

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von den Professorinnen und Professoren der
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster · Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 2

2012

108. Jahrgang

50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Theologische Beiträge zum christlich-islamischen Dialog angesichts neuer Kooperationsmöglichkeiten (Hansjörg Schmid) Sp. 91

Exegese / Altes Testament Sp. 111

GÖRG, Manfred: Mythos und Mythologie. Studien zur Religionsgeschichte und Theologie (Bernhard Lang)

HOSSELD, Frank-Lothar / ZENGER, Erich: Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Psalmen 101–150 (Anja Klein)

ERNST, Stephanie: Segen – Aufgabe – Einsicht. Aspekte und Bilder des Alterns in den Texten des Alten Israel (Bernhard Lang)

ERZBERGER, Johanna: Kain, Abel und Israel. Die Rezeption von Gen 4,1–16 in rabbinischen Midraschim (Josef M. Oesch)

FELDMEIER, Reinhard / SPIECKERMANN, Hermann: Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (Christian Blumenthal)

Exegese / Neues Testament Sp. 118

RABENS, Volker: The Holy Spirit and Ethics in Paul (Gitte Buch-Hansen)

CRÜSEMANN, Marlene: Die pseudepigraphen Briefe an die Gemeinde in Thessaloniki. Studien zu ihrer Abfassung und zur jüdisch-christlichen Sozialgeschichte (Rudolf Hoppe)

ZWIEP, Arie W.: Christ, the Spirit and the Community of God. Essays on the Acts of the Apostles (Nils Neumann)

REISER, Marius: Der unbequeme Jesus (Eckart Schmidt)

MOLL, Sebastian: The Arch-Heretic Marcion (Martin Meiser)

COLPE, Carsten: Einleitung in die Schriften aus Nag Hammadi (Hans Förster)

Kirchengeschichte Sp. 127

HEEMSTRA, Marius: The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways (Markus Öhler)

SLENCZKA, Björn: Das Wormser Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557. Protestantische Konfessionspolitik und Theologie im Zusammenhang des zweiten Wormser Religionsgesprächs (Maximilian Lanzinner)

KUNTER, Katharina: 500 Jahre Protestantismus. Eine Reise von den Anfängen bis in die Gegenwart (Esther Hornung)

LOSSIN, Eike: Katholische Geistliche in nationalsozialistischen Konzentrationslagern. Frömmigkeit zwischen Anpassung, Befehl und Widerstand (Jörg Ernesti)

Theologiegeschichte Sp. 132

ALBERTUS MAGNUS: De homine, hg. v. Henryk ANZULEWICZ / Joachim SÖDER (Walter Senner)

KLEIN, Dietrich: Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Das theologische Werk (Raimund Lachner)

LANG, Dietz: Nathan Söderblom und seine Zeit (Burkhard Neumann)

Philosophie Sp. 137

HÖHN, Hans-Joachim: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular (Gregor Maria Hoff)

Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?, hg. v. Georg GASSER (Daniel Wehinger)

WUCHTERL, Kurt: Kontingenz oder das Andere der Vernunft. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion (Norbert Fischer)

IJJAS, Anna: Der Alte mit dem Würfel. Ein Beitrag zur Metaphysik der Quantenmechanik (Nathalie Koch)

Systematische Theologie Sp. 144

BROWN, David: Divine Humanity. Kenosis Explored and Defended (Benjamin Dahlke)

KÖRTNER, Ulrich H. J.: Gottes Wort in Person. Rezeptionsästhetische und metapherntheoretische Zugänge zur Christologie (Karl-Heinz Menke)

KAUFNER-MARX, Eva: Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht. Eine Untersuchung der theologischen Anthropologien Wolfhart Pannenberg und Thomas Pröppers (Michael Böhnke)

HUNSINGER, George: Karl Barth lesen. Eine Einführung in sein theologisches Denken (Matthias Gockel)

KÖRTNER, Ulrich H. J.: Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert (Gunther Wenz)

Spiritualität Sp. 152

Heinrich-Seuse-Jahrbuch 3/2010: Seuses reife Spiritualität in seiner Ulmer Zeit, hg. im Auftrag des Vereins des Gedenkens an den Mystiker und Dichter vom Bodensee Heinrich Seuse e.V. v. Markus ENDERS (Marco A. Sorace)

GLATZ, Uwe: Religion und Frömmigkeit bei Friedrich Schleiermacher – Theorie der Glaubenskonstitution (Andreas Arndt)

Sehnsucht Mystik, hg. v. Elisabeth PERNKOPF / Walter SCHAUPP (Gotthard Fuchs)

GELLNER, Christoph: Westöstlicher Brückenschlag. Literatur, Religion und Lebenskunst bei Adolf Muschg (Georg Langenhorst)

Interreligiöser Dialog Sp. 157

Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion. Judentum – Christentum – Islam. Bamberger Interreligiöse Studien, hg. v. Marianne HEIMBACH-STEINS / Heiner BIELEFELDT in Kooperation mit der Deutschen Kommission Justitia et Pax (Katja Richters)

PRATT, Douglas: The Church and other Faiths. The World Council of Churches, the Vatican and Interreligious Dialogue (Peter Admirand)

Integration religiöser Pluralität. Philosophische und theologische Beiträge zum Religionsverständnis in der Moderne, hg. v. Hans-Peter GROßHANS / Malte Dominik KRÜGER (Andreas Klein)

Orientierung Weltreligionen, hg. v. Klaus EBELING (Judith Stander / Martin Radermacher)

Ethik Sp. 162

BAUSCHKE, Martin: Die Goldene Regel. Staunen – Verstehen – Handeln (Marco Hofheinz)

MATHWIG, Frank: Zwischen Leben und Tod. Die Suizidhilfediskussion in der Schweiz aus theologisch-ethischer Sicht (Markus Zimmermann-Acklin)

SEGMANN-WÜRTH, Lea: Ethik in der Palliative Care. Theologische und medizinische Erkundungen (Ulrike Kostka)

Inklusive Kirche, hg. v. Johannes EURICH / Andreas LOB-HÜDEPOHL (Thomas Fernet-Ponse)

Religion und Recht Sp. 167

Religionsrecht. Eine Einführung in das jüdische, christliche und islamische Recht, hg. v. René PAHUD DE MORTANGES / Petra BLEISCH BOUZAR / David BOLLAG / Christian R. TAPPENBECK (Sarah Jahn)

Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 45, hg. v. Burkhard KÄMPER / Hans-Werner THÖNNES (Heinz Ohme)

Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion, hg. v. Georg ESSEN / Nils JANSEN (Kai Engelbrecht)

WEBER, Ines: Ein Gesetz für Männer und Frauen. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur (Hubertus Lutterbach)

Kurzrezensionen Sp. 174

50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Theologische Beiträge zum christlich-islamischen Dialog angesichts neuer Kooperationsmöglichkeiten

Von Hansjörg Schmid

Der christlich-islamische Dialog hat sich in den letzten Jahren zu einem der wichtigsten gesellschaftlichen Diskussionsfelder entwickelt. Katholischerseits bilden Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils hierfür bis heute eine zentrale Grundlage – nicht nur auf der Ebene kirchlicher Aktivitäten, sondern auch für die wissenschaftliche Theologie. Daher ist es angebracht, 50 Jahre nach dem Beginn des Konzils Konzilstexte zum Leitfaden für eine Untersuchung zu aktuellen Publikationen im Bereich des christlich-islamischen Dialogs zu nehmen.¹ Durch den Aufbau von Zentren für islamische Theologie² an deutschen Universitäten ist eine neue Ausgangslage für den Dialog entstanden.³ Die islamische Theologie ist somit kein nur literarisch oder vermittelt greifbares Gegenüber mehr, sondern auch durch muslimische Wissenschaftler präsent. Auf diese Weise kann der Kontextualität der Theologie Rechnung getragen werden, anstatt durch das Heranziehen von Islaminterpretationen aus ganz anderen Kontexten eine Schieflage im Dialog zu erzeugen. Daher liegt der Schwerpunkt im Folgenden auch auf christlich-islamischen Beziehungen auf wissenschaftlich-theologischer Ebene im deutschen Sprachraum.

Die entstehende islamische Theologie in Deutschland wird von vielen Seiten mit hohen Erwartungen konfrontiert – auch die von neuen Kooperationsmöglichkeiten mit den christlichen Theologien. Von daher stellen sich für den vorliegenden Beitrag folgende Fragen: Welche Themen und Ansätze stehen im Mittelpunkt des Interesses der islamischen Theologie in Deutschland? Inwieweit können Schwerpunkte und Interessen islamischer Theologen und am Dialog interessierter christlicher Theologen zueinander finden? Welche Themenfelder stehen von der christlichen Seite her im Zentrum und welche Anknüpfungspunkte bieten diese für dialogische Vorhaben? Grundlage für die Beantwortung dieser Fragen ist ein breiterer Überblick über aktuelle Publikationen mit punktuellen Vertiefungen. Dabei kann keine Kongruenz von christlichen Theologien und islamischer Theologie vorausgesetzt werden. Vielmehr ist mit unterschiedlichen Interessen, Traditionen und Schwerpunktsetzungen zu rechnen.

Zunächst geht es um das Zweite Vatikanische Konzil und v.a. *Nostra aetate* als hermeneutischen Ausgangs- und Bezugspunkt für den Dialog auf katholischer Seite (1.). Es folgt ein Blick auf den Prozess des Aufbaus islamischer Theologie in Deutschland (2.) sowie auf ihre bisherigen Themenschwerpunkte (3.). Anschließend werden zwei zentrale Themenfelder behandelt, zu denen im Blick auf das Verhältnis von Islam und Christentum in den letzten Jahren zahlreiche Publikationen erschienen sind: Bibel und Koran (4.) sowie ethische und sozialetische Fragen (5.). Es folgt ein kurzes Fazit (6.).

Christlich-jüdische Beziehungen wären ausgehend von *Nostra aetate* ein mindestens ebenso wichtiger Diskussionsgegenstand. Da hier der Fokus auf dem Islam liegt, kommt das Judentum allenfalls am Rande bei Publikationen mit einem „trialogischen“ Zugang in den Blick. Um hier dem Forschungsstand und den aktuellen Diskussionen gerecht zu werden, wäre ein eigener Beitrag erforderlich.⁴

¹ Vgl. z.B. MIGGELBRINK, Ralf: *50 Jahre nach dem Konzil. Die Zukunft der katholischen Kirche*. – Paderborn: Schöningh 2012. 220 S., pb. € 24,90 ISBN 978-3-506-77215-2; bes. 158 ff.

² Der deutsche Wissenschaftsrat hat vorsichtig von „islamischen Studien“ gesprochen (s. Anm. 17), was jedoch angesichts der Bezeichnung „Islamic Studies“ für Islamwissenschaften im Sinne einer Außensicht auf den Islam missverständlich bleibt. Viele muslimische Wissenschaftler sprechen von „islamischer Theologie“. So wurde an der Univ. Tübingen auch bewusst die Bezeichnung „Zentrum für islamische Theologie“ gewählt. Als Theologie oder systematische Theologie im engeren Sinn wird oft die von rationalen Traditionen geprägte Disziplin *kalām* bezeichnet, hinzu kommen in der Regel Koranwissenschaften, Hadithwissenschaften und Prophetenüberlieferung, islamisches Recht und Rechtsmethodik, Geschichte des Islam, islamische Philosophie sowie anwendungsbezogene Fächer wie Religionspädagogik. Eine präzise Klärung dessen, was im deutschen Kontext unter islamischer Theologie im Lichte der Tradition und angesichts gegenwärtiger Herausforderungen zu verstehen ist, gehört noch zu den zentralen Forschungspostulaten.

³ Vgl. zur Situation vor fünf Jahren Hansjörg SCHMID, Theologische Fragen im christlich-islamischen Verhältnis. Eine aktuelle Standortbestimmung, in: *ThRv* 103 [2] 2007, 89–112.

⁴ Hier sei lediglich auf die Website www.nostra-aetate.uni-bonn.de verwiesen, die den christlich-jüdischen Beziehungen gewidmet ist.

1. *Nostra aetate* als Ausgangs- und Bezugspunkt

Das Zweite Vatikanische Konzil eröffnet an verschiedenen Stellen Perspektiven für den interreligiösen Dialog, den es als eines der großen „Zeichen der Zeit“ erkennt.⁵ In *Lumen Gentium* 16 wird der gemeinsame Glaube von Christen und Muslimen an Gott, den barmherzigen Richter, hervorgehoben. V. a. *Gaudium et spes* und *Dignitatis humanae* bieten Anknüpfungspunkte für den interreligiösen Dialog, ohne Muslime explizit zu erwähnen. So spricht GS 36 davon, dass Glaubende aller Religionen „die Stimme und Bekundung Gottes immer durch die Sprache der Geschöpfe vernommen [haben]“, was eine gemeinsame schöpfungstheologische Sicht auf die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ ermöglicht. DiH 3 stellt die Suche nach der Wahrheit im Bereich der Religion in den Mittelpunkt; Religionsfreiheit wird in *Dignitatis humanae* in einem religiösen Bezugsrahmen begründet, wodurch scheinbare Widersprüche zwischen Gottesglaube und Anerkennung der Religionsfreiheit überwunden werden.

Aufgrund der thematischen Fokussierung bietet *Nostra aetate*, das oft als *magna charta* des Dialogs bezeichnet wird, die meisten Anknüpfungspunkte für den christlich-islamischen Dialog. Michael Fitzgerald sieht in dem Dokument „a key to interreligious dialogue“⁶. Die Erklärung markiert einen Paradigmenwechsel und begründet eine neue Haltung zu anderen Religionen. Gerade in katholischen Arbeiten wird häufig auf sie Bezug genommen, aber auch bei Muslimen genießt sie ein hohes Maß an Wertschätzung.⁷ Dabei wird meist der Abschnitt NAe 3 in den Mittelpunkt gestellt, der explizit dem Islam gewidmet ist.

