

129–135). Das ist insofern angemessen, als die Begegnung mit dem Islam zweifellos das vorrangige Thema einer „interreligiösen Seelsorge“ in Deutschland ist.

Die bereits erwähnte Nähe von interkultureller und interreligiöser Seelsorge ist jedoch nicht nur Entlastung für die Konzeptbildung, sondern kann auch dazu verführen, die Spezifika einer „interreligiösen Seelsorge“ nicht klar zu profilieren und das „interreligiös“ begrifflich einfach an das „interkulturell“ anzuhängen (so in dem ansonsten lesenswerten Artikel von *Hans-Martin Gutmann*, 114–128). Ähnlich verbleibt auch *Gernot Meier* mit seinem Artikel zur „Wahrnehmung von Ritualen“ (136–149) im Allgemeinen, obwohl gerade (Heilungs-)rituale in der „interreligiösen Seelsorge“ bedeutsam werden können, jedoch nur sehr behutsam und reflektiert eingesetzt werden dürfen.

Der Beitrag von *E. Hauschildt* (153–161) zum Thema „Sprache“ eröffnet Teil C, „Themen interreligiöser Seelsorge“ (153–226). Er hätte auch im Teil B platziert werden können, denn er stellt sehr grundlegende und wichtige Überlegungen „zur Kommunikation zwischen unterschiedlichen religiösen Welten“ an. Die folgenden Artikel (*Wolfram Reiss*, 162–178; *Karl Federschmidt*, 179–197; *Norbert Kunze*, 198–212; *Henning Wrogemann*, 213–226) wenden sich nicht weniger kenntnisreich und erhellend deutlich spezifischeren Einzelthemen (Schuld und Versöhnung im Judentum, Islam und Buddhismus; Familie und Individualität; Konfliktbearbeitung bei bilinguösen Paaren; Religionswechsel als Thema interreligiöser Seelsorge) zu.

Spätestens an dieser Stelle ist auch deutlich, in welcher Breite faktisch schon heute interreligiöse Seelsorge begegnet oder doch begegnen kann. Sie reicht von der Seelsorge mit Christ/inn/en, die sich in ihrem Alltag oder Arbeitsumfeld (Nachbarschaft, bireligiöse Ehe, Kindertagesstätten oder Schule) mit unterschiedlichen Religionen befassen (müssen), über die Begegnung mit Menschen, die zum oder vom Christentum weg konvertieren wollen, bis hin zu Angehörigen anderer Religionen, die aufgrund der Umstände (z. B. in Gefängnis, Krankenhaus oder Psychiatrie) keinen oder nur schwer eine/n „Seelsorger/in“ ihrer Religion zu Rate ziehen können, wobei v. a. *W. Reiss* zu Recht darauf hinweist, dass mit „Seelsorger/in“ und „Beratung“ schon terminologisch spezifische christlich-westliche Vorverständnisse verbunden sind. Für Buddhisten z. B. wird „Seelsorge“ eher in Anleitung zur Meditation bestehen und für Muslime in der Suche nach Weisung aus dem Koran (167–176). Außerdem steht für die einen die individuelle Beratung im Vordergrund, während andere ohne Ein- und Rückbindung an die Familie keine Hilfe erfahren können.

Diese Herausforderungen spitzen sich in einzelnen kirchlichen Arbeitsfeldern zu. Dem ist Teil D („Praxis interreligiöser Seelsorge in verschiedenen Arbeitsfeldern“) gewidmet (229–315). Neben den schon erwähnten Praxisfeldern Kindertageseinrichtungen (*Johanna Wittmann*, 229–236), Krankenhaus (*Ulrike Mummenhoff*, 245–254), Psychiatrie (*Claus Scheven*, 255–262) und Gefängnis (*W. Reiss*, 299–308) werden Erfahrungen aus Jugendarbeit (*Josef Freise*, 237–244), berufsbildender Schule (*Wolfgang Bauer*, 263–278), Hochschule (*Kai Horstmann / Dietrich Spandick*, 279–287), diakonischer Stadtteilarbeit (*Christel Powileit*, 288–298) und Notfallseelsorge (*Joachim Müller-Lange*, 309–315) anhand z. T. sehr illustrativer Praxisbeispiele analysiert.

