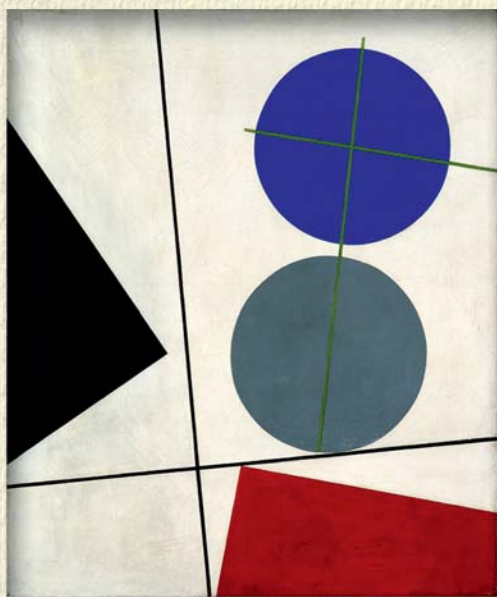


Margit Eckholt / Habib El Mallouki /
Gregor Etzelmüller (Hg.)

Religiöse Differenzen gestalten

Hermeneutische Grundlagen des
christlich-muslimischen Gesprächs



HERDER

Religiöse Differenzen gestalten

Religiöse Differenzen gestalten

Hermeneutische Grundlagen
des christlich-muslimischen
Gesprächs

Herausgegeben von
Margit Eckholt, Habib El Mallouki
und Gregor Etzelmüller

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: Taeuber-Arp, Sophie: Kompozycja, 1931, Öl auf Leinwand,
Kunstmuseum Łódź, Polen
Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany
ISBN Print 978-3-451-38696-1
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83696-1

Inhalt

Einführung	9
JOSHUA RALSTON	
Christian-Muslim Commonality as Dialogical Difficulty	14
MARGIT ECKHOLT	
Spirituelle Praktiken und religiöse Narrative. Differenzen gestalten im christlich-muslimischen Dialog im lebendigen Raum des „Zwischen“	29
IRMTRAUD FISCHER	
Texttreue – Traditionstreue – Treue zu heutigen Menschen. Zu einem reflektierten Umgang mit kanonischen Texten in westlichen Geschlechterdemokratien	61
ABDULLAH TAKIM	
Die Welt als Text und die Offenbarung als Kommunikation Gottes mit Menschen	77
ANSELM HAGEDORN	
Der Qur'an als „Rewritten Bible“. Aufnahme und Fortschreibung alttestamentlicher Motive in der koranischen Überlieferung	98
BJÖRN PECINA	
Zu Gast im Unmittelbaren. Perspektiven der Forschung am interreligiösen Dialog	129
MERDAN GÜNEŞ	
Das Ādamiyya-Prinzip: Die Begründung der Unantastbarkeit der menschlichen Würde und des Gleichheitsprinzips aus islamischer Perspektive	156

HABIB EL MALLOUKI

Rationalität und Vernunft im hermeneutischen und
theologischen islamischen Denken 183

ROMAN A. SIEBENROCK

Hochachtung in Gemeinsamkeit und Differenz
Die Katholische Kirche auf dem Weg zu einer christlichen
Theologie des Islam im Bewusstsein der Zusammen-
gehörigkeit aller Kinder Abrahams 201

ANJA MIDDELBECK-VARWICK

Konkurrenz um Gott?
Der Islam als bleibende Herausforderung
christlicher Theologie 217

REINHOLD BERNHARDT

Steht der Begriff „Religion“ einer differenzierten
Wahrnehmung des Religiösen im Wege? 233

FELIX KÖRNER SJ

Humanität als Identität, Alterität und Authentizität.
Zur Kriteriologie des Religionsdialogs bei Papst Franziskus . . 249

WOLFRAM WEISSE

Auf dem Weg zu einer Dialogischen Theologie.
Offenheit gegenüber Anderen in den Ursprungstexten von
Religion und eine dialogisch-interreligiöse Hermeneutik . . . 268

GREGOR ETZELMÜLLER

Karl Barth und der christlich-islamische Dialog 284

HAKKI ARSLAN

Religiöser Pluralismus im Osmanischen Reich:
Die Schariagerichte als interreligiöse Kontaktzonen in der
Frühen Neuzeit (1500–1800) 302

JENNIFER GRIGGS

Philosophies of Interreligious Dialogue: From Medieval
Pluralism to the Future of Christian-Muslim Dialogue 333

Perspektiven des christlich-muslimischen Gesprächs.
Wohin führt uns der interreligiöse Dialog?
Osnabrücker Doktorandinnen und Doktoranden

ADAM SHEHATA

Die pluralistische Theologie der Religionen –
Auf der Suche nach neuen Wegen 353

ANNE DANIELLE RÜDEL

Der *nicht-reduktive* religiöse Pluralismus – der Blick auf eine
islamische Perspektive 358

MOHAMMED MANSOUR

Komparative Theologie 363

SEVERIN PARZINGER

Interreligiöser Dialog und die „Sprache“ religiöser Praktiken . 368

ANNIKA GÖBEL

Ein Beispiel aus der Praxis des interreligiösen Dialogs:
Die Ständige Konferenz von Juden, Christen und Muslimen in
Europa (JCM) 373

Verzeichnis der Autoren und Autorinnen 379

Einführung

Seit Oktober 2018 arbeitet an der Universität Osnabrück eine Gruppe von Doktorandinnen und Doktoranden der evangelischen, islamischen und katholischen Theologie gemeinsam mit Professoren der drei Theologien in einem Graduiertenkolleg zum Thema „Religiöse Differenzen gestalten. Pluralismusbildung in Christentum und Islam“. Jedes interreligiöse Gespräch mag als Fernziel eine neue „große Erzählung“ über das Verhältnis der Religionen untereinander haben. Indes hat die neuere Religionstheologie deutlich gemacht, dass mit allgemeinen und abstrakten Verhältnisbestimmungen im Blick auf das Zusammenleben im globalen Kontext kein Verständigungsfortschritt zu erzielen ist. Das Graduiertenkolleg der christlichen Theologien und der islamischen Theologie erkundet darum, was theologisch und interreligiös reflektierte religiöse Traditionen und spirituelle Praktiken der jeweiligen Religion bzw. Konfession zu einer produktiven Gestaltung religiöser Differenzen beitragen können. Es geht vor allem auch darum, „Kontaktzonen“ zu identifizieren, in denen sich neue „Räume des Zwischen“ ausbilden, in denen Differenzen in einer produktiven Weise Miteinander gestalten können.

Christentum und Islam sind schon von ihren normativen Überlieferungen her plural verfasst. Sie haben sich zudem nicht nur plural ausdifferenziert, sondern auch Formen entwickelt, mit religiös pluralistischen Konstellationen umzugehen. Pluralismusbildung bewegt sich so zwischen dem unhintergehbaren Verwiesensein an die je eigene religiöse Tradition und dem humanen Gebot, Andersheit „als Andersheit wertzuschätzen“¹. Weder kontextlose Gemeinsamkeitsfeststellungen noch gegenseitige exklusivistische Abwertungen vermögen dem Empfinden einer „continued alterity“² Rechnung zu

¹ Stosch, Klaus von, Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 130 (2008) 401–422, hier 402.

² Fletcher, Jeannine Hill, As Long as We Wonder: Possibilities in the Impossibility of Interreligious Dialogue, in: Theological Studies 68 (2007) 531–554, hier 553.

tragen. Stattdessen enthalten sich die konfessionellen Theologien in den Kontaktzonen angesichts des Anderen eines Urteils, halten sich aber für unableitbar neues Geschehen („wonder“) offen³ und suchen in der Begegnung nach Phänomenen der Resonanz⁴. Die – nur scheinbar skeptische – Zurückhaltung erweist sich dabei gerade als der kritisch-reflektierte Weg, zu einer neuen Verhältnisbestimmung vorzustoßen.

In der konstruktiven Auseinandersetzung mit religiösen Differenzen, die in verschiedenen Promotionsprojekten austariert werden, kann, so die Leitperspektive des Graduiertenkollegs, deutlich werden: Christentum und Islam sind schon in sich pluralistisch verfasst und haben je eigene Verfahren zum Umgang mit religiösem Pluralismus hervorgebracht. Dieser prägt bereits die normativen Quellentexte, vor allem Bibel und Koran, und strahlt von dort in die verschiedenen religiösen Narrative und in die spirituellen und sozialen Praktiken beider Religionen aus. Die innere Vielstimmigkeit der kanonischen Texte unterläuft auf Dauer jegliche diskursive Selbstabschließung religiöser Formationen. Sie wirkt sich auch auf die in der weiteren geschichtlichen Entwicklung hinzukommenden normativ bedeutsamen Texte aus. Um das Phänomen der Pluralismusbildung in interreligiöser Perspektive bearbeiten zu können, bedarf es so der Schärfung der Wahrnehmung des *internen* Pluralismus der je eigenen Religion. Hier kommt der theologischen Reflexion, die die Differenziertheit der eigenen Tradition erschließt, entscheidende Bedeutung zu. Das Vertrautsein mit intrareligiösem Pluralismus trägt, so die Leitthese des Kollegs, auch zu einem konstruktiven Umgang mit interreligiösen Differenzen bei. Über eine Relektüre der in sich pluralen Quellentexte und des internen Pluralismus von Christentum und Islam soll die in Christentum und Islam je schon angelegte Pluralismusbildung sichtbar werden. Eine sich der eigenen Pluralität bewusste Religion kann einen Beitrag dazu leisten, religiöse Menschen zu einem konstruktiven Umgang mit einem religiösen und weltanschaulichen Pluralismus zu befähigen – und in diesem Sinne zur aktiven Pluralismusbildung beitragen. Dazu bedarf es des inter-

³ Fletcher, *As Long as We Wonder*, 549.