Durch NAe 3 ergeht eine mehrfache Vorgabe: Einerseits werden Themen wie Gott sowie die Hochschätzung Jesu und Marias gesetzt. Andererseits zeigen sich thematische Leerstellen in Bezug auf Muhammad, das Kreuz, die Bedeutung der islamischen *Umma* und die *Scharia*, die nicht erwähnt werden. Roman Siebenrock sieht darin gerade keine Ignoranz, sondern eher eine Offenheit: „Weil noch keine angemessenen Kategorien zur Verfügung stehen und die überkommenen nicht mehr hinreichen, verzichtet der Text auf ungeprüfte Experimente und überlässt diese Fragen der kommenden Entwicklung.“⁸ In methodischer Hinsicht werden ein kritischer Blick auf die Geschichte sowie ein Fokus auf Gemeinsamkeiten, Zukunft, Frieden, Verstehen und Ethik angeregt. Der theozentrische Fokus von NAe 3⁹ ermöglicht es erst, eine gemeinsame Perspektive der Versöhnung und des ethischen Handelns einzunehmen. Da es sich um einen kurzen Text handelt, ist weniger zu erwarten, dass dazu umwälzende neue Erkenntnisse gewonnen werden, als vielmehr, dass im Bereich der Leerstellen Fortschritte erzielt werden.

Bei aller Hochschätzung werden immer wieder auch Grenzen von *Nostra aetate* benannt: So sieht Robert Schreiter angesichts der Erkenntnis, „dass die großen religiösen Traditionen [...] nicht ausreichend symmetrisch sind“¹⁰, die Notwendigkeit, die Theologie von *Nostra aetate* weiterzuentwickeln. Es ist bemerkenswert, dass *Nostra aetate* auch nach fast 50 Jahren hierbei bleibender Referenzpunkt ist. Von daher ist es zutreffend, mit Roman Siebenrock vom „Senfkorn

⁵ Vgl. Bernhard NITSCHKE, Religiosität und Religionen. Der Dialog als Zeichen der Zeit, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, hg. v. Peter HÜNERMANN u. a., Freiburg 2006, 146–160.

⁶ Michael L. FITZGERALD, *Nostra Aetate, a Key to Interreligious Dialogue*, in: *Gregorianum* 87 (2006), 700–713.

⁷ Vgl. z.B. SIDDIQUI, Atallah: *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, Houndmills 1997, 34 f.

⁸ Roman SIEBENROCK, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, in: *Herausgeber Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, hg. v. Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH, Freiburg u. a. 2005, 591–693, 661.

⁹ Vgl. Andreas RENZ, Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra aetate*“, in: *40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Die Texte und ihre Rezeption*, hg. v. Franz-Xaver BISCHOF / Stephan LEIMGRUBER, Würzburg 2004, 208–231, 215f.

¹⁰ Robert SCHREITER, Hindernisse und Leitlinien für die Mission und den Dialog mit den Religionen (AG, NA), in: *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, hg. v. Peter HÜNERMANN, Freiburg u. a. 2006, 443–448, 448.

des Konzils“¹¹ zu sprechen. Gerade in der Offenheit des Textes liegt die Möglichkeit, immer wieder daran anzuschließen.¹² Dies geschah auch in zahlreichen Äußerungen der Päpste und kirchlicher Gremien.¹³

Ein von Hans Vöcking hg. Sammelband widmet sich eigens dem Thema „*Nostra aetate und die Muslime*“¹⁴. Der Hg. bezeichnet *Nostra aetate* als „einmalig in der katholischen Kirche und daher die bedeutendste Aussage der Kirche zu den Religionen“ (11). Neben dem „Exkurs zum Konzilstext über die Muslime“ aus dem Ergänzungsband des Lexikons für Theologie und Kirche von Georges Anawati (1967) enthält die Dokumentation vier im Jahr 2006 erschienene Beiträge aus der Zeitschrift *Islamochristiana* in deutscher Übersetzung. Hassen Garouachi beleuchtet die Erklärung aus islamischer Sicht. Kritisch bemerkt er: „Über den Islam zu reden, ohne den Koran zu erwähnen, ist wie vom Christentum zu reden, ohne Jesus zu erwähnen.“ (102) Die „islamische *Nostra Aetate*“ sieht er im Koran (110). Hinzu kommt ein Originalbeitrag von Heinz Klautke zur evangelischen Sicht auf *Nostra aetate* (111–123). Er stellt dar, wie *Nostra aetate* in evangelischen Handreichungen aufgenommen sowie um rechtliche und praktische Aspekte ergänzt wird. Der Band macht eine kleine Auswahl an Stimmen zu *Nostra aetate* zugänglich. Eine „Dokumentation“ im breiteren Sinne, die die Wirkungs- und Interpretationsgeschichte bei Christen und Muslimen (und ggf. auch in anderen Religionen) aufzeigt, bleibt ein wichtiges Postulat.

2. Neue Situation durch den Aufbau islamischer Theologie an deutschen Universitäten

Während es vor 15 Jahren nur vereinzelt kompetente Ansprechpartner für einen wissenschaftlich-theologischen Dialog mit Muslimen gab, hat sich inzwischen die Situation grundlegend gewandelt.¹⁵ Zahlreiche Muslime haben sich in Orientalistik und Islamwissenschaften qualifiziert und dabei auch theologische Interessen verfolgt. Seit 2004 wurden an den Universitäten Münster, Erlangen-Nürnberg, Frankfurt und Osnabrück einzelne Professuren v.a. für die Ausbildung islamischer Religionslehrer eingerichtet. Die Deutsche Islam-Konferenz gab der Einrichtung universitärer Strukturen für islamische Theologie einen weiteren Schub. So heißt es im Zwischenresümee aus dem Jahr 2008: „Es besteht Übereinstimmung, dass Forschungs- und Lehrangebote zur islamischen Theologie im staatlichen Hochschulsystem eingerichtet und entsprechende Rahmenbedingungen möglichst zeitnah geschaffen werden sollten.“¹⁶ In diesem Zusammenhang ist bereits von der Notwendigkeit größerer Einrichtungen über einzelne Lehrstühle hinaus die Rede.

Der deutsche Wissenschaftsrat hat sich im Januar 2010 in einem viel beachteten Dokument zur Stellung der wissenschaftlichen Theologien an den Universitäten geäußert.¹⁷ Daraufhin werden derzeit an den Universitäten Erlangen-Nürnberg, Frankfurt, Münster/Osnabrück

und Tübingen Zentren für Islamische Studien eingerichtet. Auch wenn der Wissenschaftsrat die Unabhängigkeit der einzelnen Theologien unterstreicht, hebt das Dokument hervor, dass sich die christlichen Theologien auch auf die islamische Theologie auswirken: „Im deutschen akademischen System werden sich die genannten Wissensfelder der Islamischen Studien im akademischen Umfeld der christlichen Theologien entwickeln.“ (56) Daher liegt es nahe, die wechselseitigen Beziehungen konstruktiv zu gestalten. An die christlichen Theologien ergeht die Aufforderung, „gezielt die Kooperation mit anderen Fächern (zu) suchen“ (66). In diesem Zusammenhang wird der Forschungsbedarf „angesichts des sozioreligiösen Wandels“ (66) betont. Wo von der notwendigen „enge(n) Kooperation“ (87) islamischer Studien die Rede ist, werden auch die christlichen Theologien als Partner genannt. Somit richten sich auch Erwartungen von außen verstärkt auf den christlich-islamischen Dialog.

Durch den Aufbau islamischer Theologie entsteht eine neue Situation für den christlich-islamischen Dialog. Früher waren zumeist von Christen organisierte Dialogtagungen die wenigen Orte, an denen sich islamische Theologie artikuliert. Jetzt entsteht eine Vielzahl von Projekten und Publikationen, die selbst von muslimischen Wissenschaftlern initiiert und getragen werden.¹⁸ Die Aufgabe der Zentren besteht in erster Linie in der Ausbildung von drei Personengruppen: Lehrkräften für islamischen Religionsunterricht, Imamen und wissenschaftlichem Nachwuchs. In öffentlichen Diskussionen stehen seit einiger Zeit die Imame im Mittelpunkt, deren bisheriges Wirken teilweise als Integrationshindernis angesehen wird, welches durch eine universitäre Ausbildung in Deutschland überwunden werden könnte. Kritisch bemerkt hierzu Ertuğrul Şahin: „Abgesehen vom wissenschaftlichen Nachwuchs impliziert allerdings die vordergründige pädagogisch-didaktische Ausbildungsfunktion eine stark praxisorientierte Perspektive für die Islamischen Studien im Hochschulsystem, bei der ein wesentlicher Teil des Wissenschaftsbetriebs schnell überdeckt wird, nämlich die (Grundlagen-)Forschung.“¹⁹ Diese soll nach Ş. im Mittelpunkt stehen, um einen nachhaltigen Aufbau einer islamischen Theologie überhaupt zu ermöglichen. Ş. betont gegenüber verbreiteten sicherheits- und integrationspolitischen Erwartungen an islamische Theologie die erforderliche „Fachautonomie“: „Die Islamischen Studien drohen zu einer Hilfs- oder Begleitwissenschaft zu werden, wenn sie ausschließlich der Ausbildung der Religionslehrer/innen und Imame dienen oder den Extremismus oder Fundamentalismus bekämpfen und Integration fördern sollen.“²⁰ Fachautonomie bedeutet, dass die islamische Theologie nicht nach dem Muster der christlichen Theologie aufgebaut sein muss und christliche Theologen gegenüber deren inneren Angelegenheiten Zurückhaltung üben sollten. Es geht um ein ausbalanciertes Profil islamischer Theologie zwischen Grundlagenforschung und Anwendungsorientierung, das noch im Entstehen begriffen ist. In diesem Sinne definiert die Studienordnung des Bachelor-Studiengangs „Islamische Studien“ an der Univ. Frankfurt: „Theologie als rationale Reflexion über den Glauben beinhaltet sowohl die Beschäftigung mit religiösem Quellenmaterial auf wissenschaftlicher Ebene als auch die Auseinandersetzung mit der religiösen Glaubenspraxis und deren Vermittlung.“²¹

Sicherlich ist auch Geduld vonnöten, da die Aufbauphase Zeit und Energie braucht, die für etwaige Kooperationsprojekte fehlen könnte. Wenn der Wissenschaftsrat von einer „disziplinäre(n) Weiterentwicklung“ (67) der christlichen Theologien spricht, ergeht an diese die Aufgabe, über die Pluralisierung zu reflektieren und sich den durch die islamische Theologie entstehenden Anfragen zu stellen. Zunächst sind dabei Entwicklungen und Diskussionsprozesse auf islamischer Seite wahrzunehmen und kritisch zu begleiten.

¹¹ Roman SIEBENROCK, Das Schifflein Petri auf offener See ... Besinnung auf das Gewicht des Senfkorns des Konzils *Nostra Aetate*, in: *Nostra Aetate. Ein zukunftsweisender Konzilstext*. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach, hg. v. Hans Hermann HENRICH, Aachen 2006, 11–32.

¹² Vgl. Daniel MADIGAN, *Nostra Aetate and the Questions it Chose to Leave Open*, in: *Gregorianum* 87 (2006), 781–796.

¹³ Vgl. *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam*. Zusammengestellt von Timo Güzelmansur, hg. v. CIBEDO e.V., Regensburg 2009; „*Der Dialog muss weitergehen*“. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog (1964–2008), hg. v. Ernst FÜRLINGER, Freiburg u. a. 2009 (siehe Register).

¹⁴ *Nostra Aetate und die Muslime*. Eine Dokumentation. (Schriftenreihe der Georges-Anawati-Stiftung, 8), hg. v. Hans VÖCKING. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010. 177 S., kt € 12,95 ISBN 978–3–451–30391–3.

¹⁵ Vgl. Ertuğrul ŞAHİN, Etablierung der islamischen Theologie an deutschen Universitäten: Herausforderungen – Erwartungen – Perspektiven, in: *Zeitschrift für Islamische Studien* 1 (2011), 6–29. Vgl. auch *Theologie im Plural*. Eine akademische Herausforderung (Religionen im Dialog 1), hg. v. Wolfram WEIßE, Münster 2009.

¹⁶ Vgl. „Zwischen-Resümee der Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises. Vorlage für die 4. Plenarsitzung der DIK“ (25.6.2009), 13.

¹⁷ Vgl. „Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen“ (29.1.2010), in: www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678–10.pdf. Vgl. auch die „Stellungnahme des katholisch-theologischen Fakultätentages zur Denkschrift des Wissenschaftsrates“ (www.fakultaetentag.de/kthf/download/Voten/Stellungnahme_KThF_WR_2010.pdf) vom 4.2.2010, die den Empfehlungen weitgehend zustimmt, ohne aber die geforderte Weiterentwicklung der katholischen Theologie weiter zu konkretisieren.

¹⁸ Einen Einblick in aktuelle Diskussionen bieten vier Zeitschriften: „Zeitschrift für die Religionslehre des Islam“ (Erlangen, seit 2007), „Hikma. Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik“ (Osnabrück, seit 2010), „Zeitschrift für Islamische Studien“ (Frankfurt, seit 2011), „Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik“ (Münster, ab 2012).

¹⁹ ŞAHİN, Etablierung (s. Anm. 15), 21. Vgl. auch Hansjörg SCHMID, Integration durch interreligiösen Dialog? Versuch einer Verhältnisbestimmung, in: *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess*. Die deutsche Islamdebatte (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, 2), hg. v. Bülent UCAR. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2010. 626 S., geb. € 78,00 ISBN 978–3–631–60536–3, 545–565.

²⁰ ŞAHİN, Etablierung (s. Anm. 15), 21.

²¹ Studienordnung „Bachelorstudiengang Islamische Studien am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam der Goethe-Universität“ vom 12.8.2010, in: www.philprom.de/downloads/Islamische%20Studien_Ordnung.pdf, 5.

3. Themenschwerpunkte der islamischen Theologie in Deutschland

Anhand einer Auswahl neuerer Publikationen sollen zunächst Themenschwerpunkte islamischer Theologie in Deutschland beschrieben werden:

Vielfach geht es hier noch um die Frage der Selbstverortung. So bietet die Diss. von Ali Özgür Özdil einen Einblick in die verschiedenen Versuche, *islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa* aufzubauen.²² Der Band besitzt den Charakter einer reichhaltigen Materialsammlung. Während oftmals isoliert auf die Institute für islamische Theologie an deutschen Universitäten geblickt wird, liegt die Stärke dieser Arbeit in einer länderübergreifenden Perspektive. Es wird deutlich, dass es in vielen europäischen Ländern Bemühungen etwa um eine Imamausbildung gibt. Bei allen Unterschieden stimmen die verfolgten Ansätze darin überein, „gesellschaftliche Bedürfnisse“ (239, vgl. 217) in den Mittelpunkt zu stellen. Sicherlich besteht auch die Gefahr, dass diese genuin theologische Anliegen überlagern. Ziel muss es daher sein, diese gesellschaftlichen Bedürfnisse in einen produktiven Austausch mit theologischen Fragen und Interessen zu bringen.

