

schichtlich greifbare und sichtbare Vermittlerinstanzen des von Christus erwirkten Heils für ihre Mitglieder und meint, sie unter dieser Rücksicht auch als Heilswege bezeichnen zu dürfen, freilich nur in analoger Weise, da sie ja keine selbständigen Wege sind und nur in der Kirche die sakramentale Fülle und Sichtbarkeit von Christi Heilsmysterium gegeben ist. So bestehe zwischen ihnen und der Kirche zwar eine wechselseitige Komplementarität, doch sei auch dieses Verhältnis immer als ein asymmetrisches zu denken. Konkretere Überlegungen zur Rolle der Kirche im Konzert der Religionen stellt D. dann in einem fünften und letzten Anlauf im achten Kap. an, und zwar im Zusammenhang mit einer entsprechenden Reich-Gottes-Theologie: „The Reign of God, the Church, and the Religions“. Wieder verweist er auf die Enzyklika *Redemptoris Missio*, aus der seiner Ansicht nach klar hervorgehe, daß sich das irdische Reich Gottes auch jenseits der Grenzen der pilgernden Kirche finden lasse, und zwar überall dort, wo die evangelischen Werte gelebt würden (vgl. RM 20). Dementsprechend sieht D. in Anlehnung an Rahner die Rolle der Kirche (auf ökumenische Unterscheidungen verzichtet D.) darin, Sakrament, d. h. sichtbares und wirksames Zeichen dieses Reiches zu sein. Auf die Kirche seien und bleiben auch alle Nichtchristen hingeeordnet (vgl. LG 16), da nur sie „mit der Fülle der Heilsgüter und -mittel ausgestattet“ (RM 18) ist. Da aber das Konzil die Lehre von einer impliziten und unbewußten Mitgliedschaft aufgegeben habe (vgl. LG 13–16), seien ausschließlich Christen als Mitglieder der Kirche zu verstehen und nur sie erreiche das durch Christus erwirkte Heil auf ekklesial, d. h. sakramental vermittelte Weise. Allen Nichtchristen hingegen käme aufgrund ihrer Mitgliedschaft im Reiche Gottes eine (nicht ekklesial vermittelte) Teilhabe am Heilsmysterium Christi zu. D. zufolge können jedenfalls die Anhänger anderer Religionen als Mitglieder des Reiches Gottes ihr Heil wirken, ohne dabei in irgend einer Weise Mitglieder der Kirche zu sein (215). Damit denkt D. zwar die Lehre des Konzils von einer ausschließlich expliziten Kirchenmitgliedschaft konsequent zu Ende, doch scheint mit seiner minimalistischen Interpretation von „ordinantur“ auch jene „geheimnisvolle Verbundenheit“ zwischen Kirche und Nichtchristen (vgl. RM 10) endgültig aufgegeben sowie „das besondere Band zwischen Kirche und Reich Gottes“ (RM 18) gänzlich durchschnitten zu sein, worauf der Papst in seiner Enzyklika allerdings noch insistiert. Mit Überlegungen zum interreligiösen Dialog („Interreligious Dialogue in a Pluralistic Society“) und zum interreligiösen Gebet („Interreligious Prayer“) bringt D. seine systematischen Ausführungen zu Ende und bündelt in einer siebenseitigen Zusammenfassung (253–259) nochmals die zentralen Aussagen des Buches.

Ein Nachwort (260–263) weist dann eigens darauf hin, daß das vorliegende Buch – zwar nicht nur, aber doch in weiten Zügen – die pastorale ausgerichtete und auch etwas überarbeitete Fassung seines Vorgängerbuches von 1997 (vgl. oben) sei, zu dem die römische Glaubenskongregation aufgrund uneindeutiger Formulierungen im Januar 2001 mit einer *Notifikation* Stellung genommen habe. Dabei macht D. keinen Hehl daraus, daß auch im vorliegenden Buch nicht alle Thesen unter jeglicher Rücksicht in vollem Einklang mit *Dominus Iesus* und der *Notifikation* stehen dürften. Doch seien alle Divergenzen „im Geist einer konstruktiven Treue zur Offenbarung Christi und zur Lehrautorität der Kirche vorgetragen“ (262). Genau dieser Geist der Treue zum Katholischen, in dem D. die Grenzen des inklusivistischen Ansatzes auszuloten und die theologische Qualität der nichtchristlichen religiösen Traditionen genauer zu bestimmen versucht, zeichnet dieses Buch aus. D. fragt immer zuerst: Was sagt die Kirche? – und versucht von da aus dann weiterzudenken. So ist dieses Buch unverschämt katholisch und ein Grenzgänger zugleich. In jedem Falle ist es aber ein anregender Beitrag, der jenseits der Straßengräben von Exklusivismus und Pluralismus den großartigen Aufbruch des Konzils und dessen positive Haltung gegenüber den anderen Religionen 40 Jahre danach konkret weiterzudenken versucht.

