

Wille Gottes auftritt, ist das eigentliche Medium, sondern der Mensch, der täglich das Himmelsbrot empfängt. Darin erkennt N. eine Negierung der Arche (als Herrschaft verstanden). Diese Verinnerlichung des Himmels führt dazu, dass keine politische Macht im Namen Gottes ausgeübt werden darf, da jeder Mensch Medium Gottes sein kann. Die Inkarnation bleibt damit nicht auf Jesus beschränkt – auch wenn sie in ihm einmalig geschieht –, sondern die vertikale Inkarnation kann sich horizontal fortführen. N. verbindet diesen theologischen Schluss mit einer Kritik am Funktionalismus, der schon die polytheistische Götterwelt geprägt und in der Gegenwart als eine namen- und gesichtslose Macht fast alle Bereiche menschlichen Lebens erreicht hat. Der Monotheismus setzte dagegen den transfunktionalen Gott, zu dessen Offenbarung wesentlich die Vorenthaltung gehört, der also nicht funktionalisiert werden kann (307 f.). Darin setzt N. sich nicht nur vom modernen Funktionalismus ab, sondern auch vom toxischen „Monotheismus der grapholatrischen Wahrheitsbesitzer“ (309), die die Offenbarung ganz ohne Vorenthaltung Gottes denken.

Im Gedankengang N.s bleiben die Bereiche Kreuzestheologie/Selbsthingabe Jesu/Lamm Gottes offen. N. folgt allein der Mk/Mt-Tradition des Brotwortes und deren Konzentration auf die Präsenz Jesu im Brot und lässt die 1 Kor/Lk-Tradition mit ihrem Blick auf den ereignishaften Charakter des Geschehens am Kreuz beiseite. Dies könnte an der grundsätzlichen Ablehnung einer Transzendierung des Opferbegriffs bei N. liegen (268), obwohl dieser vom polytheistischen Tauschgeschäft über das lobpreisende Symbol der Bundestreue Israels bis hin zur neutestamentlichen Deutung des Todes Jesu als konstitutives Opfer für die Möglichkeit eines vom Tod befreiten Lebens der Menschen schon vorgezeichnet ist. In der Darstellung N.s hat das Opfer fast die gleiche Struktur wie die Bundestheologie, die beide im polytheistischen Tauschhandeln zwischen Menschen und Gottheit gründen. Obwohl N. der Bundestheologie und deren Transzendierung hin zu einem wesentlichen Teil monotheistischen Glaubens ein eigenes Unterkapitel einräumt, handelt er die Opfertheologie in nur wenigen Worten ab und lässt gerade christologische Begriffe wie „Lamm Gottes“ (ebd.), die eine Verbindung zwischen Kreuz und Opfer darstellen wollen, als Rückfall in polytheistische Denkweisen stehen. Die Rolle des Kreuzes Jesu wird in diesem Zuge nicht untersucht.

Das Buch N.s zeigt in eindrucksvoller Weise, wie der Wechsel der Medien mit Offenbarung und Glaubensfortschritt zusammenhängt. Es handelt sich um eine Perspektive, die die Geschichte des jüdisch-christlichen Glaubens sicherlich ergänzt. Denn das „Wie?“ der Offenbarung ist keine äußere Zutat, sondern hängt mit dem Inhalt der Offenbarung wesentlich zusammen. Sehr verdienstlich ist es, dass N. in dieser Mediengeschichte immer wieder den privaten Charakter der Offenbarung aufzeigt und damit systematisch-theologisch jedweden Anspruch auf Wahrheitsbesitz oder eine Verfügungsgewalt über Gottes Willen den Boden entzieht. Auch wenn in der Verbindung von Christologie und Kreuz einige Fragen offenbleiben, regt gerade die Interpretation des Vaterunsers dazu an, mithilfe der Arbeit N.s auf die Ekklesiologie und die Theologie der Religionen zu schauen.

B. BIHL

KUSCHEL, KARL-JOSEF: *Die Bibel im Koran*. Grundlagen für das interreligiöse Gespräch. Ostfildern: Patmos 2017. 666 S., ISBN 978-3-8436-0726-1 (Hardback); 978-3-8436-0727-8 (EPUB).