Die historischen Prozesse einer Herausbildung theologischer Disziplinen könnten ein gemeinsames Dialogfeld für Muslime und Christen sein. Das wird bei Ö. mit einem kurzen Abschnitt zur „Einbettung Evangelischer und Katholischer Theologie an deutschen Universitäten“ angedeutet (68f – der folgende Abschnitt zur „Einbettung Jüdischer Theologie“ fällt etwas länger aus). Ö. nimmt die Grobgliederung in biblische, historische, systematische und praktische Theologie auf, geht aber weder auf deren historische Entwicklung noch auf Zuordnungsprobleme ein. Dass er die islamischen Disziplinen *Kalam* und Philosophie nicht der systematischen Theologie, sondern der historischen Theologie zuordnet (69), verwundert. Der praktischen Theologie ordnet er „Glaubenspraxis“ (*fiqh al-'ibādāt*) zu, womit aber allenfalls ein Teilbereich abgedeckt ist. Es zeigt sich also sehr schnell, dass die Zuordnung von Kategorien der beiden Religionen einer gründlichen Diskussion bedarf. In diesem Feld besteht also weiterhin Reflexionsbedarf.²³ Wenn die unterschiedlichen Theologien wie in den Empfehlungen des Wissenschaftsrats (vgl. 193–195) zunehmend gemeinsam in den Blick genommen werden, liegt es auf der Hand, derartige Fragen des Selbstverständnisses auch gemeinsam zu diskutieren.

Unbestritten ist, dass die Ausbildung islamischer Religionslehrkräfte zu den primären Aufgaben der Zentren für islamische Theologie gehört. Ein in Kooperation des Zentrums für Interkulturelle Islamstudien der Univ. Osnabrück und der Konrad-Adenauer-Stiftung entstandener Sammelband beschäftigt sich mit *fachdidaktischen Konzeptionen des islamischen Religionsunterrichts*.²⁴ Bülent Ucar bezeichnet den islamischen Religionsunterricht verglichen mit den etablierten „Nachbarfächern“ des katholischen und evangelischen Religionsunterrichts als „ein ganz junges Schulfach mitten auf dem Weg, sich selbst zu positionieren, seinen Platz zu finden und diesen entsprechend zu füllen – ein Schulfach im Prozess der Selbstfindung“ (11). Ahmet Arslan spricht kritisch von der „noch fehlenden Islamischen Religionspädagogik“ (85). Zahlreiche Beiträge dokumentieren, dass es zu einem Wandel gegenüber traditionellen Formen der Vermittlung gekommen ist: So wird der Weg „von lehrerzentrierter Unterweisung zum schülerorientierten Unterricht“ (201–206) beschrieben. Eine Auseinandersetzung mit Pluralismus und Konstruktivismus im türkischen Kontext wird angedeutet (185–200). Auch findet eine kritische Auseinandersetzung mit Entwürfen christlicher Re-

ligionspädagogik statt – so beschäftigt sich Ismail Yavuzcan mit Kindertheologie, die aufgrund der grundsätzlichen Erkenntnisfähigkeit des Menschen auch im Islam anschlussfähig sein dürfte, ihre Grenze aber dort hat, wo es um Fragen des Glaubens geht (231). Rauf Ceylan macht deutlich, dass beides seine Berechtigung hat: Sowohl das Analysieren und Reflektieren als auch das Rezitieren und Memorieren (257f). Der Band steht dafür, dass unter Muslimen ein reger Diskussionsprozess über die islamische Religionspädagogik begonnen hat, wobei es hierbei letztlich um eine Zusammenführung von Theologie und Pädagogik geht (vgl. 77). Immer wieder wird auf Werke der allgemeinen Pädagogik und insbes. der christlichen Religionspädagogik Bezug genommen. Klar strukturiert oder systematisiert wird diese Debatte allerdings nicht. So ist hier das Themenspektrum auch breiter als in anderen Bänden. Mit Spannung können daher Qualifikationsarbeiten und Forschungsprojekte erwartet werden, die auch größere Theoriezusammenhänge erhellen und systematisch die Praxis des Unterrichts reflektieren und begleiten.

Auch in der christlichen Religionspädagogik entstehen fortlaufend Arbeiten, die die Dialogmöglichkeiten zwischen Muslimen und Christen in der Schule zum Thema machen, sodass hier fruchtbare Dialoge entstehen können.²⁵ Dafür steht ein triologischer Tagungsband; er widmet sich der *religionspädagogischen Diskussion über Abraham*, der auch in NAe 3 genannt und von vielen Dialoginitiativen als Leitfigur herangezogen wird.²⁶ Methodisch wird hier mit einem Dreischritt gearbeitet: Zunächst geht es um Abraham in Lehrplänen und Schulbüchern. Es folgen Beiträge zu Abraham in Judentum, Christentum und Islam, bevor ein Teil mit pädagogisch-didaktischen Reflexionen mit interreligiösem Schwerpunkt den Band beschließt. Der Blick auf katholische und evangelische Lehrpläne zeigt, dass Abraham eher mit dem Judentum als mit dem Islam in Verbindung gebracht wird (24, 36). Der islamische Religionspädagoge Harry Harun Behr bemängelt, dass vorliegende Lehrpläne für islamischen Religionsunterricht zumeist auf Abraham als historische Gestalt bezogen sind und dadurch die Erinnerungsfigur Abraham vernachlässigen (47). So spricht Behr später selbst von der „Abraham-Konstruktion im Koran“ (109). Dagegen formuliert er kritisch: „Die vorliegenden Abraham-Entwürfe berücksichtigen zu wenig die textwissenschaftlichen, systematischen, philosophischen und praktischen Aspekte islamischer Theologie.“ (49) Während Bernd Schröter zwischen Abraham als „ontischem“ und „noetischem“ Referenzpunkt unterscheidet, mit dem die drei Religionen jeweils unterschiedliche Themen verbinden (86f), lehnt der jüdische Religionspädagoge Daniel Krochmalnik diese Unterscheidung ab und stellt die genealogische Abstammung der „Abrahamkinder“ vom „Abraham-an-sich“ (56f) und davon ausgehend den Aspekt der Nachfolge in der Gottesbeziehung Abrahams in den Mittelpunkt (69f). Auch Harry Harun Behr stellt „Fragen des Menschseins in seiner Verhältnisbestimmung zu Gott“ (144) in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen zum Koran. Frank van der Velden sieht die Notwendigkeit einer Historizität Abrahams für den Islam eher gegeben als für das Christentum (160).

Insgesamt werden in diesem Band stark die Unterschiede der drei Abrahams-Konstruktionen betont; Schröter formuliert: „Alle drei zeichnen unterschiedliche Abraham-Bilder und nehmen Abraham für Unterschiedliches in Anspruch.“ (87) Georg Langenhorst betont Asymmetrien in der Beziehung der drei Religionen (197f). Behr sieht das Ziel nicht in der Suche nach Kongruentem, sondern darin, dass

²² Vgl. ÖZDIL, Ali Özgür: *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa*. – Stuttgart: Kohlhammer 2011. 340 S., pb. € 29,80 ISBN 978–3–17–021936–6.

²³ Dieser Abschnitt ist exemplarisch dafür, dass Özdils Arbeit über weite Strecken eher in die Breite denn in die Tiefe geht. Zwei weitere Beispiele für Ungenauigkeiten: Das „Zentrum für Interreligiöse Studien“ an der Univ. Bamberg wird überraschenderweise in einer Reihe mit den islamisch-theologischen bzw. -religionspädagogischen Lehrstühlen genannt (219–225). Dass in Baden-Württemberg die beiden Pädagogischen Hochschulen Weingarten und Karlsruhe ebenso wie Ludwigsburg islamische Religionspädagogik als Erweiterungsfach anbieten, wird nicht erwähnt (225f).

²⁴ *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland*. Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele, hg. v. Bülent UCAR / Danja BERGMANN (Veröffentlichungen des Zentrums für Interkulturelle Islamstudien der Universität Osnabrück, 2). – Göttingen: V&R unipress 2010. 315 S., geb. € 46,90 ISBN 978–3–89971–663–4.

²⁵ Vgl. z. B. SCHMID, Michael: *Christen und Muslime in der Schule*. Möglichkeiten und Wege interreligiöser Begegnungen (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegrenzung, 28). – Berlin: EB-Verlag 2010. 298 S., pb. € 24,80 ISBN 978–3–86893–037–5. Der Autor signalisiert Offenheit auch gegenüber den verschiedenen Modellversuchen: „Jedoch spielt die konkrete Organisationsform des IRU [Islamischer Religionsunterricht, H. S.] vor Ort – pädagogisch gesehen – nur eine untergeordnete Rolle.“ (43)

²⁶ *Der andere Abraham*. Theologische und didaktische Reflektionen eines Klassikers (Religionspädagogische Gespräche, 2), hg. v. Harry Harun BEHR / Daniel KROCHMALNIK / Bernd SCHRÖDER. – Berlin: Frank & Timme 2011. 246 S., kt € 26,80 ISBN 978–3–86596–357–4. Vgl. auch den vorausgehenden ersten Band der Reihe „Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen“: *Was ist ein guter Religionslehrer?* Antworten von Juden, Christen und Muslimen, hg. v. Harry Harun BEHR / Daniel KROCHMALNIK / Bernd SCHRÖDER, Berlin 2009. Dieser Thematik ist auch ein weiterer Band gewidmet: „*Den Koran zu lesen genügt nicht!*“ Fachliches Profil und realer Kontext für ein neues Berufsfeld. Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht (Islam und Bildung, 1), hg. v. Harry Harun BEHR / Mathias ROHE / Hansjörg SCHMID, Münster 2008.

„Juden, Christen, Muslime und andere sich auf die je unterschiedlichen Dramaturgien einlassen“ (144). In der Logik des Bandes ergäbe sich – wie es Katja Boehme abschließend herausarbeitet – ein konfessioneller Religionsunterricht, der die Gastfreundschaft Abrahams in einer kooperierenden Fächergruppe (an Schule und Hochschule!) realisiert und dabei ebenso getrennte wie gemeinsame Lernräume eröffnet (238ff). Die Stärke des Bandes ist ein klarer thematischer Fokus, anhand dessen religionspädagogisches Arbeiten entwickelt wird. Es wird deutlich, wie sehr Angehörige der drei Religionen von einem solchen Austausch profitieren können. Im Blick auf den Ausbau islamischer Theologie ist sicherlich bemerkenswert, dass hier koranwissenschaftliche und religionspädagogische Fragen eng miteinander verknüpft sind. Inwieweit es in den verschiedenen Klassenstufen gelingen kann, gegenüber vorschnellen Historisierungen ein kritisches Denken einzuüben, muss sich zeigen.

Ein zweites Feld neben der Ausbildung von Religionslehrern ist die *Ausbildung von Imamen*. An der Univ. Osnabrück entstand ein erster Sammelband, der sich diesem Themenkomplex widmet.²⁷ Er enthält politische Willensbekundungen, Überlegungen zu Rahmenbedingungen, Vergleiche mit anderen europäischen Ländern sowie Reflexionen zu Berufsbild und Inhalt der Ausbildung. Auch wenn das Berufsbild des Pfarrers nicht mit dem des Imams parallelisiert werden darf, bestehen in „gemeindeorientierten Aufgaben“ (294) zahlreiche Analogien. Wie die Imamausbildung abzulaufen hat und welche Inhalte sie umfassen soll, ist eine Frage innerislamischer Klärungsprozesse. Aus religionswissenschaftlicher Sicht spricht sich Christoph Bochinger dafür aus, im Sinne einer Arbeitsteilung zwischen dem Studium der islamischen Theologie und einer darauf aufbauenden Imamausbildung zu unterscheiden (93). In einem anderen Beitrag wird über eine Art Referendariat von Imamen in Moscheen nachgedacht (393–397). Michael Kiefer arbeitet heraus, mit welcher Vielfalt an Aufgaben Imame konfrontiert sind: „Imame sollen als Moschee-Protagonisten im kommunalen Feld nahezu alle im Gemeindeumfeld vorzufindenden Problemstellungen bearbeiten.“ (188) Andererseits wird auch kritisch auf die Erwartung eines „Super-Imam(s)“ (402) Bezug genommen. Das Themenfeld weist zahlreiche Berührungspunkte mit Praktischer Theologie und Pastoraltheologie auf. Solche deutet Hans-Georg Ziebertz etwa mit Blick auf die Handlungspraxis an: „Auch wenn man den Imam nicht als Priester/Pfarrer verstehen will, sind einige Tätigkeitsmerkmale identisch.“ (298) Seitenblicke auf die Ausbildung christlicher Theologen in Deutschland bietet auch der Beitrag von Claus-Dieter Osthövener (69–78). Das Bemühen, christliche Theologen und Vertreter anderer Disziplinen einzubeziehen, signalisiert eine erfreuliche Gesprächs- und Lernbereitschaft. Allerdings erweisen sich die hier dokumentierten Diskussionen noch als wenig systematisch. Während es im Beitrag zur Türkei um Theologenausbildung geht (131–148), wird ein spezieller neuer Studiengang für Imame aus Bosnien-Herzegowina vorgestellt (159–168). Auch wird der in erster Linie christlich konnotierte Begriff Gemeinde (vgl. 189) nicht problematisiert. Der Band mit der großen Zahl von 49 mehr oder weniger ausführlichen Beiträgen bietet jedoch einen Querschnitt durch aktuelle Diskussionen zur Funktion und Ausbildung von Imamen, die sich (auch im Unterschied zur inzwischen profilierten Diskussion um islamischen Religionsunterricht) noch in den Anfängen befinden.

