

# THEOLOGISCHE REVUE

116. Jahrgang

– April 2020 –

---

## **Mit der Islamischen Theologie im Gespräch. Zu einigen Neuerscheinungen aus dem Bereich der christlich-muslimischen Beziehungen**

Von Anja Middelbeck-Varwick

Lange Zeit waren christlich-theologische Publikationen zur „Islamischen Theologie“<sup>1</sup> im deutschsprachigen Raum höchst überschaubar: Dies galt nicht nur hinsichtlich ihrer Anzahl, sondern zumeist auch hinsichtlich ihres begrenzten Themenspektrums. Seit Beginn des Jt.s wandelte sich dies angesichts des gestiegenen gesellschaftlichen wie theologischen Interesses am Islam und verdichtete sich hierzulande spätestens seit der Etablierung des Faches Islamische Theologie an einigen Univ.en. Die inzwischen vorliegende Fülle entsprechender interreligiöser Veröffentlichungen ist nicht mehr in Gänze zu überblicken. Orientierend wird daher eingangs aufgezeigt, inwiefern sich mit der Etablierung der Islamischen Theologie in Deutschland auch die theologischen Fragehorizonte der christlichen Theologien verschieben und welche Kontexte für die christlich-muslimischen Beziehungen darüber hinaus bestimmend sind (1). Es folgen drei Schwerpunktthemen, die zugleich klassische Fragen des christlich-muslimischen Gesprächs von grundlegender Bedeutung aufgreifen: die Frage danach, wem Jesus „gehört“ (2); nach Muhammad als Propheten des Islam (3); nach Lesarten und Bezogenheit von Bibel und Koran (4) sowie abschließend einige ausgewählte Einzelstudien (5). Die im Folgenden in unterschiedlicher Gewichtung besprochenen Titel jüngerer Datums gewähren insofern nur ausschnittartige Einblicke in ein höchst dynamisches theologisches Forschungsgebiet. Dieses weite Spektrum exemplarisch einzufangen, ist Anliegen dieses Beitrags, in dem mit gutem Recht auch weitere oder ganz andere bemerkenswerte Titel hätten Platz finden können.

---

<sup>1</sup> Trotz der verschiedentlich zum Begriff geäußerten Kritik hat sich die Bezeichnung „Islamische Theologie“ inzwischen klar als Fachbezeichnung durchgesetzt; vgl. Hansjörg SCHMID / Esnaf BEGIC: „Theologie im Dialog zwischen Christen und Muslimen. Zur Einführung“, in: *Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam*, hg. v. Mohammad GHARAIBEH / Esnaf BEGIC / Hansjörg SCHMID / Christian STRÖBELE, Regensburg 2015 (Theologisches Forum Christentum – Islam), 11–19, hier: 13. Unter „Islamischer Theologie“ werden in diesem Beitrag Disziplinen wie Koran- und Hadithwissenschaften, Kalām, Recht, Ethik und Religionspädagogik gefasst.

## 1. Islambezogenes Forschen in theologischer Perspektive im europäischen Kontext

Die jüngsten Diskussionen um die Gründung eines weiteren Instituts für Islamische Theologie an der Humboldt-Univ. zeigen einerseits, dass sich die Kontroversen um das neue Fach neben der Islamwissenschaft (Orientalistik/Arabistik) und den christlichen Theologien keinesfalls erübrigt haben.<sup>2</sup> Andererseits hat sich das Feld dessen, was unter der Bezeichnung „Islamische Theologie“ zusammengefasst wird, bereits seit 2011 in der deutschen Wissenschaftslandschaft etabliert und ausgeformt. Ein spezifisches Interesse am Koran und seinen Deutungen, an den Glaubenslehren sowie dem Recht und der Ethik bestimmen inzwischen eine Vielzahl interdisziplinärer Projekte, die kaum mehr zu überblicken sind. So ist es verdienstvoll, dass Jan Felix Engelhardt in seiner 2017 erschienenen Diss.<sup>3</sup> die Genese, Selbstkonzeption und Etablierungsprozesse der hierzulande neuen wissenschaftlichen Disziplin aus soziologischer Perspektive analysiert. Er stellt hierbei kritisch fest, dass die universitäre Etablierung islamisch-theologischer Wissensproduktion gesellschaftlich-politisch entscheidend von einem „Zähmungs- und Integrationsmotiv“ (62) der Religion des Islam ausging:

Als Aufseher des Wissenschaftssystems intendiert der Staat hier die Steuerung von gesellschaftlichen Teilsystemen auf das muslimische Feld auszudehnen. Dieses Zähmungsmotiv trifft dabei auf ein innerislamisches Beheimatungsinteresse der eigenen Religion in Deutschland und ermöglicht ein Tauschgeschäft [...]: Der Staat bietet Anerkennung und Teilhabe für die Religionsgemeinschaft, die sich wiederum den herrschenden Regeln anpasst. (327–328)

Engelhardt zeigt auf, welche Prozesse die formale Ausdifferenzierung der neuen Disziplin bestimmen, bzgl. ihrer Anbindung an bestimmte Fachbereiche, hinsichtlich ihrer Platzierung im Kanon verwandter Fächer sowie ihrer Binnendifferenzierung und ihrer Verbindung zur Glaubensgemeinschaft. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Institutionalisierung der Islamischen Theologie in struktureller Analogizität zu den christlichen Theologien erfolgt sei (328). In einem umfangreichen Kap. wird dargestellt, wie die erste Generation der neuberufenen Fachvertreter/innen die Islamische Theologie konzipieren (175–325). Engelhardt thematisiert auch die Einflussnahme der islamischen Verbände, die als Vertretung der islamischen Glaubensgemeinschaft (in den jeweiligen Beiräten) in den Prozess entscheidend eingebunden wurden. Trotz der Herausforderungen der notwendigen Aufbauarbeit eines autonomen Faches zieht Engelhardt ein positives Fazit, indem er aufzeigt, dass die Islamische Theologie bereits nach kürzester Zeit „über eine Fülle von Ansätzen zu Status und Funktion von Theologie“ verfügt (334). Gleichwohl bedürfe der Konflikt „zwischen tradierungszentrierter Religionsgelehrsamkeit und reflexionsorientierter Theologie“ weiterer Klärung (335).

Auch drei Jahre nach Erscheinen der Diss. bleiben die von Engelhardt vorgelegten Ergebnisse relevant. Allerdings ist nun das öffentliche Interesse gegenüber der Anfangsphase insgesamt

---

<sup>2</sup> Dies illustriert exemplarisch der Beitrag „Umstrittenes Islam-Institut geht an den Start“ von Claudia van Laak im Deutschlandfunk vom 19.10.2019; [https://www.deutschlandfunk.de/humboldt-universitaet-umstrittenes-islam-institut-geht-an.680.de.html?dram:article\\_id=460643](https://www.deutschlandfunk.de/humboldt-universitaet-umstrittenes-islam-institut-geht-an.680.de.html?dram:article_id=460643) (letzter Abruf: 23.03.2020).

<sup>3</sup> Engelhardt, Jan Felix: *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem*. Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neuen Wissenschaftsdisziplin. – Wiesbaden: Springer 2017. 357 S., pb. € 49,99 ISBN: 978-3-658-18430-8.

zurückgegangen. Die Absolvent/inn/en der Studiengänge finden bereits Zugang zum Arbeitsmarkt bzw. haben ihre wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten abgeschlossen. Die von bestimmten gesellschaftlichen Stimmen geäußerte Erwartung einer „Regulierung“ der „Imamausbildung“ hingegen wurde von den Univ.en nicht bedient, sondern obliegt nach wie vor den muslimischen Verbänden.

Doch nicht nur die universitären Bedingungen, sondern auch der weitere gesellschaftliche Kontext wirkt auf die christlich-muslimischen Beziehungen ein. Hier ist an erster Stelle die große Thematik einer sich verdichtenden Islamfeindlichkeit als maßgeblich prägender Faktor zu nennen. Dieser kann mit der Besprechung des von Schirin Amir-Moazami herausgegebenen Bandes zumindest angedeutet werden.<sup>4</sup> Leitmotiv des Sammelbandes ist die Feststellung, dass Muslim/inn/e/n in Europa „im Visier“ sind: „Sie werden beäugt und beobachtet. Ihre religiöse Praxis wird kontrolliert, gezähmt oder auch anerkannt. Ihre Formen des sozialen Lebens werden vermessen und archiviert.“ (9) Amir-Moazami, die an der Freien Univ. Berlin Islamwissenschaft mit dem Schwerpunkt „Islam in Europa“ lehrt, legt dar, inwiefern das besondere öffentliche und politische Interesse am Islam den allgemeinen wie akademischen Diskurs mitbestimmt. Sie analysiert entsprechend, auf welche Weise die „Inspektion“ der Muslime erfolgte. Die Vf.in vertritt hierbei die Überzeugung, dass nicht ein genaueres, besseres Wissen über Muslim/inn/e/n notwendig sei, sondern eine Analyse der epistemologischen Voraussetzungen der Wissensproduktion über den Islam (10). Unter welchen (Macht-)Bedingungen wird also Wissen über den Islam „produziert“, inwiefern findet hierbei eine „Rassisierung der Religion“ statt und in welcher Weise wird sie unter den Bedingungen von „Sicherheitswissen“ (26) in den Blick genommen?<sup>5</sup> Die Beiträge des Sammelbandes untersuchen hierfür einschlägige Fragen, wie z. B. nach den Definitionsdynamiken der deutschen Islampolitik (Tobias Müller: „Sicherheitswissen und Extremismus. Definitionsdynamiken in der deutschen Islampolitik“; 185–214) oder den Interessenspolitiken der Kopftuch- und Multikulturalismusdebatte (Sarah Bracke / Nadia Fadil: „Ist das Kopftuch unterdrückend oder emanzipatorisch?“ Feldnotizen aus der Multikulturalismusdebatte“; 247–268). Die Hg.in selbst stellt unter der Überschrift „Epistemologien der ‚muslimischen Frage‘ in Europa“ (91–123) fest, dass die Erforschung der Muslime in Europa meist auf Problematiken ziele, die einseitig ausgerichtete Vorannahmen zur Voraussetzung habe, sodass es notwendig sei, die Perspektiven und Themenauswahl zu verändern. Es gelte, sich bewusst zu machen, in welchem Diskursraum das Wissen stehe (114). Dieser Diskursraum sei hierbei nie allein von aktuellen Faktoren bestimmt, vielmehr müsse auch die Historizität der Epistemologien beleuchtet werden (115). Die Sensibilisierung, die die Publikation in ihrer Parteinahme leistet, ist von großem Wert. Doch ist insbes. im Rahmen der religionsbezogenen Forschung zu fragen, welche Beiträge sie zur Aufdeckung historisch gewachsener Muster der Beurteilung Andersreligiöser, Juden wie Muslime, bereits leistet und an welchen Stellen sie selbst zur Fortschreibung diskriminierender

---

<sup>4</sup> *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*, hg. v. Schirin AMIR-MOAZAMI. – Bielefeld: transcript 2018. 371 S., pb. € 29,99 ISBN: 978-3-8376-3675-8.

