

Was bedeutet die Israeltheologie für ein theologisches Verstehen des Islam?

von Anja Middelbeck-Varwick, Berlin

Dr. Anja Middelbeck-Varwick ist katholische Theologin und Juniorprofessorin für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Theologie des interreligiösen Dialogs und christlich-muslimische Beziehungen an der Freien Universität Berlin.

„Wahrhaftig, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist. Er hat das Wort den Israeliten gesandt, indem er den Frieden verkündete durch Jesus Christus; dieser ist der Herr aller.“
(Apg 10,34–36)

Die Frage, was die christliche Israeltheologie für ein theologisches Verstehen des Islam bedeutet, gibt zu denken auf.¹ Zunächst: Warum überhaupt soll die Israeltheologie „Patin“ für das Verhältnis von Christentum und Islam stehen? Ist ihre Relevanz nicht *per definitionem* auf das Verhältnis von Kirche und „Israel“ zu beschränken? Ziemt es sich überhaupt, die *besondere* christliche Verwiesenheit auf das Judentum gleichsam auf die Beziehung zum Islam „anwenden“ zu wollen? Bedarf die christliche Bezugnahme auf den islamischen Glauben nicht vielmehr ganz

eigener Bilder, Metaphern, Geschichten und Deutungsmuster?² Andererseits: Die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Ort des Islam kann christlich nicht beantwortet werden, ohne das Verhältnis zum Judentum einzubeziehen. Wenn also eine Klärung des theologischen Verhältnisses zum Islam zugleich der christlichen Israeltheologie Rechnung tragen muss, so geht es schlussendlich auch um die Fragen, inwiefern der Islam einen eigenen „Heilsweg“ darstellt und „ob das Volk Gottes auf zwei (vielleicht sogar auf drei) verschiedenen Wegen dem kommenden Messias entgegengibt, von denen nur einer über den gekommenen Christus führt.“³ Eine theologische Beurteilung des Islam hat hierbei die Maßgaben der Israeltheologie zur Voraussetzung.

1 Auf der Suche nach dem Ort einer christlichen Islamtheologie: Ausgangspunkte

Die katholischen Dialoge mit den beiden anderen monotheistischen Religionen Judentum und Islam haben im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil (1962–65) recht unterschiedliche Wege genommen: Beide Dialoge haben – in deutlich unterschiedlicher Gewichtung – ihre jeweilige Stoßrichtung mit der Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen „Nostra Aetate“ (1965) erhalten. Während sich die

Israeltheologie der Kirche nachfolgend jedoch sehr differenziert entwickelt hat, konnte das christlich-muslimische Gespräch erst in jüngerer Zeit Fahrt aufnehmen und zu systematischen Einzelfragen vordringen. Mit der zunehmenden theologischen Aufmerksamkeit für den Islam kehren die vom Konzil offengehaltenen Fragen wieder.⁴ Bis heute ist von einer über die Aussagen des Konzils hinausgehenden „Islamtheologie“ der Katholischen Kirche schwerlich zu reden. Auch fällt auf, dass eine Explikation der Relation zum Judentum sich in den (gegenwartsbezogenen) christlich-muslimischen Dialogen kaum reflektiert findet. Beide Dialoge scheinen auf je eigenen Wegen unverbunden voranzuschreiten.

Das ebenfalls in den Jahrzehnten nach dem Konzil entstandene Feld der christlichen „Religionstheologie“ hat sich bis in die 1990er Jahre vor allem mit der Ausbildung von „allgemein“ anwendbaren Modellen interreligiöser Relationierung (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus) befasst.⁵ Hierbei konnten jedoch nur selten zwei konkrete Religionen mit ihren spezifischen theologischen Themen in den Blick kommen; die Kriterien interreligiöser Relationierung blieben vielfach abstrakt und schematisch auf „die anderen Religionen“ gerichtet. Die tripolare Klassifikation ist entsprechend kritisiert worden⁶; in Auseinanderset-

zung mit ihr konnten sich neue religionstheologische Ansätze entwickeln, die den hermeneutischen und methodischen Rahmen für interreligiöse Bezugnahmen differenziert entwickelt haben.⁷ Ein Ergebnis dieser Entwicklungen ist z. B. die Zunahme komparativ-theologischer Studien. Wie aber verhalten sich diese religionstheologisch zur Israeltheologie? Von welcher Kri-teriologie interreligiöser Bezugnahmen und Urteilsbildungen ist hierbei auszugehen?⁸

Auch konstatiert Marianne Moyaert eine Unterrepräsentanz komparativ-theologischer Arbeiten, die auf das Judentum (und seine Schriften) Bezug nehmen. Zu groß sei offenbar die Furcht vor den alten anti-jüdischen Fallen des Vergleichens. Sie warnt jedoch davor, die Bezugnahmen auf das Judentum allein im Feld der Biblischen Studien zu belassen und das Judentum aus der Komparativen Theologie herauszuhalten. Um das Judentum als eigenständige Religion wahr- und ernst zu nehmen, brauche es sehr wohl auch eine „new Comparative Theology“, die auch den Streit um die richtige Interpretation biblischer Schriften einschließe.⁹ Das bestehende Ungleichgewicht komparativer Studien unterstreicht, wie wesentlich das jeweilige Wahrnehmen und Reflektieren von Alterität, Differenz, Kontinuität und Identität für den Dialog ist.¹⁰ Die islamische Tradition christlicherseits als eine „ganz andere“ Religion im Gegenüber zum christlichen Selbstbild zu konstruieren ist ebenso problematisch, wie sie vereinnahmend als eine (Fehl-)Entwicklung aus der eigenen Tradition heraus zu betrachten.

All diesen Fragen voraus liegt eine wenig aufgearbeitete Geschichte christlich-muslimischer Beziehungen, die für die Suche nach dem Ort einer christlichen Islamtheologie jedoch bedacht werden muss. Denn die „Einordnung“ des Islam in die eigene Offenbarungsgeschichte scheint schon seit jeher ein schwerfälliges Unternehmen.¹¹ Eine Würdigung des Islam als bedeutende Religion hat für die katholische Tradition erst mit dem Konzil wirklich begonnen. In den Jahrhunderten zuvor sah man den Islam, wie Arnulf von Scheliha schreibt, „vor allem als bizarre Gestalt inferiorer Frömmigkeit, der man seitens der etablierten christlichen Theologien und

Kirchen nicht auf Augenhöhe begegnen wollte.“¹² Doch *Nostra Aetate* 3 (NA 3) leistet noch keine Aufarbeitung des Vergangenen, sondern plädiert allein dafür, „das Vergangene beiseite zu lassen“, um sich fortan den gemeinsamen Aufgaben widmen zu können. Um jedoch zu einer angemessenen theologischen (Neu-)Bewertung des Islam zu gelangen, ist sowohl die Bürde der christlichen Verurteilungen des Islam im Laufe einer spannungsvollen Geschichte wechselseitiger Begegnung zu bearbeiten als auch an die Phasen gelungener Konvivenz zu erinnern. Die nachfolgende islamische Religion in positiven Kategorien zu würdigen oder sie religionstheologisch valide einzuordnen, gestaltet sich offenbar bis heute schwierig: Vielfach bleibt es mehr bei der Suche nach Bewertungskriterien.¹³ Deutlich ist jedoch, dass die Berücksichtigung der historischen Dimension der interreligiösen Beziehungsgeschichte erforderlich ist.

