

der Gläubigen und auf den beschriebenen Seiten berichtet dem Menschen immer wieder neu davon, daß er sich selbst retten kann.

Die Koranzitate sind der deutschen Koran Ausgabe, Der Koran. Aus dem Arabischen übertragen von Max Henning (Stuttgart 1986), entnommen.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

VINCENT J. CORNELL

1989 Promotion an der University of California in Los Angeles im Fach Islamische Studien zum Doktor der

Philosophie; 1990 Auszeichnung mit dem Malcolm H. Kerr Award der Geisteswissenschaften; Assistant-Professor für Religion an der Duke University in Durham, North Carolina; Vorträge in Europa, Amerika, Nordafrika und Asien; Veröffentlichung zahlreicher Artikel über das islamische Denken, islamische Rechtsfragen und die islamische Geschichte Nordamerikas in internationalen Zeitschriften; z.Zt. beschäftigt mit einem umfangreichen Werk über Heilige und Sufismus in Nordafrika und mit einer Studie über islamische Reformbewegungen und -organisationen in Indonesien und Malaysia. Anschrift: Duke University, Box 90964, Durham, North Carolina 27708-0964, USA.

Adolfo González Montes

## Die Herausforderung des islamischen Monotheismus

Eine christliche Stellungnahme

### *I. Die aus der Vergangenheit ererbte theologische Kontroverse*

Die Beziehungen zwischen Muslimen und Christen haben eine lange, von *Feindschaften und Antagonismen* aller Art bestimmte Geschichte. Ich möchte zwar in eine Analyse der historischen, sozialen und politischen Faktoren dieser Beziehungen nicht eintreten, sie aber durchaus im Hinterkopf behalten, um nicht bei der bloßen Abstraktion stehenzubleiben, und will versuchen, einige Gedanken darüber herauszuarbeiten, in welcher Weise der islamische Gottesbegriff das islamisch-christliche Religionsgespräch beeinflusst. Dieser Einfluß wirkt sich so aus, daß der *theologi-*

*sche Unterschied*, auf dem er beruht, viele der europäischen Länder, die mit islamischen Völkern benachbart sind, daran gehindert hat, die kulturelle und teilweise politische Fremdheit zu überwinden, trotz der gemeinsamen Geschichte, der Beziehungen gefühlsmäßiger Verbundenheit und gemeinsamer Interessen, die diese Nachbarschaft geknüpft hat, Verbindungen, die in letzter Zeit durch die gegenseitige Abhängigkeit auf wirtschaftlichem Gebiet noch verstärkt worden sind.

Es ist nicht zu übersehen, daß diese Nachbarschaft sich in den letzten Jahrzehnten in manchen Fällen in ein erzwungenes *Zusammenleben* verwandelt hat, denn die massive Einwanderung von Muslimen in die europäischen Länder hat Auswirkungen auf das soziale, kulturelle und religiöse Geflecht einiger dieser christlichen Länder gehabt. Die historische Vergangenheit belastet noch immer, und obgleich es stimmt, daß die alten christlichen Gesellschaften Europas heute stark säkularisiert sind, hat doch der christliche Einfluß auf ihre Geschichte sie mit dem Islam unvereinbar gemacht. Die europäischen Völker erlebten die muslimische Expansion als reale Bedrohung ihres Glaubens und ihrer Unabhängigkeit als freie, aus diesem Glauben schöpfende Völker. Ob diese Distanz, die sie aufgrund ihrer historischen Glaubenswurzeln

nach wie vor trennt, sich heute auf irgendeine Weise überwinden läßt? Gibt es denn nicht *theologische Gründe* für eine Annäherung zwischen Muslimen und Christen?