Im Falle des Tübinger Theologen Karl-Josef Kuschel ist der Titel seiner neuesten Schrift mehr als nur ein Blickfang. Die Benennung des über 600 Seiten umfassenden Buches, das vorangegangene Publikationen des ökumenisch, interreligiös und literaturwissenschaftlich engagierten Theologen aufgreift, neu abdruckt und fortschreibt, verrät bereits die grundlegende Orientierung: Während die Sidney Griffith entlehene Formulierung „Die Bibel im Koran“ das inhaltliche Thema beschreibt, zeigt der Untertitel „Grundlagen für das interreligiöse Gespräch“ die Orientierung und Methodik des Buches an. Inhaltlich geht es Kuschel darum, die Bibel und den Koran als einander unentbehrliche Gesprächspartner auf literarischer wie theologischer Grundlage darzustellen. Dieses Grundanliegen, Koran und Bibel, Christentum und Islam aus einer Logik der Beziehung zu verstehen, ist von großer Tragweite. Denn wenn Kuschel einen

„Paradigmenwechsel vom konfrontativen oder ignorierenden hin zu einem vernetzten Denken“ (623) einläuten will, so ist dies mehr als ein lobenswerter Wille zur Verständigung getrennter Religionen. Es nimmt vielmehr die Verflechtung der normativen Quellentexte wie der gemeinsamen Geschichte wahr und zugleich die Asymmetrien, unterschiedlichen Voraussetzungen und Schwierigkeiten ernst.

Methodisch ist das Buch dem interreligiösen Gespräch im Sinne des „Projekt Weltethos“ zugeordnet. Im Vordergrund stehen also keine eigenen Forschungen über die Beziehungen zwischen Bibel und Koran. Vielmehr stellt der Autor neuere Ansätze zum Verständnis des Koran mit der leitenden Frage zusammen, inwiefern sie ein dialogisches Handeln stützen können, das der Einsicht folgt, „dass es ohne Frieden zwischen den Religionen keinen Frieden unter den Nationen und dass es keinen Frieden unter den Nationen ohne Respektierung elementarer ethischer Standards geben wird“ (64). Damit ist der Akzent einerseits auf die Ausarbeitung gemeinsamer Kernfragen sowie struktureller Vergleichbarkeiten und andererseits auf die Betonung positiver Entwicklungen im Islamverständnis sowie die Abwehr einer als unberechtigt und polemisch empfundenen Islamkritik gelegt. Verstehen und Verständigung sind, wie in auch in den vorangehenden Überlegungen Kuschels zu Motiven („Weihnacht“ und „Festmahl“) oder Figuren („Josef“ und „Abraham“) im Koran sowie in der großen Schrift *Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft* von 2007, eng verbunden. Die dialogisch orientierte Kompilation und Evaluation der Autoren, unter denen Navid Kermani und Angelika Neuwirth, Jacques Berque und Hans Zirker sowie Joachim Gnilka die prägenden Referenzen sind, geschieht schließlich im Blick auf die „Grundlagen“. Kuschel betont bereits im ersten Satz, dass das Buch „nicht geschrieben [ist] für Bibelspezialisten und Koranexperten“, sondern „für Menschen, die das interreligiöse Gespräch suchen“ (19). Lässt man die seltsam anmutende Opposition einmal beiseite, so soll das Buch Rechenschaft darüber abgeben, auf welcher Grundlage der christlich-islamische Dialog geführt werden kann. Als solche dient eben das Beziehungsverhältnis von Koran und Bibel, genauer gesagt eine spezifische Koranlektüre, die Kuschel als „vorkanonisch“ bezeichnet. Diese betrachtet den Koran als eigenes Dokument vor seiner Verwendung und Einbindung in die islamische Glaubensgemeinschaft und etabliert ihn mithin als legitimen Referenzpunkt sowohl einer muslimischen als auch einer christlichen Interpretation. Besonders reizvoll ist, dass mit Kuschel ein literaturwissenschaftlich Kundiger den Koran liest und ein Gespür vermittelt, welche hermeneutischen und exegetischen Entscheidungen getroffen werden müssen, damit eine solche Lektüre wechselseitig fruchtbar verläuft. Die Einbettung von Koran und Bibel in ein Beziehungsverhältnis zu Kultur und Literatur erweist sich einmal mehr nicht als ästhetischer Elfenbeinturm, sondern als Schlüssel für eine offene Kommunikation zwischen den Religionen wie mit der säkularen Gesellschaft. Diese „Grundlegung“ ist dabei keineswegs nur deskriptiv, sondern durchaus normativ gemeint, so dass Kuschel zum Beispiel formulieren kann: „Wer also nicht bereit ist, die geschichtlichen Veränderungsprozesse in den Religionen zur Kenntnis zu nehmen, ist kein Partner im Dialog“ (227).

