

# Aufruf zur Fairness im Umgang mit dem Islam und seinen Quellen

## Eine muslimische Replik auf Beiträge von Henning Wrogemann<sup>1</sup>

von Patrick Brooks<sup>2</sup>

### Vorwort

Im Dezember 2018 erschienen im Deutschen Pfarrerblatt sowie in der Fachzeitschrift Theologische Beiträge zwei Aufsätze von Henning Wrogemann.<sup>3</sup> In beiden Artikeln übt der evangelische Theologe aus Wuppertal entschiedene Kritik am Gesprächspapier *Christen und Muslime*,<sup>4</sup> welches im Juli 2018 von der Evangelischen Landeskirche in Baden veröffentlicht wurde und seitdem für große innerkirchliche Kontroversen gesorgt hat.

Zentrales Anliegen jenes Gesprächspapiers ist es, anhand beispielhafter Themenfelder theologische Berührungspunkte mit dem Islam aufzuzeigen, die die Grundlage für ein interreligiöses Gespräch mit Muslimen bilden können. Von dem Wunsch beseelt, die Badische Landeskirche möge sich positiv zu einem Miteinander mit Muslimen bekennen, ja ihnen gemäß Art. 11 der *Charta Oecumenica* „mit Wertschätzung [...] begegnen und bei gemeinsamen Anliegen mit [ihnen] zusammen[...]arbeiten“,<sup>5</sup> sprechen sich die Autoren des Papiers dabei bewusst für einen *theologisch begründeten* interreligiösen Dialog aus, der auf elementare Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Islam abhebt und dem muslimischen Gegenüber mithin „Wahrheit zutrauen“<sup>6</sup> kann:

„Das ist die Haltung, in der wir das Gespräch mit Muslimen führen. Denn in der christlichen Glaubensüberzeugung ist die innere Bereitschaft angelegt, voller Vertrauen und Hoffnung Gottes Geschichte mit Menschen nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb der Kirche anzuerkennen.“<sup>7</sup>

Nun wird man sicher nachvollziehen können, warum diese Haltung nicht von allen evangelischen Christen in Baden (und darüber hinaus) ohne Weiteres geteilt werden kann, zumal viele von ihnen eine theologische Öffnung hin zum Islam ja auch als Gefährdung des eigenen Wahrheitsanspruchs betrachten mögen. Die internen Kontroversen sind daher prinzipiell begrüßenswert, denn sie zeugen von – teilweise sicher berechtigten – Bedenken, man könne durch eine

---

<sup>1</sup> Prof. Dr. Henning Wrogemann ist Direktor des *Instituts für Interkulturelle Theologie und Interreligiöse Studien (IITIS)* der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel.

<sup>2</sup> Dr. Patrick Brooks war von 2013-2019 wissenschaftlicher Mitarbeiter am *Zentrum für Islamische Theologie (ZITh)* der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Die Abfassung des vorliegenden Essays fällt noch in jene Zeit (Mai/Juni 2019). Seit Oktober 2019 ist Brooks als Projektleiter bei einem muslimischen Träger politischer Bildung in Heidelberg tätig.

<sup>3</sup> H. Wrogemann: „Ist Gott in Christentum und Islam derselbe? Kritische Bemerkungen zu einem Gesprächspapier der Evangelischen Landeskirche von Baden“; erschienen in: *Deutsches Pfarrerblatt* [Kernen] Nr. 12 (2018), S. 687-691; ders.: „Wir glauben doch alle an denselben Gott... – wirklich? Zur Kritik einer Floskel am Beispiel Liebe Gottes in Koran und Neuem Testament“, in: *Theologische Beiträge* [Witten], Nr. 4 (2018), S. 332-347.

<sup>4</sup> Vollständiger Titel: *Christen und Muslime. Gesprächspapier zu einer theologischen Wegbestimmung der Evangelischen Landeskirche in Baden*, hrsg. vom Kollegium des Evangelischen Oberkirchenrats Karlsruhe, Karlsruhe 2018.

<sup>5</sup> *Christen und Muslime*, S. 4.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Ebd.

zu starke Annäherung an islamisch-theologische Positionen den Kern des eigenen Bekenntnisses aus dem Blick verlieren. Außerdem sprechen sie für eine Kirche, die nicht bereit ist, ihre Überzeugungen leichtfertig „aufzuweichen“ oder gar aufzugeben. Wenngleich die Verfasser des Gesprächspapiers das bestimmt genauso wenig wollen, scheint klar, dass eine angemessene *theologische* Positionierung zum islamischen Gegenüber nicht einfach ist und daher intern ausgehandelt werden muss.

Auf das Ergebnis eines solchen Aushandlungsprozesses hat die islamische Theologie freilich keinen Einfluss. Sie kann nur ihre Solidarität mit den Autoren (und grundsätzlichen Befürwortern) des Gesprächspapiers ausdrücken und deren Ansatz im Allgemeinen begrüßen. Ansonsten muss sie darauf vertrauen, dass die innerkirchliche Debatte am Ende zu mehr Offenheit und Anerkennung im Hinblick auf Muslime und den Islam führt.<sup>8</sup> Zu Wort melden sollte man sich als muslimischer Beobachter nicht, solange die Debattierenden bei ihrer – theologisch zweifellos anspruchsvollen – Auseinandersetzung mit dem Islam fair bleiben. Greifen einzelne Wortführer allerdings auf eine unangemessene und einseitige Darstellung des Islams zurück, um ihre Argumente zu bekräftigen, so scheint ein Eingreifen von muslimischer Seite notwendig; dies nicht nur, um der islamischen Tradition Gerechtigkeit angedeihen zu lassen, sondern auch, um Missverständnisse und Fehlteile bei Christen aus dem Weg zu räumen und somit zu einer ausgewogeneren Entscheidungsfindung innerhalb der Kirche beizutragen.

In diesem Sinne versteht sich der vorliegende Essay als islamisch-theologische Antwort auf Wrogemanns Aufsätze vom Dezember 2018, von welchen v.a. jener aus den Theologischen Beiträgen eine beispiellose Eindimensionalität (sowie teilweise verletzende Polemik) im Hinblick auf den Koran und dessen Zeugnis von Gott erkennen lässt. Ihm wird sich das erste Hauptkapitel des Essays widmen (siehe **Kapitel I**). Der andere Artikel aus dem Deutschen Pfarrerberblatt ist moderater verfasst. Dennoch enthält auch er mehrere Pauschalurteile und Fehleinschätzungen zur koranischen Sicht auf Jesus und das Christentum, die ebenfalls aufgezeigt werden sollen (siehe **Kapitel II**). Die Frage, ob Christen und Muslime an denselben Gott glauben, wird dabei in beiden Fällen bewusst außen vorgelassen, da die Evangelische Landeskirche in Baden diesen Punkt nur für sich selbst klären kann. Stattdessen sollen Wrogemanns hermeneutische Methoden im Umgang mit dem Koran kritisch beleuchtet und manche seiner Behauptungen aus islamisch-theologischer Sicht kommentiert werden.

## **I. Kein liebender Gott im Koran? – Bitte überdenken!**

### **Theologischer oder pragmatischer Dialog? – Ohne Respekt funktioniert beides nicht**

Wenn Menschen gleichberechtigt miteinander ins Gespräch treten, finden im Idealfall sowohl eine Verständigung über gemeinsame Ansichten als auch die Bekanntgabe des jeweils eigenen Standpunkts statt. Für den interreligiösen Dialog, der von seinem Wesen her gar nicht umhinkommt, immer auch Glaubenszeugnis zu sein, gilt dasselbe. Ein theologisch geführter Dialog mit Muslimen sollte daher nicht *per se* der Gleichmacherei verdächtigt werden. Ebenso wenig

---

<sup>8</sup> Zuversicht geben in diesem Zusammenhang Beiträge wie der von Reinhold Bernhardt, welchen das Deutsche Pfarrerberblatt im Juli 2019 als Reaktion auf Wrogemanns Kritik publiziert hat (vgl. R. Bernhardt: „Kein Mangel an Rechtgläubigkeit. Wegmarken in der theologischen Beziehungsbestimmung zum Islam“, in: *Deutsches Pfarrerberblatt* [Kernen], Nr. 119/7 (2019), S. 381-385). Bernhardts Ausführungen kann aus islamisch-theologischer Sicht eigentlich nur beigeppflichtet werden (vgl. dazu *A Common Word between Us and You*, Jordan: The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman 2009, S. 6-8 u. 28-36), weshalb eine Wiederholung der dort aufgeführten Punkte überflüssig scheint.

hat ein Verweis auf dogmatische und/oder ethische Ähnlichkeiten im Christentum und Islam notgedrungen etwas mit einer Konvergenzhermeneutik zu tun.<sup>9</sup> Ein theologischer Dialog ist in einem gewissen Rahmen möglich (und vielleicht auch sinnvoll), zumal ohnehin davon auszugehen ist, dass sich zwei religiös konstituierte Gruppen vornehmlich auf dieser Ebene miteinander austauschen werden.

Nichtsdestotrotz kann man natürlich unterschiedlicher Meinung darüber sein, inwieweit dem Gesprächspapier der Evangelischen Landeskirche in Baden eine zutreffende Einschätzung des Islams und, davon ausgehend, eine angemessene – d.h. nicht zu weit gehende – Annäherung an dessen Positionen gelungen ist.<sup>10</sup> Kritiker des Papiers, die auf die Suche nach religiösen Gemeinsamkeiten verzichten und stattdessen lieber einen gesellschaftlichen Dialog mit Muslimen führen möchten, sind auch zu respektieren. Es ist in der Tat möglich, die Frage nach der letztgültigen Wahrheit auszuklammern und alternativ zu prüfen, inwieweit Christen und Muslime auf Basis ihrer jeweils eigenen Glaubensgrundlag(en) dazu imstande und bereit – ja vielleicht sogar dazu aufgerufen – sind, unsere Gesellschaft Hand in Hand zum Guten mitzugestalten. Wrogemann selbst scheint diesem Weg jedenfalls beizupflichten, indem er zu Beginn seines Aufsatzes in den Theologischen Beiträgen für einen *pragmatischen* Dialog mit Muslimen plädiert.<sup>11</sup>

Dieser Ansatz hat zweifellos seine Berechtigung. Problematisch ist in Wrogemanns Fall jedoch, dass er den pragmatischen Dialog im weiteren Verlauf seines Artikels jedweder Grundlage beraubt. Er äußert sich darin nämlich in einer so stereotypen und verletzenden Weise zum Koran und dem Sich darin offenbarenden Gott, dass man sich als islamischer Theologe doch ernsthaft fragen muss, wie ein Dialog nach derartigen Statements noch funktionieren kann: Werden pragmatisch denkende Muslime einer Einladung zum Gespräch überhaupt Folge leisten, wenn sie damit rechnen müssen, dass ihrem Glauben von christlicher Seite so wenig Wertschätzung entgegengebracht wird? Wie soll auf einer solchen Basis denn je gegenseitiges Vertrauen entstehen? Geht es Wrogemann am Ende vielleicht gar nicht darum? Denkt er vielleicht an einen hegemonialen oder, was kaum besser wäre, paternalistischen Dialog, bei dem Muslime ihren „Platz“ in der Hackordnung kennen und akzeptieren, dass Christen nicht auf Augenhöhe mit ihnen kommunizieren?

---

<sup>9</sup> Wrogemann: „Ist Gott in Christentum und Islam derselbe?“, S. 687 u. 690.

<sup>10</sup> So weist das Gesprächspapier beispielsweise eine zu starke Fokussierung auf den Koran auf und vermittelt damit den Eindruck, als speisten sich die islamische Glaubenslehre und religiöse Praxis aus dem Text allein ohne jedwede Aneignung im Sinne einer Auslegung. Exegetische Ansätze finden demnach keinerlei Berücksichtigung; dasselbe gilt für die mündliche Überlieferung (Hadith) sowie weitere Quellen, aus denen die islamische Frömmigkeit schöpft. Der Umgang mit dem Korantext wirkt dadurch oft unreflektiert und zudem selektiv, was verrät, dass die Autoren das Gesamtbild der koranischen Theologie nicht im Blick haben. Das ist insofern bedauerlich, als das Gesprächspapier dadurch an Überzeugungskraft einbüßt, doch die gute Absicht überwiegt dennoch gegenüber inhaltlichen Mängeln, zumal die Grundlinie des Dokuments vernünftig erscheint. Außerdem erhebt das Gesprächspapier auch nicht den Anspruch, umfassende Antworten auf sämtliche Fragen zu geben. Zur Suche nach Antworten ist vielmehr die praktische Dialogarbeit da.

<sup>11</sup> Wrogemann: „Wir glauben doch alle an denselben Gott... – wirklich?“, S. 332-334. Dass Wrogemann dabei Ägypten als Modell präsentiert, irritiert allerdings, weil Religionsgemeinschaften hierzulande weit bessere Voraussetzungen für eine offene Begegnung miteinander haben als in einem diktatorisch regierten Land der sog. „Dritten Welt“. Dort ist eine freiheitliche, von staatlicher Vereinnahmung losgelöste Theologie kaum möglich; in Deutschland dagegen schon, weshalb auch die hiesigen Ansprüche an einen christlich-muslimisches Miteinander höher sein dürfen.