⁴ Legenhausen, Hajj Muhammad, *Responding to the Religious Reasons of Others. Resonance and Non-reductive Religious Pluralism*, in: *European Journal for Religion* 5/2 (2013) 23–46, hier 36.

disziplinären Gesprächs der verschiedenen theologischen Disziplinen und des kontinuierlichen Dialogs mit den religiösen Narrativen und Praktiken der „anderen“. Selbst- und Fremdwahrnehmung sind dabei kontinuierlich aufeinander zu beziehen.

Eine solche Relektüre wird hermeneutische Grundlagen für interkonfessionelle und interreligiöse Gespräche erarbeiten, die die ‚Entweder-Oder‘-Logik klassischer theologischer Methodik – sei es im Christentum, sei es im Islam – zugunsten eines neuen Entdeckungsprozesses der Vielfalt von Wahrheits- und Sinnansprüchen transzendieren. In den verschiedenen Promotionsprojekten des Kollegs wird diese Vielfalt nach innen und nach außen auf neue Weise buchstabiert – im Dienst einer bereichernden Konvivenz in von großen religiösen Dynamiken geprägten Zeiten.⁵ Das bedeutet auch, Prozesse von In- und Transkulturation in den Blick zu nehmen, Differenz-erfahrungen auszuhalten und den Umgang mit „Ambiguitäten“⁶ wieder zu erlernen.

Sich auf einen solchen Entdeckungs- und Lernprozess einzulassen, ist bis heute keineswegs selbstverständlich. „Kontaktzonen“⁷ zwischen den Religionen sind zwar weitgehend etabliert, aber interreligiöse Dialoge erreichen häufig nicht das, was sich die Dialogpartner erhoffen. Sie führen keineswegs an sich zu weniger Vorurteilen, größerem Verständnis oder gesellschaftlichem Frieden. Es bedarf deshalb einer wissenschaftlichen Selbstaufklärung von interreligiösen Kontaktzonen. Dazu müssen die Dialogpartner zum einen die intrareligiöse Pluralismusbildung in den Dialog einbringen. Zum anderen darf der Dialog nicht isoliert von denjenigen Praxisfeldern geführt werden, auf denen religiöse Pluralität als konkrete Herausforderung erlebt wird. Die sich mit der wissenschaftlichen Aufklärung von interreligiösen Begegnungen stellenden Fragen werden im Rahmen des Promotionskollegs deshalb durch die Berücksichtigung verschiedener Felder religiöser Praxis geklärt.

⁵ Vgl. Müller, Gesine, Konvivenz und Relationalität im französischen Kolonialreich. Atlantische und pazifische Meerlandschaften im Vergleich, in: Mäder, Marie-Therese u. a. (Hg.), Brücken bauen. Kulturwissenschaft aus interkultureller und multidisziplinärer Perspektive, Bielefeld 2016, 257–272.

⁶ Bauer, Thomas, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011.

⁷ Becker, Judith (Hg.), European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World, Göttingen 2015 (in Aufnahme von Pratt, Mary Louise, Arts of the Contact Zone, in: Profession 91 (1991) 33–40).

Die vorliegende Publikation geht auf eine im Sommersemester 2019 durchgeführte Ringvorlesung „Kon-Kurrenz – Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Dialogs“ zurück. Die verschiedenen Aufsätze aus evangelisch-, islamisch- und katholisch-theologischer Perspektive knüpfen einerseits an bereits vorliegende hermeneutische Arbeiten auf dem Feld des interreligiösen Dialogs an und entfalten andererseits diese Ansätze im Sinne der Grundthese des Kollegs weiter. Die Doktorandinnen und Doktoranden des Kollegs, namentlich Annika Göbel, Mohammed Mansour, Severin Parzinger, Adam Shehata und Anne Rüdel, sowie die am Kolleg tätige Nachwuchswissenschaftlerin Dr. Jennifer Griggs haben sich mit den Beiträgen der Ringvorlesung intensiv auseinandergesetzt, die Früchte ihrer Arbeit sind ebenso in die Publikation aufgenommen worden wie einige Beiträge aus der Feder der am Kolleg beteiligten Professoren.

Wir verstehen unser Osnabrücker Graduiertenkolleg als Ort eines lebendigen und strukturierten Diskurses von Promovierenden, Professorinnen und Professoren, an dem die christlichen Theologien und die islamische Theologie ihre je eigenen Narrative und Praktiken konsequent im intertheologischen Austausch und im Blick auf die Potentiale der beiden Religionen zur Pluralismusbildung reflektieren. Diese Publikation soll Interessierten ermöglichen, an diesem Diskurs Anteil zu nehmen – auch im Sinn einer kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit der Leitperspektive des Kollegs. Post-säkulare Gesellschaften müssen sich nicht nur auf die bleibende Gegenwart von Religion einstellen, sondern, weil Religion immer nur im Plural begegnet, auch auf religiöse Differenzen. Der gesellschaftliche Umgang mit diesen stellt eine zentrale Zukunftsaufgabe dar.

Wir danken Herrn Dr. Stephan Weber vom Herder-Verlag für die wohlwollende Begleitung des Projekts und für die Aufnahme der Publikation in das Verlagsprogramm. Ebenso gilt unser Dank der studentischen Hilfskraft Svenja Polinski für Unterstützung bei der Vorbereitung des Buchmanuskripts. Der Leitung der Universität Osnabrück, vor allem der Rektorin Frau Professorin Susanne Menzel-Riedl und der Vizepräsidentin Frau Professorin Martina Blasberg-Kuhnke, die den Aufbau der islamischen Theologie an der Universität Osnabrück von Beginn an begleitet, danken wir für das entgegengebrachte Vertrauen und die finanzielle Unterstützung der Ar-

beit des Kollegs und dieser Publikation. Wir hoffen, dass sich in den nächsten Jahren weitere solcher konstruktiver Orte des universitären interreligiösen Dialogs erschließen – im Dienst eines Miteinanders in gegenseitiger Wertschätzung und in diesem Sinn als friedensstiftender Beitrag der Religionen im öffentlichen Raum von Wissenschaft und Gesellschaft.

Osnabrück, 6. April 2020

Prof. Dr. Margit Eckholt, Institut für Katholische Theologie
Prof. Dr. Habib El Mallouki, Institut für Islamische Theologie
Prof. Dr. Gregor Etzelmüller, Institut für Evangelische Theologie

Christian-Muslim Commonality as Dialogical Difficulty

JOSHUA RALSTON

1. Introduction

A common assumption in most approaches to Christian-Muslim theological debate, although often unstated and under-theorized, is that the chief problem hindering dialogue is the undeniable fact of difference. What makes Christian-Muslim theological exchange uniquely challenging are fundamental disagreements over central confessions in each religious tradition: the (tri)unity of God, the person of Jesus, the prophethood of Muhammad, as well as the human condition and means of salvation. In the face of this intractable disagreement, it is further presumed that for Christian-Muslim encounter to find a new productive path forward, a turn to the deep commonalities between the religions is needed. The most common theological bases cited to ground dialogue are understandings of God as the creator and sustainer, the heritage of Abraham, or the call to worship and social action.