<sup>5</sup> Schon hier wäre zurückzufragen, wie und ob sich überhaupt das „Vermessen und Inspizieren“ der Muslime im interreligiösen *theologischen* Arbeiten auswirkt. Mir scheint mit Blick auf das akademisch-theologische Segment eine Gegenläufigkeit zwischen den inzwischen längst nicht mehr asymmetrischen, gar anwaltschaftlichen Verhältnissen der Anfangszeit christlich-muslimischer Relationierungen, den folglich etablierten Debatten auf Augenhöhe und der gemeinsamen Partizipation an gesellschaftlichen Diskursen einerseits zu den Mustern der Erforschung muslimischer Communities, wie Amir-Moazami sie andererseits ausmacht, gegeben. Bedenkt man jedoch, dass sogar theologische Fachtagungen zu „Islamfragen“ vom Bundesministerium des Innern gefördert werden, so werden auch hier die von Amir-Moazami aufgezeigten Problematiken offenbar.

wie exkludierender Muster beiträgt. In dieser Hinsicht trägt die Monographie des in Kairo und Wien lehrenden Islamwissenschaftlers Elshahed einen verheißungsvollen Titel: *Europa und seine Muslime. Koexistenz im Schatten von Verschwörungstheorien*.<sup>6</sup> Sie umfasst ein weites Spektrum von Themen, die insgesamt in 16 Kap.n angeordnet sind. Anders als der Titel jedoch vermuten lassen könnte, geht es primär um eine Darstellung von zahlreichen allgemeinen Grundthemen des Islam. Diese lassen eine klare Systematik vermissen und stellen eher eine Reihung von Aspekten dar. Allerdings irritiert die von Elshahed an vielen Stellen vorgenommene Gegenüberstellung von Europa und den Muslimen, die seine ehrenwerten Anliegen durch die Fixierung vermeintlicher Alterität eher beeinträchtigt. Den Verschwörungsbegriff wendet Elshahed erstaunlicherweise auf verschwörerische Ängste zwischen Nichtmuslimen und Muslimen, aber auch zwischen liberalen und konservativen Muslimen an. Seiner Ansicht nach lebten insbes. die konservativen Muslime in einer „doppelseitigen Verschwörungstheorie“ (18). Das umfangreiche Buch ist weder in seiner Gesamtanlage noch in seiner Durchführung klar, da die einzelnen Kap. in ihren diversen Thematiken recht lose nebeneinander stehen und die eingeführte Dreiteilung (Kulturphilosophie – Theologie – Gesellschaftspsychologie) sich dort nur bedingt findet. Gleichwohl stecken auch die von ihm behandelten Themenfelder den Fragehorizont christlich-muslimischen Relationierens im Kontext Europas weiter ab.

## 2. Wem „gehört“ Jesus? Eine klassische Kontroverse im Wandel

Zahlreiche Neuerscheinungen im Themenfeld widmen sich der klassischen Kontroverse um die Bedeutung Jesu.<sup>7</sup> Seit Johannes von Damaskus wurde der Koran insbes. aufgrund seines „falschen“ Verständnisses Jesu verurteilt. Inzwischen geht die wissenschaftliche Auseinandersetzung weit über die bekannten Differenzpunkte hinaus, denn Jesus (*Isā*) ist keine koranische Marginalie, vielmehr besitzt er – als Diener und Gesandter Gottes – eine sehr würdige und bedeutsame Rolle im Koran. Dies zeigt sich bereits in der Häufigkeit, mit der er genannt wird: In insgesamt 108 Versen findet Jesus Erwähnung, verdichtet insbes. in Sure 3 „Imrams Leute“<sup>8</sup>, in Sure 5 „Der Tisch“ und in Sure 19 „Maria“.<sup>9</sup> Thematisiert werden kann so beispielsweise, inwiefern die Prophetie Jesu im Koran überhaupt als eine Abgrenzungsbestimmung gegenüber dem christlichen Bekenntnis gedacht werden muss. Auch kann vor dem Hintergrund der koranischen Jesulogie untersucht werden, inwiefern die muslimische Ablehnung des Verständnisses Jesu als „Sohn Gottes“ primär dazu dient, das islamische Gottesbekenntnis identitätsausformend zu definieren. Damit verschiebt sich der Fokus der klassischen Streitfragen. Interesse finden v. a. die Verse zur Geburt Jesu und die Frage nach seinem Tod. Zweifelsohne also bleibt das Thema Dreh- und Angelpunkt einer christlich-muslimischen Verhältnisbestimmung.

Gleich zwei „Jesus-Publikationen“ gehen auf das Forschungsteam Mouhanad Khorchide (Münster, Zentrum für Islamische Theologie) und Klaus von Stosch (Paderborn, Zentrum für

---

<sup>6</sup> Elshahed, Elsayed: *Europa und seine Muslime. Koexistenz im Schatten von Verschwörungstheorien*. – Wien: Böhlau 2019. 549 S., geb. € 50,00 ISBN: 978-3-205-20056-7.

<sup>7</sup> Einen jüngeren Literaturbericht allein zu diesem Thema bietet Ralf WÜSTENBERG: „Jesus im Islam. Eine problemorientierte Literatursichtung aus systematisch-theologischer Perspektive“, in: *Theologische Literaturzeitung* 144 (1/2019), 17–30.

<sup>8</sup> Imrān ist der Vater von Mose, Mirjam und Aaron gemäß dem Koran; Imrān gilt als Vorfahre Jesu.

<sup>9</sup> Vgl. Friedmann EIBLER: „Jesus und Maria im Islam“, in: Christfried BÖTTRICH / Beate EGO / Friedmann EIBLER: *Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2010, 120–205, hier: 121.

Komparative Theologie und Kulturwissenschaften) zurück: Bereits 2016 erschien der von beiden gemeinsam herausgebende Sammelband zur Frage der Christologie *Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen*<sup>10</sup>. Dieser umfasst zwölf Beiträge einer gleichnamigen Fachtagung, die ein Ergebnis der ersten Projektphase des DFG-Projekts „Koranische Zugänge zu Jesus Christus in der Perspektive Komparativer Theologie“ darstellt. Ein weiterführendes Resultat des Projektes, zugleich auch das Ergebnis seiner zweiten Phase, stellt das von Khorchide und von Stosch gemeinsam verfasste Werk *Der andere Prophet. Jesus im Koran* dar, auf das im Anschluss eingegangen werden wird.<sup>11</sup>

Der komparativ-theologische Tagungsband *Streit um Jesus* nimmt zum Ausgang, dass die große koranische Wertschätzung Jesu von christlichen Autor/inn/en bisher zu wenig gewürdigt wurde, gilt doch die Christologie als Hauptproblem der wechselseitigen Verständigung. Bestimmender für die Kontroverstheologie sei stets eine abgrenzende Konturierung des Bekenntnisses zu Jesus Christus als „Sohn Gottes“ gewesen, das Trennende und die Verteidigung der größeren christologischen Bedeutung Jesu stünde traditionell im Vordergrund. Demgegenüber könne der Jesus des Koran aber auch „Ausgangspunkt fruchtbarer Gespräche“ sein (7), als *locus alienus* christlicher Zugänge zu Jesus von Nazareth dienen, wie insbes. Klaus von Stosch vertritt. Die Hg. fragen danach, „ob man – aus christlich-theologischer Perspektive – dem koranischen Zugang zu Jesus von Nazareth gewissermaßen ein Wohnrecht in der eigenen Glaubensreflexion zubilligen kann“ (7) bzw. ob – aus muslimisch-komparativer Perspektive – „einer modernen Christologie ein Wohnrecht im islamischen Denken“ (8) eingeräumt werden könne. Es geht um wechselseitige Lernprozesse, um ein produktives Zueinander, nicht um die Aufhebung von Grenzen und Differenzen, nicht um Konsens, sondern um neue Zugänge (8). Eingangs werden „grundlegende Hypothesen“ vorgestellt. Der Beitrag von Klaus von Stosch baut auf dem Ansatz der Arabistin Angelika Neuwirth auf, den „Koran als Text der Spätantike“<sup>12</sup> nicht nur synchron, sondern vielmehr auch diachron zu lesen, was bedeutet, die Entwicklung des koranischen Jesusbildes in den Blick zu nehmen. Hierzu stellt von Stosch fest, dass die Aussagen in der mittelmekkanischen Phase noch wenig konturiert seien (17). Anhand des Grundbestands der Sure 19 skizziert er, wie Jesus als „Zeichen für die Menschen“ beschrieben wird (18–19), gleichzeitig konstatiert er aber auch, dass das Bild des am Kreuz leidenden Christus fehle (21).

Fragwürdig erscheinen die Deutungsangebote, die von Stosch vorträgt. Seiner Interpretation zufolge könne der koranische Jesus als derjenige, der mit dem Willen Gottes vertraut sei, selbst auch als „Botschaft Gottes“ gelten (21). Im zweiten Abschnitt schlägt von Stosch vor, die pneumatologische Dimension einzubeziehen:

Vielleicht hat die Klarheit der Beweise bei Jesus also mit seiner Stärkung mit dem Heiligen Geist zu tun [...]. Und auch für Jesus wäre die Klarheit seiner Zeichen dann von seiner Stärkung durch den Heiligen Geist vermittelt. Das würde dann auch den Wundern und Zeichen selbst eine andere Qualität als bei den alttestamentlichen Propheten geben, weil sie jetzt hier Ausweise einer besonderen geistgewirkten Verbundenheit mit Gott und Autorisierung durch ihn sind. (27)

---

<sup>10</sup> *Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen*, hg. v. Klaus VON STOSCH / Mouhanad KHORCHIDE. – Paderborn: Schöningh 2016. 282 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 21), pb. € 26,90 ISBN: 978-3-506-78256-4. Die Veröffentlichung geht auf eine Tagung in Schwerte im August 2014 zum Thema *Christologie – Die Besonderheit Jesu in Islam und Christentum* zurück.

<sup>11</sup> Khorchide, Mouhanad / von Stosch, Klaus: *Der andere Prophet. Jesus im Koran*. – Freiburg: Herder 2018. 317 S., geb. € 28,00 ISBN: 978-3-451-38154-6.

<sup>12</sup> Angelika NEUWIRTH: *Der Koran als Text der Spätantike*. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010.

In der Phase der Auseinandersetzung mit jüdischen und christlichen Gruppierungen in Medina, so nimmt von Stosch weiter an, komme es zu einer Profilierung des islamischen Jesusbildes (31). Unter Berufung auf ältere Korankommentatoren ist von Stosch weiter bemüht, die Besonderheit Jesu auszuweisen, wie sie gemäß der Erschaffung Jesu als „Wort von Gott“ gesehen wurde. „Zugleich aber ist auch deutlich, dass der Koran in einem empathischen Sinn davon ausgeht, dass er selbst das Wort Gottes ist.“ (34) Entsprechend sei der Platz, der in der christlichen Tradition durch Jesus Christus eingenommen werde, schon durch den Koran „besetzt“, weshalb dennoch die Singularität der Bezeichnung Jesu als „Wort Gottes“ bestehen bleibe (35). Klaus von Stosch fasst dementsprechend seine weiteren Überlegungen wie folgt zusammen:

Der Koran ist also durchaus bereit, einige der zentralen Ansatzpunkte für die Christologie zu bestätigen, stellt aber im gleichen Atemzug Warnschilder auf, die vor Fehlentwicklungen der christlichen Theologie warnen [...]. Der Koran macht also deutlich: Indem ich auf Jesus höre und mich ihm anvertraue, kann ich lernen, mit ihm von ihm weg zu schauen und Gott in den Mittelpunkt meines Lebens zu stellen. (43)

Diese Sicht erscheint aus Perspektive christlicher Dogmatik einigermaßen schwierig, da sie einerseits Jesus merkwürdig weit von Gott abrückt und andererseits in ihrem Bemühen, die Besonderheit Jesu in den Text hineinzulesen, doch sehr dominant gegenüber dem koranischen Textbefund wirkt.