A. LÖFFLER S. J.

CRAGG, KENNETH, *Muhammad in the Qur'an*. The Task and the Text. London: Melisende 2001. 224 S., ISBN 1-901764-13-3.

Seit Mitte der fünfziger Jahre des vorigen Jhdts. bereichert und befruchtet Kenneth Cragg (geb. 1913), der anglikanische Theologe und Religionswissenschaftler, durch

zahllose Publikationen das Wissen und Nachdenken über die religiösen und theologischen Fragen, die sich Glaubenden und Nichtglaubenden im Hinblick auf die Religionen heute stellen. Dabei liegt der Schwerpunkt seines Schaffens von Anfang an auf den monotheistischen Religionen und dort noch einmal besonders auf der religiösen Begegnung von Islam und Christentum und den ethischen und theologischen Fragen, die sich für uns aus ihrer vergangenen und gegenwärtigen Begegnung ergeben.

Trotz seiner einmaligen Bedeutung ist das Werk Cragg's (= C.s.) außerhalb des englischen Sprachbereichs wenig bekannt. Der Rez. weiß von keiner einzigen Übersetzung irgendeines der Werke C.s in die deutsche Sprache. Das hat sicher viel damit zu tun, daß C. ununterbrochen im geräumigen, jahrhundertealten Haus der englischen Literatur – und vor allem der Dichtung – Sprach- und Sinnsuche betreibt. Sein von daher geprägter Stil macht seine Texte schwierig, zuweilen fast undurchsichtig. Andererseits regen sie durchweg zum meditativen religiösen und theologischen Nachdenken an.

C.s Werk hat auch im englischen Sprachraum ein zwiespältiges Echo hervorgerufen. Von einigen wird sein Ansatz und Stil verärgert als „craggery“ abgetan, andere dagegen beurteilen seine philologisch-poetische sowie meditativ gehaltenen „Schürfungen“ als ausgesprochen treffend, anregend und fruchtbar, gerade was die Entschlüsselung der koranischen und biblischen Welten angeht. So äußerte in einem Gespräch mit dem Rez. im Jahre 1975 der herausragende muslimische Philosoph und Theologe Fazlur Rahman, er halte die beiden Werke *The Event of the Qur'an* (1970) und *The Mind of the Qur'an* (1973) für das Beste, was je ein englischschreibender nichtmuslimischer Gelehrter über den Qur'an geschrieben habe. In der kürzlich erschienenen Dissertation: *Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie* (Würzburg 2002, bes. 127–202; siehe dazu auch meine Rez. in diesem Heft auf S. 301–304) bietet Andreas Renz, für den deutschen Sprachraum wohl zum ersten Mal, eine analytische Darstellung vieler der zentralen Ideen Cragg's, zusammen mit hilfreichen bibliographischen Angaben.