Im Mittelpunkt des historischen Streits zwischen beiden Religionen steht theologisch der *Gottesbegriff*. Im Hinblick darauf hat sich die Kontroverse aus christlicher Sicht in drei Phasen vollzogen, die Rizzardi folgendermaßen einteilt: 1. Einschätzung des Islam als christologische und trinitarische Häresie (11. bis 15. Jahrhundert), 2. seine Bewertung als autonome Religion (16. bis 19. Jahrhundert), 3. seine Einbeziehung in die universale Heilsökonomie (20. Jahrhundert)<sup>1</sup>. Es handelt sich um eine Entwicklung der theologischen Beurteilung, die bei der Notwendigkeit, das «Abweichende» zu eliminieren, beginnt und schließlich zu einer Integration in ein theologisches Paradigma der Offenbarung gelangt, das beide Religionen einschließt. Auch wenn manche Forscher es den lateinischen Disputanten als fundamentalen Irrtum anrechnen, dem Islam eine gegenüber dem Christentum gleichwertige Theologie und Christologie zugeschrieben zu haben, mag ein solches Urteil nur in sehr allgemeiner Form berechtigt sein, denn vielen dieser Kontroverstheologen erschien der Islam nicht so sehr als Häresie, sondern eher als eine bloße Zusammenballung von Irrtümern<sup>2</sup>.

Daher ging es den Disputanten weniger darum, den häretischen Charakter des Islam zu beweisen, es interessierte sie nicht der Ort des Islam innerhalb der christlichen Heilsökonomie, sondern vielmehr seine Beziehung zu dieser<sup>3</sup>. Die Lateiner waren sich bewußt, daß die Herausforderung des Islam für das Christentum auf der *Ablehnung des trinitarischen Gottesbegriffes* beruhte. Den Widerstand dagegen schrieben sie dem zu, was sie für die «Pseudoprophetie» des Muhammad hielten, die von häretischen christlichen Gemeinschaften und Sekten beeinflußt sei, mit denen er Kontakt hatte, und sie zeigten sich in ihrem Urteil unerbittlich. Abgesehen von dem hermeneutischen Problem der antiislamischen Kontroverse der Lateiner läßt sich daraus eine erste Folgerung ableiten: Sie sahen und erlebten den Islam als eine *Bedrohung* für den Glauben an den Gott Jesu Christi, und vor allem diese Bedrohung hatte eine christologische Dimensi-

on, für die sie in der vom Koran vertretenen Theologie Jesu keineswegs einen Ausgleich erkennen konnten<sup>4</sup>.

## II. Im Mittelpunkt der Kontroverse: Der «theologische Unterschied»

Worauf also beruht der theologische Unterschied, der selbst bei einer Veränderung der Sichtweise der lateinischen Kontroverstheologen die Christen dazu bringt, den islamischen Monotheismus als Bedrohung für den eigenen Glauben zu empfinden? Es genügt nicht, festzustellen, daß der islamische Monotheismus antitrinitarisch sei, nicht einmal im Hinblick darauf, daß dies die *Negation der Göttlichkeit Christi* impliziert. Dies ist eher die Konsequenz aus etwas, das diesem vorausgeht, etwas, auf das sich diese Ablehnung der christlichen Christologie zu Recht stützt. Voraus geht der Gottesbegriff, der sich aus dem Offenbarungsauftrag Muhammads ergibt, der den theologischen Charakter dieses Monotheismus deutlich macht; und dieser ist mit zwei im Offenbarungsverständnis implizierten Begriffen unvereinbar: *Inkarnation* und *Erlösung*. Letztere ist mit der christlichen Offenbarungsidee so wesenhaft verbunden, daß das Christentum – ebenso wie das Judentum – die göttliche Offenbarung in der Geschichte der Erlösung des Menschen vermittelt sieht, auch wenn der Begriff der Offenbarung allgemeiner ist als der der Erlösung. Als die christliche Theologie versuchte, die scholastischen Prolegomena des Glaubens im Dialog mit den modernen philosophischen Strömungen neu zu formulieren, konnte sie, von Rahner bis zur Theologie der Befreiung (G. Gutiérrez und J.L. Segundo), nicht umhin, einen Offenbarungsbegriff zu bekämpfen, auch wenn er die verschiedenen Elemente der Geschichte der Religionen noch so sehr einbezog (auf die Legitimität dieses Vorgehens will ich hier nicht eingehen), vor allem aber einen Begriff von Offenbarung zu kritisieren, der deren heilsgeschichtlichen Charakter einschloß. Rahner fragte nach dem Verhältnis der allgemeinen Geschichte nicht nur zur besonderen *historia salutis* (Israel – Christus – Kirche), sondern zum Heilscharakter der Geschichte selbst. Die

