

# Christentum und Islam

Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz

Hans Zirker

Buchausgabe: Düsseldorf<sup>2</sup>1992; für die Online-Publikation überarbeitet und etwas erweitert.

3. Februar 2008

## Inhalt

|   |     |
|---|-----|
| Vorwort der ersten Auflage 1989 .....   | 4   |
| Nachwort der zweiten Auflage 1992 .....   | 7   |
| Vorwort zur digitalen Auflage .....   | 10  |
| I. Verständnisvoraussetzungen und Verständigungsinteressen .....  | 11  |
| II. Das Verhältnis von Christentum und Islam: ein besonderer Fall .....   | 16  |
| 1. Die Schwierigkeiten einer theologischen Zuordnung des Islam.....   | 16  |
| 2. Die Ausdrücklichkeit der Konkurrenz .....  | 21  |
| 3. Der wirkungsgeschichtliche Zusammenhang .....  | 23  |
| 4. Die strukturelle Verwandtschaft in der Verschiedenheit.....  | 30  |
| III. Bedeutung und Grenzen der Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen .....             | 34  |
| 1. Die Bereitschaft zur Verständigung .....   | 36  |
| 2. Die Bevorzugung des Gemeinsamen.....   | 38  |
| 3. Die Ausblendung der Differenzen .....  | 41  |
| 4. Die Beschränkung des Dialogs in der Selbstbehauptung .....   | 46  |
| IV. Das Selbstbewusstsein der Endgültigkeit.....  | 49  |
| 1. Die Überbietung der Vergangenheit .....  | 49  |
| a. Christlich: Die Heilsgeschichte von Verheißung und Erfüllung .....   | 50  |
| b. Islamisch: Die Restauration der verderbten Ordnung .....   | 56  |
| 2. Der theologische Grund .....   | 62  |
| a. Christlich: Die unüberbietbare Nähe Gottes in Jesus Christus .....   | 63  |
| b. Islamisch: Die universale Verkündigung von Gottes Willen im Koran.....   | 67  |
| 3. Die fundamentale Norm für die Zukunft .....  | 73  |
| a. Christlich: Die Überlieferung nach Maßgabe der Schrift .....   | 74  |
| b. Islamisch: Die bleibende Gegenwart des Buchs .....   | 77  |
| V. Notwendige Spielräume späterer Verarbeitungen .....  | 80  |
| 1. Die Rolle der Überlieferung .....  | 80  |
| a. Christlich: Die schöpferische Leistung der Tradition in der Vermittlung des Ursprungs .....                                      | 80  |
| b. Islamisch: Die Hadithe als Auslegung des Korans und zusätzliche Quelle des Rechts .....  | 85  |
| 2. Die Autorität nachgeordneter Instanzen .....   | 88  |
| a. Christlich: Die dogmatische Entscheidungsgewalt der Konzilien und des päpstlichen Lehramts nach römisch-katholischer Lehre ..... | 89  |
| b. Islamisch: Die Rechtsfindung durch Rechtsgelehrte .....  | 95  |
| 3. Die Ausprägung kultureller Vielfalt – geschichtlich und regional.....  | 101 |
| 4. Konfessionen, Sekten, Parteien .....   | 107 |
| VI. Anfechtungen der Endgültigkeitsansprüche .....  | 112 |
| 1. Die Serie der Überbietungen .....  | 112 |
| 2. Die unüberwindbare Begrenztheit der jeweiligen Überzeugungsgemeinschaften.....   | 120 |
| 3. Geschichtliche Relativierungen .....   | 125 |

|   |     |
|---|-----|
| a. Geschichtliches Denken in christlicher Theologie als Folge der Aufklärung.....   | 125 |
| b. Beunruhigungen durch geschichtliches Denken in islamischer Theologie.....        | 131 |
| 4. Öffentliche Geltungsverluste .....   | 135 |
| VII. Religiöse Verständigung angesichts der konkurrierenden Geltungsansprüche ..... | 138 |
| 1. Naheliegende Gefahren des religiösen Endgültigkeitsbewusstseins .....            | 140 |
| a. Moralische und intellektuelle Diskriminierungen.....                             | 141 |
| b. Angstbesetzte Abwehr kultureller Veränderungen.....                              | 144 |
| 2. Voraussetzungen und Aufgaben religiöser Verständigung.....                       | 148 |
| a. Die Wahrheitsfrage angesichts des unabgeschlossenen Glaubensverständnisses.....  | 148 |
| b. Zusätzliche Orientierungen für das verantwortliche Handeln .....                 | 152 |
| c. Religiöse Erfahrungs- und Lerngemeinschaft .....                                 | 158 |
| Literaturverzeichnis .....  | 162 |
| Register der Bibelzitate .....  | 180 |
| Register der Koranzitate .....  | 181 |
| Sachregister .....  | 182 |
| Personenregister .....  | 184 |

## Vorwort der ersten Auflage 1989

*Wer euch aber ein anderes Evangelium verkündet, als wir euch verkündet haben, der sei verflucht, auch wenn wir selbst es wären oder ein Engel vom Himmel. Was ich gesagt habe, das sage ich noch einmal: Wer euch ein anderes Evangelium verkündigt, als ihr angenommen habt, der sei verflucht! (Gal 1,8 f).*

*Wenn jemand zu euch kommt und nicht diese Lehre mitbringt, dann nehmt ihn nicht in euer Haus auf, sondern verweigert ihm den Gruß! Denn wer ihm den Gruß bietet, macht sich mitschuldig an seinen bösen Taten. (2 Joh 10 f).*

*Er [Gott] ist es, der seinen Gesandten mit der Führung und der wahren Religion gesandt hat, um sie über alle Religion siegen zu lassen. Gott genügt als Zeuge. (Koran 48,28).*

*Wer nach einer anderen Religion als dem Islam – der Gottergebenheit – trachtet, von dem wird sie nicht angenommen werden und im Jenseitig-Letzten gehört er zu den Verlierern. (Koran 3,85).*

Diese Zitate aus Bibel und Koran könnten wie Signale einer beabsichtigten Diskriminierung wirken; als ob Christentum und Islam hier von vornherein als zwei Religionen angeprangert werden sollten, die prinzipiell so absolut auf ihr eigenes Bekenntnis fixiert wären, dass sie sich in wechselseitiger Opposition und Konkurrenz offensichtlich ihre Glaubwürdigkeit selbst ruinierten. Doch ein solches Vorurteil zu suggerieren liegt hier fern; denn es geht im Folgenden um eine theologische Untersuchung, die sich ihrem Wesen nach der eigenen Glaubenstradition verbunden weiß. Zugleich aber – dies macht hier die besondere Spannung aus – soll versucht werden, zwei weitere Größen verständnisbereit mit einzubeziehen:

– Thematisch ausdrücklich vorgegeben ist der Islam, eine Religion in der Wirkungsgeschichte des Christentums, bis heute von diesem zumeist nicht nur dogmatisch ausgegrenzt – das liegt nahe –, sondern im Allgemeinen auch theologisch geringgeschätzt und außerhalb der relativ kleinen Gruppe von Spezialisten kaum beachtet – das freilich ist vor allem die Folge einer geschichtlich weit zurückreichenden überheblichen Unkenntnis.<sup>1</sup> Obwohl in der Neuzeit das Interesse am Islam wuchs und zu einem großen Reichtum an orientalistischen Studien führte, ergab sich daraus doch nur „ein schwaches Echo in der Theologie“<sup>2</sup>.

