

unverträglich, bedrohlich und destruktiv erscheinen. Christliche Denker waren größtenteils überzeugt, der Islam lebe wie ein Vampir vom Aussaugen christlicher Wahrheit. Sie fühlten sich gezwungen, jeden Aspekt, der vom christlichen Gegenüber unterschieden war, zu übertreiben, die abweichende Sexualmoral, eine kontrastierende Frühgeschichte. Und dennoch bestanden sie darauf, daß das Christentum die Quelle von allem sei. Trotz gelegentlicher Sympathie konnten Christen kaum einmal ihre Perspektive verändern, etwa um das positiv Gute im Islam anzuerkennen. Sie brachten es nicht fertig, von fremder Erfahrung zu lernen, am wenigsten aus der des Korans und der ersten Muslime. Das

christliche Denken war von seinen kulturellen Erfahrungen begrenzt.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

NORMAN DANIEL

1919 geboren. BA in Oxford 1940. Dr. phil. in Edinburgh 1956. Als Angehöriger des British Council seit 1947 tätig in Basra, Bagdad, Beyrouth, Khartum, Kairo, Edinburgh und London. Visiting Fellow am damaligen University College Cambridge 1969 – 1970. Seit 1971 als Kulturberater und Vertreter des British Council in Kairo tätig. 1968 OBE, 1974 CBE. Veröffentlichungen: *Islam and the West* (Edinburgh 1958, 31966); *Islam, Europe and Empire* (Edinburgh 1966); *The Arabs and Medieval Europe* (London and Beyrouth 1975); *The Cultural Barrier* (Edinburgh 1975).

I. Im lateinischen Katholizismus

1. Die zeitgenössische katholische Islamologie wird von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen beherrscht. Was den Islam betrifft, scheint uns, daß der kurze Text in der dogmatischen Konstitution über die Kirche nicht weniger wichtig ist als der ausführlichere in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen³.

2. So wichtig diese Texte im Hinblick auf die Theologie auch sind, es handelt sich immerhin um die ersten Versuche des konziliaren Lehramtes, ihr Interesse wird man nur in dem dreifachen Kontext ermesen, in dem sie zustande gekommen sind.

a) Dieser Kontext ist zunächst ein politischer. Man weiß denn auch, daß ein als Teil des im Schema über den Ökumenismus vorgeschlagenen Textes über die Juden der entschiedenen Opposition der Väter aus der arabischen Welt begegnen mußte, die durch den Nahostkonflikt pastoral betroffen waren. Dieser Konflikt stand am Anfang der umfassenden Erklärung. Eine westliche und partielle, um nicht zu sagen parteiische Aufmerksamkeit für das Judentum mußte ausgeglichen werden durch eine breitere Aufmerksamkeit, die den Islam einbezog und von ihm aus das Gesamt der nichtchristlichen Religionen.

b) Der Gang des Konzils hätte sich zweifelsohne nicht so entwickelt, wenn nicht die verfassungsmäßige und moralische Autorität Pauls VI. ihn diskret, aber entschlossen gewollt hätte. Zwischen der 3. und der 4. Session, als über die Erklärung «Nostra aetate» abgestimmt werden mußte, veröffentlichte der Papst denn

Youakim Moubarac
Guy Harpigny

Der Islam in der theologischen
Reflexion des zeitgenössischen
Christentums

Die dem Islam gewidmete zeitgenössische theologische Reflexion deckt ein weites Feld ab, und es ist ebenso heikel wie schwierig, es einzubringen. * Handelt es sich außerdem um laufende Forschungen, ist die Gefahr groß, Empfindlichkeiten zu verletzen, indem man scheinbar gewisse Positionen einordnet und andere vernachlässigt. Unter diesen Umständen müssen wir auf die eingehende Darstellung verweisen, die wir anderswo veröffentlicht haben¹, und hier, unter bestmöglicher Vermeidung von Namensnennungen, ein Profil der Forschungsarbeit in den drei Hauptbereichen der Christenheit vorlegen.