In seiner Entgegnung (45–58) lehnt *Mouhanad Khorchide* den entscheidenden Punkt der Interpretation ab, indem er die herausgestellte Besonderheit Jesu mit dem Argument zurückweist, es gebe keine Hierarchisierung innerhalb der koranischen Prophetologie, sondern diese diene primär dazu, Aussagen über Gottes Handeln zu treffen. Es folgt eine weitere Entgegnung (59–80) durch den schiitischen Theologen *Hajj Muhammad Legenhausen*, der insbes. die „Deutungsangebote“ von Stoschs mit Blick auf das Kreuz zurückweist (75–77). Völlig anders wiederum schließt *Darius Asghar-Zadeh* (81–98) an den Beitrag an, der selbst einen komparativen Ansatz vertritt. Sein Anliegen ist es, ausgehend von der Deutungsoffenheit des Koran, die Aussagen des Koran für die christliche Rezeption zu „öffnen“ (9). Asghar-Zadeh macht den Gedanken des Koran als *locus alienus* der Christologie erneut stark (89) und tariert die Vorgabe von Klaus von Stosch einerseits aus, andererseits plädiert er für einen Schriftzugang, bei dem die ganze Besonderheit Jesu erst im Zusammenlesen beider Schriften zu Tage tritt:

Sofern einen dieser eine [!] Jesus in seiner ganzen Besonderheit wirklich interessiert, sofern man die biblischen und koranischen Quellen über diesen einen Jesus exegetisch wie systematisch-theologisch ernst nimmt, ist eine kooperative Auseinandersetzung der hier geforderten Art und Weise unabdingbar, denn: Eine überzeugende komparative Theologie der Erkundung der Person Christi realisiert sich nur dann, wenn alle beteiligten Perspektiven gemeinsam so etwas wie eine „intelligible Christusspur“ zu verfolgen suchen. (96)

Wenn sich schon angesichts der Ausführungen von Stoschs das Gefühl einstellt, er möchte allzu gern im Text der Anderen das Eigene wiederfinden, so ist spätestens der Vorschlag von Asghar-Zadeh zu weitreichend. Die kooperative Auseinandersetzung verhindert doch gerade, dass der Koran zum Erkenntnisort im Sinne eines *locus alienus* werden kann. Er wird vielmehr zur aufgesuchten Erkenntnisquelle, bei der additiv oder auch komplementär erst die „ganze Besonderheit Jesu“ zum Vorschein kommt. Dies halte ich aus zwei Gründen für problematisch: zum einen mit Blick auf die eigene Christologie, die keiner solcher Aufwertungsverfahren bedarf. Die nicht bestehende

Notwendigkeit schließt zwar die Möglichkeit einer entsprechend gnadenhaften Erfahrung nie aus, jedoch kann diese nicht aktiv erwirkt werden. Zum anderen will mir scheinen, dass der Koran als Text gegen seinen Eigensinn gelesen wird bzw. dieser nicht hinreichend Raum bekommt. Entsprechend wirkt die Balance dieses komparativen Unternehmens wechselseitig unausgeglichen; der eigene Erkenntnisprozess blockiert die Wahrnehmung des Anderen, selbst wenn beide Anteile, wie im Vorschlag von Asghar-Zadeh, paritätisch gedacht werden.<sup>13</sup> Denn: Müssten die Rückfragen, vom Koran her gedacht, an dieser Stelle nicht andere sein? Statt der Suche nach der Besonderheit, die vom Text her schwer zu ersehen ist, könnte sich z. B. die Frage erheben, inwiefern Jesus christlich wieder deutlich stärker (nicht nur, aber auch) als Prophet gelten kann. Eine zweite Rückfrage wäre, inwiefern sich die Christologie tatsächlich überhebt, wenn sie den 'Isā des Koran nicht denken kann, oder – angesichts des fehlenden Kreuzestodes –: Inwiefern ist der stellvertretende Sühnetod in seiner Bedeutung für alle Menschen tatsächlich zu plausibilisieren? Entsprechend ist die Haltung, aktiv ein Deutungsangebot für den koranischen Text zu machen, in sich problematisch, insofern sie das schon bestehende andere Angebot überformt.

Seine fachliche Dichte verdankt dieser Sammelband spürbar der langjährigen Kooperation beider Hg. Wenngleich aus dem Sammelband *Streit um Jesus* damit nur der erste Teil „Koranische Zugänge zu Jesus“ zur Sprache kommt, so seien doch auch die anderen beiden Teile und ihre Autor/inn/en den Leser/inn/en sehr empfohlen.<sup>14</sup> Zugleich stellen die Ergebnisse dieser Publikation vor Augen, wie sich derzeit im deutschsprachigen Kontext interreligiöse Theologie fortschreibt.

Der Titel des zweiten Buches des Forscherteams *Der andere Prophet. Jesus im Koran* ist ebenfalls deutlicher Ausdruck einer sich verändernden Diskurslage hinsichtlich des klassischen Streitfalls. Seine Beiträge schließen z. T. an die Überlegungen des ersten Bandes an. Die drei Ziele des Buches benennen die beiden Vf.<sup>15</sup> zu Beginn klar:

Es [das Buch] will erstens den Streit um Jesus im Koran historisch nachzeichnen und überlegen, wie seine präzise Aufarbeitung zu einem produktiven Miteinander von Christen und Muslimen heute beitragen kann. Es will zweitens zeigen, welche große hermeneutische Bedeutung die Auseinandersetzung mit der Christologie für ein adäquates Verstehen des Koran hat. Und es will drittens Perspektiven aufzeigen, wie Christen ihren Glauben an Jesus Christus durch eine Auseinandersetzung mit dem Koran vertiefen und reinigen können. (11)

Während die beiden ersten Punkte sich vergleichsweise spannungsfrei zeigen, klingt das dritte Ziel durchaus provokativ – denn warum sollte gerade der Koran für einen solchen Klärungs- und Vertiefungsprozess geeignet sein? Nachdem die Vf. die Lage der Christologie im siebten Jh. und die Neuaufbrüche in der gegenwärtigen Christologie in zwei Kap.n dargelegt haben, wird mit der Frage nach der Möglichkeit einer „mehrfachen Inkarnation Gottes“ zum koranbezogenen Teil des Buches übergeleitet. Postuliert wird vorab, dass der Gott Jesus Christi sich auch in seiner Schönheit und Liebe im Koran erfahrbar machen könne, und es gelte im Folgenden zu prüfen, inwiefern dies zum einen dem Koran gerecht werde und zum andern, „ob der Koran in seinen Inhalten mit der christlich bezeugten Selbstzusage Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth vereinbar ist [...]“ (94).

---

<sup>13</sup> Mit dem Schweizer Theologen Reinhold Bernhardt halte ich es innerhalb der religionstheologischen Relationierung für elementar, dass das Mitteilen des Eigenen ebenso wichtig ist wie das aufmerksame Wahrnehmen des Anderen. Dies impliziert m. E. auch das Einhalten von Abständen.

<sup>14</sup> Die Kap. sind: „II. Koranische Jesusverse im Kontext der Spätantike“ und „III. Christliche Zugänge zu Jesus Christus im Dialog mit Islamischer Theologie“ mit insgesamt acht Beiträgen bekannter Theolog/inn/en.

<sup>15</sup> Die Autoren verantworten alle Teile zwar gemeinsam, haben aber z. T. jeweilige Passagen formuliert.

Es folgt das vierte Kap. (95–175), das die Vf. selbst als „Herzstück“ (15) des Buches ansehen, in dem die Hauptsuren, die sich mit Jesus befassen, näher untersucht werden: Es handelt sich um eine „surenholistische Lektüre der Suren 19, 3 und 5 im Kontext einer diachronen Lektüre der Jesusverse des Korans“, in dem auch einige der im vorausgehenden Sammelband vorgestellten Themen weiter ausgezogen werden. Als entscheidend wird an dieser Stelle herausgearbeitet, dass sich Muhammad durch seine ihm eigene Prophetologie von den christologischen Diskursen zur Entstehungszeit des Koran abgrenze. Daher bereichern noch zwei weitere Kap. den Band: Kap. 5, verfasst von *Zishan Ghaffar*, nimmt eine erste „Einordnung in die koranische Prophetologie“ vor (176–226); ein sechstes Kap., an dem auch *Darius Asghar-Zadeh* beteiligt war, befasst sich mit Jesu „Werk“, seiner Heils- und Erlösungstat. Es geht im Koran auf „Spurensuche auf der Ebene funktionaler Äquivalente“ (227–302) und ist insgesamt der Feder von Stoschs zuzuordnen. Das gemeinsame systematische Schlusskap. reflektiert – getrennt in einen muslimischen und einen christlichen Teil – die historischen und exegetischen Erträge. So wird die Bedeutung Jesu in neuen Konturen miteinander verfügt. Eine Erkenntnis, die beide aus ihrer gemeinsamen Arbeit gewonnen haben, ist z. B., dass durch die Bezeichnung Jesu als „Diener Gottes“ ein christologischer Hoheitstitel aufgenommen wird – und hierdurch eine Neuverortung des biblischen Gottesknechtstitels. Möglicherweise liegt hierin tatsächlich etwas von der behaupteten „reinigenden Kraft“, die der Koran in Bezug auf die Christologie besitzen kann?

Unter den weiteren Veröffentlichungen zur Jesus-Thematik findet sich das Buch von Mark I. Beaumont.<sup>16</sup> Beaumont, der als Research Associate an der London School of Theology tätig ist, gestaltet sein 2018 erschienenes Buch über Jesus im christlich-muslimischen Gespräch als Dialog zwischen dem Christen Paul und dem Muslim Ibrahim und bearbeitet dieses kontroverstheologische Schlüsselthema hierdurch in höchst zugänglicher Weise. Die fiktiven Dialogpartner binden biblische oder koranische Texte, deren Hintergründe sowie aktuelle theologische Bezüge in ihre Aussagen ein. So unterhalten sich die beiden Dialogpartner in zehn Abschnitten über christologische Themen: Jesu Geburt durch Maria (I), Jesu Wunder (II), Jesus als Lehrer der Gottes- und Nächstenliebe (III), als Verkünder des Reiches Gottes (IV), als Wort und Geist von Gott (V), als Sohn der Maria (Mensch; VI), als Sohn Gottes (VII), als Messias und Erlöser sowie Jesu Auferstehung (IX) und Wiederkunft (X). Wenngleich der Dialog stilistisch zuweilen etwas bemüht und recht belehrend wirkt, so gelingt es Beaumont doch, eine gut lesbare Verschränkung der zentralen christlichen Sichtweise auf Jesus mit der Darstellung wesentlicher Gehalte einer muslimischen Sicht auf Jesus in Beziehung zu setzen. Daher eignet sich diese Schrift durchaus zur Einführung in die Thematik. Bedauerlich ist allerdings, dass die beiden repräsentativen Stimmen, die Beaumont mit Paul und Ibrahim auftreten lässt, ausschließlich männliche Figuren sind:

Ibrahim is a Sunni Sufi Muslim, who has studied Christianity and has been active as an academic in the Western World. Paul is an Evangelical Protestant who has lived in the Muslim world and has been engaged in teaching religious studies in the West.  
(ix)

---

<sup>16</sup> Beaumont, Ivor Mark: *Jesus in Muslim-Christian Conversation*. – Eugene: Cascade 2018. (X) 232 S., pb. € 26,99 ISBN: 978-1-532-61354-8.

Angesichts der Tatsache, dass schon der institutionalisierte Dialog der beiden Religionsgemeinschaften durch ihre Amtsträger nahezu ausschließlich männlich repräsentiert wird, wäre dies für ein fiktives akademisches Setting nicht notwendig gewesen.

Ein in anderer Weise besonderes kleines Buch ist der Band *Jesus of Arabia*<sup>17</sup> des anglikanischen Theologen Andrew Thompson, Senior Chaplain in Abu Dhabi, ein Kenner des Nahen Ostens und der Golf-Region, der zugleich als Aktivist im Bereich interreligiöser Beziehungen gelten kann. Es ist in englischer und arabischer Sprache erschienen. Seine Intention formuliert Andrew Thompson folgendermaßen:

Jesus of Arabia was written for two audiences. I wrote for Western Christians who do not know very much about Islam, and I wrote for my Muslim Arab Friends who see the Christian faith as a Western imposition upon their world. For the latter I wanted to remind them that Jesus is a child of the Middle East [...]. (xvi)

Es ist folglich ein sehr konkretes dialogisches Interesse, dass der Vf. einerseits verfolgt, während er andererseits mit dieser Verortung Jesu auch das christliche Selbstverständnis zu vertiefen sucht. Es scheint zunächst aufgrund seines einführenden Formates, das zudem nur wenige Stichworte verzeichnet, aus dem Rahmen eines wissenschaftlichen Literaturberichtes zu fallen. Das nähere Hinsehen lohnt jedoch, da die kleinen Passagen, die einen sorgfältigen Anmerkungsapparat besitzen, nicht nur solide, sondern originelle Durchsichten darstellen, die sich z. B. im Bereich der (englischsprachigen) Lehre oder Bildungsarbeit gut als Gesprächseröffnung eignen können. Die Stichworte finden sich in fünf Kap. gegliedert,<sup>18</sup> sie umfassen Begriffe wie „Perlen“, „Fasten“, „Füße“, „Kamel“, „Geruch“, „Wasser“ und „Gastfreundschaft“. Thompson gelingt es, anknüpfend an etwas im arabischen Kontext (gegenwärtig) Vertrautes (Fasten im Ramadan oder das Bild eines Hirten), bestimmte Bibelstellen entsprechend in wenigen Sätzen und einfacher Sprache zu erschließen und zugleich für christliche Leser/innen außerhalb der eigenen gewohnten Kontexte zu verorten. Er nutzt insofern die Texte des Evangeliums und der Hebräischen Bibel, um Brücken in beide Richtungen zu bauen und zugleich ein Basiswissen über den Islam einzuflechten (Bedeutung des Koran, der Bezeichnung „Allah“ für Gott, der Grußformel u. a.) bzw. zu kommentieren. Während dies in aller Regel in unterhaltsamer Weise gelingt, ist zuweilen ein latent missionarischer Unterton zu hören, wie z. B. bei der Darstellung des Umgangs Jesu mit Frauen; zugleich aber korrigiert er *en passant* stereotype Sichten auf „die Frau im Islam“. Angehängt an ein abschließendes Plädoyer für eine offene Lernbereitschaft von der je anderen Religion, finden sich vier Anhänge, die auf das Verhältnis der Schriften, den Vorwurf der Schriftverfälschung, die koranische Sicht auf Jesu Tod sowie auf die biblischen Aussagen über die Araber bzw. Arabien zu sprechen kommen. Wenngleich der theologische Gehalt der einzelnen Passagen sicherlich vertieft und erweitert werden muss, ermöglicht das Buch insgesamt doch erste dialogische Zugänge zur Person Jesu, ganz gemäß seiner Intention, „Christ Through Middle Eastern Eyes“ zu betrachten.