– Nicht gleichermaßen unmittelbar und ausführlich, aber dennoch konsequenzenreich wird bei dem gestellten Thema auch mit im Spiel sein, was in grober Benennung „neuzeitliche Aufklärung“ heißt, in der Christentumsgeschichte mit zwiespälti-

<sup>1</sup> Vgl. L. Gardet, *Les hommes de l'Islam*, 316–322: Ignorance et malentendus; R. W. Southern, *Islam-bild*.

<sup>2</sup> F. M. Pareja, *Islam*, 886 (diese Situation hat sich seit 1968 nicht grundlegend verändert). Vgl. aber auch die hierzu relevanten Beiträge in *Concilium* 12, 1976, Heft 6/7 (bes. von Norman Daniel, Youakim Moubarac und ders. / Guy Harpigny), sowie – im Blick nur auf protestantische und anglikanische Theologen – K. Hock, *Der Islam im Spiegel westlicher Theologie*.

gem Ruf bedacht<sup>3</sup>, heute theologisch eher positiv besetzt; doch die Herausforderungen und Einsprüche, die von ihr ausgehen, sind hartnäckig. Sie betreffen in erster Linie zwei Fragen: zum einen, wieweit sich die Religionen auf die argumentative Verantwortung der Geltungsansprüche ihrer Traditionen einlassen wollen, und zum anderen, in welchem Maße sie sich dabei einer praktischen Vernunft im Interesse der Freiheit und des Gemeinwohls verpflichtet sehen.

In diesem Zusammenhang muss man selbstverständlich berücksichtigen, dass es – vor allem dem Islam gegenüber – ungerecht wäre, wollte man religiöse und theologische Traditionen schlechthin nach Kriterien bemessen, die der abendländischen Aufklärung und der durch sie beförderten Freiheitsgeschichte entstammen. Dies gilt um so mehr, als man in der Kultur der Moderne neben den konstruktiven Kräften und Ergebnissen die destruktiven nicht übersehen kann und sich dabei der Eindruck aufdrängt, dass mit der weltweiten Auflösung traditionaler Geltungen und Sicherheiten nur die Destabilisierungen „heute schon unwiderruflich universell“ geworden sind, während die Macht, „durch Verbreitung von Wissenschaft und wirtschaftlichem Fortschritt, von Information und Bildung, von Demokratie und Menschenrechten das Leben der Menschen zu erleichtern und vor Willkür zu schützen, [...] mit der Ausnahme winziger Sektoren privilegierter Eliten in den Ländern des Südens das Monopol des Nordens geblieben“<sup>4</sup> ist.

Doch hat jedenfalls die Aufklärung mit ihren Folgen die kulturellen Bedingungen weltweit so stark geprägt, dass sich ihnen heute letztlich keine der Religionen entziehen kann, falls sie sich noch jenseits ihrer eigenen Grenzen verständlich machen und dabei wenigstens respektabel bleiben will. Es wäre letztlich auch für den Dialog zwischen Christen und Muslimen verhängnisvoll, wenn er auf beiden Seiten vor allem von denen geführt würde, die zu den Anforderungen neuzeitlicher Kultur gerne in Distanz gehen und sich am liebsten unangefochten auf das beschränken möchten, was sich ihnen schon von ihrer religiösen Tradition her nahelegt.

Auf die Schwierigkeiten, die in solchen komplexen Zusammenhängen gegeben sind, sollten die einleitenden Zitate anspielen. Sie können vielleicht schon assoziativ nahelegen, dass nicht rein wissenschaftsinterne Fachprobleme anstehen, sondern die Sichtung und Verarbeitung von theologischen Positionen, die für das religiöse, aber auch darüber hinaus kulturelle und schließlich gar politische Klima folgenreich sind. Es geht insgesamt immer wieder darum, ob und wie die Religionen in der Lage sind, einerseits Orientierung – dies heißt notwendigerweise auch: zuverlässige Sicherheit – zu stiften und andererseits zugleich einen Raum kommunikativer Freiheit offenzuhalten.

---

<sup>3</sup> Vgl. M. Schmidt, Aufklärung; M. Seckler, Aufklärung; ders., Aufklärung und Offenbarung.

<sup>4</sup> Th. Meyer, Fundamentalismus, 21.

Selbstverständlich ist es bei einem derart vielschichtigen Gegenstand der Untersuchung notwendig, auf zahlreiche Vorarbeiten zurückzugreifen. Die Fußnoten geben darüber – trotz ihres manchmal beträchtlichen Umfangs – nur begrenzt Rechenschaft. Die in ihnen notierten Publikationen wurden besonders unter dem Gesichtspunkt ausgewählt, dass sie repräsentative Stimmen zu Wort kommen lassen und dem daran Interessierten weiterführende Wege weisen.

Wer sich mit Fragen der interreligiösen Beziehungen beschäftigt, wird bald einen auffälligen Tatbestand bemerken: Die entsprechenden theologischen Veröffentlichungen (vor allem die deutschsprachigen) neigen häufig dazu, entweder den „Dialog“ mit den nichtchristlichen Religionen, deren Verständnis als „Heilswege“ u.ä. recht grundsätzlich zu erörtern, doch dabei kaum bestimmte Religionen genauer wahrzunehmen, oder zwar religionswissenschaftlich differenzierte Kenntnisse aufzugreifen, sich dabei aber weitgehend selbst mit der religionswissenschaftlichen Beschreibung zu begnügen und nur knapp die wesentlichen Differenzpunkte anzumerken.<sup>5</sup> Wie man so jedoch theologisch über die bloße Problemanzeige hinauskommen soll, ist nicht deutlich absehbar. dass die wissenschaftliche Situation in dieser Sache derzeit noch einigermaßen unzulänglich ist, bezeugt das von Wolfhart Pannenberg jüngst in zurückhaltender Zuversicht geäußerte Urteil: „Die Durchführung systematischer Vergleiche zwischen den konkurrierenden Auffassungen der Weltreligionen wird vermutlich zu den Aufgaben gehören, die die systematische Theologie in Zukunft stärker beschäftigen werden.“<sup>6</sup> Dazu will diese Studie ihr Teil beitragen.

---

<sup>5</sup> Zu den Versuchen, einen weiterführenden Weg zu finden, zählt H. Küng u.a., Christentum und Weltreligionen.

<sup>6</sup> W. Pannenberg, Systematische Theologie 1, 9. Ein beachtliches Beispiel ist in dieser Hinsicht der Vergleich des muslimischen und christlichen Theologieverständnisses von L. Gardet / M.-M. Anawati, Introduction.