Nostra Aetate 3 encapsulates the fundamental assumptions about differences as the problem and commonalities as the solution. It lists how Muslims “adore the one God” who revealed the divine will to humanity, link themselves to Abraham, revere Jesus as a prophet, “honour Mary” and seek to live moral lives. While the council of *Nostra Aetate* 3 also names disagreements, chiefly over the status of Jesus, it still assumes that these broad similarities are sufficient reason to “forget the past and to work sincerely for mutual understanding.”¹ Disagreement and difference are surely present, and will remain, but the council envisions broad agreement as the terrain of

¹ Paul VI., Declaration on the relation of the church to non-Christian religions *Nostra Aetate*, 28. October 1965, Nr. 3, in: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html (06.06.2020).

common action and dialogue beyond polemics. *A Common Word Between Us and You*, the 2007 document written by a number of prominent Muslim intellectuals, takes a similar approach. After noting the rivalry and violence between members of the two religions, it avers that the basis for peace and justice between Christians and Muslims could be found in “the very foundational principles of both faiths: love of the One God, and love of the neighbour.”² It offers an extended exegetical justification for the primacy of love in the Hebrew Bible, New Testament, and the Qur’an in order to encourage mutual dialogue and shared action for peace and justice. “Whilst Islam and Christianity are obviously different religions – and whilst there is no minimising some of their formal differences – it is clear that the *Two Greatest Commandments* are an area of common ground and a link between the Qur’an, the Torah and the New Testament.”³ Here differences are acknowledged even as they are sublimated within a shared foundational commitment. Prince Ghazi bin Muhammad of Jordan, one of the driving forces behind the document, said that the focus on love of God and love of neighbour was chosen since it could function as a “theological platform” to bring “faithful Muslims and Christians together.”⁴

Two presumptions undergird these and other recent approaches to Christian-Muslim relations, which thereby condition the hermeneutical approaches to theological engagement. First, differences over God, Jesus, and Muhammad are considered the main problems facing Christian-Muslim relations. Based on this claim, the chief aim of dialogue is to address the problem of difference through seeking out areas of commonality to build theological consensus. While these theological ideas have led to constructive exchange and improved Christian-Muslim encounter, this chapter challenges the assumption that fundamental difference is the problem and theological commonality is the productive alternative. Instead, I contend that apparent commonality is just as much, if not more so, the primary challenge facing Christian-Muslim debate.

² Volf, Miroslav / bin Muhammad, Ghazi / Yarrington, Melissa (Ed.), *A Common Word: Muslims and Christians on Loving God and Neighbor*, Grand Rapids 2010, 28.

³ Volf / Bin Muhammad / Yarrington (Ed.), *A Common Word*, 45

⁴ Bin Muhammad, Ghazi, *A Common Word Between Us and You: Two Years Summary*, Oct 2007–2009, in: <https://www.acommonword.com/two-years-summary-oct-2007-oct-2009/> (06.06.2020).

2. Shared Frameworks, Diverging Criterion of Judgment

It may appear counter-intuitive to argue that commonality is a key source for the intractable and often vitriolic disagreements between Christians and Muslims. A cursory glance at major texts in the history of Christian-Muslim dialogue illustrate the opposite; the most common topics of polemics are disagreements over God, scripture, prophethood and the like. To take two examples, both John of Damascus' view of Islam as the Ishmaelite heresy and Ibn Ḥazm's critique of the corruptions of Christian scripture and theology focus on how the other tradition diverges from proper law, theology, scriptures, and ritual practices. The problems they both identify are not similarities in philosophical notions of monotheism, but diverging accounts of God, ritual practice, and scripture. So why claim more attention needs to be given to the problem of commonality? Difference is an obvious source of polemics and recrimination. However, the particular vitriol of Christian-Muslim relations arises in large part from the combustible combination of having a shared conceptual framework but diverging theological norms of judgement.

Christianity and Islam – in all their internal diversity – share a broad conceptual framework. This includes claims about God's unity and attributes, God's engagement with the world through creation and revelation, that God has spoken decisively in human history, and that God's Word has fundamental import for each individual and for the whole world. Theological terms like creation, providence, revelation, and justice are part of the intellectual terrain of both traditions. The scriptures in both traditions recount God's engagement with Abraham, Jesus, Moses, Mary, and a host of other figures. These conceptual similarities are part of what leads the historian Richard Bulliet to argue that Christianity and Islam can be conceptualised as disagreeing cousins who share in and contribute to a broader Islamo-Christian civilization.

Yet, these shared concepts are marked by fundamentally distinct criteria of judgement, or what is called *al-furqān* in the Qur'an. While Christians and Muslim share concepts and questions, the criteria – or *furqān* – from which they evaluate claims and develop theological statements differ. Ideas and practices may overlap but they are also shaped and conditioned by the fundamental criterion of Christ and Qur'an that differ. These norms of judgement go all the way down into the very foundational claims that Christians and

Muslims make about God, Abraham, and justice. For all the intra-Christian disagreement about the nature and meaning of Jesus, it remains the reference point for Christian thought and practice. For Muslims, the guide by and through which right and wrong are known and adjudicated is the event of the Qur'an and the accompanying affirmation that Muhammad is the seal of the prophets. Abu Hamid al-Ghazali emphasises the importance of revelation and the prophet when he states that "there is no basis for the divine teaching other than the statements of the master of mankind."⁵ These criteria or standards for judgments fundamentally shape and inform apparent commonalities. Views of God, depictions of a common Abrahamic lineage, or the struggle for justice, to name the three most oft-cited theological platforms of agreement in Christian-Muslim, are marked to their very core by the diverging norms of each religion. As such, appeals to a foundational commonality are bound to fail unless they also account for fundamental divergence. There is no Islamic account of God or Abraham that is entirely free from the normative power of the Qur'an; there is no Christian theology of God or Abraham that is not marked in some way by the life, death, and resurrection of Jesus.⁶ Josef von Ess notes: "On the whole, taken in relation to Christianity, Islam did not treat new problems; it treated the same problems differently."⁷ By answering the same question, for instance about God and the human condition, in a different way and with appeal to an alternative event, Islamic theology and practices present a direct challenge to Christian confession and worship. The disagreements are so significant in part because the questions being asked, the figures being debated, and the God being referenced are so close.

If we take a closer look at both John of Damascus and Ibn Ḥazm, we see how the apparent commonalities in understandings of the one God or scriptural figures, are actually the locations of some of

⁵ al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Iqtisād fī l-i'tiqād*, ed. by Çubukçu, Ibrahim Agah / Atay, Hüseyin, Ankara 1962, 5.

⁶ Schleiermacher shows how Christianity is inherently concerned with the belief in Christ when he writes in § 10 of the *Glaubenslehre*, "if the belief in Christ had no influence upon the separately pre-existing consciousness of God and on its mode of uniting with the sensible emotions, either that belief would stand quite outside the realm of religion, and would consequently (...) be a mere nothing." He goes on to write how each "distinctive religious communion" includes a specific and unique "different determination."

⁷ Van Ess, Josef, *The Flowering of Muslim Theology*, Cambridge 2006, 15.

their fiercest polemics. The shared reference to the God of Abraham does not function as a bridge or foundation, but as a sign of how dangerous or deviant the other tradition is. For John of Damascus, the fact that Muslims say that God is one, and the “creator of all things” is only a passing affirmation on the way to a more substantial critique. In the very same sentence, he notes how the Qur’an and Muslim views of God explicitly reject Christian orthodoxy when they claim that God has “neither been begotten nor has begotten.” The Damascene also sketches a response to Islamic critiques of Christians as guilty of *shirk* or taking associates to God. In his response to the common accusation about Christian trinitarian discourse, John notes how Muslims and the Qur’an claim that Jesus is both the Word of God (*kalimatullah*) and Spirit of God (*ruhullah*). He also affirms the Islamic claim that God speaks and is Spirit. By drawing on this shared recognition that God’s *tawhid* also includes predication or attribution, John turns Islamic cirques on their head. Far from associating anything with God, then, John suggests that God’s Word and Spirit are “inseparable from that in which it naturally has existence” and that if the Word of God is said to be in God, it must be none other than God.⁸ To deny this is, as John colourfully put it: “to mutilate God.”⁹ While John affirms a shared commitment to divine unicity, this affirmation is so generic that it offers no significant ground for agreement. Instead, the shared affirmation of God is a subject of debate about the meaning of God’s word, spirit, and attributes.

Similarly, Ibn Ḥazm’s lengthy analysis of Jewish and Christian scriptures is replete with a recognition of overlap between the traditions, especially shared figures such as Mary, Abraham, Noah, and Solomon. Like John of Damascus, however, the recognition of similarity is conditioned by a deeper commitment to the supremacy of the Islamic and Qur’anic account. As such any divergence found in the Bible from either the Qur’an or later developments in prophetology, especially around the impeccability of prophets, is read as a sign of Jewish and Christian corruption. It is well known that Ibn Ḥazm developed a radical account of *tahrīf* or the corruption of scripture to account for these divergences. However, he also offers alternative

⁸ John of Damascus, Writings: The Fathers of the Church, Translated by Chase, Frederick H., Washington D.C. 1951, 156.

⁹ Ibid.

interpretations of the Abraham's relationship with his two sons, Ishmael and Isaac, to prove the prophetic office of Muḥammad. Initially Ibn Ḥazm affirms the joint divine blessing of both Isaac, representing Israel and later Judaism, and Ishmael. Yet this historical affirmation is not oriented toward the construction of a general Abrahamic framework, but is rather a means to affirm Islamic superiority. He writes that "when the Messenger of God was sent to us, the prophethood passed to Ishmael's offspring, and kings bowed to him, nations submitted to him; God abrogated through him every law and sealed with him the prophets."¹⁰ The commonality of Abraham is not a ground for common dialogue or joint action, but justification for Islamic prophethology.