Die beiden einführenden Bände von Beaumont und Thompson indizieren, dass neben den immer höheren Spezifizierungen auch verstärkt und immer wieder neu wissenschaftlich fundierte

---

<sup>17</sup> Thompson, Andrew: *Jesus of Arabia*. Christ through Middle Eastern Eyes. – Lanham: Rowman & Littlefield 2018. (XXXIX) 199 S., geb. € 32,95 ISBN: 978-1-5381-0944-1.

<sup>18</sup> Die Überschriften sind: „Family, Honor and Hospitality“ (I), „Religion“ (II), „Women“ (III), „Language“ (IV) und „The Elephant in the Room“ (V).

Grundlagenarbeit geleistet werden muss, sofern das eigene Wissenschaftsverständnis den Bereich des Wissenstransfers für wichtig erachtet.

### 3. Interesse an Muhammad: Neue Sichtweisen auf den islamischen Propheten

Die Frage nach der Bedeutung der Prophetie Muhammads wurde innerhalb der christlich-theologischen Literatur immer wieder aufgegriffen. Auch ist die Einsicht gewachsen, dass hierzu die Sira des Propheten (Prophetenbiographie) und ebenfalls die Hadithliteratur beachtet werden muss.<sup>19</sup> Generell bestimmen jedoch oftmals noch immer tradierte Feindbilder die Sicht auf den islamischen Propheten mit. Eine christliche Beurteilung Muhammads bleibt brisant. Grund für eine christlich-theologische Auseinandersetzung mit Muhammad im dialogischen Interesse ist aber v. a. die von Muslimen häufig formulierte Erwartung, Christen sollten Muhammad als Propheten anerkennen. Auch gehen Muslime vielfach davon aus, dass Jesus den islamischen Propheten bereits angekündigt habe.

Entsprechend fragt der von Timo Güzelmansur herausgegebene Sammelband *Hat Jesus Muhammad angekündigt?*<sup>20</sup>. Der Hintergrund dieser Frage ist, dass muslimische Gläubige schon früh betonen, es gäbe biblische Stellen, die Muhammad ankündigten und die es nun christlicherseits nur „richtig“ zu lesen gälte. Die klassischen Stellen zur vermeintlichen Ankündigung Muhammads in der Bibel sind Deuteronomium 18,18 bzw. die Rede vom Paraklet im Johannesevangelium (z. B. 14,16–17; 15,26; 16,4b–15)<sup>21</sup>, jedoch werden auch weitere entsprechend ausgelegt.<sup>22</sup> Der Band erschien im Rahmen der Schriftenreihe von CIBEDO, der Christlich-Islamischen Begegnungs- und Dokumentationsstelle der Deutschen Bischofskonferenz ([www.cibedo.de](http://www.cibedo.de)), und summiert die Beiträge der jährlichen Konferenz der römisch-katholischen Theolog/inn/en, die islambezogen arbeiten. Ziel des Bandes ist es, „einen Einblick in muslimische, gnostische bzw. manichäische sowie schließlich auch biblisch-christliche Positionen zum Thema Paraklet zu geben“ (19). Diese Aufgabe übernehmen für den Band der Islamwissenschaftler *Heribert Busse*, der Religionswissenschaftler *Alexander Toepel* und der Neutestamentler *Michael Theobald*. Letzterer stellt anhand der johanneischen Schriften klar, dass ausgehend von den biblischen Schriften die muslimische Behauptung einer Ankündigung Muhammads nicht zutreffend sein kann, da eine Ablösung des Geist-Parakleten von Jesus Christus biblisch nicht denkbar sei. Der Band wird systematisch durch *Christian W. Troll* eingeleitet, ansonsten bleiben die drei Kap. ohne weitere Diskussion. Mit dieser klassischen, sehr klaren Vorgehensweise wird – im Kontrast zu den bereits besprochenen komparativ arbeitenden Bänden – deutlich, was Nutzen und Nachteil der jeweiligen Methodik ist: Hier wären einige stärkere Relationierungen durch

---

<sup>19</sup> Einführend dazu: Amir DZIRI: *Sira – Einführung in die Prophetenbiografie*, Freiburg 2014 (Studienreihe Islamische Theologie, 1).

<sup>20</sup> *Hat Jesus Muhammad angekündigt?* Der Paraklet des Johannes-Evangeliums und seine koranische Deutung hg. v. Timo GÜZELMANSUR. – Regensburg: Pustet 2012. 215 S. (CIBEDO-Schriftenreihe, 1), pb. € 14,90 ISBN: 978-3-7917-2314-3.

<sup>21</sup> Eine ältere Monographie zum Thema ist: David BENJAMIN: *Muhammad in der Bibel*, München 1992.

<sup>22</sup> „Ein eindrucksvolles Beispiel entsprechender muslimischer Bibellektüre lieferte im 9. Jahrhundert bereits Abū l-Hasan Ali b. Sahl Rabban at-Ṭabarī (um 830/8–um 870), ein zum Islam konvertierter Christ übrigens, mit seinem Buch Kitāb ad-dīn waḍ-ḍawla.“ (Stefan SCHREINER: *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung*, Tübingen 2012 [Texts and studies in medieval and early modern Judaism, 27], 6) At-Ṭabarī findet unzählige Stellen, die das Kommen Muhammads voraussagen.

die Dokumentation von Diskussionslinien der Tagung oder durch das Ergänzen von Reponse-Beiträgen wünschenswert gewesen. Insbes. mit der Verneinung der Titel-Frage durch Michael Theobalds Beitrag stellt sich die Frage, wie angesichts dieses Befundes die beanspruchte Prophetie Muhammads christlich gewertet werden kann. Wenngleich Theobald auch hierzu Hinweise gibt, wäre ein eigener Schlussbeitrag zur Frage sicher lohnend gewesen.

Umfassender erweitert die Perspektive auf Muhammad die Qualifikationsschrift von Zishan Ghaffar, die bereits beim Titel aufhorchen lässt: *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie. Zur Kriterienfrage der Leben-Muhammad-Forschung*.<sup>23</sup> Die christlich-theologische Leben-Jesu-Forschung als Methode auf die Frage nach dem Leben Muhammads anzuwenden, um Kriterien zur näheren Beurteilung seiner Prophetie zu gewinnen, erscheint zunächst nicht besonders naheliegend, kennt doch die islamische Tradition eigene Gattungen, wenn es um die Bedeutung ihres Propheten geht. Doch Ghaffar will einen „epistemischen Perspektivenwechsel der Muhammadforschung“ (10) erreichen und sucht daher nach einer Kriteriologie zur Reflexion und zugleich nach einem systematischen Ansatz. Er ordnet seinen interdisziplinären Ansatz zunächst weiter ein, indem er reflektiert, ob die Arbeit islamwissenschaftlich oder islamtheologisch vorgeht. Angesichts seiner historischen Fragestellung sei dies jedoch nicht relevant, betont er sodann (15). Gleichwohl wolle er in den Blick nehmen, an welchen Stellen sich für die Theologie der Gegenwart Herausforderungen ergäben (16). Hinsichtlich seines Vorhabens, aus der Leben-Jesu-Forschung Erkenntnisse zur Erforschung des Verständnisses des Lebens Muhammads zu gewinnen, hat Ghaffar schon eingangs große Erwartungen:

Beide Forschungsrichtungen haben *formaliter* denselben Typus von Gegenstand. Der Dreh- und Angelpunkt ist jeweils eine Person, die als religiöse Stiftergestalt oder Begründer oder Initiator eines neuen religiösen Selbstverständnisses galt. [...] Beide stehen vor derselben Herausforderung, primär glaubensüberzeugende Überlieferung auf seine [sic!] historische Validität zu prüfen und zuverlässige Bilder von zwei Personen zu zeichnen, die aus historischen Kontexten verständlich werden. Dadurch werden beide historische Gestalten davor bewahrt, dass sie für immer unter der seit Jahrhunderten wachsenden Schicht tendenziöser Fortschreibungen verschüttet bleiben. (17)

An diesem Zitat offenbart sich die fragwürdig erscheinende Aufhängung des Vorhabens. Denn nicht einmal *formaliter* lassen sich beide Personen m. E. auf die geplante Art und Weise wirklich vergleichen. Daneben stimmt der Optimismus, mit dem Ghaffar sein Projekt beginnt, skeptisch. Die Kritik an der biblischen Leben-Jesu-Forschung in ihren jeweiligen Phasen und ihre heutige Relevanz könnten dazu Anlass geben, wie der Vf. selbst einräumt (18). Und nicht zuletzt spielt das unterschiedliche Quellenmaterial durchaus eine Rolle, wie er ebenfalls selbst weiß (19). Ghaffar entwickelt den Gedankengang der Arbeit in drei Schritten: Das erste Kap. liefert eine Kriteriologie als Grundlegung der Untersuchung und arbeitet heraus, was die Kriterien der Bibelkritik und der Leben-Jesu-Forschung sind. Erhellend hinsichtlich der Gründe für die komparative Studie zur Leben-Jesu-Forschung ist dann das zweite Kap., insofern es sich der kritischen „Leben-Muhammad-Forschung“ in der Islamwissenschaft widmet, vornehmlich ihrer Methodengeschichte. Wenngleich Ghaffar davon ausgeht, dass sich deren implizite Kriterien herausarbeiten lassen, erscheinen ihm die bisherigen

---

<sup>23</sup> Ghaffar, Zishan: *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie. Zur Kriterienfrage in der Leben-Muhammad-Forschung*. – Paderborn: Schöningh 2018. 395 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 31), pb. € 69,00 ISBN: 978-3-506-78865-8. Die Arbeit entstand am Institut für Islamische Theologie der Univ. Münster und wurde von Mouhanad Khorchide betreut.

Zuwege aufgrund ihrer Gebundenheit an bestimmte theologische Literaturgattungen (Hadith, Sira, Koran) unzureichend. Das letzte Kap. widmet sich schließlich dem historischen „Plausibilitätskriterium“ nach Theissen/Winter (20). Entsprechend dieser Anlage kommt Ghaffar zu dem Ergebnis, dass die Leben-Muhammad-Forschung tatsächlich etwas von der Leben-Jesu-Forschung lernen könne. Die bisherigen Methoden zur Rekonstruktion Muhammads und der Frühgeschichte werden sodann auf die ihnen zu Grunde liegenden Kriterien befragt. Für die *isnād cum matn*-Analyse, die die Überlieferungsketten zum Gegenstand hat, zeigte sich, „dass diese auf textkritischen und überlieferungskritischen Prinzipien beruht, die sich auch im Rahmen der historisch-kritischen Methode bewährt haben“ (381). Die Gegenüberstellung der unterschiedlichen Methoden zur Rekonstruktion von Muhammad in der Frühzeit ergab die Adaption des Quellenwertarguments; ebenso hilfreich schien Ghaffar die Einbeziehung der Frage nach der Kontextentsprechung bzw. Kontextindividualität sowie die der Wirkungsplausibilität (382). Es bleibt jedoch abzuwarten, ob die Applikation der bibelwissenschaftlichen Methode auf Muhammad künftig zu neuen Erkenntnissen in der Muhammadforschung führt.