Aus der Fülle interessanter Themen sei an dieser Stelle eines herausgegriffen, weil es sich durch alle Praxisbereiche hindurchzieht: Wie so oft erscheinen Systeme und Institutionen – und so auch die Religionen – von außen betrachtet monolithischer, als sie de facto sind. Das gilt auch für den Islam. Christliche Seelsorger/innen müssen sich die Frage stellen, welchen muslimischen Geistlichen aus welcher Tradition oder Richtung des Islam sie hinzuziehen sollen oder können. Das gilt in besonderer Weise bei der „Notfallbegleitung von Muslimen für Muslime“ (*Müller-Lange*). Zwar bringen „gläubige Menschen anderer Religionen kirchlichen Einrichtungen (Schulen und Kindergärten) [und ihren Mitarbeiter/innen – B. L.] gerade wegen ihrer Glaubens- und Wertebindung oft hohes Vertrauen“ entgegen (*Fuchs*, 330). Doch speziell in Krisensituationen wird die Vertrautheit von je eigener Religion, Kultur und Sprache gesucht. Freilich kann dies vom Genderaspekt überlagert werden, denn „es scheint, dass Frauen – gleich welchen ethnischen, kulturellen oder religiösen Hintergrunds – bevorzugt, von Fachfrauen behandelt zu werden“ (*Mualla Kaya*, 383).

Dies ist freilich nur ein Aspekt der „Perspektiven“ interreligiöser Seelsorge, die in Teil E (319–417) erörtert werden. Eröffnet wird dieser Teil mit dem schon zitierten Artikel von *O. Fuchs* (319–342), der sein Verständnis einer „interreligiösen Leib- und Seelsorge“ auf der Grundlage der Reich-Gottes-Botschaft Jesu am Beispiel der Diakonie aus christlich-theologischer Perspektive entwickelt und dabei zu überraschenden, sicher auch kontroversen Schlussfolgerungen kommt. So z. B. wenn er dafür plädiert, dass eine Profilierung der Diakonie nicht durch Abgrenzung, sondern durch Qualität zu leisten ist, und für sie mithin eine Besetzung der hauptamtlichen Stellen primär durch Christ/inn/en keine Bedeutung haben sollte. Unverkennbar hat ein solches Verständnis Konsequenzen für die „Unternehmenskultur: Je offener in solchen Einrichtungen mit den Motiven und Glaubensanteilen der Beteiligten umgegangen wird, desto mehr kann auch der Glaube der christlich motivierten Mitarbeiter/innen als etwas erfahren werden, was nicht indoktriniert, sondern aufhüllt.“ (335)

Wie die anderen Autor/inn/en des Handbuchs will auch *O. Fuchs* keine Gleichmacherei der religiösen Positionen. Sie sollen auch nicht integralistisch vereinnahmt und erst recht nicht exklusivistisch ausgegrenzt werden. Vielmehr geht es um Zusammenarbeit und Verstehen und damit das Bewusstsein einer Konvergenz in der Praxis, die Differenzen nicht auflöst, sondern ggf. stehen lassen und aushalten kann.

Das freilich stellt hohe Anforderungen an die Seelsorger/innen selbst. Sie brauchen nicht nur ein Mindestmaß an Grundkenntnissen über die verschiedenen Religionen, ohne gleich selbst Religionswissenschaftler/innen sein zu müs-

sen. Zugleich brauchen sie Ambiguitätstoleranz sowie die Fähigkeit, sich in andere Denkungs- und Deutungsarten hineinzuversetzen. Damit sind freilich nur einige der Anforderungen genannt, die in den Handbuchartikeln mehr oder weniger deutlich aufscheinen. Jede Begegnung mit dem Anderen und Fremden fordert immer auch die eigene Identität heraus (biographisch erläutert von *U. Mummenhoff*, 247f). In dieser Hinsicht mag es überraschen, dass das Verständnis „transversaler Vernunft“ von Wolfgang Welsch nicht und Emmanuel Levinas nur an einer Stelle in den Texten des Handbuchs erwähnt werden.

