STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN

BAND/VOL. IV (2009)

Markus Piennisch, Peter Wassermann (Hg.)

IMPRESSUM

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN (STT)
BAND/VOL. IV (2009)

ISBN 978-3-00-032343-0

© 2009 EUSEBIA-Missionsdienste gemeinnützige GmbH, Stuttgart.
Alle Rechte vorbehalten.

Herausgeber:
Dr. Markus Piennisch und Peter Wassermann

Redaktion:
Dr. Markus Piennisch und STT-Team

Erscheinungsweise:
Stuttgarter Theologische Themen (STT) ist der Mitteilungsband der EUSEBIA-Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission, Stuttgart. Erscheint nach Bedarf.

Urheberrecht:
Alle Beiträge unterliegen dem Urheberrecht des einzelnen Verfassers und der STT. Jede weitere Veröffentlichung bedarf der schriftlichen Genehmigung.

Haftung:
Eine Haftung für die Veröffentlichungen kann trotz sorgfältiger Prüfung durch die Redaktion vom Herausgeber nicht übernommen werden. Mit der Übergabe der Manuskripte, Tonträger und Bilder an die Redaktion erteilt der Verfasser dem Herausgeber das Recht zur uneingeschränkten Veröffentlichung.

Träger:
EUSEBIA-Missionsdienste gemeinnützige GmbH
Hasenbergstr. 31, D-70178 Stuttgart
Postfach 15 01 03, D-70075 Stuttgart
Tel. 0700-54115411, Fax 0700-54115410
E-mail: info@eusebia.org

Geschäftsführer:
Peter Wassermann, Cornelie Wassermann

Gemeinnützigkeit:
EUSEBIA-Missionsdienste gemeinnützige GmbH ist durch Bescheinigung des Finanzamtes Stuttgart (StNr 99124/00897) als kirchlich, gemeinnützig und mildtätig anerkannt.

Spendenkonto:
Deutschland: Ev. Kreditgenossenschaft (EKK) Stuttgart
Konto-Nr. 418 692 (BLZ 520 604 10)
IBAN: DE25 5206 0410 0000 4186 92 BIC: GENO DEF1 EK1
Schweiz: Postfinance Konto-Nr. 40-786 593-7
IBAN: CH81 0900 0000 4078 6593 7 BIC: POFI CHBE XXX

STUTTGARTER
THEOLOGISCHE THEMEN

BAND/VOL. IV (2009):

Die Wechselwirkung von Christianisierung und islamischer Ausbreitung in historischer und missionarischer Perspektive

The Interchange of Christianization and Islamic Expansion in Historical and Missionary Perspective

Vorwort 5

Foreword 6

Peter Riddell

Der Ruf zum Islam: Verschiedene Methoden und vielfältige Antworten 7

The Call to Islam: Diverse Methods and Varied Responses 35

Ramy Wannous

Die Kreuzzüge aus der Sicht eines arabischen Christen orthodoxen Glaubens 61

The Crusades from the view of an Arab Christian belonging to the Orthodox Faith 71

Peter Wassermann

Einfluss der Scholastik auf die theologische Entwicklung des Christentums und Islam 81

The Influence of Scholasticism on the development of Theology in Christianity and Islam 97

Markus Piennisch

Religionen in der Perspektive christlicher Mission: Historische und theologische Aspekte 113

Religions in the Perspective of Christian Missions: Historical and theological Aspects 135

VORWORT

Liebe Leserinnen und Leser!

Mit dem vorliegenden vierten Band der Reihe STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN (STT) erhalten Sie die Vorträge der EUSEBIA-Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission, die am 26. September 2009 in Stuttgart unter folgendem Thema stand: **Die Wechselwirkung von Christianisierung und islamischer Ausbreitung in historischer und missionarischer Perspektive.**

Zunächst wird die Dynamik der islamischen Ausbreitung aufgezeigt, wie sie sich aus ihrem historischen und theologischen Anspruch ergibt und entfaltet. Die vielfältige Bandbreite ihrer Erscheinungsformen wird eingehend dargelegt, ebenso wie die verschiedenen Möglichkeiten der christlichen Kirchen und Gemeinden, mit diesem Ruf zum Islam umzugehen (Referat 1).

Die historischen und theologischen Weichenstellungen des gegenwärtigen Islams wurzeln in der geistesgeschichtlichen Epoche der Scholastik des Frühmittelalters. Diese Methode der Beweisführung beeinflusste in erheblicher Weise die Entwicklung der islamischen Wissenschaft und Theologie (Referat 2).

Andererseits liegen die Ursachen für die islamische Vorherrschaft im Nahen Osten in der Bewegung der Kreuzzüge von Europa nach Palästina. Dadurch wurde das Zeugnis der Christen im gesamten Nahen Osten nachhaltig beeinträchtigt und die Mission in der islamischen Welt dauerhaft erschwert (Referat 3).

Diese Vorbehalte gegen die christliche Mission setzen sich bis in die Gegenwart fort und werden in den Horizont der globalen Begegnung der Kulturen und Religionen gestellt. Verschiedene theologische Entwürfe zum Umgang des christlichen Glaubens mit den Religionen werden dargelegt (Referat 4).

Wie in den vergangenen Jahren, erscheinen die Beiträge auf Deutsch und Englisch, sowohl in gedruckter Form als auch auf CD im MP3-Format.

Die fünfte Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission wird am 26. September 2010 in Stuttgart stattfinden. Zu dem Thema „Hermeneutik des Alten Testaments und des frühen Judentums“ werden wiederum Fachdozenten aus dem Inland und Ausland referieren.

Herzlichen Dank für Ihr Interesse!

Die Herausgeber

FOREWORD

Dear readers,

The present fourth volume of the series STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN (STT) provides you with the lectures of the EUSEBIA-Professional Conference for Bible, Theology and Missions, held on 26. September 2009 in Stuttgart under the following title: **The Interchange of Christianization and Islamic Expansion in Historical and Missionary Perspective**

First of all, the dynamics of Islamic expansion is demonstrated as it results and unfolds from its historical and theological pretense. The multifaceted spectrum of its manifestations is thoroughly expounded as well as the various prospects of Christian churches to handle this call to Islam (paper 1).

The historical and theological stipulations of contemporary Islam are rooted in the intellectual history of the age of scholasticism in the early Middle Ages. This method of reasoning exerted a significant influence on the development of Islamic science and theology (paper 2).

On the other hand, the causes for Islamic predominance in the Middle East are rooted in the movement of the crusades from Europe to Palestine. As a result, the testimony of Christians in the entire Middle East was impaired and missions in the Islamic world was permanently aggravated (paper 3).

These reservations against Christian missions continue into the present and are placed in the context of the global encounter of cultures and religions. Various theological concepts regarding the interaction of the Christian faith with the religions are presented (paper 4).

As in previous years, the lectures are published in German and English, both in print and on CD in MP3-format.

The fifth Professional Conference for Bible, Theology and Missions will take place on 26. September 2010 in Stuttgart. The subject of „Hermeneutics of the Old Testament and Early Judaism" will be addressed by experts from Germany and abroad.

Many thanks for your interest!

The Editors

Peter Riddell

Der Ruf zum Islam: Verschiedene Methoden und vielfältige Antworten

ABSTARKT

Dieser Vortrag wird zunächst die Vielfalt der Muslime betrachten. Daraufhin wird er diskutieren, wie der Islam, ein missionarischer Glaube, von verschiedenen Muslimen übersetzt wird in ein weites Feld der Methoden der Mission, die sich von traditionellen evangelistischen Methoden erstrecken bis zum Gebrauch hoch aktueller Technologie. Ebenso werden christliche Antworten zur islamischen Mission angesprochen.

1. IST DER ISLAM EINE MISSIONARISCHE RELIGION?

Nicht-muslimische Autoren haben seit langem den Islam identifiziert als eine Religion mit Mission in ihrem Zentrum. Sir Thomas Arnold (1864-1930) schrieb, dass „Islam von Anfang an eine missionarische Religion war."[1] Arnolds Zeitgenosse Charles Haines (1859-1935) schrieb ein Werk mit dem Titel *Islam als eine missionarische Religion*[2], in dem er den Blick auf die zentrale Berufung des Glaubens lenkte, andere Menschen für sich zu gewinnen.

Eine solche Sicht ist keineswegs eine Unterstellung gegenüber dem Islam durch Nicht-Muslime. Im Gegenteil, viele Muslime identifizieren bereitwillig ihren Glauben als wesensmäßig missionarisch. Die *Muslim American Society*, eine relativ neue Gruppe in den Vereinigten Staaten, schreibt auf ihrer Webseite wie folgt:

> „Der Muslim sieht sich selbst von Gott berufen, um ... die gesamte Menschheit zu einem Leben zu rufen, in dem der Islam, die Religion Gottes, mit ihrer Theologie und S*hari'a,* ihrer Ethik und ihren Institutionen, die Religion aller Menschen ist."[3]

Diese Aussage legt eine Zielrichtung der Aktivität an, die das Gegenteil der traditionellen christlichen Sichtweisen der Mission darstellt. Während das Christentum sich selbst als einen sendenden Glauben sieht, sieht der Islam sich als einen Glauben, der ruft.

Die Schriftbasis für islamische Mission

Solche klaren Aufrufe an Muslime, sich an der Mission für ihren Glauben zu beteiligen, sind fest verankert im heiligen Text des Islam, dem Qur'an, der als das ureigenste Wort Gottes verstanden wird, direkt empfangen und ohne Veränderung weitergegeben an die Menschheit durch Mohammed, Prophet des Islam, zwischen 610-632 n.Chr. Viele Verse sagen klar aus, dass die Muslime andere Menschen rufen, auffordern und einladen sollen, dem Glauben beizutreten:

[16:125] Lade (alle) auf den Weg des Herrn ein mit Weisheit und schöner Ermahnung; und argumentiere mit ihnen auf die Arten und Weisen, die am besten und freundlichsten sind: denn dein Herr kennt am besten, welche von seinem Weg abgeirrt sind und welche Leitung empfangen.

Der folgende Vers fügt eine weitere Dimension hinzu, indem er Muslime daran erinnert, dass das Rufen der anderen nicht nur zum Vorteil derjenigen geschieht, die gerufen werden, sondern auch für den Rufer:

[41:33] Wer kann bessere Worte äußern als derjenige, der zu GOTT einlädt, Gerechtigkeit übt und sagt, „Ich bin einer der Unterwürfigen"?

Darüber hinaus werden Muslime ebenfalls durch den Qur'an daran erinnert, dass der Grund für das Rufen anderer ist, dass der Glaube des Islam der wahre Glaube ist. Erinnere dich daran, dass Gott durch die Worte des heiligen Textes spricht und dass die Botschaft der Ersetzungstheologie klar ist, da ja die Völker des Buches – Juden, Christen und Zoroastrier – nicht länger göttliche Offenbarung besitzen, auf die man sich verlassen könnte:

[3:110] Ihr seid das beste aller Völker, entstanden für die Menschheit, auferlegend, was recht ist, verbietend, was falsch ist, und glaubend an Allah. Wenn nur das Volk des Buches Glauben hätte, wäre es zu seinem Besten: unter ihnen gibt es einige, die Glauben haben, aber die meisten von ihnen sind widernatürliche Übertreter.

Ein ganzheitlicher Glaube

Eine weitere Schlüsseleigenschaft ist das Wesen des Islam als ein ganzheitliches Bekenntnis. Der heilige Text und begleitende frühe Schriften begrenzen den Islam nicht auf einen Glauben für freitags, sondern stellen ihn dar als eine Reihe von Glaubenslehren und rituellen Pflichten, ein mächtiges Gesetzessystem, eine Anzahl von finanziellen Abläufen, eine Methode der Organisation der Gesellschaft, eine Basis für politische Mitwirkung, und noch viel mehr. Daher sind westliche, aus der Aufklärung hergeleitete Vorstellungen, welche die Trennung zwischen dem Heiligen und Säkularen betonen, nicht relevant für traditionelle Ansichten des islamischen Glaubens seitens seiner Anhänger.

Die oben zitierte Aussage der Muslim American Society betont das ganzheitliche Wesen des Islam, indem sie ihn darstellt als „Islam, die Religion Gottes, mit ihrer Theologie und S*hari'a,* ihrer Ethik und Institutionen". Ahmad F. Yousif unterstreicht ebenfalls diesen ganzheitlichen Aspekt des Islam:

Tabelle 1 Muslimische Bevölkerung in europäischen Ländern

• Frankreich:	6 million;	• 9.6%
• Niederlande:	945,000;	• 5.8%
• Dänemark:	270,000;	• 5%
• Östreich:	339,000;	• 4.1%
• Deutschland:	3 million;	• 3.6%
• Großbritannien:	2 million;	• 3%
• Spanien:	1 million;	• 2.3%
• Italien:	825,000;	• 1.4%
• [Türkei:][8]	[68 million]	• 98%

„Das Konzept der Trennung von Religion und Staat ist völlig fremd der islamischen Weltsicht, die beide als untrennbar miteinander verbunden ansieht. … Die primäre Verantwortung des Staates ist, sicherzustellen, dass die Vorschriften der Shari'ah (Islamisches Recht) ordnungsgemäß durchgeführt werden."[4]

Der Kontext: Migration von Muslimen in den Westen

Mit dem Ruf zum Islam, oder da'wa, daher im Mittelpunkt des Glaubens stehend, haben soziale Entwicklungen im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert eine bedeutende neue Reihe von Umständen erzeugt, die Muslime herausfordern, sowohl Wissenschaftler als auch Laien, ihre Fähigkeiten der Mission weiterzuentwickeln.[5]

Muslimische Einwanderung in westliche Länder, die historischen Zentren des Christentums und seiner Mission, war seit den 1970er Jahren beträchtlich. Die muslimische Bevölkerung Europas hat sich in den 30 Jahren bis 2009 mehr als verdoppelt.[6] Gegenwärtig stellen sich muslimische Minderheiten in Europa in den folgenden Zahlen und Prozenten der Gesamtbevölkerungen dar:[7]

Derartige Zahlen erzählen natürlich nur einen Teil der Geschichte. Muslimische Neuankömmlinge in europäischen Ländern haben dazu tendiert, sich an spezifischen Orten zu gruppieren, insbesondere in den Städten, mit dem Ergebnis, dass bestimmte Städte weitaus höhere Prozentzahlen an Muslimen in ihren Bevölkerungen haben, als die landesweiten Prozentzahlen es nahe legen würden.

Solche Bevölkerungsbewegungen lösten erhebliches muslimisches wissenschaftliches Denken über die Rollen und Verantwortungen dieser muslimischen Diaspora-Gemeinschaften aus. Islamisches Recht, wie es gestaltet worden war in der klassischen Periode der großen islamischen Reiche, hatte angenommen, dass Muslime in Positionen der Herrschaft waren. Die Vorstellung einer permanenten muslimischen Minderheit war dem islamischen Recht fremd; die Annahme war, dass Muslime in Minderheitensituationen des Lebens unter nicht-muslimischer Herrschaft versuchen würden, zu Gebieten mit muslimischer Mehrheit zurückzukehren. Daher veranlassten die großen Bevölkerungsbewegungen in den späteren Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts islamische Gelehrte, eine neue Realität anzusprechen.