#### 4. Bibel und Koran: Lesarten und Bezogenheit der Schriften

Über die Interdependenz von Bibel und Koran wurde in den vergangenen Jahren wegweisend geforscht.<sup>24</sup> Insbes. Angelika Neuwirth, Stefan Schreiner oder auch Gabriel Said Reynolds setzten hierzu im letzten Jahrzehnt neue Standards. Zudem ist das generelle Interesse an der islamischen Offenbarungsschrift in den letzten Jahren deutlich gestiegen, zumindest wenn Neuerscheinungen zum Verständnis des Koran dafür ein Gradmesser sind. Die Frage, wie die christliche Theologie die Offenbarungsschrift der Muslime verstehen kann, ist hierbei keinesfalls leicht zu beantworten. Denn schließlich wirken die Apologien vergangener Jh.e nach, denen es wesentlich darum ging aufzuzeigen, warum Christ/inn/en den Koran gerade nicht lesen sollen. Insofern stehen aktuell viele Klärungen an. Neben einem Wissen über den Koran besteht die Frage, warum, wie und als was der Koran von Christ/inn/en gelesen werden kann.<sup>25</sup>

Um dies zu klären, kann eine gute islamische Korantheologie sicherlich nützen. Ein bemerkenswertes Buch ist die jüngst erschienene Diss. von Mira Sievers, die Islamische Theologie an der Humboldt Univ. zu Berlin lehrt.<sup>26</sup> Die Arbeit wurde am Frankfurter Institut für Studien und Kultur des Islam von Ömer Özsoy betreut. Sievers sucht eine *koranische* Theologie zu entwickeln und führt dies anhand des Konzepts der Schöpfung (*ḥalq*) durch. Hierbei wird nicht allein eine koranische Schöpfungstheologie systematisch dargelegt, sondern diese wird vergleichend zu den schöpfungstheologischen Aussagen der Kalām-Theologie der klassischen Phase (10/11. Jh. bzw. 4./5. H.) relationiert. Die Kalām-Theologie argumentiert ihrerseits koranorientiert und stellt die klassische

---

<sup>24</sup> NEUWIRTH: *Der Koran als Text der Spätantike* [Anm. 12]; SCHREINER: *Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung* [Anm. 22] und Gabriel Said REYNOLDS: *The Qurān and its Biblical Subtext*, London/New York 2010. Zum Thema noch immer lohnend: Hans ZIRKER: „Interdependente Interpretationen biblisch-koranischer Motive“, in: *Hermeneutik im Islam und Christentum*. Beiträge zum interreligiösen Dialog, hg. von Hans-Martin BARTH / Christoph ELSAS, Hamburg 1997, 24–33.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu weiterführend: Anja MIDDELBECK-VARWICK: *Cum aestimatione*. Konturen einer christlichen Islamtheologie, Münster 2017, Kap. 3.2.

<sup>26</sup> Sievers, Mira: *Schöpfung zwischen Koran und Kalām*. Ansätze einer Koranischen Theologie. – Berlin: EB-Verlag 2019. 242 S. (Islam im Diskurs, 8), geb. € 35,00 ISBN: 978-3-86893-260-7.

Disziplin der systematischen Reflexion der islamischen Glaubenslehren dar. Zur Entwicklung einer koranischen Theologie der Schöpfung berücksichtigt Sievers die Chronologie der Suren und den Kontext des Koran, nicht die klassische Kommentarliteratur. Sie folgt damit dem Vorschlag von Nicolai Sinai<sup>27</sup>, auf der Grundlage historisch-kritischer Forschung und in strenger Abhängigkeit von ihren Ergebnissen den theologischen Gehalt des Koran systematisch darzustellen (17). Bemerkenswert ist, dass Sievers anhand ihrer Sichtung der koranischen Verse und ihrer systematischen Auswertung einen Überhang an Aussagen zur koranischen Schöpfungstheologie gegenüber den Kalām-Positionen aš'aritischer, māturīditischer und mu'tazilitischer Ausprägung ausmachen kann. Dieser Überhang wäre ohne die von ihr verwendete Methode nicht sichtbar geworden.

Ihr Durchgang der Verse zur Schöpfung erfolgt entsprechend ihrer Chronologie, die die mekkanische und medinensische Phase der Offenbarung<sup>28</sup> unterscheidet. In der frühmekkanischen Zeit gehe es wesentlich um das Schöpfungshandeln Gottes bzw. die Einsicht in die Geschöpflichkeit des Menschen (89), was in der mittelmekkanischen Phase vertieft wird. Neben die Vorstellung der fortgesetzten Schöpfung trete hier die einer sechstägigen Urschöpfung, die sich als gute und geordnete Schöpfung durch Gottes Wort („Sei!“) ereigne und die in der Formung und Belebung des ersten Menschen durch Gott ihren Höhepunkt finde (117–118). Dies zeige sich auch in dem Gedanken der „Dienstbarmachung“ (*tashīr*), also der Vorstellung, dass Gott alles zum Besten des Menschen eingerichtet habe. In der spätmekkanischen Phase erfolge sodann die Ausdifferenzierung, Weiterentwicklung und Vertiefung der koranischen Schöpfungstheologie (139). Damit sei die koranische Theologie der Schöpfung wesentlich erfolgt, denn für die medinensische Phase lasse sich kein eigenständiges Schöpfungskonzept beschreiben (151). Die je dargestellten Erörterungen lohnen ob ihrer vielen sorgfältigen Beobachtungen eine Lektüre. Ihre Zusammenfassung (152–160) zeichnet schließlich „Grundlinien der koranischen Schöpfungstheologie mitsamt ihren chronologischen Entwicklungen“ (152)<sup>29</sup> systematisch nach, entlang der Themen „Gott als Schöpfer“, „Von der Schöpfung des Menschen zur Schöpfung des gesamten Kosmos“, „Die Art und Weise der Schöpfung und ihr Zweck“ sowie „Die Koranische Theologie der Schöpfung des Menschen“ (157–159), worin ein Kernstück der geleisteten Arbeit zu sehen ist. Sievers fasst die Schöpfung des Menschen in drei Schritten zusammen:

Erstens findet sich in den frühmekkanischen Suren die Vorstellung einer Schöpfung des Menschen im Rahmen der Fortpflanzung, die von Gott gelenkt wird. Dem Menschen kommen dabei durch seine Schöpfung äußerst ambivalente Eigenschaften zu. Zweitens wird ab den mittelmekkanischen Suren durch die Thematisierung der Urschöpfung die Stellung des Menschen neu bestimmt – er wird als von Gott privilegiertes Geschöpf erkannt. In den spätmekkanischen Suren wird diese Privilegierung durch das Konzept der Dienstbarmachung der gesamten Schöpfung weiter gesteigert. Drittens findet sich in den medinensischen Suren die Einsicht, dass der Mensch als Statthalter auf Erden zu verstehen ist, dem Gott zwar in besonderer

---

<sup>27</sup> Sinai ist Schüler der Arabistin Angelika Neuwirth, deren gewichtige Schrift *Der Koran als Text der Spätantike* [Anm. 12] in ihren Grundeinsichten (Koran als „mündliche Schrift“, die auf ihre Hörschaft und den Prozess der Ausformung der muslimischen Gemeinde bezogen ist) für Sievers ebenfalls bedeutend ist; vgl. beispielsweise S. 12, 42–43. Sievers legt zudem dar, dass und inwiefern muslimische Autoren, wie z. B. Fazlur Rahman und Amīn al-Hūlī, bereits in Richtung ihres eigenen Ansatzes einer koranischen Theologie gedacht haben, hält diese Ansätze aber nicht für hinreichend.

<sup>28</sup> Hierbei werden die mekkanischen Suren bzw. Verse wiederum entsprechend ihrer angenommenen „Datierung“ in drei Phasen unterteilt (Mekka I, II und III).

<sup>29</sup> Sie leistet hier nebenbei noch einen Beitrag zur Theorie der Chronologie.

Weise Wissen hat zuteilwerden lassen, dessen Fähigkeit zum Bösen aber gleichfalls zu ihm gehört. (159)

Sievers betont, diese Entwicklung sei höchst relevant, da sie aufzeige, wie grundlegend die Anerkennung des einen Schöpfergottes bzw. umgekehrt die Erkenntnis der eigenen Geschöpflichkeit für die koranische Schöpfungstheologie sei, werden doch die anderen Aussagen (Zuordnung anderer Geschöpfe, Status der Statthalterschaft) erst von hier aus verständlich. Diesbezüglich resümiert sie:

Dass die Adressaten des Koran zunächst ihre eigene Geschöpflichkeit anerkennen sollen und erst danach der Akzent auf die zentrale Stellung des Menschen in der Schöpfung gelegt wird, bringt eine spezifische koranische Perspektive auf den Menschen zum Ausdruck. Erst die Einsicht in die absolute Abhängigkeit des Menschen vom Schöpfer, sowohl in Bezug auf seine Existenz, als auch seine Ausstattung mit Wissen, bei gleichzeitiger Dankbarkeit für Gottes besondere Ehrung, spannt den Raum für die Statthalterschaft des Menschen auf. Eine direkte Einführung dieses Konzepts hätte völlig andere Konsequenzen. (212–213)

Mit Blick auf die Kalām-Theologie konstatiert Sievers nach einem detailreichen Durchgang durch zentrale Positionen der jeweiligen Schulen und ihrer Vertreter mit Josef van Ess eine „Verwissenschaftlichung“ der Schöpfungsaussagen des Koran, d. h. eine Aktualisierung der Diskussion über die schon koranisch ausgesagte Neuschöpfung bzw. Wiedererschaffung, z. B. entlang der Frage der (Verfügungs-)Macht Gottes bei den Ašhariten oder der Argumentation der Mu‘taziliten, die aufgrund der Gerechtigkeit Gottes notwendig sei.

Das Schlusskap. (211–224) unterstreicht, dass eine allein nach thematischen Apekten vorgehende Untersuchung des Korantextes die Entwicklung der Schöpfungstheologie, die für den Koran aufgezeigt werden konnte, nicht leisten könne:

Nur durch den zusätzlichen chronologischen Ansatz wird der explizite frühmekkanische Fokus auf die Schöpfung des Menschen wahrgenommen. [...] Der Entwurf einer Koranischen Theologie ermöglicht es damit eher als andere Ansätze, der Dynamik des Korans gerecht zu werden. (212)

Sievers konnte durch den Vergleich mit anderen spätantiken Texten auch „Neues“ herausarbeiten, indem sie zu zeigen vermochte, wie sich eine koranische Positionierung zur spätantiken jüdischen und christlichen Diskussion über das Verhältnis von Logos, Weisheit und Schöpfung ausformte. Das göttliche Wort sei demnach nicht als „zweite Kraft im Himmel“ (212) zu verstehen, welche eigenmächtig in der Schöpfung wirke, sondern es drücke sich vielmehr in der Belehrung des Menschen sowie in Gottes Schöpfung und Welt „auf richtige Art und Weise“ (ebd.) aus. Hinsichtlich der Frage nach der Gottesebenbildlichkeit im Koran kommt Sievers in Bezug auf die Erzählung von der Niederwerfung der Engel vor dem neu geschaffenen Menschen ebenfalls zu einer bedeutenden Einsicht:

Anders als in anderen Texten, die im Denkraum der Spätantike im Umlauf waren, wird im Koran gerade nicht auf die Gottesebenbildlichkeit rekurriert, um die Niederwerfung zu begründen. Dies lässt sich als theologische Entscheidung deuten, das Konzept nicht auf die Beziehung von Gott und Mensch anzuwenden. (212)

Dass die Verhandlung der (zentralen) Stellung des Menschen in der Schöpfungstheologie des Koran erst durch die Berücksichtigung der Entwicklungen im Laufe der Offenbarung deutlich gemacht werden kann, markiert zugleich, warum der vorliegenden Untersuchung so großes Gewicht zukommt und sie für klassische muslimische Herangehensweisen möglicherweise sogar provozierend

wirken kann: Es ergeben sich hierdurch signifikante Differenzpunkte zu den Diskussionen der Kalām-Theologie, die die Schöpfung des Menschen nur am Rand aufnimmt und sich v. a. mit dem Geschaffensein des Kosmos befasst (216). Jedoch müsse, so Sievers, die Zentralität des Menschen unbedingt berücksichtigt werden:

Dies würde eine stärkere Betrachtung der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf – Gott und Mensch – bedeuten und damit eine neue Grundlage für eine islamische Anthropologie darstellen. (216–217)

Wenn der Koran als Wort Gottes für das muslimische Glaubensverständnis die entscheidende autoritative Schrift ist, so ist es nur folgerichtig, Sievers' korantheologischen Ansatz sorgfältig zu würdigen. Das bedeutet, nicht aus der Tradition allein, sondern primär und vorgängig aus der Schrift selbst zu entwickeln, was fundamentale Bedeutung für das islamische Glaubensverständnis hat. Sehr deutlich wird: Es geht nicht um ein Infragestellen des Koran, sondern darum, ihm in seiner Glaubenswahrheit das Gewicht zuzuweisen, das er für den Islam besitzt. Demgegenüber müsste doch das Infragestellen bestimmter *kalām*-Traditionen und ihrer Lehren oder jeweiliger Kommentarliteratur, so scheint es, weit weniger problematisch sein, zumal diese ohnehin in ihren Bezugnahmen auf den koranischen Text kontingent sind. V. a. aber verfolgen sie, neben der Ausdeutung des Koran, auch deutlich andere Erkenntnisinteressen. Was dies wiederum für eine Relationierung zur Hadithliteratur bedeutet, wäre weiter zu bedenken.

