

Youakim Moubarac

## Das christliche Denken und der Islam

Haupterkenntnisse und  
neue Problemstellung

Der Status Quaestionis, der hier als Versuch einer Bestandsaufnahme der hauptsächlichen Monumente christlichen Denkens zum Thema «Islam», sowohl im orientalischen Mittelalter, als auch im Abendland von den Anfängen bis heute, als schließlich wiederum im christlichen Orient der heutigen modernen Zeit, vorgelegt wird, führt zu einer bestimmten Anzahl von Erkenntnissen, die man als bedeutsam, wenn nicht entscheidend für die christliche Auseinandersetzung mit dem Islam bezeichnen kann.\* Bevor wir auf diese Erkenntnisse eingehen und ihre Tragweite bis in die von ihnen geschaffene neue Problemstellung hinein beurteilen, dürfte es nützlich sein, eine Anzahl allgemeiner Feststellungen hervorzuheben.

### *I. Feststellungen*

1. Die historischen Untersuchungen haben die theologischen Essays im eigentlichen Sinne in den Hintergrund gedrängt. Von solchen Essays erscheinen tagtäglich neue und behandeln nach und nach klassische und moderne Aspekte in neuer Form. Doch dürfte für die Zukunft sicher sein, daß nicht eine theologische Abhandlung über den Islam das historische Inventar der früheren Arbeiten übersehen darf. Dabei sollte der vorliegende Bestand allerdings auf jeden Fall dazu veranlassen, sowohl von Wiederholungen als auch von falschen Originalitätsansprüchen abzusehen<sup>1</sup>. Diese Feststellung hat übrigens auch die Zusammenstellung des vorliegenden Heftes maßgeblich bestimmt.

2. Die Feststellung des historischen Sachverhaltes, von der hier die Rede ist, wird dazu beigetragen haben, die Bedeutung der vom Zweiten Vatikanum über die nichtchristlichen Religionen veröffentlichten Texte hervorzuheben. In diesem Zusammenhang läßt sich aber auch feststellen, daß, abgesehen von einigen den Konzilsdokumenten zeitlich mehr oder weniger lange vorausgehenden päpstlichen Verlautbarungen, keinerlei genau umrissene amtliche Weisung oder Abgrenzung vorliegt, an die sich der Theologe zu halten hätte, der sich mit der Analyse einer Religion wie der des Islams befaßt. Es gibt gewisse Verbindungslinien christ-

lichen Denkens zwischen Ost und West, von denen einige aus Trägheit, Böswilligkeit oder Unwissenheit zur Routine werden. Doch Traditionen oder gar eine Tradition zu diesem Thema gibt es nicht.

3. Sicher ist, daß vor dem Zweiten Vatikanum die negativen, ablehnenden oder doch zumindest kritischen Meinungen den gemeinsamen Tenor der christlichen Literatur über die Religion des Korans bilden. Doch die in den letzten Jahren methodisch durchgeführte historische Bestandsaufnahme hat auch zahlreiche Irrtümer enthüllt, die nicht einer Feindseligkeit oder Voreingenommenheit entspringen. Das gilt selbst für die Werke sehr ernsthafter Autoren; und ihre Meinungen zeichnen sich aus durch einen Sinn für die Nuance oder das Bemühen um richtige Befragung, wenn es sich dabei nicht um vollends positive Meinungen handelt.

Für den Osten sei dabei an das Urteil des nestorianischen Patriarchen Timotheus I. erinnert, in dem er Mohammeds Prophetie voll und ganz im gleichen Sinne wie die Prophetien des Alten Testaments, eben als für die arabischen Völker gegeben, anerkennt<sup>2</sup>. Erinnert sei ebenso an die Gedankengänge eines Paul von Sidon, der von einer an christlicher Wahrheit trächtigen koranischen Schrift spricht, in einem Sinne, der alle Gedanken über dieses Thema seit Johannes Damascenus über jede Kontroverse hinaus trägt.

4. Übrigens muß, was den christlichen Orient anbelangt, unterschieden werden zwischen byzantinischen und diesen verwandten Theologen und den übrigen, sowohl den Melkiten als auch den Nestorianern, den orthodoxen Syrern oder Kopten. Die Christen Syriens und Ägyptens, von denen eine Anzahl sehr positiv auf die arabische Eroberung reagierten aus ihrer ant Byzantinischen Einstellung heraus, bewegen sich in ihren Kontroversen mit dem Islam auf einem sehr hohen philosophischen Niveau und sind zudem in jedem Falle gelassener und konsequenter aufgrund dessen, daß sie dieselbe Sprache sprechen wie er<sup>3</sup>.

5. Im Westen scheint Abälard den Islam unter das philosophische Vorzeichen eines Bundes der Natur einzuordnen, der nicht durch den des Gesetzes gegenstandslos wird, gleich wie dieser seine Bedeutung nicht vollkommen einbüßt durch den Bund der Gnade<sup>4</sup>. Raimundus Lullus erklärt, der Islam stehe dem Christentum näher als das Judentum, während er ihm andererseits seine sufistischen Formulierungen für seine eigene Mystik entlehnt<sup>5</sup>. Petrus Venerabilis ist hinsichtlich des Islams unentschieden, ob er ihn unter die Häresien rechnen oder ihn als ethnische Religion werten soll<sup>6</sup>, während Nikolaus Cusanus, der das erstmalige Bemühen des Abtes von Cluny um eine unmittelbare Kenntnis des Korans wiederholt, ihn, statt einer

systematischen Ablehnung, durchsiebt; ja er lädt den arabischen Islam zu einem neuen ökumenischen Konzil von Jerusalem, indem er ihm, wie allen anderen Religionen, ein Friedensangebot macht, gegründet auf einer gleichen Beziehung zu Gott bei aller Verschiedenheit der Kulte<sup>7</sup>.

6. Im Osten wie im Westen und gleichwelcher Art die Sackgassen sind, in denen die christliche Auseinandersetzung mit dem Islam sich verirrt hat, muß in dem festgelegten historischen Sachverhalt, auf dem wir fußen, eine gewisse Anzahl von *Wegen* herausgestellt werden, deren Wert nicht notwendig von den erzielten Ergebnissen abhängt und deren exemplarischer Charakter bleibt, selbst wenn diese Ergebnisse ebenso viele überschrittene Grenzen darstellen.

a) Das gilt für die beiderseits als bevorzugtes Mittel des Dialogs angesehene «ratio», insofern beide Seiten sich nicht auf eine höhere Autorität berufen können. Das verschafft uns vor allem, ebensogut im lateinischen Mittelalter wie in der östlichen Theologie, die «notwendigen Zeugnisse (rationes necessariae)» für die christlichen Mysterien.

b) Die besondere Aufmerksamkeit für die islamischen Schriften bleibt nichtsdestoweniger ein bevorzugter Weg für die christliche Auseinandersetzung, wenn diesen Schriften dabei auch keine Offenbarungsautorität zuerkannt wird. Diese Aufmerksamkeit ist um so verdienstlicher, als sich für viele Byzantiner und Lateiner ihre Untersuchungen auf Koranversionen gründen, die später als «Verfälschungen» angesehen wurden<sup>8</sup>.

c) Diese Aufmerksamkeit für die heiligen Schriften in der Auseinandersetzung mit dem islamischen Argument der Überlegenheit des Korans aufgrund dessen, daß er nach dem Evangelium gekommen ist, führt die christliche Theologie in die historische Betrachtungsweise ein. Auf dieser Grundlage haben wir bei einem 'Isâ Ibn Zur'a ebenso wie später bei einem Roger Bacon eine erste historische Klassifizierung der Religionen, die man als eine Art Unterbau für ihre Theologie betrachten kann.<sup>9</sup>

d) Es bleibt die Tatsache, daß die jüdisch-christliche Thematik von jeher den wesentlichen Bezug der islamisch-christlichen bildet. Die Religion des Propheten, die nach dem Evangelium gekommen ist, wie dieses nach der Thora kam, wird von einer beträchtlichen Anzahl christlicher Denker in der gleichen Weise betrachtet, wie die Religion der Propheten. Namentlich Petrus Venerabilis richtet an die Muslime dieselbe Einladung zum Heil wie an die Juden<sup>10</sup>.

e) Gleich wie die auf diese Einladung gegebene Antwort sein mag und vor allem gleich wie ihre theologische Voraussetzung sein mag – hier haben wir in einem

wie im anderen Falle eine Eröffnung des Dialoges und einen Vorrang der Mission dem bewaffneten Kreuzzug gegenüber. Im Hinblick darauf darf man sagen, daß das als neu geltende Prinzip des Dialogs einen traditionellen Weg darstellt<sup>11</sup>.