## Nachwort der zweiten Auflage 1992

Mit dem Nahostkrieg von 1991 erhielt das Thema Islam eine bestürzende und bedenkliche Aktualität, die bis heute fast unvermindert anhält. Zugleich zeigte sich dabei aber auch, wie unvorbereitet die Öffentlichkeit weithin für eine sachliche Beurteilung dieser Religion war. Für viele schien sich das Wesen des Islam dort schon zu offenbaren, wo er nur im machtpolitischen Kalkül beansprucht wurde. Wer demgegenüber vor globalen Urteilen warnte und auf Differenzierungen drängte – gar auf theologische –, konnte leicht dem Vorwurf ausgesetzt sein, dass er bei seinen intellektuellen Interessen die realen Verhältnisse und Gefahren übersehe.

Doch hat eine theologische Abhandlung, die nach dem fundamentalen Selbstverständnis einer Religion fragt, Geltungsansprüche im Blick ohne die auch die politischen Konsequenzen, ob legitim oder illegitim, nicht zu begreifen sind. Freilich müssen dabei die Interessen weit über die Tagesaktualitäten hinausgehen. Die grundlegende These dieser Erörterung besagt, dass das Verhältnis von Christentum und Islam auch theologisch nur hinreichend zu verstehen ist, wenn zugleich als dritte Größe die säkulare und plurale Gesellschaft in ihrer Herkunft von neuzeitlicher Aufklärung mit wahrgenommen wird. In dieser Dreierbeziehung geben die beiden Religionen nicht nur ihre Differenzen, sondern auch ihre gemeinsamen Grundstrukturen besonders markant zu erkennen.

Das Echo auf diese Veröffentlichung enthält einige Momente, die es verdienen, dass sie hier kurz dargelegt und bedacht werden. Zunächst ist bemerkenswert, dass sich im Unterschied zu den zahlreichen Stimmen von christlicher Seite Muslime bislang kaum dazu geäußert haben. Dies mag in erster Linie daran liegen, dass unter ihnen weithin wenig Anlass und Neigung bestehen, sich mit derartiger christlich-theologischer Literatur überhaupt auseinander zu setzen. Doch legen einzelne Äußerungen noch konkreter Motive nahe. So rief etwa in einem Fall schon der Untertitel Widerspruch hervor: Das Christentum stehe mit dem Islam zwar in „Verwandtschaft“, doch eine „Konkurrenz“ könne es zu ihm prinzipiell nicht geben. Hinzu kam gelegentlich der ausdrückliche Vorwurf, dass in diesem Buch Grundprinzipien des islamischen Glaubens in Zweifel gezogen würden und der Koran „unrichtig“ ausgelegt werde; dies schrecke vom „Dialog“ ab. – An solchen Einwänden zeigt sich aber gerade, wie nötig es ist, sich nicht nur wechselseitig mit Gelassenheit wahrzunehmen und den eigenen Glauben auf ein besseres Verständnis hin zu vermitteln, sondern schon die Voraussetzungen und Ziele solcher Verständigung selbst zu erörtern, die jeweils dominierenden Geltungsansprüche in ihrem Charakter aufzuhellen und die eigenen Überzeugungsvoraussetzungen zu reflektieren.

Bezeichnenderweise konnten die Ergebnisse dieser Studie auch von islamischer Seite dann deutliche Zustimmung erfahren, wenn zugleich die säkulare Gesellschaft als eine respektable Herausforderung des traditionellen Selbstverständnisses der Religionen mitgesehen werden konnte. Solange Christentum und Islam nur zu einem

Zwiesgespräch zusammengebracht werden sollen, ist ihre Lern- und Korrekturbereitschaft zumindest kräftig eingeschränkt. Dies gilt darüber hinaus für das Christentum auch dann, wenn es leichthin meint, es habe für sich – im Unterschied zum Islam – die guten Momente von neuzeitlicher Aufklärung und säkularer Kultur schon hinreichend integriert, so dass deren Brisanz fast nur die andere Seite betreffe. In diesem Sinne wurde gelegentlich gegen dieses Buch eingewandt, dass in den Auseinandersetzungen mit dem Islam auch theologisch anderes weit dringlicher sei, als sich ausführlich auf die geschichtlichen Herkunft des christlichen Glaubens und die Denkmuster seiner dogmatischen Tradition einzulassen. Demgegenüber ist es gerade die Absicht dieser Untersuchung zu zeigen, warum eine solche Annahme zu vordergründig bleibt.

Erstaunlicherweise behauptete ein Vorwurf aus dem Raum der Begegnung von Christen und Muslimen, man werde ihrem Glauben und ihrer religiösen Kultur von vornherein nicht gerecht, wenn man ihn mit den Kategorien von Gemeinsamkeit und Konkurrenz angehe; dies verleite dazu, die „Wahrheitsfrage“ zu stellen, ein überholtes Unternehmen derjenigen Theologen, die für die Spiritualität der Religionen in ihrem Eigenwert nicht genügend Gespür hätten. Doch mit einem solchen Einwand versucht man sich den Verlegenheiten der religiösen Geltungsansprüche gar zu leichtfertig zu entziehen. Wenn man den Analysen und Prüfungen von vornherein unterstellt, dass sie dem Geist der alten apologetischen Selbstbehauptung entsprängen, übersieht oder verdrängt man, dass das nebeneinander der Religionen – und vor allem das von Islam und Christentum eine spirituelle Selbstgenügsamkeit nicht zulässt, sondern beharrliche Fragen der Rechtfertigung und Bewährung provoziert.

Ernster zu nehmen ist demgegenüber das Bedenken, dass die Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und Islam, wie sie hier durchgeführt wird, in ihrer Komplexität offensichtlich eine Sache theologischer Spezialisten ist, die realen Beziehungen aber doch in anderen Lebenszusammenhängen ausgemacht werden. Dies ist gewiss richtig; doch müssen solche Vorgänge in ihren Voraussetzungen, ihren Konsequenzen und ihrer theologischen Legitimität auch bedacht sein und eventuell unterstützt werden, wenn sei nicht nur als dumpfes Faktum hingenommen oder vielleicht gar als bedenkliche Erscheinungen verdächtigt und angefochten werden sollen.

Den vereinzelt Einwänden und Bedenken gegen diese Studie steht eine weitreichende Zustimmung gegenüber. Anerkennung fand vor allem, dass bei dem hier gewählten Ansatz das Verhältnis von Christentum und Islam nicht primär von den einzelnen Glaubensinhalten her bestimmt wird, sondern von den prinzipiellen Endgültigkeits- und Universalitätsansprüchen, in denen sich dieses beiden Religionen von allen übrigen abheben, zugleich aber auch auf eigene Weise als problematisiert erfahren.



Dass dieses Buch in einer zweiten Auflage erscheinen kann, gibt die willkommene Gelegenheit, einzelne Druckfehler und Versehen zu korrigieren. Die vielfältige und exakte Hilfe des Computers hatte nicht nur die Arbeit erheblich erleichtert, sondern wohl hie und da auch den notwendigen Argwohn gegen die menschliche Flüchtigkeit gemindert. Der Ärger des Autors war hoffentlich größer als der von aufmerksamen Lesern.