Im Bereich Bibel–Koran ist eine Figur nahezu unumgänglich: Abraham.<sup>30</sup> Zudem ist die Aufnahme der Abrahams-Thematik für die christlich-muslimischen Beziehungen katholischerseits spätestens mit *Nostra Aetate* 3 von Gewicht. Doch schon vor dem Konzil war innerhalb der christlichen Theologie von der „Gemeinschaft in Abraham“ die Rede, die zunehmend synonym für die grundsätzliche Verbundenheit und Verwandtschaft der monotheistischen Religionen verwendet wurde. Näherhin wird die Wendung „abrahamitische Gemeinschaft“ Louis Massignon (1883–1962) zugeschrieben.<sup>31</sup> Die Berufung auf den biblischen „Erzvater“ Abraham etablierte sich zunächst im Dialog, nachdem sie Eingang in die Konzilstexte über die Muslime fand, um der neuen gewichtigen Einsicht der Verbundenheit im Glauben an Gott Rechnung zu tragen. Jedoch: So verbreitet die Wendung bis heute auch sein mag, so kritisch ist sie doch zu sehen, denn die Bedeutung von Abraham ist innerhalb der drei monotheistischen Religionen doch sehr unterschiedlich.<sup>32</sup> Der von Lukas Bormann herausgegebene Band *Abraham's family*<sup>33</sup> leistet hierzu einen wertvollen Beitrag und ist zugleich ein weiteres Beispiel für die Notwendigkeit interreligiöser theologischer Perspektiven auf die

---

<sup>30</sup> Vgl. hierzu auch: Friedmann EIBLER: „Abraham im Islam“, in: Christfried BÖTTRICH / Beate EGO / Friedmann EIBLER: *Abraham in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2009, 116–188.

<sup>31</sup> Vgl.: Andreas RENZ: *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog*. 50 Jahre „Nostra aetate“ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014, 77–79.

<sup>32</sup> Entsprechend läuft die Wendung stets Gefahr, zur Leerformel zu werden. Ulrike Bechmann formuliert treffend: „Die Identitätsbasis bezüglich Abraham in christlicher Theologie ist denkbar gering. Auf diesem Hintergrund berührt es seltsam, dass gerade von der christlichen Seite Abraham als interreligiöses Paradigma propagiert wird: gehört er ja gerade nicht zur christlichen Kernidentität.“ (Ulrike BECHMANN: „Zurück zu Abraham. Chancen und Risiken der Berufung auf Abraham in den ‚abrahamitischen Religionen‘“, in: *Blätter Abrahams*. Beiträge zum interreligiösen Dialog [4/2005], 7–25, hier: 20); vgl. auch: DIES. / Maha EL-KAISY-FRIEMUTH: „Urbild des Glaubens: Abraham als gemeinsamer Stammvater“, in: *Handbuch christlich-islamischer Dialog*. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure, hg. v. Volker MEIBNER / Martin AFFOLDERBACH / Hamideh MOHAGHEGHI / Andreas RENZ, Freiburg 2014, 117–128.

<sup>33</sup> *Abraham's family*. A Network of Meaning in Judaism, Christianity, and Islam, hg. v. Lukas BORMANN. – Tübingen 2018. (IX) 498 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 415), Ln. € 154,00 ISBN: 978-3-16-156302-7.

Schriften. Wenngleich dem Feld ntl. Studien entstammend widmen sich die Beiträge, die aus einem deutsch-finnischen Forschungsprojekt resultieren, der Thematik der „Familie Abrahams“ in für andere religionsbezogene Disziplinen höchst relevanter Weise. Der Band mit seinen insgesamt 22 mehrheitlich bibelwissenschaftlichen Beiträgen fokussiert auf die „Familie“ Abrahams und kritisiert einleitend die Engführung der für Judentum, Christentum und Islam zentralen je identitätsstiftenden Schlüsselfigur Abraham – als Vater des Glaubens und als Prototyp eines Glaubenden – auf seine Person allein. Vielmehr sei dieser aber nicht isoliert zu sehen, sondern im Zusammenhang mit seiner Familie zu erschließen, um die Aushandlungsprozesse zwischen Identität und Differenz der diversen auf die Abrahamstradition(en) rekurrierenden religiösen wie ethnischen Gruppen zu erfassen: „Moreover Abraham’s family is brought in as a network of meanings to express opposition, antithesis or common ground within and between different religious movements.“ (1) Bei diesem Bedeutungsnetzwerk gehe es um weit mehr als nur um den bekannten Streit um die „wahre Kindschaft“, sodass der Begriff der „Familie Abrahams“ metaphorisch wie hinsichtlich der zugrunde liegenden Referenztexte weit gefasst wird.<sup>34</sup> Es finden sich insgesamt fünf Sektionen: Abrahams Familie im Alten Testament (I), in der antiken jüdischen Literatur (II), im Neuen Testament (III), in der Literatur des frühen Christentums (IV) und – leider gemeinsam abgehandelt – in der mittelalterlichen jüdischen Literatur und in der Begegnung mit dem Islam (V). Nicht alle Beiträge können hier gleichermaßen gewürdigt werden, wohl aber seien zumindest einige der innovativen wie an aktuelle Diskurse anschließenden Zugänge exemplarisch benannt: *Lotta Valve* – Exegetin an der Åbo Akademi Univ. (Finnland) – reflektiert die Bedeutung der Eheschließung als Schlüsselthematik in der Erzählung „of the wooing of Rebekah (Gen 24)“; *Aliyah El Mansy* – Neutestamentlerin aus Marburg – analysiert Männlichkeitskonstruktionen im Jubiläenbuch. Die ntl. und patristischen Aufnahmen der Thematik entfalten das Spektrum ihrer Aneignungen und Ausformungen weiter und ziehen hieraus auch Schlüsse für gegenwärtige interreligiöse Dialoge.<sup>35</sup> Für die hier zu besprechende Fragestellung sind jedoch drei Beiträge der letzten Sektion von besonderem Interesse. Hierunter ist z. B. ein langer Beitrag von *Reuven Firestone* (Prof. für mittelalterliches Judentum und Islam am Hebrew Union College in Los Angeles) zu finden, der „Hagar and Ishmael in Literature and Tradition as a foreshadow of their Islamic Personas“ thematisiert (397–420). Ein weiterer Beitrag ist der Artikel „Maqām Ibrāhīm and the Sacred Landscape of Mecca according to Ibn Jubayr“ der Marburger Religionswissenschaftlerin *Bärbel Beinhauer-Köhler* (447–463). Beinhauer-Köhler wendet sich – anhand des Reisetagebuchs des spanischen Sunniten Ibn Jubayr (1145–1217) – der für den Islam zentralen Thematik der Pilgerfahrt (*hajj*) nach Mekka zu. Während der *hajj* bzw. *‘umra* werde die Geschichte Abrahams – in ihrer Fokussierung auf die Hagar-Ismael-Linie, entsprechend ihrer koranischen Lesart, Tradierung und Lokalisierung – bis heute für die Gläubigen erfahrbar und durch das Ritual zugleich die islamische Identität verlebendigt (*doing religion*). Ibn Jubayrs detaillierter Bericht eröffne nicht nur Einsichten in

---

<sup>34</sup> „For purpose of this volume the term ‚Abraham’s family‘ covers the traditions of the ancestors and descendants of Abraham named in Gen 11–36 from his forefathers Nahor and Terah (Gen 11:22) to the families of his grandchildren Jacob and Esau and their descendants (Gen 25:23–26; 36:1–43). The contributions to this volume discuss the presentation, enlarging, shortening, re-narrating and reception of Abraham’s family in Judaism, Christianity and Islam.“ (2)

<sup>35</sup> So insbes. *Anni Maria Laatos* Beitrag „Divided by a Common Ground. The Prophecy of Jacob and Esau (Gen 25:19–26) in Patristic Texts up to Augustine with respect to Modern Inter-Faith Dialogue“ (361–376), die exemplarisch die hohe Relevanz der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der gemeinsamen Texte aufzeigt.

von ihm gemachte Erfahrungen, sondern verdeutliche auch, wie das an Ibrahim gebundene Ritual Zeit und Raum überbrücke, um an Abrahams Gottesnähe teilzuhaben:

Nevertheless the major elements of references to Ibrahim have remained stable from Qur'anic times to the medieval travel literature until today: he is construed as the founder of central sacred space in Islam and the surrounding landscape. He connects visitors with the house of God by bridging time. His person was in contact with this most holy place and with other blessed materials like the water of *zamzam*. His body and deeds left prints in stone that can still be seen. And so, via bodily contact, the pilgrims have the opportunity to bridge space and time and participate in Ibrāhīm's intimacy with Allāh, even if touching might in some cases have been replaced by seeing. (461–462)

Entsprechend resümiert die Vf.in:

In this sense we can conclude that the primary idea of the early Muslims of relocating the story of Abraham to Arabia worked perfectly. The pilgrims to Mecca personally become part of the narration when they visit the places ascribed to him. (463)

Catalin-Stefan Popas nachfolgender kurzer Beitrag „Syrians and the Appeal to Abraham in the Early Islamic times“ (465–475)<sup>36</sup>, der die Rolle Abrahams in den christlich-theologischen Texten in der Periode des frühen Islam, also der syrischen Christen unter islamischer Herrschaft betrachtet, kommt zu einem Ergebnis, was zugleich die Programmatik des Themas anzeigt: „It seems that Abraham was part of the vocabulary shared by Christians and Muslims in early Islamic times.“ Insgesamt bleibt zu wünschen, dass die Beiträge des Bandes eine breite Rezeption auch jenseits der bibelwissenschaftlichen Forschung erfahren, denn viele der aufgenommenen Fäden könnten in systematischen Studien zu neuen, genauen Bestimmungen führen.

Die neue Reihe *Routledge Reading the Bible in Islamic Context*<sup>37</sup> indiziert eine Weiterentwicklung des Feldes interreligiöser Theologie. Der vorliegende erste Band versammelt insgesamt 17 christlich wie muslimisch perspektivierte Beiträge eines breiten Spektrums britischer wie anderer internationaler Wissenschaftler/innen unterschiedlicher Herkunft und geht auf eine Tagung in Oxford 2015 zurück. Der Sammelband widmet sich Interpretationen biblischer Texte im islamischen Kontext, hier zunächst wesentlich im Kontext des Koran. Er wird von der Direktorin des Centres for Christian-Muslim Studies in Oxford *Ida Glaser* eingeleitet und in seiner Methodik vorgestellt (3–28). Wenngleich diese Methodik nicht einheitlich ist, so ist der Band doch von der komparativen Theologie Francis Clooneys geprägt, für die das Lesen der eigenen heiligen Schrift im Kontext eines anderen Glaubens eine bedeutende Dimension darstellt.

Der Band gliedert sich in drei Teile: intertextuelle Studien (zu Abraham, Josef, David und dem „Goldenen Kalb“), interreligiöse Lesarten (Einbeziehung der Texte der „anderen“ Tradition zum Verständnis der eigenen Texte) und Beiträge, die nach analogen Begriffen oder Themen fragen (z. B.

---

<sup>36</sup> Er stellt zunächst die Bezeichnungen, die Christen für die ersten Muslime verwendet haben, voran, um aufzuzeigen, dass die Bezugnahme der ersten Muslime auf Abraham auch wahrnehmbar war; der neue Glaube wurde mit der Religion Abrahams verbunden (Söhne Ismaels, Söhne Hagens, Hagarener, bevor der Term „Muslime“ zur Unterscheidung gebräuchlich wird) (468). Er widmet sich zwei (fiktiven) „Dialogen“ aus christlicher Feder, die einen entsprechenden christologischen Rahmen haben, und untersucht hier die Rolle, die Abraham zugewiesen wird. Es handelt sich um die Disputation zwischen dem Patriarchen John Sedra und dem Emir (469–472) sowie um die Disputation von Bētē' Hālē (472–475).