Die Lösung, die erreicht wurde, war, dass die fortwährende Präsenz der Muslime in Minderheitensituationen akzeptabel war, solange solche Muslime versuchten, sich in der islamischen Mission zu engagieren, wo immer sie waren. Indem sie dies taten, würden solche Muslime eine religiöse Schlüsselverpflichtung erfüllen. Mit den Worten des liberal gesinnten Zaki Badawi, das späte geistliche Oberhaupt der britischen muslimischen Gemeinschaft: „Islam ist eine bekehrende Religion. Es ist keine Angelegenheit der Notwendigkeit für unsere Zukunft: es ist mehr oder weniger eine Pflicht eines Muslim, seine Religion zu verkünden und zu schauen, ob andere Menschen zu ihr hingezogen würden."[9]

Dieses Thema der muslimischen Minderheiten, andere zum Islam zu rufen, wurde immer wieder von führenden islamischen Gelehrten artikuliert. Der berühmte ägyptische Gelehrte Yusuf al-Qaradawi, in seinem Wesen mehr

ein Aktivist als Zaki Badawi, spricht mit Nachdruck zu diesem Thema, indem er die Rolle eines jeden einzelnen Muslimen in Minderheitengemeinschaften genau erklärt:

> „Muslime im Westen sollten aufrichtige Rufer sein hin zu ihrer Religion. Sie sollten daran denken, dass andere zum Islam zu rufen nicht nur begrenzt ist auf Gelehrte und Scheichs, sondern es geht so weit, dass es jeden engagierten Muslim umfasst. Wenn wir sehen, wie Gelehrte und Scheichs *khutbas* [Predigten] und Vorlesungen geben, Bücher schreiben, um den Islam zu verteidigen, ist es kein Wunder, dass Laienmuslime *da'wah* praktizieren, indem sie Weisheit und angemessene Ermahnung verwenden."[10]

Ein entscheidender Vermittler der islamischen Mission im britischen Kontext war der späte Khurram Murad, Ideologe der pakistanischen Jamaat-e-Islami und früherer Leiter der Jamaat-inspirierten Islamic Foundation in Leicester. In seinem wegweisenden Werk *Islamische Bewegung im Westen*, verdeutlicht Murad seine Sicht, dass Muslime im Westen eine historische Gelegenheit erhalten, den Glauben auszubreiten. Er schrieb:

> 'Eine islamische Bewegung ist ein organisierter Kampf, um die bestehende Gesellschaft in eine islamische Gesellschaft zu verändern, gegründet auf den Qur'an und die Sunna, und den Islam, der ein Kodex für das gesamte Leben ist, zur dominanten Vormacht zu bringen, insbesondere in den sozio-politischen Einflussbereichen.'[11]

Und weiter:

> 'Ich zögere nicht, vorzuschlagen, dass trotz seiner scheinbaren Unerreichbarkeit, die Bewegung im Westen das Konzept des totalen Wandels und der Vormachtstellung des Islam in der westlichen Gesellschaft wieder bekräftigen und wieder betonen sollte als sein endgültiges Ziel, und diesem die höchste Priorität zuteilen sollte.'[12]

2. WETTBEWERBER IN DER ISLAMISCHEN MISSION

Bevor wir die Methoden untersuchen, die von Muslimen in ihrer Mission verwendet werden, ist es wichtig, die interne Vielfalt zu beachten, welche die weltweite muslimische Gemeinschaft charakterisiert. Eine derartige Vielfalt kann im Sinne breit gefächerter Kriterien wahrgenommen werden: Ethnizität (Arabisch, Türkisch, Persisch, Malaiisch/Indonesisch etc.); Geographie (Arabische Welt, Zentralasien, Südasien etc., Europäisch); Nationalität (Ägyptisch, Marokkanisch, Pakistanisch, Britisch, Amerikanisch); Splittergruppen (Sunniten, Schiiten, Ismailiten, Ahmadiyya etc.), und verschiedene andere Typologien. Aber ein besonders hilfreicher Weg, sozusagen den muslimischen Kuchen aufzuteilen, ist, die unterschiedlichen muslimischen Sichten und Herangehensweisen an ihre heiligen Texte zu bedenken sowie die Autorität innerhalb des Glaubens. Wenn wir dies tun, können wir eine zweifache Aufteilung auf der Makro-Ebene sehen, zwischen Traditionalisten und Reformern.

Traditionalisten betrachten die angesammelte Weisheit der Gelehrten durch die Jahrhunderte hindurch als Schlüssel-Ruder, um ihre eigene Interpretati-

on und Praxis ihres Glaubens zu leiten. Solche Muslime folgen typischerweise ihren religiösen Leitern bei der Ausformung von Schlüsselmeinungen und beim Treffen wichtiger Entscheidungen. Diese Leiter könnten Imame einer Moschee sein oder text-orientierte religiöse Gelehrte (*ulama*), oder falls Muslime besondere mystische Neigungen haben, könnten sie von mehr charismatisch-geneigten geistlichen Führern (*wali*) geleitet werden, die sie ansehen als solche, die besondere Kräfte des Segnens und sogar Kräfte der Fürbitte haben.

Konkurrieren in der Reform

Gegen die Traditionalisten stehen die **Reformisten**, für die die gelehrte Weisheit, die durch die Jahrhunderte hindurch angesammelt worden war, mehr dazu dient, die wesentliche Botschaft des Glaubens des Islam zu versperren. Die Reformisten lassen sich allgemein in zwei Typen unterteilen. Zuerst kommen die Literalisten, für die die primären Texte und der Prophet die hauptsächliche Richtschnur bilden sollen, um sich den Herausforderungen der modernen Welt zu stellen. Diese Reformisten sind mehr rückwärtsgewandt, indem sie geradlinig von den Seiten des Textes und dem Leben des Propheten eine Verbindung zur heutigen Welt herstellen. Sie sind Islamisten, insofern sie das ganzheitliche Wesen des Islam betonen und ihn relevant machen für Politik, Gesellschaft, Wirtschaft und dergleichen. Darüber hinaus ist für diese Gruppe der Befehl, islamische Staaten zu erschaffen auf der Grundlage wörtlicher Anwendungen der Scharia-Gesetzgebung, eine Schlüsselaufgabe. Diese Gruppe schliesst einige ein, die gewalttätig sind und dem Ruf zum militärischen Jihad folgen.

Gegen die eher wörtlich gesinnten **Islamisten** standen die modernisierenden Reformisten. Obgleich sie den Reformeifer der Islamisten teilen, indem sie die primären Texte verwenden wollten als Orientierung, um sich den Herausforderungen der modernen Welt zu stellen, behandeln die **Modernisierer** die primären Texte ziemlich anders als die Islamisten. Die Modernisierer lesen die Texte rational statt wörtlich, indem sie zulassen, dass ihre Interpretation durch die Realitäten der modernen Welt, die sie umgibt, geformt wird. Sie argumentieren, dass einige Teile der Scharia-Gesetzgebung in ihrer Anwendung zeitgebunden sind, so dass sie zwar in den sozialen Zusammenhängen des 7. und 8. Jahrhunderts angemessen waren, aber in der Welt des 21. Jahrhunderts nicht länger relevant sind. Während die Islamisten zurück sehen, um Antworten zu finden, sehen die Modernisten nach vorne.

Während solche Benennungen nicht sauber auf alle Umstände und alle Individuen passen, ist es doch möglich, in genereller Weise Menschen und Gruppen anhand dieser Kriterien zu identifizieren. Demnach kann aus den zuvor erwähnten Gruppen die Bezeichnung Islamist in treffender Weise angewendet werden auf die Jamaat-e-Islami in Pakistan und die Muslimbruderschaft, wie auch auf Abul A'la Mawdudi, Muhammad al-Ghazali und Khurram Murad. Auf der anderen Seite ist Dr. Zaki Badawi ein klares Beispiel für einen modernisierenden Reformisten.

Die Saudis und der Wahhabismus

Wenn wir überlegen, welches die hauptsächlichen Antriebsräume für die islamische Mission sind, sollten wir zuerst nach Saudi Arabien schauen. Mit seinem scheinbar unbegrenzten Öl-

reichtum, der enorm im Wert gestiegen ist durch steigende Ölpreise im frühen 21. Jahrhundert, sind die Saudis gut aufgestellt, um ihre eigene Ausprägung des Islam voranzutreiben: Wahhabismus. Diese Strömung des Islam kann zurückverfolgt werden bis zur Revolution des wörtlichen Schriftauslegers Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-92), ein Reformer, der die Wichtigkeit des Monotheismus betonte, die Ablehnung der Vorstellung der Vermittlung zwischen Gott und den Gläubigen, die Verpflichtung, *zakat* zu bezahlen (Almosen geben, eine der Säulen des Islam) an den Leiter der muslimischen Gemeinschaft, sowie „die Verpflichtung, auf den Ruf [des Leiters] zum heiligen Krieg gegen diejenigen, die nicht diesen Prinzipien folgen."[13] Abd al-Wahhab betonte die Notwendigkeit, eine strikte Interpretation der Shari'a anzuwenden unter der Leitung der politischen Autoritäten (d.h. die zugleich gleich oder in enger Verbindung mit den religiösen Autoritäten waren).

Der Geist von Abd al-Wahhab lebt heute weiter durch die Saudischen Herrscher, die die obigen Prinzipien als Bausteine benutzen, um den strengen, buchstabengemäßen Staat Saudi Arabien zu erschaffen. Darüber hinaus treiben solche Prinzipien einen erheblichen Teil der Aktivitäten von muslimischen Gemeinschaften außerhalb Arabiens an, aufgrund des saudischen Einflusses in wachsenden islamischen Gemeinschaften überall in der westlichen Welt. Dieser Einfluss wurde durch die Größe des saudischen Scheckbuches ermöglicht; in den drei Jahrzehnten seit der Ölkrise Mitte der 1970er Jahre, haben Saudis Berichten zufolge 70-80 Milliarden US-Dollar investiert, um ihre Ausprägung des Islam weltweit voranzutreiben.[14] Die folgenden Abschnitte werden einige der Wege sichtbar machen, auf denen diese Gelder ausgegeben wurden.

Türkei: die Gulen Bewegung

Ein sehr andersartiger Ansatz der Förderung des Islam kommt aus der Türkei, in Gestalt der Gulen Bewegung, die sich auf die Ideen des einflussreichen türkischen Denkers Fetullah Gulen gründet. Für Gulen bedarf der Islam keines Scharia-basierten Staates, um sein Überleben zu sichern. Sofern es Religionsfreiheit und Redefreiheit gibt, kann die Zivilgesellschaft den Islam unterstützen. Nach Ansicht von Professor Ýhsan Yılmaz von der Fatih Universität in der Türkei, „hat Gulen immer den Fokus auf die individuelle Frömmigkeit gelegt, indem er argumentierte, dass der Qur'an kein politisches Projekt ist, das implementiert werden müsste, sondern dass es ein Buch der Wegweisung sei für den Einzelnen unterwegs zum Jenseits."[15] Der Ansatz von Gulen zu den interreligiösen Beziehungen ist, dass Muslime ihren Glauben leben sollten durch ihre Handlungen zu allen Zeiten und an allen Orten, anstelle die offene Verkündigung gegenüber anderen zu betreiben.

Mit solch einer Sicht wird die Rolle von muslimischen Minderheiten zu einem Streitpunkt zwischen wörtlichen Islamisten und modernisierenden Reformisten. Während erstere solche Minderheiten als Hilfsmittel zur Islamisierung der Gesellschaft sehen, rät Gulen muslimischen Minderheiten im Westen davon ab, für einen islamischen Staat zu arbeiten. Stattdessen sollten sie den örtlichen Gesetzen gehorchen, die ihnen erlauben, ihre Religion auszuüben.

Sowohl die von den Wahhabiten betriebene Mission als auch die Gulen

Bewegung teilen das Ziel, Nicht-Muslime zum Islam rufen zu wollen. Aber die Methoden sind entscheidend verschieden. Es gibt natürlich viele andere Akteure der islamischen Mission, aber die Wahhabiten und die Gulen Bewegung sind hilfreich, um gegensätzliche methodologische Pole des Rufs zum Islam beispielhaft aufzuzeigen. Indem wir unsere Aufmerksamkeit auf eine Reihe von muslimischen Methoden der Mission richten, sollten wir im Gedächtnis behalten, wer die Mission unternimmt, denn dies wird einen Schlüssel-Indikator bereitstellen für die Dynamik der Aktivität und ihre wahrscheinliche Wirkung auf die Ziel-Gemeinschaft.

3. WIE BETREIBEN MUSLIME MISSION?

In seiner Studie der muslimischen Missionsaktivität insbesondere in den USA, trifft Poston eine Unterscheidung zwischen externen-institutionellen und internen-persönlichen Missionsaktivitäten.[16] Dies ist hilfreich und wir werden in der folgenden Diskussion diesem Paradigma folgen, bemüht, wo immer möglich die Quellen der Finanzierung zu identifizieren, sei es intern oder extern der Gemeinschaft, wo die Missionsaktivität stattfindet.

Extern-institutionelle Missionsaktivitäten

Mission durch Hilfe und Entwicklungsarbeit

Während der letzten 30 Jahre gab es einen massiven Anstieg der islamischen Hilfs- und Entwicklungstätigkeit. Dies wurde ermöglicht durch den immensen Ölreichtum der muslimischen Geberländer. Zum Beispiel, im Falle Bangladeshs, einer der wichtigsten Empfänger von Hilfsgeldern, sind viele islamische Nicht-Regierungsorganisationen (NGOs) in den letzten Jahrzehnten aufgekommen, um aktiv mit anderen Entwicklungsorganisationen zu konkurrieren, einschliesslich christlicher und säkularer NGOs.[17]

Einige der bekanntesten islamischen NGOs, die in der Hilfsaktivität involviert sind, sind die International Islamic Relief Organisation; Islamic African Relief Agency; Human Relief Agency; Islamic Mission Agency; Muslim Aid; Human Concern International; und der Islamic Coordination Council (ein Dachverband).[18]

Die Unterstützung durch muslimische Regierungen für Entwicklungsbeihilfe hat oftmals auch eine religiöse Dimension. Im Gegensatz zur strikten Trennung zwischen westlichen Regierungen und christlichen NGO Aktivitäten hinsichtlich des christlichen Zeugnisses, sind diejenigen von islamischen Regierungen und islamischen NGOs (INGOs) eng miteinander verbunden auf religiösem Gebiet.