Kaarst, im April 1992

## Vorwort zur digitalen Auflage

Durch „Duisburg-Essen Publications online“ (DuEPublico) – <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/> – ist es möglich geworden, diese Studie, die im Buchhandel nicht mehr verfügbar ist, wieder öffentlich zugänglich zu machen. Zwei Gesichtspunkte sprechen vor allem dafür: Zum einen ist die theologische Erörterung des Verhältnisses von Christentum und Islam so prinzipieller Natur, dass sie nicht durch politische Ereignisse und wechselnde öffentliche Interessen-, gar Stimmungslagen überholt wird. Zum anderen ist angesichts der gesteigerten politischen und kulturellen Konfrontationen – erneut wurde im den Nahen Osten ein Krieg angefacht mit verheerenden Folgen –, die gelassene Aufmerksamkeit auf unterschiedliche geistige Orientierungen, auf deren Grenzen und Beziehungen, Kommunikationserschwernisse und Verständigungsmöglichkeiten, dringend erforderlich. Hartnäckig gegen die Propagierung des „Zusammenpralls der Kulturen“ müssen sich, wenn auch zunächst scheinbar ohnmächtig, Anstrengungen richten, von- und miteinander zu lernen. Dazu wollte und will dieses Buch einen Beitrag leisten. Einem naheliegenden Missverständnis ist dabei freilich zu wehren: Die Aufgeschlossenheit gegenüber dem Anderen, die Bereitschaft, es in das eigene Denken mit gewinnbringend einzuziehen, hat nichts zu tun mit Dialog-Euphorie. Vom Islam lernen kann man auch dort, wo kein Einverständnis absehbar ist, wo Muslime dem christlichen Urteil widersprechen oder es auch nur für belanglos halten.

Mit der neuen Veröffentlichung des Buchs konnten einige Partien ergänzt und Druckfehler, die auch nach der zweiten Auflage noch zu finden waren, beseitigt werden. Literatur wurde nur insoweit nachgetragen, als dies durch die Erweiterungen erforderlich war. Unberücksichtigt bleibt die Wahrnehmung und Beurteilung des Islam in neueren theologischen Lexika und Handbüchern (vor allem der 3. Auflage des »Lexikons für Theologie und Kirche« und der 4. Auflage von »Religion in Geschichte und Gegenwart«). Dies wäre ein eigenes lohnendes Thema.

Die Koran-Zitate sind meiner Übersetzung (Wiesbaden: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004) angeglichen.

Kaarst, im September 2006

## I. Verständnisvoraussetzungen und Verständigungsinteressen

Eine fremde Religion kann man unter verschiedenen Absichten und wechselnden Perspektiven wahrnehmen. Meistens herrscht weithin – auf wissenschaftlicher wie populärer Ebene – zunächst das Interesse vor, die andere religiöse Lebenswelt mit ihrer eigenen Geschichte, ihren besonderen Ausdrucksformen und Glaubenselementen einfach unvoreingenommen kennenzulernen. Zwar ist man sich dabei durchweg der Tatsache bewusst, dass es in solchem Zusammenhang ein rein objektives Verstehen und Beschreiben nicht gibt, sondern dass immer schon unumgängliche Verständigungsvoraussetzungen mit im Spiel sind; doch orientiert man sich gerade deshalb vorrangig an dem respektablen Ziel einer möglichst einfühlsamen sachgemäßen Darstellung, die sich in Wertungen soweit wie möglich zurückhält. Vor allem lässt man bei solcher Absicht die Frage nach der Wahrheit von Glaubensaussagen, nach der Verbindlichkeit religiöser Forderungen, nach dem Verpflichtungsgrund der Geltungsansprüche und schließlich auch danach, wie derartige Überlegungen überhaupt in das Verständnis anderer Religionen eingebracht werden könnten, beiseite.

Diese Zurückhaltung ist offensichtlich angebracht, wenn mangelnde Kenntnisse und verfestigte Vorurteile deutlich den Zugang zu der uns fremden Kultur blockieren und zuerst einmal die groben Verständnisbarrieren verringert werden sollen. Dringlich wird dies für jedermann besonders dort, wo uns die fremde Lebenswelt nicht fern liegt, sondern in unserer alltäglichen Umgebung anzutreffen ist – bei den Menschen, die, obwohl sie unter uns leben, einer anderen Kultur angehören, auf sie angewiesen sind und sich in ihren äußeren Erscheinungsformen wie in ihren Überzeugungen und Verhaltensweisen von unseren eigenen Vorstellungen, Gewohnheiten und Normen in mancher Hinsicht unterscheiden.

Darüber hinaus ist eine solche Selbstbeschränkung auf sachliche, möglichst wertungsfreie Kenntnisnahme aber auch im wissenschaftlichen Bereich als prinzipielle Grundhaltung institutionalisiert: bei der arbeitsteiligen Differenzierung der universitären Disziplinen in der Religionswissenschaft, die sich von der Theologie betont abhebt<sup>1</sup>. Sie hält das Bewusstsein wach, dass man, um Religion zu verstehen, immer mehr als eine im Blick haben sollte; sonst könnte die religiöse Kultur, die gerade den jeweiligen Wahrnehmungshorizont beherrscht, gar zu leicht in gottgegebener oder naturwüchsiger Selbstverständlichkeit erscheinen.

Aber mit dem Bemühen um ein einfühlsames und sachgemäßes Verständnis der Religionen in ihrer geschichtlichen und kulturellen Besonderheit ist die Erörterung ihrer (oft und in vielen Hinsichten konkurrierenden) Geltungsansprüche nicht schon

---

<sup>1</sup> Vgl. P. Antes, Religion; Gladigow, Religionsgeschichte des Gegenstandes; ders., Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext; Th. L. Benson / E. J. Sharpe / S. Cain, Study of Religion; H.-J. Greschat, Religionswissenschaft; G. Lanczkowski, Einführung; U. Mann, Theologie und Religionswissenschaft; F. Whaling, Introduction, 13–16: Truth-claims, philosophy, and theology.

hinfällig geworden. Zwar besteht nicht selten die Neigung, religiöse Überzeugungen einfach einer nicht weiter reflektierten Subjektivität zu überlassen, sie im Verweis auf persönliche Wertschätzungen und individuelle Entscheidungen jeglicher Auseinandersetzung zu entziehen oder sie einfach bei den lebensgeschichtlichen Zufällen zu verbuchen; doch wer Religion und Religionen so beurteilt, fällt über sie selbst schon ein fundamentales Urteil, das wieder erst gerechtfertigt werden müsste, wenn nicht dem ganzen religiösen Bereich samt seinen Verständigungsvoraussetzungen die Möglichkeit argumentativer Erörterung und Begründung prinzipiell bestritten werden soll. Das wertvolle Ziel, eine Religion so weit wie möglich so zu sehen (und eventuell auch didaktisch zu vermitteln), wie derjenige sie begreift, der ihr angehört, macht die Aufgabe nicht überflüssig, sich und anderen erstens zu sagen, wie man diese Religion vom eigenen Standort her zu sehen in der Lage ist, und schließlich auch zweitens, unter welchen Gesichtspunkten man die andere Religion nach den Kriterien des eigenen Standortes vielleicht mehr zu schätzen vermag und unter welchen weniger.<sup>2</sup> Oder etwas bescheidener formuliert: Man kann davon ausgehen, dass auf beiden Seiten vernünftige und verantwortliche Menschen stehen; dass also in dem, was sie als ihren Glauben bekennen, genügend Zustimmungsfähiges ist, um sich ernsthafter auf sie einzulassen als nur mit bloßer Kenntnisnahme. „Islam, Christentum ... verstehen“ kann deshalb immer auch heißen: wahrnehmen, worin dieses Vernünftige für den anderen und für mich bestehen mag.