<sup>37</sup> *Reading the Bible in Islamic Context. Qur'anic Conversations*, hg. v. Daniel J. CROWTHER / Shirin SHAFARIE / Ida GLASER / Shabbir AKHTAR. – Abingdon: Routledge 2018. (XV) 319 S. (Routledge Reading the Bible in Islamic Context Series, 1), geb. € 106,68 ISBN: 978-1-138-09357-7.

Reinheit). Abschließend werden im Beitrag von *Shabbir Akhtar* drei Methoden für eine muslimische Lektüre der Bibel vorgeschlagen (273–284). Anregend ist auch der Beitrag des Jesuiten *Daniel Madigan* „The Gospel of John as a structure for Muslim-Christian understanding“ (253–270), der das Johannesevangelium als gemeinsame Struktur für christlich-muslimisches Verstehen vorschlägt. Er begründet dies mit der gemeinsamen offenbarungstheologischen Grundstruktur:

God's speaking precedes creation and is intimately, even essentially, related to God from all eternity; it is by speaking that God creates all that is, and that eternal speech is also addressed to humanity in the particularities of our history; humanity repeatedly fails to receive and accept God's word addressed to us in prophecy, law and covenant; in spite of this failures one particular instance of God's speaking in history is recognized as constituting the defining event of God's speech against which all other claimants to be divine revelation must be measured; despite its particularity, this event is considered to have universal significance and to be in a certain sense definitive and final. (253)

Madigan zeigt im Folgenden auf, dass die in dieser Weise benannte Struktur des Johannesevangeliums auf den Islam anwendbar sei, was nicht bedeute, dass diese Anwendung dort mit denselben Begriffen erfolge. Sehr wohl aber könne die zentrale Bedeutung des „Wortes“ Gottes für beide Traditionen relevant gemacht werden, wie er detailliert aufzeigt und zur Diskussion stellt. So zielt der Beitrag in seiner christlichen Perspektive darauf zu unterstreichen, dass die Evangelisierung sich nicht im Verkünden oder Verkaufen einer Botschaft vollziehe, sondern darauf, diese Botschaft zu sein und zu verkörpern.

Unter dem Titel *The New Testament in Muslim Eyes. Paul's Letter to the Galatians*<sup>38</sup> legt der in Oxford lehrende Shabbir Akhtar eine Monographie vor, die sehr besonders ist, denn es handelt sich um eine Kommentierung des Galaterbriefes durch einen sunnitischen Muslim ohne jede apologetische Intention.<sup>39</sup> Mehr noch, er bekundet einleitend explizit sein Interesse an einem tieferen Verständnis des Christentums und unterstreicht, keinerlei Vereinnahmung zu intendieren: „Treating Christianity autonomously means that I accept as valid in the first instance, the Christian meanings of Christian scripture – for Christians.“ Der Kommentar selbst enthält zu jedem Kap. des Briefes eine kleine Einführung und eine Kurzkomentierung der einzelnen Verse. Themenorientierte längere Kommentierungen ergänzen dieses Vorgehen. Bemerkenswert ist ferner, dass dem Kommentar eine eigene Übersetzung zugrunde liegt. Wenngleich es schon in früheren Jh.en immer wieder muslimische Gelehrte gab, die biblische Schriften sehr gut kannten und kommentierten, so geschah dies vielfach in apologetischem Interesse, um die falsche Tradierung oder bewusste Textfälschung der älteren beiden Religionsgemeinschaften gegenüber der neuen koranischen Offenbarung aufzuzeigen. Akhtar sucht jedoch das Gespräch zwischen dem paulinischen Text, dem Koran und anderen Texten. Mit Blick auf die Gegenwart unterstreicht er, dass Muslime für ihre Fragezusammenhänge viel von Paulus lernen können, z. B. hinsichtlich der Frage, ob ein Konvertit zum Islam notwendig „arabisiert“ werden müsse, um ein „authentischer“ Muslim zu sein. Indem er Begriffe des Galaterbriefes – wie z. B. *koinonia* – mit koranischen Begriffen in Beziehung setzt – hier: *umma* –, um auszuloten, ob diese in ihren Bedeutungsdimensionen analog gedacht werden können, entsteht für die christliche Leserin auch eine

---

<sup>38</sup> Akhtar, Shabbir: *The New Testament in Muslim Eyes. Paul's Letter to the Galatians*. – London: Routledge 2018. 284 S. (Routledge Reading the Bible in Islamic Context Series), geb. £ 115,00 ISBN: 978-1-1382-1348-7.

<sup>39</sup> Vgl. zum Thema: Bertram SCHMITZ: *Paulus und der Koran*, Göttingen 2010.

anregende Neubegegnung mit dem Text der eigenen Tradition. Der zuweilen recht unmittelbare Textzugriff bedarf jedoch auch eines kritischen Blicks.

Der Tübinger Literaturwissenschaftler und katholische Theologe Karl-Josef Kuschel stellt mit seiner bereits in zweiter Auflage erschienenen Schrift *Die Bibel im Koran*<sup>40</sup> zweifelsohne Grundlagen für das interreligiöse Gespräch bereit, wie der Untertitel bereits anzeigt. Ein erster, sehr umfangreicher Teil (75–237) widmet sich dem Koranverständnis und macht dieses für christliche Leser/innen zugänglich. Ein zweiter Teil – orientiert an Adam – widmet sich der Frage der Anthropologie (Schöpfung/Geschöpf), es folgen die Themen Noach (3), Mose (4), Josef und seine Brüder (5) und schließlich Jesus und Maria (6). Anhand des ersten Teils wird die Vermittlungsrichtung der Monographie besonders deutlich, und zugleich spiegeln sich in ihm die Dialogerfahrungen des Vf.s, denn Kuschel nimmt hier Fragen auf, die unter der Überschrift „Wie ist der Koran im Gegenüber zur Bibel zu sehen?“ beim Publikum der Akademien oder auch in der interreligiösen Bildungsarbeit von Relevanz sind. Die Darstellung ist von guter Lesbarkeit und gleichzeitig fachlich fundiert; in den Koran und mit ihm in einige seiner Schlüsselthemen wird zuverlässig eingeführt. Der Umfang des Buches ist auch dem lesefreundlichen Druckbild geschuldet. Kuschel, der bereits vor Jahrzehnten einschlägig und durchaus auch deutlich komplexer zu den hier aufgegriffenen Themen publiziert hat, gibt selbst eine treffende Einschätzung:

Dieses Buch ist nicht geschrieben für Bibelspezialisten und Koranexperten. Es ist geschrieben für Menschen, die das interreligiöse Gespräch suchen, aber oft nicht wissen, wo anfangen, wo einsetzen. Da kann ihnen die Tatsache entgegenkommen, dass der Koran, die Heilige Schrift der Muslime, Überlieferungen in großer Breite und Tiefe aufgenommen hat, die Juden und Christen aus ihrem eigenen normativen Schrifttum vertraut sind. (19)

Dem ist nichts hinzuzufügen.

Der Band des 2015 verstorbenen Neutestamentlers Heikki Räisänen<sup>41</sup> versammelt dessen Beiträge der letzten Jahre, die ihm persönlich besonders am Herzen lagen und die mehrheitlich bereits an anderer Stelle veröffentlicht worden sind. Für alle, die an seinen beachtenswerten Untersuchungen zur Wirkungsgeschichte biblischer Texte im Islam interessiert sind, sind hier insbes. die drei Beiträge im dritten Teil des Bandes, der die Überschrift „Interreligious Issues“ trägt, hervorzuheben. Näherhin sind dies die Kap. 15–17, die an Räisänens frühere vergleichende Studien zur Bibel und zum Koran anschließen. Thematisch widmen sich die Beiträge der doppelten Prädestination im Koran und im Neuen Testament (261–277), dem lukanischen Jesusbild und dem Dialog mit dem Islam (279–287) sowie der exegetisch perspektivierten Frage, inwiefern Christentum und Islam sich wechselseitig herausfordern (289–304).

Zwar gibt es in den biblischen Studien schon seit einiger Zeit Arbeiten, die dezidiert interreligiöse oder komparative Thematiken aufgreifen, jedoch scheint sich hierin ein neuer Trend abzuzeichnen, was hoffnungsfroh stimmen kann. Denn wenn ein Dialog der Texte gelingt, bleibt die Hoffnung auch auf eine Verständigung der monotheistischen Traditionen über die Texte hinaus.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Kuschel, Karl-Josef: *Die Bibel im Koran*. Grundlagen für das interreligiöse Gespräch. – Ostfildern: Patmos 2017. 666 S., geb. € 24,99 ISBN: 978-3-8436-0726-1.

<sup>41</sup> Räisänen, Heikki: *The Bible Among Scriptures and Other Essays*. – Tübingen: Mohr Siebeck 2017. (X) 364 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 392), Ln. € 149,00 ISBN: 978-3-16-153490-4.

<sup>42</sup> Der im Rahmen einer Konferenz in Turku entstandene Sammelband *Adam and Eve Story (Vol. 2)*. In Jewish, Christian, and Islamic Perspectives, hg. v. Antti LAATO / Lotta VALVE. – Winona Lake: Eisenbrauns 2017. (VIII) 394 S. (Studies in the reception history of the Bible, 8), pb. \$ 49,50 ISBN: 978-952-12-3497-2 ist ein weiteres

## 5. Komparative Einzelstudien

Über die Frage, was komparative Studien sind, ist viel gehandelt worden. Hier geht es um drei Studien, die in einem sehr weiten Sinn vergleichend Elemente aus beiden Religionen in Beziehung setzen. Anhand der Art und Weise der Abhandlung wird zugleich deutlich, dass sich komparatives Arbeiten nicht in jedem Fall theologiegenerierend oder über das methodische hinaus überhaupt theologisch versteht.

Der fünfte Band der CIBEDO-Schriftenreihe widmet sich der Frage „Gibt Gott Gesetze?“ und fragt damit nach theologischen Rechtsbegründungen.<sup>43</sup> Ihm geht es einerseits darum, grundlegende Klärungen angesichts der sich an bestimmten religiösen Rechtsbestimmungen festmachenden öffentlichen Debatte beizutragen. Andererseits sollen auch Gemeinsamkeiten im Nachdenken über göttliches Recht in christlichen und islamischen Traditionen herausgearbeitet werden. Einleitend wird gefragt, ob Recht insgesamt überhaupt religiös begründet werden kann bzw. ob eine Religion „auch rechtsförmige Elemente enthalten kann, ohne in Konflikt mit einer umfassenden säkularen Rechtsordnung zu geraten“ (9). Dies erweist sich zweifelsohne angesichts der Vielfalt der jeweiligen Denominationen als ein anspruchsvolles Unternehmen. Der Band besteht aus drei Teilen mit je einem christlichem und einem muslimischen Beitrag. Der erste Teil verhandelt das Verhältnis zwischen Theologie und Rechtswissenschaft; der zweite Teil befasst sich mit dem Verhältnis zwischen Offenbarung und Recht im Wandel der Zeiten, der dritte Teil fragt, inwiefern das Naturrecht und das göttliche Recht (*ius divinum*) möglicherweise einen gemeinsamen Horizont darstellen. Verdienstvoll ist die im ersten Beitrag über das Verhältnis von Theologie und Recht geleistete Zusammenstellung des katholischen Kirchenrechtlers *Helmut Pree*, der diese Verhältnisbestimmung mit Blick auf die katholische, orthodoxe, protestantische und anglikanische Kirche darstellt (18–51) und vergleichend zusammenfasst – zweifelsohne ein Beitrag mit „Handbuchqualität“, was in derselben Weise für den Grundlagenbeitrag von *Rana Alsoufi*, die islamisches Recht in Frankfurt a. M. lehrt, aus muslimisch-sunnitischer Perspektive gelten kann (53–73). Ohne alle Beiträge ausführlich würdigen zu können, so ist die Leistung des Tagungsbandes eine systematische Erarbeitung der Frage nach dem Recht und seinen Begründungen, die jedoch hinsichtlich ihrer wechselseitigen Bezugnahmen an ihre Grenzen kommt. Zu voraussetzungsreich und komplex ist offenbar Relationieren, sodass auch mit der sorgfältig erstellten zusammenführenden Analyse der Islamwissenschaftlerin *Nora Kalbarczyk*, die den Band abschließt, kaum spezifische interreligiöse Einsichten hinzugewonnen sind. Gleichwohl können künftig ausgehend von diesem Band, der wichtige Grundlagen nebeneinanderstellt, Einzelthematiken weiter verhandelt werden, ohne Unterschiede und Gemeinsamkeiten der jeweiligen Systeme erst wieder komparativ erarbeiten zu müssen.