All das sei hier keinesfalls unterstellt, sondern lediglich darauf hingewiesen, wie Wrogemanns Äußerungen sowie sein *double standard* im Umgang mit Bibel und Koran beim muslimischen Leser ankommen (können). Als christlicher Theologe das Eigene zu betonen und sich damit klar vom Islam abgrenzen zu wollen, ist an sich nichts Verwerfliches.<sup>12</sup> Schwierig wird es allerdings, wenn die Verteidigung des christlichen Glaubens mit einer – im Grunde vollkommen unnötigen<sup>13</sup> – Herabwürdigung der islamischen Religion einhergeht; genau das aber tut Wrogemann in den Theologischen Beiträgen, indem er in unreflektiert christozentrischer Manier die Erhabenheit des neutestamentlichen Gottesbekenntnisses gegenüber dem koranischen postuliert.

Wie zu zeigen sein wird, gelingt ihm dies jedoch nur mithilfe einer stark eingeschränkten und zudem sehr eklektischen Lektüre der betreffenden Schriften. Diese Einseitigkeit mag etwas verwundern, wenn man bedenkt, dass Wrogemann als ausgewiesener Experte der interkulturellen Theologie gilt (und den Islam sicher auch differenzierter durchdrungen hat, als er dies in seinem Artikel zu erkennen gibt). Vielleicht ist die Einseitigkeit seiner Darstellung aber auch der eher konservativ-evangelischen Leserschaft der Theologischen Beiträge geschuldet, was dennoch die Frage aufwirft, warum sich ein so anerkannter und zweifelsfrei geschätzter Akademiker zu einem Aufsatz „hinreißen“ lässt, der in erster Linie *ideologisch* aufgeladen scheint und nur sehr bedingt als wissenschaftliche Arbeit betrachtet werden kann.

Natürlich soll hier nicht erörtert werden, welche Haltung die Zeitschrift Theologische Beiträge innerhalb der Evangelischen Kirche bezieht und ob diese richtig oder falsch ist. Genauso wenig geht es darum, einzelne Positionen des Gesprächspapiers zu verteidigen oder sich sonst in irgendeiner Form in kirchlich-dogmatische Diskussionen einzumischen. Wenn Wrogemann im besagten Beitrag jedoch behauptet, dass Gott im Koran weder die Liebe verkörpere noch *bedingungslose* Liebe kenne, dann verlässt die Debatte an jenem Punkt eindeutig den innerchristlichen Boden: Sie betrifft im gegebenen Fall auch all jene, über die dabei mitgeredet wird, sprich die Muslime. Wie nämlich sollte es schon um die Liebe von Menschen stehen, die an einen Gott ohne Liebe glauben?

Wrogemanns Verteidigung des neutestamentlichen Gottesbilds sei ihm freilich unbenommen; auch dass sie mit einem Vergleich des koranischen Gottesverständnisses einhergehen muss, sei von islamisch-theologischer Seite gerne akzeptiert, da ein solcher Vergleich ja auch im Gesprächspapier selbst angestellt wird. Man muss das islamische Bekenntnis aber auch nicht offenkundig beleidigen, nur weil man auf dogmatische Unterschiede zwischen Christentum und Islam aufmerksam machen will. Als islamischer Theologe kann man dazu unmöglich schweigen, zumal es im konkreten Fall ja um nicht weniger als Gott, den Erhabenen, selbst geht.

Zur Entkräftung der Wrogemann'schen Darstellung werden nachfolgend daher einige methodische Mängel in seinem Beitrag aufzuzeigen sein. Dabei sollen u.a. die vier Evangelien nach derselben „Methodik“ gelesen werden, die der Kollege auf den Koran anwendet. Ein gewisses Unbehagen aufseiten christlicher Leser ist in diesem Zusammenhang beabsichtigt (aber nicht

---

<sup>12</sup> Nichtsdestotrotz darf man sich natürlich fragen, was in diesem Land los wäre, wenn sich namhafte Professoren der Islamischen Theologie in gleicher Entschiedenheit vom Christentum abgrenzen – und damit auch offenkundige theologische Gemeinsamkeiten dazu leugnen – würden, wie Wrogemann dies mit Blick auf den Islam tut, aber das soll hier nicht erörtert werden.

<sup>13</sup> Es wäre ums Christentum in der Tat schlecht bestellt, wenn es auf den Islam als Gegenfolie angewiesen wäre, um seine Daseinsberechtigung zu sichern. Glücklicherweise ist die christliche Tradition viel zu reich, um dergleichen auch nur annähernd zu bedürfen.

ernst gemeint), um zu zeigen, wie Wrogemanns Artikel seinerseits bei Muslimen ankommen muss. Ziel des Kapitels ist demnach nicht Provokation, sondern Reflexion. Es soll dazu ermutigt werden, dem Koran sowie dem Gott, den er verkündet, Gerechtigkeit angedeihen zu lassen.

### **Wrogemanns Argumentation und ihre methodischen Probleme**

Als erstes und oberstes Problem bei Wrogemanns Ausführungen lässt sich deren *Christozentrik* ausmachen: Er nimmt die christliche Religion evangelischer Prägung – samt ihrer theologischen und heilsgeschichtlichen Besonderheiten – als Maßstab für die Lektüre des Korans. Dabei gerät ihm dann – wie bei diesem Ansatz ja nicht anders zu erwarten ist – v.a. all das in den Blick, was im Koran (vermeintlich) fehlt, d.h. seine Betrachtung desselben wird zu einer *Mangelerfahrung*, die für alle Besonderheiten der koranischen Botschaft wiederum völlig blind ist. Es findet demnach auch keine kritische Rückfrage an die eigene heilige Schrift statt, die – gemessen am Koran – ja mitunter ebenfalls einige „Defizite“ aufweisen könnte. Letzteres war natürlich nicht Zweck der Übung, doch wenn man schon von einer vollkommenen Andersartigkeit der beiden religiösen Traditionen ausgeht, dann sollte man sich auch nicht mit christlichen Vorannahmen bzw. Erwartungen an den Korantext setzen (und umgekehrt).

Ein zweites Problem betrifft Wrogemanns *beschränkte Quellenauswahl*: Die einseitige Fokussierung auf das Neue Testament und den Koran ist zugegebenermaßen schon im Gesprächspapier selbst gegeben, doch man muss diesen Fehler in Reaktion darauf auch nicht unbedingt wiederholen. Ein Dialog mit Muslimen über Gott findet bekanntlich nicht nur auf Basis des Korans statt, sondern hat auch viel mit den Lebenszusammenhängen und Alltagserfahrungen der Menschen (sowie mit deren persönlicher Gottesbeziehung) zu tun. Des Weiteren finden sich im Hadith sowie in den asketisch-mystischen Literaturen zahllose Zeugnisse dafür, dass ein liebender Gott im Zentrum des islamischen Bekenntnisses steht (oder zumindest stehen kann). Wrogemann sei in diesem Zusammenhang etwa die Lektüre einiger *qudsī*-Hadithe empfohlen. Wer hier nun aber einwenden mag, dass es sich dabei ja nur um spätere und damit nicht ursprüngliche islamische Schriftzeugnisse handelt, dem sei gesagt: Eine ausschließliche Betrachtung der paulinischen und johanneischen Schriften des Neuen Testaments, wie Wrogemann sie vornimmt, spricht auch nicht notwendig für die „originäre“ Botschaft Jesu. Sie offenbart vielmehr eine vom *Glauben* herrührende Schwerpunktlegung. Eine solche ist freilich vollkommen legitim, nur sollte sie Muslimen dann eben in gleicher Weise zugestanden werden.

Damit ist bereits ein drittes Problem in Wrogemanns Aufsatz angesprochen, und zwar seine *starke Selektivität* bei der Quellenanalyse. Auf der Suche nach Koranstellen, in denen von Gottes Liebe zu den Menschen die Rede ist, geht er nämlich allein solchen Versen nach, in denen Wörter der Wurzel *ḥ-b-b* – das dazugehörige Verb *aḥabba/yuḥibbu* bedeutet „lieben/gerne haben“ – vorkommen.<sup>14</sup> Eine solch eingeschränkte Analyse führt ihn für die mekkanische Zeit denn auch zu der enttäuschten Feststellung, dass

„in keiner der frühen Suren, die in die *Zeit von Mekka* (610–622) fallen, von Liebe oder Gottes Liebe die Rede ist. Dies betrifft, wie gesagt, die ersten etwa 10 Jahre der Verkündigung Muḥammads. Erst am Ende der Zeit in Mekka sind wenige Belege zu finden. Der Befund ergibt, dass für das Gottesbild der frühen koranischen Verkündigung das Thema Liebe ausfällt.“<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Wrogemann: „Wir glauben doch alle an denselben Gott... – wirklich?“, S. 336-338.

<sup>15</sup> Ebd., S. 337.

Das Problem bei diesem Fazit ist nun aber, dass *h-b-b* bei weitem nicht die einzige arabische Wurzel ist, die die gesuchte Semantik aufweist: Was ist denn mit den Gottesnamen al-Wadūd („der Liebevoll(e)“), al-Laṭīf („der Feinfühlig(e)/Gütig(e)“) oder al-Ḥalīm („der Sanftmütig(e)/Mitfühlend(e)“), die allesamt für die mekkanische Ära belegt sind (vgl. 85:14; 6:103, 12:100, 42:19, 67:14; 17:44, 35:41)? Rechnet man dazu ferner die unzähligen mekkanischen Koranstellen hinzu, in denen sich Gott als barmherziger, freigebiger, beschützender und allvergebender Gott offenbart, so erscheint Wrogemanns Beobachtung zur mekkanischen Verkündigung hinfällig. (Weitere Erläuterungen zum koranischen Gottesverständnis sollen noch folgen.)

Für die medinensische Zeit beobachtet Wrogemann sodann, dass die Liebe Gottes nur in formelhaften Sätzen wie: „Gott liebt die Rechtschaffenen/Bußfertigen/etc.“, bzw. negativ: „Gott liebt nicht die Unheilstifter/Verleumder/etc.“, auftaucht, was ihn zu dem nachfolgenden Ergebnis führt:

„Wenn im Koran vom Thema *Lieben* gehandelt wird, (geht) es mehrheitlich um das [...], was von Gott nicht geliebt wird. Zweitens gilt, dass die positiven Belege *konditional* gehalten sind: Es wird immer etwas vorausgesetzt, *aufgrund dessen* jemand von Gott geliebt wird. Die Liebe, von der hier die Rede ist, ist demnach eine bedingte Liebe, die gewährt wird, wenn Menschen zuvor etwas getan haben oder dauerhaft etwas tun. Drittens fällt die wiederholte Aussage auf, dass Gott die Sünder *nicht* liebt. Dieser Befund lässt ein Gottesbild erkennen, demzufolge Gott seine Liebe dem zuwendet, der sich seiner Rechtleitung unterwirft bzw. sich ihr ergibt, also Muslim bzw. Muslima ist. Nähere Aussagen zum Verhältnis von Gott und Liebe finden sich nicht. Diesem Gottesbild zufolge wird Liebe vor allem mit einem solchen Handeln von Menschen in Verbindung gebracht, das der koranische Gott vom Menschen verlangt. Über das *Wesen Gottes selbst* werden im Blick auf das Thema Liebe keine Aussagen gemacht. Der in den koranischen Texten bezeugte Gott wird lediglich durch seine Willensbekundungen erfassbar.“<sup>16</sup>

Diese Aussage bringt mehrere Schwierigkeiten mit sich. Zunächst einmal verkennt Wrogemann völlig den Kontext, in dem die Formulierung: „Gott liebt“ bzw. „Gott liebt nicht“, im Koran begegnet. Größtenteils handelt es sich hierbei nämlich um eine Schlussbemerkung, die ein Gebot oder Verbot abrundet, d.h. Gott möchte die Menschen dadurch zum Tun des Guten ermutigen bzw. sie vor bösem Tun warnen. Hierbei verweist Er auf das jeweilige Verhalten, das Er befürwortet bzw. tadelt, vergleichbar mit der Wendung: „Ich bin der HERR.“ in der Tora und den Prophetenbüchern des Alten Testaments. Hier wie dort vertritt Gott einen ethischen Standpunkt, folglich wäre es in einem solchen Zusammenhang wohl sinnlos, ein absolutes Verbot auszusprechen und im Nachsatz dann zu beteuern, dass diejenigen, die – absichtlich und hartnäckig! – dagegen verstoßen, Ihm genauso lieb sind wie die Frommen. In einem solchen Fall müsste man sich erstens fragen, worin die ethische Motivation des Menschen noch liegen soll, und zweitens, wie es um Gottes Gerechtigkeit bestellt ist.

