

Erich Garhammer legt mit diesem Buch Les- und Deutungszeugnisse vor, die sicherlich nur eine Zwischenbilanz sind. Sein Engagement im Bereich, im Feld von „Theologie und Literatur“ wird weitergehen, dass scheint mir sicher. Vielleicht noch freier, noch kreativer. Darauf darf man gespannt bleiben.

Augsburg

Georg Langenhorst

♦ Middelbeck-Varwick, Anja: *Cum aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie*. Aschendorff Verlag, Münster 2017. (387) Pb. Euro 56,00 (D) / Euro 57,60 (A) / CHF 57,09. ISBN 978-3-402-13169-5.

Anja Middelbeck-Varwick verfolgt mit ihrem Buch das Anliegen, den „Glauben von Musliminnen und Muslimen mit theologischer Wertschätzung neu in den Blick zu nehmen“ (351). Ziel ihres Buches ist es also, der bisherigen dogmatischen Geringschätzung islamischer Theologie „entgegenzuwirken und das Bewusstsein für das Verbindende zu stärken“ (10). Es gelte „allen Formen der Islam- und Religionsfeindschaft entgegenzutreten und Glaubensgemeinschaften gegen unberechtigte Kritik zu verteidigen“ (11). Entsprechend verweist sie auf die langen Phasen friedlicher Konvivenz und Koexistenz von Islam und Christentum (38) und kritisiert zu Recht „diffamierende mediale Kampagnen“ (42), in denen „alle Muslime unter Generalverdacht“ gestellt werden (43). Sie fordert nicht nur mehr dialogische Theologie zwischen Islam und Christentum (223), sondern leistet mit ihrem Buch einen Beitrag, der genau diesen Neuaufbruch Wirklichkeit werden lässt. Von daher kann man der Verfasserin zu ihrem Buch erst einmal nur gratulieren: Sie hat ein wichtiges und wegweisendes Buch geschrieben, das eine ganze Fülle von wichtigen Informationen zum Islam zusammenträgt und diese theologisch luzide einordnet. So macht sie also wirklich einen wichtigen Schritt im Blick auf die Islamtheologie, die christliche Theologie im 21. Jahrhundert als epochale Herausforderung zu bewältigen hat.

Besonders gelungen scheint mir die materialreiche und sehr differenzierte Bearbeitung der Frage, ob Muhammad aus christlicher Sicht als Prophet anerkannt werden kann (151–211). Sie nimmt dabei nicht nur die gegenwärtige Debatte gründlich in den Blick, sondern arbeitet auch die Geschichte christlicher Polemik gegen

Muhammad auf und versucht eine Rezeption der muslimischen Würdigung Muhammads. Mit Bobzin hält sie in wohlthuender Klarheit fest, dass „an der Echtheit des prophetischen Erlebens von Mohammed nicht gezweifelt werden kann“ (171). Zugleich plädiert sie im Blick auf den prophetischen Anspruch Muhammads mit Zirker für eine „Urteilsenthaltung“ (199). Immerhin meint sie dennoch die Rede von Muhammad als „Prophet des Islam“ christlich verteidigen zu können (211). Ausdrücklich lehnt sie allerdings ab, in Muhammad einen christlichen Propheten zu sehen oder ihn in die Reihe der biblischen Propheten aufzunehmen; „denn als nachbiblischer Prophet negiert er die Selbstoffenbarung in Jesus Christus“ (210). Offen gestanden leuchtet mir die Anerkennung als Prophet des Islams bei gleichzeitiger ausdrücklicher Nichtanerkennung seines prophetischen Anspruchs aus christlicher Sicht nicht ganz ein. Zudem wird mir nicht so recht klar, was mit einer solchen Beurteilung eigentlich für den islamisch-christlichen Dialog gewonnen ist, und einen solchen Gewinn sucht sie ausdrücklich, weil sie die bisher „fehlende theologische Beurteilung Muhammads“ als theologisch unangemessen kritisiert (22). Doch auch wenn ihre Formel am Ende ihres Abschnitts zu Missverständnissen Anlass geben kann, ist ihre Aufarbeitung des Diskussionsstandes verdientvoll und die abschließende Aufnahme der Formel Timotheus I. im Blick auf Muhammad scheint mir wegweisend zu sein: Muhammad würde demzufolge nicht als Prophet anerkannt, aber als einer, der auf dem Wege der Propheten wandelt (211).