Reformation löste die Theologie in Soteriologie auf, da sie die Identität des christlichen theologischen Diskurses durch die «natürliche Theologie» bedroht sah, aber die Frage *Cur Deus homo?* berührt in der Tat den Kern des christlichen Theologietreibens. Jenseits der Antwortmodelle, die die Theologie seit dem 12. Jahrhundert auf die Frage des Anselm ersonnen hat, hatten die präzänischen Kirchenväter, längst bevor Anselm die Frage in Umlauf brachte, sie zu beantworten begonnen, indem sie mit der Gleichsetzung des *sermo de Christo* mit dem *sermo de Deo* den Schritt von der *oikonomía* zur *theología* vollzogen.

Jeder christliche Theologe stimmt der Aussage zu, daß der spezifische Inhalt der Erlösungsidee in der Inkarnation bestehe (nicht jedoch umgekehrt), eine Schlüsselaussage der chalcedonensischen Christologie. Und genau hier machen beide Begriffe, der eine im andern enthalten, das Christentum dem islamischen Monotheismus fremd. Dennoch kann man nicht sagen, daß die Annahme jeder Inkarnationsvorstellung mit dem islamischen Offenbarungsbegriff völlig unvereinbar sei, wenn man unter Inkarnation die innergeschichtliche Objektivierung der göttlichen Offenbarung versteht; andernfalls geriete die Möglichkeit der Offenbarung selbst in Gefahr. Wenn der Koran für die – immer häretische, aber reale, sogar naive – tritheistische oder idolatrische Tendenz des Christentums, Gott der Welt anzupassen, eine Herausforderung darstellt, müßte dann nicht der Islam in diesem Sinne über die Tatsache der weltlichen Objektivierung des göttlichen Wortes im Buch des Korans nachdenken? Ob er dies in Übereinstimmung mit dem christlichen Begriff der Inkarnation des Wortes Gottes wird tun können?

Die falsche Vorstellung, das Christentum und das Judentum seien zusammen mit dem Islam die drei «Buchreligionen» mit einem gemeinsamen abrahamitischen Stamm, beruht auf der Überzeugung, daß die Vermittlung, die bei allen dreien die göttliche Offenbarung objektiviert, ein heiliges Buch sei. Angesichts des Wissens, das wir heute über die jüdische Religion haben, und aufgrund der literarkritischen Erforschung des Alten Testaments

können wir feststellen, daß lediglich die rabbinische Gesetzestheologie tatsächlich so etwas wie eine Theologie der Offenbarung durch das Buch entwickelt hat. Dagegen richtete sich die Polemik des Paulus, wenn er der Vermittlung der Offenbarung im Gesetz die Offenbarung des Mysteriums Gottes in Jesus Christus entgensetzte. Nur einige aus der Reformation hervorgegangene Strömungen sind in die Nähe einer Art Buchreligion gerückt. So ist im eigentlichen Sinne *nur der Islam eine Buchreligion*, denn die Gestaltung der Offenbarung in Welt und Geschichte erfährt ihre Konkretisierung im Koran als einem Buch, das in einer nicht mit der Bibel und dem Neuen Testament vergleichbaren Weise geoffenbart worden ist; letztere nämlich sind heilige Texte insofern, als sie von der Inkarnation des Wortes Zeugnis geben, keineswegs aber mit ihm in seiner objektiven graphischen oder phonetischen Stofflichkeit identisch sind.