Wer *paränetische* Passagen jener Art als Beleg dafür nimmt, dass der Koran keinen bedingungslos liebenden Gott verkündet, muss sich dieselbe Beobachtung auch für die Bergpredigt bzw. die jesuanische Verkündigung insgesamt gefallen lassen, denn das durch die Liebe Gottes vermittelte *Heil* ist in allen vier Evangelien ohne jedweden Zweifel an den Glauben an Jesus Christus und seine Botschaft sowie an das Tun seiner Worte gebunden! Nicht umsonst lautet die Losung, mit der Jesus sein öffentliches Wirken beginnt: „Die Zeit ist erfüllt und das Reich

---

<sup>16</sup> Ebd., S. 338.

Gottes ist herbeigekommen. *Tut Buße und glaubt an das Evangelium!*“ (Mk 1,15),<sup>17</sup> d.h. er appelliert – ähnlich wie der Koran – an die Umkehr der Menschen sowie deren Annahme des Wortes Gottes und stellt damit eine klare Bedingung.

Diesen Aspekt unterschlägt Wrogemann jedoch, indem er das Neue Testament ebenso eklektisch liest wie den Koran. Dies fällt unmittelbar ins Auge, als er erklärt, er wolle sich bei der Analyse des Wortfelds „Liebe“ auf die paulinischen und johanneischen Schriften konzentrieren.<sup>18</sup> Diese Beschränkung ist nun aber, anders als behauptet, nicht dem „begrenzten Rahmen (des) Aufsatzes“<sup>19</sup> geschuldet. Sie verdankt sich vielmehr der Tatsache, dass die drei synoptischen Evangelien im Grunde überhaupt nicht *expressis verbis* von Gottes Liebe zu den Menschen sprechen, was Wrogemann leider außer Acht lässt.

### **Eine muslimische „Gegenlektüre“ der Evangelien nach Wrogemanns Suchkriterien**

Dreht man als islamischer Theologe nun aber – rein hypothetisch! – den Spieß um, indem man postuliert, dass nur die synoptische Tradition repräsentativ für das christliche Gottesbild ist, so fällt der textliche Befund für die Evangelien Matthäus, Markus und Lukas mindestens so mager aus, wie Wrogemanns Analyse der mekkanischen Suren, denn das griechische Wort *agápē* („Liebe“) – bzw. das dazugehörige Verb *agapān* („lieben“) oder das Partizip *agapētós* („geliebt“) – taucht dort nämlich nur an etwa dreißig Stellen auf, von denen die meisten die Liebe zwischen Menschen betreffen. Die Liebe Gottes, des Vaters, begegnet dagegen *nur* im Zusammenhang mit Seiner Liebe zum Sohn (vgl. Mt 12,18; Mk 1,11parr; Mk 9,7par; Mk 12,6par)<sup>20</sup> und auch von Jesus selbst heißt es bloß an einer einzigen Stelle, dass er jemanden liebgewinnt (vgl. Mk 10,21).

Der Evangelist Johannes arbeitet indessen viel umfangreicher mit dem Liebesbegriff, und zwar so häufig, wie die übrigen drei Evangelisten zusammen. Ist das Ergebnis aber so dramatisch anders, dass die Texte aus sich selbst heraus eine bedingungslose Liebe Gottes begründen? Zwar trifft es zu, dass sich *agápē* (inkl. seiner Abwandlungen) in ca. 60% der Fälle entweder auf die Liebe Gottes, des Vaters, oder die Liebe des Sohnes bezieht. Dennoch entfallen darauf allein fünf Belege auf die Liebe des Vaters zum Sohn (vgl. Joh 3,35; 10,17; 15,9; 17,24.26) sowie einer auf die Liebe des Sohnes zum Vater (vgl. Joh 14,31). Von der Liebe des Vaters zu den Menschen ist dagegen nur in Joh 3,16, 14,23 und 17,23 die Rede, wobei die beiden letztgenannten Stellen lediglich auf Gottes Liebe zu den Anhängern Jesu abheben. Joh 3,16 spricht demgegenüber zwar von Gottes allgemeiner Liebe zur Welt, doch das *Wirken* dieser Liebe bzw. die Verheißung des ewigen Lebens ist auch dort an die Bedingung geknüpft, dass die Menschen an den Sohn glauben müssen, um nicht verloren zu gehen. Betrachtet man ferner die Stellen, an denen die Liebe Jesu thematisiert wird, so fällt auch hier auf, dass sich diese Liebe v.a. auf die Gruppe der Jünger (vgl. Joh 13,1.34; 15,9.12.13) – speziell auch auf einen einzelnen Jünger (vgl. Joh 13,23; 19,26; 21,7.20) – bzw. auf andere Personen im unmittelbaren Umfeld Jesu (vgl.

---

<sup>17</sup> *Lutherbibel*, revidierter Text 1984, durchgesehene Ausgabe, © 1999 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart [Hervorhebung in *kursiv* von P.B.]. Sämtliche weitere Bibelzitate im Text entstammen dieser Ausgabe.

<sup>18</sup> Wrogemann: „Wir glauben doch alle an denselben Gott... – wirklich?“, S. 338.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Wäre man als islamischer Theologe nun gehässig – was freilich nicht der Fall ist –, dann könnte man behaupten, dass der Vater mit Seiner mehrfach bekundeten Liebe zum Sohn ja nur eine *Selbstliebe* zum Ausdruck bringt, die an sich noch nichts über Sein Verhältnis zu den Menschen aussagt. Dass solche Überlegungen völlig unsinnig sind, ist klar, aber sie geben der christlichen Leserschaft ein Gefühl davon, wie kränkend Wrogemanns leichtfertige Aussagen über den Koran für Muslime sind.

Joh 11,5) erstreckt. Von einer universalen, bedingungslosen Liebe kann – nach diesen Maßstäben! – also auch hier nicht gesprochen werden.

### Zur Liebe Gottes im Koran

Es ist freilich klar, dass eine solch einseitige Erhebung der Evangelien keinesfalls repräsentativ für deren Zeugnis von der Liebe Gottes sein kann. Dasselbe gilt dann aber zugleich auch für den Koran, der auf nahezu jeder Seite einen vergebenden, großzügigen, gütigen und schützenden Gott verkündet,<sup>21</sup> der den Menschen nahe ist und ihre Gebete erhört (u.a. 2:186). Die Liebe gehört damit – entgegen der Behauptung Wrogemanns – eben doch zum Wesen Gottes im Koran.

Der Umstand, dass dieser Gott auch Seinen Zorn zum Ausdruck bringen und Strafe androhen kann, steht dabei nicht im Widerspruch zu Seiner Liebe, sondern ist – wie ja auch die Bibel an zahlreichen Stellen bekundet (u.a. Hes 33,11; Hebr 12,5-6) – ein untrennbarer Teil davon. Gott möchte nämlich, dass möglichst viele Menschen Seine heilvolle Einladung für ein glückliches Leben im Diesseits und Jenseits annehmen und sich auf Ihn zubewegen. Dass Er dabei zur Sprache bringt, was Er liebt und was nicht und ihnen damit einen ethischen Kompass an die Hand gibt, ist nur folgerichtig, da die Menschen ja wissen müssen, für welche Ideale Gott steht und wonach sie demnach streben sollten. „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist.“, heißt es in Lk 6,36 und parallel dazu zielen auch die für Wrogemann formelhaften „Gott liebt“-Aussagen im Koran auf eine *imitatio dei*, denn viele der in solchen Versen geforderten Eigenschaften spiegeln letztlich *göttliche* Eigenschaften wider. Gott beteuert damit eben gerade *nicht*, dass Er nur jene liebt, die das oder jenes bereits tun, sondern Er gibt zu verstehen, welche Verhaltensweisen Er aufgrund ihrer Nähe zu Seinem Handeln für *liebenswert* erachtet.

Die „Gott liebt nicht“-Aussagen dagegen zeigen an, welche Verhaltensmuster von Gott weg-führen und ferner das gesellschaftliche Wohl, sprich das diesseitige Heil, gefährden. Sollte sich der koranische Gott, der ja immer auch das irdische Gedeihen der Menschen im Blick hat (im Koran beginnt das „Reich Gottes“ ebenfalls im Hier und Jetzt), in solchen Zusammenhängen etwa bedingungslos äußern, wo doch ein gutes und förderliches Leben auf Erden immer an bestimmte Bedingungen geknüpft ist?

Wer den Koran auf Arabisch liest und versteht, weiß zudem, dass auch die darin enthaltenen, *jenseitigen* Strafandrohungen nicht nur einen paränetischen, sondern gleichsam einen *ästhetischen* Charakter aufweisen: Der Hörer des Gottesworts wird von den Beschreibungen der Hölle ergriffen und vergießt Tränen; Letzteres jedoch weniger wegen der geschilderten Strafen, sondern v.a. aufgrund der sprachlichen Schönheit, mit der selbige vorgetragen werden. Es ist genau dieses widersprüchliche Erlebnis beim Hören des Korans, das aus Gottes Gerichtsrede sowie Seiner stets daneben stehenden Bereitschaft zu vergeben eine Erfahrung tiefster Zuwendung, Annahme und Geborgenheit durch Gottes Liebe macht.

---

<sup>21</sup> Dies wird bereits an vielen koranischen Gottesnamen deutlich: So stellt Sich Gott im Koran beispielsweise an zahllosen Stellen als barmherziger (v.a. ar-Raḥmān, ar-Raḥīm), langmütiger (u.a. al-Ḥalīm), mitfühlender (al-Laṭīf, ar-Raʿūf), liebevoller (al-Wadūd), dankbarer (aš-Šakūr) und immer wieder vergebender (al-Ġaffār, al-Ġafūr, at-Tawwāb) Gott vor, der die Menschen versorgt (ar-Razzāq), ihnen großzügig gibt (u.a. al-Karīm, al-Waḥhāb) und sie beschützt (al-Ḥafīz, al-Muḥaymin, al-Muʿmin, al-Wakīl, al-Walīy).



Es zeigt sich demnach, dass Wrogemanns Ansatz auch in diesem Punkt verkehrt ist, da heilige Schriften selbst, zumal in deutscher Übertragung, oft nur bedingt Auskunft darüber geben, wie sie von ihren jeweiligen Anhängern gehört bzw. gelesen werden. Den Koran auf Deutsch zu studieren und zu meinen, man habe damit den Geist des Islams durchdrungen, stellt jedenfalls *keinen* seriösen Annäherungsversuch an die koranische Liebe Gottes dar. Ein Blick in die Exegese sowie in die islamische Tradition mag hier zwar weiterhelfen, doch auch diese Quellen bilden das islamische Denken und Fühlen nicht vollumfänglich ab. Wenn Muslime folglich an einen liebenden Gott glauben (wollen), dann sollte man das – unabhängig von der Belegbarkeit dieses Glaubens auf Grundlage von Schriften – zunächst einmal würdigend anerkennen, denn Dialog – egal, ob nun theologischer oder pragmatischer Art – beginnt genau *hier!* Man würde umgekehrt ja auch nicht auf die Idee kommen, Christen auf ihre Schrift „festzunageln“, wenn sie sich zu einem liebenden Gott bekennen.

Eine weitere Schwierigkeit, die Wrogemanns Argumentation – wie zuletzt zitiert – mit sich bringt, ist, dass er unterstellt, Gott liebe nach dem Koran nur die Muslime. Von der Frage, inwiefern dies nicht auch für das Neue Testament im Hinblick auf Christen zutrifft, einmal ganz abgesehen, ist eine solche Behauptung nicht – oder zumindest nicht zwingend – richtig, denn der Koran erkennt Juden und Christen als religiöse Gemeinschaften an, deren Anhänger, sofern sie fromm bzw. gottergeben (*muslim*) sind – *islām* stellt in diesem Zusammenhang auf eine innere *Haltung* und nicht auf den Islam als Religion ab! –, Gottes Vergebung und jenseitiges Heil erlangen können (vgl. 2:62.112, 3:113, 5:69, 7:35). Natürlich lesen Muslime den Koran nicht selten auch exklusiv, doch das ist eben eine Frage der *Schriftauslegung* und nicht der Schrift selbst. Im Zusammenhang mit Letzterer fällt zumindest auf, dass in den koranischen Beschreibungen der Frommen v.a. ethische und eben keine islamspezifischen Aspekte dominieren (u.a. 23:1-11; 25:63-76).