Ebenfalls hilfreich scheinen mir die komparativen Einzelstudien der Verfasserin, in denen sie im vierten Teil ihres Buches breite und gut informierte Einlassungen zur Gotteslehre, zum Gebet, zu Abraham und zur globalen Verantwortung beider Religionen (215–349) entwickelt, die in sich so facettenreich und vielfältig sind, dass sie in einer Rezension unmöglich alle gewürdigt werden können. Die Fülle des hier bearbeiteten Materials führt zwar mitunter zu Ungenauigkeiten. So scheint mir das bei der Verfasserin noch im Anschluss an Nagel referierte Vorurteil gegen die Preisgabe rationaler Durchdringung des Glaubens im Gefolge al Ghazalis (270) mittlerweile durch die Studien Griffels widerlegt. Und die Festlegung des muslimischen Offenbarungsverständnisses auf eine Formel, die dem menschlichen Anteil

am Offenbarungsgeschehen keinen Raum zu geben vermag (293), scheint mir eine unnötig abwehrende Rezeption des mittlerweile erreichten Diskussionsstandes zu sein. Aber trotz solcher Details sind die Studien der Verfasserin durchweg vertrauenswürdig und verarbeiten eine große Materialfülle in vorbildlicher Weise.

Zu loben ist schließlich, dass sich die Verfasserin ausdrücklich im Anschluss an Tobias Specker um eine Differenzhermeneutik bemüht (46). Mit Christian Troll fordert sie, „das Trennende zu benennen und zu problematisieren“ (31), will aber „mittels der Akzeptanz der Alterität zugleich der Nähe zur islamischen Tradition nachspüren lernen“ (33). Leider wird die Würdigung von echter Alterität nur selten in ihrem Buch erkennbar. Zu oft laufen ihre Ausführungen darauf hinaus, sich über Ähnlichkeiten zwischen beiden Religionen zu freuen, zugleich aber unüberwindliche Grenzen zu betonen. Dass die Verschiedenheit selbst das zu Lobende sein könnte und selbst ein Widerspruch zu christlichen Ansichten christlich-theologischen Sinn haben könnte, kommt kaum in den Blick.

Diese Schwäche ihres Buches scheint mir mit ihrer religionstheologischen Verortung zu tun zu haben. Zwar versucht sie auf der Metaebene eine Verteidigung eines mutualen Inklusivismus im Gefolge von Michael Bongardt und Reinhold Bernhardt (53–61). Aber bei den Gretchenfragen des muslimisch-christlichen Dialogs kann ich nichts mutual Lernbereites in ihren Ausführungen erkennen. So schreibt sie ausdrücklich: „Eine Überbietung oder Korrektur des Christusereignisses ist für Christinnen und Christen inakzeptabel; die Annahme der Gleichrangigkeit der koranischen Offenbarung ist ebenfalls aufgrund der inhaltlichen Widersprüche zu zentralen Dogmen von vornherein ausgeschlossen“ (110). Der Koran werde christlicherseits niemals als „Rede Gottes ... anzuerkennen sein“ (113). Diese harsche Ablehnung ist gleich doppelt anstößig. Zum einen wird die Kategorie der „Rede Gottes“ in der religions-theologischen Diskussion um den Koran ja gerade eingeführt, um seine Kennzeichnung als Wort Gottes zu vermeiden und religions-theologische Flexibilität zu erreichen – etwa bei Joshua Ralston –, so dass es brüskierend ist, hier schon vor jeder Auseinandersetzung zu wissen, dass eine solche Anerkennung niemals möglich sein wird. Zum anderen muss jede rationale Theologie immer bereit sein, Korrekturen anzuerkennen und Revisionen vorzunehmen.

Was immer das Christusereignis also genau sein mag, so wird christlich-theologisches Verstehen dieses Ereignisses immer vorläufig und korrekturbedürftig sein. Von daher scheint es mir alles andere als abwegig zu sein, auch durch den Koran aufgeworfene Korrekturvorschläge zu diskutieren. In diese Richtung scheint mir die Verfasserin auch zu denken, wenn sie festhält: „Es darf angenommen werden, dass etwas von dem im Koran aufscheint, was auch für Christinnen und Christen ‚wahr und heilig‘ ist“ (110). Allerdings scheint das gerade nicht das sein zu können, was wir nicht schon in Jesus Christus erkannt haben. Denn sonst könnte sie nicht schreiben: „Schon mit Blick in die biblischen Schriften ist unendlich vieles einzuwenden, warum die ‚Erinnerung‘ oder ‚Bestätigung‘, als die sich der Koran versteht, nicht mit dem christlichen Selbstverständnis übereinstimmt“ (113). Welche unendlich vielen Punkte hat die Verfasserin hier im Blick?