Man darf nicht außer acht lassen, wie entscheidend die Kritik der Aufklärung an der Gleichsetzung von Schrift und Wort Gottes für den Protestantismus gewesen ist. Die Identität beider stützt sich auf das geschichtliche Offenbarungsgeschehen als «Sprachereignis», das sich zuerst durch den prophetischen Ruf und dann, «in der Fülle der Zeiten», durch die Enthüllung der Identität des Sohnes mit dem Vater in der Geschichte vollzieht, um in der Verkündigung der Kirche und in den Sakramenten sein Offenbarungs- und Erlösungswirken fortzusetzen. In all diesem Geschehen dient die schriftliche Fixierung der Offenbarungserfahrung der Selbstmitteilung Gottes, die diese Fixierung immer übersteigt. Auch wenn der Koran objektive Offenbarung des göttlichen Wortes ist, so ist dessen Verständnis doch im Christentum ein anderes; in christlicher Sicht präexistiert nicht das Buch in schriftlich fixierter Testgestalt in Gott, wie der Islam es vom Koran behauptet, sondern das Wort Gottes, das im Geschichtsereignis die Menschheit Jesu angenommen hat. So übertrifft die Inkarnation die bloße innerweltliche Objektivierung des göttlichen Willens in etwas, das, mit sich selbst identisch, wie der Koran, seine Identität des zeitlosen Ausdrucks eines absoluten göttlichen Gesetzes bewahrt.

Die Inkarnation Gottes in Christus ist ein

Heilsgeschehen, das das Geschehen des Lebens sich zu eigen macht, indem Gott sich mit ihm von innen her, in seinem Vollzug identifiziert. Nur die Liebe Gottes macht etwas derartiges verständlich, dadurch, daß dem Menschen das letzte Ziel der göttlichen Erniedrigung enthüllt wird: den sündigen Menschen aus seinem Weg in den Tod zu erretten. Und genau hier liegt der «theologische Unterschied». Die im Koran betonte *Aseität* Gottes entfernt diesen von den Realitäten der Welt. Mit der Hervorhebung dieser göttlichen Einzigkeit will der Koran der Gefahr der Idolatrie entgegen, die der christlichen Tendenz zum Tritheismus als immer möglicher Irrtum drohen mag, auch wenn der Tritheismus formal eine Häresie ist. Es handelt sich also um ein Anliegen des Korans, das den Polytheismus ebenso wie die vergötzende Verweltlichung Gottes frontal angreift (Koran Sure 4, 171)<sup>5</sup>. In diesem Sinne fordert der islamische Monotheismus das Christentum heraus und erzeugt im christlichen Denken jenen Widerwillen gegen eine Vermischung von Gott und Welt, die am Ende Gott durch den Menschen und dessen eigene Werke ersetzen könnte. Hat er die Herausforderung angenommen, wird der Christ die *islamische Ablehnung der chalcedonensischen Christologie* immer als eine unüberschreitbare Grenze seines Glaubens empfinden.

Einige christliche Theologen haben eine Trinitätstheologie angeregt, die den Sprechenden – anrufenden und angerufenen – (E. Jüngel<sup>6</sup>) und dialogischen Charakter der menschlichen Existenz begründet und den Totalitarismus des politischen Monotheismus ausschließt, der die demokratischen Freiheiten verletzt (J. Moltmann<sup>7</sup>). Richtig geben die Inkarnation des Wortes und das Wirken des Geistes in der Geschichte der religiösen und kulturellen Pluralität eine theologische Orientierung, ohne deshalb auf die trinitarische Ontologie zu verzichten, auf die sie sich stützt. Die Gefahr dieser Vorschläge liegt in der Identifizierung Gottes mit der Schwachheit (Jüngel) oder mit dem geschichtlichen Werden (Moltmann) ohne die gebührende *diástasis* zwischen Gott und der Welt. Der islamische Monotheismus kann sicherlich dazu beitragen, die *Grenzen* einer Trinitätstheologie, die

das Geheimnis des Kreuzes Christi dem geschichtlichen *páthos* der Welt angleicht, deutlicher sichtbar zu machen, denn in der Tat darf die Identifikation Gottes mit der Welt der Transzendenz Gottes über die Welt keinen Abbruch tun. Der Islam sieht so in der christlichen Überlieferung von der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi den endgültigen Sieg Gottes über die Feinde des «Wortes und Geistes Gottes», des Propheten Jesus (Koran Sure 4, 157–158). Da das Christentum die Identität Gottes und seiner Welt in der Inkarnation und *kénosis* des Wortes unterstreicht, erweist es sich als schwierig, der Versuchung eines gewissen *Theopathismus* zu widerstehen, der mit der göttlichen Transzendenz unvereinbar ist; dies zu tun ist etwas anderes als dem Gottesbegriff die Dynamik der innertrinitarischen Liebe zu nehmen, die *ad extra* geht und sich in der Geschichte der Liebe des «Gottessohnes» manifestiert.