One may protest that by using the examples of John of Damascus and Ibn Ḥazm, I have chosen two thinkers in the 'polemical mode'¹¹ and that more productive models of dialogue about God and Abraham are possible, especially in the modern period. This is surely the case, and I do not want to imply that Christian-Muslim dialogue is always polemical. Still, any hermeneutical approach to Christian-Muslim dialogue must be able to account for polemics and disagreement in a more profound way than *Nostra Aetate*, *A Common Word* or other approaches that excessively focus on commonality. Even scholars who emphasise positive intellectual exchange between Jews, Christians, and Muslims concerning God's essence, attributes and transcendence during the classical and medieval eras recognise the persistent presence of disagreement. The work of David Burrell on Thomas, Ibn Sina, al-Ghazali, Maimonides and others is a case in point. He affirms genuine learning, even if accidental or unacknowledged, between Christians and Muslims over God's essence and action, but also shows how these are still shaped by scriptural and doctrinal difference. His strategy is to fold "difference into a larger common scheme" focused on creation, providence, and human action, but this does not negate the "neurological" issues. God here might be a source of unity, but only in so far as God is the subject of our mutual learning and debate. Divine oneness does not necessitate an affirmation of sameness or common unity. The fact that our

¹⁰ Adang, Camilla, Some Hitherto Neglected Biblical Material in the Work of Ibn Ḥazm, in: Adang, Camilla / Schmidtke, Sabine (Ed.), *Muslim Perceptions and Receptions of the Bible*, Atlanta 2019, 73–82, hier 77.

¹¹ Renard, John, *Islam and Christianity. Theological Themes in Comparative Perspective*, Berkeley 2011, xvii–xx.

understandings of God are constantly debated, and that the question of whether Jews, Christians, and Muslims worship the same God is not agreed upon, indicates that doctrines of God cannot be a foundation or platform for dialogue. As Daniel Madigan writes, “Ethical monotheism is no bad thing, of course, and actually quite an exalted aim. However, it is not the Gospel.”¹² Nor is it the full confession of Islam, which centrally affirms Muhammad’s prophethood.

Turning to Abraham, Christian Troll writes that the accounts of Abraham are inevitably “expressions of distinctively Jewish, Christian, and Muslim perspectives. Furthermore, even those narratives about Abraham that appear to be shared ground between the faiths are interpreted by believers within the three traditions in a great variety of ways.”¹³ For instance, following Paul’s reading in Romans 4 and Galatians 3, Christians understand Abraham as an exemplum of faith that is thereby justified by God’s grace. In contrast, Muslims view Ibrahim as an ideal monotheist and the builder of the Ka’ba. This is not even to mention the diverging interpretations of Isaac and Ishmael and the ways that Genesis 16–21 have fed into anti-Muslim and anti-Christian polemic.¹⁴ Aaron Hughes argues that appeal to the “Abrahamic” is marked by an overt or covert “liberal theological hope for interreligious coexistence.”¹⁵ Apparent theological and scriptural commonality, when investigated with any depth, quickly leads back to the most fundamental debates and disagreements. Even Louis Massignon, often cited as a vital source behind Vatican II’s reappraisal of Islam, presents a nuanced and complex account of Islam’s relationship to Abraham. For him the Abrahamic is a framework for justifying further interpretation and debate. The claim that Islam is a “Abrahamic schism” does not function to level out difference in the name of an essential core, but becomes a means to investigate and explore the dynamics of commonality and difference in history, theology, ritual, and practice.

¹² Madigan, Daniel A, *Our Next Word in Common: A Mea Culpa?*, in: Said, Yazid / Demiri, Lejla, *The Future of Interfaith Dialogue: Muslim-Christian Encounters Through a Common Word*, Cambridge 2018, 180.

¹³ Troll, Christian W., *Dialogue and Difference: Clarity in Christian-Muslim Relations*. Translated by David Marshall, Maryknoll 2009, 98.

¹⁴ Gregg, Robert C., *Shared Stories, Rival Tellings: Early Encounters of Jews, Christians, and Muslims*, Oxford 2015, 117–220.

¹⁵ Hughes, Aaron, *Abrahamic Religions: On the Uses and Abuses of History*, New York 2012, 76.

Neither a pure monotheism nor a shared Abraham exist in a straightforward or clear manner. This is not to say that discussions about God or Abraham are not vital. The limitation arises when the assertion that we worship the same God is used as a doctrinal foundation on which to build subsequent Christian-Muslim engagement. Rather than seeking out a theological platform of general agreement, we should eschew that quest as inevitably quixotic. Not only does such an approach depend on generalities that ignore genuine differences in the traditions, it also limits aims of dialogue. It would be beneficial to re-orient debates about Christian and Muslim theologies away from a fixation on whether or not we worship the same God or share an Abrahamic heritage, and instead turn to ask what it means that we both claim to worship the One God of Abraham. To accomplish this, an alternative approach to dialogue is needed, one that refuses essentialisms or a focus on the priority of general agreement, but instead encourages non-polemical debate that might lead to mutual learning and theological discovery.

The focus on a framework for productive debate, rather than a foundation of general agreements, shifts the aims of dialogue. Too often appeals to commonality function to limit the aims of dialogue to general agreement on broad ideas. Rather than theological exchange, or even acute disagreement, being engaged as a possible source for mutual enrichment, they are dismissed as inherently conflictual. John Thatamanil points out, however, that “conflict itself may be vital to the work of truth-seeking inquiry. Not every conflict is a sign that conversation has collapsed.”¹⁶ Challenge is central to intellectual learning, all the more so when engaging across religious differences. Some of the most creative Christian and Islamic theologies have come in response to intellectual challenges, be they from philosophy, the sciences, or even the other religious tradition. The quest for commonality limits the imaginative horizons of inter-religious exchange by constricting dialogue to a quest for agreement. Much of the longer and rich history of Christian-Muslim debate is dismissed as minor footnotes to be forgotten. True learning and inter-religious challenge are thus foreclosed or evaded and the difficult work of solving and engaging longstanding problems around God, justice, scripture, and the human condition ignored. Disagreement

¹⁶ Thatamanil, John J., *Circling the Elephant. A Comparative Theology of Religious Diversity*, New York 2020, 5.

and theological challenge, especially across religious traditions, can in fact be a source for learning and discovery.

3. From Foundation to Non-Foundational Hermeneutical Framework

Rather than focusing on the aim of dialogue as seeking out a shared theological platform or any *a priori* agreement, Christian-Muslim encounter should be reframed as a mode of contestation and mutual exchange where polemics are chastened and difference becomes a mode for theological discovery and the advancement of learning, clarity, and coherence. To encourage this shift from agreement to challenge and learning, Christian-Muslim dialogue can borrow and adapt the emerging methods and insights of comparative theology. In her recent book Catherine Cornille writes that the “goal of comparative theology is the advancement of theological truth through a process of learning from and through other religious traditions.”¹⁷ This focus on theological discovery and the quest for truth is a central reason for shifting the hermeneutical focus away from a fixation on theological commonality as such. Comparative theology proposes a method to better account for theological and ethical distinctions while remaining open to learning from religious others. To do this, it critically appropriates from comparative studies of religion, in which religious traditions are theoretically analysed on their own terms without recourse to a universal normative perspective. Jerusha Rhodes write that, “Comparative theology is the double process of venturing out of one’s tradition(s) to learn deeply about and from other traditions, and then returning to one’s own tradition(s) with new insights, questions, and perspectives. This journey grows out of commitment to a particular tradition(s) – not lack of commitment – and is impelled by the idea that there is something profound to be learned about, from, and with other traditions.”¹⁸ At its best, comparative theology does not seek a neutral ground in which to analyze all religions, but instead writes theology in and through comparative and dialogical study. However, the longer history of encounter that

¹⁷ Cornille, Catherine, *Meaning and Method in Comparative Theology*, Hoboken 2020, 115.

¹⁸ Tanner, Jerusha, *Divine Words, Female Voices. Muslima Explorations in Comparative Feminist Theology*, New York 2018, 28.

marks Jewish-Christian-Muslim relations demands that comparative theology's method be adapted in order to account for both polemics and supersessionism. Christianity and Islam emerged as distinct religious communities in part through distinguishing themselves, often with vitriol, from Judaism and also from each other. A hermeneutic for Christian-Muslim comparative theology, not to mention engagement with Judaism, must account for these realities and cannot simply apply comparative theology's method of reading across religious texts without attention to the ongoing power of politics and polemics.