Strukturiert ist das Buch von Kuschel in sechs Teile mit einem ausführlichen Prosewie Epilog. Fünf Teile widmen sich koranischen Figuren mit „biblischer Vorgeschichte“ (645) (Adam, Noach, Mose, Josef und Jesus/Maria) und sind wesentlich Wiederabdrucke der entsprechenden Kapitel aus *Juden – Christen – Muslime* sowie aus *Josef in Ägypten*. Ausgenommen ist der Teil über Jesus und Maria, der im Hinblick auf die chronologische Entwicklung des Koran, bei der sich Kuschel an Neuwirth respektive Nöldecke orientiert, tiefgreifend überarbeitet wurde. Neu ist zudem der wichtige erste Teil über die „Erfahrungen eines Christenmenschen“ in der Begegnung mit dem Koran, die Kuschel bereits 2012 in der *Moslemischen Revue* angedeutet hat. In diesem ersten Teil stellt Kuschel zum einen die spezifische Struktur des Koran (Mündlichkeit, Rezitationscharakter, nicht-narrative poetische Sprache) und zum anderen seine chronologische Entwicklung sowie die Entfaltung seiner konstitutiven Bezüge auf Judentum und Christentum heraus. Er verdichtet sie in drei Leitlinien zum christlichen Umgang mit dem Koran: „den Koran polyphon-dramatisch verstehen“, „den Koran kommunikativ-diskursiv verstehen“, „den Koran geschichtlich-kontextuell verstehen“ (125–129). Ergänzt wird Kuschels Zusammenstellung der islamwissenschaft-

lichen Lektüre durch Themen aus der aktuellen Debatte, die vor allem den Umgang mit Aufrufen zur Gewalt betreffen. Hier möchte Kuschel in den Blick rücken, dass es sehr wohl eine muslimische Distanzierung und auch einen hermeneutischen Umgang mit den entsprechenden Koranversen gibt. Die Bandbreite ist sehr groß: So steht neben der inhaltlich wegweisenden „Marrakesch-Erklärung“ von 2016, die nicht-gruppenbezogene und individuelle Bürgerrechte zu begründen sucht, der zumindest diskussionswürdige „Offene Brief an al-Baġdādī“ von 2014, der ganz im konservativen bis reaktionären Quellenverständnis verbleibt. Kuschel sucht in diesem Punkt eher den breiten Konsens in der Ablehnung des Terrorismus als die spezifische Analyse, welches Islamverständnis in der Lage ist, eine plurale Gesellschaft zu einen. Auch wenn man Kuschel keineswegs eine Ausblendung problematischer Stellen und Entwicklungen vorwerfen darf, verfolgt er hier wie insgesamt eine Lesart, die die Verbindung von politischem Islam zu militantem Ġihādismus zu wenig akzentuiert und die religiös motivierte Gewalt allein als „Islam-Konstrukt“ (148) sieht.