Indem jedoch die Anforderungen an die in der interreligiösen Seelsorge Tätigen deutlich werden, ist die Forderung nach entsprechenden (Fort)Bildungsprogrammen nur konsequent. Dem widmen sich die Artikel von *H. Weiß* („Zur Bildung interreligiöser Kompetenzen in der Seelsorge“, 343–357) und *W. Höbsch* („Fortbildung zu interreligiöser Kompetenz in Bildung, Seelsorge und sozialer Arbeit“, 358–365), wobei *Höbsch* auf konkrete Erfahrungen in einem seit mehreren Jahren laufenden Caritas-Fortbildungsprogramm zurückgreifen kann, bei dem großer Wert darauf gelegt wird, dass alle Teilnehmenden ein Praxisprojekt zur interreligiösen Seelsorge absolvieren.

Einen weiteren Schwerpunkt in Teil E bildet der Blick über den „deutschen Kirchturm“ hinaus in europäische Nachbarländer. Bedenkenswerte Aspekte einer interreligiösen Seelsorge werden schon wegen der Unterschiedlichkeit der „Träger- und Gesellschaftssysteme“ deutlich. So stellt die Rabbinerin *Melinda Michelson-Carr* ihre Überlegungen zu „interreligiöser Seelsorge in britischen Krankenhäusern aus jüdischer Sicht“ vor (366–379). Ihre Erfahrungen in der „muslimischen Krankenseelsorge mit Frauen und Kindern“ in den Niederlanden reflektiert *M. Kaya* (380–389). Gleichfalls aus den Niederlanden berichtet *Ari van Buuren* („Spirituelle Begleitung im Krankenhaus“, 390–395). Die „Herausforderungen und Entwicklungen“ „interreligiöser Seelsorge in Norwegen“ stellen *Leif Gunnar Engesal* und *Iselin Jorgensen* vor (396–404) und *Karin Ritter* berichtet aus der Schweiz (405–417).

In allen Teilen des Handbuchs wird deutlich, wie facettenreich, aber auch wie dringlich ein Verständnis für interreligiöse Seelsorge bzw. für interreligiöse Aspekte in der Seelsorge ist. Interreligiöse Seelsorge mag zwar (noch) als Randthema erscheinen, doch insofern auch Christ/inn/en ihren Glauben immer individueller – ggf. auch mit Versatzstücken aus anderen Religionen – gestalten, wird interreligiöse Kompetenz zur „Alltagsanforderung“ in der Seelsorge, die entsprechende Kompetenzen und Kenntnisse erfordert. Das wäre nicht zuletzt in der Aus- und Fortbildung stärker zu berücksichtigen. Aus europäischer – speziell deutscher – Perspektive mag Religion und Religiosität gesellschaftlich und kulturell nicht mehr (so) wichtig erscheinen. Wie sehr dies jedoch ein Trugschluss ist, macht das – nicht nur in dieser Hinsicht – sehr lesenswerte Handbuch deutlich.

Köln

Bernd Lutz

Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin. – München: C.H. Beck 2010. 831 S., geb. € 38,00 ISBN: 978-3-406-58044-4

Ein gutes Dutzend deutscher Koranübersetzungen ist derzeit lieferbar. Dennoch ist Hartmut Bobzins Neuübertragung eine originelle, ja wichtige Erscheinung auf dem Buchmarkt. Wer den Koran übersetzt, trifft – bewusst oder unbewusst – eine Reihe von Entscheidungen. Der Erlanger Islamwissenschaftler und Semitist B. (geb. 1946), der seit Jahrzehnten zur Koranübersetzung und -rezeption geforscht hat und von dem eine Reihe einschlägiger Artikel und Bücher stammen, entscheidet erwartungsgemäß wohlüberlegt.