So praktikabel und ratsam also für eine gewisse Strecke die Selbstbeschränkung auf die bloße Kenntnisnahme der fremden Lebensformen und Äußerungen – eventuell im wechselseitigen Vergleich – auch ist, so ungerechtfertigt wäre doch der grundsätzliche Verzicht auf eine wertende Prüfung religiöser Geltungen.

Aber selbst die Aufteilung in eine vorgängige einfühlsame und sachliche Kenntnisnahme und eine nachgeordnete Auseinandersetzung, die auf Werturteile nicht verzichten kann, ist letztlich noch bedenklich. Es ist zwar möglich, dass man etwa angesichts eines fremden Bekenntnisses zunächst einerseits einfach danach fragt, was es meint, und andererseits – davon abgehoben und erst in zweiter Linie –, ob es sich als „wahr“, „verpflichtend“, „verantwortbar“ o.ä. behaupten lässt. Solange wir derart unterscheiden, scheint im ersten Fall – einer bloß semantischen Klärung – unser Urteil darüber, was wir selbst von dem Bekenntnis halten, unerheblich. Hier bewegen wir uns etwa auf der Ebene der Historiker, Sprach- oder Religionswissenschaftler. Erst im zweiten Fall – der pragmatischen Prüfung – wird dann die Sache kritisch: Hier geht es um die Verantwortbarkeit der jeweiligen Äußerung angesichts von Maßstä-

---

<sup>2</sup> Zu unterschiedlichen Tendenzen in dieser Hinsicht vgl. J. Hick, Truth and Dialogue; P. F. Knitter, Ein Gott, vor allem 153–195 über „die Herausforderung des interreligiösen Dialogs“; H. Küng, Die eine wahre Religion?; W. Pannenberg, Die Frage nach der Wahrheit; H. Waldenfels, Der christliche Glaube. Zur „Balance von Wahrnehmung und Wertung“ in der schulischen Vermittlung fremder Religionen vgl. H. Zirker, Das Thema „Islam“, 25f.

ben der Realität, des Ethos usw., die je unsere sind und die wir zugleich grundsätzlich für generalisierbar halten müssen, wenn wir uns nicht selbst von vornherein in ein weltanschauliches Getto einschließen wollen. Aber obwohl die beiden derart gestellten Fragen nach dem Inhalt und nach der rechtfertigenden Behauptung eines Bekenntnisses zwei verschiedene zu sein scheinen, so sind sie es bei näherem Hinschauen doch nicht: Wenn wir voraussetzen können, dass Gläubige ihr Bekenntnis in irgendeiner Weise auf Realität beziehen und von ihr her für verantwortlich halten, dann schließt die Frage, was sie meinen, bereits die andere, warum sie dies im Blick auf ihre Welt meinen sagen zu können, ein. Ihre Äußerung beansprucht also nicht nur irgendeine semantische Bedeutung – die hat innerhalb eines entsprechenden Textes beispielsweise schon die Rede von einem „Einhorn“ –, sondern darüber hinaus auch einen erkennbaren Erfahrungs- und Handlungsbezug. Wir haben demnach das Bekenntnis anderer Menschen so lange noch nicht voll verstanden, als wir nicht sehen, woher sie es verantworten wollen und ob sie dies können oder ob sie unverantwortet, gar unverantwortlich reden.<sup>3</sup>

Freilich ist von vornherein damit zu rechnen, dass einer solchen Verständigungsabsicht deutliche Grenzen gesetzt sind. Es gibt kein Verfahren einer rationalen Rekonstruktion der Glaubwürdigkeit religiöser Überzeugungen. Diese werden in einem weitreichenden, letztlich unabschließbaren lebens- und kulturgeschichtlichen Komplex von Erfahrungen aufgebaut. „Die Prüfung der Wahrheitsansprüche, die Religionen mit ihren Behauptungen über Dasein und Wirken der Götter erheben, erfolgt primär also nicht in Gestalt wissenschaftlicher Untersuchungen und Bewertungen, sondern im Prozeß des religiösen Lebens selber.“<sup>4</sup> Dieser dichte und vielschichtige, zugleich sehr persönliche Begründungszusammenhang lässt sich nicht in eine schlüssige Argumentationsfolge übersetzen. Oft kann man von ihm nur aus unterschiedlicher Nähe und Distanz, mit wechselnder Beteiligung und Betroffenheit erzählen. Wie weit diese und andere Formen der Mitteilung und Wahrnehmung tragen, ist nicht allgemeingültig auszumachen. Eine entscheidende Rolle spielen dabei Werterfahrungen und absehbare Handlungskonsequenzen. Die unmittelbare Frage nach der Glaubwürdigkeit religiöser Geltungsansprüche entzieht sich demnach der distanzierten Beurteilung.<sup>5</sup>

Als eine über die theoretischen Schwierigkeiten der Verständigung hinausgehende Belastung ist schließlich der Tatbestand zu sehen, dass die Religionen nicht nur zum

---

<sup>3</sup> Außer fundamentaltheologischen Erörterungen, die sich primär um die Selbstrechtfertigung des eigenen Glaubens bemühen, sind in diesem Zusammenhang religionsphilosophische Abhandlungen und Diskurse beachtenswert, etwa W. Oelmüller, *Wahrheitsansprüche* 1986; R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*; H. Schrödter, *Analytische Religionsphilosophie*.

<sup>4</sup> W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 1, 175.

<sup>5</sup> Darin liegt der gute Grund für die etwas fragwürdig formulierte Feststellung von P. F. Knitter, *Ein Gott*, 194, dass es vielleicht besser sei, interreligiöse Urteile „gar nicht erst zu beabsichtigen, sondern sie einfach von selber zustandekommen zu lassen“.