Der jeweils neu verfasste Pro- und Epilog, die zusammen bereits fast hundert Seiten ausmachen, nehmen die gesellschaftlich und politisch engagierte Einbettung von Kuschels Auseinandersetzung mit dem Koran auf. Er kommentiert zum einen ausführlich Helmut Schmidts Erinnerungen an ein Gespräch mit Anwār as-Sādāt, das die Beschäftigung des ehemaligen Bundeskanzlers mit dem Islam anstieß und ihn die Bedeutung der interreligiösen Verständigung einsehen ließ. Zum anderen analysiert Kuschel Barack Obamas Kairoer Rede von 2009 sowie Papst Franziskus' Gebet in den Vatikanischen Gärten von 2014. Die durch und durch an pädagogischer Vermittlung interessierte und appellativ auf Veränderung zielende Argumentation Kuschels verdichtet die Einsichten dabei in handhabbare und prägnante Kataloge wie die „10 Erkenntnisse im Interesse des Dialogs“ oder die „10 Prinzipien einer Strategie der Entfeindung und Vertrauensbildung“. Diese Rahmung zeigt die Relevanz interreligiöser Verständigung für ein ethisch orientiertes politisches Handeln und vertieft zugleich das „Weltethos“ im Sinne einer „abrahamischen Spiritualität“, deren Kernelemente der lernbereite Aufbruch in das Unbekannte, das gläubige Gottvertrauen und die Gastfreundschaft, die dem Anderen als Anderem Raum gibt, sind.

Neben der Analyse der koranischen Figuren, deren Überarbeitung allerdings doch zu gering ist, als dass man das Buch erwerben müsste, liegt in diesem Zueinander von gesellschaftspolitisch-staatsmännischem Raisonement und theologischen Überlegungen die eindeutige Stärke des Buches. Inhaltlich baut dieses Zueinander auf der Annahme auf, dass Religionen formbar sind: Es gilt, zugunsten der Verantwortung für den Frieden und das Zusammenleben, bestimmte Traditionen auszuwählen und andere zurückzudrängen. Ähnlich wie Khorchide sieht Kuschel religiöse Traditionen, systematische Überlegungen und Zusammenhänge hier wesentlich als „Narrative“, die aufgenommen oder zu denen „Gegennarrative“ (62) etabliert werden sollen. Auch wenn die Grenze zur planenden Religionstechnologie manchmal haarscharf gestreift wird, darf man das Anliegen Kuschels nicht als bloßen Funktionalismus diskreditieren. Es ist zutiefst gegründet in der liberalen theologischen Tradition, die den Kern von Religion in ethischer Weisung und individueller Religiosität sieht. Allen drei Religionen voraus liegen „menschliche Urerfahrungen“ (609), die die Religionen im Innersten verbinden: die individuelle Hingabe an den einen Gott und die Verantwortung für den Nächsten – kurz: *islām* im nicht-konfessionellen Sinne. Alles andere – Dogma, Ritus und Institution – ist in der Gefahr, Menschen zu separieren, und muss – aber kann – deswegen auch gestaltet werden.

Von hier aus wird nun auch klarer, warum der „vorkanonische Koran“ für Kuschel so attraktiv ist, verkörpert er gleichsam diese allen Konfessionalitäten vorausliegende Religiosität. Hier liegt zweifellos ein Potenzial zur Verständigung. Zugleich ist jedoch zu bedenken, dass der Islam beansprucht, ebendiese Form der dem Judentum und Christentum vorausliegenden monotheistischen Religiosität zu verkörpern und somit Judentum und Christentum zu korrigieren, zu überbieten und mitunter auch zu ersetzen. Ob man dieser Problematik so einfach mit dem Hinweis auf die Elemente einer christlichen Substitutionstheologie gegenüber dem Judentum begegnen kann (84f.), bleibt fraglich. Zum einen geht die Parallele nicht auf, weil die zitierten biblischen Texte

eine im Judentum verankerte Auseinandersetzung spiegeln, wohingegen der frühe Islam kaum in gleicher Weise als eine innerchristliche Bewegung verstanden werden kann. Zum anderen und vor allem aber hat sich die christliche Theologie nach der Shoah intensiv mit den furchtbaren Folgen der Überbietung, Ersetzung und Verwerfung des Judentums in den biblischen Schriften wie theologischen Traditionen auseinandergesetzt und theologische Neuansätze formuliert. Eine vergleichbare Erschütterung ist m. E. in der islamischen Theologie der Gegenwart kaum erkennbar.