Drawing on recent work in comparative theology, but altering it to better account for the longer history of Christian-Muslim conflict, I propose that Christian-Muslim encounter can be reframed as ongoing practice of bearing witness to God. The call to bear witness is a recurring invitation and demand in both the New Testament and the Qur'an. In the prologue to the Gospel according to John, the author describes John the Baptizer as one that is sent to bear witness to the light (John 1:6–8). Similarly, in the post-resurrection scenes of both Matthew 28 and Acts 1, the disciples are given the task of bearing witnesses to Jesus Christ. The Islamic tradition shares an overlapping, albeit distinct, focus on the category of witness. The primary criteria for becoming a Muslim is to recite the *Shahada*, a term that means testimony or witness and derives from the Arabic root for witness: *sh-h-d*. In one sense to be a Muslim is to be one that bears witness. The centrality of witness is reinforced in each of the five daily calls to prayer, where the *muezzin* calls out *ashhadu* (I bear witness) that there is no God but God and that Muhammad is the messenger of God. Throughout the Qur'an, there are numerous mentions of the importance of bearing witness to the unity and uniqueness of God. God is said to have taken the children of Adam and "made them bear witness" (*Surat al-A'raf*, 7:172) to God, even as God "witness that there is no deity but God, and so do the angels and those with knowledge – that God is maintaining creation in justice. There is no deity except God, the Exalted in Might, the Wise" (*Surat Al 'Imran*, 3:18). In the collection and codification of the *ḥadīth*, the status of the human witness is and remains central. The moral character and veracity of the witness – and the trustworthiness of the witness and their account – is central to justify the moral, legal, and ethical power of a *ḥadīth*. For an individual *ḥadīth* or a collection to be *ṣaḥīḥ*, it must be grounded in faithful and just witness.

While the category of witness is indigenous to both religious traditions, the term is supple enough to not presuppose a shared agreement about God, justice, or scripture. In fact, one of the benefits of considering Christian-Muslim encounter through the lens of witness is that it remains open-ended and dynamic. To bear witness is to give an account or a testimony, but one that is inherently contestable and thereby leaves room for cross examination, debate, and mutual learning. For instance, central to the personalism of the Muslim Moroccan philosopher Muhammad Aziz Lahbabi is the act of bearing witness, especially through the *shahada*. By bearing witness to the unity of God and the prophethood of Muhammad, Lahabi argues that a person enters into “an historical, material horizon; the ‘me’ finds itself situated in a universe, in solidarity with other ‘mes’ in the ‘we.’”¹⁹ Bearing witness is an act of self-constitution that moves an individual from internal contemplation or subjectivity into a recognition of a life lived before God and in a larger historical community. Witness then makes the individual a part of a faith community and accountable to both their object of witness, God, but also to the challenges and debates of history.

While the category of witness might conjure up negative images of proselytizing and polemics, proper attention to theological claims about God’s transcendence and role in conversion press against such an interpretation. To bear witness is, as in the famous Gr̄newald alter piece, to point away from oneself and to God’s action in the world. Witness is neither polemics nor apology. As Karl Barth quipped in his seminal commentary on Romans, “no divinity which needs anything, any human propaganda, – can be God.”²⁰ In fact, a strong view of God’s transcendence and freedom – whether grounded in the Christian or Islamic tradition – presents checks against an account of witness as a possession to be distilled or an argument to be defended. Linn Marie Tonstad suggest that “a theology that recognises its own proclivity toward failure, and its own incomplete status prior to the eschaton, will offer its propositions tentatively rather than dogmatically.”²¹ Witness recognises the pro-

¹⁹ Lahbabi, Mohammad Azzi, *Le personalisme musulman*, Paris 1967, 46.

²⁰ Barth, Karl, *The Epistle to the Romans*, translated by E. C. Hoskyns, Oxford 1968, 36.

²¹ Tonstad, Linn Marie, (Un)Wise Theologians. *Systematic Theology in the University*, in: *International Journal of Systematic Theology* 2020, 17, in: <https://doi.org/10.1111/ijst.12361> (06.06.2020).

visional nature of all theological statements in light of the transcendence of God and the eschatological horizons of truth. This calls into questions all theological claims to finality, demanding epistemic humility and constant re-evaluation within given contexts.

This is not to say that Christian theology or Islamic theology should give up on its commitments to truth-seeking. In fact, it is through the very act of witness and counter-witness that theological learning occurs. The influential American theologian Kathryn Tanner has shown how theology is partly – or even primarily – a series of contestations and disagreements over the meaning of scripture, culture and politics. In *Theories of Culture*, she challenges post-liberals like Hans Frei and George Lindbeck who argue for a distinctively Christian cultural-linguistic practice of theology which diverges from either propositional theology of the Scholastic or correlational theologians, such as Rahner or Schleiermacher. While sympathetic to their attention to tradition and practice, she argues that there is no distinctively Christian theology or culture. Instead, she maintains that Christian theology is always a practice of taking up cultural, philosophical, and other material and putting them to particular theological use. For Tanner, the “theologian is always ultimately making meaning rather than find it” and thus “offering situation-specific arguments that he or she knows cannot be immunized against contestation by others.”²² To take the example of the Nicaea-Constantinople confession, this was the result of an extended and extracted debate over the meaning of Jesus in Christian worship, theology and scripture. Both intra-Christian debate and the borrowing of concepts from Greek philosophy were fundamental to the creation of the ecumenical Nicæan Creed. The philosophical concept of *homoousis*, for instance, is not found in Scripture but became instrumental for making sense of the eternal sonship of Christ. This borrowing and debate is a constitutive part of both Christian theology and practice, from the earliest engagement with Greek philosophy to the current engagement with philosophy or sciences. Engagement with knowledge and practice outside of the Christian community need not come at a loss to Christian confession or worship, but can in fact be a tool for new and fresh expression. As Tanner writes:

²² Tanner, Kathryn, *Theories of Culture. A New Agenda for Theology*, Minneapolis 1997, 93.

“The test for the proper use of borrowed material is not whether those materials seem to threaten the established character of Christianity. What counts is whether that use distorts that to which Christians are trying to witness.”²³

For her, engagement beyond the boundaries of the church or the traditions of theology is a necessary response to the freedom of the divine Word and the reality of Christians and Christian communities as embedded people in history.

Christian theology has always been an act of theological imagination and construction that takes not only Scripture and the varied and various Church traditions – but also broader philosophical, semantic, scientific, and cultural contexts. While Tanner does not connect her cultural and social analysis to non-Christian traditions, there is nothing within her work that mitigates against such use. In fact, her argument that Christian theology and social practices are not a united singular culture, but a “genuine community of argument” that involves “mutual correction and uplift”²⁴ could easily be expanded beyond the boundaries of the Christian church to include Muslims. The fact that the Qur’an explicitly addresses Christians and that the long history of Islamic theology and exegesis has challenged a number of central Christian theological commitments would in fact make Christian-Muslim engagement as rational as engagement with philosophers or scientists, if not more so. As Aaron Langenfeld writes: “Theology has to be both dogmatic and comparative: dogmatic for the sake of the rationality of faith, comparative for the sake of questioning one’s own and the truth of the other’s faith.”²⁵ To enter into inter-religious dialogue about God’s (tri)unity, the prophecy of Muhammad, the Qur’an, the relationship between law and grace and any of the other debated claims, is not a compromise to one’s identity in the name of relevance but an act of creative learning and mutual witness. The witness of Muslims, for instance, to the mercy and compassion of God recited in the *basmallah* challenges Christian theology to better articulate understandings of the atonement, even as this dialogue serves as a corrective to Christian misunderstandings of Islamic ideas of God as merely a judge or lawgiver.

²³ Tanner, *Theories of Culture*, 150.

²⁴ Tanner, *Theories of Culture*, 123.

²⁵ Langenfeld, Aaron, *The Moment of Truth*, in: Clooney, Francis X./ Stosch, Klaus von (Ed.), *How to Do Comparative Theology*, New York 2017, 59.

Similarly, the task of articulating in a coherent fashion why Christian theology confesses the incarnation of God in Jesus of Nazareth requires creative new theological work. The recent book on Jesus in the Qur'an by Mouhanad Khorchide and Klaus von Stosch, exemplifies the possibilities of such rich comparative dialogical learning. Through a close reading of Suras 19, 3 and 5 that builds on the work of Angelika Neuwirth's *Corpus Coranicum* project, as well as critical historical and historical reading of the late antique context, Khorchide and von Stosch find their respective Muslim and Christian perspectives on Jesus challenged and altered by the process of encounter.²⁶ Critical differences regarding the place of Jesus within the divine acts are not finally resolved, but reframed beyond the polemical tropes that have made up much of Christian-Muslim dialogue. Interreligious dialogue represents opportunities to advance theological learning and engage in constructive debate that clarifies differences, all while offering and receiving mutual witness.

Part of thinking with a tradition is to recover new categories and questions that then allow us to return to doctrinal and ethical debates in new ways. It also takes more seriously the lived and concrete reality of religious dialogue and encounter. That is to say, I am not generally confronted with a religious tradition in the abstract but with a concrete address and challenge from a human person, text or tradition that asks specific questions: 'Why cannot you affirm the prophethood of Muhammad when we affirm the place of Jesus in Islam?', 'How is it that you can claim the Messiah is Jesus of Nazareth, when the promised reign of God's peace and justice has not been made present?' To engage with these questions, what is needed is not so much an *a priori* theological interpretation of Islam or an account of a claim to revelation after Jesus, although these are all important, but a willingness to enter into deep nuanced discussion based on genuine learning and debate. To do so requires cultivating a theological disposition marked by humble particularity. Such a non-anxious, humble and unapologetic theology does not entail either Christian or Islamic triumphalism (here understood as unflinching rejection of others) or a domestication of the Christian Gospel or the Qur'an as *furqān* of judgment. Instead, inter-religious encounter should be a space for non-anxious witness to the One in whom we

²⁶ Khorchide, Mouhanad / Stosch, Klaus von, *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg i. Br. 2018.

place our trust and for mutual exchange with and learning from other traditions. Such mutual witness challenges theological formulations and prompts us to return to our own interpretation of God's Word, thereby clarifying and even altering our own witness in light of the testimony of the other. The aim, then, is not commonality or agreement but constructive contestation and mutual learning – one that pushes us back to central claims about God and ourselves.