2 Israeltheologie als maßgebliche Orientierung christlicher „Islamtheologie“?

Sollen Israeltheologie und die Frage nach der heilsgeschichtlichen Einordnung des Islam zusammengedacht werden, steht zu vermuten, dass das Potential der Israeltheologie für eine Neuentfaltung christlich-muslimischer Beziehungen bisher kaum hinreichend ausgeschöpft wurde. Mehr noch: Wie zu entfalten sein wird, können das Verhältnis der Kirche zu „Israel“ und die hier geltenden theologischen Kategorien auch im Gespräch mit dem Islam als maßgebliche Orientierung gelten. Reinhold Bernhardt umschreibt das Anliegen so: „Ich frage dabei nach einer Theologie der Religionen, in deren Rahmen dann die spezifischen Beziehungsbestimmungen zwischen einzelnen Religionen ihren Platz haben. Nach diesem Modell könnte vermieden werden, dass die Beziehung zum Islam grundlegend anders bestimmt wird als die Beziehung zum Judentum, ohne dass dabei der Beziehung zum Judentum ihre Besonderheit genommen würde. Ich werde dafür plädieren, die Neubestimmung der Beziehung zum Judentum als Katalysator für die Bestimmung anderer interreligiöser Beziehungen zu verstehen, ohne deren jeweilige Spezifika einzuebren.“¹⁴ Die-

sem Ansatz folgend, wird das spezifische Verhältnis zum Judentum nicht nur gewahrt, sondern zur Basis für das christlich-muslimische Gespräch.¹⁵

Vorgezeichnet ist dieser religionstheologische Denkweg in katholischer Perspektive mit den gewichtigen Anstößen, die die Erklärung *Nostra Aetate* bietet. Ihr dritter Artikel, der das Verhältnis der Kirche zum islamischen Glauben thematisiert, betont entschieden Gemeinsames. Gleichzeitig umschiffert er sehr bewusst die Klippen vormaliger Apologetik, wie zum Beispiel Äußerungen zur Bedeutung Muhammads oder des Koran. Sehr weitsichtig nimmt kurz nach dem Konzil Pater Georges C. Anawati im „Exkurs zum Konzilstext über die Muslime“¹⁶ Bezug auf das bewusste Schweigen des Konzils zum Propheten Muhammad: „Ist der Dialog einmal in Gang gekommen, so wird man gezwungen sein, dieses Hauptstück genauer darzustellen.“ Jetzt, wo der Dialog in Gang gekommen ist, ist es in der Tat höchste Zeit, sich auch dieser Frage zu stellen, die die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Ort des islamischen Glaubens einschließt. Um also religionstheologisch konsistent argumentieren zu können, gilt es zu reflektieren, was die Israeltheologie für ein theologisches Verstehen des Islam bedeutet. Zur Beantwortung werden zwei Schritte unternommen: *Erstens* wird erörtert, welche Grundorientierung die Israeltheologie für eine christliche Theologie der Religionen insgesamt vorgibt, *zweitens* wird aufgezeigt, was sich hieraus für das christlich-muslimische Gespräch ableiten lässt.

3 Denkvorgaben der Israeltheologie

Das Konzil hat in NA 4 das antijüdische Paradigma der Substitution, Ent-eignung und Verwerfung verabschiedet. Eine entsprechende Revision der christlichen Lehre über das Judentum hat stattgefunden bzw. gehört zu den bleibenden Aufgaben christlich-theologischer Reflexion.¹⁷ Wenngleich zweifelsohne auch hier Problemüberhänge bestehen, so hat sich doch ein grundlegender Wandel vollzogen.¹⁸ Das biblische Judentum – wie in anderer Weise auch das nachbiblische Judentum – besitzt für das christliche Selbstverständnis eine fundamentale Relevanz, „Israel“ ist und bleibt für die christliche

Identität konstitutiv.¹⁹ Die jüdische Forschung hat ihrerseits verdeutlicht, dass auch das Judentum ohne das sich ausformende Christentum nicht das wäre, was es ist.²⁰ Doch handelt es sich um eine asymmetrische Verwiesenheit. Denn: Die Ausformung von Identität und Differenz mag in Christentum und Judentum durchaus wechselseitig zu jeweiligen Grenzbestimmungen geführt haben und führen. Doch gilt diese Wechselseitigkeit nicht hinsichtlich der offenbarungstheologischen Grundannahmen; hier gibt es nur eine Beziehungsrichtung: Das biblische Israel ist und bleibt die Wurzel der Bestimmung des Verhältnisses vom Christentum zum Judentum. Der Bund mit dem „Volk Israel“ hat als niemals gekündigter, erster Bund Bestand.²¹ Er ist nicht im neuen Bund aufgehoben und nie widerrufen worden²², sondern Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi schreiben sich in die dem Volk Israel zugesagte Treue ein. Die christliche Wertschätzung des jüdischen Glaubens steht außer Frage, wie Klaus von Stosch schreibt: „Grund für diese Einschätzung ist einerseits die Unverbrüchlichkeit der Bundeszusage Gottes, die nicht in der Treue Israels, sondern in der Treue Gottes gründet und deswegen genauso wenig verloren gehen kann wie die Erwählung Israels. Andererseits gründet die bleibende Wertschätzung des Christentums für das Judentum in der Tatsache, dass sich Jesus von Nazaret – nach allem, was wir historisch über ihn wissen – zeit seines Lebens als Jude verstanden hat. Es ist nun aber nicht vorstellbar, den Glauben desjenigen, den man als den eigenen Heilsmittler bekennt, in irgendeiner Weise als defizitär zu kennzeichnen, so dass die Würdigung des Judentums dem Christentum zuinnerst eingeschrieben ist. So wie das Alte und Erste Testament bleibend und gleichberechtigt zur einen Bibel gehört, so ist auch das Judentum als der ursprüngliche Adressat dieser Schrift bleibend mit dem Christentum verbunden.“²³ Entsprechend ist die bleibende Erwählung Israels eine der Christologie innewohnende Dimension. Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Messias stellt Rückfragen an jede allzu hohe Christologie.²⁴ Auch hat die Anerkennung der bleibenden Erwählung des Gottesvolkes und des niemals gekündigten Bundes Konsequenzen für die