Die Hilfe umfasst in der Prioritätenliste der Saudis islamische Mission; in den Worten des Berichts der Kommission zum 11. September, „Eng verbunden mit *zakat* [Sammlung durch die Saudische Regierung] ist das Engagement der Regierung, den islamischen Glauben auszubreiten, insbesondere die Wahhabiten-Glaubensrichtung, die in Saudi Arabien gedeiht.“[19] Dowd-Gailey berichtet, dass „gegenwärtige Schätzungen [2004] nahe legen, dass das Königreich Saudi Arabien jährlich 4 Milliarden US-Dollar ausgibt für internationale Hilfe, wovon zwei Drittel dieser Summe streng begrenzt ist für islamische Entwicklung.“[20]

Kalimullah und Fraser führten wichtige Untersuchungen durch bei speziellen Fallstudien von islamischen Hilfsprojekten. Eines davon, das Islam Prochar Samity (IPS), wurde in Bangladesh gegründet von einer Gruppe von zum Islam Neubekehrten.[21]

Das Projekt integrierte Entwicklungsarbeit mit den Lehren des Islam; es stellte vorübergehende Unterkunft in einem Wohnheim bereit, sowie gemeinnützige Apotheken, während zugleich ein Fernkurs zum Qur'an durchgeführt wurde. Kalimullah und Fraser berichteten, dass das Projekt „seine Aktivitäten darauf konzentriert, Nicht-Muslime zum Islam zu bekehren."[22] Es erhielt erhebliche Finanzierungsunterstützung von der Jamaat-e-Islam, einer politischen Partei in Bangladesh.

Ein weiteres Projekt, das von Kalimullah und Fraser berichtet wird, war das Rabita Bangladesh, das in Bangladesh 1978 mit Hilfsaktionen begann,[23] indem es als nationales Büro für Bangladesh der World Muslim League diente, deren Hauptquartier in Mecca, Saudi Arabien, liegt. Die Prioritäten dieses Projektes waren vielfältig: Finanzierung für Gesellschaften, die in der Mission an Nicht-Muslimen tätig waren; medizinische Arbeit; Krankenhäuser; Ausbildungszentren für Krankenschwestern; Ausbildung für Dorfgesundheitshelfer; sowie mobile Apotheken. Die Krankenhäuser, die daran teilnahmen, führten Ausbildungskurse für Patienten über den Qur'an, Hadith, und Hygiene durch, und sie verteilten Kopien des Qur'an an die Patienten. Dieses Projekt richtete ebenfalls Berufsschulen ein, in denen Ausbildungsfächer sowie Islam unterrichtet wurden.

Unterstützung für Rabita Bangladesh kam aus verschiedenen Quellen. Es erhielt direkte Finanzierungsunterstützung vom internationalen Sekretariat in Saudi Arabien. Andere unterstützende Körperschaften waren die Regierung von Bangladesh, durch eines ihrer Ministerien, die Islamic Foundation, sowie auch ausländische Regierungen – Saudi Arabien, Kuwait und Libyen – und lokale politische Parteien, insbesondere die islamistische Jamaat-e-Islami.

Beide dieser oben zitierten Fallstudien bieten Beispiele für hilfs-basierte Mission, die von reformistischen Gruppen oder Regierungen einer eher literalistischen, islamistischen Orientierung unterstützt wird.

Mission durch Moschee-Errichtung

Die Errichtung von Moscheen innerhalb neuer muslimischer Gemeinschaften im Westen war bedeutsam. Zwischen 1985 und 2006 ist die offizielle Zahl der Moscheen in Grossbritannien von 338 auf 754 angestiegen, obwohl im Ganzen zu letzterem Zeitpunkt mehr als 2000 islamische Gemeinschaftszentren und Moscheen aller Arten vorhanden waren.[24] Saudi Arabien hat in bestimmten Fällen als eine bedeutende Finanzierungsquelle gedient, wie z.B. die London Central Mosque (Regents Park Mosque), die Berichten zufolge zwei Millionen Pfund von den Saudis für die Errichtung erhielt, sowie einen weiteren Beitrag für die Erweiterung des islamischen Kulturzentrums am selben Ort. Der saudische Einfluss ging weiter, was an der Tatsache sichtbar wird, dass der Direktor der Moschee in 2007 ein saudischer Diplomat war.[25]

Ein ähnliches Wachstum von Moscheen fand in Frankreich statt, wo gemäß der

Catholic News Agency, „in den letzten dreißig Jahren mehr Moscheen und muslimische Gebetszentren gebaut wurden … als katholische Kirchen im letzten Jahrhundert." [26]

Die Anzahl der Moscheen in Deutschland ist in ähnlicher Weise rapide angestiegen, von drei in 1990 auf 159 in 2008. Im August 2008 genehmigte der Stadtrat von Köln den Bau einer neuen, 20 Millionen US-Dollar teuren Moschee, mit einem Fassungsvermögen von 2000 Personen und einem 52 Meter hohen Doppel-Minarett. Ihre Nähe zum Kölner Dom löste Proteste seitens der örtlichen nicht-muslimischen Bevölkerung aus.[27]

In Spanien haben muslimische Planer eine ehrgeizige Vision, die Stadt Cordoba, einstmals das Herz des alten islamischen Königreiches al-Andalus, wieder neu zu erschaffen. Eines der Ziele ist es, eine Wallfahrtsstätte für Muslime aus ganz Europa bereitzustellen. Es wurde vorgeschlagen, eine Nachbildung der großen Moschee Cordobas im 8. Jahrhundert in halber Größe zu bauen. Finanzen für das Projekt werden von den Regierungen der Vereinigten Arabischen Emirate und Kuwait sowie von muslimischen Organisationen in Marokko und Ägypten gesucht. Andere große Moscheen sind für Medina Azahara nahe Cordoba, Sevilla und Granada geplant.[28]

Der Bau von Moscheen ist ebenfalls in großem Stil im Gange in den Vereinigten Staaten. Ein Bericht des Council on American-Islamic Relations enthält die Schätzung, dass im Jahre 2001 etwa 1200 Moscheen in den USA vorhanden waren.[29] Neue Moscheen werden gebaut oder eröffnet von Zeit zu Zeit. Eine von ihnen, die viel Aufmerksamkeit in den Medien erhielt, war die geplante 24 Millionen US-Dollar Moschee und Kulturzentrum in Boston, erbaut von der Islamic Society of Boston. Das Bauland für die Moschee wurde Berichten zufolge von der Stadt Boston für einen Bruchteil seines wahren Wertes erworben. Erhebliche Finanzierung für die Moschee erfolgte durch die Islamic Development Bank in Jiddah, Saudi Arabien.[30]

In Australien war der Bau von Moscheen während der letzten Jahrzehnte stetig, wobei die Mehrzahl der 60 australischen Moscheen in den letzten 40 Jahren gebaut wurden. Die sehr große muslimische Moschee in Lakemba in Sydney wurde finanziert durch Gelder von Saudi Arabien, aber auch durch Zuwendungen von örtlichen Libanesen, Ägyptern und anderen. Die Moschee in Darwin wurde auf Land erbaut, das durch ein Darlehen von der Staatsregierung bereitgestellt wurde, während der Bau von Saudis und Pakistanis finanziert wurde.[31] Die saudische Verbindung erregte die Besorgnis bei mindestens einer australischen Regierung, was sichtbar wurde, als die Regierung des Premierministers John Howard (1996-2007) die Erlaubnis verweigerte, dass Saudis in den Bau einer Moschee in Adelaide investieren durften.[32]

Mission durch Investition in Universitäten und Schulen

Wenn wir uns den Quellen der Finanzierung der Mission im Bildungsbereich zuwenden, stellen wir fest, dass die saudischen Quellen von besonderer Bedeutung sind. Ein Schlüsselinstrument für islamische Mission durch Bildung war die Einrichtung islamischer Studienprogramme in westlichen Universitäten.

Grossbritannien diente als ein hauptsächlicher Brennpunkt für diese Form der islamischen Mission, da viele wichtige Universitäten die Finanzierung für neue Professuren oder Fachbereiche akzeptierten. Ein Bericht von 2009 des Centre for Social Cohesion erfasst viele Details dieses Phänomens. Die untenstehende Tabelle fasst einige seiner Ergebnisse zusammen:

Abgesehen von den Universitätsprofessuren und Fachbereichen, meist durch arabische Quellen finanziert, gibt es spezialisierte Institutionen, die von anderen Gruppen gegründet

Institution	**Jahr der Unterstützung; Spender; Betrag und Verwendungszweck/Art der Unterstützung**
London School of Oriental and African Studies	1995; König Fahd von Saudi Arabien; 1 Million Brit. Pfund für Centre for Islamic Studies, einschließlich Professur in islamischen Studien
University of Oxford	Eine repräsentative Auswahl von Finanzierungsbeiträgen[1] • 1990; Prinz Bandar bin Sultan bin Abdul Aziz; unbekannter Betrag zur Finanzierung des Oxford Centre for Islamic Studies (OCIS) • 1997; King Fahd von Saudi Arabien; 20 Millionen Brit. Pfund zur Errichtung neuer Gebäude für OCIS • 1997; Kuwait Foundation for the Advancement of Sciences; 2.5 Millionen Brit. Pfund für das Studium der islamischen Welt am OCIS • 2008; Qatar Foundation; unbekannter Betrag zur Einrichtung eines Lehrstuhls für islamische Studien
University of Cambridge	• 2005; Sultan Qaboos of Oman; 2.8 Millionen Brit. Pfund für Professur des modernen Arabisch • 2008; Prince Waleed bin Talal of Saudi Arabia; 8 Millionen Brit. Pfund für Finanzierung eines Islam-Zentrums
University of Edinburgh	2008; Prince Waleed bin Talal of Saudi Arabia; 8 Millionen Brit. Pfund für Finanzierung eines Islam-Zentrums
Durham University, UK	2006; Dr Sheikh Sultan al Qasimi, der Herrscher von Sharjah; „grosszügig unterstützt von seiner Hoheit“ für die Einrichtung des Sharjah Chair in Islamic Law/Islamic Thought

[1] R. Simcox, A Degree of Influence: The funding of strategically important subjects in UK universities, London: Centre for Social Cohesion, 2009.

wurden, die dem Ruf der islamischen Mission dienen. Das beste Beispiel ist die Islamic Foundation in Leicester, Vereinigtes Königreich (gegründet 1973 mit starken Verbindungen mit Pakistans islamistischer Gruppe, der Jamaat-e-Islami), die zugleich ein Bereitsteller von Hochschulausbildung und ein Instrument der islamischen Mission durch ihre Veröffentlichungen und andere Aktivitäten ist.

Auf dem europäischen Kontinent finden ähnliche Entwicklungen statt. Ein Beispiel für eine Professur, die gestiftet wurde von der ölreichen arabischen Welt ist der Leiden University Chair in Oriental Studies for the Study of Islam in the Contemporary Western World, finanziert vom Sultan von Oman. Die Stellenausschreibung besagte, „der Lehrstuhlinhaber wird in Bachelor- und Postgraduiertenprogrammen unterrichten, Forschungen durchführen, entwickeln und beaufsichtigen, sowie zur Entwicklung des Programms „Islamische Theologie“ beitragen.

Jenseits des Atlantiks wurden erhebliche Gelder an Universitäten in Nordamerika von arabischen Spendern gegeben. Die Universitäten Harvard und Georgetown, beide sehr prominente und einflussreiche Institutionen, haben jeweils 20 Millionen US-Dollar von einem saudischen Prinzen erhalten, um ihre Angebote in islamischen Studien zu verbessern.[34] Die Simon Fraser University in British Kolumbien, Kanada, erhielt Finanzen von muslimischen Spendern, um ein Zentrum für das Studium des Islam zu errichten. Ein Betrag von 1 Million US-Dollar wurde von der Familie Amin Lalji entgegengenommen, und 250.000 US-Dollar vom School Board of Governors chair Saida Rasul und ihrem Ehemann Firoz.[35]

Abgesehen von Zuwendungen an Regierungen oder private Universitäten im Westen, bieten muslimische Spender auch Finanzierungen zur Errichtung spezialisierter islamischer Schulen. Wiederum ist Saudi Arabien dabei bedeutend. Zum Beispiel kaufte das King Khalid Islamic College in Melbourne, Australien, seine ersten Gebäude 1982 durch eine Spende von König Khalid von Saudi Arabien.[36] Anfänglich eine Grundschule, bietet es nun Unterricht für Schüler vom Kindergarten bis zur 12. Klasse an.

Hierbei ist es wichtig, einen weiteren Ansatz zu islamischen Schulen zu erwähnen: derjenige, der von der Gulen Bewegung verfolgt wird, oben bereits als ein Beispiel von eher modernen reformistischen Ansätzen. Die Gulen Bewegung hat mehrere Netzwerke von Schulen in der Türkei und weltweit eingerichtet während der letzten drei Jahrzehnte, um die Version von Fetullah Gulens reformistischem Denken zu fördern.

Dieses Wachstum konnte in Australien beobachtet werden. Die erste Gulen Schule wurde 1996 in Australien eingerichtet und seitdem wurden weitere elf Schulen gegründet. Die Finanzierung für diese Schulen kam aus drei Quellen: Schulgelder, Spenden von der türkischen Gemeinschaft, sowie Regierungsunterstützung sowohl von der Staats- als auch der Bundesregierung. Gegenwärtig gibt es sehr wenige nicht-muslimische Studenten in australischen Gulen Schulen, und der angewandte Lehrplan ist weitgehend säkular, obwohl die Gulen Schulen in New South Wales auch religiöse Studien als ein Wahlfach anbieten, in dem sie alle großen Religionen unterrichten.[37]

Ein weitgehend säkularer Lehrplan scheint die Gulen Schulen weltweit zu charakterisieren, wobei die islamische Identität der Institution mehr durch die Gegenwart und das Engagement als durch offene Förderung und missionarische Arbeit herausgestellt wird.

Mission durch politische Mitwirkung

Der britische Kontext bietet ein Beispiel, wie einige Muslime die politische Teilnahme als ein Mittel der Förderung des Rufs zum Islam sehen.

Vor den landesweiten Wahlen im Juni 2001 hat der Muslim Council of Britain (MCB), Grossbritanniens führende Körperschaft, die Muslime repräsentiert, die Initiative ergriffen und der muslimischen Gemeinschaft einen Rat gegeben. Er drängte Muslime zu wählen, indem er erklärte, dass „wenn wir akzeptieren, dass die muslimische Gemeinschaft wichtige Bedürfnisse hat, die das Handeln der Regierung erfordern … dann gibt es nur herzlich wenige Alternativen zur Wahlurne."[38] Der MCB argumentierte nachdrücklich, dass das Nicht-Wählen zu einer weiteren Marginalisierung der muslimischen Gemeinschaft führen würde.

Um die Aufgabe des Wählens für ihre Wählerschaft zu erleichtern, richtete der MCB eine zweckbestimmte Webseite[39] ein, um britischen Muslimen eine Hilfestellung beim Treffen ihrer Wahl anzubieten. Die Ratschläge waren nicht parteispezifisch, sondern boten eine Rangliste der Kandidaten in Wählerschaften mit einer erheblichen muslimischen Bevölkerung gemäß ihrer Einstellugen zu Themen von entscheidender Wichtigkeit für Muslime: Palästina, das Terrorismus-Gesetz, Irak, Kashmir, Kosovo, Homosexuellen-Ehen, etc.[40] Auf diese Weise hoffte der MCB, die Zahl der Kandidaten zu erhöhen, ungeachtet der Parteizugehörigkeit, die mit muslimischen Anliegen sympathisieren, um somit diese Anliegen und Interessen zu fördern.