7. Ein entscheidender Übergang von der theologischen Betrachtung des Islams zu seiner erfahrungswissenschaftlichen Untersuchung scheint sich zur Zeit der Renaissance zu vollziehen. Danach jedenfalls strebt zumindest seit Beginn des 19. Jahrhunderts die Orientalistik. Doch erweist sich, daß die sich als wissenschaftlich bezeichnende Bestandsaufnahme des Islams durch mehr oder weniger bewußte und eingestandene philosophische Voraussetzungen determiniert ist. Das gilt für alle namhaften Orientalisten des vergangenen Jahrhunderts und des Anfangs dieses Jahrhunderts. Ihre Abhängigkeit von den bedeutendsten deutschen philosophischen Strömungen wie auch dem Positivismus Comtes ist ebenso offensichtlich wie die Abhängigkeit der ganzen Schar der heutigen Islamologen vom Marxismus, auf den sie sich berufen. Man kann also behaupten, man habe die im Mittelalter eigentümliche theologische Sicht des Islams durch eine wissenschaftliche ersetzt, die mit der modernen Zeit eingesetzt habe und für die heutige Zeit zwingend sei. Wir sehen uns in Wirklichkeit einer auf philosophischen Stellungnahmen fußenden Betrachtungsweise gegenüber. Das hat im übrigen dem Westen eine echte Belebung der Islamwissenschaften seit der Aufklärungszeit beschert<sup>12</sup>.

8. Während indes eine Anzahl christlicher Autoren weiter den Weg des Mittelalters geht, wenden andere sich der als wissenschaftlich bezeichneten Orientalistik zu und nehmen für sich in Anspruch, den Islam rein objektiv zu betrachten. Tatsächlich bezieht die große Mehrheit der christlichen Denker – gleich ob es Fachtheologen oder Missionare – einen Standpunkt, der sich als objektiv ausgibt und die Lauterkeit und Ehrlichkeit Mohammeds in Zweifel zieht, die Urheberchaft des Korans ihm persönlich zuspricht und diskussionslos die Theorie von der Zerteilung der Mission des Propheten und der Zerstückelung des Korans in vier Perioden übernimmt, von denen die drei Mekkaner Perioden von der Medinischen vollkommen verschieden sein sollen. Dadurch aber reduziert der weite Bereich christlichen Interesses am Islam, falls er nicht von negativen Vorurteilen belastet ist, die Religion Mohammeds auf eine natürliche Religion und Frucht menschlichen Bemühens oder einer sozio-ökonomischen Bewegung, einen jüdisch-christlichen «Ersatz» oder einen guten Glaubens kultivierten Irrtum<sup>13</sup>.

9. Nichtsdestoweniger sollten wir in diesem Zusammenhang sorgfältig zwischen theologischer Be-

trachtung und religiöser Aufgeschlossenheit unterscheiden und dabei nicht übersehen, daß glücklicherweise die letztere nicht selten den Vorrang der erstgenannten gegenüber besitzt. Für zahlreiche im Bereich des Islams lebende christliche Kontemplative und Missionare rangiert die spirituelle Begegnung mit dem Phänomen des Islams und erst recht die von Herzen kommende freundschaftliche Verbundenheit mit der islamischen Welt vor der theologischen Formulierung. Ganz besonders in der der heutigen unmittelbar vorausgehenden Generation haben wir einen Primat des Kontemplativen, der das Existenzielle integriert und sowohl für das Politische wie das Theologische einen Ausgleich schafft. Das gilt ganz besonders für Charles de Foucauld und Albert Peyriguère<sup>14</sup>.

10. Es sind in allgemeinerem Sinn «Einzelpersönlichkeiten», Priester oder Laien, und wenn es sich um Ordensleute handelt, offenbar «Ausgeschlossene», die die günstigsten Anschauungen hinsichtlich des Islams vertreten. Auf diese Weise entziehen sie sich zweifellos jeder generellen Kreuzzugs- und Missionierungspolitik oder auch der Politik des von ihren Institutionen oder Gruppen vorprogrammierten Dialogs. Das schafft natürlich die bereits erwähnte doppeldeutige Haltung innerhalb des Katholizismus, wie wir sie dem Werk Louis Massignons gegenüber beobachten. Dennoch darf man annehmen, daß das Gesamtphänomen deutlich positiv zu werten ist, wenn man die grundlegenden Erkenntnisse annimmt, die nunmehr aufgezählt werden sollen.

## II. Erkenntnisse

11. An erster Stelle unter den grundlegenden Erkenntnissen christlicher Islamwissenschaft scheint zu stehen, daß in Zukunft eine ernsthafte, positive Betrachtung des Islams innerhalb des Christentums das Übergewicht gewinnen müßte über jede gegenteilige Einschätzung. Man kann in diesem Zusammenhang sagen, daß die Schule eines Massignon innerhalb des Katholizismus sich durchgesetzt hat gegenüber der eines Lammens, ebenso wie in den Kirchen der Reformation die eines Cragg gegenüber jeder anderen Haltung, und daß schließlich die Wertschätzung eines Patriarchen Athenagoras für den Islam die letzte und höchste Äußerung der Orthodoxie zu diesem Thema darstellen wird. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur die dem Islam gewidmeten Artikel in den kirchlichen Enzyklopädien und anderen Werken dieser literarischen Gattung zu vergleichen. Speziell für den Katholizismus wird das vollends deutlich, wenn man vom *Dictionnaire de Théologie Catholique* und den Artikeln Palmieris zu denen von Abd-El-Jalil in der neuen

Enzyklopädie *Catholicisme* oder von Louis Gardet in der Sammlung *Je sais – Je crois* übergeht.

12. Im Rahmen eines anerkannten globalen Schemas zeichnet sich eine gewisse positive Einschätzung der Mission Mohammeds ab. Wenn die Mehrzahl auch noch weit davon entfernt ist, ihm den Titel Prophet zuzuerkennen, während andererseits eine gewisse Anzahl Autoren sich die Frage nach dem außerordentlichen Charisma stellt, das ihm auf jeden Fall zugesprochen werden muß, – wenn manche ihm sogar nur eine teilweise auf die erste Mekkaner Periode begrenzte Aufrichtigkeit zubilligen wollen, kann man doch sagen, daß nunmehr ihm gegenüber die Einstellung vorherrscht, die hinsichtlich des Islams generell vorherrschend geworden ist und die das Werk Abd-El-Jalils durch die Idee einer «vision de l'intérieur (Vision von innen heraus)» konsekriert hat. Die charakteristischsten Standpunkte sind einerseits die Zurückhaltung in den römischen Richtlinien für den Dialog, die zwar durchaus von einer «prophetischen» Spiritualität sprechen, dabei aber Mohammed nicht einmal erwähnen<sup>15</sup>, und andererseits die jüngste Definition der subjektiven und objektiven Aufrichtigkeit und Echtheit des Propheten des Islams, die Roger Arnaldez gegeben hat. In dieser Hinsicht sind Arnaldez' Zeilen ebenso bestimmend wie vor fünfzig Jahren die Massignons über Hallaj und zweifellos folgerichtiger für den Theologen in dem Maße, in dem sie sich nicht auf eine theologische Reflexion stützen, sondern auf eine kritische Analyse<sup>16</sup>.