Spirituelle Praktiken und religiöse Narrative

Differenzen gestalten im christlich-muslimischen Dialog im lebendigen Raum des „Zwischen“

MARGIT ECKHOLT

1. Einführung: Christlich-muslimischer Dialog als Raum lebendiger Traditionsbildung im Dienst des Friedens

Die Mitte des letzten Jahrhunderts nach dem 2. Weltkrieg ansetzenden Globalisierungsprozesse haben weltweit und in den einzelnen Regionen zu geostrategischen Veränderungen, zur Entkolonialisierung, neuen Staatenbildungen und neuen politischen Gewichten weltweit geführt; durch kapitalistische Wirtschaftsprozesse und vor allem die neuen Kommunikationsmedien ist die Welt zusammengewachsen. Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen ist zu einer alltäglichen Gegebenheit geworden. Immer mehr treten dabei aber auch die Herausforderungen in das Bewusstsein, die mit der Erfahrung verbunden sind, in „einer Welt“ zu leben: die Schattenseiten vor allem der wirtschaftlichen Globalisierung, die ökologischen Probleme, die Erschöpfung der Ressourcen unseres Heimatplaneten. Während auf der einen Seite ein Verständnis wächst, dass wir alle – weltweit – in diese „Strukturen der Sünde“ eingebunden sind, entstehen auf der anderen Seite Ängste, Gewalt, Orientierungslosigkeit, ein Beet, in dem populistische und fundamentalistische politische Bewegungen gedeihen. Religionssoziologische Untersuchungen arbeiten dabei heraus, dass gerade in den Ländern des Südens und Südostens, die die negativen Auswirkungen der Globalisierung – Gewalt durch Krieg und Bürgerkrieg, bedrohliche Folgen des Klimawandels – in besonderer Weise zu spüren bekommen, auch fundamentalistische Ausprägungen von Religion zunehmen. Das Christentum wächst weltweit vor allem in den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas durch die Zunahme pfingstlicher-charismatischer Bewegungen; nach jüngsten Berechnungen des PEW-Forums werden weltweit ca. 25 % zu pfingstlich-charismatischen christlichen Gemeinschaften gezählt, und diese gehen – sicher je nach politischem und kulturellem Kontext unterschiedlich akzentu-

iert – immer mehr auch Koalitionen mit populistischen politischen Parteien ein.¹ Diese Glaubensgemeinschaften treten „missionarisch“ in einem aggressiven und exklusivistischen Sinn auf, sie grenzen sich ab von den anderen, fördern damit Gewalt und ein „identitäres“, elitäres religiöses Bewusstsein.

Die katholischen deutschen Bischöfe weisen in ihrem im September 2019 erschienenen Dokument zu „Evangelisierung und Globalisierung“ auf diese Entwicklungen und die Ambivalenz von Religionen in der pluralen Gesellschaft hin. Religiöse Pluralität wird als Chance erkannt, aber es wird auch die Gefahr fundamentalistischer religiöser Entwicklungen benannt, die zur Abgrenzung von anderen und Ausgrenzung anderer führt. „Mitglieder von Religionsgemeinschaften als politische Akteure missachten allerdings immer wieder den friedlichen Kern ihrer Botschaft, vor allem wenn fundamentalistische Strömungen einen absoluten Geltungsanspruch ihrer religiösen und ethischen Aussagen in Gesellschaft und Staat einfordern und vehement – teilweise mit Gewalt – durchsetzen wollen. Mit der starken Pluralisierung der Religion ist eine oft auch radikale Re-Politisierung verbunden.“² Das sind Entwicklungen, die in einer globalen Weltgesellschaft in besonderer Weise in von Armut, (Bürger-) Krieg und vielfältigen Formen von Gewalt geprägten Regionen zutage treten, die aber angesichts der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Verflechtungen weltweit auch in den Kontexten des „Nordens“ präsent sind. In verschiedenen seiner Begegnungen mit hochrangigen Vertretern des Islam auf Reisen nach Kairo, Marokko, in die Vereinigten Arabischen Emirate hat auch Papst Franziskus die Gefährdung durch fundamentalistische Ausprägungen von Religion

¹ Zur Entwicklung der Pfingstkirchen liegen vielfältige religionssoziologische und theologische Studien vor; an dieser Stelle sei nur verwiesen auf: Eckholt, Margit, Heilender und Heiliger Geist. Pfingstkirchen und neue ökumenische Herausforderungen in einer Weltkirche, in: Krämer, Klaus / Vellguth, Klaus (Hg.), Pentekostalismus. Pfingstkirchen als Herausforderung in der Ökumene, Freiburg – Basel – Wien 2019, 77–100. Zur Gefahr der Fundamentalisierung charismatisch-religiöser Glaubensformen und ihrer Nähe zu populistisch-politischen Entwicklungen vgl. die Reflexion auf eine von der Deutschen Bischofskonferenz/Kommission Weltkirche durchgeführte Tagung: Eckholt, Margit, Der Pentekostalismus und die katholische Kirche in Guatemala/Zentralamerika. Sozial- und politikwissenschaftliche Analysen, pastorale Herausforderungen und ökumenische Perspektiven. Eine Zusammenfassung und Reflexion der Fachtagung in Guatemala-Stadt, 07.–09.08.2018, Bonn 2019.

² Evangelisierung und Globalisierung. 1. September 2019, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2019, 49.

benannt. Er hat angemahnt, jegliche Form von Gewalt zu entlarven, die mit Religion übereingeht, und er hat immer wieder von dem einen „Gott des Friedens“ gesprochen, der Christen und Muslime verbindet: „Sein Name ist heilig, er ist Gott des Friedens, Gott salam. Deshalb ist nur der Frieden heilig und kann im Namen Gottes keine Gewalt verübt werden, weil sie seinen Namen verunehren würde.“³ Hier knüpft der Papst an die verschiedenen Dialoge der katholischen Kirche mit dem Islam an, die sich auf dem Hintergrund der Grundakte *Nostra Aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Ausbildung einer neuen „Haltung“ anderen Religionen gegenüber – einer Haltung der Achtung und des Respekts unter Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit – entwickelt haben⁴ und die aus katholisch-theologischer Perspektive den Ausgangspunkt für den interreligiösen Dialog in einem ökumenischen Horizont darstellen, wie er das Graduiertenkolleg der drei Theologien an der Universität Osnabrück auszeichnet, in dem seit Oktober 2018 unter dem Titel „Religiöse Differenzen gestalten. Pluralismusbildung in Christentum und Islam“ verschiedene Dissertationsprojekte laufen.⁵

Die in diesem Beitrag vorgenommene katholisch-theologische Positionierung – sicher nicht mehr als ein Werkstattbericht – schließt an die ekklesiologische Grundlegung des Dialogs mit dem Islam auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil an und versucht, sich auf dem Hintergrund eines kulturwissenschaftlich und befreiungstheologisch orientierten Ansatzes interkultureller Theologie auf dem Feld interreligiöser Dialogkonzepte zu verorten, die den deutschsprachigen Kontext in den letzten Jahren vor allem durch die Rezeption und Weiterentwicklung des in der US-amerikanischen Theologie entstandenen Ansatzes komparativer Theologie geprägt haben. Klaus von Stosch, der zu den Vordenkern komparativer Theologie im deutschsprachigen Raum gehört, macht in seiner Studie „Komparative Theologie in der Welt der Religionen“⁶ deutlich, dass diese ge-

³ „Den Weg der Wahrheit geduldig gehen“: Rede des Papstes bei der Friedenskonferenz in Kairo, 28.4.2017, in: <https://de.catholicnewsagency.com/story/im-wortlaut-rede-des-papstes-bei-der-friedenskonferenz-in-kairo-1823> (16. 12. 2019).

⁴ Vgl. die Beiträge von Roman Siebenrock, Anja Middelbeck-Varwick und Felix Körner in diesem Buch, vor allem die im Artikel von Felix Körner zitierten Texte von Papst Franziskus zum christlich-muslimischen Dialog.

⁵ Vgl. hier auch den Beitrag der Doktoranden und Doktorandinnen des Graduiertenkollegs, in dem sie sich der komparativen Theologie aus verschiedenen Perspektiven annähern und diese in verschiedene Praxisfelder hinein entfalten.