Im vorliegenden Werk ergründet C. die Bedeutung des Vorgangs, den die Muslime mit *tanzil* bezeichnen. Dieser klassische Begriff ist das Verbalnomen der im Koran häufig verwandten Verbform *nazzala* („Er, [i.e. Gott] ließ herunterkommen“). Es bezeichnet das koranische und das klassische Verständnis des Islam als göttliche Offenbarung, in welcher dem Propheten Muhammad eine von Ewigkeit her existierende Schrift, schrittweise und über den Zeitraum der 23 Jahre seines erwachsenen Lebens, übermittelt wird. Dieser Glaube stellt Muhammads Persönlichkeit und sein Leben in das innerste Zentrum des Gesamtvorgangs der koranischen Offenbarung, so daß die in zeitlichen Abständen offenbarten Sequenzen des Korans mit bestimmten Ereignissen zusammenfallen, die sich im Leben des Propheten zwischen seinem vierzigsten und dreiundsechzigsten Jahr zugetragen haben. Wie verhielt sich der offenbarte „Text“ zur prophetischen Aufgabe, und: Bestimmte nicht doch letztlich die Aufgabe den Text? Was verlangt eine intelligente Rezeption des Korans heute von seinen Hörern bzw. Lesern, in der islamischen Gemeinschaft und darüber hinaus?

Die einzelnen Kap. des Buches versuchen unter anderem etwa folgende Fragen zu klären: Wie wesentlich ist es, um *tanzil* recht zu verstehen, die *persona* des Propheten als unabdingbaren Partner des Autors der Offenbarung ernst zu nehmen? Auf dem Weg zu einem tieferen Verständnis der Psychologie des Muhammad als Empfänger der göttlichen Botschaft ist es sicher hilfreich, diejenigen Aussagen des Korans besonders zu betrachten, die den Propheten als Empfänger der göttlichen Botschaft charakterisieren: seine Verwurzelung im Land und in der Sprache der arabischen Halbinsel, sein Verlangen, es den Leuten der Schrift (Juden und Christen) gleichzutun und die Würde, die ihm als dem „in den Prophetenmantel“ Eingehüllten (vgl. Sure 74,1) zugesprochen wird. „Dort, wo die Schrift und der Mensch verbunden waren“, urteilt C., „liegt das zentrale Anliegen und die zentrale Suche aller koranischen Studien, das Wohin und Woher eines menschlichen Tuns in einer göttlichen Berufung und Aufforderung“ (45).

In dieser Weise entdeckt C. im und aus dem Koran in Muhammad eine „brooding aspiration“ (grübelndes Sehnen und Streben) nach dem „heimatlichen, der eigenen Erde entspringenden“ Geschenk einer Heiligen Schrift, die den Arabern ihre Identität in gleicher Reihe neben Juden und Christen geben würde. Dieses Sehnen und Streben, meint

C., wurde durch sein Geschick beantwortet, das ihn, den Propheten, zum menschlichen Instrument der Erfüllung dieser Sehnsucht machte.

Weiter befaßt sich C. mit den Aufgaben und Optionen Muhammads, die sich hinter der Beschreibung: *al-ummi* verbergen, das die beiden anderen koranischen Titel *al-nabi* (der Prophet) und *al-rasul* (der Gesandte) qualifiziert. *Ummi* benennt, daß dieser zur prophetischen Verkündigung Gesandte ein Vertreter der arabischen, noch nicht mit einer Hl. Schrift bedachten Nation war. Was Muhammad als Gesandter zu verkünden hatte, sollte sich an ein bestimmtes „Volk“, mit einer bestimmten, von Gott geplanten Geschichte und Zukunft, wenden. Diese „Nation“, dieses „Volk“, setzte sich aus Arabern zusammen, im Gegensatz zu den Juden. Den Arabern war eben bisher noch keine Heilige Schrift, noch kein „Buch“, geoffenbart worden und somit auch keine spezifische geschichtliche Zukunft in Gottes Plan. Muhammad, der *ummi*, war nun berufen, durch die ihm anvertraute Schrift dieses Volk auf den Plan der Heilsgeschichte zu rufen, es zu seiner, die früheren Völker und ihre Geschichte qualifizierenden, Berufung zu erwecken und befähigen.