13. In derselben Hinsicht sind Arnaldez' Analysen der islamischen Korankommentare gleich symptomatisch. Zweifellos ist das christliche Denken weit davon entfernt, sich von den kritischen Wegen zu distanzieren, die der Westen immer noch hinsichtlich des heiligen Buches des Islams beschreitet. Doch kann man sagen: Ebenso wie für Mohammed gibt es hier eine gewisse positive Betrachtung der Dinge, die sich auf drei spezielle Punkte gründet, gerade wegen der Bestreitung, denen sie noch ausgesetzt sind:

a) Was die koranischen Stellungnahmen zu den christlichen Mysterien anbetrifft, so betrachtet sie ein großer Teil der Forscher immer noch als systematische Ablehnungen. Doch einige sind durchaus aufgeschlossen für den islamischen Standpunkt, der sie als unterschiedliche Formulierungen und nicht so sehr als Leugnungen des christlichen Mysteriums darstellt. Diese Haltung ist ganz besonders typisch für die Antworten, die uns M. Kamel Hussein und S. H. Nasr zur Trinität und Kreuzigung gegeben haben<sup>17</sup>.

b) Wenn es auch immer noch klar ist, daß eine spezifisch christliche *Interpretation* des Korans ein unangebrachtes Unternehmen wäre, so liegt eine christliche

*Lesart (lecture)* nicht außerhalb des Denkbaren, selbst wenn sie sich nicht in allen Punkten mit dem islamischen Verständnis deckt. Wie es hinsichtlich der jüdischen Schriften Divergenzen zwischen Christen und Juden gibt, so kann es – wie man sicher noch besser verstehen wird – durchaus Divergenzen zwischen Christen und Muslimen hinsichtlich des Korans geben, ohne daß man sein christliches Verständnis nun als etwas Indiskretes oder Ungerechtfertigtes betrachten müßte.

14. Massignons Plädoyer für Hallaj und die Mystik generell, die wir eben als der Bestätigung der Aufrichtigkeit Mohammeds durch Arnaldez gleichwertig erwähnten, gehört nach wie vor zu den wichtigsten Erkenntnissen der christlichen Islamwissenschaft; und es handelt sich dabei um ein um so bedeutsameres Gebiet, als der christliche Denker seinem islamischen Gesprächspartner hier nach wie vor ein Problem vorlegen wird. Eine bestimmte Richtung christlichen Denkens erklärt sich übrigens als ratlos und unklar hinsichtlich der islamischen Authentizität der muslimischen Mystik. Sich überlegen gebende Theologen lehnen es rundweg ab, dieses Phänomen als integrierenden Teil des orthodoxen Islams zu betrachten. Dennoch bleibt die islamische Mystik für die Gesamtheit der christlichen Denker ein bevorzugtes Gebiet<sup>18</sup>.

15. Wenn es unter den Christen Meinungsverschiedenheiten über die islamische Authentizität der muslimischen Mystik gibt, so hängen sie mit einer anderen wichtigen Erkenntnis zusammen: daß es innerhalb des Islams in seinen Hauptströmungen einen gewissen Pluralismus gibt. Wenn auch ein maßgeblicher Teil der katholischen Fachleute am Vorhandensein eines orthodoxen, ja rigoristischen Islams festhält, so wird diese innere Vielfalt doch gebührend in Rechnung gestellt. Aufgrund dessen wird auch der Schiitismus stark hervorgehoben und als wesentlich anerkannt für alles, was sich innerhalb des Islams auf der Ebene des inneren Lebens und des schöpferischen Wirkens abspielt. Gewiß kann man nicht behaupten, daß die Arbeiten eines Corbin über den iranischen Islam allgemein gute Aufnahme finden, noch daß sie bisher ein spezifisch theologisches Echo im islamisch-christlichen Dialog gefunden hätten, wie sehr sich der Autor auch in diesem Sinne bemüht<sup>19</sup>. Aber das klare Interesse, das diese Forschungsrichtung in den verschiedensten Kreisen gefunden hat, wird weithin von der christlichen Intelligenz geteilt. Für uns und wie Massignon bereits nachdrücklich betont hat, stellt das Schiitentum den Islam im Stadium des religiösen, philosophischen und sozialen Suchens dar. Es ist der historische Nerv eines in steter Spannung befindlichen Islams. Man kann unmöglich den Islam objektiv analysieren noch ihn spiri-

tuell erfassen, ohne dem Rechnung zu tragen. Unter Berücksichtigung des Gesagten und gleich welche Richtung der Aufmerksamkeit für die eine oder die andere Form des Islams sich im Christentum Raum schaffen mag, – die große Mehrheit der Christen, die sich im Augenblick dafür interessiert, betrachtet ihn als ein Ganzes und geht ihn dennoch weiterhin an von seiner mittelmeerischen Seite und seiner arabischen Form aus. Als Front und Speerspitze der Dritten Welt besitzen die großen islamischen Länder in Asien und Afrika dasselbe spezifische Gewicht wie das Christentum in Lateinamerika.

Doch wenn solche Überlegungen über die islamische Welt eine bestimmte Praxis des islamisch-christlichen Dialogs bedingen, trägt die Verschiedenartigkeit der Ausprägungen des Islams in seinen inneren Strömungen unfehlbar dazu bei, daß in der christlichen Islamwissenschaft eine neue Problemstellung auftaucht. Darauf aber müssen wir noch in kurzen Zügen eingehen.

### III. Problematik

16. Nachdem wir versucht haben, aus der Vergangenheit heraus den Islam in dieser oder jener Weise einzuordnen, nachdem wir sodann in jüngerer Zeit eine ihn einbeziehende Theorie im Rahmen einer Theologie des Heils für die Nichtchristen – individuell oder kollektiv gesehen – entwickelt haben, kann man nun sagen, daß die heutige Problemstellung der christlichen Theologie, soweit sie sich mit dem Islam befaßt, um einen Versuch bemüht ist, jene große religiöse Bewegung innerhalb des Planes Gottes zu legitimieren. In dem Maße, in dem ein solcher Versuch einen Heilsweg verfißt, der von dem Weg in Jesus Christus verschieden ist, muß gleich von Anfang an klar gesagt werden, daß diese Aufgabe im Voraus mißbilligt wird. Das gilt nicht für den Fall, daß man im Hinblick auf diesen einzigen Weg des Heils ein angemesseneres Verständnis seines Verlaufs, seiner Reichweite oder der Punkte sucht, an denen er mit dem Geschick der Völker in einer geheimnisvollen, aber realen Konvergenz verknüpft ist.

17. Jegliche Betrachtung des Islams im Rahmen der Heilsgeschichte nimmt zunächst Bezug auf Abraham, wengleich auf die Gefahr hin, daß sie sehr schnell erleben muß, wie die nähere Bestimmung dieses Bezuges bald divergierende Wege nimmt. So ist in einem Gedankengang, den man bis auf Abälard zurückverfolgen könnte, nämlich auf sein Gespräch zwischen einem Christen, einem Juden und einem Philosophen, wobei der Philosoph, da er als Ismaelit bezeichnet wird, mit einem Muslim identifiziert wird, die religiöse Grund-

lage des Islams der Grundlage der «Natur» gleichgesetzt und von dem entsprechenden Bund bestimmt wird<sup>20</sup>. Dieses Verständnis sollte um so weniger Schwierigkeiten mit sich bringen, als es sich mit der Art und Weise trifft, wie der Islam sich selbst sieht und zwar von jeher: als *din al-fitra* oder erste Religion der Menschheit.