Soteriologie: Die Juden befinden sich bereits in einem Heilsbund mit Gott. Das in Jesus Christus offenbar gewordene Heilshandeln Gottes bedeutet das Heil „der Völker“, d. h. aller Menschen. In Bezug auf die soteriologische Bedeutung Jesu Christi, so hat es Rainer Kampling formuliert, ist zudem stärker noch hervorzuheben, „dass der Kirche aus den Völkern durch Jesus Christus Zugang zum Gott Israels und zu seinem Gesetz gewährt wurde.“²⁵ Ganz Israel wird gerettet werden, aber nicht nur Israel, sondern Gott erbarmt sich aller Menschen. Entsprechend bedarf es zwar einer Mission der „Völker“, aber keinesfalls der Juden.²⁶ Wenn gleich die Kirchengeschichte hier manchen Irrweg gegangen ist und auch für die gegenwärtige Dogmatik insgesamt viele Rückfragen bleiben, so ist für eine christliche Theologie in der Linie von *Nostra Aetate* heute klar, dass sie nur im Angesicht Israels unternommen werden kann. Hierdurch verbietet sich jedwede Überbietungsstrategie oder Ablösungslogik. Sehr wohl geboten aber bleibt ein intensives Gespräch der Dogmatik mit der jüdischen Theologie. Erneut wird deutlich, dass die Israeltheologie nicht neben der Religionstheologie verhandelt werden kann – und umgekehrt. Der Salzburger Theologe Ulrich Winkler fordert eine *Kongruenz* von Israeltheologie und Religionstheologie.²⁷ Er hält einerseits eine Israeltheologie, die die weiter reichenden Fragen der christlichen Religionstheologie nicht bedenkt, für problematisch. Er verdeutlicht dies am Beispiel der konsequenten Israeltheologie Friedrich-Wilhelm Marquardts, dessen Christologie mit dem bezeichnenden Titel „Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden“²⁸ keine Sensibilität für die anderen Religionen besitze. Weder die Nicht-Erwählten würden hier beachtet, noch die Besonderheit des Lebens und Werkes Jesu in seiner Eigenbedeutung gesehen, vielmehr gelte Marquardt das „extra Israel nulla salus“ allzu absolut.²⁹ Andererseits dürfe auch die Religionstheologie das besondere Verhältnis zum Judentum nicht vernachlässigen. Als Beispiel hierfür führt Winkler die Religionstheologie von John Hick an, die das besondere Verhältnis zum Judentum schlicht übergehe.³⁰ Entsprechend postuliert Winkler: „Eine Israeltheologie unter Disziplinierung der Religionen

und eine pluralistische Religionstheologie unter Disziplinierung Israels führen zu christologischen Ausschließungen und schließen sich gegenseitig aus. Deshalb halte ich die Kongruenz von Israeltheologie und Religionstheologie auf dem Boden christlicher Theologie für eines der wichtigsten Desiderate gegenwärtiger systematischer Theologie. *Nostra Aetate* hat dafür den Rahmen vorgegeben: Es handelt die Israeltheologie und die Religionstheologie unter einem gemeinsamen Dach ab.“³¹ Mit Blick auf die Genese von NA ist unübersehbar, dass die sogenannte „Judenklärung“ den Ausgangspunkt des Textes bildete, welche dann in eine auch andere Religionen umfassende Erklärung einbezogen wurde und auf diese Weise einen erweiterten religionstheologischen Rahmen erhielt.³² Winklers Verweis auf die Vorgaben von NA macht deutlich: Ihm geht es gerade nicht um eine Einebnung des besonderen Verhältnisses zum Judentum, wohl aber darum, dass die christlichen Argumentationen gegenüber dem Judentum und den anderen Religionen vereinbar sein müssen.³³ Um diese Vereinbarkeit zu erzielen, orientiert er seinen Entwurf am Begriff der „Erwählung“: „Christlicher Identitätsdiskurs ist an die Juden gebunden. Deshalb muss eine interreligiöse Kriteriologie aus christlicher Perspektive die Israeltheologie zentral berücksichtigen. Sie muss so von der Erwählung reden, dass sie ein Instrument für die Religionstheologie und somit für eine beide Diskurse umfassende Kriteriologie werden kann.“³⁴ Christliche Theologie muss so das besondere Verhältnis zu Israel sowie die theologische Wertschätzung der anderen in ausgewogener Relationierung zum Ausdruck bringen und muss hierbei insbesondere ihre christologischen Aussagen, die in den jeweiligen Dialogen getroffen werden, auf Kohärenz hin überprüfen. Was bedeutet nun aber der besondere Status, den das Judentum aus christlicher Perspektive besitzt, für das Gespräch mit Musliminnen und Muslimen?

4 Eine einmalige Beziehung – und eine andere Beziehung?

Wenn Christen und Juden in einem Verhältnis stehen, das „religionsgeschichtlich einmalig“³⁵ ist, und das Christentum hierin eine Vorgabe findet, nach der sich auch die Beziehung zum

Islam bemisst, so ist zu untersuchen, wie diese zweite Beziehung sich hier einträgt. Religionsgeschichtlich betrachtet, erweitert sich die Beziehungsge- schichte von Juden und Christen seit dem 7. Jahrhundert zu einer „Dreiecks- geschichte“, die von Beginn an ebenso von verbindender Nähe wie von über- bietender Abgrenzung und Konkurrenz geprägt war. Anders als das Christen- tum beruft sich die dritte, hinzutretende Glaubensgemeinschaft nur mehr mittel- bar auf die Heiligen Schriften der ande- ren beiden. Das „kanontheologische Argument“³⁶ ist für die Debatte um die Relationierung sehr bedeutsam: Wäh- rend das Christentum mit dem Juden- tum bis heute die Hebräische Bibel teilt, besitzen Muslime keine gemeinsame Schrift mit den anderen beiden Reli- gionsgemeinschaften. Jedoch ist der Koran keinesfalls eine von den bibli- schen Schriften losgelöste Offenbar- ungschrift, sondern aus muslimischer Perspektive schließt der Koran „Tora“ und „Evangelium“ ein. Auch wenn die koranischen Suren keine gemeinsame Schriftbasis darstellen, sondern die bib- lischen Schriften ihrerseits einordnen und bewerten, bleiben die Schriften der Juden und Christen als relationale Grö- ße innerhalb der islamischen Offenbar- ungschrift (und für diese) von immen- ser Bedeutung. Eine christliche Deu- tung der koranischen Offenbarung, die für ein theologisches Verstehen des Is- lam von zentraler Bedeutung ist, findet im Koran bereits eine Platzanweisung vor, der sie zu begegnen hat. Auch fin- det sie unzählige Verweise auf den ge- meinsamen Fundus der biblischen Er- zählungen. Positiv formuliert: Der Ko- ran richtet sich auch an Christen und Juden und der Islam entwickelt sich in entschiedener Relation zu den älteren beiden Traditionen. Eine christlich-theo- logische Bezugnahme auf den Islam hat diese religionsgeschichtliche Voraus- setzung zu bedenken und zugleich von der „heilsgeschichtlichen“ Zuordnung zu unterscheiden.³⁷ Diese spätere, in- kludierende Bezugnahme auf die eigene Religion fordert die christliche Tradi- tion in vielerlei Hinsicht heraus.