Aufbau und zur Förderung von Humanität beitragen, sondern diese oft auch behinderten, ja nicht selten sogar unmittelbar Aggressivitäten und destruktive Haltungen förderten. Dies gilt für das Christentum und den Islam in besonderem Maß. Die Geschichte der Religionskritik zeigt deutlich, wie beide Momente – das der rationalen Bedenken und das der moralischen Empörung – zusammenkommen, sich wechselseitig bestärken und allen religiösen Legitimierungsversuchen hartnäckige Verlegenheiten bereiten.<sup>6</sup>

Einer Erörterung religiöser Geltungsansprüche, die nicht lebensgeschichtliche Voraussetzungen in schlüssige Argumente umformulieren kann – vor allem angesichts respektabler Konkurrenzen –, bleibt deshalb nur übrig, nach zweierlei Ausschau zu halten:

- mit welchen faktischen Vorgaben eine mögliche Verständigung rechnen muss, wenn sie die Lage richtig einschätzen will, und
- welche regulativen Voraussetzungen sie zu beachten hat, wenn ihr Weg verantwortbar sein soll.<sup>7</sup>

Neben dem dringlichen, aber zugleich recht bescheidenen Ziel, für die andere Religion Verständnis zu gewinnen, und der faktisch zu anspruchsvollen Absicht, zum Einverständnis zu kommen, gibt es also ein Drittes: die jeweiligen Geltungsansprüche in ihrer verlegenheitsstiftenden Konkurrenz zu sichten und zu prüfen. Unter dieser Voraussetzung wird in den folgenden Kapiteln das Verhältnis von Christentum und Islam erörtert werden, und zwar in der besonderen Hinsicht darauf, dass beide Religionen den Anspruch erheben, die Offenbarung Gottes an die Menschen in ihrer endgültigen Gestalt universal zu vermitteln.<sup>8</sup> Dabei kann es nach den vorausgehenden Überlegungen nicht genügen, nur das jeweilige religiöse Selbstverständnis darzulegen und die entsprechenden Glaubensäußerungen aneinander zu messen; denn damit käme man noch nicht über eine religionswissenschaftliche oder auch dogmatische Deskription hinaus. Das Ziel ist vielmehr, einerseits auf dem Umweg über die Wahrnehmung des Islam die Verantwortbarkeit des christlichen Glaubens, seine Mitteilbarkeit auf mögliche Zustimmung hin zu untersuchen, dabei aber auch andererseits auf seiten des Islam die Momente herauszuarbeiten, mit denen er bei der Behauptung seines Geltungsanspruchs dem Christentum gegenüber besonders rechnen müsste. Die Absicht dieser Studie ist also letztlich eine fundamentaltheologische.

---

<sup>6</sup> Vgl. H. Robert Schlette, *Skeptische Religionsphilosophie*; H. Zirker, *Religionskritik*, etwa 30–44: Die sozialen Voraussetzungen neuzeitlicher Religionskritik.

<sup>7</sup> Zu dieser hermeneutischen Aufgabe vgl. H. Zirker, *Lesarten*, bes. 66–109: Literarische Freiheit und Wahrheitsanspruch; 141–205: Verantwortung des Glaubens – Verhandlung von Texten.

<sup>8</sup> Dementsprechend lautete der ursprüngliche Titel dieser Studie „Endgültigkeitsansprüche in Christentum und Islam“. Taktische Erwägungen des Verlags führten zu der Umbenennung, die den besonderen Aspekt des interreligiösen Vergleichs nicht mehr erkennen lässt. – Im Unterschied zu dem hier gewählten Ansatz bei einem *formalen* Wesenszug der beiden Religionen – ihrer Qualifikation von Gottes Offenbarung als universal „endgültig“ – befasst sich R. Leuze, *Christentum und Islam*, vorrangig mit dem Verhältnis von *Inhalten* des christlichen und islamischen Glaubens.

Sie will mit dem Blick auf den Islam – und dabei auf ein grundlegendes Moment seines Selbstverständnisses – einen begrenzten Beitrag liefern zu der weit umfangreicheren Aufgabe einer Hermeneutik des christlichen Glaubens in einer religiös pluralen Welt.

## II. Das Verhältnis von Christentum und Islam: ein besonderer Fall

Die theologische Rede von „den nichtchristlichen Religionen“ hat ihre Tücken. Dies ist offensichtlich und allgemein bewusst im Blick auf das Judentum, mit dem sich das Christentum aufgrund seiner Herkunft in unvergleichlicher Weise verbunden sehen muss und das es deshalb nicht in gleichem Abstand neben die übrigen Religionen unserer Welt stellen kann. Aus anderen Gründen müsste der christlichen Theologie aber auch verwehrt sein, den Islam einfach gemeinsam mit Buddhismus, Hinduismus usw. in eine Gruppe hineinzunehmen, ihn unter einen globalen Begriff zu fassen und in solcher Kumulation sein Verhältnis zum Christentum zu erörtern. Dem steht weit mehr entgegen als die kulturelle Individualität, die selbstverständlich auch jeder anderen Religion auf ihre Weise zukommt.

### 1. Die Schwierigkeiten einer theologischen Zuordnung des Islam

Bis zur Gegenwart gerät die christliche Theologie in besondere Verlegenheiten, wenn sie bei der Erörterung der nichtchristlichen Religionen den Islam und seinen Offenbarungsanspruch wahrnimmt oder in entsprechendem Zusammenhang eigentlich wahrnehmen müsste. Dies ist auf der höchsten Ebene kirchlicher Lehräußerungen ebenso der Fall wie in theologischen Diskursen. Von der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ des Zweiten Vatikanischen Konzils wird später eigens die Rede sein. Besonders bezeichnend ist jedoch, wie schwer sich in dieser Hinsicht selbst theoretische Versuche der Systematischen Theologie tun, die keinen amtlichen Charakter tragen, unbefangener problematisieren und deshalb auch von vornherein differenzierter angelegt sein können. Als Beispiel sei hier zunächst Karl Rahners Aufsatz über „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen“ betrachtet:

Für Rahner ist „das Entscheidende im Begriff des Heidentums und somit auch der nichtchristlichen, der heidnischen Religionen (dieses Wort als theologischer Begriff ohne alle Abwertung gemeint) nicht die faktische Ablehnung des Christentums [...], sondern das Fehlen einer genügenden geschichtlichen Begegnung mit dem Christentum von ausreichender geschichtlicher Mächtigkeit, die das Christentum wirklich real anwesend sein läßt unter diesem Heidentum und in der Geschichte des betreffenden Volkes“<sup>1</sup>. Diese Situation im Nebeneinander der Religionen sieht er eigentlich erst beendet „durch das jetzt geschehende Aufbrechen des Abendlandes in eine planetarische Weltgeschichte hinein, in der jedes Volk und jeder Kulturkreis zum inneren Moment jedes anderen Volkes und jedes anderen Kulturkreises wird“<sup>2</sup> und damit alle Religionen genötigt sind, einander zur Kenntnis zu nehmen. Dass diese Situation der geschichtlichen Begegnung schon mit der Konfrontation von Christentum und Islam,

---

<sup>1</sup> Christentum und die nichtchristlichen Religionen, 142.

<sup>2</sup> Ebd.



ja schon mit dem Aufkommen des Islam als einer eigenen Religionsgemeinschaft gegeben war, wird hier übergangen. Selbstverständlich kann man immer und also auch in diesem Fall sagen, dass die wechselseitige Kenntnisnahme noch nicht „genügend“ gewesen sei; doch geraten mit einer solchen Nivellierung der interreligiösen Beziehungen notwendige Unterscheidungen aus dem Blick. Auf diese Weise ist es für Rahner – zunächst ohne Einschränkung – möglich, die nichtchristlichen Religionen bis in unsere Zeit global als im Grunde „vorchristliche“ Gemeinschaften zu bewerten und sie in ihrer prinzipiellen Hinordnung auf das Christentum, das für sie noch zukünftig ist, zu würdigen; so nämlich können sie mit bestimmten Einschränkungen als „legitime Religion anerkannt werden“<sup>3</sup>.