Der Aufbau islamischer Theologie in Deutschland ist auf Bezugsorte und -punkte in Ländern angewiesen, in denen es langjährige islamische Traditionen gibt. Einen zentralen Stellenwert hat für Muslime in Deutschland die Türkei inne. In einem von Bülent Ucar und Yaşar Sarıkaya hg. Band geht es um die *islamische Religionspädagogik in der Türkei*.²⁸ Es wird deutlich, dass neuere Entwicklungen ein aktives, ganzheitliches Lernen (149f), eine kritische Annäherung an Religion (151f), Schüler- und Problemorientierung (163–167) in den Mittel-

punkt rücken. Auch aus der kemalistischen Doktrin ergeben sich bestimmte Themenvorgaben (178f), der Religionsunterricht hat auch eine staatsbürgerliche Funktion (200–202). Zusammenfassend lässt sich festhalten: „Der Religionsunterricht an staatlichen türkischen Schulen gewinnt seine Besonderheit aus dem Selbstverständnis der modernen Republik und aus der Entwicklung des Religionsunterrichtes in der Auseinandersetzung mit modernen didaktischen und methodischen Ansprüchen.“ (194) Für deutschsprachige Leser werden durch den Band wichtige Hintergründe erschlossen. Welche konkreten Folgerungen für die islamische Religionspädagogik in Deutschland gezogen werden können, bleibt offen. Wie auch im Falle des bosnischen Islams wird hier kein unmittelbarer Transfer möglich sein.²⁹ Vielmehr müssen für den deutschen Kontext grundlegende Konzepte neu entwickelt werden.

Am stärksten wurden dialogische Bezüge bisher in der Religionspädagogik hergestellt, was aufgrund des gemeinsamen Bezugspunktes Schule auch naheliegt. Da bereits die Parallelisierung von Imamen und Pfarrern fragwürdig ist, ist in diesem Bereich der Dialog auch schwieriger. Die Möglichkeiten des Austauschs sind jedenfalls bei Weitem noch nicht ausgeschöpft. Die Situation und teilweise die Interessen islamischer und christlicher Theologien sind jedoch auch sehr unterschiedlich. Theologische Beiträge im Sinne der Grundlagenforschung liegen von den derzeitigen Lehrstuhlinhabern v.a. in Aufsatzform vor.³⁰ So können gerade in diesem Feld weitere Arbeiten mit Spannung erwartet werden.

Blickt man auf die verschiedenen Standorte für islamische Theologie, so zeigen sich dort unterschiedliche Schwerpunkte: in Osnabrück nimmt die Imame-Weiterbildung breiten Raum ein, in Erlangen steht bisher die islamische Religionspädagogik im Mittelpunkt, in Frankfurt die theologische Grundlagenforschung (so auch in Tübingen, dem jüngsten der Standorte). Sicherlich sind unterschiedliche Profilbildungen der Standorte sinnvoll. Es ist zudem eine unterschiedliche Intensität von Publikationen zu beobachten. So wird an manchen Standorten (etwa in Osnabrück) sehr viel, an anderen (so in Frankfurt³¹) noch recht wenig publiziert. Dies setzt dem Bemühen Grenzen, Themenschwerpunkte auf der Grundlage von Publikationen zu beschreiben und zu analysieren. In jedem Fall zeigt sich hier eine große Dynamik – auch im Vergleich mit der Situation noch vor fünf Jahren.³² Die christlichen Theologien sollten hier aufmerksam sein und sich im Sinne der Empfehlungen des Wissenschaftsrates einbringen.

4. Dialogfeld I: Bibel und Koran

Ein erstes, in den letzten Jahren viel bearbeitetes Dialogfeld ist das Verhältnis von Bibel und Koran. Auch wenn *Nostra aetate* den Koran nicht erwähnt, ist mit den Themen Schöpfung, Gericht, Abraham und Jesus implizit der Bezug zu Bibel und Koran hergestellt, die auch als Medien für „gegenseitiges Verstehen“ (NAe 3) dienen können. Emilio Platti spricht von „impliziten Referenzen auf den Koran“³³. Aktuelle Publikationen setzen sich teils mit einem weiteren, teils mit einem engeren Themenfokus mit dem Verhältnis der Heiligen Schriften auseinander:

²⁹ Vgl. dazu Hansjörg SCHMID, *Bosnischer Islam für Europa? Geschichte, Organisation, Sozialethik*, in: *Islam mit europäischem Gesicht. Perspektiven und Impulse*, hg. v. Benjamin IDRIZ / Stephan LEIMGRUBER / Stefan Jakob WIMMER, Kevelaer 2010, 50–74, 72–74.

³⁰ Vgl. z. B. Ömer ÖZSOY, *Zwischen Verkündigungs- und Verbreitungsauftrag. Ethik und Hermeneutik der Mission aus korantheologischer Sicht*, in: *Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum – Islam), hg. v. Hansjörg SCHMID / Ayşe BAŞOL-GÜRDAL / Anja MIDDELBECK-VARWICK / Bülent UCAR, Regensburg 2011 (vgl. ThRV 107 [5] 2011, Sp. 432f), 88–100; Mouhanad KHORCHIDE, „Ich bin dem Menschen näher als seine Halsschlagader“ (Sure 50,16). Gott und Mensch im Dialog, in: *Der stets größere Gott. Gottesvorstellungen in Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum – Islam), hg. v. Andreas RENZ / Mohammad GHARAIBEH / Anja MIDDELBECK-VARWICK / Bülent UCAR (Hg.), Regensburg 2012, 72–90.

³¹ Vgl. den in Kürze erscheinenden Band der neuen Reihe „Frankfurter Islamstudien“: *Geschichtsschreibung zum Frühislam heute – Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge*, hg. v. Ayşe BAŞOL / Ömer ÖZSOY, Freiburg 2012.

³² Vgl. SCHMID, *Fragen* (s. Anm. 3), 97–102.

³³ PLATTI, Emilio: *Christen und Muslime: Freunde oder Feinde? Herausforderung an die Moderne*. Aus dem Französischen von Karl Pichler. (Schriftenreihe der Georges-Anawati-Stiftung, 6). – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 315 S., kt €19,95 ISBN 978-3-451-30344-9, 151f. Zu intertextuellen Bezügen v.a. zwischen dem Koran und den Psalmen vgl. 129–146.

²⁷ *Imamausbildung in Deutschland*. Islamische Theologie im europäischen Kontext (Veröffentlichungen des Zentrums für Interkulturelle Islamstudien der Universität Osnabrück, 3), hg. v. Bülent UCAR. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 420 S., geb. € 53,90 ISBN 978-3-89971-669-6. Zur kirchlichen Sicht vgl. auch Helmut WIESMANN, *Auf die Muslime kommt es an*. Imamausbildung in Deutschland, in: *HerKorr* 64 (2010), 12–16.

²⁸ *Entwicklung der modernen Islamischen Religionspädagogik in der Türkei im 20. Jahrhundert* (Beiträge zur Islamischen Religionspädagogik, 1), hg. v. Bülent UCAR / Yasar SARIKAYA. – Hamburg: Dr. Kovac 2009. 260 S., pb. € 58,00 ISBN 978-3-8300-4032-3.

Bertram Schmitz hat sich in einem stark exegetisch ausgerichteten Werk dem *Verhältnis von Judentum, Christentum und Islam* gewidmet.³⁴ Es handelt sich um eine religionsgeschichtliche Arbeit, die aber trotzdem von hoher Relevanz für die theologische Zuordnung der Religionen ist. S. sieht in der mosaischen Religion Israels die Grundlage für Christentum, Judentum und Islam. So „stehen Tora und Prophetenbücher einer lectio judaica, christiana und islamica zur Verfügung“ (77). Alle vier Religionen sind durch prophetische, rituelle und lehrhafte Aspekte gekennzeichnet. Im Christentum wird Jesus Christus, den das Judentum unberücksichtigt lässt, zum Zentrum (93). Im Islam wird der Koran zum Zentrum. „Der Koran als Gesamtwerk beinhaltet schließlich zumindest in Kurzform fast alle erzählenden Momente der Tora und bildet sie auf diese Weise fast vollständig ab. Er wird zur neuen Tora.“ (219)

Mit Muhammad belebt der Islam das prophetische Element wieder, das es zu dieser Zeit in Christentum und Judentum nicht mehr gibt, und knüpft damit an klassische prophetische Kritik etwa Jesajas an (188f, 217). Nachdem die Zusammenführung von Christentum und Judentum nicht gelingt, entsteht der Islam durch Rückgriff auf Abraham als dritte, eigenständige Religion, die zugleich eine Art „Synthese“ (232) ist. Der Islam steht in einer „Mittelposition“ zu Christentum und Judentum (192, 230). So werden etwa die alttestamentlichen Speiseverbote reduziert, aber nicht wie im Christentum für ungültig erklärt (201). Während im Judentum die gesamte Christologie, im Christentum jeglicher Anspruch des Talmuds abgelehnt wird, findet im Koran jeweils keine völlige Verwerfung statt; Jesus wird auch als Prophet anerkannt (202f, 229). So ist der Islam eine Synthese, „die nach ihrem Selbstverständnis beide Religionen überbietet, indem sie sie auf ihren Kern (die Religion Abrahams bzw. die Religion Israels vor der Trennung) zurückführt“ (229). Damit sind auch trennende Aspekte verbunden, so eine „De-Christologisierung“ des Christentums (95) ebenso wie eine „De-Talmudisierung“ (154) des Judentums durch den Koran.

Bereichernd ist der Blick auf Ritus und Gottesdienst, den S. vornimmt, so etwa die Beobachtung, dass im islamischen Gebet die Koranrezitation im Mittelpunkt steht, im christlichen Gottesdienst Bekenntnisaussagen breiten Raum einnehmen (114). Die Kaaba steht als nur Muslimen zugänglicher Ort als religionstrennendes Element der Eucharistie und dem jüdischen Ritual gegenüber (211). Im Unterschied zur Kirche wird die Zugehörigkeit zum Islam „allein durch den Glaubenden und durch Gott bestimmt, nicht aber durch eine weltliche Einrichtung“ (191). Es werden auch Übereinstimmungen deutlich: So werden die fünf Säulen des Islams etwa auch in der Bergpredigt vorausgesetzt (analog die Wallfahrt zum zentralen Heiligtum): „In diesem Sinn bilden sie keineswegs ein islamisches Spezifikum, sondern eine praktisch-ethische Grundlage des Judentums und Christentums jener Zeit.“ (196) Das islamische Weinverbot schließt die Teilnahme an zentralen christlichen und jüdischen Ritualen aus und gewinnt von daher seine Spitze (229).

S. will eine historische und eine ahistorische Sicht auf die Religionen miteinander verbinden (42f). Manchmal ist die Ebene unklar, wenn etwa Jesu prophetisches Wirken mit dem Bekenntnis des Konzils von Chalcedon im 5. Jh. eingeführt wird (83). Manchmal ist die Darstellung sehr allgemein gehalten. Wenn von „dem Judentum“, „dem Christentum“, „dem Islam“ die Rede ist, stellt sich die Frage nach der inneren Pluralität dieser Religionen (189). Ob es sinnvoll ist, vom „absoluten Koran“ (219) zu sprechen, der „von jeglicher Situation“ losgelöst ist, müsste weiter diskutiert werden angesichts seiner Interpretations- und Auslegungsgeschichte, die S. zumindest andeutet (vgl. 224f) und angesichts der islamischen Tradition der Offenbarungsanlässe. Mutig ist S. darin, dass er sich nur relativ wenig auf Sekundärliteratur bezieht, was aber auch Grenzen markiert. Wenn er etwa den Johannes-Prolog auf die Gnosis zurückführen will (221), wird dies nicht belegt und entspricht auch nicht mehr dem aktuellen Forschungsstand. Auch die spekulative Aussage, dass das Gebiet Muhammads christlich geworden wäre, wenn nicht eine eigene Religion entstanden wäre (220), bedürfte einer näheren Begründung. Wichtige Werke zur Geschichte von Judentum und Christentum von Daniel Boyarin (*Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004, dt. 2009), Martin H. Jung (*Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen*, Darmstadt 2008) oder Yisrael Yuval (*Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden*

und Christen in Spätantike und Mittelalter, Göttingen 2007) werden bspw. nicht berücksichtigt. Im Blick auf den Islam würde man Arbeiten von Angelika Neuwirth, John Spencer Trimmingham (*Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London 1979) oder Theresia Hainthaler (*Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung*, Leuven 2007) im Literaturverzeichnis erwarten, die zumindest nicht explizit berücksichtigt wurden.

Gegenüber einem pauschalen Modell der abrahamischen Ökumene ist das von S. auf originelle Weise entworfene Dreieck (er spricht selbst von einem „religionswissenschaftliche[n] Dreieck“ [232]) bzw. Viereck ein Gewinn, auch wenn dadurch andere Einflüsse – etwa hellenistische oder arabisch-vorislamische – so nicht in den Blick kommen (vgl. dazu explizit 207). Es kommt ähnlich wie bei Boyarin zu einer gewissen Abtrennung des Judentums nach der Tempelzerstörung vom alten Israel (die Mischna wird parallel zu den neutestamentlichen Schriften gesehen). Allerdings ist eine Verbindungslinie markiert, wenn S. von „der sich zum Judentum hin gestaltenden Religion Israels“ (171) spricht. Es bleibt dabei etwas im Vagen, wann S. genau den Anfang des Christentums ansetzt (vgl. 82, 119). Bei aller Stärke des Dreier-Schemas Lehre – Ritual – Prophetie wäre schließlich zu fragen, ob nicht die Ethik gegenüber rituellen Aspekten stärker gewichtet werden könnte. Die Anfragen stellen die Originalität und Bedeutung des Werks nicht in Frage, sondern verdeutlichen, wo noch Diskussionsbedarf liegt.

In einem weiteren Band mit dem Titel „*Paulus und der Koran*“³⁵ zieht S. Vergleiche zwischen Abschnitten der (meisten) Paulusbriefe sowie dem Hebräerbrief und dem Koran. Man könnte fast von einem interreligiösen Kurzkommentar zu diesen neutestamentlichen Schriften sprechen. Manchmal geht es um intertextuelle Bezüge in einem engeren Sinn: So findet sich bspw. der in 1Kor 10,26 zitierte Vers Ps 24,1 zumindest in der Form einer Anspielung auch in Sure 2,116 (108). Beim Blick auf das ambivalente Verhältnis von Mann und Frau in 1Kor 11,2–16 geht es dagegen um thematische Entsprechungen im Koran in einem weiteren Sinn (110f).

