideutigkeiten. Derselbe Geist wirkt auf alle Menschen ein und ist gegenwärtig in der ehrlichen religiösen Suche der Menschheit sowie in den verschiedenen Erfahrungen und Traditionen, die dieser Suche Ausdruck verleihen.¹⁵

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. ebd.

Die religiösen Institutionen außerhalb der Kirche, wie z.B. der Islam, können deshalb ein Mittel sein zur Förderung des Gottesreiches und des Heils. Sie können es gegebenenfalls aber auch nicht sein. Beide Alternativen wurden oben schon diskutiert. So gilt: Die Geschichte der Religionen ist nicht nur vom *Heiligen* Geist geprägt. So wie die Geschichte im Allgemeinen, ist auch die Geschichte der Religionen, einschließlich des gelebten Christentums, gezeichnet von den »Geistern« der Ablehnung des klar erkannten Guten, von faulen Kompromissen, von Heuchelei, Ungerechtigkeit und Verbrechen (am schlimmsten, wenn sie gerade auch im Namen der Religion verübt werden)¹⁶, also von totaler oder teilweiser Verweigerung gegenüber der Berufung zur Vollkommenheit und Heiligkeit.

Dies betrifft nicht nur die empirische Ebene religiöser Praxis, sondern beeinflusst auch die normative Dimension der Religionen, d.h. ihre Lehren und Gesetze, zumal sie nicht das vom christlichen Glauben vermittelte Charisma haben, das sie der Gegenwart des und Führung durch den auferstandenen Jesus Christus im Heiligen Geist bewusst werden lässt. In dieser Situation ist es Teil des missionarischen Auftrags der Kirche, Muslimen – und so dem Islam in seinen vielfältigen vergangenen und gegenwärtigen Ausformungen und Formulierungen – hörend, lernend, aber auch kritisch unterscheidend zu begegnen. Ebenso ist es Auftrag der Kirche, im rechten, gottgegebenen Augenblick (*kairos*) die Fülle der Wahrheit zu verkünden, die ihr von und in Christus anvertraut ist. Dies schließt die prophetische Pflicht ein, gewisse Formen des gelebten und gelehnten Islam kritisch in Frage zu stellen.

Die Kirche ist in ihren Gliedern aufgefordert, Zeugnis zu geben durch ein Leben und Lehren, das den unverfälschten Geist Christi zum Vorschein bringt. Obwohl sie aus Sündern besteht, ist die Kirche, richtig verstanden, die göttliche Religion der Wahrheit, sofern sie auf Christus gründet und vom Heiligen Geist geführt wird. Aufgrund eines besonderen Geschenks wird sie für immer in der grundlegenden Wahrheit und Heiligkeit Christi gehalten. Sie ist berufen, ihren Auftrag immer wirksamer zu leben, Licht, Salz und Hefe zu sein im Prozess der Geschichte, in dem Kulturen und Religionen umgeformt werden durch einen stetigen Prozess des Lernens und Unterscheidens unter der Leitung des Heiligen Geistes hin auf die Fülle des Reiches Gottes, des Dreieinen.

¹⁶ Als Unwort des Jahres 2001 wurde der Begriff »Gotteskrieger« ausgewählt.