### **Menschwerdung Gottes und Kreuzesgeschehen als unpassende Referenzgrößen**

Nachdem die zuletzt vorgestellte Aussage Wrogemanns somit hinreichend entkräftet scheint und sich auch der textliche Befund für das Wortfeld „Liebe“ in den vier Evangelien als wenig repräsentativ für die Liebe Gottes im Neuen Testament herausgestellt hat, wäre nun doch noch näher zu erörtern, woran genau Wrogemann besagte Liebe letztendlich festmacht. Wie seine Ausführungen offenbaren, macht er sie mitnichten am Wortfeld „Liebe“, sondern vielmehr an der heilsgeschichtlichen *Narrative* des Neuen Testaments insgesamt fest.<sup>22</sup> Das ist freilich legitim, doch eben nur dann, wenn man beim Koran nach derselben Methode vorgeht und nicht vorgibt, das Thema sei mit einer Besprechung der wenigen Belege für die Wortwurzel *h-b-b* schon erledigt. Der bereits erwähnte christozentrische Blick, mit dem Wrogemann den Koran liest, macht es ihm aber leider unmöglich, die Besonderheiten der koranischen Heilsgeschichte würdigend anzuerkennen.

Für Wrogemann zeichnet sich der neutestamentlich bezeugte Gott durch seine „vorauslaufende“, „bedingungslose“ und „hingebungsvolle“ Liebe zu den Menschen aus.<sup>23</sup> Als Beleg hierfür bringt er „die Themen Gottes Sohn, Inkarnation, Kreuzesgeschehen, Versöhnung, Heiliger Geist, der Richter, der die Strafe selbst auf sich nimmt, und anderes mehr“<sup>24</sup> ins Spiel. Damit stellt er auf eine spezifisch christliche Deutung der Heilsgeschichte ab, die ausschließlich von

---

<sup>22</sup> Wrogemann: „Wir glauben doch alle an denselben Gott... – wirklich?“, S. 338-340.

<sup>23</sup> Ebd., S. 338-339.

<sup>24</sup> Ebd., S. 340.

der Bibel her denkt und die Menschwerdung Gottes sowie Seine Selbstaufopferung am Kreuz somit für heilsnotwendig erachtet.

Paulus geht bekanntlich davon aus, dass mit der Sünde Adams der Tod und die Verdammnis über die Welt gekommen seien, was die Selbstaufopferung Jesu erst erforderlich gemacht habe. Jesu selbstloser Tod am Kreuz war nach diesem Verständnis ein Sühnopfer für das Vergehen Adams und seiner Kinder. Dieses Sühnopfer hat die Menschen „ausgelöst“ und ihnen die Hoffnung auf das ewige Leben, d.h. auf die Überwindung des Todes, geschenkt (u.a. Röm 5,12-21). Diese dogmatische Diktion ist aus christlicher Sicht legitim, keine Frage, doch taugt sie auch als Beleg dafür, den im Koran bezeugten Gott für einen weniger oder gar nicht liebenden Gott zu halten, nur weil die koranische Heilsgeschichte von ganz anderen Prämissen ausgeht?

Zur Klärung dieser Frage sei darauf hingewiesen, dass die Sünde Adams nach koranischer Auffassung nicht vergleichbar schwere Folgen hervorruft wie in der Bibel. Adam und seine Frau müssen zwar auch im Koran den Paradiesgarten verlassen, doch Gott nimmt ihre aufrichtige Umkehr an und gibt ihnen das irdische Leben als zweite Chance: Sie und ihre Nachkommen sollen sich gut führen und, wann immer Gott Gesandte mit einer Rechtleitung von Sich schickt, auf diese hören und Seine Worte beherzigen, auf dass sie Wohlgefallen bei Ihm finden (u.a. 2:35-39). Die Verheißung eines glückseligen Lebens, aber auch die Androhung von Strafe nach dem Tod ist in diese Erzählung bereits eingebunden und, wie die beispielhaft angeführte Textstelle zeigt, muss man nicht sonderlich weit in den Koran vordringen, um auf diese elementare Erkenntnis zu stoßen.

Wenn Gott nun aber bereits den ersten Menschen Seine liebende Vergebungsbereitschaft erwiesen und ihnen erst *anschließend* die „Spielregeln“ für ein gedeihliches und rechtschaffenes Leben auf der Erde gegeben hat, muss Er Sich dann noch Selbst am Kreuz erniedrigen, um den Menschen das – ohnehin längst verheißene – ewige Heil zu ermöglichen? Liebt der koranisch bezeugte Gott Seine Geschöpfe etwa weniger, nur weil Er einen anderen Weg geht, der nicht unbedingt mit dem übereinstimmen muss, was Christen von Gott erwarten? Reicht es denn nicht, dass Er Sein – *allen* Menschen geltendes! – Heils*angebot* immer wieder durch den Mund von Propheten kundgetan hat? Diese Fragen stellt sich Wrogemann in seinem Aufsatz nicht, da er nur auf die Selbstverständlichkeiten der christlichen Lehre fokussiert ist. Es ist schön, wenn er vom christlichen Bekenntnis zu Gott fest überzeugt ist, aber er möge dabei doch auch dem Koran gegenüber fair bleiben, und auf Äußerungen wie die folgende bitte künftig verzichten:

„Nach den Schriften des Neuen Testaments ist es *Gott selbst, von dem die Initiative der Liebe ausgeht*, es geht um seine vorauslaufende und dem sündigen Menschen entgegenlaufende Liebe. Auch dieser Gedanke ist der koranischen Botschaft fremd.“<sup>25</sup>

Zum Abschluss des Kapitels sei noch auf einen weiteren Irrtum hingewiesen, der Wrogemann im Zusammenhang mit dem Wortfeld „Liebe“ in Koran und Neuem Testament unterläuft.

### **Zum Liebesbegriff in Koran und Neuem Testament**

Dass *ḥ-b-b* nicht die einzige arabische Wurzel ist, die „lieben“ bedeuten kann, wurde ja bereits dargelegt. Jene Fehleinschätzung ist aber nur eine Seite der Medaille, denn Wrogemann geht auch für die griechische *agápē* davon aus, dass sie nur „lieben“ bedeutet, und zwar „lieben“ im

---

<sup>25</sup> Ebd., S. 340.

heutigen Sinne als *emotionaler* Geneigtheit. Das ist zwar nicht völlig verkehrt, trifft auf den neutestamentlichen – wie auch alttestamentlichen – Liebesbegriff aber nur eingeschränkt zu. Im biblischen Kontext stellt *agápē* – gerade wenn es um die von *Menschen* geforderte Liebe geht – nämlich v.a. auf eine charakterliche *Disposition* und weniger auf ein Gefühl ab. Sie äußert sich in einem wohlwollenden Zugewandt-Sein sowie in Güte und Gerechtigkeitsliebe. Die Liebe der Menschen zu Gott findet ihren Ausdruck in der Bereitschaft, Seinen Willen über die eigenen Wünsche und Neigungen zu stellen, ja sich im Zweifel sogar selbst zu verleugnen, um Ihm zu dienen bzw. Seine Gebote zu achten.<sup>26</sup> Dieses Zurückstellen eigener Ansprüche (und widerstrebender *Gefühlsregungen*!) spielt denn auch im Umgang mit anderen Menschen eine Rolle. Ihnen ist unabhängig vom Ansehen der Person Gerechtigkeit sowie ein prinzipielles Wohlwollen entgegenzubringen, was nach Mt 5,44/Lk 6,27-28 selbst im Hinblick auf den Feind gilt.<sup>27</sup>

Wenn *agápē* nun aber diese vielen Bedeutungsnuancen aufweist, so ist es unsinnig zu erwarten, dass sie alle im arabischen *maḥabba* bzw. der Wurzel *ḥ-b-b* ihr jeweiliges Pendant finden. Wrogemann unterläuft aber dieser Fehler und er gelangt damit zum folgenden Urteil:

„Das Wesen Gottes mit Liebe zu identifizieren kann, was für Christen/innen sicher ungewohnt ist, aus der Sicht muslimischer Akteure durchaus als unangemessen kritisiert werden, wie auch viele andere Aspekte des Gottesbildes, die Christen/innen vertraut sind. So kritisiert, um nur ein Beispiel zu nennen, der berühmte Reformler *Rašīd Riḍā* das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44) als Schriftverfälschung (arab. *tahrīf*) der Christen, da die menschliche Natur eine so übersteigerte Liebe nicht ertrage.“<sup>28</sup>

Diese Aussage suggeriert, dass es um die Muslime schlecht bestellt sein muss, wenn sogar ihre „berühmten Reformler“ Feindesliebe für ein Unding halten. Ein Blick in die islamische Tradition belegt indessen, dass die jesuanische Feindesliebe bereits früh rezipiert wurde, nachweislich spätestens im 3./9. Jahrhundert bei dem – gleichfalls „berühmten“ – Hadith- und Rechtsgelehrten Aḥmad b. Ḥanbal (st. 241/855), der Jesus u.a. dies sagen lässt:

Siehe, (wahres) Guttun (*iḥsān*) besteht nicht darin, dass du denen Gutes tust, die dir Gutes getan haben, denn das ist (ja) bloß eine Wiedergutmachung in rechter Weise. Guttun besteht vielmehr darin, dass du (auch) denen Gutes tust, die dir Böses getan haben.<sup>29</sup>

Desgleichen überliefert auch Abū ‘Abd ar-Raḥmān as-Sulamī (st. 412/1021) einen ganz ähnlichen Ausspruch Jesu, welcher da lautet:

Behandelt *alle* Menschen mit Güte (*iḥsān*)! Denn siehe, um (wirklich) zu den Rechtschaffenen zu gehören, muss der Mensch (auch) zu jenen gut sein, die ihm Schlechtes getan haben.<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> Letzteres ist selbst für den Liebesbegriff des johanneischen Jesus kennzeichnend, wie Joh 14,21 und 14,23 belegen!

<sup>27</sup> Für eine ausführliche Erörterung des Themas siehe Patrick Brooks: *Die Lehren Jesu im arabisch-islamischen Schrifttum. Eine Untersuchung ausgewählter Überlieferungen zur Bergpredigt sowie weiterer ethisch-asketischer Jesusworte*, Berlin 2019, S. 219-231.

<sup>28</sup> Wrogemann: „Wir glauben doch alle an denselben Gott... – wirklich?“, S. 338.

<sup>29</sup> Ibn Ḥanbal: *Kitāb az-zuhd*, Alexandria [1400]/1980, Bd. 1, S. 180 u. 188; ders.: *az-Zuhd*, Beirut 1403/1983, S. 116.

<sup>30</sup> Abū ‘Abd ar-Raḥmān as-Sulamī: *Kitāb al-muqaddima fī t-taṣawwuf*, [Beirut] 1414/1993, S. 334.

Feindesliebe ist Muslimen folglich mitnichten fremd, sie haben sie bloß anders übersetzt, und zwar mit *ihsān* (u.a. „Guttun“); ein Begriff, der dem griechischen *cháris* nahesteht und im Grunde das beschreibt, was *Ausdruck* bzw. *Wirkung* der – im biblischen Sinne verstandenen – Liebe ist. Hätte Wrogemann demnach *ihsān* und eben nicht *maḥabba* als koranisches Pendant zu *agápē* hergenommen, so wäre sein Befund sicher reichhaltiger ausgefallen, doch auch abgesehen davon gibt es im Koran mehrere Belege für das, was Christen als „Feindesliebe“ bezeichnen (vgl. 5:2, 13:20-23, 41:33-34).<sup>31</sup> Freilich finden sich in der islamischen Tradition auch frühe Übertragungen der Bergpredigt, in denen die jesuanische Aufforderung „Liebet!“ in Mt 5,44 mit *aḥibbū* wiedergegeben wird,<sup>32</sup> doch diese Wortwahl ist eben zweideutig, weshalb sie selbst einen großen Gelehrten wie Rašīd Riḍā zu falschen Schlussfolgerungen führen konnte. Sicher hat er den biblischen Liebesbegriff nicht vollkommen erfasst und sich daher zu einer gewissen Polemik gegen das Christentum verleiten lassen. Man sollte mit Verweis auf Riḍā aber auch nicht vollkommen ausblenden, dass er im Eindruck der britischen Kolonialherrschaft schreibt, die ihre Machtausübung über Ägypten nicht zuletzt auch *christlich* legitimierte! Nichtsdestotrotz gab es während der britischen Kolonialzeit durchaus auch islamische Gelehrte und Denker, die die jesuanische Feindesliebe (und mit ihr die Bergpredigt) positiv rezipierten, wie z.B. Sayyid Aḥmad Ḥān (st. 1315/1898) in Indien.<sup>33</sup>

Interessant an Wrogemanns zuletzt zitierter Aussage ist aber auch der – methodisch fragwürdige – Sprung von der Liebe Gottes zur Feindesliebe, denn dieser argumentative Kniff will glauben machen, dass Muslime Gott nicht mit Liebe in Verbindung bringen können, nur weil sie die in der Bergpredigt geforderte – und als *Emotion* missdeutete – Liebe zum Feind für etwas *menschlich* nicht Machbares halten! Auf diese Feststellung mag man mit Mk 10,27 antworten und sagen: „Bei den Menschen ist’s unmöglich, aber nicht bei Gott; denn alle Dinge sind möglich bei Gott.“

## II. Nur ein „ethisch orientierter Gottsucher“?<sup>34</sup> – Der koranische Jesus ist mehr!

In seinem zweiten, im Deutschen Pfarrerblatt erschienenen Artikel setzt sich Wrogemann v.a. mit der christlichen Trinitätslehre und, daran anknüpfend, mit dem koranischen Jesus auseinander. Dabei weist er mit Recht auf vorhandene Unterschiede zwischen dem islamischen und dem christlichen Gottes- bzw. Jesusbild hin. Dass solche – für beide Religionen teils fundamentale – Unterschiede existieren, soll mitnichten geleugnet werden. Dennoch macht es sich Wrogemann auch in diesem Artikel etwas zu leicht mit seiner Beurteilung der islamischen Sichtweise. Seine Darstellung ist erneut sehr selektiv, lässt wenig Einfühlungsvermögen in den Koran erkennen und offenbart einige theologische Unschärfen. Das Resultat ist, dass Wrogemann dem koranischen Jesus Unrecht tut, indem er ihn unvollständig präsentiert und seine Bedeutung herunterspielt. Sein kritischer Befund zu Jesus und Christentum im Koran soll im Folgenden daher eingehender kommentiert werden.