Der MCB selbst ist keine politische Partei. Dennoch ist die Bildung islamischer politischer Parteien ein weiteres Werkzeug für islamische Mission, und dies kann an der Islamic Party of Britain (IPB) gesehen werden. Sie forderte auch Muslime auf, zu wählen, was von einer Partei zu erwarten war, die die Wahl angefochten hatte. Dennoch wies sie auf die wahrgenommenen Unzulänglichkeiten des Wahlsystems hin, indem sie eine klare Einstellung des „Nimm teil um Einfluss zu nehmen" ausdrückte mit den Worten:

> "Muslimische Teilnahme an der Politik … muss sinnvolle Alternativen hervorbringen, die durchführbar sind für die Gesellschaft insgesamt, Muslime und Nicht-Muslime gleichermassen, und die die Situation beider verbessert. Es ist die alte Aufgabe des *Dawah* durch das Aneignen der Belange der Menschen und das Zeigen eines Auswegs für sie aus den zerstörerischen Konsequenzen, die aus dem Verbleib in einem System folgen, das auf Falschheit, Unterdrückung und Unwissenheit aufgebaut ist."[41]

Daher sah die IPB ihre Teilnahme am politischen Prozess als einen Weg der Erfüllung der Pflicht zur *da'wa*, d.h. das Rufen anderer zum Glauben an den Islam.

Mission durch Schlüssel-Industrien und -Institutionen

Ein Phänomen, das Beachtung verdient als ein Element in der Mission ist die

graduelle Steigerung des islamischen Einflusses auf Schlüssel-Industrien und –Institutionen. Viele Bereiche könnten betrachtet werden; für unsere Zwecke wollen wir drei von ihnen fokussieren: der Finanzsektor, juristische Institutionen und die Medien.

Shari'a Finanzierung und islamisches Bankwesen

Saudi Arabiens Al Rajhi Bank, der weltgrößte islamische Kreditgeber, besaß Ende September 2008 ein Vermögen von 33 Milliarden US-Dollar.[42] Dies erinnert uns an ein anderes Schlüsselinstrument der islamischen Mission: Shari'a Finanzierung und islamisches Bankwesen, welches grosses Interesse während des letzten Jahrzehnts geweckt hat. Solches Interesse kommt von den höchsten Ebenen; im März 2008 kündigte der British Chancellor of the Exchequer Massnahmen an, um das islamische Finanzwesen in Grossbritannien[43] zu fördern, um einige der enormen Finanzen anzuzapfen.

Grossbritannien erlebte 2002 die Gründung seiner ersten islamischen Bank, der Islamic Bank of Britain (IBB). Sie ging mit einem neuen Ansatz des Bankgeschäftes voran, der sich in England weiter verbreitet hat als Folge der Finanzkrise, die Ende 2007 eintraf. IBB´s Geschäft ist auf den Prinzipien der islamischen Finanzierung gegründet, die vorschreiben, dass Ersparnisse und Darlehensprodukte angeboten werden müssen ohne die Erhebung von Zinsen. Im August 2008 hatten Banken mit voller Sharia-Übereinstimmung mehr als 30.000 Kunden in ganz England. Die IBB selbst hatte ein signifikantes Wachstum bei den nicht-muslimischen Kunden zu verzeichnen seit Beginn der Finanzkrise, da islamische Banken einen Ruf erwarben, einigermaßen isoliert von der Kreditkrise zu sein.[44]

In solch einem Klima versuchten nichtislamische Banken von der neuen Finanzwelle zu profitieren, indem sie bestimmte Sharia-konforme Produkte anboten, einschließlich Bankkonten,[45] und indem sie muslimische Gelehrte um Rat fragten hinsichtlich der Entwicklung neuer Dienstleistungen. Als ein weiterer Schritt zur Sharia-Finanzierung wurde die erste britische Sharia-konforme Prepaid-MasterCard im August 2008 herausgebracht. Darüberhinaus bot Lloyds TSB ein Sharia-konformes heimisches Finanzprodukt an.

Solche Entwicklungen sind nicht einzig begrenzt auf Grossbritannien. Die große globale Bank HSBC bot ihre ersten Sharia-kompatiblen Dienste durch ihre Amanah Abteilung an.[46] In Schweden liess die Fondsgesellschaft Selector Management den Sharia-Fonds Ende Juli 2008 eintragen, als ersten im Land, und im folgenden Monat hatte die Avanza Bank einen Fonds entwickelt, *Selector world shariah value*, und ihn seinen Kunden angeboten.[47]

Der Blog *Shariah Finance Watch* argumentiert nachdrücklich für die Verbindung zwischen Sharia-Finanzierung und islamischer Mission mit folgenden Worten:

> "Sharia Banken in Europa und Asien werden ermutigt, ihre Programme zur „Sozialisierung" zu steigern, um mehr nicht-muslimische Kunden anzuwerben. Dies ist ein weiterer Beweis dafür, dass die Sharia-konforme Finanzierung tatsächlich „Missionsarbeit" ist. Sharia Finanzierung existiert nicht einfach nur,

um frommen Muslimen einen Weg zu bieten, gemäß ihrer religiösen Glaubensüberzeugungen zu investieren. Sharia Finanzierung existiert, um die Sharia und den Islam voranzubringen, und sie an Nicht-Muslime heranzutragen ist der Schlüssel für sie, ihr Ziel zu erreichen."[48]

Die Bemühung, die Shari'a in westlichen Gesetzessystemen einzuführen

Anfragen danach, Aspekte des Sharia-Gesetzes innerhalb nicht-muslimischer Gesetzessysteme unterzubringen, wurden immer mehr gehört im letzten Jahrzehnt des 20. und des frühen 21. Jahrhunderts, da muslimische Minderheitengemeinschaften sich in ihren neuen Heimatgebieten im Westen niederlassen. Grossbritannien bietet einen relevanten Fokus für diese Diskussion.

Eine formale Anfrage nach der Einfügung von Aspekten des Sharia-Gesetzes in das englische Gesetz wurde gegenüber der britischen Regierung von der Union of Muslim Organisations of UK and Eire (UMO) in den 1970er Jahren gestellt.[49] Zu jener Zeit repräsentierte die UMO 150 verschiedene muslimische Organisationen. Diese anfängliche Anfrage wurde abgelehnt. In der Praxis allerdings hat in den letzten Jahrzehnten eine Anpassung stattgefunden.

Newbigin, Sanneh und Taylor kommentieren, dass "das englische Gesetzessystem ein Auge zudrückt gegenüber jedem ethnischen Gesetz, solange es nicht aktiv das englische Gesetz übertritt."[50] Dennoch gibt es Fälle, wo solche Konflikte ignoriert wurden. In der Frage der Polygamie ist diese Praxis ausdrücklich verboten unter englischem Gesetz und ausdrücklich gebilligt unter islamischem Gesetz. Dennoch wird von polygamen muslimischen Ehen in England seit vielen Jahren[51] weithin berichtet, ohne dass etwas unternommen worden wäre, um diese Praxis zu beschränken.

Andere Konflikte zwischen westlichen Gesetzessystemen und Sharia sind sehr wohl möglich. Ehe-Zeremonien, bei denen weder Braut noch Bräutigam anwesend sind, können innerhalb der islamischen Gemeinschaft stattfinden, obgleich sie für die westlichen Gesetzesnormen fremd sind. Ebenso stehen bei Angelegenheiten wie Ehescheidung, Sorgerecht für Kinder, Frauenbeschneidung, Verheiratung minderjähriger Kinder, sowie das Verbot für muslimische Frauen, nichtmuslimische Männer zu heiraten, die Bestimmungen der Sharia potentiell in Konflikt mit westlichen Normen.

Seit der Anfrage der UMO aus den 1970er Jahren gab es weitere Rufe der Integration von Aspekten des Sharia-Gesetzes in das britische Gesetz. Im Laufe der Zeit hat die britische Weigerung, einen solchen Vorschlag zuzulassen, sich abgeschwächt, wie in den Äußerungen im Jahr 2008 sowohl vom Erzbischof von Canterbury als auch vom Obersten Richter sichtbar wird, wo jeder von ihnen einigermaßen verständnisvoll über diesen Vorschlag sprach.

Eine solche Offenheit der britischen Elite ignoriert die Tatsache, dass eine grosse Zahl von Muslimen es nicht gerne sähen, wenn Aspekte der Sharia in das britische Gesetz integriert würden. In einer ICM-Meinungsumfrage vom November 2004 unter britischen Muslimen für die Zeitung *Guardian*,[52] unterstützten 61% der Befragten den Gebrauch von Sharia-Gerichten, um

Zivilfälle innerhalb der muslimischen Gemeinschaft zu lösen. In einer ICM-Umfrage vom Februar 2006 für den *Telegraph*,[53] befürworteten 40% der muslimischen Befragten die Einführung des Sharia-Gesetzes in bestimmten Gebieten Grossbritanniens. Diese Ergebnisse erzeugten Schockwellen in Grossbritannien, als sie veröffentlicht wurden. Doch diese Zahlen verdeutlichen auch, dass irgendwo zwischen 40-60% der britischen Muslime die Einführung der Sharia in Grossbritannien nicht unterstützen. Demnach ist Mission durch Einführung der Sharia offensichtlich ein umstrittener Vorschlag innerhalb der britischen muslimischen Gemeinschaft.

In Kanada wurde dieselbe Angelegenheit in 2003-2004 diskutiert. Im vorangegangenen Jahr hatte das **Islamic Institute of Civil Justice** einen Plan angekündigt, glaubens-basierte Gerichte für die muslimische Gemeinschaft von etwa 400.000 Bewohnern in der Provinz Ontario einzurichten.[54] Dies führte zu einem von der Regierung in Auftrag gegebenen Bericht, den Vorschlag zu prüfen, was positiv ausfiel und dadurch große Diskussionen auslöste. Einige der lautstärksten Gegner waren muslimische Aktivisten, wie z.B. **Homa Arjomand**, die iranische Organisatorin der Bewegung International Campaign Against Sharia Court in Canada, die argumentierte, dass die Empfehlungen das kanadische Recht um 1.400 Jahre zurückwerfen würden. Sie argumentierte nachdrücklich wie folgt:

> "Unsere Rechtsanwälte studieren die Entscheidungen mehrerer Schlichtungsverfahren und werden sie vor Gericht bringen und aufdecken, wie Frauen zu Opfern werden durch Männer-dominierte Gesetzesentscheidungen, die auf Religion und Traditionen des 6. Jahrhunderts gegründet sind."

So groß war die Spannung, die durch diesen Vorschlag erzeugt wurde, dass der Premierminister von Ontario, Dalton McGuinty, letztendlich die Empfehlungen des Berichts verwarf.

Mission durch die Medien

Ein Schlüsselweg, auf dem der Ruf zum Islam in westlichen Ländern gehört wird, sind die steigenden Zahlen zweckbestimmter Kampagnen, die angelegt sind, um die Bekanntheit des Islam zu steigern und um den Islam in einem positiven Licht zu präsentieren, angeblich, um negativen Klischees entgegenzuwirken, die mit dem Glauben in der Vergangenheit in Verbindung gebracht wurden.

In Grossbritannien wurde die Islam Awareness Week seit 1994 jährlich veranstaltet, und sie erfuhr erhebliche Aufmerksamkeit durch die Medien, sowohl in der Vorbereitung als auch in der Durchführung der besagten Woche. Die Absicht dieser Kampagne wird wie folgt auf ihrer Webseite definiert:

> "um alle Muslime einzuladen, zusammen zu arbeiten während der Woche beim Weitergeben des Islam in der allgemeinen Öffentlichkeit, Informationen bereitzustellen bezüglich seiner Botschaft und Lebensstils, und während dessen Missverständnisse auszuräumen."[55]

Das Modell der Islam Awareness Week wurde von muslimischen Gemeinschaften an anderen Orten wiederholt, wie z.B. Australien, wo dafür geworben wird mit einem klaren Akzent der Mission, wie folgt:

> "Islamic Awareness Week (IAW) ist üblicherweise eine einwöchige „Islam und Muslime kennen lernen"- Kampagne, die auf vielen Universitätsgeländen innerhalb und außerhalb Australiens stattfindet. Diese Kampagne umfasst eine Serie von Vorträgen, die speziell auf Nicht-Muslime ausgerichtet sind, die daran interessiert sind, mehr über den Islam und diesbezügliche Angelegenheiten zu erfahren. Des Weiteren gibt es viele andere Aktivitäten, an denen teilgenommen werden kann."[56]

Islam Awareness Week schafft die Voraussetzungen für andere Elemente in Kampagnen zur Förderung des Islam in den Massenmedien. Eine „BBC Islam season", die im Sommer 2001 veranstaltet wurde, bietet ein weiteres britisches Beispiel, wie Muslime ihre Aufgabe angehen, andere zu ihrem Glauben zu rufen. Die Serie schließt ein Sortiment an Filmen zur Geschichte, gegenwärtige soziale Fragen, Theologie und Lehre ein. Diese Filme zeigten eine Reihe charakteristischer Grundzüge auf.

Erstens versuchten die islamischen Programme, negative Stereotypen des Islams unter der mehrheitlichen nicht-muslimischen Gemeinschaft aufzudecken. Anfänglich wurden Interviews mit Nicht-Muslimen auf der Strasse präsentiert, indem verbreitete negative populäre Ansichten des Islam hervorgehoben wurden.[57] Dann wurde eine wohlwollende Betonung der Rechte der Frauen in Ehe und Ehescheidung in einem Programm aufgenommen.[58] Ferner porträtierten die Programme islamische radikale Gruppen wie die Taliban, als seien sie von nationalistischen Anliegen getrieben und nicht von der islamischen Lehre.[59]

Zweitens legten die Programme eine grosse Betonung auf weisse britische, zum Islam Bekehrte, um dadurch ein nicht-muslimisches Publikum in Grossbritannien anzusprechen.[60] Ein weisser Konvertit erklärte in einem Interview:

> „Hoffentlich ist dies die Zukunft Englands … Islam hat sich hier etabliert und er wächst, und *insh allah* wird er sich ausbreiten und Leute werden erfahren, was er ist."[61]

Drittens scheinen jene Interviewpartner und Situationen ausgewählt worden zu sein, um die gewöhnlichen Massen unter dem betrachtenden Publikum anzusprechen und von ihnen erkennbar zu sein. Zum Beispiel eignete sich eine junge Frau, die zum Islam konvertiert war, einen Sprechstil an, der durchsetzt war mit Ausrufen wie „Oh mein Gott" und „Verdammt", um eine Resonanz zu erzeugen bei vielen jungen nicht-muslimischen britischen Zuschauern, die häufig Blasphemien und Flüche aussprechen.[62] Darüber hinaus wurde Lord Ahmed of Rotherman porträtiert als ein Emporkömmling und früherer Arbeiter in einem Schnellrestaurant, der sich selbst beschrieb als der „Gleichgestellte des Volkes."[63] Prinz Naseem, ein Sport-Idol, wurde gewählt als Mittelpunkt eines Programms, um breites Interesse zu wecken. Er kommentierte:

> "obwohl ich mir einen Namen als Boxer gemacht habe, was mir wirklich wichtig ist, ist mein Glaube. Islam ist der Grund meiner Zuversicht und meiner Kraft."[64]

Viertens boten Programme, die von Geschichte handelten, muslimische Perspektiven in verschiedener Hinsicht. Sowohl muslimische als auch

nicht-muslimische Gelehrte wurden in der Vorbereitung dieser Programme konsultiert, um dadurch den Eindruck der Ausgewogenheit zu erzeugen. Nichtsdestoweniger wurden islamische Perspektiven zu historischen Ereignissen nicht genau untersucht, sondern als historische Berichte und nicht als Glaubensaussagen präsentiert.