1. Welchen Ausgangstext soll man zugrunde legen? B. führt keine eigenen textkritischen Forschungen durch, um sich erst seinen eigenen arabischen Text zu erstellen; vielmehr übernimmt er den Kairiner Text von 1924. Eine vernünftige Entscheidung, da sich auch fast alle Muslime heute auf ihn beziehen.

2. Wie soll man die Suren anordnen, chronologisch etwa? Einen solchen Versuch hatte der französische Orientalist Régis Blachère im Jahre 1947 vorgelegt. Da aber jede Chronologie auf einer ganzen Reihe von unsicheren Hypothesen basiert und da so v. a. das Auffinden der Stellen erschwert wird und kaum ein Muslim das Ergebnis ernst nehmen würde, entscheidet sich B. für die klassische Anordnung, die in etwa der Surenlänge folgt.

3. Sollen die Suren ihren arabischen Titel behalten, soll dieser Name übersetzt werden, oder ist einfach durchzunummerieren? Nichtmuslime sind Surenummern gewohnt, viele Muslime dagegen kennen die Nummern gar nicht. In B.s Ausgabe finden wir stets die Nummer, den übersetzten und den arabischen Namen, etwa „Sure 2 – Die Kuh – al-baqara“. Das erleichtert die Benutzung allen. Er schreibt auch, wie in muslimischen Koran Ausgaben üblich, die Versanzahl der Sure darüber sowie, ob sie traditioneller Chronologie zufolge vor oder nach der Auswanderung Muhammads von Mekka nach Medina verkündet wurde, „Mekkanisch“ bzw. „Medinensisch“.

4. Wie soll man Arabisches transkribieren? Soll man diakritische Zeichen verwenden oder bspw. bei den Geistwesen „Dschin“ schreiben? Soll man „Isa“ oder „Jesus“ schreiben? „Allah“ oder „Gott“ sagen? B. entscheidet sich im Text für deutsche Namens- und Schreibformen, in Überschriften und Erläuterungen aber verwendet er das beste wissenschaftliche Umschriftsystem (Deutsche Morgenländische Gesellschaft). So titelt er etwa „Sure 72 – Die Dschinne –

al-ginn“. All das zeigt, dass er eine deutsche Koranübertragung vorlegen wollte, die zwar wissenschaftlich abgesichert ist, aber auch vom Nichtfachmann gerne benutzt wird.

5. Wie ist mit dem koranischen Endreim zu verfahren? Der Koran reimt ständig, was wegen der arabischen Morphologie, die viele gleiche oder assonante Suffixe kennt, auch leicht durchzuhalten ist. Übersetzt man wie Friedrich Rückert († 1866) gereimt, empfindet man zwar die Form der Vorlage nach, fällt aber leicht in eine spröde, verspielte oder gespreizte Sprache, die dann merkwürdige Präzisionsopfer bringt. B. reimt nur äußerst selten, und zwar dann, wenn er keine Bedeutungskompromisse eingehen muss. So lauten 111:3–5 bei ihm: „Brennen wird er in einem Feuer, das Flammen schlägt, samt seiner Frau, die das Brennholz trägt – um ihren Hals einen Palmfaserstrick gelegt.“