Der bisher im Bereich der interreligiösen Forschung nicht bekannte Heinz Gottwald verfolgt mit seiner religionsgeschichtlichen vergleichenden Studie *Der lange Schatten der Hidschra*<sup>44</sup> das

---

Beispiel dafür, die Wirkungsgeschichte der Bibel in diese Richtung auszufalten. Da er jedoch kaum Islambezüge enthält, soll er hier nicht weiter besprochen werden.

<sup>43</sup> *Gibt Gott Gesetze? Ius divinum aus christlicher und muslimischer Perspektive*, hg. v. Nora KALBARCZYK / Timo GÜZELMANSUR / Tobias SPECKER. – Regensburg: Pustet 2018. 240 S. (CIBEDO-Schriftenreihe, 5), pb. € 19,95 ISBN: 978-3-7917-3014-1.

<sup>44</sup> *Gottwald, Heinz: Der lange Schatten der Hidschra. Ein theologiegeschichtlicher Vergleich zwischen Islam und Christentum.* – Berlin: Duncker & Humblot 2018. 292 S., pb. € 29,90 ISBN: 978-3-428-15433-3.

Vorhaben, nach Gründen für die „Rückständigkeit des islamischen Orients im Vergleich zum christlichen Abendland“ (17) zu fragen. Die hierbei getroffene Vorannahme einer – gemäß dem Vf. – generellen soziokulturellen Rückständigkeit islamisch geprägter Länder durchzieht die Gesamtanlage des Werkes – und das Auffinden entsprechender Ursachen stellt zugleich ihr Ergebnis dar. Ohne einzuführen, worin genau die behauptete Rückständigkeit bestehe, stellt Gottwald – u. a. unter Berufung auf Hamed Abdel Samad und Dan Diner – fest, dass sie nicht allein ökonomische oder politische Gründe haben könne, sondern auch „eine bestimmte Mentalität oder auch religiöse Vorstellung“ (26) hierfür entscheidend sein könnte. Um diese aufzuzeigen, sei ein theologiegeschichtlicher Vergleich zum (überlegenen) abendländischen Christentum eine angemessene Methode. Die folgenden drei Hauptteile der Studie lohnen eine wissenschaftliche Lektüre nur sehr bedingt: Teil A zeichnet anhand von fünf Schwerpunkten die „Entwicklung des mittelalterlichen Islam bis zum Ende des Bagdader Kalifats 1258“ (27–107) nach, Teil B leistet eine Durchsicht der Entwicklung des abendländischen Christentums bis zum Vorabend der Reformation (108–209). Wenngleich der Vf. im Vorwort bemerkt, sich an ein breites Publikum richten zu wollen und daher auf einen umfänglichen Anmerkungsapparat verzichte (9), so ist die Annotation der jeweils verwendeten Einführungen, Nachschlagewerke oder Handbücher recht grobmaschig, sodass der anvisierten Leserschaft besser die direkte Lektüre eben dieser Werke zu empfehlen ist. Denn beim Lesen der beiden Kap. A und B entsteht der Eindruck, dass das zu den fünf Themengebieten Kalifat/Amt und Obrigkeit, Rechtswesen, Bildungswesen, Willensfreiheit und Gotteslehre/Anthropologie je zusammengetragene Material bereits so ausgewählt und bewertet ist, dass die in Teil C folgende vergleichende Analyse kaum mehr notwendig erscheint. Das hierbei von Gottwald zugrunde gelegte Muster folgt seiner These, innerhalb des Islam gebe es keine Trennung von Religiösem und Weltlichem. Exemplarisch schreibt er z. B. einleitend zu Abschnitt II über die Entwicklung des sunnitischen Rechtswesens:

Wie in der bisherigen Darstellung deutlich geworden ist, wurde den Kalifen von Anbeginn an die Doppelfunktion von religiös-geistlicher und weltlich-politischer Führerschaft zugewiesen. Aus beiden Funktionen ergab sich für die Kalifen der Auftrag, auch das Rechtswesen zu organisieren. (162)

Entsprechend findet sich auch in der christentumsgeschichtlichen Durchsicht die auf Differenzbestimmung zielende Sicht Gottwalds schablonenartig angewandt, wenn es beispielsweise einleitend zur Darstellung der Entwicklung des mittelalterlichen Bildungswesens im westkirchlichen Christentum heißt:

Ähnlich wie bei der Rechtsprechung bildete sich im Verlauf des Mittelalters auch im Bereich der [...] Bildung eine Zweiteilung in der Trägerschaft dieser Bildung heraus. (162)

In Bezug auf die theologischen Ausführungen greift die Darstellung Gottwalds ebenfalls auf orientierende Literatur zurück und ordnet diese gemäß seiner Vorannahme einer Gegensätzlichkeit des Gottes- und Menschenbildes in Islam und Christentum an. Wenngleich er hier viel Handbuchwissen meist sachgerecht referiert, so bleibt doch manches mindestens ungenau, wenn nicht gar unzulässig verkürzt. Dies gilt z. B. für seinen gewagten Versuch, die koranische Gottesvorstellung (85–88) in aller Kürze darzulegen oder auch die Theologie des Thomas von Aquin (205–206) in knappen Linien nachzuzeichnen. Entsprechend sind die Voraussetzungen für die vergleichende Analyse so geschaffen, dass diese nun kaum mehr überrascht: So bleibt sie bei den

bipolaren Zuschreibungen von Stagnation, Rückschrittlichkeit, Abhängigkeit für den Islam und Dynamik, Weiterentwicklung, Offenheit, Freiheit, Autonomie für das Christentum. Das im Titel aufgenommene Schlüsselargument sieht Gottwald darin, dass Muhammad nach der Hidschra politischer und religiöser Führer wurde.<sup>45</sup> Hingegen gehörte nach Gottwald die Trennung von „Staat und Religion“ bereits zur Ausgangsposition des Christentums und wirkte hier identitätsstiftend (247–248), so sieht er die Jesusbewegung als „ursprünglich oppositionell“ (250) an, das „Trennungsgebot Jesu“ (252) wird so zum Grundzug jesuanischer Lehre. Insgesamt sind die Ausführungen Gottwalds gerade dem breiten, nicht-akademischen Publikum nicht zu empfehlen, da sie zu stark auf falschen wie stereotypen Vorannahmen bestehen, die sich in der Durchführung entsprechend einseitig auswirken. Sie demonstrieren das zu überwindende Modell des ganz „anderen“ Islam, der defizitär gegenüber dem Christentum ist. Er selbst jedoch schätzt den Wert seiner Erkenntnisse anders ein und glaubt gar, darauf hinweisen zu müssen, dass die Anerkennung der von ihm aufgezeigten historischen Bedingtheit bestimmter theologischer Aussagen (Ungeschaffenheit des Koran, Scharia, Prädestination) gegenwärtig die „relative Rückständigkeit der ehemaligen Kernländer des sunnitischen Islam“ (258) überwinden helfe. Dies ist zweifelsohne vermessen.

Die wenig umfangreiche Diss. von Esra Akay Dag<sup>46</sup>, die von Gavin D’Costa begleitet wurde, unternimmt eine lohnende Relationierung von christlicher und islamischer Religionstheologie. Hierbei stehen die Ansätze von Rowan Williams und Jerusha Lamptey im Mittelpunkt der Untersuchung. Einleitend stellt die Vf.in einige sehr generelle Diskussionslinien der christlichen Religionstheologie voran, indem sie aufzeigt, inwiefern die von Alan Race eingeführte tripolare Klassifikation (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus) in ihren jeweiligen Kritiken Referenzpunkt bleibt; auch bezieht sie Ansätze komparativer Theologie (F. Clooney) sowie postliberaler Theologie (G. Lindbeck) mit ein, die sie allerdings ebenfalls nur knapp skizziert. Das zweite Kap. (54–81) widmet sich dem theologischen Ansatz von Rowan Williams, dem ehemaligen Erzbischof von Canterbury, den sie gemäß der Modelle von Paul Hedges, Gavin D’Costa und Paul F. Knitter zu bestimmen sucht. Im dritten Kap. legt sie einige Grundzüge „islamischer Religionstheologie“ dar, indem sie koranische Verse entsprechend des Dreierschemas einordnet und zudem Sayyid Qutb, Yasir Qadhi und Tim Winter als exkludierende Positionen darstellt und kritisiert und Hasan Askari, Farid Esack und Reza Shah-Kazemi als pluralistische Positionen erörtert und wertet. Im Aufzeigen der jeweiligen Grenzen jener genannten Ansätze erhofft die Vf.in mit der Religionstheologie der zum Islam konvertierten amerikanischen Islam- und Religionswissenschaftlerin Jerusha Lamptey einen Ansatz gefunden zu haben, der die islamische Religion besser mit den anderen religiösen Traditionen vermittelt. Hierbei bezieht sie sich wesentlich auf Lampteys Monographie *Never Wholly Other: A Muslima Theology of Religious Pluralism*<sup>47</sup>, die sich in ihrem Vorgehen zum einen auf den Koran und seinen Auslegungen durch muslimische Exegetinnen wie Amina Wadud, Asma Barlas und Rifat Hassan, zum anderen auf Jonathas Smith’s Konzept des „Proximate other“<sup>48</sup> sowie auf nicht-muslimische feministische Religionstheologinnen wie Ursula King, Jeannie Fletcher, Kathleen Mac Garvey und Pui Lan Kwok bezieht. Hieraus entwickelt Lamptey eine eigene Religionstheologie, in der die Vf.in der Studie eine Alternative zu allen vorausgehenden Modellen sieht, da sie einerseits religiöse Differenzen ernst

---

<sup>45</sup> Vgl. dazu besser: DZIRI: *Sira – Einführung in die Prophetenbiografie* [Anm. 19].

<sup>46</sup> Akay Dag, Esra: *Christian and Islamic Theology of Religions. A Critical Appraisal*. – Abingdon: Routledge 2017. (X) 193 S. (Routledge Studies in Religion), geb. € 106,66 ISBN: 978-1-138-70449-7.

<sup>47</sup> Jerusha LEMPTHEY: *Never Wholly Other. A Muslima Theology of Religious Pluralism*, New York 2014.

<sup>48</sup> Jonathan Z. SMITH: *Relating Religions. Essays in the Study of Religion*, Chicago 2004.

nimmt, andererseits aber auch und zugleich die Andersreligiösen wertschätzt.<sup>49</sup> In einem letzten Teil führt die Autorin die Ergebnisse zusammen und entwickelt in Kritik und Aneignung eine eigene Positionierung, die sie im Rahmen einer Auseinandersetzung mit der Frage der Selbigkeit Gottes und dem Konzept von Offenbarung verdeutlicht. Wenngleich die Arbeit einige Schwächen aufweist, da sie sehr stark nachzeichnend verfährt und auch die Komplexität der jüngeren religionstheologischen Debatten nicht immer erreicht, so ist sie doch aufgrund des christlich-muslimischen Vergleichs innovativ. Auch hierin zeigt sich, dass das Feld sich weiter entwickelt und diversifiziert, denn bis vor kurzem galt die Theologie der Religionen als ein primär christliches Projekt. Mit Arbeiten wie der vorgestellten Diss. wird exemplarisch deutlich, wie sich auch hier interreligiöse Fortschreibungen feststellen lassen.

Über die Autorin:

Anja Middelbeck-Varwick, Dr., Professorin für Religionstheologie und Religionswissenschaft am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt (middelbeck@em.uni-frankfurt.de)

---

<sup>49</sup> Dies begründet Dag mit vier Punkten: „Firstly, Lamptey claims that religious difference should be understood as lateral, not hierarchical. Secondly, the concept of *taqwā* (piety, God-consciousness) should be a means of hierarchical difference among people rather than the religions themselves. Thirdly, the attainment of salvation should be seen as something that is individually achieved, not something that requires membership of a specific group. Finally, every religious community is subject to corruption, or change, including the Islamic community.“ (137)