S. spricht dezidiert von „interreligiöser Exegese“ (187). Im Unterschied zu einer apologetischen Exegese, die andere Religionen ungleich behandelt, sieht er eine Symmetrie: „Die Positionen gelten grundsätzlich als gleich stark.“ Frucht der Auseinandersetzung mit fremden Positionen sind „tiefere und schärfere Konturen der eigenen Position“ (189). Aber können beide Positionen wirklich gleich stark sein, wenn es sich einerseits um die Schrift der eigenen Religion, andererseits um die der anderen Religion handelt? Bleibt da nicht notwendigerweise eine Asymmetrie bestehen? Wenn S. die Situativität von Paulusschriften und Koran herausstellt („Ebenso antwortet der Koran auf echte Anfragen.“ [87]), müsste gerade dieser islamischerseits nicht unumstrittene Aspekt nicht auch mit Argumenten islamischer Theologen belegt werden? Außerdem könnte es hilfreich sein, die verschiedenen Kategorien mehr oder weniger enger intertextueller Bezüge, die S. in den Einzelauslegungen umschreibt, auch programmatisch stärker als Werkzeuge interreligiöser Exegese in den Blick zu nehmen.³⁶ So wäre eine hermeneutische Grundsatzreflexion zur interreligiösen Exegese, die in einer derart knappen Darstellung nicht geleistet werden kann, eine wichtige zukünftige Aufgabe.

Es ist grundsätzlich sehr mutig, dass S. gerade Paulus in den Blick nimmt, spricht doch Mona Siddiqui von einer „generally negative Muslim view of Paul“³⁷. V. a. aufgrund von Hamartologie und Soteriologie sieht S. Differenzen zwischen den paulinischen Schriften und dem Koran. Er vertritt hier sowohl im Blick auf Paulus als auch im Blick auf den Koran eine „diskontinuierliche“ Lesart im Blick auf die vorausgehenden Religionen: „Die je vorhergehende Religion wird gleichermaßen gewürdigt wie verworfen.“ (193). Mittels der neuen Paulus-Perspektive³⁸ und einem stärker inklusiven Verständnis des Korans³⁹ könnte möglicherweise auch ein anderes Bild entstehen.

³⁵ SCHMITZ, Bertram: *Paulus und der Koran*. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 212 S., pb. € 22,90 ISBN 978–3–525–51007–0.

³⁶ So betont Joachim GNILKA, *Der Nazarener und der Koran. Eine Spurensuche*, Freiburg 2007, 89: „Der Koran kennt keinen paulinischen Stoff, ist vom Apostel Paulus nicht beeinflusst.“

³⁷ MONA SIDDIQUI, Genesis 3, Romans 7:15–25, in: IPGRAVE/MARSHALL, *Humanity* (s. Anm. 56), 78–83, 81.

³⁸ Vgl. z. B. SANDERS, Ed P.: *Paulus. Eine Einführung*, Stuttgart 1995.

³⁹ Vgl. z. B. ABDULLAH TAKIM, Offenbarung als „Erinnerung“ (*Ad-dikr*). Die Einheit der Offenbarungsreligionen und die Funktion der biblischen Erzählungen im Koran, in: „*Nahe ist dir das Wort ...*“ Schriftauslegung in Christentum

³⁴ SCHMITZ, Bertram: *Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam*. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 247 S., pb. € 24,80 ISBN 978–3–17–020720–2.

Auch bei diesem Band fällt jedoch auf, dass lediglich auf acht Titel verwiesen wird und neuere Literatur zu Paulus nicht berücksichtigt wird.

Hervorzuheben ist eine Buchreihe, die sich verschiedenen *biblischen und koranischen Gestalten* widmet und die gewissermaßen in der Spur von *Nostra aetate* mit einem Band zu Abraham eröffnet wurde.⁴⁰ Es findet sich darin jeweils ein von einem sachkundigen christlichen Theologen verfasster Beitrag zu Judentum, Christentum und Islam mit jeweils einer Auswahl an Literaturhinweisen. Eine eigene Synthese, die für die Leser hilfreich wäre, gibt es nicht. Die einzelnen Beiträge stehen in sich, sodass weitere Schlussfolgerungen den Lesern überlassen bleiben, wie das Reihenvorwort betont: „Dabei lässt der Blick auf das, was andere glauben und was anderen wichtig ist, die eigene Tradition noch einmal in einem ganz neuen Licht erscheinen.“ Zu Beginn heißt es dort in Bezug auf Juden, Christen und Muslime: „Gemeinsam schöpfen sie aus dem reichen Fundus der großen biblischen Erzählungen.“ Es handelt sich dabei um eine religionsgeschichtlich mögliche, aber aus islamischer Sicht möglicherweise schwierige Aussage, da damit die Eigenständigkeit des Korans nicht zum Ausdruck kommt. Im Blick auf das Judentum ist positiv hervorzuheben, dass keine Beschränkung auf die biblische Periode stattfindet und hellenistische wie talmudische Texte einbezogen werden.

Im Band zu Jesus und Maria⁴¹ formuliert Friedmann Eißler einen Grundsatz, der für die gesamte Reihe tragend ist: „Die Basis für den Dialog kann nicht eine durch Reduktion erreichte Gemeinsamkeit allgemeiner Religiosität sein, sondern wird nur auf der Grundlage authentischer Gotteserfahrung und gelebten Glaubens tragfähig werden.“ (202) In diesem Band nimmt der Beitrag zum Islam besonders viel Raum ein. V. a. geht es um Jesus und Maria im Koran, anschließend knapper um die nachkoranische Überlieferung. E. streift auch kurz eine mögliche syro-aramäische Lesart der Szene der Geburt Jesu (133). Bei aller Wertschätzung Jesu wird insgesamt deutlich, dass er Teil der Reihe der Propheten mit einer stets theozentrischen Botschaft ist und für das Christentum zentrale Aspekte wie die Reich-Gottes-Botschaft oder die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Koran nicht zur Geltung kommen. Daher geht es nach E. darum, „Nähe und Distanz“ (201) gleichermaßen zu respektieren.

Bei Mose⁴² tritt im Islam die heilsgeschichtliche Kontinuität zugunsten einer „Individualisierung und Universalisierung der menschlichen Verantwortung vor Gott“ (127) zurück. Die Aufnahme der Zehn Gebote markiert eine Verbindungslinie – mit der Ausnahme, dass der Sabbat und das Motiv der Befreiung nicht übernommen werden (169). Sure 6,152 „zielt auf eine Erleichterung gegenüber der Bedrängnis übertriebener Gesetzmäßigkeit“ (170) – an dieser Stelle ist es besonders schade, dass aus Raumgründen die Darstellung auf den Koran beschränkt bleibt und auch die Gemeinsamkeiten mit neutestamentlicher Gesetzeskritik nicht behandelt werden. Abschließend beobachtet E. die folgende Entwicklung: „Dabei wird die Mosegestalt als prophetisches Vorbild Muhammads im Gegenüber zu den Juden konsequent islamisiert.“ (173)

Bei der islamischen Darstellung von Adam und Eva (bzw. „seiner Gattin“, da Eva im Koran nicht namentlich genannt wird)⁴³ werden u. a. anthropologische Fragen behandelt, die E. entsprechend der chronologischen Reihenfolge der entsprechenden Suren untersucht (146). Hierbei geht es um Verantwortung, Erhabenheit und Nichtigkeit des Menschen, Versuchung und göttliche Rechtleitung. Eine Pointe ist die „universale Gleichheit der Menschenwürde aufgrund der gemeinsamen Herkunft“ (169). Während in Sure 4,1 die Erschaffung von Mann und Frau „aus einem einzigen Wesen“ hervorgehoben wird, kann dies im Unterschied zur biblischen Geschichte von der Erschaf-

fung Evas aus einer Rippe Adams als Ausdruck größerer Gleichheit der Geschlechter verstanden werden, wobei E. auch auf spätere „patriarchale Deutungsmuster“ (168, vgl. 191f) im Islam verweist. Wenn im Islam der Mensch als Stellvertreter, nicht als Ebenbild Gottes angesehen wird, schließt das das Missverständnis des Anthropomorphismus aus: „Allerdings bleibt auch die Perspektive verschlossen, dass der Mensch *imago Dei* (Bild Gottes) nicht nur durch Geistbegabung (Gen 2,7), Herrschaftsauftrag (Gen 1,28; 2,15) sowie Bündnisfähigkeit und -auftrag (Gen 1,27f; 2,23f) ist, sondern darüber hinaus durch die Vertrauensbeziehung des Glaubens, die christlich verstanden aus der Liebesfähigkeit und Liebeswirklichkeit Gottes lebt.“ (185) Damit macht der Autor die christliche Anthropologie stark. Aber zeigt sich hier eine ausreichende Empathie für die Eigenheit islamischer Auffassungen zur Gott-Mensch-Beziehung, bevor eine solche starke Wertung vorgenommen wird?⁴⁴

Im Schulunterricht können intertextuelle Bezüge und jeweilige Eigenheiten von Koran und Bibel als dialogisch anzugehende Themen erprobt werden. Die Einführung von islamischem Religionsunterricht hat zur Folge, dass interreligiöses Lernen nicht mehr nur theoretisch ist, sondern dialogisch gestaltet werden kann. In einem von Frank van der Velden hg. Band geht es um die „*Heiligen Schriften des anderen im Unterricht*“.⁴⁵ Der Band dokumentiert eine Tagung zum zehnjährigen Jubiläum der Einführung von Kooperativem Religionsunterricht an der Deutschen Evangelischen Oberschule Kairo (DEO). Dieser wird dort in den Klassenstufen 11 und 12 von einem Team muslimischer und christlicher Lehrkräfte erteilt, nachdem in den vorausgehenden Klassenstufen in getrennten Lerngruppen unterrichtet wurde.

Die Beiträge des Bandes nehmen sowohl allgemeine hermeneutische Fragen als auch konkrete Beispiele des Umgangs mit den Schriften an religionspädagogischer Perspektive in den Blick: Johannes Lähmann bezieht sich auch auf Lehrpläne und Schulbücher des islamischen Religionsunterrichts und zielt auf eine „gemeinsame Wahrnehmung der globalen Herausforderung“ (34). Manfred Riegger führt in Konstruktionsmuster des Fremden ein und konkretisiert diese sehr knapp anhand des Umgangs mit einem christlichen Text im islamischen Religionsunterricht (vgl. 81f). Harry Harun Behr dokumentiert die Behandlung des christlichen Vaterunser-Gebetes im islamischen Religionsunterricht ausgehend von einer ästhetischen Wahrnehmung, wobei die Schüler besonders den „Aufforderungscharakter“ (99) des Textes in sozialen Handlungsfeldern herausgearbeiteten, was wiederum für christliche Interpretationen von Interesse sein kann. Georg Langenhorst sieht auf der Grundlage von *Nostra aetate* „Elemente der göttlichen Offenbarung“ (111) im Koran. Von dort geht auch der Impuls aus, respektvoll mit Widersprüchen umzugehen: „Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass auch nicht mit dem Christentum deckungsgleiche Ausführungen ihren eigenen Wert, ihre eigene Würde haben.“ (ebd.) Wolfram Reiss zeigt auf, welche Probleme die Darstellungen der Bibel in ägyptischen Schulbüchern aufweisen, stellt aber auch Autoren vor, die einen differenzierenden Zugang vertreten (vgl. 143–146). Frank van der Velden spricht sich für eine Auseinandersetzung mit dem historischen Jesus in gemischten Lerngruppen aus (194). Die erkenntnistheoretischen und methodischen Probleme der Rückfrage nach dem historischen Jesus und die Vielfalt seiner Rekonstruktionen machen das aber zu einem komplexen Vorgehen. V. d. V. spricht vom Koran als „einzige systematische Auslegung von Torä und Neuem Testament in einer der großen Weltreligionen“ (217) und sieht darin den Grund dafür, weshalb sich Christen mit dem Koran auseinandersetzen sollten. Dabei weckt das Prädikat

⁴⁴ Anders akzentuiert Andreas RENZ, *Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie*, Würzburg 2002, im Blick auf beide Religionen: „Der Mensch ist der von Gott angesprochene und zugleich in Anspruch genommene Dialogpartner.“ (376) Auf der Grundlage neuerer Forschungen zur Deutung der Gottebenbildlichkeit als Funktions- und Relationsaussage (vgl. dazu auch Ng Kam WENG, *The Image of God, Human Dignity, and Vocation*, in: IPGRAVE/MARSHALL, *Humanity* [s. Anm. 56], 11) hebt er ferner hervor, „dass die mangelhafte Rezeption des Begriffs der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Islam [...] keine Rückschlüsse auf das Verhältnis von Gott und Mensch in islamischer Sicht zulässt“ (377). Eißler sieht dagegen die islamische und christliche Anthropologie in einer Antithese.

⁴⁵ *Die Heiligen Schriften des anderen im Unterricht. Bibel und Koran im christlichen und islamischen Religionsunterricht einsetzen*, hg. v. Frank van der VELDEN. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 244 S., kt € 31,90 ISBN 978-3-89971-630-6.

und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), hg. v. Hansjörg SCHMID / Andreas RENZ / Büilent UCAR, Regensburg 2010 (vgl. die Besprechung von Tobias SPECKER in: ThRv 107 [1] 2011, 72f), 184–196.

⁴⁰ Zum ersten Band der Reihe „Abraham in Judentum, Christentum und Islam“ (Göttingen 2009) vgl. die Besprechung von Thomas NAUMANN in: ThRv 107 [1] 2011, 70f.

⁴¹ EISSLER, Friedmann / EGO, Beate / BÖTTRICH, Christfried: *Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam*. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 205 S., geb. € 19,95 ISBN 978-3-525-63399-1.

⁴² DIES., *Mose in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 181 S., geb. € 19,95 ISBN 978-3-525-63018-1.

⁴³ DIES., *Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 199 S., geb. € 19,95 ISBN 978-3-525-63028-0.

„systematisch“ möglicherweise Erwartungen, die durch die oft assoziativen Bezugnahmen des Korans auf biblische Traditionen nicht unbedingt erfüllt werden.