6. Eine wichtige Entscheidung ist auch, wie man mit erläuternden Bemerkungen verfährt. Rudi Paret's Übersetzung (ab 1966) arbeitete mit runden Klammern für Erläuterndes, wörtliche Wiedergabe („w.“) und Alternativübersetzungen. Berühmt ist Paret's Vers 112:2, der im Arabischen aus zwei Wörtern besteht, nämlich *Allāhu šamad*: „Gott, durch und durch (er selbst)(?)“ (w. der Kompakte) (oder: der Nothelfer(?), w. der, an den man sich (mit seinen Nöten und Sorgen) wendet, genauer: den man angeht?).“ B. verzichtet nun auf jederlei Klammer im Textteil. Bei ihm lautet der Vers denn auch schlicht: „Gott, der Beständige“. Das ist gut getroffen, denn das schwierige Ausgangswort war höchstwahrscheinlich das arabische Übersetzungswort für die Bezeichnung Gottes als „Fels“ in der hebräischen Bibel. Sprachliche Kommentare lagert B. in einen 170-seitigen Erläuterungsteil am Ende des Bd. aus, wo sich übrigens auch ein nützliches Glossar und 20 Seiten Index finden. Außerdem macht B. die Leser mit häufigem Verweis vom Erläuterungsteil auf einen eigenen Korankommentar gespannt. Dass B. alles Technische aus dem Text selbst heraushält, zeigt deutlich, was er wollte: Es sollte ein lesbare Koran entstehen. Ja, es ist gleich (unter Nr. 8) noch eine weitere Vermutung zu Absicht und Wirkung dieser Übersetzung vorzutragen.

7. Zuvor aber zur graphischen Gestaltung und Materialausstattung des Buches. Denn auch hier sind ja folgenschwere Entscheidungen zu treffen. B. hat sich mit dem Beck-Verlag für farblich und haptisch äußerst angenehmes Papier, für eine klassische rote Leinenbindung, für eine unaufdringlich-seriöse Type (Minion) und für eine Aufteilung in Sinnzeilen entschieden. Die Surennummern stehen in etwas kleinerer Schrift am linken Rand, sodass man einen gesuchten Vers schnell findet, ohne dass die Ziffern beim Lesen stören könnten. Eigene Erwähnung verdienen die Kalligraphien von Shahid Alam aus Pakistan. So steht über jedem Surenbeginn deren Name auch in arabischer Schrift, und zwar in einer künstlerischen, aber lesbaren Handschrift. Warum den Umschlag ausgerechnet 16:125 *ud'u ilā sabīli rabbika bi-l-ḥikmati wa-l-maw'izati l-ḥasani* zielt? Also: „Rufe auf zum Wege deines Herrn mit Weisheit und mit schöner Predigt.“ Es handelt sich immerhin um einen Vers, der von der Auseinandersetzung mit Juden spricht („streite mit ihnen auf gute Weise!“, ebd.). Nehmen wir an, dass der Künstler Alam dies nicht als „Einladung“ (zum Islam, *da'wa*, vgl. den Imperativ *ud'u* in 16:125) verstanden wissen will. Ein derartiges Motto kann sich ja auch auf die Zusammenarbeit des „weisen“ Wissenschaftlers und des mit seiner Kalligraphie „schön predigenden“ Künstlers beziehen. Offenkundig sollte eine Koran Ausgabe entstehen, die man gerne zur Hand nimmt und gerne verwendet. Verwendet, wofür?

8. Hiermit kommen wir zur entscheidenden Frage: Welche Sprachebene hat Hartmut Bobzin gewählt und getroffen? Er hat mit seiner ebenfalls orientalistisch ausgebildeten und bibelfesten Frau, Katharina Bobzin, den ersten deutschen Koran geschaffen, der sich vorlesen lässt, sei es in der Gottesdienst-, sei es in der Dichter-Lesung (unabhängig von der Frage, wer denn der Dichter ist). Man findet sogar die „Kinder Israel“ wieder (2:40 u. ö.), die schon im revidierten Luthertext von 1912 nicht mehr so, sondern „Kinder Israels“ hießen. Ein anderes Beispiel wäre 17:9; es lautete bei Paret: „Dieser Koran leitet zu dem, was wirklich richtig ist (oder: was richtiger ist)“. Hier hören wir nun: „Siehe, diese Lesung leitet zu dem, was recht und richtig ist“.