Beispielsweise enthielt ein Programm die Aussage, dass am Ende der Pilgerfahrt Tiere geopfert werden „um des Propheten Ibrahim zu gedenken, von dem verlangt worden war, seinen Sohn Isma'il zu opfern." Es wurde keine Erwähnung der alternativen Sicht gegeben, die sowohl in den biblischen Materialien als auch in vielen klassischen Kommentaren zum Qur'an zu finden ist, dass das versuchte Opfer durch Abraham dasjenige Isaaks war, nicht Ismael.[65] Des Weiteren stellte ein Programm zur islamischen Geschichte Muslime als zutiefst tolerant gegenüber anderen Glaubensrichtungen dar. Diese idealisierte Sicht wurde nicht angezweifelt hinsichtlich des Status der *dhimmi* oder der Diskriminierung und Verfolgung von Minderheiten, was während bestimmter Epochen der islamischen Herrschaftsgeschichte auftrat.[66] Das gleiche Programm zeichnete in sehr negatives Bild der christlichen Kreuzzüge und damit verbundenen Massaker, aber die Erweiterung muslimischer Gebiete und Massaker von Nicht-Muslimen durch Muslime in früheren Jahrhunderten vor den Kreuzzügen wurde nicht erwähnt.

Fünftens wurden häufige vergleichende Bemerkungen zwischen Islam und Christentum gemacht. Alle befürworteten den Islam und beinhalteten wenig verschleierte Kritisierungen des Christentums. Beispielsweise stellte eine weisse Frau mittleren Alters, die bekehrt worden war, ihre christliche Erziehung als irrelevant für die reale Welt dar.[67] Ein Sprecher der Moschee in Birmingham kommentierte:

> „Wenn der Islam auf Rituale degradiert wird, dann wird er zu einer Art religiösem Ghetto … ein religiöser Zoo."

Diese Aussage wurde in einer Weise gemacht, die implizierte, dass Kirchen und Tempel genau in dieser Weise in Erscheinung treten.[68] Darüber hinaus betonten Bezüge auf Wunder, die von Muslimen in der heutigen Zeit[69] erfahren werden, die außerordentlichen geistlichen Ansprüche des Islam in einer britischen Gesellschaft, die zunehmend ihr eigenes geistliches Erbe verwirft.

Die letzte Schlüsseleigenschaft der Saison der islamischen Programme war, dass die Diskussion der Islamophobie, d.h. die negative Überzeichnung des Islam durch Nicht-Muslime, keinen Bezug herstellte zu Muslimen, die sich an gleichermaßen negativen Karikierungen des Westens und des Christentums beteiligen. Natürlich ist solches "Schönreden" nicht nur im Islam und bei Muslimen vorhanden. Aber dennoch ist es eine Methode der Mission von Muslimen gegenüber Nicht-Muslimen.

Dialog mit der Kirche als Mission

Vielleicht das klarste Beispiel des Dialogs als islamische Mission finden wir in der Initiative „Common Word". Die Wurzeln dieser Initiative liegen in der Rede Papst Benedikt XVI. an der Universität Regensburg am 12. September 2006. Diese Rede unter dem

Titel „Glaube, Vernunft und Universität - Erinnerungen und Reflexionen“,[70] bot eine Plattform für den Papst, um für eine symbiotische Beziehung zwischen Glaube und Vernunft einzutreten.

Während seiner Vorlesung zitierte Papst Benedikt eine Aussage des mittelalterlichen Byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaeologos wie folgt: „Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.” Diese viel zitierte (und falsch zitierte) Aussage stand bei weitem nicht im Mittelpunkt der Argumentation des Papstes, sondern stellte ein Detail unter vielen dar innerhalb der eloquenten und hochwissenschaftlichen Vorlesung.

Nichtsdestoweniger löste dieser Bezug zu Kaiser Manuel II. Palaeologos´ Worten weltweit muslimische Proteste aus. Es führte ebenfalls zu einer Kontaktaufnahme mit dem Papst zwecks Dialog, welche in einem Brief mit der Überschrift gipfelte „Ein Gemeinsames Wort zwischen Uns und Euch”,[71] der von 138 muslimischen Gelehrten von verschiedenen Orten und Splittergruppen unterschrieben war und am 11. Oktober 2007 dem Papst überreicht wurde.

Die “Gemeinsames Wort” Initiative rief zu einem Dialog zwischen der christlichen und muslimischen Welt auf im Sinne des Weltfriedens, und zitierte als ihren Grundstein Vers 64 des 3. Kapitels im Koran: *Sage: O Volk der Schrift! Kommt zu einem gemeinsamen Wort zwischen uns und euch: dass wir niemanden außer Gott anbeten, und dass wir ihm keinen Partner zuschreiben, und dass keiner von uns andere als Herren neben Gott annehmen wird. Und wenn sie sich abwenden, dann sage: Bezeuge, dass wir diejenigen sind, die sich unterworfen haben (unter ihn).*

Das „Gemeinsames Wort” Dokument schloss ebenso umfassende Zitate aus den ersten drei Evangelien ein, aber vermied sorgfältig Zitate aus der Apostelgeschichte und den Briefen, welche von muslimischen Kritikern des Christentums schon lange als jenseits des Materials, das von Gott offenbart wurde, bezeichnet wurden. Auf diese Weise bestätigte der „Gemeinsames Wort” Brief in subtiler Weise islamische Behauptungen, dass die kanonische Sammlung des Neuen Testaments unzuverlässig sei.

Bei der Bewertung des “Gemeinsames Wort” Dokumentes ist es wichtig, eine Reihe von klassischen muslimischen Kommentaren zum Koranvers 3: 64 genau zu untersuchen, da er als zentral für die Argumentation der Initiative präsentiert wird. Eine solche Untersuchung zeigt, dass tatsächlich der ursprüngliche Zusammenhang des fraglichen Verses sich nicht auf einen gemeinsamen Glauben von Christentum und Islam in Gottesliebe und Nächstenliebe bezog, wie es vom „Gemeinsames Wort” Dokument präsentiert wird. Vielmehr war der historische Kontext des Verses eher polemischer Natur, wo Christen berufen waren, das islamische Verständnis des Wesens Gottes und Jesu zu akzeptieren und den traditionellen christlichen Glauben an die Göttlichkeit Christi abzulehnen. Kurz gesagt, Qur’an 3:64 ist traditionell von Muslimen verwendet worden, um Menschen herauszufordern, die ihrer Meinung nach ein falsches Verständnis der Gottheit haben.[72]

Es kann gut sein, dass einige der muslimischen Gelehrten, die die „Gemeinsames Wort“ Initiative unterstützen, eine neue Dynamik im christlich-muslimischen Austausch suchen durch ihre Neuinterpretation von Q3: 64 für heute. Aber ob dies ihr Motiv ist oder eher eine Neubekräftigung des traditionellen Verständnisses dieses Verses, zeigt die „Gemeinsames Wort“ Initiative, wie der Dialog für die Mission verwendet werden kann, letztlich so gestaltet, um andere zum Islam zu rufen.

Nicht-islamische Förderung der islamischen Mission

Die obige Diskussion der BBC Islam Season bezieht sich auf eine weitere Methode der islamischen Mission; nämlich eine, bei der Nicht-Muslime beim Ruf zum Islam mithelfen. Die BBC Islam Season beispielsweise kann stattfinden, weil die BBC, selbst eine nicht-muslimische Organisation, eine Reihe von Programmen ermöglicht, die den Glauben und die Botschaft des Islam fördert. Natürlich könnten Beispiele genannt werden, wo solche Institutionen ähnlichen Raum geben für andere Glaubensrichtungen, wie z.B. die sehr populäre BBC Serie *Songs of Praise*. Unsere Absicht hier ist nicht, nahezulegen, dass solche Programme nicht stattfinden sollten; vielmehr soll ein Bild der unterschiedlichen Wege gemalt werden, auf denen der Ruf zum Islam erfolgen kann und tatsächlich erfolgt in Ländern, in denen Muslime in der Minderheit sind.

In einigen Fällen ermöglichen westliche Regierungen den islamischen Ruf durch die Bereitstellung von Gebäuden oder Darlehen. Wir sahen zuvor, wo australische und britische Regierungsdarlehen den Bau von Moscheen in Darwin bzw. London ermöglichten. Ebenso ermöglichen Regierungsdarlehen die Errichtung und den Unterhalt einiger islamischer Schulen in Grossbritannien und Australien.

Einige Forscher argumentieren, dass der Inhalt dessen, was in nicht-muslimischen Schulen unterrichtet wird, auch dem Ruf zum Islam hilft. Zum Beispiel hat der American Textbooks Council ein mehrstufiges Gutachten zu amerikanischen Schulbüchern durchgeführt, die Themen in Bezug zum Islam behandeln. Sein Bericht argumentiert:

> “… zu kontroversen Themen versuchen Lehrbücher zur Weltgeschichte, unangenehme Tatsachen zu umgehen, die den vergangenen oder gegenwärtigen Islam anders als in einem guten Licht erscheinen lassen würden. Islamische Errungenschaften werden mit einer kräftigen Begeisterung berichtet. Wenn irgendeine dunkle Seite zum Vorschein kommt, verstecken sich die Lehrbücher.”[73]

Interne-persönliche Missionsaktivitäten

Postons Untersuchung der islamischen Da’wa in den USA[74] enthält als zweites Element jene Methoden der Mission, die sich mehr auf individuelle Personen statt auf Institutionen richten. Dieser Ansatz der Mission hat viele verschiedene Methoden.

Einige islamische Institutionen spezialisieren sich darauf, Einzelpersonen zum Islam zu rufen, seien es Muslime, dass sie strenggläubiger sein sollen, oder Nicht-Muslime zu rufen, dass sie sich bekehren sollen. Ein Beispiel ist die UK Islamic Mission, 1962 ge-

gründet, und Empfänger von etwas Unterstützung aus Saudi Arabien.[75] Ihre Webseite definiert ihre Ziele in fünf Punkten:[76]

- Bildung der Gemeinschaft durch ihre Moscheen und speziellen Schulen (*madrasas*);
- *da'wa* und interreligiöser Dialog;
- Veröffentlichung von Literatur zum Islam;
- Bereitstellung von internationalen Hilfsleistungen und Fürsorge für die Armen und Bedürftigen;
- Bereitstellung von Maßnahmen und Aktivitäten für junge Muslime.

Besonders im Bereich „interreligöser Dialog" findet viel Mission gegenüber einzelnen Nicht-Muslimen statt. Dies ist eine der bevorzugten Methoden der Mission für Muslime an der Universität, die Nicht-Muslime zu öffentlichen Diskussionen und Debatten einladen. Eine Einladung, die ich per email im Februar 2009 erhielt, illustriert dies wie folgt:

> "Ich hoffe, du bist durch und durch gesund. Wir laden dich im Namen von ... University Debate Society ... ein, teilzunehmen an unserer geplanten Reihe von Debatten und Diskussions-Vorträgen und Symposien, die eine breite Vielfalt an Themen abdecken und sich hauptsächlich um Gott, Religion und Atheismus drehen, und wir wären sehr geehrt, wenn du bei uns als Diskussionsteilnehmer auf dem Podium dabei sein könntest. Bitte lass uns wissen, ob du kommen kannst und wir werden unser Bestes geben, um dir etwas Passendes anzubieten. Einige der genauen geplanten Themen sind
>
> - Die Trinität
> - Das Konzept von Gott (geteiltes Podium)
> - Die historische Bibel
> - Islam und Christentum (noch nicht entschieden)
>
> Die Daten sind flexibel, so dass wir Termine aufnehmen können, die dir besser passen. Die Themen sind nicht festgelegt, und wenn du interessiert bist, können wir den Titel verändern, um deine möglichen Vorschläge zu berücksichtigen. Vielen Dank für deine Zeit."

Solche Universitätsdebatten zielen darauf ab, junge Nicht-Muslime zu erreichen, die nächste Generation von Leitern, die große Veränderungen in westlichen Ländern herbeiführen könnten, falls sie den Islam annehmen würden. Ebenso zielen viele islamische Missionare auf die aktuelle Technologie, um andere zum Islam zu rufen, indem sie dadurch hoffen, große Zahlen zu erreichen, einschließlich der Jüngeren, die viel technologiebewusster sind als ältere Generationen von Nicht-Muslimen.

Somit ist das Internet sehr gut mit islamischen Webseiten ausgestattet, die sich der Mission gegenüber Nicht-Muslimen widmen. Einige der bekanntesten sind:

www.missionislam.com
www.islamicity.com
www.Islam.com
www.muslimconverts.com
www.islamway.com

Ebenso transportiert YouTube tausende von islamischen Aussagen und Kurzprogrammen, die von muslimischen Arbeitern geschaltet wurden

mit der Absicht, Nicht-Muslime zu erreichen. Darüber hinaus gibt es große Mengen an DVDs, die produziert werden mit der Absicht, Nicht-Muslime zum Islam zu rufen.

Eine auffällige Eigenschaft dieser Art muslimischer Mission, die auf den Einzelnen abzielt, ist der Gebrauch von Zeugnissen von Bekehrten. Eine ganze Reihe von Themen wiederholen sich in diesen Zeugnissen, indem sie erklären, warum die Erzähler sich dem Islam zugewendet haben, entweder vom Säkularismus oder vom Christentum, wie folgt:

1. Die christliche Lehre von der Ursünde macht keinen Sinn;
2. Im Gegensatz zum Christentum macht der Islam Sinn;
3. Der schöne Klang der arabischen Sprache zog magnetisch an;
4. Die Wahrheit des Islam wird als unausweichlich dargestellt;
5. Nach dem Annehmen des Islam verschwand alles Zögern und alle Verwirrung;
6. Die Wissenschaft dient als Beweis für die Wahrhaftigkeit des Islam;
7. Der Islam wird dargestellt als ein Heilmittel für die wachsende Säkularisierung des westlichen Lebens, was das Christentum nicht füllen konnte;
8. Negative Presse und soziale Vorurteile hatten die gegenteilige Wirkung, den Islam als die wahre Religion einzuführen;
9. Die 9/11 Anschläge haben ihre Neugier gegenüber dem Islam erweckt;
10. Islam ist eine gleichberechtigte Religion, blind gegenüber den rassischen Vorurteilen, die in der westlichen Kultur so verbreitet sind;
11. Persönliche Freundschaften mit Muslimen haben zu der Bekehrung beigetragen;
12. Die Liebe zu einem Muslim war der Impetus für die Bekehrung.

4. ANTWORTEN AUF MUSLIMISCHE MISSIONSMETHODEN

Wenn Christen die Wege betrachten, auf denen Muslime tätig sind, den Ruf zum Islam auszubreiten, gibt es mehrere mögliche Fallen.