Kritisch bemerkt der islamische Religionspädagoge Harry Harun Behr: „Mir scheint es so zu sein, dass vor allem von Seiten religiöser Institutionen gerne eine Kultur der Interpretation bevorzugt wird, welche hilft, die narrative Kraft der heiligen Texte zu reglementieren.“ (222) Mit einem etwas anderen Akzent als Schmitz spricht Behr von einer „gemeinsame(n) Wirkung [...], die einer allein nicht geschafft hätte“ (242). Eine derartige gemeinsame Lektüre der Heiligen Schriften in schulischen Kontexten ist sicherlich eine anspruchsvolle Aufgabe, die – so van der Velden – von entscheidender Bedeutung ist: „Immerhin wird sich an Fragen wie dieser entscheiden, ob der konfessionell getrennte islamische und der christliche Religionsunterricht an Schulen in Deutschland methodisch und didaktisch miteinander im Gespräch bleiben.“ (17)⁴⁶ Inwieweit dies gelingen kann, hängt sicherlich entscheidend davon ab, ob christliche und islamische Lehrkräfte zusammenfinden, die dieser Aufgabe gewachsen sind. Der Band bezieht sich auf eine Tagung am Lernort Kairo. Vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit Kooperativem Religionsunterricht an der DEO ist es bedauerlich, dass der Band keinen Beitrag eines muslimischen Lehrers aus dem dortigen Kontext enthält und Harry Harun Behr der einzige islamische Religionspädagoge ist, der in dem Buch zu Wort kommt.

Im Themenfeld Bibel und Koran zeigt sich ein breites Spektrum von der religionswissenschaftlichen Grundlegung bis zur religionspädagogischen Anwendung. Von Interesse wäre sicher auch eine Auseinandersetzung mit Methodenfragen. Da z. B. die historisch-kritische Methode vom Islam immer wieder eingefordert (und von Koranwissenschaftlern wie dem in Frankfurt lehrenden Ömer Özsoy auch angewendet wird), in den Bibelwissenschaften angesichts eines neuen Methodenpluralismus aber auch kritisch angefragt wird, könnte man diese Diskussionen verstärkt miteinander in einen Austausch bringen.⁴⁷ Eine stärkere Methodenreflexion ist auch Voraussetzung dafür, dass wirklich so etwas wie eine „interreligiöse Exegese“ entstehen kann.

5. Dialogfeld II: Ethik und Sozialethik

Ethische und sozialethische Dialogfelder liegen ebenfalls in der Perspektive von NAe 3. Es zeigt sich dort eine Hoffnung „auf eine Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen für das Wohl aller Menschen [...], ohne dass die religiöse Inspiration des Handelns eines jeden aufgegeben wird“⁴⁸. Öffentliche Diskurse sind oft davon geprägt, dass der politische und rechtliche Charakter des Islams im Vordergrund steht⁴⁹, wobei dem ethischen Charakter oft wenig Beachtung zukommt. So ist es bemerkenswert, wenn in zahlreichen neueren Arbeiten ethische Fragen in den Mittelpunkt gestellt werden:

Seit 2003 wird vom Heythrop College der Univ. London, der Benediktinerabtei Ampleforth und dem Imam Khomeini Education and Research Institute in Qum/Iran eine Dialogreihe durchgeführt.⁵⁰ Ein 2008 erschienener Tagungsband mit dem Untertitel „*Ethics in Today's Society*“ widmet sich ethischen Fragen.⁵¹ Auf einen einführenden Teil zum interreligiösen Dialog folgen drei Beiträge zu „Ethics, a general perspective“. Es schließen sich drei Teile mit islamischen und christlichen Beiträgen zu ausgewählten Bereichsethiken an: Umweltethik, Bioethik (hier fehlt leider ein christlicher Beitrag, vgl. dazu 159

Anm. 1) und Wirtschaftsethik. Ein Teil zu Spiritualität und Gebet beschließt den Band. Eine Spannung entsteht dadurch, dass in der allgemeinen Einführung zur christlichen Ethik der Fokus auf Normen und Tugenden liegt und in ihnen Grundlagen etwa für die nicht nur individuelle Medien- und Wirtschaftsethik gesehen werden (vgl. 82). Für die Sozialethik charakteristische Strukturfragen werden auf diese Weise nicht in den Blick genommen. Hier zeigt sich wiederum eine Konvergenz mit islamischen Positionen, so zur Umweltethik von Gholam Reza Raesian, dessen Beitrag im Wesentlichen aus einer Darstellung von Haltungen und Maximen wie „being moderate and balanced“, „thankfulness“, „to observe the rights of animals“ (153–158) besteht.

Es fällt auf, dass die katholischen Beiträge des Bandes stark auf lehramtliche Positionen ausgerichtet sind – so etwa John Flannerys Beitrag zur Umweltethik (105–128) oder Catherine Cowleys Beitrag zur Wirtschaftsethik (181–192). Dadurch kommt die Ebene der Theologie etwas zu kurz. Bei Muslimen könnte so der Eindruck entstehen, dass katholischerseits ethische Reflexionen in erster Linie am Lehramt ausgerichtet sein müssen. So werden die Möglichkeiten einer gemeinsamen philosophischen Perspektive nicht ausgeschöpft, die in der *Schia* eine zentrale Rolle spielte und spielt (vgl. 89). Es bleibt bei einem Nebeneinander und kommt nicht zu einer Reflexion darüber, ob – wie von Rahim und Javadi vorgeschlagen – „human responsibility“ ein Schlüssel für die Umweltethik sein könnte (132f). Auch Patrick Riordan kommt auf der Grundlage einer stark neustamentlich geprägten Ethik zu dem Schluss, dass „in spite of its universality, traditional Christian morality is not equally accessible to believers and non-believers“ (82).

Mohsen Javadi bezieht sich auf interessante neuere Entwicklungen – so wird inzwischen verstärkt Moralphilosophie und islamische Ethik an theologischen Seminaren im Iran unterrichtet: „Among young scholars, one may refer to a generation of graduates of the Islamic Seminaries – especially, of Qum – who are at the same time deeply familiar with Western ethics.“ (94) Es wäre sehr interessant, mehr über deren Arbeiten zu erfahren, was im vorliegenden Band leider nicht geschieht. Trotz dieses Verweises auf die zentrale Rolle der Philosophie sind hier vielfach koranische Bezüge tragend – so im islamischen Beitrag zur Umweltethik. Die gemeinsame Beschäftigung mit philosophischer Ethik deutet darauf hin, dass gerade schiitische Theologen interessante Gesprächspartner in ethischen Fragen sein könnten. Ob ihnen bereits die Vermittlung zwischen Ethik und den Eigenlogiken gesellschaftlicher Subsysteme wie der Ökonomie gelingt, ist fraglich. Zu Recht zeigt Hassan Agha Nazari auf, dass ökonomische Aussagen und Theorien nicht wertfrei sind. Der Autor meint, die Entfremdung zwischen Ökonomie und Ethik folgendermaßen überwinden zu können: „In conclusion, the most efficient way to remove the distance between ethics and economics is to revive religious values and beliefs.“ (179) Wie dies allerdings in der Ökonomie auf Akzeptanz stoßen kann, bleibt offen.

Anhand des Buches lässt sich folgende Spannung beobachten: Wenn die *Schia* mit stark philosophischem Bezug auf eine glaubensethische, lehramtlich ausgerichtete katholische Ethik trifft, kommen Verständigungspotentiale nicht zur Geltung. Philosophie ist aber nicht die einzige Säule islamischer Ethik; diese ist auch durch ein „overlapping of morality and jurisprudence“ (93) gekennzeichnet. Zur juristischen Dimension islamischer Ethik, die in dem Band nicht weiter zur Geltung kommt, ließen sich sicher Analogien in der Geschichte der Moralthologie finden.

Michael Willam nimmt in seiner Diss. „*Mensch von Anfang an?*“ ethische Argumentationen zur Zeugung und Beseelung aus Judentum, Christentum und Islam in den Blick.⁵² Gemeinsamer Bezugspunkt ist hier die Antike „als Mutter der Philosophie und sämtlicher Wissenschaften für Orient und Okzident“ (17). Antike Zeugungstheorien sind einerseits verbindend für die Religionen, aber auch problematisch, wenn damit überholte wissenschaftliche Erkenntnisse normativ festgeschrieben werden. In islamischen Traditionen wird eine Samenproduktion auch durch die Frau vertreten, was eine Aufgeschlossenheit für Empfängnisverhütung zur Folge hat (vgl. 57 Anm. 53). Zur Beseelung gibt es unterschiedliche *Hadith*-Überlieferungen – einmal

⁴⁶ Vgl. auch Bertram SCHMITZ, Islamischer Religionsunterricht zwischen konfessioneller Gebundenheit und dialogischer Öffnung, in: UCAR/BERGMANN, *Islamischer Religionsunterricht* (s. Anm. 24), 163–171, 171; „Diese im Koran vorgeprägte Interaktion bildet eine ausgezeichnete Voraussetzung, bereits im Schulunterricht zu einem Dialogverständnis zu kommen.“

⁴⁷ Vgl. dazu Hansjörg SCHMID / Bülent UCAR, Christen und Muslime als Leser heiliger Schriften. Zur Einführung, in: SCHMID/RENZ/UCAR, „*Nahe ist dir das Wort...*“ (s. Anm. 39), 11–20, 15–18.

⁴⁸ Giovanni RIZZI, *Nostra Aetate* 3: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Muslime, in: VÖCKING, *Nostra Aetate* (s. Anm. 14), 124–177, 176.

⁴⁹ Vgl. dazu PLATTI, *Christen und Muslime* (s. Anm. 33), 243–315. Diese Aspekte sollen hier nicht geleugnet werden, auch wenn sie nicht im Zentrum der Betrachtung stehen. Daher sei exemplarisch auf die nun in deutscher Übersetzung vorliegende Arbeit des Dominikaners Emilio Platti verwiesen.

⁵⁰ Zu den ersten beiden Bänden vgl. SCHMID, *Fragen* (s. Anm. 3), 107f.

⁵¹ *A Catholic-Shi'a Dialogue: Ethics in Today's Society*, hg. v. Anthony O'MAHONY / Timothy WRIGHT / Mohammad Ali SHOMALI. – London: Melisende 2008. 234 S., geb. £ 25,00 ISBN 978-1-901764-53-6.

⁵² WILLAM, Michael: *Mensch von Anfang an? Eine historische Studie zum Lebensbeginn im Judentum, Christentum und Islam* (Studien zur theologischen Ethik, 117). – Freiburg i. Br. / Fribourg: Herder / Academic Press Fribourg 2008. 264 S., brosch. € 32,00 ISBN 978-3-7278-1594-2.

wird eine Zäsur bei 40 Tagen genannt, einmal bei 120 Tagen.⁵³ In der Abfolge unterschiedlicher Entwicklungsstadien des Embryos ist ein Einfluss von Galen und Hippokrates gegeben (60). Der *Canon medicinae* von Avicenna ist dagegen aristotelisch geprägt. Während bis ins 14. Jh. eine „völlige Synthesisierung göttlicher und profaner Erkenntnisse“ (71) stattfand, kam es dann zu einer Überordnung der religiösen Medizin über profane Erkenntnisse, was zur Entstehung der Gattung „Medizin des Propheten“ als „Verquickung von Hadith und griechischem Gedankengut“ (72) führte.

Während durch den Bezug zur Antike die drei Religionen auf eine gemeinsame Ebene gestellt werden, akzentuiert der Autor im Teil zur Texthermeneutik der Religionen stärker die Differenzen. Hier zeigen sich auch Schwierigkeiten des Vergleichs: Einem jeweils exegetisch-geschichtlichen Abriss zu Judentum und Islam wird exemplarisch für das Christentum die Position der neuteamentlichen Methodenlehre Wilhelm Eggers gegenübergestellt (171–213). Islam und Judentum werden als stärker orthopraktisch und traditionsgebunden herausgestellt. Gemeinsam ist die Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens. Während jedoch katholischerseits inzwischen mehrheitlich eine Simultanbesetzung vertreten wird, so dominieren im Islam unterschiedliche Positionen der Sukzessivbesetzung (221f), was wiederum Auswirkungen auf die Position zur Abtreibung hat. So dominieren wissenschaftsoptimistische Positionen in aktuellen islamischen Debatten: „Alles, was der Mensch in seinem wissenschaftlichen Streben herausgefunden hat und zu erreichen sucht, ist ihm immer schon durch Gott bestimmt gewesen zu erkennen.“ (217)⁵⁴ Zeitgenössische islamische Positionen werden nur am Rande behandelt – hier folgt der Autor weitgehend dem Islamwissenschaftler Thomas Eich (222–226).⁵⁵

In der vom Erzbischof von Canterbury initiierten und getragenen Dialogreihe „Building Bridges“, die mit hochrangigen Wissenschaftlern aus allen Teilen der Welt besetzt ist, ist ein Band zu *Fragen der Humanität* erschienen.⁵⁶ Ein Ergebnis lautet: „Christians and Muslims agree in defending an exalted notion of human dignity and personal responsibility, and a robust doctrine of what social justice demands for all.“ (147) Dabei trägt ein funktionales Verständnis der Gottesebenbildlichkeit (vgl. 11) dazu bei, muslimische Widerstände gegen diese Figur zu überwinden.

Auch hier finden sich zwei Beiträge zur Umweltethik. Azizan Baharuddin nimmt die „Earth Charter“ (Erd-Charta) aus dem Jahr 2000 zum Ausgangspunkt und widerspricht der Kritik, dass die im Islam zentrale Statthaltschaft des Menschen (*ḥilāfa*) einem Anthropozentrismus und damit der Umweltkrise Vorschub leisten würde. „To behave in an ethical manner toward the environment is in a sense what guardianship means.“ (46) Dies wird durch die natürliche Neigung des Menschen und durch die *Scharia* gewährleistet. Darüber hinaus erweist sich der Koran, indem er die Natur als Zeichen Gottes betrachtet, als „the most important source regarding the environment“ (47). Dabei hängt Baharuddin einer konsensorientierten Position an:

⁵³ Vgl. Ali SHOMALI, Reflections on Islamic Bioethics: A Shi'ite Perspective, in: O'MAHONY/WRIGHT/DERS., *Dialogue* (s. Anm. 43), 159–171, 167; er lässt es offen, ob er sich der 40- oder der 120-Tage-Frist anschließt, vertritt aber ein absolutes Verbot der Abtreibung: „Thus, from the very beginning of the pregnancy its termination is prohibited and the zygote must be protected.“

⁵⁴ Vor dem Hintergrund von *Nostra aetate* bleibt unverständlich, wieso der Autor – vermutlich in Anlehnung an einige von ihm verwendete Koranübersetzungen – im Teil zum Islam von Allah und nicht von Gott spricht.