Hier haben zwei Muttersprachler in gehobenem Deutsch, in dem oft klassische Bibelübersetzungen anklagen, ein Buch geschaffen, das den gebildeten Deutschsprachigen verlocken kann, sich dem Koran auszusetzen. Übersetzungstechnisch ist noch zu fragen, ob eine konkordante Übertragung vorgelegt wurde. Denn es gibt im Koran häufiger identische Formulierungen, die an der biblischen Literarkritik Geschulte sogar zu der Bezeichnung „innerkoranische Parallelen“ verleiten können. Nicht immer bringt B. solche im Koran gleichlautenden Stellen in gleicher deutscher Wortwahl. Er überträgt beispielsweise *išbir 'alā mā yaqūlūna* (38:17//73:10) einmal als „sei geduldig gegenüber dem [...]“, das andere Mal mit „sei geduldig dem gegenüber [...]“. Das ist eine Kleinigkeit. Bei der Übersetzung von *qabla tulūi š-šamsi* (20:130//50:39) entscheidet er sich einmal für verbale, einmal für nominale Wiedergabe: „vor dem Aufgang der Sonne“ – „bevor die Sonne aufgeht“. Das zeigt eher, dass er nicht mechanisch vorgegangen ist. Auffällig ist allerdings der Unterschied in der Übersetzung von *li-mā bayna yadayya mina t-Tawrāti* (3:50//61:6): „was vor mir war von der Tora“ – „was vom Gesetz schon vor mir war“. Hier kommt man mit Paret möglicherweise weiter, der beide Male schrieb: „was von der Tora vor mir da war (oder: was vor mir da war, nämlich die Thora)“. Und das sonst immer mit „Lobpreis sei Gott“ übersetzte *al-ḥamdu li-llāhi* laut dreimal (14:39; 17:111; 23:28): „Gelobt sei Gott“.

Das ist nicht verkehrt, aber auch nicht konsequent. Es wurde also keine neue Übersetzung für einen Textforscher ohne Arabischkenntnisse verfasst. Der Bobzin'sche Koran ist interessante Lektüre für den interessierten Laien. Aber er ist noch entscheidend mehr. Er ist tatsächlich eine „Einladung“ (vgl. die Titelkalligraphie); eine Einladung an Muslime im deutschsprachigen Raum, ihren Glauben auf Deutsch zum Ausdruck zu bringen, in würdigem Deutsch, das ohne Exotismen auskommt wie „Allah der Allhöchste deklariert in seiner Sure al-Ilhas [...]“ (so eine von türkischen Muslimen verfasste Broschüre). Zugleich ist diese Übersetzung bereits ein Beleg, wie eindrucksvoll deutschsprachige muslimische Frömmigkeit sein kann, und wie schön.

Rom

Felix Körner

Kerger, Tom: Pia interpretatio. Vier christliche Theologen im Gespräch mit dem Islam. – Trier: Paulinus Verlag 2009. 558 S. (Trierer theologische Studien, 75), geb. € 44,90 ISBN: 978-3-7902-1230-3

Das Gespräch zwischen Christentum und Islam, inzwischen auch politisch mehr und mehr befördert oder gar befeuert durch Worte wie „der Islam gehört zu Deutschland“ oder „das Christentum gehört zur Türkei“, kennt trotz aller Gesprächsverweigerungen eine lange Tradition. Die gegenwärtigen Möglichkeiten und Notwendigkeiten im Dialog dieser beiden Weltreligionen abzuklären, ist von großer Dringlichkeit, um eine gemeinsame Verständigung über das weltpolitisch oder national Erzwungene hinaus endlich Wirklichkeit werden zu lassen. Der luxemburgische Theologe Tom Kerger möchte mit seiner 2009 an der Theol. Fak. in Trier eingereichten Diss. zu dieser grundsätzlichen Besinnung auf die Gesprächsmöglichkeiten klärend beitragen. Er befragt dazu vier bedeutende christliche Autoren auf ihren innerchristlichen Standpunkt und überprüft diesen hinsichtlich seiner Tragfähigkeit für den Dialog, sowohl was das Selbstverständnis des Christentums als auch das des Islams betrifft.