Zum einen sieht die Verfasserin im koranischen Selbstverständnis einen tiefen Graben und unversöhnlichen Widerspruch zum Christentum. Dies ist deswegen überraschend, weil die Verfasserin „eine besondere Verwiesenheit des Islam auf die beiden anderen monotheistischen Glaubensgemeinschaften“ (107) sieht und erläutert. Sie rezipiert sogar Angelika Neuwirths programmatische Rekonstruktion des Korans als Text der Spätantike (91–93) und zeichnet seine intertextuellen Bezüge zu jüdischen und christlichen Intertexten nach. Selbst durch die diachrone Koranlektüre begründete Aussagen Neuwirths werden rezipiert (102). Doch all das hindert die Verfasserin nicht an einer immer wieder vollzogenen essenialisierenden Grenzziehung. Die Verfasserin wörtlich: „Der Koran begegnet dem Christentum als überbietende Korrektur der Traditionen der ‚Leute des Buches‘“ (35) und bewertet „die älteren Schriften in der bewahrten Form ... als unvollständig, fehlerhaft bzw. verfälscht“ (88f.). Dieser Vorwurf der Schriftverfälschung an Juden und Christen wird häufiger wiederholt und auch nach der Rezeption Neuwirths als unausweichliche Botschaft des Korans behauptet (101). Aber wird der Koran hier nicht doch als *fait accompli* gesehen statt als dynamischer Prozess mit unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten? Die Aussagen des Korans über Christen und Juden werden jedenfalls auffälligerweise und gegen Neuwirths eigene Lektüre weder diachron geordnet noch surenholistisch eingebettet (99–101), so dass

die muslimische Position unnötig essenzialisiert und ein unüberwindlicher Gegensatz an einer Stelle konstruiert wird, der exegetisch unterschiedliche Wege offenließe.

Ähnliches kann man für den zweiten großen Differenzpunkt diagnostizieren, den die Verfasserin immer wieder einschärft: nämlich den Blick auf Jesus. Methodisch geht sie bei der Auseinandersetzung mit diesem sensiblen Punkt so vor, dass sie zunächst einmal durch die verschiedenen Aussagen des Korans hindurchgeht (114–132), um dabei ausdrücklich gerade auch die hohe Wertschätzung des Korans für Jesus erst einmal wahrzunehmen (146) und Bezeichnungen wie die von Jesus als Prophet wieder neu ernst zu nehmen (150). Zugleich wird diesen freundlichen Anknüpfungsbemühungen eine offenkundig kontrastierende Darstellung des christlichen Glaubens an Jesus Christus entgegengesetzt (132–150). Schon zu Beginn dieses Abschnittes hält sie fest: „Jesus wird also, anders als der Koran es vorstellt, nicht ‚nur‘ als Überbringer einer Botschaft geglaubt, sondern *ist* die Selbstzusage Gottes“ (132). An dieser Stelle wäre es schön, wenn sie auf zeitgenössische islamische Theologen und Philosophen wie Muhammad Legenhausen hingewiesen hätte, die Jesus ausdrücklich und vom Koran her als die Botschaft selbst bezeichnen. Noch ärgerlicher ist es, wenn die Verfasserin darauf hinweist, dass Christen offenkundig immer wieder als Beigeseller gelten (121), ohne anzuzeigen, dass der Koran etliche Male Beigeseller und Christen als unterschiedliche Gruppen aufführt und von daher gar nicht identifizieren kann. Hier wären mehr Differenzierungen möglich als die Verfasserin zulassen will. Stattdessen sieht sie koranische Verse wie den zur Kreuzigung „im massiven Widerspruch

zum Zentrum des christlichen Bekenntnisses“ (146). Dabei ist gerade der Kreuzigungsvers in der neueren islamischen Koranhermeneutik in intensive Debatten verwoben, und es wäre zumindest angemessen gewesen, diesen Debatten angemessen Raum zu geben, statt unüberwindliche Gegensätze zu konstruieren.

Ich will mit dieser Kritik gar nicht in Abrede stellen, dass es Unterschiede und Widersprüche zwischen Islam und Christentum gibt. Aber sie sind nicht so unendlich zahlreich und auch nicht so eindeutig, wie die Verfasserin meint. Es wäre spannend, hier mehr hermeneutische Möglichkeiten zu erkunden. Am Ende müsste die Verfasserin dann allerdings den umfassenden Inklusivismus fahren lassen, der faktisch ihrem Buch zu Grunde liegt. Sie müsste dann zugeben, dass sich das kirchliche Lehramt keineswegs auf den Inklusivismus als religions-theologisches Modell verpflichtet hat (gegen 19). Vielmehr ist auch ein unentschiedener bzw. offener Exklusivismus problemlos mit den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils vereinbar. Von daher scheinen mir weniger Vorentscheidungen und mehr Offenheit für den Dialog möglich und erforderlich zu sein. Wenn die Verfasserin „das gläubige Bekenntnis zu Jesus Christus maßgebliches Kriterium im Dialog der Religionen“ (59) sein lässt und deshalb auch der Komparativen Theologie meint vorordnen zu müssen, übersieht sie, dass Vernunftkriterien seit jeher unverzichtbares Kennzeichen katholischer Theologie sind, sodass auch in einer sich komparativ öffnenden Theologie erst einmal Vernunftkriterien in den Vordergrund gerückt werden dürfen, ohne mein eigenes Verstehen von Jesus Christus zum Kriterium der Wahrheitssuche anderer Religionen zu machen.

Paderborn

Klaus von Stosch