### III. Ist eine heilsgeschichtliche Harmonisierung beider Religionen unmöglich?

In der Tat scheint der theologische Unterschied sich im Hinblick auf den universalen göttlichen Plan in eine unmögliche Beziehung zu bringen, da die Relativierung Christi durch Muhammad nicht nur die *Integration* Christi in inklusiver Weise in die allgemeine prophetische Offenbarungsökonomie bedeutet, sondern die endgültige *Ablehnung* der Geschichte Christi als Geschichte Gottes aufgrund der Idee des *tawhíd*<sup>8</sup> oder der Einzigkeit der Gottheit. Dennoch kann die islamische Christologie ein wichtiges *Korrektiv* für die christliche Tendenz bilden, die Konsubstantialität des Sohnes mit dem Vater zu mißdeuten und Christus mit ihm gleichzusetzen, ohne den innertrinitarischen «Unterschied» zwischen beiden zu erkennen, der sich aus der Tatsache ergibt, daß Christus Logos und ewiger Sohn und als solcher «menschgewordener Gott» ist. Freilich sind mit der Wahrung dieses innergöttlichen Unterschiedes die Forderungen des Islam nicht erfüllt. Umgekehrt schließt die Annäherung des Christentums an den Islam, dem an der *erforderlichen Betonung des «Unterschiedes» zwischen dem Vater und dem Sohn* gelegen ist, wiederum die Gefahr ein, die

christliche Christologie auf der Grundlage der islamischen Christologie, die vom Rationalismus des heutigen Denkens unterstützt wird, auf moderne Formen eines Adoptionismus hinzulenken. All dies macht deutlich, daß die Harmonisierung beider Religionen unter einem einzigen göttlichen Offenbarungsplan, wenn schon nicht einem Plan soteriologischer Art, nicht leicht zu lösen ist. Beide zeigen den ausdrücklichen Willen zur Absolutheit und wollen endgültige Instanzen der Offenbarung Gottes sein.

a) Die moderne christliche Theologie der Religionen – weit entfernt von dem Barth'schen Paradigma, das in der Offenbarung die «Abschaffung der Religion» sieht – hat es ermöglicht, auf einige dogmatische Kernaussagen der pränikänischen Logotheologie (Justinus, Alexandrinos) zurückzugreifen, um die trinitarische Grundlage der Gegenwart des Wortes in der geschichtlichen Entwicklung der Religionen zu erklären, indem man diese in eine Offenbarungsökonomie einbezieht, die die endgültige Manifestation Gottes in Christus erkennt. Diese Theologie gründet sich auf die Inkarnation des Gotteswortes als Voraussetzung für die fortschreitende geschichtliche Entwicklung des religiösen Bewußtseins. Dies erlaubt es, nach *Nostra aetate* (Nr. 2), die Offenbarungs- und Heilsbedeutung der Religionen in die christliche Ökonomie einzubeziehen. Eine solche Theologie bedeutet keineswegs die Assimilierung Christi an die Geschichte der Prophetie ohne Rücksicht auf seine Göttlichkeit, auf der die Endgültigkeit der neutestamentlichen Offenbarung gründet; in der Göttlichkeit Jesu Christi liegt der theologische Grund, der die Bedeutung der Abschaffung des mosaischen Gesetzes und der Relativierung jedes anderen religiösen Bewußtseins erklärt.