Ein eigenes Kap. versucht, die Bedeutung der Entscheidung für die Hidschra zu erhellern. Während der Prophet bisher Träger einer Botschaft war, die er durch Predigt und Beispiel getreulich, auch gegen beträchtlichen Widerstand, zu entrichten hatte, optierte er nun im Namen Gottes für Kriegführung, Kriegs- und Gefangenepolitik, Beute und Freikauf von Kriegsgefangenen. Somit ergab sich eine ganz neue Problematik „auf dem Weg Gottes“, und es verbanden sich damit neue psychologische Konfrontationen mit dem inneren Selbst des Propheten und seinen Emotionen. Neue Themen wurden jetzt zum Inhalt der Offenbarung: das rechte Verhalten in Krieg und Konflikt; die gottgewollten Strukturen der Gemeinschaft und Familie; die Behandlung der Feinde und Rivalen ... Neben zahllosen Fragen, die der Autor in diesem Zusammenhang aufwirft, sei eine entscheidende, in typisch C.'scher Manier formulierte, zitiert: „Im Islam nahm *regio in religio und Dawlab* [Staat] als ausführendes Organ von *Din* [Religion] von Anfang an – im Leben des Propheten und in der Gründungsschrift, dem Koran – einen integrierten und wirksamen Platz ein. Dem wird nur widersprechen, wer es für legitim hält, das vor-Hidschra Mekka für den definitiven Islam zu halten und folglich die medien-sische Dimension nur für eine Art konstantinische ‚Revision‘ eines früheren, schon existierenden, Textes“ (106).

Seinen Höhepunkt erreicht das vorliegende Werk wohl mit den originellen Ausführungen C.s zur *Tasliya*. So lautet Sure 33,56: „Gott und seine Engel sprechen den Segen über den Propheten. O ihr, die ihr glaubt, sprecht den Segen über ihn und grüßt ihn mit gehörigem Gruß.“ Hier wird Muhammad in den Worten Gottes selbst begrüßt, nicht einfach als der, der gemäß dem klassischen islamischen Dogma, sozusagen ganz unberührt von seinem prophetischen Auftrag – also einfach als Mensch wie jeder andere – die Botschaft vermittelt, sondern hier wird er den Hörern paradoxerweise emphatisch von Gott selbst gleichsam als die Achse des Korans, und damit der Offenbarung des Islam, vorgestellt. Während die *schahada* (die kurze Bekenntnisformel des Islam) Muhammad als den Botschafter, nicht weniger und nicht mehr, des Korans bekennt, wurde er, aufgrund koranischer Aussagen wie der zitierten, in der Frömmigkeit der Muslime sehr bald nicht nur zur idealen, verkörperten Auslegung dieser Botschaft, sondern sogar die Botschaft selbst, und zwar, wie der Autor es formuliert: „in einer subtilen Erweiterung von seiner Funktion als Instrument des Textes zu der als geistlichem Referenten der göttlichen Wahrheit“ (128). Es folgen ausführliche Gedankengänge über den Glauben an Muhammad als präexistentes Wesen und vergleichende Erwägungen über vergleichbare Aspekte die neutestamentlichen Christologie.

Mit dem abschließenden Kap. kommt C. dann von all diesen differenzierenden Analysen zurück zu der Muslimen und Christen heute gemeinsam gestellten Aufgabe: die Zeitgenossen aus ihrer Illusion der Gottvergessenheit auf den Pfad der Anbetung und des Dienstes gegenüber dem einen Gott zurückzurufen, das tiefste und vordringliche Thema der mekkanischen Suren. Damit eng verbunden erscheint der Auftrag zur unterschiedenen Bewahrung der natürlichen Ordnung. Und genau diese Themen benennen nach C. eben auch das Zentrum der christlichen Berufung. Es ist der *islam* mit kleinem i, der Christen und Muslime eint, der Islam mit dem großen I „mit seiner distinktiven, oft

militanten Tradition, mit seinen Erbschaften der Verirrung und den Kompromissen mit Aspekten seiner Vergangenheit ist etwas anderes. Vielleicht versäumt es der Autor hier, auf die Frage einzugehen, ob nicht doch auch schon die mekkanische Sicht Gottes und seiner Beziehung zum Menschen wesentliche Unterschiede zu der des Neuen Testaments aufweist.

Die heutige Weltsituation ist gezeichnet durch Pluralismus. Dieser ruft nach Interaktion. „Alle Glaubensgemeinschaften sind in gleicher Weise disqualifiziert, wenn sie einseitige Lösungen für die menschliche Welt durchzusetzen versuchen. Alle haben die vorrangige Berufung zu drängender Korrektur ihrer selbst. Das lehrt ihnen die Geschichte“ (201).