4.1 „Ihr Leute der Schrift!“ – der Koran als offenbarungstheologischer Platzanweiser für Juden und Christen
In vielfältiger Weise bezieht sich die Heilige Schrift der Muslime immer wie- der auf die „Leute der Schrift“ (*ahl al-*

kitāb), auf Juden und Christen. Der Ko- ran spricht sie explizit immer wieder an.³⁸ Oft werden sie gemeinsam ange- redet, stets aber als klar getrennte, gleichwertige Gemeinschaften aufge- fasst.³⁹ Dabei versteht sich der Koran selbst nicht einfach als eine Fortschrei- bung der vorangegangenen Offenba- rungen, sondern vielmehr auch als de- ren Korrektur. Die „Leute der Schrift“ werden im Koran mit dem Vorwurf der Schriftverfälschung (*tahrīf*) konfron- tiert, d. h., es wird ihnen vorgehalten, sie hätten die *eine*, ursprüngliche Bot- schaft veruntreut. Gleichwohl sind sie als Adressaten der koranischen Rech- leitung von dieser herausgefordert. Denn im Koran begegne den Juden und Christen nichts grundsätzlich Neues, er enthalte nichts, was ihnen nicht schon durch ihre eigenen Schriften gesagt worden sei.

Zweifelsohne wird einerseits deutlich, dass die Bücher der Bibel „zum Glaubensgut der Muslime gehö- ren und mit dem Koran eine zusam- menhängende Tradition bilden.“⁴⁰ Andererseits ist offenkundig, dass unter diesen Schriften „offenbar etwas an- deres verstanden wird als die Bibel, wie sie aus jüdischer oder christlicher Überlieferung bekannt ist.“⁴¹ Die grundsätzliche Anerkennung der jüdi- schen und christlichen Offenbarung- schriften schien in den früheren Suren zunächst kein Problem zu sein. Viel- mehr wurde die wesentliche Identität von Tora, Evangelium und Koran an- genommen. Doch wandelt sich diese Sicht in dem Maß, wie Muhammad Widerspruch erfährt.⁴² Gültig ist fort- an nur dasjenige der vorangegangenen Offenbarungsschriften, was dem In- halt des Koran als letztgültiger Offen- barung nicht zuwiderläuft. Nach und nach wird so der Koran zum Maßstab der biblischen Schriften – während Tora und Evangelium zunächst (in Mekka) noch selbst als Maßstab der koranischen Offenbarung galten.⁴³ Aber selbst in der Zeit der Identitäts- bildung der muslimischen Gemein- schaft, die eine schroffere Abgren- zung bedeutete, steht koranisch nicht in Frage, dass die Leute der Schrift einen besonderen offenbarungsges- chichtlichen Status besitzen: Die Zei- chen Gottes kamen ihnen zunächst zu und gelten ihnen gleichermaßen. Ins- gesamt findet sich eine höchst ambi- valente Verhältnisbestimmung zu Ju-

den und Christen. Andreas Grün- schloß hat diese treffend als „retro- spektive Identifikation“ gekennzeich- net, die in der Regel der eigenen Legi- timierung gilt.⁴⁴ Offenbarungstheolo- gisch bleiben die Schriftbesitzer je- doch gerade aufgrund der behaupteten Superiorität der koranischen Rechtlei- tung stets inkludiert. Entsprechend sind sie aufgerufen, sich zu erinnern, sich dem *einen und einzigen* Gott zu- zuwenden und sich ihm zu ergeben.⁴⁵ Die koranische Annahme, dass es der- selbe Gott ist, den Muslime, Christen und Juden bekennen, stellt für das Ge- spräch mit dem Islam die entschei- dende Basis dar. Der gemeinsame Monotheismus zeigt an, dass die ko- ranische Bezugnahme auf die „Leute der Schrift“ nicht als schlichte, lineare Überbietung oder schematische Ablö- sung missverstanden werden darf. Die von Musliminnen und Muslimen ge- glaubte Verbundenheit mit dem christ- lichen und jüdischen Glauben bedeut- et auch eine besondere Verwiesenheit des Islam auf die beiden anderen mono- theistischen Glaubensgemeinschaften.⁴⁶ Die interreligiöse Positionierung, die den Koran kennzeichnet, wirkt ein- schließlich der mit ihr angenommenen Identität und Differenz auf die christ- liche Verhältnisbestimmung zum Is- lam zurück. Doch hat sie in der Ge- schichte christlich-muslimischer Be- ziehungen zu einer einseitig negativen Wahrnehmung des Koran und über- wiegend abgrenzenden Bestimmun- gen zur nachfolgenden Religion ge- führt. Die „Platzanweisung“, die der Koran gegenüber den Juden und Christen (seiner Entstehungszeit) vor- nimmt, kann heute aber durchaus auch anders gelesen werden. Am sig- nifikantesten kann dies wiederum für das Feld der Christologie gezeigt wer- den, auf dem sich der Ausstieg aus der vormaligen Überbietungslogik zwei- felsohne am schwierigsten gestaltet.

4.2 Jesus Christus: Messias – und Prophet Gottes

Die Fragen in der Verhältnisbestim- mung zum Glauben der Muslime ver- dichten sich in der Christologie. Ange- sichts des jahrhundertealten Streits um die Bedeutung Jesu Christi kann die christliche Theologie der islamischen Tradition hier nicht „neutral“ bege- gen. Doch eine sorgfältigere Einbezie- hung der Israeltheologie vermag hier

einige Perspektivverschiebungen zu bewirken. Denn während die christliche Theologie im Gespräch mit dem Judentum das Jude-Sein Jesu gern voranstellt sowie die Theozentrik seiner Botschaft prominent entfaltet, ist dies im christlich-muslimischen Gespräch weitaus seltener der Fall. Von einer Kongruenz der jeweiligen „Dialog-Christologien“ ist schwerlich zu reden. Vielmehr steht in den klassischen muslimisch-christlichen Kontroversen die Auseinandersetzung um die Gottessohnschaft im Vordergrund, die Betonung der Göttlichkeit Jesu, die Unterstreichung, dass Jesus doch mehr ist als *nur* ein Prophet. Apologetisch erprobt wird Christus als „Sohn Gottes“ oder „Erlöser der Welt“ besonders im Gespräch mit Muslimen gern vorangestellt, um auf das demgegenüber „defizitäre“ koranische Verständnis zu verweisen. Hingegen gilt, wie Reinhold Bernhardt schreibt: „In vielen zentralen Einsprüchen gegen die christliche Theologie – vor allem im Blick auf die Behauptung der Gottessohnschaft Jesu, die Trinitätslehre und die Soteriologie – stehen Judentum und Islam Seite an Seite gegen das Christentum. Die Tatsache, dass die Juden die Christusbotschaft nicht neben der Tora im Rahmen einer Solidargemeinschaft stehen lassen, sondern ablehnen, scheint in den kirchlichen Stellungnahmen zum Judentum nur eine marginale Rolle zu spielen. In den Stellungnahmen zum Islam wird dagegen immer wieder auf die Kritik der Muslime an christlichen Grundüberzeugungen hingewiesen.“⁴⁷ Ein Bewusstsein für derartige Schieflagen und die Einbeziehung der jüdischen Perspektive werden die Diskussion mit Musliminnen und Muslimen verändern. Wenn die Weggemeinschaft von Juden und Christen die Christologie mahnt, sich nicht triumphalistisch aufzuschwingen, als sei das angekündigte Reich Gottes bereits vollendet und mit dem Kommen Jesu die messianische Verheißung bereits obsolet, so muss dies doch ebenso für das Gespräch mit Muslimen über Jesus gelten. Neben der zu erzielenden Einheitlichkeit der Aussagen über Jesus, den Christus, wird das Zeugnis des nachbiblischen Judentums Christen davor bewahren, alles schon christologisch zu wissen. Insbesondere in ihrem Bemühen um eine angemessene Deutung der Person Jesu ist die Israeltheologie an