Erstens könnten Christen nur auf Reaktion eingestellt sein, indem sie zulassen, dass ihre eigene Handlungsweise bestimmt wird durch die angenommene Notwendigkeit, auf muslimische Aktivitäten zu antworten. Dies wäre ein Fehler, denn das Christentum ist ein dynamischer, eigenständiger Glaube, der sehr wohl in der Lage ist, eigene Ziele und Prioritäten zu setzen ohne den Bezug zu irgendeinem anderen Glauben. Gleichwohl liegt es im Interesse des Christentums, wahrzunehmen, was andere in Bereichen des möglichen Wettbewerbs tun, und wenn nötig, eine Antwort auf jene andere Aktivität in die eigenen Methoden und Handlungen einzubauen.

Eine zweite mögliche Falle ist, in gedankenloser Weise jeden Aspekt des Rufes zum Islam als ein Feld des Wettbewerbs und der Rivalität zu betrachten. Wie wir in der Diskussion zuvor gesehen haben, sind Muslime sehr verschiedenartig, wie auch ihre Methoden und Ziele. Es kann durchaus sein, dass Christen mit Muslimen in bestimmten Bereichen der Mission zusammenarbeiten können. Daher ist von vorneherein ein konstruktiver Ansatz auf diesem gesamten Gebiet notwendig.

Eine dritte mögliche Falle könnte das Aufstellen unrealistischer Erwartungen an die christliche Einheit sein, begleitet von erstarrtem Festhalten an traditionellen inner-christlichen Partnerschaften und Bündnissen. Christliche Sichten des Islam und der Muslime sind unterschiedlich; die Sicht des einen Christen zu einer möglichen Gefahr durch den Islam ist des anderen Christen Wahrnehmung eines Potentials für eine Partnerschaft. Derartige Differenzen würden sich nicht notwendigerweise entlang traditioneller denominationeller Linien bewegen. Zum Beispiel zur Frage der Verfechtung der Rechte christlicher Minderheiten, die unter muslimischer Herrschaft diskriminiert werden, haben protestantische Evangelikale oftmals viel mehr mit der Römisch-Katholischen Kirche gemeinsam als mit den allgemeinen Protestanten.

Mit den obigen Vorbehalten im Hintergrund, wollen wir nun eine Vielfalt von Antworten auf die Methoden der islamischen Mission geben, die zuvor in diesem Vortrag diskutiert worden waren. Diese Ideen werden in der folgenden Tabelle dargelegt und unterteilt gemäß möglicher Antworten von der Gemeinde und möglicher Antworten von der Regierung und anderen säkularen Einrichtungen.

Bei der Auswahl möglicher Partner aus der muslimischen Gemeinschaft sind die wahrscheinlichsten Kandidaten eindeutig die modernisierenden, teilnehmenden Reformisten, sowie auch möglicherweise einige traditionalistische Gruppen. Daher können Christen mit Interesse auf die Aktivitäten einiger Gruppen schauen, wie die Gulen Bewegung und einige Gruppen in Südost-Asien: das Liberal Islam Network, Sisters in Islam, Malaysia's Justice Party und das Indonesian Nahdatul-Ulama. Darüber hinaus könnten Christen produktive Bündnisse mit gemäßigteren politischen Gruppierungen in der muslimischen Welt eingehen, wie die Pakistan Peoples' Party (PPP) und liberale politische Leiter in Ländern wie Jordanien und Ägypten.

Muslimische Gruppen, die eher nicht als Kandidaten für eine Partnerschaft mit Christen geeignet wären, sind die literalistischen, islamistischen Reformkräfte, die einen großen Teil des Rufes zum Islam weltweit heutzutage betreiben: die Regierung von Saudi Arabien und ihre Bevollmächtigten, die pakistanische Jamaat-e-Islami, sowie islamisierende Elemente, die geschickt die Sprache des Westens sprechen können, aber in Wirklichkeit diese in ihrem eigenen Bild neu zu definieren versuchen.

Letzten Endes müssen Christen und Muslime einen Weg finden, nebeneinander zu leben, wenigstens in einfacher Koexistenz, jedoch hoffentlich auch mit Zusammenarbeit und Partnerschaft in bestimmten Bereichen. Der Weg vor uns wird sicher zeitweise unruhig sein, aber es ist ein Weg, der gegangen werden muss mit Zuversicht, Überzeugung und Hingabe.

PETER RIDDELL (Ph.D.), Lilydale, Australien, ist Professor und Dekan am Centre for the Study of Islam and Other Faiths am Bible College of Victoria. Internationale Lehrtätigkeit in Australien, Südost-Asien und Europa. Autor zahlreicher Bücher zum Islam sowie christlich-muslimischen Beziehungen.

Tabelle II: Mögliche Antworten auf die islamsiche Mission (Teil 1)

Islamische Mission	**Christliche Antwort**	**Säkulare Antwort**
Wachstum unter muslimischen Minderheiten im Westen	Partnerschaft mit bzw. Ermutigung der integrationswilligen Muslime	Ermutigung der örtlichen Politiker über die Auswirkungen des Wachstums in islamischen Minderheiten nachzudenken Eröffnung der Debatte zum Multikulturalismus, so dass soziale Zusammenarbeit betont wird
Mission durch Hilfe und Entwicklungsarbeit	Überprüfen der Hilfspolitik innerhalb christlicher Dienststellen, um das christliche Zeugnis zu stärken; Sich bei Regierungen dafür einsetzen, die gleiche Unterstützung für christliche Projekte zu leisten wie für muslimische; Partnerschaften erkunden zwischen christlichen und islamischen NRO und spezifischen Projekten	
Mission durch Bau von Moscheen		Moscheen-Zahl, die die Proportionen der Bevölkerung wiederspiegeln, durchsetzen (wie in Malaysia); genaues Überwachen dessen, was in den Moscheen oder muslimischen Betsälen gelehrt wird (wie in Ägypten und Singapur).
Mission durch Investition in Universitäten und Schulen	Gemeinden sollten die Identität von christlichen Schulen stärken, wo sie schwach ist; gleichzeitig sollten sie sich für mehr Zugang zu christlicher Bildung einsetzen.	bei Regierungen für mehr Transparenz der Fremdfinanzierung von Universitäten einsetzen; den Unterrichtsinhalt an muslimischen Schulen genau Überwachen.
Mission durch politische Mitwirkung	Unterstützung der christlichen Lobbygruppen; Brücken bauen zu christlichen Politikern; den christlich-politischen Diskurs vor den Wahlen stärken.	

Tabelle II: Mögliche Antworten auf die islamsiche Mission (Teil 2)

Islamische Mission	**Christliche Antwort**	**Säkulare Antwort**
Mission durch Schlüsselindustrien und -Institutionen:		
Shari'a-Finanzierung und islamisches Bankwesen	Überwachen und dagegen einsetzen	Überwachen und dagegen einsetzen
Der Druck, die Shari'a im westlichen Gesetzessystem unterzubringen	Überwachen und dagegen einsetzen	Die Shari'a als paralleles Gesetzessystem im Ansatz ablehnen
Mission durch Medien	Mediennetzwerke dazu bewegen christlichen Programmen, die die Bevölkerungsanteile wiederspiegeln, größeren Zugang zu gewähren	
Dialog mit der Gemeinde als Mission	Am Dialog teilnehmen, um die Gelegenheit zu bekommen den offenen Austausch wahrzunehmen, sich mit schwierigen Themen auseinanderzusetzen und gleichzeitig Beziehungen aufzubauen	
Unterstützung der islamischen Mission aus anderen Quellen	Beantragung von ähnlicher Unterstützung für christliche Initiativen	
Interne-persönliche Missionsaktivitäten:		
Bandbreite der missionarischen Aktivitäten	Diese als Teil einer freien Gesellschaft annehmen, aber Gemeinden und Studentengruppen so organisieren, dass sie mehr Initiative für die christliche Mission ergreifen; Christen zurüsten, den Islam durch Studium zu verstehen.	
Kontroverse islamische Aktivitäten		Subversive Konferenzen verbieten; Bürgerrecht in westlichen Ländern sollte Personen verweigert werden, die als schuldig befunden wurden, terroristische Aktivitäten zu planen.

ENDNOTEN

[1] T.W. Arnold, *The Islamic Faith*, London: Ernest Benn, 1928, 50.

[2] C.R. Haines, *Islam as a Missionary Religion*, Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2007 [1889].

[3] "The Call of Islam: Islam's Theory of Mission", Muslim American Society, 2003, http://www.masnet.org/news.asp?id=356, aufgerufen am 16. August 2009.

[4] Ahmad F. Yousif, *Religious Freedom, Minorities and Islam: An Inquiry into the Malaysian Experience*, Batu Caves (Malaysia): Thinkers Library, 1998, 4.

[5] Wir haben den Begriff "Hinausreichen" in diesem Vortrag dem technisch korrekteren arabischen Begriff *da'wa* vorgezogen, da der erstere viel eher von unserer wahrscheinlichen Leserschaft zu verstehen ist.

[6] Adrian Michael, "Muslim Europe: the demographic time bomb transforming our continent", *The Telegraph*, August 8, 2009, http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/5994047/Muslim-Europe-the-demographic-time-bomb-transforming-our-continent.html, aufgerufen am 16. August 2009.

[7] http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4385768.stm#netherlands, aufgerufen am 16. August 2009.

[8] Ein kleiner Teil der Landmasse der Türkei ist in Europa, aber bisher war die türkische Bewerbung zur vollen Mitgliedschaft in der Europäischen Union nicht erfolgreich.

[9] "True Submission: Zaki Badawi talks to Peter Riddell", interview, *Third Way*, 19/4 (1996), 17.

[10] Yusuf Al-Qaradawi, "Duties of Muslims Living in the West", 2007, http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?cid=1119503544980&pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar%2FFatwaE%2FFatwaEAskTheScholar, aufgerufen am 16. August 2009.

[11] *Islamic Movement in the West*, Leicester, The Islamic Foundation, 1981, 3.

[12] *Islamic Movement in the West*, Leicester, The Islamic Foundation, 1981, 9.

[13] Madawi Al-Rasheed, *A history of Saudi Arabia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 16.

[14] Haviv Rettig, "Expert: Saudis have radicalized 80% of US mosques", *The Jerusalem Post*, December 5, 2005, http://www.jpost.com/servlet/Satellite?cid=1132475689987&pagename=JPost%2FJPArticle%2Fprinter, aufgerufen am 20. Juli 2009.

[15] "Dialogue the best form of preaching: Muslim leader", *The Melbourne Anglican*, August 2009, 6.

[16] Larry Poston, *Islamic Da'wa in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*, Oxford: OUP, 1992.

[17] N.A. Kalimullah & C.B. Fraser, "Islamic Non-Government Organisations in Bangladesh with Reference to Three Case Studies", *Islamic Quarterly*, XXXIV/2 (1990), 80.

[18] Jerome Bellion-Jourdan, "Islamic Relief Organizations: Between 'Islamism' and 'Humanitarianism'", *ISIM Newsletter*, May 2000, 15.

[19] *The 9/11 Commission Report*, New York: W. W. Norton & Co., n.d., 372.

[20] Jonathan Dowd-Gailey, "Islamism's Campus Club: The Muslim Students' Association", *The*

Middle East Quarterly, XI/2 (Spring 2004).

[21] N.A. Kalimullah & C.B. Fraser, "Islamic Non-Government Organisations in Bangladesh with Reference to Three Case Studies", *Islamic Quarterly*, XXXIV/2 (1990), 82.

[22] N.A. Kalimullah & C.B. Fraser, "Islamic Non-Government Organisations in Bangladesh with Reference to Three Case Studies", *Islamic Quarterly*, XXXIV/2 (1990), 85.

[23] N.A. Kalimullah & C.B. Fraser, "Islamic Non-Government Organisations in Bangladesh with Reference to Three Case Studies", *Islamic Quarterly*, XXXIV/2 (1990), 71-92.

[24] For a discussion of increase in mosque numbers in Britain, see "Islam in Britain", Lancashire Council of Mosques, http://www.lancashiremosques.com/discovery_muslims_in_britain.asp, aufgerufen am 5. April, 2008.

[25] "Undercover Mosque", Hardcash Productions for *Dispatches*, 2007.

[26] "Muslim Boom in France: More Mosques, Fewer Churches", *Catholic News Agency Website*, November 6, 2006, http://www.catholicnewsagency.com/new.php?n=7990, aufgerufen am 19. März 2008.

[27] http://www.middle-east-online.com/english/?id=27616; http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/1555604/Huge-mosque-stirs-protests-in-Cologne.html, aufgerufen am 16. August 2009.

[28] Elizabeth Nash, "Spanish bishops fear rebirth of Islamic kingdom", *The Independent*, January 5, 2007,

http://news.independent.co.uk/europe/article2125423.ece, aufgerufen am 16. August 2009.

[29] I. Bagby, P. Perl, & B. Froehle, *The Mosque in America: A National Portrait,* Washington DC: Council on American-Islamic Relations, 2001, 5.

[30] Jeff Jacoby, "The Boston mosque's Saudi connection", *The Boston Globe*, January 10, 2007,

http://www.boston.com/news/globe/editorial_opinion/oped/articles/2007/01/10/the_boston_mosques_saudi_connection, aufgerufen am 16. August 2009.

[31] L. P. Fitzgerald, "Christians and Muslims in Australia", *Islamochristiana* 10 (1984), 169.

[32] Pia Akerman, "Canberra vetoes mosque", *The Australian, January 9, 2007, http://www.theaustralian.news.com.au/story/0,20867,21030570-2702,00.html*, aufgerufen am 16. August 2009.

[33] R. Simcox, *A Degree of Influence: The funding of strategically important subjects in UK universities*, London: Centre for Social Cohesion, 2009.

[34] „Implications Of Saudi Funding To Western Academic Institutions (Part 1 Of 2)", *ISIC Briefing* No 42, 07 February 2006, http://www.isic-centre.org/briefing_detail.php?recordID=42, aufgerufen im Juli 2006.

[35] Bob Unruh, "Another college drops cross emblem", *World Net Daily*, December 30, 2006, http://www.wnd.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=53568, aufgerufen am 16. August 2009.

[36] http://www.aia.vic.edu.au/home/?cdbid=2, aufgerufen am 16. August 2009.

[37] "Dialogue the best form of preaching: Muslim leader", *The Melbourne Anglican*, August 2009, 6.

[38] http://www.mcb.org.uk/vs/whyvote2.php, aufgerufen im Juli 2001.

[39] votesmart.org.uk, aufgerufen im Juli 2001.

[40] http://www.votesmart.org.uk/index1.php?page=mps.htm, aufgerufen im Juli 2001.

[41] http://www.islamicparty.com/election/vote.htm, aufgerufen im Juli 2001.

[42] http://www.forbes.com/afxnewslimited/feeds/afx/2008/08/31/afx5374418.html, aufgerufen am 7. Oktober 2008.

[43] HM Treasury, *Budget Report 2008* (London: The Stationary Office, 2008) 46. Available at http://www.hm-treasury.gov.uk/media/9/9/bud08_completereport.pdf (aufgerufen am: 04.10.08). Die Regierung wird ebenfalls weiterhin die Realisierbarkeit eines sovereign sukuk bond prüfen.