---

<sup>31</sup> Für eine detaillierte Erläuterung zur koranischen Feindesliebe sowie zum Zusammenhang zwischen *agápē* und *ihsān* siehe *Die Lehren Jesu im arabisch-islamischen Schrifttum*, S. 219-259.

<sup>32</sup> Al-Ya’qūbī (st. nach 292/905): *Tārīḥ al-Ya’qūbī*, Beirut 1415/1995, Bd. 1, S. 70.

<sup>33</sup> Siehe dazu Jamal Malik: „Islam and the Sermon of the Mount“, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* [Birmingham], Nr. 24/1 (2013), S. 43-56.

<sup>34</sup> Wrogemann: „Ist Gott in Christentum und Islam derselbe?“, S. 691.

## Zur Häufigkeit der Erwähnung Jesu im Koran

„In den 114 Suren des Koran kommt *ʿĪsā*/Jesus in nur 15 Suren und damit relativ selten vor. Von besonderer Bedeutung sind die Passagen in den Suren 3, 5 und 19.“<sup>35</sup>

Die Häufigkeit der Nennung sagt nichts über die Wichtigkeit der Person Jesu im Koran aus. Wäre dem so, dann müsste dasselbe auch für Muḥammad gelten, dessen Name im Koran nur viermal auftaucht (vgl. 3:144, 33:40, 47:2, 48:29). Nach dieser Logik könnte man im Neuen Testament ferner gleichsam die Wichtigkeit des Paulus relativieren oder die Zentralität von Aussagen wie: „Liebet eure Feinde!“ (Mt 5,44/Lk 6,27), oder: „Gott ist die Liebe.“ (1. Joh 4,14), infrage stellen.

## Zur Bezeichnung Jesu als „Sohn Marias“

„Der Name *ʿĪsā* kommt im Koran insgesamt 25 Mal vor. Zumeist ist von *ʿĪsā, der Sohn Marias*, [...] oder *ʿĪsā, der Messias, der Sohn Marias*, [...] die Rede. In dieser konsequenten Verwendung wird ohne Zweifel der christliche Titel Sohn Gottes grundsätzlich bestritten.“<sup>36</sup>

Der christliche Titel „Sohn Gottes“ ist dem Alten Testament entlehnt, wo er symbolische Bedeutung hat und bisweilen als Beiname des Messias (hebr. *māšīʿh*; gr. *christós*), also des gesalbten Königs Israels, begegnet (vgl. 2. Sam 7,14; Ps 2,7-8). Daher erweisen sich die Begriffe „Christus“ und „Sohn Gottes“ auch in den Evangelien des Öfteren als austauschbar (z.B. Lk 4,41) oder werden nebeneinandergestellt; Letzteres nicht nur von den Evangelisten selbst (z.B. Mk 1,1), sondern auch von literarischen Figuren, die über die geheimnisvolle Einheit von Gott-Vater und Gott-Sohn (noch) nicht unterrichtet sind (vgl. Mk 14,61; Mt 16,16). Es trifft zwar zu, dass der Koran eine *tatsächliche* Gottessohnschaft Jesu leugnet (v.a. 4:171-172, 9:30-31, 19:34-37), doch er hält aus irgendeinem Grund daran fest, Jesus als Messias (arab. *masīḥ*) zu bezeichnen, und lässt diesen Begriff unerklärt.

Der koranische Beiname „Sohn Marias“ dagegen will v.a. darauf hindeuten, dass Jesus keinen leiblichen Vater hatte, sondern durch das Wirken des göttlichen Geistes in Marias Leib erschaffen wurde (vgl. 19:17-19; 21:91, 66:11). Im Übrigen ist die Bezeichnung „Sohn Marias“ auch in Mk 6,3 belegt.

## Zur koranischen Rede von Jesus: Mensch, Gottesdiener und Gesandter

„*ʿĪsā* wird als Gesandter verstanden. Als solcher wird er als ansonsten normaler *Mensch* betrachtet. [...] *ʿĪsā* wird im Koran mit wörtlicher Rede zitiert, in der er sich in *Ich-bin-Worten* als Diener Gottes [...] vorstellt, etwa Sure 19:30[:] *Ich bin der Diener Gottes. Er ließ mir das Buch zukommen und machte mich zu einem Propheten.*“<sup>37</sup>

Auch in den Evangelien wird Jesus von seinen Mitmenschen als Gottgesandter bzw. Prophet betrachtet und bezeichnet sich teilweise selbst als solchen (vgl. Mt 21,11.46; Mk 6,4parr; Lk 7,16; 24,19; Joh 4,19.44; 7,40; 9,17), was beides insofern konsequent ist, als der *vorösterliche*

---

<sup>35</sup> Ebd., S. 689.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Ebd.

Jesus mit seiner Gesetzespredigt, seiner Kult- und Sozialkritik, seinen Gleichnis- und Endzeitrreden, seinen Symbolhandlungen und Wundern sowie seiner Unterweisung von Schülern ganz den Habitus der alttestamentlichen Prophetie verkörpert, ja sogar mehrere Prophetentypen (u.a. Mose und Elia) in sich vereint. Im Johannesevangelium wird die Tatsache, dass Jesus von Gott gesandt ist und nichts aus sich selbst tun kann, sondern nur den Willen des Vaters ausführt, sogar so betont, dass man von einer eigenen „Gesandtentheologie“ bei Johannes spricht. Dass Jesus neben prophetischen Merkmalen auch *messianische* Qualitäten besitzt, sei damit freilich nicht geleugnet, doch diese werden – selbst den Jüngern – erst im Zuge von Kreuzigung und Auferstehung vollkommen deutlich. Wenn folglich auch der Koran mit seiner überwiegenden Referenz auf den irdisch wirkenden Jesus dessen Gesandtencharakter betont (u.a. 3:49.53.84, 4:171, 5:75, 57:27, 61:6), so entspricht dies zwar nur einem Teil des neutestamentlichen Zeugnisses; „falsch“ ist es deshalb aber noch lange nicht.

Auch die Aussage, dass Jesus nach koranischer Lehre ein „ganz normaler Mensch“ (gewesen) sei, muss in ihrer Pauschalität infrage gestellt werden, denn sie verleugnet im Grunde die Komplexität des koranischen Jesusbilds. Der Koran bezeugt immerhin, dass Jesus von einer Jungfrau geboren wurde und präsentiert ihn (und seine Mutter) als Gottesbeweis bzw. Wunder (vgl. 19:20, 21:91, 23:50). Außerdem lehrt der Koran, dass Jesus schon im Mutterleib sowie als Neugeborener sprechen konnte (vgl. 3:46, 5:110, 19:24.29-33) und schreibt ihm weitere – durch Gottes Hilfe bewirkte – Wundertaten zu (vgl. 3:49, 5:110.112-115). Laut 2:87.253 und 5:110 wurde Jesus vom Heiligen Geist gestärkt, was sonst von keinem anderen Propheten im Koran gesagt wird. Gleichsam ist er der einzige Mensch im Koran, der über sich selbst den Friedensgruß sprechen durfte (vgl. 19:33) und den Gott am Ende seines irdischen Wirkens zu Sich erhob (vgl. 3:55, 4:158). Im Jenseits wird er als Zeuge und Fürsprecher seiner Gemeinde auftreten (vgl. 4:159, 5:109-119) und – wie die Engel (vgl. 4:172) – in Gottes Nähe zugelassen werden (vgl. 3:45). Ferner beschreibt ihn der Koran als einen über anderen Propheten stehenden Gesandten (vgl. 2:253), als begnadeten Diener Gottes und als Vorbild (vgl. 43:59) sowie Barmherzigkeit für die Menschen (vgl. 19:20). Angesichts all dieser – für koranische Gestalten oft einzigartigen – Eigenschaften und Ehrungen darf folglich davon ausgegangen werden, dass Jesus auch aus koranischer Sicht *kein* gewöhnlicher Mensch war. Für die islamische Tradition (Hadith), welche neben der Sündlosigkeit Jesu (und Marias)<sup>38</sup> ferner dessen endzeitliche Wiederkehr als Richter und Friedensfürst bezeugt,<sup>39</sup> gilt dies im Übrigen nicht minder.

„Normal“ war Jesus laut dem Koran zwar insoweit, als er sich als Diener Gottes betrachtete (vgl. 3:51, 5:72.117, 19:30.36, 43:64) und – genau wie seine Mutter – sterblich war (vgl. 5:75), doch steht dies im grundsätzlichen Widerspruch zum Neuen Testament? Dass Jesus nach neutestamentlichem Zeugnis der Nahrung bedurfte und sterblich war, bedarf wohl keines expliziten Belegs. Wie steht es aber um die Dienerrolle Jesu? In der Tat finden sich sowohl im Matthäusevangelium als auch im lukanischen Doppelwerk Stellen, an denen Jesus als Diener (gr. *paĩs*) Gottes bezeichnet wird (vgl. Mt 12,18; Apg 3,13.26; 4,27.30). Beide Evangelisten spielen mit diesem Titel auf je unterschiedliche Weise auf die *Messianität* Jesu an, denn Lukas bekennt Jesus als Nachfahren des gesalbten Gottesdieners David (vgl. Lk 1,32.69; 3,31; Apg 4,25-26), wohingegen Matthäus auf das erste Gottesknechtslied im Deuterocesaja (vgl. Jes 42,1) Bezug

---

<sup>38</sup> Al-Buḥārī (st. 256/870): *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Riad <sup>2</sup>1419/1999, B. 60, K. 44, S. 577-578 § 3431; ebd., B. 65, K. 2, S. 773 § 4548.

<sup>39</sup> Ebd., B. 46, K. 31, S. 400 § 2476; ebd., B. 60, K. 49, S. 581 § 3448.

nimmt und dieses messianisch auslegt. Des Weiteren sei an den Bericht vom Garten Gethsemane erinnert, in dem Jesus zu Gott betet und sagt (Mk 14,36): „Doch nicht, was ich will, sondern, was du willst!“

Wenn der Messias oder Christus demnach auch aus biblischer Perspektive Gott dient und nach Seinem Willen handelt, so mag man sich als – zweifellos wohlwollender – muslimischer Beobachter doch fragen, warum sich Theologen wie Wrogemann so schwer damit tun, dem Islam wenigstens ein Stück weit „Wahrheit zuzutrauen“. Man könnte dem Koran doch immerhin zugestehen, dass er Jesus sowohl prophetische als auch messianische Qualitäten zuschreibt, und auf dieser Grundlage miteinander ins Gespräch kommen. Dass die Implikationen der neutestamentlichen Christologie weitreichender sind, als der Koran dies äußert, steht außer Frage und im Dialog mit Muslimen sollte diese Überzeugung auch nicht unterschlagen oder aus Sehnsucht nach interreligiöser Harmonie gar über Bord geworfen werden. So viel Diversitätstoleranz darf man dem Gegenüber schon zumuten! Leugnet man dagegen jedwede gemeinsame Grundlage, dann hat der christlich-islamische Dialog keine Chance zu gedeihen, denn es liegt nun einmal in der Natur des Menschen, Vergleiche zu ziehen bzw. das Fremde nach Vertrautem abzusuchen, um es (leichter) verstehen zu können (und damit schätzen zu lernen).