dieser Stelle für die „Islamtheologie“ von großer Bedeutung und weiter zu bedenken.⁴⁸ Ausgehend von der Heilsuniversalität Gottes, der seine Zuwendung und Treue bereits im Alten Bund erwiesen hat, wird man in christlicher Perspektive zugleich an der Einzigkeit, Zentralität und Normativität Christi festhalten können. Denn das Christusbekenntnis grenzt nicht aus und das Christusereignis begrenzt die Manifestationen Gottes nicht: Das Judentum lehrt uns, dass es vermessen wäre, anzunehmen, dass das Geschenk der Gnade Gottes sich *ausschließlich* im Glauben an Christus vermittelt. Vielmehr gilt: „Christus ist [...] das concretum universale, das die Universaldimension der soteriologischen Wirksamkeit Gottes geschichtlich konkret offenbart, ohne sie dabei auf einen bestimmten Ereignisraum zu begrenzen“.⁴⁹

Das Gespräch über die muslimische Deutung Jesu kann in einer solchen Perspektive neu aufgenommen werden, ohne damit die Besonderheit der Erwählung Israels zu übersehen oder dem Islam einen vergleichbaren Status zuzuweisen. Jesus ist im islamischen Verständnis in erster Linie ein muslimischer Prophet von herausragendem Rang.⁵⁰ Er überbringt den Christen das Evangelienbuch, eine Erinnerung an die bereits ergangene, stets identische Offenbarungsschrift des einen und einzigen Gottes. Als Prophet ist Jesus ein Diener und Geschöpf Gottes und stets der „Sohn der Maria“. Der entscheidende Grund für die Ablehnung der Göttlichkeit Jesu muss darin gesehen werden, dass eine solche Vorstellung der ureigenen Botschaft des Koran entgegensteht. Ihr kommt es in jedem Satz darauf an, die Menschen zur Hinwendung zum stets größeren, einen Gott aufzurufen. Wenngleich eine solche Reduktion Christi aus christlicher Perspektive nicht geteilt werden kann, so ist der Aufruf, sich Gott zuzuwenden und ihm zu dienen, zugleich zutiefst zustimmungsfähig. Das christlich-muslimische Gespräch könnte gewinnen, wenn die überaus hohe Wertschätzung, die der Koran dem Propheten Jesus zuteilwerden lässt, zunächst einmal wahrgenommen würde. Ein Gespräch über die „Jesulogie“ des Koran wäre zu beginnen, das sich nicht nur und zuerst auf kontroverse Spitzenverse beschränkt, sondern die muslimische

Interpretation Jesu zu verstehen sucht. Liest man z. B. die Sure 19 (Maria), in der die Geburt Jesu ausführlich erzählt wird, so begegnet man einem Jesus, der bereits in der Wiege spricht und Auskunft über sich gibt.⁵¹ Wenngleich dieses Jesusbild und die berichtete Begebenheit nicht mit dem biblischen Zeugnis übereinstimmen, so findet doch in der muslimischen Einführung des friedliebenden Propheten Jesu keine Enteignung statt, sondern es kommt eine überaus hohe Wertschätzung für dieses Kind der Maria zum Ausdruck. Auch wäre zum Perspektivwechsel im Dialog den muslimischen Narrativen über Jesus und Maria in ihrer gesamten Breite Gehör zu schenken.⁵² Doch ist auch eine intensive Auseinandersetzung mit den strittigen Aussagen des Koran gefordert, wie zum Beispiel mit Sure 4:155–162, in der es um den Kreuzestod Jesu geht.⁵³ Die entsprechenden Verse richten sich nicht primär gegen die Christen, sondern gegen die unerhörte Behauptung der Juden, sie hätten den Gesandten Gottes getötet.⁵⁴ Wenngleich sie maßgeblich der Wertschätzung des von Gott gesandten Propheten Jesus entsprechen, so bleiben sie im massiven Widerspruch zum Zentrum des christlichen Bekenntnisses. Diese Differenz markiert zugleich den wesentlichen Grund für das große Zögern von Christinnen und Christen hinsichtlich der theologischen Wertschätzung des Islam. Durch das Fehlen des Kreuzestodes bleibt der koranische Jesus ohne soteriologische Bedeutung. Der, den Christinnen und Christen Messias und Retter der Menschheit nennen, wird zu einem bloßen Gottkürer in einer Reihe von Propheten. Wie im Judentum wird das Erlösungsgeschehen am Kreuz nicht als Zeichen der universalen Liebe Gottes verstanden. Anders als im Judentum findet dies im Islam innerhalb der muslimischen Offenbarungsschrift eine Erörterung. Festzuhalten bleibt die Rückfrage, warum die „Bestreitung“ des Kreuzestodes des koranischen Propheten Jesus und die Nichtannahme Jesu als Messias seitens der Juden offenbarungstheologisch nicht auf derselben Ebene liegen. Lügen sie auf derselben Ebene, wäre die theologische Befangenheit, den Islam als weiteren Heilsweg anzuerkennen, aufzugeben.

5 Kein weiterer Spross in der Wurzel des Ölbaums?

Dass die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Ort des Islam christlich nicht ohne Berücksichtigung der Israeltheologie beantwortet werden kann, ist mit dem Gesagten deutlich geworden. Der heilsgeschichtliche Ort, der dem Islam christlicherseits zugewiesen werden kann, ist zweifelsohne ein anderer als der, der dem Judentum zukommt. Die Ersterwählung Israels und das daraus resultierende Näheverhältnis bleibt ein jüdisch-christliches Spezifikum. Auch die jeweiligen Beziehungen bleiben spezifisch, die Israeltheologie ist in christlichem Selbstverständnis der Islamtheologie vorgeordnet. Unstrittig ist auch: Wenn in Christus Juden und „Heiden“ versöhnt und vereint sind, wenn die Zusage der unbedingten Liebe und Treue Gottes allen Menschen gilt, so sind Muslime als andere Gläubige hier ohne Frage eingeschlossen. Das Christusereignis zum Kriterium interreligiöser Bezugnahmen zu machen, bedeutet, diese Zusage zu bezeugen. Doch bleibt das eigene Verständnis der Offenbarung Gottes notwendig unverfügbar. Entsprechend kann christlicherseits auch die muslimische Weise des Glaubens als ein anderer Versuch gedeutet werden, dem Anruf und Zuspruch Gottes zu antworten. Der muslimischen Offenbarung kann nicht aufgrund ihrer zeitlich späteren Vermittlung abgesprochen werden, etwas Wahres und Heiliges zu enthalten. Im Gegenteil: Sie führt Menschen zu Gott, dem Einen, sie bietet Rechtleitung und Weisung. In den Anfragen, die sie der christlichen Theologie aufgibt, ruft sie auch diese zur Antwort heraus. Hierbei ist die Verbindung im Glauben an den einen und einzigen Gott kein kleinster gemeinsamer Nenner, sondern verpflichtet zur gemeinsamen Suche nach dem, der seine Barmherzigkeit allen verheißen hat. So darf gehofft werden, dass der Dialog über den stets größeren Gott Nähe stiftet, Glaubenseinsichten vertieft und zur solidarischen Weggemeinschaft ermutigt. Die Asymmetrien und Spezifika der monotheistischen Geschwisterkonstellationen behalten ihre Berechtigung und haben ihre Geschichte. Es gilt, der Spezifik der jeweiligen Gespräche auch künftig Rechnung zu tragen und sie zugleich stärker miteinander zu verbinden. Insofern wird eine christliche „Islamtheologie“