[44] http://www.birminghampost.net/birmingham-business/birmingham-business-news/other-uk-business/2008/10/03/non-muslims-turn-to-islamic-bank-as-a-safe-option-65233-21962049, aufgerufen am 7.10.08.

[45] Zum Beispiel, siehe http://www.lloydstsb.com/current_accounts/islamic_account.asp, aufgerufen am 04.10.08.

[46] http://www.forbes.com/afxnewslimited/feeds/afx/2008/08/31/afx5374418.html, aufgerufen am 7.10.08.

[47] http://www.shariahfinancewatch.org/blog/2008/08/28/swedens-first-sharia-fund-is-being-launched-today, aufgerufen am 7.10.08.

[48] http://www.shariahfinancewatch.org/blog/2009/06/29/shariah-banks-encouraged-to-make-more-plans-to-acquire-non-muslim-customers, aufgerufen am 16. August 2009.

[49] Union of Muslim Organisations, *1970-1995: A record of achievement*, London: UMO, 1995, 24. Das UMO Memorandum to Minister of State David Waddington äussert die Bitte, dass "The Muslims should be allowed to govern their personal and private lives in accordance with Muslim Family Law. A clause to this effect be added to the Matrimonial and Family Proceedings Bill." In der späteren Bill of Rights resolution, die von der UMO vorbereitet wurde und in ihrem 25th anniversary magazine veröffentlicht wurde, betonte Absatz 9 das "Right to the application of Muslim Family Law for governing the personal affairs of Muslims".

[50] Newbigin, L., Sanneh, L., Taylor, J., Faith and Power: Christianity and Islam in 'Secular' Britain, SPCK, 1998, S. 114.

[51] "Happy Families", *East*, Prod. Aaqil Ahmed, BBC, Pebble Mill, 1996.

[52] 501 respondents, ICM poll for *The Guardian*. http://www.icmresearch.co.uk/reviews/2004/Guardian%20Muslims%20Poll%20Nov%2004/Guardian%20Muslims%20Nov04.asp, aufgerufen am 22. Februar 2006.

[53] 500 respondents, ICM poll for *The Sunday Telegraph*. http://www.icmresearch.co.uk/reviews/2006/Sunday%20Telegraph%20-%20Mulims%20Feb/Sunday%20Telegraph%20Muslims%20feb06.asp, aufgerufen am 22. Februar 2006.

[54] "Sharia law in Canada, almost", 8 February 2008, http://www.guardian.co.uk/news/blog/2008/feb/08/

sharialawincanadaalmost, aufgerufen am 16. August 2009.

[55] http://www.iaw.org.uk/, aufgerufen im Juli 2001.

[56] http://www.usu.usyd.edu.au/Whats_On/Islamic_Awareness_Week_2009_IAW_2009.aspx?t=7&d=2136, aufgerufen am 14. August 2009.

[57] Amir Jamal (prod. & dir.) *Prince Naseem's Guide to Islam*, Manchester: BBC, 2001.

[58] Fatima Salaria & Josh Halil (prod. & dir.) *The Mosque*. BBC, 2001.

[59] Fatima Salaria & Josh Halil (prod. & dir.) *The Mosque*. BBC, 2001.

[60] *Haj: The Journey of a Lifetime*. BBC, 2001.

[61] Amir Jamal (prod. & dir.) *Prince Naseem's Guide to Islam*, Manchester: BBC, 2001.

[62] *Haj: The Journey of a Lifetime*. BBC, 2001.

[63] Jamal, Amir (prod. & dir.) *My name is Ahmed*. Manchester: BBC, 2001.

[64] Amir Jamal (prod. & dir.) *Prince Naseem's Guide to Islam*, Manchester: BBC, 2001.

[65] *Haj: The Journey of a Lifetime*. BBC, 2001.

[66] *Islam, Empire of Faith. The Messenger*. BBC, 2001.

[67] *Haj: The Journey of a Lifetime*. BBC, 2001.

[68] Fatima Salaria & Josh Halil (prod. & dir.) *The Mosque*. BBC, 2001.

[69] Beispielsweise die weisse Frau mittleren Alters, die eine Wundererfahrung auf dem Berg Arafat bezeugte, in *Haj: The Journey of a Lifetime*. BBC, 2001.

[70] http://www.zenit.org/article-16955?l=english, aufgerufen am 16. August 2009.

[71] http://www.acommonword.com/index.php?lang=en&page=option1, aufgerufen am 16. August 2009.

[72] For another paper which considers this issue, see http://www.acommonword.com/index.php?page=media&item=109, aufgerufen am 16. August 2009.

[73] G. T. Sewall, *Islam and the Textbooks*, New York: American Textbook Council, 27.

[74] Larry Poston, *Islamic Da'wa in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*, Oxford: OUP, 1992.

[75] "Undercover Mosque", *Dispatches*, 2007.

[76] http://www.wliconline.org/index.php?state=1&page=-1&cat=62, aufgerufen am 16. August 2009.

[77] Der Zusammenhang dieser Aussage ist, dass die Entwicklungsorganisationen der US- und australischen Regierungen, USAID bzw. AUSAID, beide etwas Unterstützung bereitgestellt haben für islamische Religionsschulen in Indonesien.

Peter Riddell

The Call to Islam: Diverse Methods and Varied Responses

ABSTRACT

This paper will initially consider the diversity of Muslims. It will then discuss how Islam, a missionary faith, is translated by different Muslims into a wide array of methods of outreach, ranging from traditional evangelistic approaches to use of cutting edge technology. Also addressed will be Christian responses to Islamic Outreach.

1. IS ISLAM A MISSIONARY RELIGION?

Non-Muslim writers have long identified Islam as a religion with outreach at its core. Sir Thomas Arnold (1864-1930) wrote that "Islam was from the very outset a missionary religion."[1] Arnold's contemporary Charles Haines (1859-1935) wrote a work entitled *Islam as a Missionary Religion*[2] focusing upon the central calling of the faith to summon others to its ranks.

Such a view is by no means an imposition upon Islam by non-Muslims. On the contrary, many Muslims readily identify their faith as missionary at its essence. The Muslim American Society, a relatively new group in the United States, writes as follows on its website:

> "The Muslim regards himself as commanded by God to call … the whole of humankind to a life in which Islam, the religion of God, with its theology and Shari'a, its ethics and institutions, is the religion of all humans."[3]

This statement establishes a direction of activity that is the opposite of traditional Christian views of mission. While Christianity sees itself as a sending faith, Islam sees itself as a faith which calls.

The Scriptural basis for Islamic Outreach

Such clear calls for Muslims to engage in outreach for their faith are firmly grounded in Islam's sacred text, the Qur'an, considered as the very word of God, received directly and transferred without alteration to humanity by Muhammad, prophet of Islam, between 610-632 CE. Many verses clearly state the need for Muslims to call, summon and invite others to join the faith:

> [16:125] Invite (all) to the Way of thy Lord with wisdom and beautiful exhortation; and argue with them in ways that are best and most gracious: for thy Lord knoweth best, who have strayed from His Path, and who receive guidance.

The following verse adds a further dimension, by reminding Muslims that

calling others is not merely for the benefit of those called, but also for the caller:

> [41:33] Who can utter better words than one who invites to GOD, works righteousness, and says, "I am one of the submitters"?

Moreover, Muslims are also reminded by the Qur'an that the reason for calling others is that the faith of Islam is the true faith. Remember that God is speaking through the words of the sacred text, and the message of supercessionism is clear, with the People of the Book – Jews, Christians and Zoroastrians – no longer possessing divine revelation which can be relied upon:

> [3:110] Ye are the best of peoples, evolved for mankind, enjoining what is right, forbidding what is wrong, and believing in Allah. If only the People of the Book had faith, it were best for them: among them are some who have faith, but most of them are perverted transgressors.

A holistic faith

Another key feature is the nature of Islam as a holistic creed. The sacred text and accompanying early writings do not limit Islam to a faith for Fridays, but portray it as a set of doctrines and ritual duties, a powerful legal system, a number of financial processes, a method for organising society, a basis for political involvement, and much more. So Western notions deriving from the Enlightenment emphasising the separation between sacred and secular are not relevant to traditional views of the Islamic faith by its adherents.

The statement cited earlier by the Muslim American Society emphasises Islam's holistic nature by referring to it as "Islam, the religion of God, with its theology and Shari'a, its ethics and institutions". Ahmad F. Yousif also forcefully underlines this holistic aspect of Islam:

> "The concept of separation between religion and state is completely alien to the Islamic world-view, which views the two as being inextricably linked…The primary responsibility of the state is to ensure the dictates of the Shari'ah (Islamic law) are duly implemented."[4]

The Context: Migration of Muslims to the West

With the call to Islam, or da'wa, therefore lying at the centre of the faith, social developments in the late 20th and 21st centuries have provided a significant new set of circumstances that challenge Muslims, both scholars and lay people, to develop their skills in outreach.[5]

Table 1 Muslim Populations in European Countries

• France:	6 million;	• 9.6%
• Netherlands:	945,000;	• 5.8%
• Denmark:	270,000;	• 5%
• Austria:	339,000;	• 4.1%
• Germany:	3 million;	• 3.6%
• Britain:	2 million;	• 3%
• Spain:	1 million;	• 2.3%
• Italy:	825,000;	• 1.4%
• [Turkey:][8]	[68 million]	• 98%

Muslim immigration to Western countries, the historical centres of Christianity and its mission, has been substantial since the 1970s. The Muslim population of Europe more than doubled in the 30 years up to 2009.[6] Today Muslim minorities in Europe are reflected by the following numbers and percentages of total populations:[7]

Such figures only tell part of the story, of course. Muslim newcomers to European countries have tended to cluster in specific locations, especially in the cities, with the result that certain cities have far higher percentages of Muslims in their populations than country-based percentages would suggest.

Such population movements triggered much Muslim scholarly thinking about the roles and responsibilities of these Muslim diaspora communities. Islamic Law, as fashioned in the classical period of the great Islamic empires, had assumed that Muslims were in ruling positions. The concept of a permanent Muslim minority was alien to Islamic Law; the assumption was that Muslims in minority situations living under non-Muslim rule would seek to return to Muslim majority areas. So the large population movements in the latter decades of the 20th century prompted Islamic scholars to address a new reality.

The solution that was arrived at was that the continuing presence of Muslims in minority situations was acceptable providing that such Muslims sought to engage in Islamic outreach wherever they were. In doing so, such Muslims would be fulfilling a key religious obligation. In the words of the liberally-minded Zaki Badawi, late spiritual head of Britain's Muslim community: "Islam is a proselytising religion. It's not a matter of being essential to our future: it is more or less a duty of a Muslim to proclaim his religion and to see if other people would be attracted to it."[9]

This theme for Muslim minorities to call others to Islam has been enunciated time and again by leading Islamic scholars. The famous Egyptian scholar Yusuf al-Qaradawi, more activist by nature than Zaki Badawi, speaks forcefully on this issue, spelling out the role of each individual Muslim in minority communities:

> "Muslims in the west ought to be sincere callers to their religion. They should keep in mind that calling others to Islam is not only restricted to scholars and Sheikhs, but it goes far to encompass every committed Muslim. As we see scholars and Sheikhs delivering khutbas [sermons] and lectures, writing books to defend Islam, it is no wonder to find lay Muslims practicing da`wah while employing wisdom and fair exhortation."[10]

A key facilitator of Islamic outreach in the British context was the late Khurram Murad, ideologue of the Pakistani Jamaat-e-Islami and former Head of the Jamaat-inspired Islamic Foundation in Leicester. In his seminal work Islamic Movement in the West, Murad makes clear his view that Muslims in the West were facing a historic opportunity to spread the faith. He wrote:

> 'An Islamic movement is an organised struggle to change the existing society into an Islamic society based on the Qur'an and the Sunna, and make Islam, which is a code for

entire life, supreme and dominant, especially in the socio-political spheres.'[11]

And further:

'I have no hesitation in suggesting that, despite its seeming unattainability, the movement in the West should reaffirm and re-emphasise the concept of total change and supremacy of Islam in the Western society as its ultimate objective and allocate to it the highest priority.'[12]

2. COMPETITORS IN ISLAMIC OUTREACH

Before surveying the methods used by Muslims in their outreach, it is important to consider internal diversity which characterizes the worldwide Muslim community. Such diversity can be seen in terms of wide-ranging criteria: ethnicity (Arab, Turkish, Persian, Malay/Indonesian etc); geography (Arab World, Central Asia, South Asia etc., European); nationality (Egyptian, Moroccan, Pakistani, British, American); sectarian groups (Sunni, Shi'a, Isma'ili, Ahmadi etc.), and various other typologies. But a particularly helpful way to slice the Muslim cake, as it were, is to consider different Muslim views of and approaches to their sacred texts and to authority within the faith. If this is done we might see a two-fold split at the macro level, between Traditionalists and Reformists.

Traditionalists see the accumulated wisdom of scholars down the centuries as being the key rudder to guide their own interpretation and practice of their faith. Such Muslims typically follow their religious leaders in forming key opinions and making important decisions. These leaders might be mosque imams or text-focused religious scholars (ulama), or if Muslims have particular mystical leanings they might be led by more charismatically-inclined spiritual guides (wali) who they view as having special powers of blessing and even intercessory powers.

Competing in reform

Against the Traditionalist stand the Reformists, for whom the scholarly wisdom accumulated down the centuries serves more to clutter up the essential message of the faith of Islam. Reformists broadly fall into two types. First come the literalists, for whom the primary texts and the Prophet should form the main rudder for facing up to the challenges of the modern world. These reformists are more backward looking, reading straight from the page of the texts and the Prophet's life into the contemporary world. They are Islamist, in that they stress the holistic nature of Islam, making it relevant to politics, society, economics and so forth. Furthermore, for this group, the imperative to create Islamic states based on literal applications of Shari'a Law is key. This group includes some who are violent and respond to the call to military jihad.

Against the more literalist-minded Islamists stand Modernising Reformists. While they share the reforming zeal of the Islamists, wanting to use the primary texts as the rudder for facing the challenges of the modern world, the Modernisers treat the primary texts quite differently from the Islamists. The Modernisers read the texts rationally rather than literally,

allowing their interpretation to be shaped by the realities of the modern world around them. They argue that some parts of the primary texts and Shari'a legal codes are time-bound in their application, having been suitable to 7th and 8th century social contexts but no longer having relevance to the 21st century world. While the Islamists look backwards for their answers, the Modernizers look ahead.

While such labels do not neatly fit all circumstances and all individuals, it is possible to broadly identify people and groups along these lines. So of those mentioned in previous sections, the label Islamist would apply readily to Pakistan's Jamaat-e-Islami and the Muslim Brotherhood, as well as Abul A'la Mawdudi, Muhammad al-Ghazali and Khurram Murad. On the other hand, Dr Zaki Badawi is a clear example of a Modernizing Reformist.