Dass islamische Gelehrte die Unterschiede zwischen dem Christusbekenntnis der Kirchen und der koranischen Rede von Jesus als dem Messias keineswegs kleinreden wollen, sondern zur gegenseitigen Achtung beider Positionen aufrufen, belegt u.a. die berühmte Erklärung *A Common Word between Us and You* („Ein Wort, das uns und euch gemeinsam ist“) von 2007. Es handelt sich dabei um einen offenen Brief, den 138 namhafte islamische Würdenträger seinerzeit an Papst Benedikt XVI. und andere hochrangige kirchliche Vertreter schrieben. In jener Einladung zum Dialog, welche kurz nach ihrer Veröffentlichung von 161 weiteren großen muslimischen Persönlichkeiten aus aller Welt unterzeichnet wurde, heißt es zum Christusgeheimnis wie folgt (Übersetzung Abd al-Hafidh Wentzel):

„Die Muslime erkennen Jesus als den Messias an, wenn auch nicht in derselben Weise wie die Christen (wobei auch die Christen selbst niemals einer Meinung hinsichtlich des Wesens Jesu Christi [...] waren), sondern in folgender Weise: { *Wahrlich, der Messias, Jesus der Sohn der Maria, ist Gottes Gesandter und Sein Wort, welches Er in Maria gelegt hat, und eine Seele von Ihm...* } (*Al-Nisā'*, 4:171).“<sup>40</sup>

Der Verweis auf die christliche Uneinigkeit im Hinblick auf die Natur Jesu ist bemerkenswert, denn er mag Christen daran erinnern, dass ihre jeweilige Haltung in der Frage nicht notwendig von allen übrigen Christen geteilt wird und dass die neutestamentlichen Schriften unterschiedliche Interpretationen erlauben. Damit ist freilich noch nicht gesagt, dass das koranische „Christuszeugnis“ in 4:171 den gemeinsamen Nenner dessen darstellt, worauf sich Christen in aller Welt einigen können; nichtsdestotrotz kann das Zitat zur Reflexion über innerchristliche Differenzen anregen und auf diesem Wege zu einer veränderten Wahrnehmung von Muslimen führen: Unterscheidet sich muslimischer Glaube an Jesus tatsächlich so viel mehr von der landeskirchlichen Dogmatik als derjenige bestimmter christlicher Gruppierungen und, wenn nein, können Letztere aus evangelischer Sicht dann nach wie vor als Christen bezeichnet werden?

---

<sup>40</sup> *Ein Wort das uns und euch gemeinsam ist. Ein offener Brief und Aufruf von religiösen Führern der Muslime an die religiösen Führer des Christentums*, hrsg. von The Royal Aal al-Bayt Institute (Jordanien), ins Dt. übers. von Abd al-Hafidh Wentzel, Hellenthal 2007, S. 19.

## Zur Wundertätigkeit Jesu im Koran

„Von Jesus werden verschiedene *Wunder* berichtet. Im Blick auf die Grenzziehungen zu christlichen Traditionen bedeuten diese Motive wiederum die Ablehnung der Vorstellung von Jesus als dem Sohn Gottes, wobei Wundertraditionen aufgenommen und gegen christliche Deutungen gewendet werden.“<sup>41</sup>

Es trifft zu, dass nach koranischer Lehre Gott allein der Urheber aller Wunder und damit auch der Wunder Jesu ist (vgl. 3:49, 5:110.114). Wrogemanns Argumentation hinkt allerdings insofern, als sich auch viele neutestamentliche Aussagen finden, nach denen Wunder zwar *durch* Jesus, jedoch nicht ohne göttliches Zutun geschehen (u.a. Mk 5,30; Lk 5,17; Joh 10,25; 11,41-44; Apg 2,22-24;). Nach Wrogemanns Logik müssten sich derlei Aussagen also ebenfalls gegen christliche Deutungen wenden.

Dass der Koran die christliche Vorstellung von der Gottessohnschaft Jesu zurückweist, ist freilich unbestritten (vgl. 4:171, 9:30, 19:34-35). Er bedient sich dazu jedoch nicht den Wunderberichten, weshalb die beiden Aspekte auch nicht ineinander verschränkt werden sollten.

## Zur Botschaft Jesu und zu seiner Bezeichnung als „Muslim“

„*ʿĪsā* wurde die *gleiche Botschaft* aufgetragen wie allen anderen Gesandten vor ihm und Muḥammad nach ihm. Aus islamischer Perspektive ist *ʿĪsā* folgerichtig als *Muslim* anzusehen.“<sup>42</sup>

Wenn Jesus aus islamischer Sicht als Muslim gilt und sich im Koran zudem die Jünger Jesu Muslime nennen (vgl. 3:52, 5:111), so ist damit nicht gemeint, dass sie jeweils Anhänger der Religion Muḥammads waren und islamischen Riten folgten. Der arabische Begriff *muslim* bezieht sich im konkreten Zusammenhang vielmehr, wie teils schon erwähnt, auf eine innere Haltung bzw. ein Frömmigkeitsideal, das der Koran mit Abraham in Verbindung bringt (vgl. 2:131, 4:125) und welches vollkommene Hingabe an Gott allein sowie das Streben nach Rechtschaffenheit bedeutet. Widerspricht diese Vorstellung etwa gänzlich dem neutestamentlichen Bild von Jesus?

Nach koranischer Auffassung lehrten alle Propheten tatsächlich im *Kern* dasselbe, insoweit sie ihre Mitmenschen zum Glauben an den einen Gott und zur Abkehr von ihrem bösen Tun aufriefen. Sie predigten, dass der Schöpfer des Himmels und der Erde barmherzig sei und ihre aufrichtige Reue annehme, sofern sie ihren Wandel besserten und sich fortan bemühten, Seine hehren Prinzipien zu verinnerlichen und – in sozialer Verantwortung – das Gute zu tun. Sollten sie sich also im vollen Vertrauen von Gott führen lassen und – ihrem persönlichen Vermögen entsprechend – danach streben, Seinen Willen über ihre egoistischen Neigungen zu stellen, so wartete ein glückseliges Leben im Diesseits und im Jenseits auf sie. Zum Glauben an ein ewiges Leben nach dem Tod gehörte aber ebenso die Idee eines Ausgleichs der Gerechtigkeit, weshalb laut koranischer Lehre alle Propheten nicht nur Freudenboten, sondern auch Mahner waren, die vor Gottes Strafe warnten: Gott ist gerecht und die Taten der Menschen bleiben somit nicht folgenlos. Wissen die Evangelien von all diesen Lehren nichts, sodass man jedwede Gemeinsamkeit mit koranischen Positionen leugnen müsste?

---

<sup>41</sup> Wrogemann: „Ist Gott in Christentum und Islam derselbe?“, S. 689-690.

<sup>42</sup> Ebd., S. 689.



Ein beispielhafter Prophet zeichnet sich gemäß 7:157 dadurch aus, dass er seinen Mitmenschen das Rechte gebietet und das Verwerfliche verbietet sowie die förderlichen Dinge erlaubt und die schädlichen untersagt. Im selben Vers wird ferner gesagt, dass von einem solchen Prophetentypus auch die Schriften der Christen und Juden zeugen. Damit ist nicht behauptet, dass die biblische Prophetologie deckungsgleich mit der koranischen sein muss. Dennoch kommt man bei objektiver Betrachtung nur schwer umhin, bei den Propheten beider Traditionen gewisse Ähnlichkeiten zu erkennen. Lässt man diese Erkenntnis gelten, so wird man dem Gegenüber zugestehen können, dass sein jeweiliger Religionsstifter – wenigstens teilweise – für dieselben Prinzipien und Werte eintrat, die auch nach eigener Vorstellung dem Willen Gottes entsprechen. Dies zu verneinen, wäre selbst für einen rein ethisch geführten, christlich-islamischen Dialog höchst problematisch. Stattdessen wäre zu überlegen, inwiefern das koranische Postulat der prinzipiellen Einheitlichkeit aller himmlischen Botschaften nicht als Chance gesehen werden kann, die gegenseitige Akzeptanz von Christen und Muslimen zu fördern.

### **Zur koranischen Leugnung der Vaterschaft Gottes sowie der Kreuzigung Jesu**

„In den Schöpfungsaussagen des Koran wird die Unterwerfung unter den Willen Gottes als Sinn der Kreaturen beschrieben [...]. Dieses Diener-Sein impliziert, dass Gott der *Herr* ist [...]. Diese anthropologische Grundkonstellation wird implizit wie explizit gegen andere Vorstellungen wie die christliche Vorstellung Gottes als des *Vaters* gewendet. Das Postulat der Jenseitigkeit und Einzigkeit Gottes lässt eine solche Vorstellung nicht zu. [...] Im Koran wird mit Sure 4:157 die Kreuzigung von *ʿIsā*/Jesus ausdrücklich bestritten [...].“<sup>43</sup>

Dass sich Gott auch in der Bibel überwiegend als Herr zu erkennen gibt, sei an dieser Stelle nur angemerkt. Für den Koran bleibt indessen festzuhalten, dass der Glaube an Gott und die Hinwendung zu Ihm den Menschen in der Tat vollständig machen, ja seinem Leben erst Sinn verleihen. Dies deshalb, weil der Mensch nach koranischem Verständnis vollkommen von Gottes Gnade abhängig ist: Ihm verdankt er seine Existenz sowie alles, was damit verbunden ist, und zu Ihm wird er einst zurückkehren. Ziel des menschlichen Diener-Seins ist indessen nicht blinder Gehorsam, sondern reflektierter Glaube und liebende Hingabe an einen Gott, der eben nicht nur in jenseitiger Erhabenheit weilt, sondern Seinen Geschöpfen auch ganz nahe ist (vgl. 2:186, 50:16). Er neigt sich den Menschen zu, indem Er sich in der Natur offenbart, zu Propheten spricht und machtvoll in die Geschehnisse der Geschichte eingreift; aber auch den „einfachen“ Gläubigen wendet Er sich zu; so etwa durch Eingebungen oder die Vermittlung Seines Friedens und der Herzensruhe.

Die biblische Vorstellung von Gott als Vater der Menschen lehnt der Koran nicht etwa deshalb ab, weil er einen ferneren oder weniger liebenden Gott verkünden würde, sondern aus einem anderem Grund: Aus koranischer Sicht bleibt Gott insofern unverfügbar, als Er sich von keiner Gruppe vereinnahmen lassen möchte (u.a. 3:73, 17:100, 42:8, 57:29). Der Gedanke, als Jude, Christ oder Muslim Gottes Kind zu sein und damit Vorrechte zu genießen (bzw. sich mehr erlauben zu dürfen als andere), steht nach koranischer Auffassung im Widerspruch zur göttlichen Gerechtigkeit sowie zur Egalität unter den Menschen und ist damit aufzugeben, wie u.a. die folgenden Verse verdeutlichen:

---

<sup>43</sup> Ebd., S. 689-690.

„[5:18] Die Juden und die Christen sagen: Wir sind die Söhne Gottes und Seine Lieblinge. Sprich: Warum peinigt Er euch dann für eure Sünden? Nein, ihr seid *vielmehr* Menschen von denen, die Er erschaffen hat. Er vergibt, wem Er will, und Er peinigt, wen Er will. [...]“

„[4:123] Weder nach euren [gemeint sind die Muslime, *d. Verf.*] Wünschen noch nach den Wünschen der Leute der Schrift [d.h. Juden und Christen] geht es. Wer Böses tut, dem wird danach vergolten, und er wird für sich anstelle Gottes weder Freund noch Helfer finden. [124] Diejenigen *aber*, die etwas von den guten Werken tun, ob Mann oder Frau, und dabei gläubig sind, werden ins Paradies eingehen, und ihnen wird nicht ein Dattelnröschen Unrecht getan.“<sup>44</sup>

Dass der Koran die Kreuzigung Jesu bestreitet – und damit auch die mit Jesu Leiden und Tod am Kreuz verbundene Heilslehre der Christen infrage stellt –, hat ganz ähnliche Gründe: Wenn die Hoffnung aufs ewige Leben nämlich vom Glauben an Kreuz und Auferstehung abhängig gemacht wird, so untergräbt diese soteriologische Engführung letztlich Gottes absolute Souveränität. Es gibt aus koranischer Sicht aber nichts, das Gott darauf festlegen würde, einer bestimmten Gruppe von Gläubigen das Heil zu garantieren und es allen übrigen zu verwehren. Er ist grundsätzlich jedem Menschen nahe, der diese Nähe wünscht und sucht, deshalb bleibt der direkte Zugang zu Ihm auch frei von „Hindernissen“.

### Zum koranischen Vergleich von Jesus und Adam

„Der christliche Anspruch auf die *Göttlichkeit Jesu* wird auch dadurch bestritten, dass seine Geburt mit der des Adam verglichen wird: *Mit 'Isā ist es vor Gott wie mit Adam. Er erschuf ihn aus Erde, dann sagte Er zu ihm: Sei!, und er war. Jesus ist demnach aus Erde [...] erschaffen* worden [...], und zwar durch Gottes Befehlswort *Sei!* [...]“<sup>45</sup>

Dieser Aussage ist grundsätzlich zuzustimmen, da Jesus nach koranischem Zeugnis in der Tat ein Geschöpf und damit Gott untergeordnet ist (vgl. 4:171-172, 5:17, 19:35). Zwar bezeichnet ihn auch der Koran als Gottes *Wort*, das in Maria gelegt (vgl. 4:171) – und folglich *Fleisch* – wurde, jedoch wird diese Aussage in der Exegese nicht in Analogie zu Joh 1,14 ausgelegt; unter besagtem „Wort“ versteht man vielmehr den sich materialisierenden göttlichen Befehl „Sei!“ Zur Wahrheit gehört aber auch, dass der koranische Jesus nicht bloß aus Erde geschaffen ist, sondern auch göttlichen Odem (arab. *rūḥ*) in sich trägt (vgl. 4:171, 21:91, 66:12), d.h. er besitzt sowohl vergängliche als auch unvergängliche Merkmale.