Bezeichnenderweise sieht sich Rahner aber in diesem Zusammenhang schließlich doch veranlasst, wenigstens mit einer knappen Bemerkung den Islam als einen Sonderfall anzusprechen. Im Anschluss an das Vorausgehende räumt er grundsätzlich ein, dass es in den anderen Religionen selbstverständlich nicht nur das noch Unvollkommene und Vorläufige gebe, sondern auch „Depravation“, also Verderbtes, Abwegiges, Illegitimes; diese Feststellung sei aber schließlich wenig bedeutsam, da sie nicht für eine dogmatische Beurteilung der Religionen taue: Es sei fraglich, ob irgendeine von ihnen in letzter Verbindlichkeit „das Falsche zum eigentlichen Wesensbestandteil erheben“ und so ihre Gläubigen nötigen könne, „dieses Depravierte als das Eigentlichste und Entscheidende anzunehmen oder aus dieser Religion gänzlich auszuscheiden“<sup>4</sup>. An dieser Stelle rechnet Rahner jedoch offensichtlich mit dem Einwand, dass wenigstens im Islam der Widerspruch gegen das christliche Dogma, die Ablehnung christologischer und trinitarischer Aussagen, einen zentralen Platz einnehme und deshalb die Verweigerung gegenüber der christlichen Lehre zum Kern des Glaubens gehöre; auf eine derart denkbare Einrede muss man Rahners beiläufige Äußerung beziehen: „Selbst wenn man so etwas vielleicht vom Islam als solchem sagen könnte, wäre so etwas immer noch von den meisten Religionen zu verneinen.“<sup>5</sup> Aber mit dieser hypothetischen Erwägung, dass es „vielleicht“ um den Islam doch schlechter bestellt sei als um andere Religionen, lässt Rahner das Problem auf sich beruhen; er gibt hier höchstens noch zu bedenken, dass selbst im Fall einer substantiell pervertierten Religion immer noch nicht „die ‚Anhänger‘ einer solchen Religion“ als verwerflich erachtet werden müssten.<sup>6</sup> Doch diesen Grundsatz formuliert er schon nicht mehr ausdrücklich im Blick auf den Islam; ihm gegenüber verzichtet er in diesem Zusammenhang auf jede konkretere und weiterführende Stellungnahme.

Wenn man sich vergegenwärtigt, unter welcher Überschrift diese Ausführungen stehen – dass sie sich auf „die“ nichtchristlichen Religionen beziehen wollen –, dann

---

<sup>3</sup> Ebd. 143.

<sup>4</sup> Ebd. 150.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Ebd. 150. Zu K. Rahners Theorie des „anonymen Christentums“ vgl. später S. 122 mit Anm. 38.

wird die theologische Unsicherheit und Sprachlosigkeit, die angesichts gerade dieser einen Religion Islam besteht, unübersehbar. Letztlich fehlen der christlichen Theologie für sie nach wie vor angemessene begriffliche Kategorien und Beurteilungsmaßstäbe. Der Islam lässt sich weder der traditionell geläufigen, vom Christentum klar distanzierenden Gruppe der „Heiden“ zurechnen noch in der Weise der jüdischen Religion als Vorgeschichte des Christentums würdigen.

Nur vereinzelt finden wir theologische Ansätze, den Islam als eine „Vorbereitung auf das Christentum“ zu verstehen.<sup>7</sup> Welche Hemmungen und Verlegenheiten sich dabei aber ergeben können, zeigt der für das 19. Jahrhundert respektable Versuch von Johann Adam Möhler, dem Islam aus christlicher Sicht gerecht zu werden. Einerseits kommt er im Blick auf die Völker, die „sich der Islam unterwarf“, weil sie zu meist für das Christentum „noch nicht reif“ waren, zu dem Urteil: „Mahommeds Satzungen vertreten die Stelle der mosaïschen, die Einleitung und den Uebergang zum Evangelium.“<sup>8</sup> Dabei steigert er diese anerkennende Tendenz noch, indem er im Für und Wider verschiedener Gesichtspunkte zunächst das Argument für berechtigt hält, „daß der Islam [...] in gewisser Beziehung noch höher stehe, als der Mosaismus, daß er zwischen diesem und dem Christenthum in der Mitte schwebe, daß er demnach geistiger sei, und in Folge davon, selbst wenn er abgerissen würde von dem mit ihm vermischten Staate, auch sein Daseyn noch eher fortzusetzen vermöge, als der jüdische Nationalcult an sich.“<sup>9</sup> Als Gründe dafür, dass man den Islam höher einstufen könne als das Judentum, nennt Möhler außer der Anerkennung Jesu als Prophet Gottes im Koran die universale Mitteilbarkeit des muslimischen Glaubens, die erweiterte Vorstellung von Gottes Handeln in menschlicher Geschichte, die geminderte Bedeutung der Messiasidee und der messianischen Hoffnung, das reifere Verständnis des Kults und schließlich sogar die geläutere Sittlichkeit, die sich zum einen darin zeige, dass das Wiedervergeltungsrecht zurücktrete und der Bereitschaft zur Verzeihung mehr Raum gebe, zum anderen darin, dass die Zeremonialgesetze im Umfang weniger seien und mit geringerer Ängstlichkeit beachtet würden.<sup>10</sup> Auch wenn die Muslime für Möhler damit noch nicht „den vollendeten Begriff“ der Religion erreicht haben, „so lassen sie doch die Juden ebenso weit hinter sich, als sie selbst von den Christen übertroffen werden“<sup>11</sup>. Aber trotz alledem sieht sich Möhler genö-

---

<sup>7</sup> Vgl. Th. Ohm, Machet zu Jüngern, wobei freilich Ohm selbst einwendet, „daß der Islām gegenüber dem Christentum einen Rückschritt und damit irgendwie Entfernung von Gott bedeutet“ (154); ohne Einschränkung G. Basetti-Sani, *Maria e Gesù figlio di Maria nel Corano*, Palermo 1989, 212: „Il Corano è una *praeparatio evangelica*“, wodurch Muslime zu „*catecumeni al Cristianesimo*“ werden. Vgl. demgegenüber G. C. Anawati, *Christentum und Islam*, 207–210 über die „Maximalisten“ in der Hochschätzung des Islam.

<sup>8</sup> J. A. Möhler, *Verhältniß des Islams zum Evangelium*, 386. Vgl. H. Wagner, *Adam Möhlers Sicht*.

<sup>9</sup> Ebd. 391. – Vgl. auch später S. 126 (mit den Anm. 45–47) zu Hegels Bewertung des Islam als einer „vorchristlichen“ Religion.

<sup>10</sup> Vgl. J. A. Möhler, *Verhältniß des Islams zum Evangelium*, 391–393.