18. Wenige Theologen, die nach Gottes Plan mit dem Islam forschen, geben sich indes mit diesem Bezug zufrieden, der von allzugroßer Primitivität und in seinem Ansatz allzu unbestimmt ist. Das abrahamitische Prinzip kann nach ihrer Meinung nicht allein auf der Rückführung auf Ismael fußen, da diese allzu unterschiedslos neben einem Bezug auf Noah oder Adam stände. Diese Bestimmtheit des Islams von Ismael her wird vielmehr in Beziehung zu Gottes Plan mit seinem Volk von seinem Stammvater Abraham an verstanden. Gerade an dieser Stelle aber zeigen sich die Hauptdivergenzen, und man muß mit bedrohlichen Klippen rechnen.

Auf einer Linie, die wir als streng neuhomistische Orthodoxie bezeichnet haben, aber auf der Suche nach einer für sein hohes Alter vorbildlichen geistigen Offenheit, hat Kardinal Journet den Abrahamismus des Islams folgendermaßen definiert:

«Die Botschaft Mohammeds, der höchste Schatz des Islams, ist die *übernatürliche Offenbarung* (die Hervorhebungen stammen von Journet selbst) des einzigen und transzendenten Gottes, die an Abraham ergangen ist. Diese Offenbarung, die bei Abraham auf das Mysterium der Trinität und die erlösende Menschwerdung hin geöffnet, aber durch Israels Versagen blockiert, gehemmt und zur Erstarrung gebracht worden ist, hat Mohammed in Auswirkung eines unverschuldeten Mißverständnisses als antitrinitarisch und antichristlich aufgenommen; daher die schreckliche und beständige Doppeldeutigkeit dieser Botschaft.»<sup>21</sup>

Diese Definition würde eine ganze Abhandlung verdienen. Hier mag die Feststellung genügen, daß sie die verschiedensten Formen des Verständnisses des Islams als eines «arabisierten Judaismus» einschließt und derart unterschiedliche Betrachtungsweisen verbindet wie die von Richard Simon<sup>22</sup>, Kardinal Newman<sup>23</sup> oder P. Lammens. Bevor wir jedoch näher erklären wollen, worin sich Lammens' Standpunkt von anderen christlichen Auffassungen vom Islam als «arabisiertem Judaismus» unterscheidet, soll auf Journets Bemerkung von dem unverschuldeten Mißverständnis eingegangen und diese von uns mit der folgenden weiteren Erklärung unterbaut werden:

«Der Inhalt der (koranischen) Botschaft ist die Idee des einzigen und transzendenten Gottes, wie er ur-

sprünglich Abraham *im prophetischen Licht* der biblischen Offenbarung kundgetan, dann aber in einem *Zerrspiegel* eines Israel und dem Islam gemeinsamen Mißverständnisses antitrinitarisch und antichristlich geworden ist. Das ist keineswegs ein einfacher philosophischer Gottesbegriff, sondern eine im Ursprung offenbarte religiöse Idee – die ein gewaltiges Ansehen bewahrt – und auf diese Weise ausgeplündert worden ist.»

Begründet man so eine nicht allein pathetische, sondern auch noch positiv abrahamitische Sicht von Geschick und Bestimmung des Islams, in allem vergleichbar der des Judentums und von diesem außerdem auf engste abhängig, so sieht man doch, daß ein Abrahamismus nach Journet völlig verschieden ist von einem philosophischen Ismaelismus nach Art Abälards. So bleibt aus der Sicht des alten Theologen von Fribourg der Weg für eine bestimmte Integration des Islams in den biblischen Heilsplan offen, – ein Weg, der weniger einschränkend und auf jeden Fall weniger abhängig ist vom Versagen Israels<sup>24</sup>.

19. Das gilt noch nicht für diejenigen, die sich auf die große orientalistische Sezierung des Korans gründen, um von da aus ein ismaelitisches Verständnis des Islams vorzulegen, sei es nun kritisch oder religiös. Hören wir, was P. Lammens schreibt:

«In seiner (Mohammeds) ungemain aktiven Intelligenz erstand das Bild Christi in einer kraftvollen plastischen Form. Er steht über Abraham und Moses, seinen bevorzugten Vorbildern, und keine dieser großen Persönlichkeiten wird von ihm verkündet als Wort, als Geist Gottes. Doch in dem Augenblick, in dem er seine Schlüsse zog, beging Mohammed einen entscheidenden Fehler. Er weigerte sich, die Schlußfolgerungen aus seinen eigenen Prämissen zu ziehen. Von dem Augenblick an hatte der Islam seinen Weg gefunden: als Nachbildung des biblischen Monotheismus mit christlichen Elementen, verzerrt durch eine judaisierende Interpretation; arabischer Zweig des ebionitischen Stammes mit schwächeren Formen, wie es der Wüstenflora entspricht. Aber die Kopie, die nach dem Original der beiden Testamente konzipiert ist, blieb für immer unvollendet, und man brauchte ihr nur noch den ismaelitischen Stempel aufzudrücken. Nachdem sie einen Augenblick lang durch die Nähe Jesu verdunkelt worden war, sollte die Gestalt Abrahams einen neuen Glanz gewinnen. Sie sollte das bis dahin fehlende nationale Element abgeben. Der große Patriarch muß seinerseits den Islam annehmen als überarbeitete und beträchtlich arabisierte Neuauflage des talmudischen Judentums.»<sup>25</sup>

Der entscheidende Augenblick, auf den Lammens hier anspielt, ist für die kritische Prüfung des Korans

klar. Es ist der Augenblick der Rückkehr Mohammeds zu einer rein judaisierenden Inspiration, der ihn dazu gebracht habe, dem Islam einen national arabischen Charakter zu geben durch die Aufprägung des ismaelitischen Stempels. Der Zeitpunkt fällt in seinen Aufenthalt in Medina. Dort habe der Prophet aus Mekka gelernt, was er bis dahin nicht wußte. Die koranische Nachbildung des biblischen Monotheismus erhalte demnach seinen Abschluß, als ihm die Juden von Medina, um ihn endgültig zu demütigen und zu entmutigen, erklärten, was er als ungebildeter Araber nicht wußte: daß er Abrahams elender Nachkomme sei, den ihm die Sklavin geboren habe – Ismael. In dem Augenblick sei der koranische Abrahamismus zum Ismaelismus geworden.

Dieses Umschwenken Mohammeds, das nur eine Abkehr angesichts der Mißachtung Israels für ihn als kleinen Araber gewesen wäre, ist in dieser Form die große Entdeckung der kritischen Orientalistik und in ihrem Gefolge der christlichen Auffassungen von einem ismaelitischen Islam. Entwickelt wurde die Theorie von Snouck-Hurgronje und allgemein verbreitet durch den Artikel *Ibrahim* in der *Zyenclopédie de l'Islam* von seinem Schüler Wensick. Forster mit seinem indessen sehr systematisch vertretenen Ismaelismus kannte diese Theorie noch nicht; Massignon lehnte sie rundweg ab<sup>26</sup>. Überdies ruft sie unabwiesbare Einwände auf den Plan – sowohl vom wissenschaftlichen Standpunkt aus als auch vom Standpunkt des muslimischen Bewußtseins und dessen innerer Aneignung im christlichen Denken aus.

20. Tatsächlich ist es nicht schwierig zu erkennen, in welchem Punkt eine derartige ismaelitische Festlegung des Islams für die Erstbetroffenen zunächst unwiderlegbar ist. Natürlich ist es für den Muslim unvorstellbar, daß Mohammed erst in Medina und im Anschluß an eine gehässige jüdische Aufklärung entdeckt haben sollte, was hernach das Allereigenste des islamischen Glaubens als abrahamitisches Erbe darstellt. Zerstückelt man den Koran irgendwie derart, daß daraus eine zum Gegensatz sich steigernde Unterscheidung wird zwischen einem mekkanischen Mohammed, der nur ein wenig eigenständiger Wiederholer vergangener Glaubensgehalte wäre, und einem zum Propheten der Araber und Oberhaupt eines Staates gewandelten Mohammed der medinensischen Zeit, so wird dies, wie man leicht denken kann, für jedes muslimische Bewußtsein unannehmbar.