z. B. auch im Blick halten, was in der islamischen Tradition zum Judentum gesagt wird. Dies kam bei den klassischen Streitfragen früherer Apologetik nicht in den Blick. Eine christliche Islamtheologie wird zudem dafür eintreten, das nachbiblische Judentum als distinkte Religion ernst zu nehmen, sowie theologische „Verklärungen“ des Judentums kritisieren, die zu Lasten des Islam ausfallen. Von einer israeltheologisch gewendeten Islamtheologie wird nicht nur die Christologie Vertiefungen und Klärungen erhoffen dürfen, sondern auch das Verständnis der Schriften. Christen werden mit Blick auf die islamische Tradition primär zu klären haben, welchen Status sie dem Koran zuschreiben, als was sie ihn lesen und wie sie ihn lesen.⁵⁵ Zum Koran und zum Islam eine größere Nähe als bisher hinzuzugewinnen, steht der Besonderheit des christlichen Verhältnisses zum Judentum nicht im Wege. Beide Religionen können ohnehin nicht als Ganze dem Christentum religionstheologisch zugeordnet werden. Immer gibt es Elemente, die verbinden, Elemente, die trennen, und es gibt im Laufe der gemeinsamen Geschichte Lern- und Transformationsprozesse. Den heutigen christlich-muslimischen Dialog durch die Einbeziehung der Israeltheologie zu verändern, begreife ich als einen solchen Lernprozess, der erst ganz am Anfang steht. Er wird sich mit den Menschen, die das Verstehen der Anderen suchen, verändern, und es bleibt zu hoffen, dass die Beziehungen nicht nur wachsen, sondern gute Früchte tragen.

¹ Bei diesem Beitrag handelt es sich um die verschriftlichte Fassung eines Vortrags, der im Zuge der zweiten CIBEDO-Werkstatt mit dem Titel „Noch ein Zweig in der Wurzel des Ölbaums? – Die Bedeutung der christlich-jüdischen Beziehungen für die Begegnung von Christentum und Islam“ (18./19.10.2013 in Fulda) gehalten wurde. Der letzte Beitrag wird in der folgenden Nummer abgedruckt [Anm. d. Red.].

² So kann z. B. das Sinnbild des Ölbaums nicht einfach um einen Zweig erweitert werden.

³ BERNHARDT, Reinhold: Die Israeltheologie als Katalysator der Religionstheologie, in: epd-Dokumentation Nr. 27 (Juli 2012), zitiert nach:

www.compass-infodienst.de, online-extra Nr. 173, S. 2 (Download vom 11.11.2014). Bernhardt diskutiert die Bedeutung der Israeltheologie vor dem Hintergrund der „Absage an Begriff und Sache christlicher Judenmission“ der Kirchenleitung der EKdR von 2008. Er erläutert hier zunächst das christliche Missionsverständnis (4–9), um die Beziehungsbestimmung zwischen Juden, Christen und Muslimen dann im religionstheologischen Kontext zu erörtern. Das Modell Bernhards wird im Folgenden (z. T. implizit) näher bedacht.

⁴ Vgl. RENZ, Andreas: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014, S. 215–217.

⁵ Vgl. zur Orientierung: DANZ, Christian: Einführung in die Theologie der Religionen, Wien 2005.

⁶ Im Rahmen der vielgestaltigen Kritik der Modelle der „pluralistischen Option“ ist schon früh kritisch angemerkt worden, dass die pluralistische Option die besondere Nähe von Juden und Christen vernachlässige, vgl. DIRSCHERL, Erwin: Die besondere Nähe zwischen Judentum und Christentum als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie, in: RISSE, Günter/SONNEMANS, Heino/THESS, Burkhard (Hrsg.): Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels, Paderborn 1996, S. 495–511, S. 510.

⁷ Vgl. MIDDELBECK-VARWICK, Anja: Theologische Grundlagen des Dialogs aus christlicher Perspektive, in: ROHE, Mathias u. a. (Hrsg.): Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens, Band 2, Freiburg i. Br. 2014, S. 1089–1114, bes. S. 1102–1108.

⁸ Einen solchen Denkweg unternimmt Klaus von Stosch: „Hat man christlicherseits aufgrund des besonderen Verhältnisses zum Judentum erst einmal die bleibende Dignität und Werthaftigkeit einer anderen Wahrheit innerhalb des eigenen Denkens begründet und anerkannt, so kann man sich auch anderen Religionen im Bewusstsein der Möglichkeit nähern, auch hier Wahrheiten zu entdecken, denen ich Raum im eigenen Denken

geben kann, ohne sie dabei ihres Selbstverständnisses zu enteignen und ohne dabei den eigenen Wahrheitsanspruch unzulässig zu relativieren. Diese Öffnung für die mögliche Wahrheit der anderen aufgrund der Einsicht in die mögliche Verschiedenheit anderer Gegebenheitsweisen der Offenbarung des einen Gottes kann keineswegs in den Pluralismus führen. Denn es geht hier gerade nicht um die hypothetische Gleichrangigkeit verschiedener Zugänge zur letzten Wirklichkeit, sondern um das Hineinholen des konkret anderen in seiner Andersheit in das eigene Denken und die gleichzeitige Bereitschaft, mich ihm in seiner Andersheit auszusetzen und von ihm bereichern zu lassen. Diese Öffnung weitet aber auch einen umfassenden Inklusivismus, weil sie aus der Bereitschaft lebt, der anderen genuine Einsichten über die Wahrheit Gottes zuzutrauen, die im eigenen Denken vernachlässigt werden, obwohl sie in Christus enthalten sind. Von daher ist das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum ein bleibend wichtiger Lernort für die Theologie der Religionen und die derzeitigen Forschungsanstrengungen Komparativer Theologie“ (STOSCH, Klaus von: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u. a. 2012, S. 282). Zu diskutieren bleibt, ob hier nicht doch das exzeptionelle Verhältnis Kirche – Israel tendenziell zurückgenommen wird.