Man mag nun einwenden, dass Letzteres im Koran gleichsam für Adam (vgl. 15:29, 38:72) und alle anderen Menschen (vgl. 32:9) gelte; das ist richtig, doch man sollte in Bezug auf den koranischen Adam nicht von Paulus her denken, welcher Adam bekanntlich als Urheber der Sünde betrachtet und ihm Christus als Überwinder derselben gegenüberstellt (vgl. Röm 5,12-21). Wenn der Koran – zumal in rein ontologischer Hinsicht! – Jesus mit Adam vergleicht, so darf dies durchaus als Ehrbezeugung interpretiert werden, denn Gott vollendet in beiden Seinen Willen und erschafft wider alle Zweifel etwas Einzigartiges, das nur Er vermag (vgl. 2:30-33; 3:47, 19:20-21). Gott haucht Adam Seinen Odem bzw. Geist ein und fordert die Engel auf dieser Grundlage dazu auf, sich vor dem ersten Menschen niederzuwerfen (u.a. 15:29, 38:72). Das

<sup>44</sup> Beide Koranzitate entstammen der folgenden Ausgabe: Der Koran, übers. v. Adel Theodor Khoury, unter Mitw. v. Muhammad Salim Abdullah, Gütersloh 1987 [Eingriffe von P.B. in *kursiv* oder eckigen Klammern].

<sup>45</sup> Ebd., S. 689.

allein sagt schon viel über die koranische Anthropologie aus, denn der in schönster Form gestaltete Mensch (vgl. 95:4) trägt ein gewaltiges Potenzial in sich: Wenn er Gott nahesteht, kann er selbst die Engel übertreffen!

Vor diesem Hintergrund – sowie der bereits erwähnten Tatsache, dass der Islam keine Erbsündenlehre kennt – wird vielleicht verständlich, warum die koranische Heilslehre ohne das Kreuz oder die Göttlichkeit eines Jesus auskommt, der vollbringen musste, wozu kein gewöhnlicher Mensch imstande war. Der Koran geht einen anderen, aber deswegen nicht minderwertigen Weg, welcher – wie der christliche auch – in seiner Ganzheit betrachtet und begriffen werden muss, bevor man pauschale Urteile über einzelne Unterschiede fällt. Dogmatische Unterschiede bleiben zwischen Christentum und Islam bestehen, das ist unbestreitbar, aber sie sollten trotzdem sachlich dargestellt und nicht ideologisch überzeichnet werden. Zudem sollte immer berücksichtigt werden, dass es sich bei beiden Religionen um reiche Traditionen handelt, die eine Vielfalt von Glaubens- und Frömmigkeitsformen hervorgebracht haben und die sich nicht allein aus Koran oder Bibel speisen.

### **Zum koranischen Monotheismus**

„In Sure 112 wird grundsätzlich erklärt: (1) *Sprich: Er ist Gott, ein Einziger, (2) Gott, der Undurchdringliche. (3) Er hat nicht gezeugt, und Er ist nicht gezeugt worden, (4) und niemand ist ihm ebenbürtig.* Mag diese Formulierung auch eventuell im Blick auf den polytheistischen Kult in Mekka bezogen sein, so wurde diese Sure und wird bis heute auch als Zurückweisung eines ntl. Gottesbildes verstanden.“<sup>46</sup>

Dass der Koran sowohl die Gottessohnschaft Jesu als auch dessen Göttlichkeit leugnet, ist richtig. Inwiefern er damit aber das neutestamentliche Gottesbild zur Gänze verwirft, ist dagegen fraglich, denn das Neue Testament zeugt in vielfältiger (und nicht immer kohärenter) Weise von Gott und es hängt im Grunde von der jeweiligen Aus- bzw. Schwerpunktlegung ab, welche Aspekte dabei betont werden und welche nicht. Wer das – im Übrigen nachbiblische – trinitarische Bekenntnis zum maßgeblichen Gottesverständnis erhebt und sich dogmatisch damit klar vom Islam abgrenzen möchte, darf das freilich tun, sollte dann aber auch zugestehen, dass diese Grenzziehung nicht einseitig vom Koran (oder den Muslimen) vorgenommen wird.

In Sure 112 werden Gottes Einzigkeit und Unabhängigkeit ebenso prägnant wie absolut formuliert. Der Text stammt aus mekkanischer Zeit und richtet sich demnach primär gegen heidnische Vorstellungen, obgleich er vom Anspruch her durchaus universal zu verstehen ist. Muslime werden mit Christen folglich wohl nie darin übereinkommen können, dass der eine Schöpfergott zugleich ein *dreieiniger* Gott ist. Zugleich sei aber darauf hingewiesen, dass Christen nirgendwo im Koran als Götzendiener bezeichnet oder auf eine Stufe mit den arabischen Heiden gestellt werden.<sup>47</sup> Zwar ermahnt der Koran Christen dazu, Jesus nicht zu vergöttlichen (u.a. 4:171-172) – ja betrachtet dies sogar als Undankbarkeit gegenüber Gott (vgl. 5:17) –, doch es ist auch wahr, dass er Jesus am Tag des Gerichts trotzdem als Fürsprecher für dessen Anhänger auftreten lässt (vgl. 5:109-119).

---

<sup>46</sup> Ebd., S. 690.

<sup>47</sup> So dürfen Muslime etwa das Fleisch von Tieren essen, die von Christen geschlachtet wurden (vgl. 5:5), was ihnen bei Götzenopferfleisch dagegen strengstens untersagt ist (vgl. 2:173, 5:3, 6:145, 16:115). Des Weiteren ist es muslimischen Männern erlaubt, Christinnen zu ehelichen und sich damit in eine andersgläubige Familie einzueheiraten (vgl. 5:5), was ihnen im Hinblick auf heidnische Frauen nicht gestattet ist (vgl. 2:221).

Die Wahrheitsfrage im Hinblick auf die Natur Jesu bleibt ferner insoweit unbeantwortet, als die Mehrheit der koranischen Aussagen darüber mehrdeutig (arab. *mutašābih*) sind: Nur Gott kennt deren wirkliche Bedeutung, während die Menschen bloß Vermutungen dazu anstellen können (vgl. 3:7, 4:157).

### **Koranischer Wahrheitsanspruch vs. christlicher Glaube – ein komplexes Thema**

„In Muḥammads späten Jahren in Medina [...] finden sich [...] polemische Aussagen gegenüber Christen, da [...] die Mehrheit der Christen [...] den prophetischen Anspruch Muhammads nicht anerkannte. [...] Deutlicher als zuvor wird in dieser späten Phase davon ausgegangen, dass, wie jetzt auf *Muḥammad*, in früheren Zeit auch auf Gesandte wie Jesus ein *Buch herabgesandt* [...] wurde. [...] Indem gleichzeitig davon ausgegangen wird, dass die *koranische Botschaft* die älteren Bücher *bestätigt*, wird die koranische Botschaft *zum letztgültigen Maßstab dessen*, was als göttliche Herabsendungen bei Anhängern anderer Religionen (Juden, Christen und andere) anerkannt werden kann. [...] Über die *Inhalte* der früher herabgesandten Bücher wird allerdings wenig gesagt. [...] *Da sich weder Juden noch Christen in Medina mehrheitlich Muhammad anschlossen und sie auch seine Verkündigungsinhalte nicht anerkannten, drängte dies zu der weiteren Annahme*, die bei Juden und Christen in Gebrauch befindlichen Schriften müssten *verfälscht* worden sein [...]. [...] Festzuhalten ist, dass die *These von der Schriftverfälschung* [...] grundlegend für das *muslimische Narrativ* ist und damit bis heute überragende Bedeutung für die Thematik muslimischer Beziehungen zu [...] Juden und Christen [...] hat.“<sup>48</sup>

Zum Vorwurf der Schriftverfälschung (arab. *tahrīf*) sei sogleich vorausgeschickt, dass die islamische Exegese auf Basis von 5:44 und 15:9 für gewöhnlich einen formalen Unterschied zwischen dem Koran auf der einen und den älteren heiligen Schriften auf der anderen Seite macht. Während für den Koran nämlich gelte, dass er – auch aufgrund seines Wundercharakters – unveränderlich ist, seien die früheren Offenbarungen ihren jeweiligen Gemeinschaften zur eigenen Schriftpflege anvertraut worden. Dass viele Muslime aufgrund dieser Feststellung auch einen *qualitativen* Unterschied zwischen Koran und Bibel sehen wollen, sei an dieser Stelle unbestritten. Die bloße Tatsache aber, dass Juden und Christen ihre heiligen Texte fortschrieben, ist deswegen nicht (oder nur bedingt) Gegenstand des koranischen *tahrīf*-Vorwurfs. Andernfalls wäre unerklärlich, warum der Koran auch rabbinische Traditionen affirmativ rezipiert (z.B. Sanh 4,5 in 5:27-32). Schriftverfälschung bezeichnet im Koran daher eher etwas, das sich beim *Lesen* der Texte vollzieht (vgl. 4:46, 5:13.41); so etwa eine absichtliche Abwandlung oder gar Auslassung von Worten und Passagen oder eine vorsätzlich falsche Auslegung der Schrift(en).

Davon abgesehen klingen die oben zitierten Äußerungen Wrogemanns so, als habe Muḥammad gegen Juden und Christen polemisiert, weil er enttäuscht darüber war, dass sie ihm nicht folgten. Diesbezüglich wäre dann aber zu fragen, was der Koran genau darunter versteht, dem Propheten zu folgen bzw. seinen Anspruch anzuerkennen. Vom koranischen Zeugnis her – egal, ob man es nun *synchron* oder *diachron* untersucht – ergibt sich nämlich nicht zwingend, dass der Prophet Christen und Juden zu Anhängern „seiner“ Religion machen sollte.

Zwar appelliert der Koran – gerade auch in spätmedinensischer Zeit! – an Juden und Christen und ruft sie zur Umkehr; dabei ermahnt er sie aber v.a. zur Beherzigung ihrer *eigenen* heiligen

---

<sup>48</sup> Wrogemann: „Ist Gott in Christentum und Islam derselbe?“, S. 689.

Schriften (vgl. 5:43.47.66.68, 7:170), in welchen er nach wie vor Rechtleitung und Licht entdeckt (u.a. 3:3-4, 5:44.46). Christen und Juden sollen sich demnach auf ihre „Wurzeln“ zurückbesinnen und auf dieser Basis wieder nach einem Frömmigkeitsideal streben, das viel älter ist als ihre jeweilige Religion (vgl. 2:111-113, 3:65-68). Die Rede ist vom Frömmigkeitsideal Abrahams, denn wie schon erwähnt, gab sich Abraham nach koranischer Aussage vollkommen Gott hin und stellte Ihm nichts und niemanden zur Seite. Juden und Christen, die allein dieses Ideal vor Augen haben und somit aufrichtig versuchen, Gottes Willen auf Erden zu entsprechen, werden – so die koranische Darstellung – mühelos begreifen, dass Muḥammad mit seiner Botschaft dasselbe im Sinn hat (vgl. 2:121, 3:199, 5:15-16.82-84, 6:114). Er tritt für die gleichen (oder immerhin für ähnliche) Prinzipien ein (z.B. 6:151-153), die auch die beiden anderen Buchreligionen hochhalten. Der Koran fordert Juden und Christen daher auf, den Propheten nicht zu bekämpfen, sondern ihn nach Kräften zu unterstützen (vgl. 3:31.64, 5:19.65, 7:157). Eine Konversion zum Islam ist damit nicht automatisch gefordert (u.a. 2:148, 5:48, 22:67), zumal Frömmigkeit im Koran für gewöhnlich nicht an islamspezifischen Glaubenssätzen oder Ritualen festgemacht wird (z.B. 2:177, 25:63-76).

Natürlich ist das nur *eine* mögliche Lesart der betreffenden Stellen, denn der Koran wird von vielen Muslimen – z.T. aufgrund einer entsprechenden Traditionsbildung – auch so interpretiert, dass es außerhalb des Islams kein Heil gibt. Nichtsdestotrotz mag die hier vorgeschlagene Auslegung dabei helfen, die koranische Kritik an Juden und Christen im Umfeld der islamischen Urgemeinde besser einzuordnen. Jene Kritik ist nämlich v.a. *ethischer* und nur recht selten rein dogmatischer Natur: Der Koran greift Angehörige der beiden Religionen nicht etwa deshalb an, weil sie sich weigern, Muslime zu werden; er tadelt vielmehr all jene von ihnen, die „schlechte“ Juden und Christen sind, weil sie die hehren Prinzipien ihres eigenen Glaubens verraten (vgl. 3:70-74.98-99, 7:169). Solche Menschen rühmen sich zwar ihrer religiösen Schriften (vgl. 6:91, 62:5), legen sie aber bewusst falsch aus, um an ihrem lasterhaften Tun festhalten zu können. Die Ermahnungen des Korans schlagen sie arrogant in den Wind, da sie sich im Besitz des Heils wähnen und meinen, Gott werde ihnen sowieso vergeben (vgl. 2:80.94, 3:24.75, 4:49). Den Angehörigen anderer Religionen sprechen sie dagegen jedwede Rechtleitung ab, weshalb sie selbst gegenüber allgemeinen Wahrheiten aus deren Mund vollkommen taub sind (u.a. 2:120, 3:73).