Dieses Profil wird nicht von Institutionen handeln, denen Spezialstudien gewidmet sind², und es wird absichtlich die Werke vernachlässigen, die nur eine Neuauflage der orientalistischen Methode darstellen. Auch werden unter den Werken, die sich als christliche verstehen, zugegebenermaßen jene bevorzugt, die eine verhältnismäßig wichtige Strömung darstellen, selbst wenn in der folgenden Bilanz jene hervorgehoben werden, die eine neue Problematik einbringen.

auch die Enzyklika «Ecclesiam suam» und gab die Errichtung eines Sekretariates für die Nichtchristen bekannt. Dieses Dokument und diese Institution zeigen nicht nur das persönliche Interesse Pauls VI. für das Gesamt der nichtchristlichen Welt, sondern zeugten auch von seiner besonderen Aufmerksamkeit für die muslimische Welt und erlaubten, in ihm den ersten dem Islam freundlich gesinnten Papst seit Gregor VII. zu sehen⁴.

Diese päpstliche und konziliare Sicht der Dinge wird von allen Beobachtern als das Ergebnis eines besonderen wissenschaftlichen Werkes betrachtet, und dieses seinerseits als die kopernikanische Wende des Katholizismus hinsichtlich des Islams. Das wissenschaftliche Werk, die geistliche Einstellung und das politische Verhalten von Louis Massignon waren so bestimmend für die Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die uns interessieren, wie für das Gesamt des katholischen Beitrages hinsichtlich des Islams. Damit sind, im Vergleich zu dieser Inspiration, auch seine Grenzen angezeigt. Den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils wird man, wenn sie mit dem verbunden werden, was man ihren römischen Kontext nennen kann, zunächst die Distanz ablesen, in die sich der gegenwärtige Katholizismus, der den Islam neu überdenkt, zu ihm stellt⁵.

3. Auf der eigentlich theologischen Ebene scheinen die katholischen islamologischen Arbeiten im Rahmen einer neuthomistischen Orthodoxie entworfen zu sein. Das war vor dem Konzil sicher der Fall für das Werk von Ledit, der die Untersuchung des Begriffs «prophetische Weisung (prophétie directive)» in Bezug auf Mohammed⁶ angeregt hatte. Das ist auch nach dem Konzil der Fall in dem Maß, wie der durch die römischen Instanzen angeregte Dialog sich für die kulturellen Werte interessiert und die theologischen Fragestellungen mit Bedacht ausklammert, indem er den Versuchen, «das Geheimnis des Islams» zu erforschen, nur eine kritische Aufmerksamkeit schenkt. Es ist im übrigen symptomatisch, daß man für den Islam selbst den orthodoxen und traditionellen, um nicht zu sagen mittelalterlichen Islam als einzig gültigen Gesprächspartner zu bevorzugen scheint.

4. Auf der Ebene, die man als politische einzuschätzen versucht ist, die aber in Wirklichkeit eine kirchliche und pastorale ist, stellt man fest, daß die nachkonziliaren Instanzen, die die katholische Islamologie lenken und ihre Ausrichtung bestimmen, so vorgehen, daß die doch unmittelbar betroffene Orientalische Kirche an den Rand gedrängt oder einfach als Gehilfin eines römischen Projektes erscheint. Das ist denn auch der Grund, weshalb wir über diesen Abschnitt als Titel «lateinischer Katholizismus» gesetzt haben.

5. Schließlich muß man, parallel zu diesem neuthomistischen und lateinischen Komplex, die Verbreitung einer großen Zahl wertvoller Werke von sehr verschiedenen Forschern in der gesamten katholischen Welt nennen. Man könnte sie unter den Titel «innere Aspekte des Islams» stellen, der neulich von P. J.-M. Abd-El-Jalil für eine Aufsatzsammlung verwendet wurde⁷. Man weiß übrigens, daß man die Sensibilisierung der katholischen Welt für den Islam neben Massignon ihm zu verdanken hat. Weil es sich aber um ein Phänomen handelt, das die katholische Welt überschreitet, wird auf seine Bedeutung später hingewiesen, und zwar an erster Stelle unter den hauptsächlichsten Errungenschaften der christlichen Theologie auf dem Gebiet der Islamologie. Fügen wir noch hinzu, daß bei Massignon und Abd-El-Jalil der Geist des heiligen Franziskus diese glückliche Zuwendung des christlichen Geistes beseelt hat und daß man P. Basseti-Sani zahlreiche Versuche verdankt, die Massignonsche Islamologie mit der Berufung des Kleinen Armen von Assisi zu verbinden, Darstellung des verfehlten Gottesurteils von Damiette wie neulich das von Napân, Zeugnis der zu Alverna gekreuzigten Liebe⁸.