⁶ Stosch, Klaus von, *Komparative Theologie als Wegweiserin der Welt der Religio-*

rade nicht andere Religionen „aus einer Außenperspektive“ rekonstruiert⁷, wie dies in unterschiedlichen Gestalten einer „Theologie der Religionen“ der Fall gewesen ist, sondern bei den „kontextuell bedeutungsverschiedene(n) Bestimmungen des Inhalts religiöser Rede“ ansetzt und damit bei den zentralen Lehr- und Praxisinhalten der in einen Dialog tretenden Religionen. Dies steht im Dienst eines tieferen Verständnisses der „Bedeutung und Wahrheit der eigenen Tradition“⁸. Dabei geht es der komparativen Theologie „um Würdigung der Wirklichkeit und damit um eine adäquate Wahrnehmung und Wertschätzung des religiös anderen. Um dieses Ziel erreichen zu können, bedarf es an vielen Stellen des Abbaus von Vorurteilen oder falschen Bildern, die man sich über den anderen gemacht hat“⁹. Positiv formuliert: es geht um die Arbeit an „Grundhaltungen“ – sicher auch im Anschluss an den „habitus“, von dem *Nostra Aetate* spricht – wie der Empathie, der liebevollen Aufmerksamkeit und Gastfreundschaft, die es ermöglichen, die eigenen – und im Blick auf die andere Religion differenten – religiösen Überzeugungen in ein Gespräch mit den anderen zu bringen. Dieses Gespräch läuft dabei vor allem unter professionellen Theologen und Theologinnen ab, wie Klaus von Stosch deutlich macht.¹⁰

Hermeneutische und kultur- und religionswissenschaftliche Perspektiven werden in der komparativen Theologie bislang kaum rezipiert¹¹, und damit kann komparative Theologie Gefahr laufen, Reli-

nen, Paderborn – München – Wien – Zürich 2012; vgl. auch: Stosch, Klaus von, *Komparative Theologie als Hauptaufgabe der Theologie der Zukunft*, in: Bernhardt, Reinhold / Stosch, Klaus von (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 15–34; zur Auseinandersetzung mit der komparativen Theologie: Schiefen, Fana, *Anfragen an die komparative Rede von Gott*, in: Dürnberger, Martin / Langenfeld, Aaron / Lerch, Magnus / Wurst, Melanie (Hg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg 2017, 237–244.

⁷ Stosch, *Komparative Theologie*, 41.

⁸ Stosch, *Komparative Theologie*, 154.

⁹ Stosch, *Komparative Theologie*, 150 f.

¹⁰ Stosch, *Komparative Theologie*, 251.

¹¹ Eine Weiterentwicklung komparativer Theologie unter Berücksichtigung einer hermeneutischen Perspektive ist die Studie von Marianne Moyaert: *In Response to the Religious Other. Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters*, New York – London 2014. Eine Auseinandersetzung mit dem Konzept „Komparativer Theologie“ aus Perspektive interkultureller Theologie ist vorgelegt worden von Thomas Fornet-Ponse: *Komparative Theologie und/ oder interkulturelle Theologie? Versuch einer Verortung*, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 96 (2012) 226–240. Franz Gmainer-Pranzl macht auch auf die Bedeutung der kontextuellen

gionen in ein Gespräch zu bringen, ohne ihre sozio-kulturellen und gesellschaftlichen Verortungen und auch die damit verbundenen internen Transformationsprozesse von Religionen in den Blick zu nehmen. Dass der Dialog, das „Gespräch“, selbst ein lebendiges und kreatives Feld des „Zwischen“ ist – ein Raum, der in der Entfaltung der vorliegenden Überlegungen mit Hannah Arendt und Michel de Certeau in den Blick genommen wird –, in dem Religionsgemeinschaften selbst nicht unverändert bleiben, ist noch kaum aufgegriffen worden. Die Berücksichtigung der Einbettung von Religion in den jeweiligen kulturellen Kontext und die damit verbundene mögliche Transformation und lebendige Tradierung der Glaubensinhalte ist gerade in Zeiten der Gefährdung durch die Ausbildung fundamentalistischer Religionsformen von zentraler Relevanz, entstehen diese doch genau dann, wenn sich Glauben von Kultur ablöst. Die deutschen Bischöfe charakterisieren den religiösen Fundamentalismus gerade als „eine Form des Glaubens, der sich von seinen kulturellen Wurzeln entfernt hat. Wenn sich aber Religion von Kultur abtrennt, dann wird sie nur noch zu einem beliebigen Gefühl, das immer weniger auf vernünftige Plausibilität hin überprüft werden kann. Vernunftgeleitete Reflexionen religiöser Überzeugungen, wie sie das Christentum betont, haben in fundamentalistischen Formen des Glaubens daher keinen Platz.“¹² Wenn die vorliegenden Überlegungen auf dem Hintergrund genau dieser sozio-kulturellen Einbettung von Religion, der davon getragenen interreligiösen Dialoge und damit der Bedeutung, die den „Zwischenräumen“ des Dialogs zukommt, entwickelt werden, so bedeutet dies keineswegs eine Relativierung der komparativen Theologie und ihrer Relevanz im

Einbettung der Theologie der Religionen aufmerksam: Religiöse Identitäten im globalen Diskurs. Eine systematisch-theologische Perspektive auf den Polylog der Religionen heute, in: Udeani, Chibueze C. / Greb, Daniel (Hg.), *Einander begegnen. Chancen und Grenzen im Dialog der Religionen heute*, Würzburg 2016, 95–132, 107: „Die religionstheologische Theoriebildung sowie die Praxis des interreligiösen Dialogs haben den Faktor ‚Religion‘ im Kontext einer gesellschaftlichen Verflechtung wahrzunehmen, ohne deshalb die Identität religiöser Traditionen als eines ‚Heilsweges‘ aufzugeben. Wird der Zusammenhang religiöser Überzeugungen mit konkreten politischen Konzepten, sozialen Kontexten, Gender-Interpretationen usw. nicht artikuliert, entstehen religionstheologische Paradigmen, die wie Kartenhäuser funktionieren, oder interreligiöse Dialogszenarien, die abseits gesellschaftlicher Problemstellungen erfolgen – als *l'art pour l'art*, aber nicht als relevanter Lernprozess für die Menschen ‚in der Welt dieser Zeit‘.“

¹² Evangelisierung und Globalisierung, hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz 50.

deutschsprachigen – und internationalen – Kontext. Es geht viel mehr um eine weitere Ausgestaltung dieser inter-religiösen theologischen Reflexion aus dem Gespräch mit einer interkulturellen Theologie, die sich in Zeiten von Globalisierung und eines religiösen Pluralismus und der Anerkennung dieses neuen „Welthorizontes“¹³ durch das Zweite Vatikanische Konzil als kritische und befreiungstheologisch ansetzende neue Ausgestaltung von Missions- und Religionswissenschaften versteht. Diese sind im Zuge von Mission und Kolonialismus Ende des 19. Jahrhunderts in der deutschsprachigen theologischen Wissenschaft entstanden; die katholische Missions-theologie hat sich von Beginn an im interdisziplinären Dialog mit Kultur-, Sprach-, Religionswissenschaften entfaltet und die Vielfalt religiöser Praktiken in den Blick genommen. So hat sie, neben dem neuen geschichtlichen Blick auf die biblischen, patristischen und scholastischen Denktraditionen, auch dazu beigetragen, dass im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils von einer abstrakten theologischen Dogmatik – die sich als Reflexion auf eine Glaubens-„doktrin“ verstand – Abschied genommen werden konnte. Das „Ursprüngliche“ christlichen Glaubens, das Evangelium, kann nur im lebendigen Dialog mit Welt und Kultur hervortreten; lebendige Glaubenspraktiken haben immer schon zur Ausgestaltung der religiösen Narrative beigetragen, auch wenn diese hermeneutische Perspektive in der wissenschaftlichen Theologie erst im 20. Jahrhundert Berücksichtigung findet. Und diese lebendigen Glaubenstraditionen treten in besonderer Weise in Kontexten von „Mission“ und der Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen – unter Wahrnehmung von Differenzen, aber auch von Übereinstimmungen – zutage. Gerade weil im interreligiösen Dialog, wenn er ein ehrliches Gespräch über Fragen der eigenen und der fremden Religion beinhaltet, immer eine Gestalt des Glaubenszeugnisses aufbricht, gehören theologische Reflexionen, wie sie Missionstheologie und Missionswissenschaften vorgelegt haben, zu einer weiteren Ausgestaltung der komparativen Theologie. Mission wird hier – so bereits ein Dokument des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog aus dem Jahr 1984 – als Dialog verstanden, der mit dem je einzelnen Glau-

¹³ Vgl. zum Begriff „Welthorizont“: Bürkle, Horst, Art. Die Religionen, in: Staatslexikon, Band 6, Freiburg – Basel – Wien 1992, 67–76, hier 67. Vgl. auch: Eckholt, Margit, Dogmatik interkulturell. Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft: Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik, Nordhausen 2007.