Der Protest dieses Bewußtseins gegen eine solche Darstellung der Ursprünge seines Glaubens wird jedoch durch ein aufmerksames Studium der koranischen Botschaft weitgehend gerechtfertigt. Wir haben das in unserer Dissertation *Abraham dans le Coran*

ausgeführt. Snoucks bei Lammens wieder auftauchende und durch Wensick in der Orientalistik zur allgemein anerkannten Theorie gemachte These hält einer aufmerksamen Analyse der Korantexte über Abraham nicht stand. Das wirkt sich im übrigen dahingehend aus, daß jedes Aufgreifen dieses ismaelitischen Motivs notgedrungen unsere Schlußfolgerungen verwerfen muß<sup>27</sup>.

Dennoch braucht man sie trotz aller entgegengesetzt lautenden orientalistischen Stellungnahmen keineswegs unbedingt zu übernehmen, um sich darüber klar zu werden, daß der Ismaelismus, der aufgrund seiner koranischen Voraussetzungen für das muslimische Bewußtsein schon unannehmbar ist, auch für das christliche Bewußtsein von seinen eigenen Postulaten aus ebenso unannehmbar wird. Ist einer auf Ismael bezugnehmenden Interpretation des Islams bereits durch die abrahamitische Orientierung des Korans widersprochen, insofern diese Orientierung im Koran eine grundlegende Einstellung ist und insofern Mohammeds Kontakte mit Juden und Christen ihn kaum dazu veranlaßt haben, seine Botschaft im Sinne einer speziellen «arabischen» Einengung umzukehren, sondern ihn vielmehr in seinem Ruf zu einer ökumenischen Begegnung vor allen Differenzen bestärkt haben, so scheint uns vom christlichen Standpunkt aus noch undenkbarer, Mohammeds Wahl von der biblischen Berufung Ismaels aus zu rechtfertigen. Der betreffende Text besitzt in Wirklichkeit in der hebräischen Bibel keinerlei Entsprechung, und seine hypothetische Anwendung auf den Islam lenkt die christliche Hermeneutik zu einer Radikalisierung der Verheißung und der Auserwählung, ausgehend von einer Ausschließung, die von einem ehrlichen Bewußtsein aus, sei es religiös oder nicht, nur abgelehnt werden kann.

Wir brauchen gar nicht erst die Konsequenzen einer Theorie abzuwarten, die eine von der jüdischen<sup>28</sup> verschiedene und dieser notwendig widerstreitende islamische Berufung herausstellt, sondern können bemerken, daß sie, politisch gesehen, den israelisch-arabischen Konflikt vollends in eine Sackgasse bringt. In einer solchen Optik gründen sich sowohl die Perspektive einer Aussöhnung als auch die eines permanenten Konfliktes auf einer falschen völkischen Bindung der religiösen Gemeinschaften und entziehen jeder Überwindung historischer Gegensätze durch die Gläubigen den Boden.

#### IV. Kritische Fragestellungen

Gleich wie es um die abrahamitische Problematik des Islams und seine ismaelitischen Abwandlungen stehen mag, – im christlichen Denken sind dadurch präzise

Fragen geweckt worden, von denen manche über die islamisch-christlichen Beziehungen hinausgreifen und spezifisch theologische Überlegungen auf den Plan rufen.

21. Wir erwähnten eben die Verwendung der Genesistexte über Ismael. Nach unserer Meinung sollte der Gesamtkomplex der Kapitel 12 ff. des ersten Buches der Bibel, sowie alles, was im Alten wie im Neuen Testament darauf Bezug nimmt, einer analogen Bearbeitung unterzogen werden, wie sie die Kapitel 1-11 bereits erfahren haben. Das Siebentagewerk der Schöpfung und die Arche Noahs haben keineswegs an religiöser Bedeutung eingebüßt, als ihnen ihr historisches Verständnis entzogen wurde. Ebenso werden zweifellos die großen Realitäten der Verheißung, der Auserwählung und des Bundes nur an Bedeutung gewinnen, wenn man sie von einem falschen Historismus befreit. Sie werden Gottes Großzügigkeit jedem Stammes- und Klassenprivileg gegenüber kundtun. Im Lichte dieser Großzügigkeit muß nicht allein nach dem Evangelium, sondern auch nach der an Abraham ergangenen Verheißung angenommen werden, daß alle ausgeschlossen sind durch die Sünde und alle erlöst durch die Gnade. Es gibt im übrigen eine Umkehrung des Abrahamsgleichnisses der beiden Söhne in dem gleichsinnigen Gleichnis des Evangeliums, wo der, der sich ausgeschlossen hat, nachher der geliebte Sohn des Vaters wird. Dementsprechende Überlegungen relativieren, ja entleeren schließlich den muslimischen Ismaelismus auf derselben Grundlage wie das jüdische Exklusivitäts- und das christliche Elitebewußtsein.

22. Diese kritische Prüfung dessen, was in der Schrift zum Abrahamthema gesagt ist, muß notwendig dazu auffordern, die Idee von der Einzigkeit und folglich Enge einer sogenannten heiligen Geschichte im Verhältnis zur als profan und in ihrer mangelnden Differenzierbarkeit als heillos angesehenen Geschichte schlechthin neu zu überdenken. Der exemplarische Charakter der heiligen Geschichte selbst könnte dazu veranlassen, andere Exemplaritäten anzuerkennen, anstatt sie zu verschleiern oder auszuschließen. Wenn die Gegebenheiten der im eigentlichen Sinne biblischen Geschichte unter anderem eine Reihe von Bezugnahmen und einen Wertmaßstab enthalten, so ist diese Geschichte selbst keineswegs frei von einer Anzahl «gemischter» Gegebenheiten, die andere Bezugnahmen und andere Maßstäbe voraussetzen oder erschließen lassen.

23. Auf jeden Fall aber scheint es nötig, die Idee einer «Heilsgeschichte», die als einziger Kanal für die Pläne Gottes im Rahmen der Geschichte schlechthin dient, einzuschränken, wenn nicht gar zu relativieren. Diese Forderung könnte im gleichen Sinne verstanden

werden als eine Erweiterung der Heilsgeschichte zu den Dimensionen des «Mysteriums», wie es Paulus offenbart worden ist, und verwirklicht werden durch eine Ausweitung der bisher in der jüdisch-christlichen Tradition allein wahrgenommenen Lichtspur auf die weiten Zonen des Schattens oder des Dunkels, in der man die Religionen der Völker belassen hat. Georges Khodr hat sich dafür eingesetzt mit dem Wunsch, man möge die offensichtliche Enge einer auf die Geschichte Israels und der Kirche begrenzten soteriologischen Christologie korrigieren durch eine Mysteriologie des Logos und des Geistes, ausgedehnt auf die Universalgeschichte<sup>29</sup>.

Auf jeden Fall müßte man sehen, in welchem Maße das Christentum dem Einzelmenschen und den Völkern gegenüber unberechtigt eine buchstäblich auf das Judentum zugeschnittene Haltung beibehält, ohne darüber hinaus einen Blick dafür zu haben, inwieweit das alttestamentliche Bild der Religionen und Völker beträchtliche Wandlungen erfahren hat<sup>30</sup>.

24. Nach Massignon stellt für den Islam die Jungfräulichkeit Marias ein «Zeichen» dar und bedeutet im Hinblick auf das Christentum eine besondere «Mahnung»<sup>31</sup>. Wenn Lammens bereits der Meinung war, daß in der Verteidigung der Jungfräulichkeit Marias Mohammed «definitiv mit dem Mosaismus bricht», so betont Massignon bei der Verteidigung der jungfräulichen Geburt durch den Islam das Vorhandensein einer kontinuierlichen Lösung innerhalb der heiligen Geschichte und eine doppelte Bezugnahme auf die Schöpfung des ersten Adam und auf die eschatologische Wiederkehr des zweiten Adam, der nicht aus Fleisch und Blut geboren ist. Diese Wiederkehr wird sich nach Art der Wiederherstellung des dritten Tempels vollziehen, der nicht von Menschenhand stammt, das bedeutet: unabhängig und wenn nötig unter Mißachtung jeglicher menschlichen Initiative.