II. Im Protestantismus

1. Es ist wahrscheinlich, daß der Ökumenische Rat der Kirchen im zeitgenössischen Protestantismus eine ähnliche Rolle als Katalysator gespielt hat wie im lateinischen Katholizismus das Zweite Vatikanische Konzil. Denn in dem Maß, wie die römische Kirche nur in einem lockeren Verhältnis zum Ökumenischen Rat steht und die orthodoxen Kirchen nicht sein entscheidender Teil sind, hat der angelsächsische Protestantismus am Genfer See eine Aufmerksamkeit für die nichtchristlichen Religionen und insbesondere für den Islam entdeckt, die von der praktischen Missionsarbeit weniger abhängig und für die Reflexion wie für den Dialog offener ist⁹.

Die missionarische Präsenz des Protestantismus in der muslimischen Welt ist allerdings bis in unsere Zeit bestimmend geblieben. Das ist der Fall besonders bei dem Theologen H. Kraemer, dessen Denken die protestantische Theologie der Religionen vor und nach dem Zweiten Weltkrieg beherrscht hat. So klar diese Theologie von Barth abhängig ist, ist sie es nicht minder von der indonesischen Erfahrung des Autors¹⁰.

Gegenwärtig wird das Werk von Kraemer abgelöst durch die Reflexion von W. C. Smith, die in seiner indischen Erfahrung, und von Kenneth Cragg, die in seiner Seelsorgearbeit im mittleren Osten gründen. Es ist auch nicht übertrieben, das Gesamt der protestantischen Theologie um diese beiden großen Autoren zu

gruppieren, wie wir den Umkreis der katholischen Theologie mit Massignon im Zentrum betrachtet haben. Damit ist gesagt, daß auch hier die Unterschiede ebenso groß sind wie die Übereinstimmungen.

2. Professor Smith widmet «dem Glauben anderer Menschen» eine Gesamtbetrachtung, die ihn in die Linie der großen Philosophen des 19. Jahrhunderts stellt¹¹. Sicher würde diese Betrachtung, von mehr als einem Kritiker als außerhalb des kirchlichen Rahmens stehend betrachtet, eine wirkliche Revolution in Gang setzen, wenn sie ihre wirkliche Folge auf die christliche Mission hätte. Der Autor trifft die wesentliche Unterscheidung zwischen innerem Glauben (inner faith) und äußerem System (outer system) und hält dafür, daß der Glaube ein allgemeines menschliches Phänomen ist und daß die religiösen Systeme eine andere Lehre und andere Kultformen annehmen. Der Religionsbegriff ist ein später Ausdruck der jüdisch-christlichen Tradition, die den persönlichen Glauben und die kulturellen Traditionen vermengt. Was nun den Islam betrifft, so findet die Gemeinschaft ihre Besonderheit in ihrer Art des Gottesbekenntnisses, wonach sie viel mehr in der Welt spricht und handelt als von ihm selbst spricht. Indem er sich durch ein Buch und nicht in einem Menschen offenbart, und weil dieses Buch einem Propheten anvertraut wurde, der ganz Mensch war, verlangt der koranische Islam, Gott anzubeten, indem man die Idole zurückweist, die als solche eine wirkliche Tyrannei über die Herzen ausüben. Wir haben also im Islam mehr mit Werten der Gemeinschaft als mit solchen der Religion zu tun.

3. Das Werk von Kenneth Cragg folgt einem Weg der Innerlichkeit, der für die persönliche wie für die kirchliche Berufung des Autors charakteristisch ist. Sie befindet sich so in enger Übereinstimmung mit einer durch Gebet durchdrungenen Reflexion des Wortes Gottes. Es ist im übrigen bezeichnend, daß die letzte Publikation von Cragg eine Art Agenda im Geist der anglikanischen Frömmigkeit ist, die christliche und muslimische Gebete trotz des Kontrastes in ein harmonisches Ganzes von Texten der Schrift, der Tradition und der Mystik zusammenbringt.

In seinen grundlegenden Werken unterläßt es K. Cragg nicht, eine gewisse Unrückführbarkeit zwischen Islam und Christentum zu unterstreichen. Wenn er aber eine Anzahl islamischer Grundbegriffe, darunter selbst den Begriff des *islām*, analysiert, entdeckt er auf dieser Ebene durchaus keinen islamo-christlichen Antagonismus. Cragg glaubt vielmehr, daß die islamischen Begriffe Probleme aufwerfen, die nur durch die Inkarnation gelöst werden.