benzeugnis verbunden ist, das sich im und aus dem Dialog vertiefen kann.¹⁴

In der Gegenwart werden gerade auch im deutschsprachigen Kontext zeugnisstarke Religionen wie der Islam präsent, und das stellt einen Kontext, der sich in den letzten Jahrzehnten immer mehr als „säkularer“ verstanden hat und der von massiven Säkularisierungs- und Entkirchlichungsprozessen geprägt ist, vor neue Herausforderungen – auch die christlichen Kirchen und ihre Theologien. Eine neue öffentliche Präsenz von Religion zeichnet sich ab, und zwar auch als „gelebter“ und „praktizierter“ Religion. Interessant ist, dass gerade die Religionswissenschaften, die sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts von den christlichen Theologien „abgenabelt“ haben und in Absetzung von einem theologischen Diskurs das beleuchten, was Religion ist, auf die aktuellen Veränderungen reagieren.¹⁵ Im säkularen westlichen sozio-kulturellen und wissenschaftlichen Kontext rückt durch die Präsenz anderer Religionen, vor allem des Islam, das öffentliche Glaubenszeugnis und der Blick auf Praktiken und Vollzugsformen des Glaubens neu in den Vordergrund. Die Religionswissenschaften machen das Zugeständnis, dass „religiöses Wissen sich auf subjektiven Sinn in seiner Bedeutung für die Lebensführung in sozialen Kontexten richtet“: „Denn Sinn ist stets Sinn *für* jemanden, und Sinn impliziert zugleich den Ausgriff auf weitere Kontextualisierung. Notwendig wird in diesem Kontextualisierungsprozess in einer globalisierten Welt die eigene Sinnkontextualität ständig transzendiert bzw. mit anderen Sinnkontextualitäten konfrontiert.“¹⁶ Auch über eine stärkere internationale Ausrichtung

¹⁴ Vgl. hier die Publikation: Krämer, Klaus / Vellguth, Klaus (Hg.), *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis*, Freiburg – Basel – Wien 2012.

¹⁵ Vgl. Eckholt, Margit, *Die Bedeutung der religionswissenschaftlichen Forschung aus der Sicht der christlichen Theologie – eine katholische Perspektive*, in: Ceylan, Rauf / Saglam, Coskun (Hg.), *Die Bedeutung der Religionswissenschaft und ihrer Subdisziplinen als Bezugswissenschaften für die Theologie*, Frankfurt a. M. u. a. 2016, 391–418.

¹⁶ Vgl. Nehring, Andreas, *Die Interkulturelle Theologie im Kreis der theologischen Fächer*, in: Buntfuß, Markus / Fritz, Martin (Hg.), *Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive*, Berlin – Boston 2014, 127–147, 146: „Wenn Religionswissenschaft zugesteht, dass religiöses Wissen sich auf subjektiven Sinn in seiner Bedeutung für die Lebensführung in sozialen Kontexten richtet, dann ist damit auch die Frage der Individualität verbunden. Denn Sinn ist stets Sinn *für* jemanden, und Sinn impliziert zugleich den Ausgriff auf weitere Kontextualisierung. Notwendig wird in diesem Kontextualisierungsprozess in einer glo-

nehmen sie die Vielfalt von Glaubenspraktiken in den Blick und beleuchten diese neu mit religionsphänomenologischen Methoden. Gelebte Formen von Religiosität, wie z. B. die Volksreligiosität, werden zum Gegenstand einer Forschung, die, so die Religionswissenschaftler Andreas Nehring und Andreas Feldtkeller¹⁷, sich wieder neu religionsphänomenologischen Ansätzen in den Religionswissenschaften annähert. Hier öffnet sich heute (wieder neu) ein produktives Feld des Gesprächs zwischen Religionswissenschaften und Theologien. Religionsphänomenologisches Arbeiten, das die vielschichtigen Veränderungs- und Tradierungsprozesse von Religionen in den Blick nimmt, war in der Zeit der Ausbildung der „Theologie der Religionen“ von Relevanz. Diese Theologie entwickelte sich aus dem Gespräch von Missionstheologie und Religionswissenschaften im katholischen Kontext im Zuge eines neuen Interesses an Religionen und außereuropäischen Kulturen. In den sich von den Theologien abnabelnden Religionswissenschaften, die eine religiöse „Neutralität“ propagieren wollten, die sie phänomenologischem Arbeiten absprachen, rückte phänomenologisches Arbeiten eher in den Hintergrund. Gerade darum ist es von Bedeutung, wenn heute, in Zeiten zeugnisstarker Religionen, aus religionswissenschaftlicher Perspektive eine neue Brücke zu theologischem Arbeiten gebaut wird. Komparative Theologie ist darum gefragt, ein Gespräch mit interkultureller Theologie – und mit ihr mit Missionstheologie, Religionswissenschaften und Religionsphänomenologie – zu suchen.

Für eine fundamentaltheologisch ausgerichtete komparative Theologie bedeutet dies, den Fokus auf „spirituelle Praktiken“, auf das Glauben „im Vollzug“ – klassisch formuliert: die *fides qua* – zu richten. In seiner fundamentaltheologischen Erkenntnistheorie spricht Hans-Joachim Höhn vom „*Umschlag*“ des Forschungsfokus von der Gegenstandsebene auf die Ebene von Analyse- und Deutungskonzepten: Der Untersuchungsgegenstand avanciert selbst

balisierten Welt die eigene Sinnkontextualität ständig transzendiert bzw. mit anderen Sinnkontextualitäten konfrontiert (...). Dies geschieht, indem der Blickwinkel des anderen mit der eigenen Perspektive gekreuzt wird und zu einer Perspektivenverschiebung durch Erweiterung führt.“

¹⁷ Vgl. Feldtkeller, Andreas, Die notwendige Integration von „Innen“ und „Aussen“ in der Methodologie der Religionsbeschreibung, in: Härle, Wilfried / Preul, Reiner (Hg.), Religion. Begriff, Phänomen, Methode. Marburger Jahrbuch Theologie XV, Marburg 2003, 17–41, hier 31; Nehring, Die *Interkulturelle Theologie* im Kreis der theologischen Fächer, 140 f.143–147.

zum Erkenntnisinstrument und -medium. Hierbei geht es also um mehr als um die Hinwendung zur sozio-kulturellen Sphäre menschlichen Daseins und um das Anlegen kritischer Maßstäbe an soziale Konstruktionen der Wirklichkeit oder an religiös-symbolische Sinnwelten. Sie sind nicht bloß Objekt wissenschaftlicher Reflexion und Kritik, sondern zugleich auch Zugangsweise und Wahrnehmungslieferant hinsichtlich der Frage: Was heißt es und wie geht es, sich in dieser Welt zurechtzufinden?¹⁸ Für den Erkenntnisweg der Theologien bedeutet dies, die pluralen religiösen Praktiken zu reflektieren und sie in das interreligiöse Gespräch einzubringen; auf diesem Weg kann dann die Zeugniskraft der jeweiligen religiösen Überzeugung gestärkt werden. Christliche Theologien werden in der Öffentlichkeit ihre eigenen „Ressourcen“ aktivieren können und das Zentrum christlichen Glaubens, die in Jesus von Nazareth, dem Christus, offenbar gewordene Liebe und Barmherzigkeit Gottes, die dem Aufbau der weltlichen Stadt – eines Miteinanders in Gerechtigkeit und Frieden – aus der Hoffnung auf die „himmlische Stadt“, das Jerusalem der offenen Tore, Ziel der Wallfahrt aller Völker, dient, auf neue Weise in die säkularen und doch plurireligiösen Kontexte übersetzen können.¹⁹

Eine solche, sich im Gespräch mit der interkulturellen Theologie ausgestaltende komparative Theologie in katholisch-theologischer Perspektive wird dabei auch aus dem ökumenischen Gespräch lernen können. Dialog ist, wie bereits Paul Tillich formuliert hat, ein „schöpferischer“ Prozess, der möglich wird, wenn es zu „transreligiösen“ Grenz-Überschreitungen in beide Richtungen kommt.²⁰ Gerade dieser Raum des „Dialogs“, das lebendige Feld des „Zwischen“, soll in den folgenden Überlegungen die Hintergrundfolie für einen Blick auf „spirituelle Praktiken“ und „religiöse Narrative“ im christlich-muslimischen Dialog darstellen. Es sind Überlegungen, die an

¹⁸ Höhn, Hans-Joachim, *Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Würzburg 2015, 243 f.

¹⁹ Vgl. hier auch die befreiungstheologische Perspektive bei Gustavo Gutiérrez: *Theologie der Befreiung*, München 1982, 195.

²⁰ Vgl. Siedler, Dirk, „Schöpferischer Dialog“ und „universale Offenbarung“. Interreligiöser Dialog im Anschluss an Paul Tillich, in: Siedler, Dirk C. (Hg.), *Dialog und Begegnung. Impulse für das Gespräch zwischen Christentum und Islam*, Göttingen 2017, 112–142, hier 113. Siedler zitiert Tillichs *Systematische Theologie III*, 483: „Wieder muss ich sagen, dass eine christliche Theologie, die nicht imstande ist, mit den anderen Religionen in einen schöpferischen Dialog einzutreten, ihre weltgeschichtliche Chance verpasst und provinziell bleibt.“