<sup>11</sup> Ebd. 392.

tigt, nachdrücklich festzuhalten, dass der Islam „auf Täuschung“ beruhe, „wenn auch dieselbe unbewußt und unwillkürlich ist“, während im Gegensatz dazu der „Mosaismus“ einen „übermenschliche[n] Ursprung“ habe;<sup>12</sup> deshalb könne der Islam auf Dauer doch nicht so festen Bestand haben wie das Judentum, da Muslime auf ihrer trügerischen Grundlage, wenn sie ein ähnliches Schicksal erfahren müssten wie die Juden, nie die Kraft hätten, denselben Glaubensmut aufzubringen. „Der Ursprung muß sich gewiß in seinem Ende rächen.“<sup>13</sup>

Die heilsgeschichtliche Funktion, die dem Islam hier zugestanden wird, und die Wertschätzung, die er angeblich verdient, sollen also letztlich doch nicht im geringsten zu seiner theologischen Legitimation beitragen. Angesichts eines so unbefriedigend zwiespältigen Ergebnisses ist es verständlich, dass die Systematische Theologie bis heute auf weite Strecken hin den Islam in seiner Besonderheit unbeachtet ließ und somit der undifferenzierten und kulturgeschichtlich naiven Würdigung der „nicht-christlichen Religionen“ insgesamt verhaftet blieb, selbst wenn sie die abwertende Bedeutung des älteren Begriffs „Heiden“ zunehmend scheute und ihn schließlich ganz vermied.

So hebt etwa auch Wolfhart Pannenberg in seinen „Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte“ den christlichen Glauben zusammen mit dem Israels von allen übrigen Religionen unter dem Gesichtspunkt ab, dass diese zwar „mit derselben göttlichen Wirklichkeit zu tun“ hätten wie die Botschaft Jesu, aber „ein eigentümliches Widerstreben der Menschen gegen die Unendlichkeit (Nichtendlichkeit) des göttlichen Geheimnisses“ erkennen ließen;<sup>14</sup> dass sie – auf ihre eigene religiöse Ordnung fixiert – in einer „temporalen Verslossenheit“ vergangenheitsorientiert seien und sich „gegen die Zukunft ihrer eigenen Verwandlung“ sperrten.<sup>15</sup> Doch kann bei dieser Aussage der Islam nicht ernsthaft im Blick gestanden haben; denn zum einen betont er noch energischer und radikaler als Judentum und Christentum die Transzendenz Gottes, und zum anderen ist seine Verkündigung so intensiv von eschatologischer Erwartung erfüllt, dass man ihm gewiß nicht eine Zukunftsvergessenheit vorhalten kann, jedenfalls keine, in der er mit allen übrigen nichtbiblischen Religionen zusammengeschlossen und mit ihnen von Judentum und Christentum abgesetzt werden könnte. Hier scheint die Existenz des Islam einfach außer Acht geblieben zu sein.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Ebd. 394.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> W. Pannenberg, *Erwägungen*, hier 293.

<sup>15</sup> Ebd. 287. Differenzierter im Blick auf den Islam ist der Aufsatz von W. Pannenberg, *Religion und Religionen*, bes. 192–195.

<sup>16</sup> Vgl. als weiteres Beispiel eines bedeutenden katholischen Theologen die Aussage von H. de Lubac, *Katholizismus*, 124, dass sich „allein das Christentum“ von der hoffnungslosen Gleichförmigkeit des zyklischen Denkens abhebe, „sofern es als einzige Religion gleichzeitig dem Menschen ein transzendentes und der Menschheit ein gemeinsames Ziel steckt“. Bei dieser Aussage wurde offensichtlich

Es ist demgegenüber wenigstens konsequent, aber fragwürdig zugleich, wenn Karl Rahner in einem Aufsatz „Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen“ von vornherein betont, es seien bei seinen Überlegungen „die jüdische Religion und der Islam ausgeklammert aus dem Begriff ‚nichtchristliche Religion‘, weil das AT einen Teil derjenigen göttlichen Offenbarung hat, die das Christentum als ihm eigene betrachtet, der Islam wenigstens einen ausdrücklichen Bezug auf das Ganze der christlichen Offenbarung nimmt“<sup>17</sup>. Damit wird das bestehende Problem nur beiläufig angezeigt und zugleich völlig beiseite gelegt.<sup>18</sup> Dies ist um so erstaunlicher, als Rahner in solchem Zusammenhang den Islam doch als die Religion wahrnimmt, die für den Geltungsanspruch des Christentums die nächstliegende Vergleichsgröße ist, von der für das christliche Selbstverständnis die deutlichste Herausforderung ausgehen kann (aber auch dabei stellt er den Islam sofort wieder nivellierend zu allen übrigen Religionen): „Denn keine andere, nicht einmal der Islam, setzt sich selbst so absolut als die Religion, als die eine und einzig gültige Offenbarung des einen, lebendigen Gottes wie das Christentum.“<sup>19</sup>

Faktisch führt die unsichere Zurückhaltung der christlichen Theologie gegenüber dem Islam dazu, dass gerade diese eine der nichtchristlichen Religionen unausgesprochen auf einem religiös und intellektuell relativ geringen Rang eingestuft wird; denn einerseits wird sie bei weitem nicht derart wie das Judentum für wert befunden, dass man sich mit ihr theologisch befasst, und andererseits lässt sich als Grund dafür nicht wie etwa im Blick auf Buddhismus und Hinduismus die große geschichtliche und kulturelle Distanz anführen. Zugleich kann man diesen fernöstlichen Religionen, wenn sie ihrerseits das Christentum nicht hinreichend würdigen, verständnisvoll ihren Abstand zugute halten und sie allein aus der ihnen eigenen Spiritualität würdigen, während man dem Islam – da er von seinen ersten Urkunden an über das Christentum spricht – aus christlicher Sicht immer ein bestimmtes Maß theologischer Ignoranz oder Verständnislosigkeit zu unterstellen geneigt ist. Die Differenzen werden dann vor allem auf flüchtige Kenntnisnahme des christlichen Glaubens zurückgeführt – schon von Mohammed und dem Koran an –, auf mangelnde Vertrautheit mit den biblischen Traditionen, auf unzuverlässige Gewährsmänner und ähnliches mehr. Dann ist die differenzierende Frage, wieweit dies für die Vergangenheit zutrifft und wieweit man darüber hinaus auch noch heute den Äußerungen islamischer Theolo-

---

sogar das Judentum als bloße Vorgeschichte des Christentums diesem subsumiert, das gegenwärtig noch existierende völlig vernachlässigt.

<sup>17</sup> K. Rahner, Heilsbedeutung, 341.

<sup>18</sup> Dies lässt sich nicht allein auf die persönliche Selbstbescheidung Rahners zurückführen, in der er an anderer Stelle bekennt: „Ich bin leider kein Kenner der islamischen Theologie“ (Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes, 130), sondern ist ein prinzipielles Dilemma. – Vgl. auch K. Rahner, Grundkurs, 303–312, wo ein Kapitel über „Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen“ in rein dogmatischer Argumentation religionsgeschichtliche Tatbestände ausdrücklich und absichtsvoll völlig außer Acht lässt. Damit wird aber gerade gegenüber dem Islam auf jegliche Vermittlung mit der Realität verzichtet.

<sup>19</sup> Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, 137.