In den neueren Werken erweitert K. Cragg seine Perspektiven, wobei er seine Reflexion auf den Tod

Christi als einzigartigen Ausdruck der Gnade konzentriert und an diese Reflexion eine Anthropologie des Opfers, der Liebe und der Sohnschaft anschließt, deren Hintergrund das Schicksal der Menschheit ist. Auch wenn der Islam nach Cragg nicht genügend tief in diese Sicht des Menschen eindringt, so müßte der Dialog dennoch mit dem Thema Mensch beginnen. Denn was in unserer technologischen Gesellschaft auf dem Spiel steht, das ist der Mensch und seine Freiheit.

In einem ganz anderen Geist und dieses Thema auf eine viel radikalere Weise hervorhebend hält der niederländische Theologe A. T. van Leeuwen dafür, daß die technische Zivilisation nach und nach alle Religionen beseitigen wird¹². Infolgedessen kann gar kein Interesse daran bestehen, heute einen Dialog zwischen den Religionen suchen zu wollen. Die Begegnung zwischen dem christlichen Glauben und den anderen Glaubensbekenntnissen sollte nicht aufgrund ihrer heute überholten religiösen Voraussetzungen erfolgen, sondern im Blick auf die zu errichtende säkulare Stadt. Unter diesen Bedingungen muß der Islam, den der Autor als ein arabisiertes Judentum betrachtet, das aus der syro-mesopotamischen Zivilisation hervorgegangen ist, vergleichbar mit dem Christentum als der Religion des Westens auch heute noch einen mächtigen Faktor für die Erneuerung der Gesellschaft bilden, während er als religiöse Kraft ebenso wie das Christentum zu verschwinden herausgefordert ist.

4. Ohne so weit zu gehen, wenigstens in der Formulierung nicht, weist ein orientalischer Weg, wie wir noch sehen werden, diese Betrachtungsweise auf eine nicht weniger radikale Weise zurück. Bevor wir aber diesen Abschnitt über den Protestantismus abschließen, möchten wir ihn noch auf zwei andere niederländische Beiträge abstützen, die von anderer Art, aber ebenfalls gute und für eine christliche Reflexion über den Islam sehr folgenreiche Arbeiten sind.

a) Die These von J. D. Waardenburg über den Islam im Spiegel des Westens (Mouton, Den Haag, 1962) ist praktisch ein Schürfbericht über die islamologische Orientalistik. Aber zwei Aspekte dieser Arbeit machen aus ihr eine unerschöpfliche Fundgrube für eine christliche Reflexion über den Islam. Der Autor hat Vertreter der hauptsächlichsten religiösen Gemeinschaften der westlichen Welt sorgfältig ausgelesen. Andererseits hat er das Beste seiner Reflexion dem Werk von Louis Massignon gewidmet, der zur Zeit, als Waardenburg an seiner These arbeitete, noch am Leben war.

b) Die These von B. Bijlefeld, Chefredakteur der *Muslim World*, ist gegenwärtig im Bereich der Universitätsislamologie zweifelsohne die konsequenteste in der protestantischen Welt. Diese niederländisch ge-

schriebene These ist, ohne die Dimensionen des historischen Verzeichnisses zu haben, das Norman Daniel in einer unterschiedlichen Perspektive und mit einem unterschiedlichen Einfühlungsvermögen erstellt hat, mehr eine methodische Untersuchung der christlichen islamologischen Tradition vor und nach der Reformation als eine persönliche Reflexion. So hat auch einer von uns bei der Redaktion unserer eigenen Untersuchung der Beziehungen zwischen christlichem Osten und Westen daraus geschöpft¹³.

5. Bevor wir dazu kommen, dieser Anforderung nun besser zu entsprechen, beschließen wir diesen Abschnitt über den zeitgenössischen Protestantismus gerechtigkeitshalber mit dem Hinweis auf die von der Protestantischen Föderation Frankreichs eigens zu diesem Zweck gebildete Gruppe «*Kirche-Islam*». Unter der Leitung der Pastoren Mathiot, Gabus, Hornus, Ilah, Sapin und Françoise Smyth und die Orient- oder Nordafrika-Erfahrung zahlreicher anderer nutzend (darunter Pastor Nicolas und M. Hauchecorne)¹⁴ versucht sich diese ökumenische Gruppe – von Anfang an hat sie sich nämlich der Mitarbeit katholischer Freunde versichert – seit mehreren Jahren im Anhören ihrer muslimischen Freunde. Einige von ihnen haben im übrigen an diesem Heft mitgearbeitet, um daraus im gleichen Geist ein Unternehmen gegenseitiger Aufmerksamkeit zu machen.