Von hier aus sind auch gegenüber manchen optimistischen Einschätzungen Bedenken anzumelden, ohne in den von Kuschel inkriminierten „Zynismus“ zu verfallen. Dass zum Beispiel *Nostra Aetate* auch von muslimischer Seite positiv aufgenommen wurde (53), ist außer einigen seriösen Einzelpositionen und einer paternalistisch-generösen Haltung, dass die katholische Kirche nun die Toleranz nachhole, die der Islam schon immer gehabt habe, im Blick auf die gesamte islamische Welt nun wirklich nicht zu sagen. Im Gegenteil gilt *Nostra Aetate* nicht selten als veränderte Missions- und Kolonisierungsstrategie der expansiven westlichen Kirche. Auch die Aussage, dass die Abrogation (*nash*), also die Aufhebung früherer koranischer Aussagen durch spätere (die zumeist auf konkrete Rechts- und Handlungsvorschriften bezogen wird), zum Kernbestand des muslimischen Koranverständnisses gehöre (128), verwundert – vor allem, weil eine Problematisierung dieses Topos, der dazu dienen kann, die verständigungsorientierten frühen Aussagen zugunsten militant-polemischer späterer Aussagen zu entkräften, ausbleibt. Die Relativierung, dass die koranischen Gewaltverse „uns heute besonders abstoßen“ (138), trifft bei aller richtigen Kontextualisierung nicht zu. Schaut man einmal über die lateinischen Quellen hinaus, so problematisieren bereits viele frühe Dokumente aus dem nahöstlichen Christentum diesen Punkt – sicherlich wenig selbstkritisch und aus apologetischer Absicht, aber eben durchaus auch mit realem Erfahrungshintergrund. Insgesamt wird die Auseinandersetzung mit dem Islam in klassischen, aber eben nicht lateinisch-westlichen Quellen unterbewertet, ist sie doch deutlich mehr als „Selbstprofilierungsinteresse auf Kosten des je Anderen“ (58). Dies zeigt, dass das Christentum für Helmut Schmidt wie leider auch für Kuschel nur aus westlichen Gläubigen besteht: Dass Christen „von vorneherein in doppelter Distanz zum Koran [sind]: als Nichtmuslime und als Sprachunkundige“ (107), dürfte die arabischsprachigen wie andere Christen des Nahen Ostens, die durchaus des Arabischen mächtig sind, nicht freuen und zeigt, mit wem Kuschel nicht spricht. Die Berücksichtigung der christlich-arabischen Tradition bildet ein echtes Desiderat für weitere Überlegungen, die auch manche zuversichtlichen Urteile über Entwicklungen im islamischen Denken in einen anderen Kontext rücken könnten. Der Brückenschlag zwischen dem christlich-islamischen Dialog in der westlichen Gesellschaft und den Erfahrungen und Traditionen des nahöstlichen Christentums ist sicherlich eine der wichtigen Aufgaben, der man sich auch im Blick auf eine „Kultur der Achtsamkeit“ (623) stellen sollte.

Schließlich, grundlegender, ist der Aussage, dass die „Originalität“ des Koran gegenüber biblischen Büchern weniger in bestimmten Inhalten, vielmehr in der sprachlichen Form liegt“ (117), in dieser Pauschalität entschieden nicht zuzustimmen, minimiert sie doch die tatsächlichen inhaltlichen Unterschiede z. B. in der Frage der Erlösungsbedürftigkeit, des Verhältnisses von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit oder der Auffassung von Gebet. Damit fällt ins Gewicht, dass eine christliche Theologie des Koran zwar in vielerlei Hinsicht mitschwingt, aber nicht ausformuliert wird. Hierdurch entstehen gravierende Fragen, die letztlich ungeklärt bleiben: Inwiefern kann sich der christliche Glaube koranische Aussagen zu eigen machen? Ist der Koran im Kern nur eine Korrektur einer missverständlichen Christologie und Trinitätslehre oder ist er nicht auch wesentlich Bestreitung grundlegender christlicher Auffassungen? Gibt es eine Kriteriologie, um die verschiedenen Aussagen des Koran zu gewichten? Und schließlich: Kann eine christliche Perspektive einfachhin von der Unmittelbarkeit von Gottes Wort ausgehen, ohne das mühsam errungene Offenbarungsverständnis des Konzils zu unterlaufen? Kuschels Buch ist ein guter Anlass, sich mit diesen grundlegenden Fragen zu beschäftigen, tiefgreifendere Antworten bietet es noch nicht. T. SPECKER SJ