⁵⁵ Vgl. EICH, Thomas: *Islam und Bioethik*. Eine kritische Analyse der modernen Diskussion im islamischen Recht (Heidelberger Centrum für Euro-Asiatische Studien, 1). – Wiesbaden: Reichert 2005. 127 S., kt € 9,90 ISBN 3–89500–566–9.

⁵⁶ *Humanity: Texts and Contexts*. Christian and Muslim Perspectives, hg. v. Michael IGRAVE / David MARSHALL. – Washington: Georgetown University Press 2011. 158 S., pb. € 24,95 ISBN 978–1–58901716–0. Zu den vorausgehenden Bänden vgl. SCHMID, Fragen (s. Anm. 3), 106f, sowie die Kurzbesprechung in ThRv 107 [4] 2011, 350f. Vgl. auch die Internetseite des Projekts mit zahlreichen Online-Texten: http://berkeleycenter.georgetown.edu/resources/networks/building_bridges. Im anglikanischen Kontext von „Building Bridges“ ist eine hohe Wertschätzung von *Nostra aetate* zu beobachten: Vgl. Michael IGRAVE, Anglican Approaches to Christian-Muslim Dialogue, in: *Journal of Anglican studies* 3/2005, 219–236, 220, wo betont wird, „that Anglicans have been profoundly influenced in their approach to Christian-Muslim relations, and to inter-faith questions in general, by theological perspectives drawn from other Christian traditions, most notably by the corpus of reflection which has grown out from the Vatican II declaration *Nostra Aetate*“.

„We urgently need a shared vision of basic values to provide an ethical foundation for the emerging world community.“ (44) Michael Northcott wendet sich ebenfalls gegen ein falsches Verständnis vom Menschen als Stellvertreter Gottes, indem er es im Kontext vormoderner agrarischer Gesellschaften verankert (vgl. 54–57). Im zweiten Teil werden Bibel- und Korantexte vorgestellt, die im Rahmen der Konferenz diskutiert wurden. Interessanterweise werden hier in einem Fall Bibeltexte von einer islamischen Theologin kommentiert.

Die Reihe „Building Bridges“ illustriert auf innovative Art und Weise, wie ethische Fragen mit Bibel- und Korantexten verknüpft behandelt werden können, und steht damit der Methode des „Scriptural Reasoning“ nahe.⁵⁷ Der textorientierte Zugang macht es nicht immer leicht für die Leser, das Fazit der tatsächlich geführten Dialoge zu greifen.⁵⁸ Möglicherweise besteht auch die Gefahr, aus den Augen zu verlieren, dass Bibel- und Korantexte in den beiden Religionen jeweils einen ganz unterschiedlichen Status haben.

Das *Verhältnis von Religion und Gewalt* als Gegenpol zu anderen ethischen Perspektiven ist Gegenstand eines Bandes in der Reihe „Beiträge zur mimetischen Theorie“.⁵⁹ Aufgrund der Kritik an Menschenopfern und des Einsatzes für die Heiligkeit des Lebens ordnet Wolfgang Palaver neben Christentum und Judentum auch den Islam der „abrahamitischen Revolution“ zu (35–39), die durch eine „politische Versuchung“ (39) in allen drei Religionen gefährdet wird. Palaver wehrt sich angesichts der spannungreichen Geschichte des Verhältnisses von Religion und Politik im Christentum dagegen, den Islam als „unausweichlich integralistisch und gewalttätig“ (43) zu beurteilen, und sieht auch im Islam Anknüpfungspunkte, „um zukünftig Gewaltfreiheit und Feindesliebe stärker gewichten zu können“ (51). Palaver verweist dabei besonders auf islamische Stimmen, die sich auch der Vorstellung eines gerechten Leidens öffnen (53) und auf die Gottes- und Nächstenliebe als Modus zur Überwindung von Gewalt verweisen (57f). Anhand einer mystischen Tradition wird Muhammads Schwiegersohn Ali als durch göttliche Gnade ermöglichtes „Beispiel für positive Mimesis in Richtung von Sanftmut und Gewaltfreiheit“ (60) dargestellt. Palaver beschließt seinen Beitrag mit der Perspektive eines „positiven Wettstreits“ (61) der monotheistischen Religionen für das Gute, den er islamischerseits in Sure 5,48 belegt sieht (63f). Von besonderem Interesse ist auch ein gemeinsamer Beitrag von Roman Siebenrock und Hüseyin Immanuel Cicek über Märtyrer aus christlicher und islamischer Sicht. Während christlicherseits Gewalt seitens des Märtyrers verboten ist, sind islamische Märtyrer nicht immer gewaltfrei, wenn es auch die Tradition einer „passive(n) Hingabe für das Wort Gottes“ und „erleidende(n) Haltung gegenüber ungerechten Handlungen“ (148) gibt. Durch Kriege schon in der Frühzeit des Islams, zu denen es christlicherseits keine Entsprechungen gibt, kam es zur Vorstellung des Märtyrers auf dem Schlachtfeld, die heute reaktiviert wird. Franz Gmeiner-Pranzl sieht Neigungen zur Gewalt in der „kulturellen Grundprogrammatur“ (202) von Religionen verankert und weniger in kontextuellen Rahmenbedingungen. Das auf Eindeutigkeit zielende islamische Offenbarungsverständnis begünstigt nach Gmeiner-Pranzl offene und strukturelle Gewalt, die sich durch „Differenzfähigkeit“ überwinden lässt. Damit ist sicherlich ein Teil islamischer Positionen treffend beschrieben, wohingegen andere islamische Autoren (wie etwa der Frankfurter Koranexeget Ömer Özsoy) dieser Deutung widersprechen würden.

Die muslimische Beteiligung an diesem Band ist punktuell. Wenn etwa Palaver die in Bezug auf das Christentum entwickelte mimetische Theorie auf den Islam überträgt und islamische Traditionen v. a. aus der *Schia* und aus der Mystik in den Vordergrund stellt, könnte

⁵⁷ Vgl. dazu Matthias MÜLLER, Geistliche Übungen interreligiöser Begegnung. Was verbirgt sich hinter der Methode „Scriptural Reasoning“?, in: HerKorr 63 (2009), 294–298; IGRAVE, Anglican Approaches (s. Anm. 56), 229–233.

⁵⁸ Zuletzt ist ein weiterer Band der Reihe erschienen: *Communicating the Word*. Revelation, Translation, and Interpretation in Christianity and Islam, hg. v. David MARSHALL. – Washington DC: Georgetown University Press 2011. 190 S., pb. € 24,95 ISBN 978–1–58901784–9, in dem vom Thema her die Ausrichtung auf die Heiligen Schriften beider Religionen noch stärker ist als in den anderen Bänden und der erfreulicherweise eine Zusammenfassung der Diskussion enthält (163–174).

⁵⁹ *Im Wettstreit um das Gute*. Annäherung an den Islam aus der Sicht der mimetischen Theorie (Beiträge zur mimetischen Theorie, 25), hg. v. Wilhelm GUGGENBERGER / Wolfgang PALAVER. – Wien/Berlin: Lit 2009. 241 S., pb. € 19,90 ISBN 978–3–643–50038–0. Zu *Nostra aetate* als Grundlage für das Anliegen des Bandes vgl. 15.

dies bei Muslimen Widerstände hervorrufen, da die Auswahl von ihm herangezogener islamischer Traditionen und Autoren nicht eigens begründet wird und von entsprechenden christlich-theologischen Themensträngen motiviert scheint. Dies zeigt, wie wichtig es ist, Binnen- und Außensichten klar voneinander zu trennen, als solche kenntlich zu machen und in einen kritischen Dialog zu bringen. So zieht Wilhelm Guggenberger am Ende seiner theologischen Auseinandersetzung mit Sayyid Qutb eine klare Grenze: „Die theologische Aufarbeitung der angerissenen Problematik aus der Perspektive des Islams kann und soll hier natürlich nicht durchgeführt werden; sie ist Aufgabe und Vorrecht muslimischer TheologInnen.“ (188)

Dass ethische Fragen sehr stark kontextuell geprägt sein können, illustriert die Diss. von Tania Wettach-Zeitz zum *interreligiösen Dialog in Bosnien-Herzegowina*.⁶⁰ Der WCRP (World Conference of Religions for Peace) als zentralem Initiator des Dialogs in Bosnien-Herzegowina nach dem Krieg geht es um Konflikttransformation durch Religionen und ihre Ethik (133). In Bosnien-Herzegowina führte das 1997 zu Einrichtung eines Interreligiösen Rates. Auf empirischem Weg wird nachgewiesen, dass die „Annahme eines transreligiösen und transkulturellen Wertekonsenses, bzw. eines sich im Medium interreligiöser Kooperation entwickelnden gemeinsamen, abrahamischen Diskurses“ (251) nicht zutreffend ist und allenfalls ein „Interessenskonsens in konkreten politischen Fragen“ (251) vorliegt. Konfliktthemen können auf diesem Weg zu wenig aufgearbeitet werden – so die Autorin. Als positive Errungenschaften der Arbeit des Interreligiösen Rates ist das „Bekenntnis zu gesellschaftlichem Pluralismus und Religionsfreiheit“ (254) anzusehen.

Im Mittelpunkt steht der Begriff der Gerechtigkeit, der in einer vereinfachten Kurzformel folgendermaßen gefasst wird: „Zusammenfassend kann Gerechtigkeit im Judentum als Form der Gemeinschaftstreue, im Christentum als Liebe bzw. Nächstenliebe und im Islam als Inbegriff göttlicher Offenbarung beschrieben werden.“ (176) Die Unterschiede zwischen Gerechtigkeit und Liebe kommen dabei nicht zur Geltung. Interessant wäre darüber hinaus, wie in den drei Religionen an philosophische Gerechtigkeitskonzeptionen angeknüpft wird. Im bosnischen Kontext ist die Gerechtigkeitsvorstellung davon geprägt, dass eine Ungleichbehandlung und Privilegierung anderer religiös-ethischer Gemeinschaften beklagt wird (195, 203). V. a. in der jüdischen Religionsgemeinschaft, aber auch bei einzelnen katholischen Vertretern werden starke Stimmen ausgemacht, die kritisch gegenüber der national-religiösen Identitätspolitik Stellung beziehen (197, 209).

Die Arbeit bringt zum Ausdruck, dass soziale und politische Kontexte oftmals einflussreicher sind als theologische Konzepte. Sie zeigt Grenzen eines konsensorientierten Ansatzes (auch von *Nostra aetate* her) in einem politisch brisanten Kontext auf, wobei aber auch keine Alternativen dazu erkennbar werden. Vorbildlich ist, dass sich die Autorin wirklich in den untersuchten Kontext hineinbegeben hat und ihre Untersuchung nicht auf Sekundärstimmen, sondern auf Quellen aus erster Hand aufbaut.

Ein weiteres zentrales Themenfeld sind Fragen der *Menschenrechte*, zu denen ein Band mit dem Titel „Menschenrechte, Christentum und Islam“⁶¹ erschienen ist. Der Band bringt deutlich zum Ausdruck, dass es in beiden Religionen aufgrund ihres pluralistischen Charakters (vgl. 177) „kein einheitliches Verständnis von den Menschenrechten“ (26) gibt: „In beiden Religionen finden wir sowohl eine radikale Ablehnung als auch eine bewusste Hinwendung zu den Menschenrechten.“ (176) Eine Vereinnahmung der Menschenrechte für die eigene Religion steht deren Grundidee entgegen, denn „(i)n gewisser

Weise steht das Konzept der Menschenrechte quer zu allen Kulturen“ (39). Auch wenn sich die Menschenrechte, wie Konrad Hilpert herausstellt, in einer von antiker Philosophie, römischem Recht und Christentum geprägten Kultur herausgebildet haben, schließt das Aneignungsprozesse in anderen Kontexten keinesfalls aus (60). Damit ist auch eine Brücke zum Gespräch mit Muslimen gegeben. Aufgrund von Vereinnahmungstendenzen letztlich mit dem Preis einer Aufgabe des universalen Charakters werden sog. islamische Menschenrechtserklärungen in christlichen als auch in muslimischen Beiträgen kritisch betrachtet (22f, 128f).⁶²

Der Band enthält zwei Beiträge islamischer Autoren: Der Beitrag von Wolf D. Aries, der keinen streng wissenschaftlichen Charakter hat, blickt von einer religiösen Weltdeutung her kritisch auf die Menschenrechte: „Die universalen Menschenrechte implizieren daher ihre eigene Relativierung im Postulat der Freiheit des Menschen, den Sinn seiner Existenz selbst zu setzen.“ (162). Liselotte Abid blickt auf der Basis von Interviews und teilnehmender Beobachtung bei Tagungen auf islamische Menschenrechtsdiskurse in Iran, Afghanistan und Indonesien, die zeigen, „dass man sich der Notwendigkeit bewusst ist, sich mit Bereitschaft zur Offenheit mit Menschenrechtsfragen auseinanderzusetzen“ (155). So kommt zum Ausdruck, dass nicht die Scharia selbst, sondern bestimmte Interpretationen der Scharia im Widerspruch zu den Menschenrechten stehen. Als „ethischer Anspruch“ (147) ist sie vereinbar mit der Moderne – so eine Position aus dem indonesischen Kontext. Im Unterschied dazu hält es der von Abid herangezogene iranische Gelehrte Seyed Mostafa Mohaghegh-Damad für problematisch, wie im Fall der Menschenrechte den Menschen ins Zentrum zu rücken, und spricht von einer „Weltsicht, die sozusagen Gott um des Menschen willen geopfert hat“ (135), die das Christentum aufgrund seines Bekenntnisses zur Menschwerdung Gottes leichter akzeptieren könne.