III. Im christlichen Osten

Der christliche Osten hat im Westen aus einer methodischen Bestandsaufnahme seines Erbes Nutzen gezogen, die beiläufig auch seine Aufmerksamkeit für den Islam hervorhob. Das ist namentlich der Fall im byzantinischen Erbe beim Werk der Akademie zu Kazan, neulich von Palmieri inventarisiert, und bei einem armenischen Versuch über den Islam¹⁵.

Es ist wohl erlaubt, der von Graf bearbeiteten Bestandsaufnahme der christlichen arabischen Literatur eine Anzahl moderner Werke hinzuzufügen, die bis in unsere Zeit einen gewissen Einfluß ausgeübt haben dürften. Auch darf man nicht unterlassen, sich auf die Kataloge arabischer christlicher Autoren zu beziehen, die in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts veröffentlicht wurden, wie auch für die neueren islamo-christlichen Werke auf die Darstellungen von Anawati und seiner Mitbrüder. Diese gleiche Generation schließlich ist durch zwei Forschergruppen wesentlich gekennzeichnet.

1. Die erste besteht aus durch ihren Eintritt in die religiösen Kongregationen des Westens latinisierten Orientalen. Das ist, um nur Tote in Erinnerung zu rufen, namentlich der Fall bei P. Cheikho, Jesuit von

Beirut, P. Marmardji, Dominikaner von Jerusalem, und P. Anastase-Marie de Saint Elie, Karmelit von Bagdad. Keiner dieser Autoren hat sich dem eigentlich theologischen Studium des Islams gewidmet, und ihre Haltung ihm gegenüber geht von beherrschter Feindseligkeit bis zu verbindlicher Sympathie. Aber das bemerkenswerte Werk, das solche Autoren im Dienst der arabischen Sprache und Literatur geleistet haben, hatte einen entscheidenden Einfluß auf den islamisch-christlichen Dialog. Solche Religiösen haben denn auch den Boden bereitet für das Aufblühen eines Denkens über den Islam, indem sie zu einer beispielhaften Wertschätzung der arabischen Literatur beigetragen haben.

Ihr Werk bildet im übrigen eine Einheit mit dem der Christen des Orients, die den Anstoß zur politischen wie literarischen Renaissance der arabischen Welt gegeben haben. Im Kontext dieser Renaissance nun hat ein vielgestaltiger islamisch-christlicher Dialog seinen Ort, selbst wenn er nicht als solcher anerkannt ist und erfolgte Reflexionsversuche über den Islam nie von einem existentiellen Charakter abweichen.

2. Die zweite Forschergruppe, die einen Hinweis verdient, besteht aus Orientalen, die westlich ausgebildet wurden und die man deshalb «Orientalisierende» nennen könnte. Sie lösen im übrigen nur die großen maronitischen Schulen zu Rom und Paris ab, die seit dem 16. Jahrhundert beigetragen haben, den Westen über die Islamologie im allgemeinen aufzuklären, und ihm vor allem ermöglicht haben, sich an Ort und Stelle mit den religiösen, kulturellen und politischen Gegebenheiten des Orients vertraut zu machen¹⁶.

Joseph Dourra Haddad, melkitischer Priester und Paulistenpater, ist der Verfasser eines bedeutenden Werkes, das sich bemüht, die Anfänge des Islams so zu analysieren, daß es die jüdisch-christliche Strömung bevorzugt, in der der Islam entstanden sei. P. Haddad folgert daraus paradoxerweise, daß die Religion des Korans, weil sie zwar den «Nazarenismus», nicht aber das orthodoxe Christentum gekannt habe, sich nicht mehr von jener des Evangeliums unterscheide als innerhalb des Islams sich die Sunniten von den Schi'iten unterscheiden.

Michel Hayek bestreitet den Lateinern, den Griechen, den Orientalisten und den westlichen Religiösen die Möglichkeit, richtig über den Islam zu handeln, weil diese Aufgabe nach ihm dem aramäischstämmigen Christentum zufalle, und so wollte er den Abrahamismus durch den Ismaelismus interpretieren. Diese systematische Position findet man anderswo dargestellt¹⁷.