Der Aufbau der Arbeit folgt genau diesem Arbeitsprogramm. Die knappe Einführung weist auf die Relevanz des Themas hin, reflektiert den Dialogbegriff und stellt das Vorgehen und die Textauswahl aus dem Werk der vier Theologen vor (13–25). Die folgenden vier Hauptkap. sind Petrus Venerabilis (12. Jh.), Nikolaus von Kues (15. Jh.), Hans Küng und Christian W. Troll (Gegenwart) gewidmet. Die abschließende „Zusammenschau“ (482–524) versucht ein Gesamturteil über die vier Ansätze abzugeben.

Die vier Kap. haben einen jeweils ähnlichen Aufbau. Nach einer Kurzbiographie geht der Vf. chronologisch die einzelnen einschlägigen Schriften der Autoren durch, stellt die wesentlichen Inhalte knapp dar und bewertet sie dann. Dieses Vorgehen gibt dem Ganzen eine klare Struktur und ermöglicht dem Leser, bei jedem Unterkap. erneut einzusteigen. Für größere Werke wie die *Cribratio Alkorani* des Kusaners oder das große Islambuch von H. Küng kann dies durchaus gewinnbringend sein, da deren eigenes Gepräge klar hervortritt. Doch führt dieses Vorgehen zwangsläufig zu Wiederholungen, denn die Autoren nehmen in ihren verschiedenen Werken oftmals zur selben Sache und in ähnlicher Weise Stellung (z. B. 45–47 und 53f; 375f und 444–448). Jeden Aufsatz der Aufsatzsammlung „Unterscheiden um zu klären“ des Jesuiten Troll in gleicher Weise durchzugehen, ist zu gewunnen.

Die Wahl zweier mittelalterlicher Autoren bietet einerseits einen guten Kontrast zu den modernen Theologen und zeigt zugleich, wie zentrale dogmatische Streitfragen aus der Gotteslehre, Christologie und Prophetie unverändert bleiben. Die dabei zutage tretenden unversöhnlichen Überlegenheitsvorstellungen, die eklatanten Wissensmängel und Missverständnisse und die vehemente Polemik der Christen gegen den Islam, der als teuflische Verdrehung des wahren Christentums angesehen wurde, verschweigt der Vf. nicht (96–100; 163f; 217–225). Doch stellt er auch heraus, dass beide Autoren den Islam weniger als militärische denn als geistige Herausforderung erkannten (91; 128), sich um verbürgte Kenntnisse über diese Religion bemühten und beide die Vernunft als Basis für die Auseinandersetzung hervorhoben. Darin bleibt für den Vf. besonders Cusanus aktuell und hebt sich sogar gegen Küng und Troll ab (516f). Doch erhebt sich sogleich die Frage, welche heutige Vernunft Christentum und Islam gemeinsam sein soll und wie sich beide Religionen etwa zur Aufklärung stellen. Hier müsste weitergedacht werden, denn die Basis einer allen gemeinsamen Vernunft ist heute nicht gegeben und galt z. B. im Hochmittelalter durch die Aristoteles- und Neuplatonismusrezeption auch nur für bestimmte Theologenkreise.

Der Blick zurück in die Geschichte der Auseinandersetzung des Christentums mit dem Islam bereichert den Blick auf die gegenwärtigen Debatten, zumal der Vf. beide Autoren sehr differenziert mit ihren Licht- und Schattenseiten darstellt. Sein eigenes Denken entfaltet sich dabei aber nur so, dass er den bisherigen Forschungsstand ausgewogen zusammenfasst. Neue historische Ergebnisse oder Aspekte in den Werkiinterpretationen werden leider nicht beigegeben – darauf zielt seine Arbeit auch nicht ab (171).

Am meisten Farbe gewinnt die Arbeit in der Auseinandersetzung mit Küngs Projekt Weltethos und seiner Darstellung des Islam. Hier bezieht der Vf. oft kritische Position. Denn Küng „distanziert sich von diesem christlichen Wahrheitsanspruch“ (357), der aber in den Augen des Vf.s unerlässlich für einen wirklichen Religionsdialog ist (ebd. mit Gerd Neuhaus) – ähnlich sah das schon die