⁹ Vgl. MOYAERT, Marianne: *Comparative Theology after the Shoah. Risks, Pivots and Opportunities for Comparing Traditions*, unveröffentlichtes Manuskript zur Tagung „Methods and Criteria for Comparative Theology“ (08.–10.08.2014 in Paderborn). Der Tagungsband wird von Klaus von Stosch herausgegeben werden. Moyaert formuliert im ersten Abschnitt: „Therefore, maybe the reason why comparative theologians tend to refrain from engaging in Judaism and its scriptural tradition is not only because Christians still find it difficult to recognize Judaism as independent from Christianity; it might also be the case that there is a sense among theologians that to engage in a comparative theological reading of Jewish and Christian scriptures is to enter a mine-

field in which misunderstanding and misrecognition are difficult to avoid, even with the best of intentions. Judaism is at once too familiar and too foreign, too close and too distant, too much in continuity and too much in discontinuity with Christian tradition(s) and this, together with the centuries-long Christian anti-Judaism, makes it very difficult for comparative theologians to engage with Jewish traditions.“

¹⁰ Reinhold Bernhardt kritisiert: „Die christlichen Versuche, gegenüber dem Judentum einseitig die Gemeinsamkeit und gegenüber dem Islam vor allem die Differenzen zu betonen, erscheinen Juden zuweilen als Umar-mungsstrategie und Muslimen als verletzende Zurückweisung“ (BERNHARDT: *Israeltheologie*, S. 16).

¹¹ Dies zeigt sich deutlich an der Bewertung des islamischen Propheten, vgl. hierzu MIDDELBECK-VARWICK, Anja: *Der projektierte Prophet. Zur Wahrnehmung Muhammads im Kontext christlicher Theologie*, in: *Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik*, Online-Ausgabe 2/2011, S. 1–36, unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/eug-2-2011_middelbeck-varwick.pdf (letzter Abruf: 01.12.2014).

¹² SCHELIHA, Amulf von: *Der Islam im Kontext der christlichen Religion*, Münster 2004, S. 7.

¹³ Vgl. ZIRKER, Hans: *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf²1992, S. 18–22.

¹⁴ BERNHARDT: *Israeltheologie*, S. 3.

¹⁵ Vgl. zu diesen Überlegungen auch zwei Beiträge von WINKLER, Ulrich: *Die unwiderrufene Erwählung Israels und das Wahre und Heilige anderer Religionen. Von der Israeltheologie und Religionstheologie zur Pluralismusfähigkeit der Religionen als interreligiöse Kriteriologie*, in: BERNHARDT, Reinhold/SCHMIDT-LEUKEL, Perry (Hrsg.): *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung*, Zürich 2005, S. 233–272 und: *Von Gotteskindern, Heiden und Teufelskindern. Religionstheologie versus Israeltheologie – ein neuer Diskurs des Vergessens?*, in: WINKLER, Ulrich: *Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie*, Innsbruck 2013, S. 101–149.

¹⁶ ANAWATI, Georges C.: *Exkurs zum Konzilstext über die Muslime*, in: *LThK*², EII, S. 485–487.

¹⁷ Vgl. hierzu z. B. KAMPLING, Rainer: *Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel*, Stuttgart 2002; HÜNERMANN, Peter/SÖDING, Thomas (Hrsg.): *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten*, Freiburg i. Br. 2003.

¹⁸ Vgl. RENZ: *Kirche*, S. 178–190.

¹⁹ Reinhold Bernhardt ist recht zu geben, wenn er zu bedenken gibt: „Das biblische Judentum ist die Mutterreligion des Christentums und des rabbinischen Judentums. Es geht also bei der Beziehungsbestimmung zwischen dem Christentum und dem rabbinischen Judentum um die Beziehung zwischen zwei Töchtern, nicht mehr um die Beziehung zwischen Mutter und Tochter. [...] Es sind zwei distinkte Religionen – und nimmt man den Islam noch hinzu, dann sind es drei“ (BERNHARDT: *Israeltheologie*, S. 15–16). Hierbei will er nicht die Bedeutung der christlichen Vergewisserung der eigenen Herkunft und theologischen Prägung in Abrede stellen, wohl aber davor warnen, diese mit der Beziehungsbestimmung zur Schwesterreligion in eins zu setzen (vgl. ebd., S. 16).

²⁰ Vgl. hierzu z. B. die Arbeiten von Daniel Boyarin, David Flusser, Michael Signer, Israel Yuval – oder auch Marianne Awerbuch. Für die christliche Theologie vgl. FRANKEMÖLLE, Hubert: *Frühjudentum und Urchristentum*, Stuttgart 2006.

²¹ Walter Kasper formuliert in seiner Ansprache vom 11. März 2007 anlässlich der Eröffnung der „Woche der Brüderlichkeit“ in München: „Schließlich: Jesus selbst war Jude, seine Mutter Maria war eine jüdische Frau, das Gebet, das er uns hinterlassen hat, das ‚Unser Vater‘, atmet jüdischen Geist und jüdische, d. h. hebräisch/aramäische Sprachgestalt. Nach Paulus wurde der Bund mit dem ausgewählten Volk nie gekündigt und aufgehoben (Röm 9,6; 11,29); das Judentum ist die Wurzel, in die das Christentum eingepropft ist und die es bleibend trägt (Röm 11,17 f.). So stehen Juden und Christen in einem