Wird die Gemeinschaft der Muslime ihr Glaubenserbe so auslegen können, daß ein spannungsreiches aber letztlich friedliches, von gegenseitigem Respekt geprägtes Zusammenleben in Verschiedenheit zustande kommen kann? Religiöse Verschiedenheit, sofern sie denn eine wirkliche religiöse ist, sollte eigentlich zur Demut fähig sein, Demut zu grenzenlosem, dankbaren Staunen und zur Erkenntnis, daß wir alle Schuldner vor Gott sind. Nur diese Grundhaltung kann in wirkliche Beziehung treten zu den Weisen und Formen, in denen andere Glaubensgemeinschaften derselben Grundhaltung auf ihre Weise Ausdruck verleihen. Ehrlichkeit gegenüber sich selbst und der eigenen Geschichte sind vor allem und zunächst gefragt. „Denn die Religionen sind immer ihr eigener größter Feind gewesen, im Hinblick auf ihre Strukturen sowie auf ihren Stolz“ (210).

Auch wer Schwierigkeiten mit C.s Stil hat, wird dankbar dafür sein, vom Autor auf eine faszinierende Reise zu vielen neuen Einsichten und Entdeckungen im Gebiet des christlich-muslimischen Denkens mitgenommen worden zu sein. Dieses Werk ist kein Buch für Anfänger. Und doch: Wer sich ihm stellt, wird sich einem neuen Anfang in Fragen Christentum und Islam verfügt erfahren.

CH. W. TROLL S. J.

RENZ, ANDREAS, *Der Mensch unter dem Anspruch Gottes*. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie (Christentum und Islam. Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen; 1). Würzburg: Ergon 2002. VI/608 S., ISBN 3-89913-254-8.

Dieses weit ausholende, analytisch tief schürfende und klar strukturierte Werk des jungen Theologen Renz ist eine Dissertation aus der Fachrichtung Dogmatische Theologie. Es eröffnet die Reihe der Arbeiten, die aus dem Bamberger Graduiertenkolleg „Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen im Christentum und Islam“ hervorgegangen sind. Die Herausgeberinnen der Reihe, Marianne Heimbach-Steins und Rotraud Wielandt, betonen zu Recht die dringende Notwendigkeit, die kritische theologische Reflexion über Fragen der Anthropologie auf interreligiöser Ebene voranzutreiben. Renz (= R.) sichtet in einem ersten Kap. die Konzilsbeschlüsse des 2. Vatikanums, die einschlägigen Dokumente und Verlautbarungen einzelner christlicher Kirchen sowie des Ökumenischen Rates der Kirchen und befragt sie auf ihre Inhalte, Methoden und Ziele sowie auf ihre religionstheologischen Positionen und ihre bisherige Wirkungsgeschichte. Es folgt eine kritische Sichtung der Aussagen über das Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam von fünf christlichen Theologen (zwei Protestanten, zwei Katholiken und einem Anglikaner) der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. aus dem deutschen und englischen Sprachbereich (Stimmen aus dem – gerade für die katholisch-christliche Reflexion – bedeutsamen französischen Sprachbereich, wie etwa die von Y. Moubarac, R. Caspar, M. Bormans, sind leider unberücksichtigt geblieben). Dabei geht R. in der Analyse eines jeden der fünf Autoren (W. C. Smith, K. Cragg, H. Küng, H. Zirker und R. Leuze) jeweils auf drei Themenkomplexe ein, die er dann im zweiten Teil seines Werkes kritisch und systematisch weiter reflektiert.

Dort wird zunächst gefragt, aus welchen Motiven heraus das Verhältnis von Christentum und Islam jeweils reflektiert wird und welche grundsätzlichen religionstheologischen Voraussetzungen dabei gemacht werden. Es geht also um die Verhältnisbestimmung der eigenen Religion zum – und zugleich um das Selbstverständnis des Christentums im Angesicht des – Islam. In einem weiteren Schritt werden zentrale Themen der Offenbarungstheologie sowie die Frage nach dem Offenbarungsverständnis,