P. Paul Khoury, der zunächst eine schöne Analyse des mittelalterlichen Werkes von Paul von Antiochia, Bischof von Sidon, veröffentlicht hatte, veröffentlichte

kürzlich einen kurzen Versuch über den islamisch-christlichen Dialog, der die genaue Replik, im Orient, auf den oben erwähnten säkularistischen Vorschlag von van Leeuwen zu sein scheint. Tatsächlich ist die Betrachtungsweise von P. Khoury nur eine Äußerung des von der Zeitschrift *afaq* unter der Leitung von Msgr. Gregor Haddad, dem melkitischen Alterzbischof von Beirut, geführten Unternehmens¹⁸.

3. Ohne sich für diese Wege zu verpflichten, mögen sie nun in Richtung Übereinstimmung oder Säkularisierung gehen, ordnen sich die restlichen Werke, die wir jetzt als existenzielle Versuche, den Islam zu verstehen, bezeichnen wollen, daher ein in das Bewußtwerden einer gewissen Schicksalsgemeinschaft mit ihm. Einige sind in Ägypten entstanden, die meisten jedoch sind syrisch-libanesisch. Indem sie Orthodoxe, Katholiken und beiläufig auch Protestanten umgruppieren, stellen sie sich zwischen den alten apostolischen Patriarchaten von Antiochia, Alexandria und Jerusalem dar als der Ausdruck eines christlichen Ostens, der mit dem arabisch-muslimischen Osten eins sein will.

Einige dieser Versuche unterlassen es nicht, einen vom dogmatischen Gesichtspunkt her abenteuerlichen Kurs einzuschlagen. Das ist der Fall beim griechisch-orthodoxen Archimandriten Gibara, den Anawati «den verzweifelten Apostel der islamisch-christlichen Einheit» genannt hat¹⁹. Näher bei uns ist dies der Fall beim Maroniten und Chefbeamten des libanesischen Staates Nasri Salhab, der eine Art islamisch-christlichen Synkretismus empfiehlt. Er muß dennoch differenziert gesehen und auf jeden Fall gegen jeden Hintergedanken niederer Politik verteidigt werden.

In einem ausführlicheren philosophischen Kontext und aufgrund einer Analyse der libanesischen Geschichte und Gegenwart schlägt Kamâl al-Hajj, Professor an der libanesischen Universität, die Errichtung der «Naslâmiyya» vor, der islamisch-christlichen Koexistenz, die dieses Konzept, das durch die Zusammenfügung von *Islâm* und *Nasrâniyya* entstand, verwirklichen würde.

4. Ein islamisch-christlicher Dialog, ergänzt durch intellektuelle Annäherungen und aktive Zusammenarbeit, hat sich in dem von Michel Amar in Beirut gegründeten und geleiteten Libanesischen Kreis angebahnt, und zwar in einem ähnlichen Geist, wie er in Kairo in der Gründung des Instituts Dar el-Salam bestimmend war, auf der Linie von Louis Massignon, der selber orientalischer Christ wurde²⁰. Bevor wir zum Höhepunkt der Gruppierung libanesischer Intellektu-

eller im Umkreis der Bewegung der Armen des Imam Moussa el-Sadr kommen und uns mit der tragischen Prüfung in den bekannten Ereignissen im Libanon befassen, muß man in diesem Zusammenhang die philosophischen Versuche von René Habachi hervorheben, der das islamisch-christliche Gespräch in eine weite Perspektive über den Mittelmeerraum integriert. Ebenfalls in diesem Zusammenhang wurde mit Georges Khodr, orthodoxem Metropolit von Byblos und vom Berg Libanon, das Thema der Arabizität erarbeitet, nicht ohne ständigen Bezug auf den Kampf der Palästinenser. Von daher kommt es auch, daß im Ökumenischen Rat und anderswo mehr als einmal ein Kampf ausgebrochen ist zwischen einer Gruppierung von arabischen Christen und Muslimen und einer Gruppierung von westlichen Christen und zionistischen Juden.

5. Georges Khodr hat bei einem Treffen in Addis Abeba die Debatte auf die Ebene einer breitesten theologischen Sicht erhoben²¹. Man kann diesen Text als eine erste orientalische Arbeit zur Theologie der nicht-christlichen Religionen betrachten, die die historizistischen Begrenzungen des Planes Gottes durch eine Mysterienökonomie des Logos und des Heiligen Geistes korrigiert.