Diese islamische Eschatologie, der zufolge Christus sehr wohl schon gekommen ist, aber weiterhin erwartet wird, müßte auf jeden Fall auch noch das abbauen, was ein gewisser Historismus im Zusammenhang mit dem Plan Gottes in Jesus Christus an zu eng Linearem und offenbar zu starker Uniformität und Irreversibilität besitzt. Jules Monchanin hat diese Möglichkeit eines Überdenkens, eines Wechsels und praktisch einer Umkehr des Laufes der Zeit skizziert<sup>32</sup>.

In diesem Zusammenhang müßte auch das prophetische Charisma Mohammeds seinerseits neu durchdacht werden im Lichte des Verständnisses, daß seine Mission ihn in nichts der Propheten Israels nachstehen läßt, im gleichen Sinne wie die der Weisen, in denen die Väter die Propheten des alten Griechenlands erkannt haben.

25. Über diese unvermeidlichen Fragen hinaus werfen das Auftreten des Islams in einer gewöhnlichen chronologischen Betrachtung nach dem Christentum und seine zumindest geographisch der des Christentums vergleichbare Verbreitung die Frage nach den Grenzen des Ökumenismus und der Mission wie nach der Eigenart des christlichen Universalismus auf.

Was den Ökumenismus anbetrifft, haben wir darauf aufmerksam gemacht, daß die christliche Auseinandersetzung mit dem Islam diesen lange Zeit in eine Parallele mit dem Judentum gesetzt hat. Doch wollen wir weniger den Eindruck erwecken, als sprächen wir dem Islam ein besonderes Privileg zu, indem wir ihn an den Prärogativen Israels teilhaben ließen, die die anderen Religionen nicht besäßen, sondern vielmehr sagen, daß diese Parallelität des jüdisch-christlichen und islamisch-christlichen Gespräches in der Kirche eigentlich die Gesamtheit der Religionen, für die der Islam einen gemeinsamen Protest erhebt, bei der Begegnung mit dem von dem jüdischen Anspruch auf Sonderrechte ererbten christlichen Anspruch auf Sonderrechte entsprechend privilegieren müßte.

Was schließlich den Universalismus anbetrifft, so müßte man wohl beim Vergleich der historisch-geographischen Dimension des Islams und seiner Reichtümer an religiöser und menschlicher Kultur jede Bewertung des christlichen Universalismus, die materiell meßbar wäre und sich auf eine als einer anderen überlegen dünkende kulturelle Besonderheit gründete, korrigieren. Unser christlicher Universalismus müßte endgültig und entschieden vom Quantitativen auf das Qualitative übertragen und auf jeden Fall von aller missiologischen Vorliebe für die Statistik befreit werden. Dieser Universalismus dürfte demnach nirgendwo besser angesprochen sein als in jener Kirche, die, vergraben im Schoß der islamischen Welt, zurückgeführt wird auf die Berufung des Samenkorns, das stirbt<sup>33</sup>.

#### V. Forderungen und Schwierigkeiten des Dialoges

26. Ebenfalls im Schoße dieser Kirchen sind – nicht aus Schwäche sondern aus Gehorsam dem Evangelium gegenüber – die Gesetze eines Dialoges erarbeitet worden, die mehr als einen Punkt vom üblichen Programm der Evangelisation abweichen. Wenn auch der Dialog zum Leitmotiv jeglichen Forschens, um nicht zu sagen zum Stein der Weisen geworden ist, der wie durch Zauberkraft alle Probleme lösen müßte, so ist es nur recht und billig, in Sachen der islamisch-christlichen Beziehungen zu betonen, wie außerordentlich schwierig er in der ersten Zeit ist.

Roger Arnaldez hat diese Schwierigkeit kürzlich in sieben Punkte zusammengefaßt, die man sich tunlichst in Erinnerung bringen sollte. Seine gelegentlichen Äußerungen als Referent sind übrigens mehr als einmal wiedergegeben worden, was auf seine Weise deutlich macht, welches Gehör er gefunden hat<sup>34</sup>.

27. Welche Bedeutung auch immer diese sieben Punkte der Schwierigkeiten in Sachen des islamisch-christlichen Dialogs und die Strenge haben mögen, die – jedoch ohne jede Starrheit – folglich seinen Ablauf bestimmen muß, man muß aus mehr als einer Erwägung heraus erleichternd und entschärfend darin eingreifen können.

a) Das Gespräch muß, wie Arnaldez präzisiert, mit religiösen Persönlichkeiten des Islams angeknüpft werden; aber darf man dem Sunnitismus dabei soweit den Vorzug geben, daß man den Schiitismus, die Mystik oder den Neomutazilismus ausschließt?

b) Soll dieser im eigentlichen Sinne religiöse Dialog überdies seine existenziellen Bezüge aufgeben, und bildet das Politische nicht einen integrierenden Teil des islamischen Weltverständnisses?

c) Zweifellos unterwirft der Glaube des Muslims den Koran weder der historischen noch der Textkritik, zumindest nicht in dem Sinne, wie wir es im Westen verstehen. Entzieht er ihm damit aber auch jeglichem Versuch einer Neuinterpretation im Sinne des islamischen Geistes, der sehr wohl dem modernen Bewußtsein eine neue Form des Herantretens an den heiligen Text eröffnen könnte, wenn er ihm auch mit gutem Recht das Schicksal ersparen möchte, das den heiligen Schriften des Christentums von manchen Schulen bereitet worden ist, die sie ihrer Botschaft mehr oder minder entleert haben?

d) Ist ferner dieser Dialog wirklich nur ein Dialog und müßte man nicht um seiner vollen Aufrichtigkeit willen für ihn einen Austausch zwischen zwei Religionen konzipieren? Natürlich würde die Schwierigkeit dadurch nur noch gesteigert. Andererseits wäre sie damit aber auch besser umrissen, angesichts dessen, daß eine Konfrontation in mehreren Bereichen das gegenseitige Verständnis nur noch dringlicher machen müßte.

e) Überdies besteht der beste Beweis für die Möglichkeit eines Dialoges, ungeachtet dieser Schwierigkeiten, in der Tatsache seiner Praktizierung in den letztvergangenen Jahren, die in verschiedenen Formen auch Zeugnis von einer jahrhundertlangen Übung gibt. Die Berichte darüber haben zumindest eine Aufstellung der hauptsächlichen Institutionen gegeben, die den islamisch-christlichen Dialog befürworten; und man war bestrebt, den Ablauf und das Ergebnis von zwei der wichtigsten Initiativen der letzten Jahre

festzuhalten. Man wird feststellen, daß diese Treffen vornehmlich an gemeinsame Probleme angeknüpft haben, die mit existenziellen Entwicklungsvorgängen des Islams und des Christentums in der modernen Welt zusammenhängen. Dabei hat man jedoch nicht die Notwendigkeit übersehen, Islam und Christentum einander so vorzustellen, daß nicht alte Formulierungen von vornherein jede neu aufkommende Konvergenz untergraben.