- Verhältnis zueinander, das es sonst in der ganzen Religionsgeschichte nicht gibt und das religions-geschichtlich einmalig ist“; der Vortrag ist abrufbar unter: <http://www.zenit.org/de/articles/redet-die-wahrheit-kardinal-walter-kasper-uber-die-christlich-judische-zusammenarbeit> (letzter Abruf: 05.12.2014).
- ²² Dies hält auch der Katechismus der Katholischen Kirche (1993) in Nr. 121 ausdrücklich fest: „... denn der Alte Bund ist nie widerrufen worden.“
- ²³ STOSCH: Komparative Theologie, S. 270.
- ²⁴ Vgl. hierzu z. B. WENGST, Klaus: Jesus zwischen Juden und Christen, Stuttgart 2004; THOMA, Clemens: Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994.
- ²⁵ KAMPLING: Angesicht, S. 236.
- ²⁶ Vgl. hierzu die Diskussionen um die Erklärung „Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen“ des Gesprächskreises „Juden und Christen“ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 11.02.2009, unter: <http://www.zdk.de/veroeffentlichungen/crklaerungen/detail/Nein-zur-Judenmission-Ja-zum-Dialog-zwischen-Juden-und-Christen-181y/> (letzter Abruf: 01.12.2014).
- ²⁷ Vgl. Anm. 15 und seinen Beitrag: Christologie im Kreuzverhör. Wider die Diastase von Israeltheologie und Religionstheologie, in: WINKLER: Wege der Religionstheologie, S. 186–217.
- ²⁸ MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Studienausgabe, 2 Bde., München 1991.
- ²⁹ Vgl. WINKLER: Erwählung, S. 256.
- ³⁰ Vgl. ebd., S. 254.
- ³¹ WINKLER: Von Gotteskindern, S. 146.
- ³² Vgl. WINKLER: Erwählung, S. 247–248; vgl. ausführlich: SIEBENROCK, Roman: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: HThK Vat. II, Bd. 3, S. 591–693.
- ³³ Vgl. WINKLER: Erwählung, S. 242.
- ³⁴ Ebd., S. 256.
- ³⁵ KASPER: Ansprache, vgl. Anm. 21.
- ³⁶ BERNHARDT: Israeltheologie, S. 13.
- ³⁷ Dies sei laut Reinhold Bernhardt insbesondere auch im Vergleich zur Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und biblischem Judentum bzw. Christentum und nachbiblischem Judentum wichtig, für die er eine Differenzierung anmahnt: „Einspruch erhebe ich aber gegen den Versuch, diesen für den christlichen Glauben konstitutiven Rückbezug gleichzusetzen mit der Beziehungsbestimmung zum *nachbiblischen* bzw. *gegenwärtigen* Judentum. Einspruch erhebe ich gegen den Versuch, das Judentum, als zeitübergreifend einheitliche theologische Größe, also unhistorisch, in einer offenbarungs- und heilsgeschichtlichen Betrachtung mit dem Christentum zusammenzuordnen und spätere Religionen, die sich auf die gleiche Wurzel zurückbeziehen, aus dieser genetisch verwandten Solidargemeinschaft auszuschließen. Demgegenüber plädiere ich erstens dafür, die offenbarungs- bzw. heilsgeschichtliche Perspektive mit einer *religionsgeschichtlichen* Betrachtungsweise zu verbinden. Es braucht [...] eine Theologie der Religionsgeschichte. Diese muss und darf nicht der Israeltheologie entgegengesetzt werden. Die Israeltheologie kann in sie hineingenommen werden“ (BERNHARDT: Israeltheologie, S. 14).
- ³⁸ Dass Christinnen und Christen vom Koran angesprochen werden, ist für Zirker ein zentrales Argument für eine christliche Auseinandersetzung mit dem Koran; vgl. ZIRKER, Hans: Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt 1999, S. 1.
- ³⁹ So ist z. B. die innere christliche Verwiesenheit auf den Ersten Bund kein Thema des Koran.
- ⁴⁰ SCHREINER, Stefan: Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans. Zur Wechselbeziehung zwischen Bibel und Koran, in: SCHMID, Hansjörg/RENZ, Andreas/UCAR, Bülent (Hrsg.): „Nahe ist Dir das Wort ...“. Schriftauslegung in Christentum und Islam, Regensburg 2010, S. 167–183, S. 169.
- ⁴¹ Ebd.
- ⁴² Dies hat Friedmann Eißler am Beispiel des Mose nachgezeichnet: Mose sei als prophetisches Vorbild Muhammads – aufgrund des vom letzten erfahrenen Widerspruchs der medizinischen Juden – immer mehr „islamisiert“ worden; vgl. EISSLER, Friedmann: Mose im Islam, in: BÖTRICH, Christfried/EGO, Beate/EISSLER, Friedmann: Mose in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2010, S. 112–181.
- ⁴³ Vgl. ebd., S. 173–174.
- ⁴⁴ Vgl. GRÜNSCHLOSS, Andreas: Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum, Tübingen 1999, S. 118–127; vgl. weiter TROLL, Christian W.: Der Blick des Koran auf andere Religionen. Gründe für eine gemeinsame Zukunft, in: KERBER, Walter (Hrsg.): Wie tolerant ist der Islam?, München 1991, S. 47–69.
- ⁴⁵ Koran 29:46; vgl. hierzu meinen Beitrag: Wir glauben an denselben Gott? Der eine Gott im Bekenntnis der drei monotheistischen Religionen, in: Herder Korrespondenz Spezial. Streitfall Gott. Zugänge und Perspektiven, Oktober 2011, S. 43–47.
- ⁴⁶ Josef Wohlmuth hat folgende These vertreten: „Aus der inneren Differenzierung der Offenbarung der beiden biblischen Religionen öffnet sich m. E. sogar ein Spalt für die *heilsgeschichtliche* Bedeutung des Islam, insofern er mit dem Judentum zwar nicht die Bibel selbst, wohl aber den Monotheismus (und wichtige Konsequenzen aus ihm) teilt“ (WOHLMUTH, Josef: Das exzeptionelle Verhältnis von Judentum und Christentum und der Dialog mit dem Islam, in: CIBEDO-Beiträge 3 (2014), S. 100–108, S. 108).
- ⁴⁷ BERNHARDT: Israeltheologie, S. 15.
- ⁴⁸ Anregende Basis für ein weiterführendes Gespräch mit dem Islam über die Fragen der Christologie (bzw. der koranischen „Jesologie“) könnte die Christologie von Florian Bruckmann sein: BRUCKMANN, Florian: In IHM erkannt: Gott und Mensch. Grundzüge einer anthropologischen Christologie im Angesichte Israels, Paderborn 2014.
- ⁴⁹ BERNHARDT, Reinhold: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2005, S. 233.
- ⁵⁰ Vgl. zum Folgenden: MIDDELBECK-VARWICK, Anja: „Es kommt Gott nicht zu, dass er sich ein Kind nimmt.“ Die Jesuslehre des Koran, in: Welt und Umwelt der Bibel 2 (2013), S. 52–57.
- ⁵¹ „Ich bin Gottes Diener. Er hat mir die Schrift gegeben und mich zum Propheten gemacht, lässt mich gesegnet

sein, wo immer ich bin. Er hat mir das Gebet und die Abgabe anbefohlen, solange ich lebe, und ehrerbietig gegen meine Mutter zu sein. Er hat mich nicht zum unseligen Gewalttäter gemacht. Friede über mich am Tag, da ich geboren wurde, am Tag, da ich sterbe, und am Tag, da ich zum Leben erweckt werde“ (19:30–33; Übers. H. Zirker).

- ⁵² Ein Beispiel aus dem 8. Jahrhundert, das Hasan al-Basri zugeschrieben wird: „Jesus kam einmal bei einem blinden, aussätzigen, siechen, beidseitig gelähmten Mann vorbei, dem vom Aussatz das Fleisch abgefallen war. Der sprach: ‚Lob sei Gott, der mich vor dem bewahrte, womit er so viele

Menschen heimgesucht hat.‘ Jesus fragte ihn: ‚Von welcher Heimsuchung kannst du denn verschont geblieben sein?‘ Er sagte: ‚Geist Gottes, ich bin besser dran als jene, denen Gott nicht die Gotteserkenntnis ins Herz gelegt hat, die er mir gegeben hat.‘ Jesus sagte: ‚Du hast wahr gesprochen. Gib mir deine Hand!‘ Er gab ihm die Hand, und siehe, da hatte er das schönste Antlitz und die herrlichste Gestalt. Gott hatte sein Leiden von ihm genommen, und er folgte Jesus nach und diente Gott mit ihm“ (zitiert nach: SCHIMMEL, Annemarie: *Jesus und Maria in der islamischen Mystik*, München 1996, S. 83–84).

- ⁵³ Vgl. auch 3:54–60.

- ⁵⁴ Vgl. EISSLER, Friedmann: *Jesus und Maria im Islam*, in: BÖTTRICH, Christfried/EGO, Beate/EISSLER, Friedmann: *Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2009, S. 120–205.

- ⁵⁵ Vgl. hierzu: MIDDELBECK-VARWICK, Anja: *Wem gehört der Koran? Christliche TheologInnen interpretieren den Koran*, Vortragsmanuskript vom 26.11.2014 zur Ringvorlesung „Über Kreuzungen. Themen zwischen christlicher und islamischer Theologie“ an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt/Main; Drucklegung für 2015 in Vorbereitung.