b) Hinter der islamischen Ablehnung der christlichen Christologie steht das Eintreten für einen *allumfassenden Monotheismus, der theologischen und nicht kulturellen Charakter hat*, aber von klarer politischer Bedeutung ist, und von dem sich einige der heutigen Formen von islamischem Fundamentalismus leiten lassen. Auch das Christentum hat in der Geschichte diese Neigung gekannt, doch das «evangelische Denken» des Christentums hat dieses vor ei-

ner Entfremdung ins Politische als religiöses System bewahrt. Das «politische Denken» des Islam findet, da es theologisch ist, seine beste Erklärung in seinem Gegensatz zur christlichen Christologie. Der Islam erstrebt die endgültige Überwindung des Christentums als Offenbarungsökonomie, indem er Jesus an die Geschichte der prophetischen Offenbarung anpaßt, denn alles, was der Islam von Jesus weiß, ist nicht Christologie, sondern *Theologie*. Jesus ist Wort Gottes (*kalimat Allah*), und der Geist ist ihm verliehen worden, nicht um Epiphanie Gottes und seines Geheimnisses zu sein, sondern um ihm zu dienen und seinen unwiderruflichen Willen auszusprechen; dessen Ziel in der völligen Unterwerfung der Menschen unter das göttliche Gesetz besteht, das Ziel der Prophetie, das im Koran seinen Gipfelpunkt erreicht<sup>9</sup>. Zwar offenbart auch Jesus in seinem Gehorsam den erhabenen Willen Gottes, aber die Gegenwart Gottes in seiner Person macht diese zugleich zur Offenbarung Gottes als erlösender Liebe. Dies ist dem Islam völlig fremd.

Der Monotheismus des Islam strebte ursprünglich nach der Überwindung der Stammesdifferenzen in der arabischen Welt, aber auch nach der Unterordnung aller Völker unter die Herrschaft Allahs. Man kann sagen, daß der Islam in seinem Universalismus sogar mit dem Christentum übereinstimmt und der Zusammenstoß darum um so härter ist, aber im Christentum schafft eben die Theologie der Inkarnation und des österlichen Mysteriums Christi, weil sie auf der Göttlichkeit dessen, der «herniedersteigt» und die menschliche Natur annimmt (Phil 2), gründet, jene kritische Instanz, die es erlaubt, das Reich Gottes – das verborgen ist und kein Wissen darüber ermöglicht, wo der Sieg Gottes ist, außer im Glauben – vom Reich dieser Welt und auch die Kirche von der politischen Organisation der Nationen zu unterscheiden.

Manche Mißverständnisse der Vergangenheit rühren von der unbegründeten Überzeugung her, der Islam sei die Antwort auf eine Mißdeutung der christlichen Christologie. Obgleich ursprünglich die Ablehnung der Dreieinigkeit Gottes auf mangelnder Kenntnis darüber beruht – denn der Koran scheint vorauszusetzen, daß die Trinität Gottes die Al-

lahs, Jesus und Marias meine (5. Sure, 116) –, ist sich der Koran doch sehr über sein eigenes Ziel klar, wenn er die christliche Christologie relativiert. Der islamische Monotheismus sieht die göttliche Herrschaft nur gewährleistet in der Endgültigkeit der Sendung Muhammads, des Siegels der Prophetie. Dies impliziert, daß Christus dieser einverleibt und seiner Göttlichkeit beraubt, und folglich die theologische Begründung der christlichen Christologie neutralisiert wird. Man kann sagen, daß diese Theologie *hellenistisch* geprägt ist (H. Küng<sup>10</sup>), aber selbst dann und abgesehen von den Formulierungen scheint das Problem, das der christliche Glaube aufwirft, sich in seinem Kern und seiner Intention nicht auf die islamische These reduzieren zu lassen, es sei denn, man verzichtete (und das ist nicht bloß eine Frage der Hermeneutik) auf die Aussage dessen, was die Kirche mit Hilfe des hellenistischen philosophischen Instrumentariums bewahren wollte, das übrigens für die islamische scholastische Tradition vollkommen verständlich war.