Dieser antiochenische Versuch verdient in Parallele gesetzt zu werden mit der letzten und der vornehmsten byzantinischen Sicht von der Religion des Korans, und damit möchten wir den flüchtigen Überblick über die Annäherungsversuche an den Islam in der ganzen christlichen Welt zum Ende der Neuzeit abschließen. Man kann denn auch sagen, daß wie im Westen die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils den Schlußpunkt der christlichen Äußerungen über den Islam markiert und die geistigen Grundlagen einer besseren theologischen und geistlichen Anerkennung der Religion des Korans geliefert haben, daß so der Osten ein seiner eigenen charismatischen Berufung entsprechend Gleichwertiges hervorgebracht hat. Es sind dies die Reflexionen des Patriarchen Athenagoras I. über den Islam, die Olivier Clément gesammelt und über die er getreulich berichtet hat²². Auch wenn wir in diesen freien Äußerungen keine eigentliche theologische Quelle haben, ist ihre Bedeutung für die systematische Reflexion um so grundlegender, als sie eine christliche Erfahrung zeigt, die voll integriert ist in das muslimische Milieu in der Kindheit und Jugendzeit des Aristokles Spyron, und eine sehr positive Auswertung dieser Erfahrung durch den ehrwürdigen Einsiedler des Phanar.

* Die Anmerkungen des vorliegenden und des folgenden Beitrages sowie die bibliographischen Hinweise sind entsprechend der Gesamtplanung dieses Heftes auf das unbedingt Notwendige beschränkt.

¹ Vgl. die Beiträge von Anawati, Smyth und Epalza in diesem Heft.

² Vgl. die beiden Thesen von Y. Moubarac, die dem christlichen Denken und dem Islam gewidmet sind und die von den Anfängen vor und nach der Einnahme von Konstantinopel bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil gehen; für den ersten Teil (der nachfolgend mit *Pensée I* bezeichnet wird) vgl. *Pentalogie islamo-chrétienne III*, 243-286; der Teil, der die Neuzeit und die Gegenwart behandelt (nachfolgend mit *Pensée II* bezeichnet), wird von der Libanesischen Universität herausgegeben und ist bei der Imprimerie Catholique in Beirut im Druck.

³ Vgl. R. Caspars Beitrag in: *Les Relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes* = *Unam Sanctam* (Cerf, Paris 1966) 201-236; *Pentalogie III*, 93-146; *Pensée II*, Kapitel 8.

⁴ Msgr. Montini war ein Mitglied der islamisch-christlichen Gebetsolidarität, die von Massignon zwischen Damiette und Kairo unter dem Titel *Badaliya* gegründet wurde. Vgl. L. Moreaus Beitrag in: *Parole et Mission*, Oktober 1966, 573 ff.

⁵ Vgl. *Pentalogie III*, 81-92.

⁶ Vgl. G. Harpigny, *Muhamad est-il Prophète?*: *Revue Théologique de Louvain* 3 (1975) 311-333; S. 315 über das Werk von Ledit, Mahomet, Israel et le Christ (Colombe, Paris) und über die Gesamtheit der sich für Mohammeds Prophetismus interessierenden Meinungen.

⁷ Zum Werk von Abd-El-Jalil vgl. den halb autobiographischen Beitrag in: *Evangile aujourd'hui* (1967) Nr. 54, 2. Trimester, 63-73 (7, rue Marie-Rose, F-75014 Paris) und *Pensée II*, Kapitel 7 (*L'Islam parmi nous*).

⁸ Zum Mubâhala-Gottesurteil vgl. Massignon, *Opera Minora I* (PUF, Paris) 550-573.

⁹ Für einen Rückblick über die protestantische Theologie der Religionen und insbesondere die Missiologie vgl. C. F. Hallencreutz, *New Approaches to men of other Faiths* (Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1970).

¹⁰ Vom katholischen Gesichtspunkt aus geschrieben ist die Darstellung des Werkes von Kraemer bei J. de Menasse, *Permanence et Transformation de la Mission* (Cerf, Paris 1967) 101-132.

¹¹ Vgl. Hourani, *Islam and the Philosophers of History: Middle Eastern Studies* 3 (1967) April, 206-268.