Der abschließende Beitrag von Tobias Benzing und Hans-Georg Ziebertz stellt Ergebnisse einer länderübergreifenden empirischen Studie zu „Menschenrechte[n] in der Wahrnehmung christlicher und muslimischer Jugendlicher“ vor. Auffälligerweise stehen die Jugendlichen in Deutschland gerade der Religionsfreiheit und der Freiheit religiöser Rede kritisch gegenüber (186). Wenn Muslime etwa den Schutz vor Folter, Flüchtlingsrechte oder das Recht auf Beschäftigung positiver bewerten als Christen, hängt das vermutlich mit ihrer Minderheitensituation und ihrem gesellschaftlichen Status zusammen (192f). Interessanterweise hängt die Zustimmung zur Trennung von Staat und Religion stärker von der Religiosität als von der Religionszugehörigkeit der Jugendlichen ab (197), sodass sich auch hier eine prinzipielle Zuschreibung an den Islam verbietet. Als Fazit formulieren die Autoren: „Insgesamt zeigt sich unter den befragten Jugendlichen eine hohe Akzeptanz der Menschenrechte.“ (199) Weitere Ergebnisse aus diesem Forschungsprojekt sowie ihre Interpretation können mit Spannung erwartet werden.

Es ist bemerkenswert, dass durch diesen Band sowie durch die Arbeit von Wettach-Zeitz auch empirische Methoden mit ins Spiel kommen. Dies enthebt nicht von einem soliden Quellenstudium, eröffnet aber neue Möglichkeiten, um gegenwärtigen Ausformungen von Religion in ihrer Vielfalt und Kontextualität auf die Spur zu kommen. Gerade quantitative Methoden kommen jedoch an ihre Grenzen, wenn es etwa darum geht, religiöse Motivationen und Deutungen für Menschenrechte aufzufindig zu machen. Ein weiterer Schritt könnte hier auch die verstärkte Rezeption sozialwissenschaftlicher Untersuchungen im Blick auf Religionen und Religiosität sein. Insgesamt zeigen die Bände zu ethischen und sozialem Fragenstellungen, dass hier bei allem Erkenntnisfortschritt noch ein hohes Maß an Grundlagenarbeit erforderlich ist.

6. Fazit: Ungleichzeitigkeiten und Konvergenzen

Rückblickend lassen sich die folgenden Punkte als Fazit festhalten:

1. Im Vergleich von islamischer und christlicher Theologie in Deutschland zeigen sich weitgehende Ungleichzeitigkeiten: Während die christlichen Theologien fest etabliert, aber durch gesellschaftliche Umbrüche herausgefordert sind, befindet sich die islamische Theologie in einer teils von Integrationserwartungen ge-

⁶⁰ WETTACH-ZEITZ, Tania: *Ethnopolitische Konflikte und interreligiöser Dialog*. Die Effektivität interreligiöser Konfliktmediationsprojekte analysiert am Beispiel der World Conference on Religion and Peace-Initiative in Bosnien-Herzegowina (Theologie und Frieden, 33). – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 284 S., geb. 34,00 ISBN 978-3-17-019969-9. Kontextualität kommt in hohem Maß auch in einem auf unterschiedliche islamisch geprägte Länder bezogenen Projekt zur Schulbuchanalyse zur Geltung. Vgl. den neusten Band *Libanon, Syrien, Jordanien und Algerien*. Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder (Pädagogische Beiträge zur Kulturbewegung, 27), hg. v. Klaus HOCK / Johannes LÄHNEMANN / Wolfram REISS. – Hamburg: EB-Verlag 2012. 500 S., pb. € 29,00 ISBN 978-3-936912-99-9, sowie die Rezension des Autors zu den früheren Bänden in: ThRv 104 [4] 2008, 321–325.

⁶¹ *Menschenrechte, Christentum und Islam* (Religion und Recht, 2), hg. v. Hans-Georg ZIEBERTZ. – Berlin: Lit 2010. 206 S., pb. € 19,90 ISBN 978-3-643-10464-9.

⁶² So auch der Tenor in einem weiteren Band der Reihe „Building Bridges“ (s. Anm. 53): Vgl. Fikret KARČIĆ, Two Islamic Declarations on Human Rights, in: *Justice and Rights*. Christian and Muslim Perspectives, hg. v. Michael IFRABE. – Washington D. C.: Georgetown University Press 2009. 176 S., pb. \$ 17,25 ISBN 9781589014893, 146–163.

prägten, teils auch stärker binnenorientierten Aufbauphase. Es ist angesichts der immer noch begrenzten Kapazitäten islamischer Theologie und der Erfordernisse dieser Aufbauphase wichtig, keine unrealistischen Erwartungen aufzubauen. Es wurde aber deutlich, dass zahlreiche Berührungspunkte und Konvergenzen existieren. Inwieweit diese aufgegriffen werden, hängt davon ab, ob es auf beiden Seiten Personen gibt, die mit der notwendigen Fachkenntnis und Sensibilität und ohne Vereinnahmungstendenzen diese Themen angehen können.

2. Mehr denn je bieten sich jetzt Möglichkeiten für gemeinsame Publikationen von islamischen und christlichen Theologen.⁶³ Daneben haben Selbstreflexion bzw. Auseinandersetzung mit anderen Religionen auch eine bleibende Berechtigung. Bisher werden Dialogthemen mehrheitlich von christlichen Theologen angegangen.⁶⁴ Sammelbände werden meist in christlicher Hauptverantwortung mit muslimischer Beteiligung erstellt, wobei interessanterweise in ersten Bänden der neuen islamischen Lehrstühle eine Umkehrung sichtbar wird.⁶⁵ Dies zeigt, dass Muslime mit der entstehenden Infrastruktur erst jetzt in die Lage zu solchen Schritten versetzt werden und eine grundsätzliche Zuschreibung des Befundes an den Islam (etwa im Sinne eines mangelnden Dialoginteresses) nicht angebracht ist.
3. Es zeigt sich eine große Diversität der Themen und Zugänge, die in unterschiedlichen Projekt- und Forschungszusammenhängen nebeneinander stehen. Hier könnte die sog. komparative Theologie das Gesamtbild ändern, die in Deutschland stark auf den Islam ausgerichtet ist. Eine kritische Diskussion dieses Ansatzes würde den hier gewählten Rahmen sprengen.⁶⁶ Bei dieser Forschungsrichtung sind Versuche einer Schulbildung zu erkennen. Über Sammelbände hinausgehende Ergebnisse sind sicherlich in Kürze zu erwarten.⁶⁷ Die komparative Theologie ebenso wie zahlreiche hier vorgestellte Arbeiten sind Indizien dafür, dass die Debatte über die pluralistische Religionstheologie gegenüber einer Beschäftigung mit konkreten Einzelfragen in den Hintergrund getreten ist.
4. Im Blick auf Veröffentlichungen der letzten Jahre haben sich besonders zwei Themenfelder herauskristallisiert:⁶⁸ Zunächst sind das Vergleiche von Bibel und Koran. Ein Vorzug ist hier der Fokus auf konkrete Texte (der mikrologische Ansatz der komparativen Theologie wird hier teilweise schon ohne deren Programmatik verwirklicht). Ein zweiter Schwerpunkt sind ethische Themen. Durch sie lassen sich Brücken zwischen Theologie und praktischen Fragen des Alltags und der Integrationspolitik schlagen, was gerade deshalb von Bedeutung ist, da gesellschaftspolitische Motivationen eine zentrale Rolle für den christlich-islamischen Dialog spielen.

⁶³ Vgl. z. B. Klaus von Stosch / Mouhanad Khorchide, Umma und Kirche, in: ThGl 100 (2010), 344–360.

⁶⁴ Es gibt weiterhin nur wenige islamische Theologen, die sich intensiv mit christlicher Theologie beschäftigt haben. Eine Ausnahme ist etwa die zukünftige Prof.in für Islamische Glaubenslehre am Zentrum für Islamische Theologie der Univ. Tübingen, Lejla Demiri.

⁶⁵ Vgl. UCAR/BERGMANN, *Islamischer Religionsunterricht* (s. Anm. 24); UCAR, *Imamausbildung* (siehe Anm. 27); BEHR/KROCHMALNIK/SCHRÖDER, *Der andere Abraham* (s. Anm. 26) (siehe dazu o. 2.).

⁶⁶ Vgl. Friedmann Eissler, Komparative Theologie. Eine Alternative zu bisherigen religionstheologischen Konzepten?, in: *Materialdienst der EZW* 74 (2011), 449–455, sowie grundlegend *Komparative Theologie*. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, hg. v. Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch, Zürich 2009 (vgl. dazu den Art. von Michael Biehl in: ThRv 106 [3] 2010, 189f).

⁶⁷ Vgl. die Buchreihe „Beiträge zur komparativen Theologie“ im Verlag Schönningh.

⁶⁸ Damit soll nicht bestritten werden, dass es weitere Themenfelder gibt, etwa im Bereich der Dogmatik und der Fundamentaltheologie. Vgl. etwa Kerger, Tom: *Pia interpretatio*: vier christliche Theologen im Gespräch mit dem Islam, Trier 2010 (vgl. dazu die Rez. von Ulli Roth in ThRv 107 [2] 2011, 156f); Körner, Felix: *Kirche im Angesicht des Islam*. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008 (vgl. dazu die Rez. von Hans Zirker in ThRv 105 [5] 2009, 424–427); Middelbeck-Varwick, Anja: *Die Grenze zwischen Gott und Mensch*. Erkundungen zur Theoziee in Islam und Christentum, Münster 2009 (vgl. dazu die Rez. von Klaus von Stosch in ThRv 106 [2] 2010, 168–170).

Es ist auffällig, dass auch zwei Dialogprojekte („Building Bridges“ und „Catholic-Shi'a Dialogue“) hier Schwerpunkte setzen, was durchaus im Sinne von NAe 3 ist. Ethische Themen in Bezugnahme auf gemeinsame Herausforderungen könnten ein verbindendes Element sein, durch das aber auch wieder neue Grenzlinien sichtbar werden. Dass hier wie in dialogischen Zusammenhängen der Religionspädagogik Bibel und Koran eine zentrale Rolle spielen, deutet darauf hin, dass islamische Schwerpunkte auch Rückwirkungen auf die christliche Theologie haben können.

5. Querschnittsthema fast aller Beiträge ist die Suche nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden, nach Konvergenzen und Divergenzen. Standen in *Nostra aetate* im Sinne eines Aufbaus vertrauensvoller Beziehungen zwischen den Religionen zunächst die Gemeinsamkeiten im Vordergrund, stellen mehrere aktuelle Publikationen besonders die Differenzen heraus, ohne dass daraus einseitige oder unangemessene Abgrenzungen resultieren.⁶⁹ Auf der Beschäftigung mit dem Anderen aufbauende Rückspiegelungen auf das Eigene stehen meist noch nicht im Vordergrund. Trotz der zahlreichen Neuerscheinungen der letzten Jahre bleiben auch noch offene Themen von *Nostra aetate* her. Ein Beispiel dafür ist die christliche Bewertung Muhammads.⁷⁰
6. Bei einer ganzen Reihe von Publikationen wurde das Judentum mit einbezogen, was aufgrund der engen religionsgeschichtlichen Bezüge auch naheliegt. Aufgrund der unterschiedlichen Diskursituation und der so entstehenden Komplexität ist dies schwierig, aber in jedem Fall zu begrüßen. Da die jüdische Theologie in Deutschland personell geringer ausgestattet ist als die islamische, wird es schwierig bleiben, Projekte auch zusammen mit jüdischen Partnern durchzuführen, wie es bisher erst in seltenen Fällen gelungen ist.⁷¹

Der christlich-islamische Dialog hat sich zu einem sehr dynamischen Feld der Theologie entwickelt. Das Erscheinen einer immensen Zahl von Publikationen, insbes. auch von Sammelbänden, die nicht immer die erforderliche Kohärenz aufweisen, stellt auch vor Probleme. Weitere fundierte Beiträge in monographischer Form sind in den nächsten Jahren mit Spannung zu erwarten, ebenso wie weitere gemeinsam von muslimischen und christlichen Theologen verantwortete Publikationen.

Der Blick auf die Neuerscheinungen zeigt, dass es sich um ein komplexes Feld handelt, das christlicherseits immer noch lediglich punktuell in den Strukturen theologisch-universitärer Forschung verankert ist. Vielfach spielt die Religionspädagogik – sowohl im Kontext islamischer Theologie als auch der interreligiösen Verständigung – eine Vorreiterrolle, was mit der Einführung islamischen Religionsunterrichts und dem gemeinsamen Lernort Schule zusammenhängt. Allerdings kann die Religionspädagogik viele der aufkommenden Fragen nicht alleine klären. Somit wäre eine intensivere und breitere Verankerung der Thematik wünschenswert, damit neue Kooperationsmöglichkeiten mit islamischen Theologen auch realisiert werden können. Dazu bedarf es jedoch nicht unbedingt einer Zusatzdisziplin, die der Gefahr unterliegt, als exotisch angesehen zu werden. Vielmehr könnte im Rahmen der bestehenden theologischen Disziplinen verstärkt dialogisch gearbeitet werden.

⁶⁹ Vgl. dazu Andreas Renz, Katholisch-muslimischer Dialog wohin? Spannung zwischen Konsens- und Differenzhermeneutik, in: HerKorr Spezial H. 2/2009, 51–54.

⁷⁰ Vgl. Madigan, *Nostra Aetate* (s. Anm. 12), 788–795; Anja Middelbeck-Varwick, Muhammad, der Prophet nach Jesus? Katholisch-theologische Bewertungen im Ausgang des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *CIBEDO-Beiträge* 2 (2010), 56–63. Georg Langenhorst, Trialog im Zeichen Abrahams? Chancen und Grenzen triologischer Lernens im konfessionellen Religionsunterricht, in: BEHR/KROCHMALNIK/SCHRÖDER, *Der andere Abraham* (s. Anm. 26), 187–216, setzt sich ausgehend vom Schweigen zu Muhammad in NAe 3 mit verschiedenen Positionen auseinander und sieht in Muhammad einen prophetischen Menschen analog zu herausragenden Persönlichkeiten (213).

⁷¹ Vgl. Francesca Yardenit Albertini / Stefan Alkier / Ömer Özsoy, Gott hat gesprochen – aber zu wem? Das Forschungsprojekt „Hermeneutik, Ethik und Kritik Heiliger Schriften in Judentum, Christentum und Islam“, in: ZNT 26 (2010), 27–37. Durch den frühen Tod der jüdischen Theologin Albertini fand dieses wegweisende Projekt leider ein Ende.