28. Wir sind einen ähnlichen Weg gegangen in einem schriftlich niedergelegten Gespräch, das in der Sammlung *Verse et Controverse* veröffentlicht worden ist. Unter nahezu dreißig Fragen betraf die Mehrzahl der aufgeworfenen Probleme aktuelle Dinge oder gemeinsame Zukunftsperspektiven. Diesen Fragen, deren Anziehungskraft durch das Verlangen nach einer gemeinsamen Entwicklung wirksam wurde, ging eine Reihe der klassischen kritischen Fragen der islamisch-christlichen Kontroverse voraus. Diese Reihe von Fragen, denen eine gewisse Kritik fälschlich das Übergewicht in unserem Gesamtunternehmen zugesprochen hat, konnte wohl als ungünstig und den Bemühungen abträglich angesehen werden<sup>35</sup>. Dennoch ist unser Fragenkatalog insgesamt von unseren muslimischen Gesprächspartnern, die aus den denkbar verschiedensten Lagern stammten, angenommen und ganz oder teilweise beantwortet worden in eben dem Geist der Freiheit, in dem er ihnen vorgelegt worden war. Diese Verfahrensweise entsprang auf keinen Fall dem Willen, das Interesse der Forscher auf Fährten zu lenken, die in die alten Sackgassen führen. Sie ging vielmehr von dem Empfinden aus, daß kein wirklicher Fortschritt, weder auf der Ebene der Forschung, noch auf der der öffentlichen Meinung der christlichen und islamischen Völker, erreicht werden kann, solange Meinung und Forschung, gleich weiten und öden, durch frühere Konflikte verwüsteten Gebieten, mit Minen gespickt bleiben. Die Säuberung des Terrains und die Räumung der Minen im Geist der Menschen bilden somit eine unerläßliche Vorbedingung für ein gesundes Klima, und es ist das Eigenste eines loyalen und mutigen Dialogs, daß man sich, wie es recht und billig ist, diesem undankbaren Geschäft stellt.

29. Ich nehme keineswegs an, daß diese Aufgabe bereits bewältigt und der historische, dogmatisierende islamisch-christliche Streit bereits gegenstandslos ge-

worden sei. Doch hielten wir es für nützlich, noch weiter zu gehen und das vorliegende Dossier anhangsweise offen zu lassen für eine Anzahl von Aussagen, die nach entsprechendem Austausch und den nötigen Diskussionen Gegenstand einer «islamisch-christlichen Erklärung» werden könnten. Eine Reihe dieser Aussagen steht durchaus nicht dem Vorschlag von Einigungsformeln oder über frühere und bleibende Streitigkeiten hinausführenden Formulierungen im Weg, während andere mehr aktuelle Dinge des politischen und kulturellen Bereiches aufgreifen, in denen bei allen Gläubigen, die sich der gleichen Herausforderung der modernen Welt gegenübersehen, Übereinstimmung herrscht. Wie es auch um die vorgeschlagenen und um weitere mögliche Themen stehen mag, – hier liegt ein weites Gebiet für den Dialog.

30. Wir möchten nun keineswegs paradoxerweise diese Themen wieder infrage stellen. Doch sei uns abschließend der Hinweis gestattet, daß diesseits wie jenseits des Dialogs das Wissen um ein gegenseitiges Mitleiden steht, wobei der Sinn dieses Wortes nicht durch das Adjektiv «mitleidig» getroffen wird, sondern durch jenes andere vom gleichen Wortstamm: «mitleidend», zusammen leidend, das wiederum zugleich den Sinn von «duldend, geduldig» und gemeinsamer «Leidenschaft» birgt. An anderer Stelle haben wir ausgeführt, was uns von christlicher Seite aus dringender erscheint als theologisches Forschen nach einer Legitimierung des Islams, das natürlich auch unumgänglich ist für einen loyalen und fruchtbaren Dialog, insofern er im Grunde nichts anderes bedeutet als Anerkennung des andern in seinem Anderssein<sup>36</sup>. Wenn wir nun auf die metahistorischen Spannungslinien des Islams zurückkommen – auf der Ebene des Geistes durch die Tätigkeit der Philosophie, auf der Ebene des Herzens durch das mystische Erlebnis und auf der Ebene der Geschichte durch die revolutionäre Konzeption – so will uns scheinen, daß diese dreifache christliche Konvergenz mit Schicksal und Bestimmung des Islams wesentlich konsequenter ist als das Werk der Wissenschaft und des Dialogs, mag sie auch im Dunkeln, also im Wagnis des Glaubens zustande gekommen sein. Doch wie im Glauben niemand seine Hedschra selbst wählt, schien es uns geraten, hier an dieser Stelle mehr von dem zu sprechen, was vorzugsweise die menschliche Tätigkeit und weniger die Berufung berührt.

\* Vergleiche die erste Anmerkung des vorigen Artikels.

<sup>1</sup> Nennen wir nur ein Beispiel: Das Ismael-Thema, das die Meditation eines Massignon offenbar namentlich von Guillaume Postel, seinem fernen Vorgänger am Collège de France entlehnt hat, zieht sich als Thema durch die ganze christliche Literatur seit den Ursprüngen des Islams, im Osten beginnend mit der Chronik des Sebeos, im Westen zuerst vermutlich bei Beda Venerabilis, der den Islam erstmals in diesem Zusammenhang erwähnt. Doch wird Massignon selbst wohl die

systematische Darstellung des Ismael-Themas durch den Anglikaner Forster nicht gekannt haben, während selbst ein Renan ihn in einer berühmten Rede lächerlich gemacht hat.

Vgl. *Pensée* II, Kap. 5.

<sup>2</sup> Vgl. *Pentalogie*, Bd. III, 261–262. Für das Werk Timotheus I. vgl. Hans Putmans kurz vor der Veröffentlichung stehende Dissertation.

<sup>3</sup> Vgl. die Bibliographie unter Paul Khoury, A. Périet und C. Hadad. Zu den ersten christlichen Reaktionen auf den Islam in Syrien und

Ägypten vgl. D. Cahen, Note sur l'accueil des chrétiens d'Orient à l'Islam: Revue d'Histoire des Religions, Bd. II (1964) 51-58.

<sup>4</sup> Vgl. M. de Gandillac, Oeuvres choisies d'Abélard (Paris) 245 und Pentalogie, Bd. III, 266-267.

<sup>5</sup> Zu Raimundus Lullus vgl. Sugranes de Franch, Ramon Lull, Docteur des Missions, Sammlung Nouv. Rev. de Sc. Missionnaire (Fribourg 1945) und Pensée I, Kap. 13.

<sup>6</sup> Vgl. J. Kritzkeck, Peter the Venerable and Islam, XIV und 301 Seiten (Princeton 1964).

<sup>7</sup> Zu Nikolaus Cusanus vgl. de Gandillac, Philosophie und Gesamtelte Werke.

<sup>8</sup> Der Ausdruck stammt von Guillaume Postel und bezieht sich auf die von Petrus Venerabilis empfohlene lateinische Übersetzung des Korans. Vgl. Malvezzi, Islamismo e la Cultura Europea, 344 Seiten (Florenz 1956).

<sup>9</sup> Vgl. Basetti-Sani, L'apostolato francescano (nicht veröffentlicht).

<sup>10</sup> Vgl. Dom J. Leclercq, Pierre le Vénéral et l'invitation au salut: Bulletin des Missions 20 (1946) 145-156.

<sup>11</sup> Zu den «Konferenzen», die Johannes von Segovia vorgeschlagen hat, vgl. D. Cabanelas, Juan de Segovia (Madrid 1952). – Vgl. A. Camps, Jean de Ségovie et le problème de l'Islam: Nouvelle Revue de Sciences Missionnaires, 14 (1958) 48-50.

<sup>12</sup> Zu Voltaire, Volney und Bonaparte als Vertretern von drei typischen Haltungen während des Jahrhunderts der Aufklärung und der Französischen Revolution dem Islam gegenüber, vgl. Pensée II, Kap. I; siehe auch die Werke von D. Hadidi (Voltaire, Paris 1974), J. Gaulmier (Volney, Beirut 1961) und C. Cherfils (Bonaparte, Paris 1914).

<sup>13</sup> Zur Analyse dieser verschiedenen Standpunkte vgl. R. Caspar, Cours de théologie musulmane (Rom).