Einige von jenen Leuten machen sogar lieber gemeinsame Sache mit den Gegnern der Muslime (vgl. 4:51-53, 9:29.32-33, 33:9-27, 59:2-17), weil sie für sich selbst oder ihre Gemeinden nach irdischen Gütern trachten. Damit unterstützen sie – teils auch aus Neid oder im blinden Eifer gegen religiöse „Konkurrenz“ (vgl. 2:109, 3:73, 4:54, 5:59) – das Unrecht und die Willkür des arabischen Tribalismus, anstatt mit den Muslimen für positive gesellschaftliche Veränderungen einzutreten. Letzteres zu tun, wäre angesichts der Gemeinsamkeiten von Muslimen, Christen und Juden (sowie ihrer jeweiligen Glaubenszeugnisse) aber möglich und geboten, was die koranische Kritik umso nachvollziehbarer macht, denn gerade die Anhänger der beiden Schwesterreligionen müssten es doch besser wissen und demnach zuverlässige und hilfsbereite Partner der Muslime sein.

Viele waren es in der Frühzeit des Islams sicher auch, da sich die rasche Ausbreitung des arabisch-islamischen Herrschaftsgebiets andernfalls kaum erklären ließe. Des Weiteren sollte auch im Hinblick auf die koranische Polemik gegen Juden und Christen stets mitbedacht werden, dass sie nicht pauschalisierend, sondern jeweils gegen Verhaltensweisen (oder Haltungen) bestimmter Personengruppen gerichtet zu verstehen ist (vgl. 2:75.85.100.146, 3:23.75.78.100),

Außerdem sollte nicht jede koranische Mahnung, die an Juden und Christen ergeht, als Polemik betrachtet werden, da der Koran bisweilen durchaus wohlwollende Töne anschlägt (und im Übrigen auch Muslime tadelt). Nicht selten werden Juden und Christen zudem für ihre Frömmigkeit gelobt (u.a. 3:113-115, 5:82, 7:159, 28:52-55). Das ändert zwar nichts daran, dass bestimmte koranische Aussagen über damalige Juden und Christen von manchen Muslimen verallgemeinernd gelesen werden, aber es hilft dennoch, die eigentliche Stoßrichtung der koranischen Polemik zu begreifen (und auch Muslimen begreiflich zu machen).

Wäre die koranische Kritik an Christen nun ausschließlich ethischer Natur, dann wäre an dieser Stelle bereits alles geklärt. Wie aber ist mit dem Problem umzugehen, dass der Koran ferner Teile der christlichen Dogmatik bemängelt und für sich in Anspruch nimmt, ein Korrektiv dazu darzustellen? Diesbezüglich können mehrere Punkte ins Feld geführt werden, die erkennen lassen, wie vielschichtig die Thematik ist. Dazu gehören u.a. die folgenden:

- (1) Wie bereits klar geworden ist, beziehen sich Äußerungen des Korans über Christen in der Regel auf bestimmte christliche Gruppierungen, mit denen die islamische Urgemeinde seinerzeit in Berührung kam. Es ist demnach schwer zu entscheiden, ob sich die koranische Kritik an christlichen Dogmen lediglich gegen die Vorstellungen jener Gruppierungen richtet oder ob sie ohne Unterschied allen Christen gilt. Folglich ist auch ungewiss, auf welche früheren Schriften der Koran abstellt, wenn er lehrt, dass er genau das bestätige, was in diesen nachzulesen sei. Besaßen jene christlichen Gruppierungen in der Tat Schriften, die von der Ankunft eines weiteren Propheten kündeten, sodass der koranische Appell an sie, Muḥammad als Gesandten anzuerkennen, berechtigt gewesen wäre? Die islamischen Quellen berichten immerhin, dass arabische Christen zu Beginn des 1./7. Jahrhunderts einen Propheten erwarteten,<sup>49</sup> doch können solche Überlieferungen auch für historisch verlässlich erachtet werden?
- (2) Das historisierende Argument ist insofern hilfreich, als es veranschaulicht, dass sich der Koran in Versen wie 5:116 eher gegen eine tritheistische (d.h. Jesus und Maria als Götter *neben* Gott) als gegen eine trinitarische Dogmatik wendet. Nichtsdestotrotz weist dieser Ansatz auch Schwächen auf, da es ja dennoch Verse im Koran gibt, die sich dezidiert sowohl gegen die Göttlichkeit Jesu als auch gegen dessen Gottessohnschaft wenden und dem Trinitätsgedanken damit automatisch eine Absage erteilen. Hält man die koranische Aufforderung an Christen, solche Glaubenssätze zu überdenken, demnach für zeitlos, so stellen sich neue Fragen: Sind heutige Christen, die das Arabische nicht beherrschen, in gleicher Weise vom Koran (als sprachlichem Wunder) angesprochen wie damalige Christen auf der Arabischen Halbinsel? Wie schwerwiegend ist aus koranischer Sicht das Festhalten am christologischen Dogma? Fallen trinitarische Christen aus der Kategorie der Gläubigen gänzlich heraus oder sind dafür auch größere moralische Vergehen vonnöten? Wenn Christen im Koran trotz ihres Christusglaubens nicht als Götzendiener bezeichnet werden, warum wird dennoch Anstoß an der Vorstellung von Jesus als Gottes Sohn (vgl. 9:30) bzw. als Gott (vgl. 5:17) genommen? Ist die koranische Kritik an diesen Überzeugungen am Ende vielleicht doch im Horizont eines ethischen Diskurses zu lesen, wie die größeren Textzusammenhänge in den Suren 5 und 9 nahelegen?

Eine zufriedenstellende Antwort auf diese Fragen lässt sich auf alleiniger Basis des Korans kaum finden, da dessen Aussagen über Christen (und Juden) häufig ambivalent und mehrdeutig

---

<sup>49</sup> Ibn Iṣḥāq (st. 151/768): *Das Leben des Propheten*, aus d. Arab. v. Gernot Rotter, Kandern 1999, S. 37-38 u. 79.

sind. Dennoch sollten die gemachten Ausführungen einen Eindruck davon gegeben haben, dass sich die Angelegenheit bei weitem nicht so einfach gestaltet, wie Wrogemann dies mehrheitlich suggeriert.

Als islamischer Theologie neigt man dazu, das Spannungsfeld des koranischen Befunds zum Anlass zu nehmen, sich in Bezug auf die Beurteilung des christlichen Glaubens nicht festzulegen. Man wird Christen sicher Wahrheit zutrauen, da sie aus derselben Quelle schöpfen und den einen Schöpfergott verehren, neben dem es keinen anderen gibt. Ob sie das trinitarische Bekenntnis aber letztlich auch ins Heil führen kann, bleibt – bei allem Respekt für die christliche Frömmigkeit – ungewiss. Für sich selbst müssen Muslime zur Trinität „nein“ sagen, doch für andere steht ihnen das nicht zu. Eine Grenzziehung ist an dieser Stelle notwendig und richtig. Sie zeigt aber auch, wie nahe sich die beiden Religionen im Grunde genommen stehen, denn sie streiten sich hauptsächlich darüber, wie sich der eine Gott den Menschen hingeneigt hat (und weiterhin hinneigt). Die Unterschiede im Glauben bleiben bestehen, keine Frage, doch die vielen Gemeinsamkeiten auf ethischer – sowie teils dogmatischer – Ebene sollten deshalb nicht geleugnet oder heruntergespielt werden. Der Koran ist jedenfalls davon überzeugt, dass es trotz der Unterschiede einen gemeinsamen Nenner gibt und Christen und Muslime dies gegenseitig anerkennen sollen (v.a. 3:64).

### **Schlussbemerkung**

Da sich alle weiteren Ausführungen in Wrogemanns Beiträgen auf das Gesprächspapier und damit auf eine innerkirchliche Debatte beziehen, ist im vorliegenden Essay auf deren Betrachtung verzichtet worden. Was hingegen Wrogemanns Vergleich zwischen der Liebe Gottes im Neuen Testament und Koran anbelangt, so sollten dessen Mängel hinlänglich aufgedeckt worden sein (vgl. **Kapitel I**). Als hauptsächliches Problem an Wrogemanns Darstellung sind seine christozentrische Haltung sowie sein fehlendes Einfühlungsvermögen in den Koran benannt worden, welcher eben *nicht* der dogmatischen Diktion des Neuen Testaments folgt, sondern einen eigenen heilsgeschichtlichen Weg beschreitet. Aufgrund der Andersartigkeit dieses Wegs nun aber zu schließen, dass der im Koran bezeugte Gott, der Sein Heilsangebot *allen* Menschen unterbreitet – und selbst den erbittertsten Feinden der islamischen Urgemeinde bis ganz zum Schluss die Hand zur Umkehr und Vergebung reichte (u.a. 9:11) – nicht oder nur sehr eingeschränkt lieben soll, ist absolut unzulässig (und für viele Muslime sicher auch kränkend).

Gleichsam sind im Zuge dieser Replik die *methodischen* Schwächen in Wrogemanns erstem Aufsatz aufgezeigt worden. Während er die Liebe Gottes im Neuen Testament nämlich aus ganzheitlicher Sicht (und überaus wohlwollend) auslegt, begnügt er sich beim Koran damit, isoliert nach einer Wortwurzel zu suchen und, davon ausgehend, über den ganzen Text zu urteilen. Wissenschaftliche Sorgfalt ist etwas anderes, zumal ja auch im Hinblick auf das Neue Testament deutlich geworden ist, dass Wrogemanns Lesart überaus selektiv ausfällt. Natürlich ist es kein Fehler, das Neue Testament durch die Brille Martin Luthers zu lesen, bloß sollte man im Umkehrschluss eben nicht so tun, als hätten Muslime allein den Korantext und keinerlei Auslegungstradition oder systematische Theologie dazu.

Im Zusammenhang mit Wrogemanns Ausführungen zum koranischen Jesus wurde ebenfalls deutlich, dass seine Bearbeitung des Themas unvollständig und einseitig ist (vgl. **Kapitel II**). Er wird der Vielschichtigkeit des koranischen Jesus folglich nicht gerecht und macht es sich auch bei der koranischen Haltung gegenüber Christen etwas zu leicht, was erneut auf diverse

methodische Mängel zurückzuführen ist, die schon im ersten Artikel erkennbar waren, nämlich: christliche Voreingenommenheit, Überbetonung dogmatischer Kanten bei gleichzeitiger Unterschlagung vieler Berührungspunkte, mangelnde Vertrautheit mit islamischen Quellen sowie selektiver Gebrauch derselben und schließlich fehlende Bereitschaft, sich in muslimisches Befinden einzufühlen.

Der vorliegende Beitrag mag sich aufgrund mancher Wortwahl mitunter etwas scharfzüngig lesen. Das war, wie eingangs erwähnt, auch ein Stück weit beabsichtigt, um zu klar zu machen, wie die betreffenden Aufsätze von Wrogemann ihrerseits bei muslimischen Lesern ankommen. Es sei hier nochmals betont, dass in dieser Replik niemand – auch der Kollege Wrogemann nicht! – persönlich angegangen werden sollte. Stattdessen soll innerhalb der christlichen Theologie allgemein zu einem gewissen Umdenken sowie zu mehr Rücksicht auf die religiösen Gefühle anderer angeregt werden, damit ein Dialog – ganz gleich, ob er nun theologischer oder pragmatischer Natur sein mag – auch wirklich auf Augenhöhe geführt werden kann (bzw. überhaupt eine Grundlage hat). Wer nämlich von oben herab über den „Fremden“ richtet (und damit bereits an der *Bruderliebe* zu scheitern droht), wird die (vermeintliche) Erhabenheit der eigenen religiösen Tradition (mit ihrer Feindesliebe und dergleichen mehr) zwar für sich selbst verteidigen können, jedoch nicht unbedingt andere davon überzeugen.

Das gilt für Muslime natürlich ebenso wie für Christen, weshalb die islamische Theologie in gleicher Weise dazu aufgerufen ist, interreligiöse Versöhnung und Respekt zu lehren. In diesem Sinne sei darum gebeten, diesen Artikel als Ausdruck einer strengen, jedoch zuversichtlichen muslimischen Liebe zum christlichen Gegenüber zu betrachten, denn wir brauchen einander und können, sofern wir uns gegenseitig zuhören, nur voneinander lernen.