¹² Für eine Darstellung des Werkes von van Leeuwen in einem Gesamt- von säkularisierenden Versuchen vgl. C. F. Hallencreutz aaO. 67 ff.

¹³ Victor Segesvary hat seither in einer im November 1973 an der Universität Genf verteidigten Dissertation unter der Leitung von M. Fraenkel die Daten über die Reformation und den Islam beträchtlich ergänzt.

¹⁴ F. Hauchecorne ist der Verfasser einer schönen Broschüre über Christen und Muslime im Maghreb (*Les bergers et les mages* [Paris 1963]). Darin legt er Konstanten nahe, die den maghrebinischen Islam mit gewissen Formen des protoafrikanischen Christentums verbinden würden.

¹⁵ Über das von Msgr. Kulésérian vorgestellte Werk von A. Grigor Thathewats vgl. F. Macler, *L'Islam dans la littérature arménienne: Revue des Etudes Islamiques* (1932) 493-522. Für die Akademie zu Kazan vgl. Palmieri, Art. Coran: *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

¹⁶ Vgl. Levi della Vida, *Aneddoti* (über die maronitischen Meister von Marracci) (Mailand 1959) und in der Sammlung *Studi e Testi* (Vatikan): *Ricerche sulla formazione della Biblioteca Vaticana* (1939); und *Documenti sulle Relazioni delle Chiese Orientali colla Santa Sede* (1948).

¹⁷ Vgl. den Beitrag von Jomier: *Parole et Mission*, Heft 24, 659-663; der allgemeine Gesichtspunkt des Ismaelitismus wird später aufgrund der Werke von Snouck und Lammens im Abschnitt über die neue Problematik abgehandelt.

¹⁸ Dieses Unternehmen ist durch die Chroniken des christlichen Westens und Ostens gegangen, wurde aber noch nicht zum Gegenstand einer objektiven und vollständigen Analyse gemacht außer im Dossier, das man einsehen kann bei al-Montada, BP 1375, Beirut.

¹⁹ Vgl. Anawati, *Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétien: Euntes Docete* (Gregoriana, Rom 1969) 433 ff.

²⁰ Für Dar el-Salam (Eglise Notre-Dame de la Paix, Garden City, Kairo) vgl. les *Mardis*, zwischen 1954 und 1962 herausgegeben (Vrin, Paris) und die Chroniken der MIDEO; für den Libanesischen Kreis vgl. Michel Asmar, *Le Cénacle libanais et la conscience politique du Liban* (Beirut 1962) sowie eine große Zahl von Publikationen (BP 1145, Beirut).

²¹ Vgl. seinen Beitrag in: *Irénikon* (Chevetogne 1971) 2, 191-202.

²² Vgl. das Werk *Dialogues* (Fayard, Paris 1969).

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

YOUAKIM MOUBARAC

1924 im Libanon geboren. Beginn des Theologiestudiums an der Sankt-Josephs-Universität in Beyrouth, Abschluß des Studiums mit dem Doktorat am Institut Catholique in Paris, wo er seit 1948 doziert. Gleichzeitig Lehrtätigkeit an der Katholischen Universität Löwen, am Orthodoxen Theologischen Institut Saint Jean in Damaskus und an der Protestantischen Theologischen Fakultät in Brüssel. Am Centre National de la Recherche Scientifique mit Louis Massignon befaßt, hat er dazu beigetragen, dessen Werk und Gedankenwelt bekanntzumachen, bevor er im Rahmen der Arbeit an zwei Dissertationen an der Sorbonne mit der Inventarisierung des christlichen Denkens über den Islam begann. An der Sorbonne Promotion zum Dr. phil. Teilnahme an zahlreichen ökumenischen Treffen, vor allem zum Thema Palästina. Neuerdings Herausgabe einer «*Pentalogie islamo-chrétienne*», in der seine sämtlichen Arbeiten von der Zeit seit der theologischen Dissertation bis zu den derzeitigen Forschungen zusammengefaßt sind.

GUY HARPIGNY

1948 geboren in Luttre (Belgien). 1973 Priesterweihe. Kandidat der Psychologie und Lizentiat der Theologie an der Universität Löwen. Derzeit Arbeit an einer Dissertation über die islamisch-christlichen Beziehungen. Veröffentlichungen: *Le dialogue islamo-chrétien aujourd'hui*: RTL 2 (1975); *Muhammad est-il considéré comme prophète?* in: RTL 3 (1975).