<sup>14</sup> Vgl. Mardis de Dar el-Salam (1958) (zur hundertsten Wiederkehr des Geburtstages von Charles de Foucauld) und A. Mérad, Charles de Foucauld au regard de l'Islam (Lyon 1975).

<sup>15</sup> Reizvoll ist es im übrigen festzustellen, daß die «Orientations» des römischen Sekretariats für den Islam, die eine prophetische Spiritualität ohne Bezugnahme auf den Propheten des Islams vertreten, von der Prophetie generell ein Bild entworfen haben, das in mehr als einem Punkt auf Mohammed paßt. Vgl. G. Harpigny, Muhammad, aaO. 322-323.

<sup>16</sup> Vgl. R. Arnaldez, Mahomet (Paris 1974, Samml. Philosophie) 18 ff. Hier einige der bezeichnendsten Stellen dieses Textes: «Was auch die orientalistischen Historiker davon denken mögen, sie müssen wohl oder übel feststellen, daß Mohammed selbst im Koran nicht berichtet, noch sich selbst wiedergibt... Man muß objektiv anerkennen, daß der Prophet, was er selbst und persönlich sagte, niemals mit dem verwechselt und vermischt hat, was Gott ihm diktierte... Wäre er der mehr oder minder bewußte Schwindler, wäre es doch so leicht und naheliegend gewesen, daß er sich gesammelt hätte, ehe er die Antwort gegeben hätte und daß er sie als Offenbarung ausgegeben hätte, vor allem in dem Fall, in dem das Thema so wenig verschieden, um nicht zu sagen identisch, war. Würde man dann eine Persönlichkeitsspaltung annehmen? Dieses Phänomen paßt nicht zu dieser Hypothese, denn das Verhältnis zwischen Mohammed als Prophet und Mohammed als Mensch ist konstant, ebenso wie das Verhältnis zwischen Koran und Hadith; ja es ist mehr als konstant, es ist geregelt und ausgewogen, und es ergibt sich daraus keinerlei erkennbare innere Störung in Verhalten, Urteilskraft und Wirklichkeitssinn dieses Rasûl (Boten, Propheten), der vielmehr eine einheitliche Persönlichkeit gewesen ist im moralischen wie im theologischen Bereich, und in dem diese personale Einheit sich verwirklicht hat durch ein völliges Zurücktreten vor dem einzigen Gott. Denn selbst da, wo er sich über sich selbst ausspricht, spricht Mohammed im Namen Gottes. Dabei bleibt er stets fähig, die unmittelbaren Worte Gottes und die Worte, die er im eigenen Namen spricht, auseinanderzuhalten... Die Offenbarung hat sich ihm mit den beiden unzertrennlichen Elementen dargeboten: dem Licht, das zunächst blendet, dann aber erleuchtet, und dem ständigen Anruf, dank dem der Gläubige nach seiner Erleuchtung im Glauben und im Gehorsam Gott gegenüber verharrt. Als späterhin bestimmte Denker wie Bâqillâni den Koran als das innerste Bewußtsein des Gläubigen vor-

gestellt haben, ein Bewußtsein, das ihm gestattet, recht zu urteilen, und das weiter über ihn urteilt (*hujja*, vgl. den griechischen Begriff *elengchos*), haben sie zweifellos gerade an das gerührt, was Mohammed betrifft: Das offenbarte Wort Gottes ist sein Bewußtsein gewesen.»

<sup>17</sup> Vgl. unser Buch «Musulmans» (Paris 1973) 53 ff.

<sup>18</sup> Außer dem Werk Massignons und seiner Schule sollte man Don Miguel Asin konsultieren: siehe M. de Epalza, Algunos juicios teológicos de Asin Palacios sobre el Islam: Pensamiento Bd. 25 (1964) 161-162. Dgl. Massignon et Asin Palacios, une longue amitié et deux approches différentes de l'Islam, cahier de l'Herne, 157 ff. Vgl. außerdem: Biographie et bibliographie systématique de Don Miguel Asin: al-Andalus 9 (1944) 268-291.

<sup>19</sup> Vgl. seine Beiträge in Monde non Chrétien, Hefte 51-52 (1959) und 70 (1964).

<sup>20</sup> Vgl. Anm. 4.

<sup>21</sup> Artikel Islam (nicht veröffentlicht) 14. Siehe ebd. 7.

<sup>22</sup> Nach Meinung von Richard Simon ist der Islam eine «Nachführung» des Judentums, was für den Vater der Bibelkritik Grund einer großen Sympathie für ihn und für Grand Arnauld Grund einer äußersten Unnachsichtigkeit Richard Simon gegenüber ist. Vgl. J. Steinmann, Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique (Paris 1939) und Pensées II, Kap. 3.

<sup>23</sup> Zu Newmans Vorträgen über «die Türken in ihrer Beziehung zum Christentum» und sein Verständnis des Islams als Wiedererweckung des jüdischen Zelotentums vgl. Pensée II, Kap. 5.

<sup>24</sup> Es muß zugegeben werden, daß diesem Weg niemand gefolgt ist und daß der Theologe, der in seinem Denken in enger Verbindung mit Kardinal Journet steht (dieser hängt im übrigen in seiner islamologischen Stellungnahme stark von ihm ab) so weit geht, daß er den Islam als eine Häresie charakterisiert, vgl. J. de Menasce, Permanence et Transformation (Art. über Kraemer).

<sup>25</sup> Vgl. Une adaptation arabe du monothéisme biblique: Revue de Science Religieuse (1912) 183. Vgl. ebenso Mahomet, fut-il sincère? aaO. (1911) 49. Der von der Revue de Science religieuse beibehaltene Titel Adaptation darf keinen Irrtum über Lammens' Denken hervorrufen, da der im Text verwandte entsprechende Begriff *contrefaçon* lautet. In der italienischen Übersetzung dieses in der Civiltà Cattolica des gleichen Jahrganges erschienenen Artikels ist in Überschrift wie Text das Wort *contraffazione* zu lesen.

<sup>26</sup> Vgl. Les trois prières d'Abraham, h. c., 64, eine im Vorwort zu unserem Abrahambuch (Paris 1958) bestätigte Stellungnahme.

<sup>27</sup> Vgl. Pentalogie Bd. II, 63-69, wo der orientalistischen Zurückweisung der Rechenschaftsbericht von R. Blanchère und die These von D. J. Bijlefeld entgegen, die sich dem Standpunkt von Y. Moubarac anschließt.

<sup>28</sup> Vgl. J. D. Bate, An examination of the claims of Ishmal as viewed by Mohammedans (London 1884) XIII und 352 Seiten, und Pentalogie Bd. V, 250 ff.

<sup>29</sup> Vgl. Artikel Irénikon, aaO.

<sup>30</sup> Vgl. J. A. Izco Ilundain, El conocimiento de Dios entre los Gentiles segun el Antiguo Testamento (Universität Löwen, Dissertation 1973) 35-57.

<sup>31</sup> L. Massignon, Le signe marial – Rhythmes du Monde, Bd. III 10-23; vgl. Pentalogie, Bd. III, 112-115; Bilan de la Théologie du 20ième siècle, Bd. I (Paris) 385-386.

<sup>32</sup> J. Monchanin, Art. in Bulletin des Missions (1938) 10-23; vgl. G. Harpigny, Muhammad, aaO. 317-318.

<sup>33</sup> Vgl. Henri Teissier, La vie d'une Eglise locale: Revue des Sciences Religieuses (Oktober 1974) 339-359 (Heft: „Evangélisation en question“).

<sup>34</sup> R. Arnaldez, Artikel in Missions Catholiques 94-95 (1964), 19-38.

<sup>35</sup> Vgl. M. Talbi, Islam et dialogue (Tunis 1972).

<sup>36</sup> Vgl. Actes du Colloque du Conseil des Eglises du Moyen-Orient à Broummana (Februar 1975), 33-42 (in arabischer Sprache).

Übersetzt von Karlhermann Bergner