Ich muß gestehen, daß ich mich angesichts der Schwierigkeit in großer Verlegenheit befinde, und ich halte die Fortsetzung des theologi-

schen Gesprächs für unverzichtbar. Nicht nur das Christentum muß sich bemühen, die Begrifflichkeit der islamischen Offenbarungstheologie zu verstehen. Ebenso muß der Islam einen Zugang zu dem Zentralbegriff der christlichen Theologie, das heißt der *Inkarnation des Wortes Gottes*, finden, denn er verfügt über Möglichkeiten dazu, wenn sie auch, vom christlichen Glauben aus betrachtet, beschränkt sein mögen. Einstweilen sehe ich jedoch im Eintreten für die Religionsfreiheit aller und in ihrer dauerhaften Sicherung durch die demokratische Ordnung der Gesellschaften den unverzichtbaren Rahmen des Zusammenlebens. Der Versuch, die Christologie in einer dem Geist des Islam zugänglichen Sprache zu formulieren, kann nicht die Absage an das christliche Trinitätsdogma bedeuten, das in der Tat die innergöttliche Instanz eines jeglichen Totalitarismus von sich weisenden, dialogischen Verständnisses der menschlichen Existenz ist. Die Schwachheit des Glaubens an den Gekreuzigten ist etwas anderes als die Schwachheit eines Christentums, das seine eigene Glaubensüberzeugung immer mehr preisgibt.

<sup>1</sup> G. Rizzardi, *La sfida dell'islam* (Mailand 1992) 30.

<sup>2</sup> Der Mediävist Norman Daniel meint, auch Petrus von Cluny (Venerabilis) habe im Islam eine häretische Position gesehen, die alle antitrinitarischen Häresien übernehme: N. Daniel, *Islam et Occident* (Paris 1993) 247 ff. Rizzardi greift ebenfalls die Texte der *Summa totius haeresis saracenorum* des Venerabilis auf: a.a.O. 31 f., vertritt aber die Meinung, diese Texte bewiesen, daß Muhammad für Petrus von Cluny weniger ein christlicher Häretiker im technischen Sinne sei («die Häresie kommt aus der Kirche und geht gegen die Kirche») als vielmehr ein falscher Prophet, und wenn er darauf beharre, den Islam als «Häresie» zu bezeichnen, so geschehe dies, weil er dem augustianischen Verständnis dieses Terminus folge: vgl. G. Rizzardi, a.a.O. 36 f.

<sup>3</sup> A.a.O. 38 f.

<sup>4</sup> Vgl. R. Arnaldez, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam* (Paris 1980).

<sup>5</sup> G. Rizzardi, a.a.O. 271.

<sup>6</sup> E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen 1977).

<sup>7</sup> J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre* (München 1980).

<sup>8</sup> «Die Idee des *tawhid*, der göttlichen Einzigkeit, ist die am nachdrücklichsten vertretene, und die spätere dogmatische Entwicklung interpretiert sie am rigorosesten». F.M. Pareja, *La religiosidad musulmana* (Madrid 1975) 25.

<sup>9</sup> Vgl. R. Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane* (Paris 1988) 14 ff.

<sup>10</sup> H. Küng u.a., *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus* (München/Zürich 1984) 173–201.

Aus dem Spanischen übers. von Victoria M. Drasen-Segbers

#### ADOLFO GONZALEZ MONTES

Geboren 1946 in Salamanca; Priester; Studium in Salamanca, Madrid und Tübingen, Doktorat in Theologie und Lizentiat in Philologie; Forschungsstipendiat des Instituts für Kirchen- und Theologiegeschichte der Iglesia Española de Santiago y Montserrat (Rom). Professor für Fundamentaltheologie an der Päpstlichen Universität Salamanca und Direktor des Ökumenischen Zentrums «Juan XIII» in Salamanca. Leiter der Zeitschrift *Diálogo Ecueménico*, Direktor der Sammlung *Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis*, Herausgabe von Veröffentlichungen dieses Zentrums. Berater der Spanischen Bischöflichen Kommission für interkonfessionelle Beziehungen. Konsultor des Päpstlichen Rates für die Einheit (Vatikan). Mitglied der *Societas Oecumenica Europea*, über Jahre in dessen Vorstand tätig. Zahlreiche Veröffentlichungen. Anschrift: Facultad de Teología, Universidad Pontificia, Salamanca, Spanien.