The Saudis and Wahhabism

When considering what are the main engine rooms for Islamic outreach, we should look first to Saudi Arabia. With its seemingly limitless oil wealth, which has increased in value enormously with rising oil prices in the early 21st century, the Saudis are well placed to promote their own particular brand of Islam: Wahhabism. This stream of Islam can be traced back to the revolution of the literalist, scripture-driven Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-92), a reformist who called for the importance of monotheism, the rejection of the notion of mediation between God and the faithful, the obligation to pay zakat (charitable giving, one of the pillars of Islam) to the leader of the Muslim community, and "the obligation to respond to [the leader's] call for holy war against those who did not follow these principles."[13] Abd al-Wahhab emphasized the need to apply a strict interpretation of Shari'a, under the guidance of the political authorities (i.e. who were at the same time equal to or in close alliance with the religious authorities).

The spirit of Abd al-Wahhab lives on through today's Saudi rulers, who use the above principles as building blocks in creating the austere, literalist state of Saudi Arabia. Furthermore, such principles fuel much of the activity of Muslim communities beyond Arabia, because of Saudi influence in expanding Islamic communities around the Western world. This influence has been facilitated by the size of the Saudi cheque book; in the three decades since the oil crisis of the mid 1970s, Saudis have reportedly invested $70-80 billion dollars in promoting their brand of Islam around the world.[14] The following sections will unveil some of the ways through which these funds have been disbursed.

Turkey: the Gulen Movement

A very different approach to promoting Islam comes out of Turkey, in the form of the Gulen Movement, based on the ideas of the influential Turkish thinker Fetullah Gulen. For Gulen, Islam does not need a Sharia-based state to survive. Provided there is freedom of religion and speech, civil society can support Islam. According to Professor Ýhsan Yýlmaz of Fatih University in Turkey, "Gulen has always focused on individual piety, arguing that the Qur'an is not a political project to be implemented but is rather a book of guidance for the individual towards the Hereafter."[15] The Gulen approach to inter-religious relations is that Muslims should live their faith through their

actions in all times and places, rather than engaging in overt preaching to others.

With such a view, the role of Muslim minorities becomes a point of contention between literalist Islamists and modernizing reformists. While the former see such minorities as vehicles for Islamization of society, Gulen discourages Muslim minorities in the West from working for an Islamic state. Rather they should obey the local laws that allow them to practice their religion.

Both Wahhabi-driven Muslim outreach and the Gulen movement share the goal of wanting to call non-Muslims to Islam. But the methodologies are significantly different. There are many other agents of Islamic outreach, of course, but the Wahhabis and Gulen movement are helpful in exemplifying opposite methodological poles of the call to Islam. As we turn our attention to a range of Muslim methods of outreach, we should keep in mind who is undertaking the outreach, as that will provide a key indicator of the dynamics of the activity and its likely impact upon the target community.

3. HOW DO MUSLIMS DO OUTREACH?

In his study of Muslim mission activity especially focusing on the US, Poston draws a distinction between External-Institutional and Internal-Personal foci of mission activities.[16] This is helpful and we will follow that paradigm in the following discussion, striving wherever possible to identify the sources of funding, whether internal or external to the community where the outreach activity is taking place.

External-Institutional Outreach Activities

Outreach through aid and development work

There has been a massive rise in Islamic relief and development activity over the last 30 years. This has been facilitated by the vast oil wealth of Muslim donor nations. For example, in the case of Bangladesh, a major recipient of aid funds, many Islamic Non-Government Organisations (NGO) have emerged in recent decades to compete actively with other development organisations, including Christian and secular NGOs.[17]

Some of the most prominent Islamic NGOs involved in aid activity are the International Islamic Relief Organisation; Islamic African Relief Agency; Human Relief Agency; Islamic Mission Agency; Muslim Aid; Human Concern International; and the Islamic Coordination Council (an umbrella body).[18]

Support by Muslim governments for development assistance often has a religious dimension to it. Unlike the strict separation between Western Government and Christian NGO development activities in terms of Christian witness, those by Islamic government and Islamic NGOs (INGOs) are closely interlinked in the religious area.

Aid in the Saudi priority listing encompasses Islamic outreach; in the words of the 9/11 Commission report, "Closely tied to zakat [collection by the Saudi Government] is the dedication of the government to propagating the Islamic faith, particularly the Wahhabi sect that flourishes in Saudi Arabia."[19] Dowd-Gailey re-

ports that „current estimates [2004] suggest that the Kingdom of Saudi Arabia spends $4 billion annually on international aid, with two-thirds of that sum devoted to strictly Islamic development."[20]

Kalimullah and Fraser conducted important research into particular case studies of Islamic aid projects. One of these, the Islam Prochar Samity (IPS), was established in Bangladesh by a group of new converts to Islam.[21] The project integrated development work with the teaching of Islam; it provided temporary hostel accommodation, and charitable dispensaries, while also running a Qur'an correspondence course. Kalimullah and Fraser reported that the project "concentrates its activities on converting non-Muslims to Islam."[22] It received considerable funding support from the Jamaat-e-Islam, a political party in Bangladesh.

Another project reported by Kalimullah and Fraser was the Rabita Bangladesh, which commenced in Bangladesh with relief operations in 1978,[23] serving as the Bangladesh national office of the World Muslim League that is headquartered in Mecca, Saudi Arabia. The priorities of this project were varied: funding for agencies involved in outreach to non-Muslims; medical care; hospitals; nurse training centres; village health worker training; and mobile dispensaries. The hospitals that were involved ran training courses to patients on Qur'an, Hadith, and hygiene, and distributed copies of the Qur'an to patients. The project also established vocational colleges, teaching vocational subjects and Islam.

Support for Rabita Bangladesh came from several sources. It received direct funding support from the International Secretariat based in Saudi Arabia. Other supporting bodies were the Bangladesh Government, via one of its Ministries, the Islamic Foundation, as well as foreign governments – Saudi Arabia, Kuwait and Libya – and local political parties, especially the Islamist Jamaat-e-Islami.

Both of the case studies cited above provide examples of aid-facilitated outreach being supported by reformist groups or governments of a more literalist, Islamist orientation.

Outreach through mosque construction

The establishment of mosques among new Muslim communities in the West has been significant. Between 1985 and 2006 official mosque numbers in Britain grew from 338 to 754, although in all by the latter year there were over 2000 Islamic community centres and mosques of all types.[24] Saudi Arabia has served as a significant source of funding in certain instances, such as the London Central Mosque (Regents Park Mosque), which reportedly received two million pounds from the Saudis for construction and a further contribution for the addition of the Islamic Cultural Centre on site. Saudi influence was ongoing, as seen by the fact that the Director of the Mosque in 2007 was a Saudi diplomat.[25]

A similar growth of mosques has taken place in France where, according to the Catholic News Agency, "In the last thirty years more mosques and Muslim prayer centers have been built … than Catholic churches in the last century."[26]

Mosque numbers in Germany have similarly increased rapidly, from three in 1990 to 159 in 2008. In August 2008, Cologne city council approved the construction of a new US$20 million mosque, with a 2,000 person capacity and twin minarets that will reach 170ft. Its proximity to Cologne cathedral sparked protests from the local non-Muslim population.[27]

In Spain, Muslim planners have an ambitious vision of recreating the city of Cordoba, once the heart of the ancient Islamic kingdom of al-Andalus. One of the aims is to provide a pilgrimage site for Muslims throughout Europe. It is proposed to construct a half-size replica of Cordoba's eighth century great mosque. Funds for the project are being sought from the governments of the United Arab Emirates and Kuwait, and Muslim organisations in Morocco and Egypt. Other big mosques are planned for Medina Azahara near Cordoba, Seville and Granada.[28]

Mosque construction is underway on a significant scale in the United States as well. A Council on American-Islamic Relations report estimated that there were approximately 1200 mosques in the US in 2001.[29] New mosques are built or opened from time to time. One which attracted much media attention was the planned $24 million mosque and cultural centre in Boston, built by the Islamic Society of Boston. Land for the mosque was reportedly acquired from the City of Boston for a fraction of its real value. Major funding for the mosque is being provided by the Islamic Development Bank in Jeddah, Saudi Arabia.[30]

In Australia, mosque construction has been steady over recent decades, with the majority of Australia's 60 being built in the last 40 years. The very large Muslim mosque in Lakemba in Sydney was financed with funding from Saudi Arabia, as well as with contributions from local Lebanese, Egyptians and others. The mosque in Darwin was constructed on land provided by way of a grant from the Federal Government, with the construction funded by Saudis and Pakistanis.[31] The Saudi connection has proven a source of concern to at least one Australian Government, as seen when the Government of Prime Minister John Howard (1996-2007) refused permission for Saudi investment in the construction of a mosque in Adelaide.[32]

Outreach through investment in universities and schools

Britain has served as a major focus for this form of Islamic outreach, with many major universities accepting funding for new professorships or departments. A 2009 report from the Centre for Social Cohesion captures much of the detail of this phenomenon. The table on the next page summarises some of its findings:

Apart from the university professorships and departments, mostly funded from Arab sources, there are specialised institutions which have been established by other groups which serve the call of Islamic outreach. The best example is the Islamic Foundation in Leicester, UK (established in 1973 with strong links to Pakistan's Islamist group the Jamaat-e-Islami) which is both a higher education provider and an instrument of Islamic outreach through its publishing and other activities.

Institution	Year of support; donor; amount and purpose/nature of support
London School of Oriental and African Studies	1995; King Fahd of Saudi Arabia; GBP1 million for Centre for Islamic Studies, including Professorship in Islamic Studies
University of Oxford	A representative sample of funding inputs[1] • 1990; Prince Bandar bin Sultan bin Abdul Aziz; unknown amount to finance construction of the Oxford Centre for Islamic Studies (OCIS) • 1997; King Fahd of Saudi Arabia; GBP 20 million for construction of new buildings for OCIS • 1997; Kuwait Foundation for the Advancement of Sciences; GBP 2.5 million for study of the Islamic World at OCIS • 2008; Qatar Foundation; amount unknown to establish chair in Islamic studies
University of Cambridge	• 2005; Sultan Qaboos of Oman; GBP2.8 million for Professorship of Modern Arabic • 2008; Prince Waleed bin Talal of Saudi Arabia; GBP8 million for funding of Islam Centre
University of Edinburgh	2008; Prince Waleed bin Talal of Saudi Arabia; GBP8 million for funding of Islam Centre
Durham University, UK	2006; Dr Sheikh Sultan al Qasimi, the Ruler of Sharjah; „generously supported by his highness“ for establishment of the Sharjah Chair in Islamic Law/Islamic Thought

[1] R. Simcox, *A Degree of Influence: The funding of strategically important subjects in UK universities*, London: Centre for Social Cohesion, 2009.

On the European continent similar developments are taking place. One example of a professorship endowed from the oil-rich Arab world is the Leiden University Chair in Oriental Studies for the Study of Islam in the Contemporary Western World, funded by the Sultan of Oman. The job advertisement stated that "the holder of the chair will teach in bachelor and postgraduate programmes, conduct, develop and supervise research, and contribute to the development of the programme 'Islamic theology'".

Across the Atlantic, substantial funds have been given to universities in North America by Arab donors. Harvard and Georgetown universities, both highly prominent and influential institutions, each received $20 million from a Saudi prince to enhance their offerings in Islamic Studies.[34] Simon Fraser University in British Columbia, Canada,

received funding from Muslim donors to establish a Center for the study of Islam. An amount of $1 million was received from the Amin Lalji family and $250,000 from school Board of Governors chair Saida Rasul and her husband Firoz.[35]

Apart from inputs to government or private universities in the West, Muslim donors also provide funding for the establishment of specialist Islamic schools. Again Saudi Arabia is prominent. For example, the King Khalid Islamic College in Melbourne, Australia, purchased its first buildings in 1982 through a donation from King Khalid of Saudi Arabia.[36] Initially a primary school, it now offers instruction to students from Kindergarten to Year 12.

It is important at this juncture to make mention of another approach to Islamic schools: that pursued by the Gulen movement, presented earlier as an example of more modernizing reformist approaches. The Gulen movement has established multiple networks of schools in Turkey and around the world over the last three decades to promote Fetullah Gulen's version of reformist thinking.

This growth has been seen in Australia. The first Gulen school was established in Australia in 1996, and since then a further eleven schools have been founded. Funding for these schools has come from three sources: school fees; donations from the Turkish community; and government funding from both State and Federal governments. At present there are very few non-Muslim students in Australian Gulen schools, and the curriculum followed is largely secular, though the NSW Gulen schools do offer religious studies as an optional subject, teaching all the major religions.[37] A largely secular curriculum seems to characterize the Gulen schools around the world, with the Islamic identity of the institution being projected more by presence and engagement rather than more overt promotion and missionary outreach.

Outreach through political participation

The British context provides an example of how some Muslims see political participation as a means of promoting the call to Islam.

Prior to the June 2001 British general elections, the Muslim Council of Britain (MCB), Britain's leading Muslim representative body at that time, was proactive in giving advice to the Muslim community. It urged Muslims to vote, declaring that "if we accept that the Muslim community has important needs that require government action... there are precious few alternatives to the ballot box."[38] The MCB argued forcefully that non-voting would lead to further marginalization of the Muslim community.

In order to facilitate the task of voting for its constituency, the MCB set up a dedicated website[39] to provide assistance to British Muslims in making their choices. The advice given was not party-specific, but attributed a ranking to candidates in constituencies with a heavy Muslim population according to their attitudes on issues of key concern to Muslims: Palestine, the Terrorism Act, Iraq, Kashmir, Kosovo, gay marriages, and so forth.[40] In that way the MCB hoped to increase

the numbers of candidates, regardless of party affiliations, who were sympathetic to Muslim causes, thus promoting those causes and concerns.

The MCB is not itself a political party. However, the formation of Islamic political parties is another vehicle for Islamic outreach, and this can be seen in the Islamic Party of Britain (IPB). It also urged Muslims to vote, as would be expected of a party contesting the elections. Nevertheless, it pointed to perceived imperfections of the electoral system, expressing a clear participate-to-influence mindset in saying:

> "Muslim participation in politics... must put forward meaningful alternatives which are viable for society at large, Muslims and non-Muslims alike, and improve the situation of both. It is the old task of Dawah by appropriating people's concerns and showing them a way out of the disastrous consequences of abiding with a system built on falsehood, oppression and ignorance."[41]

Hence the IPB saw its participation in the political process as a way of fulfilling the duty of da'wa, or calling others to the faith of Islam.

Outreach through key industries and institutions

A phenomenon that deserves attention as an element in outreach is gradual increase in Islamic influence upon key industries and institutions. Many sectors could be considered; for our purposes we will focus upon three: the financial sector, legal institutions and the media.

Shari'a Financing and Islamic Banking

Saudi Arabia's Al Rajhi Bank, the world's largest Islamic lender, had assets worth $33 billion at the end of September 2008.[42] This reminds us of another key instrument of Islamic outreach: Shari'a financing and Islamic banking, which has attracted much interest over the last decade. Such interest comes from the highest levels; in March 2008 the British Chancellor of the Exchequer announced measures to promote Islamic finance in Britain[43] in order to tap into some of the vast funding available.

Britain saw its first Islamic bank, the Islamic Bank of Britain (IBB), founded in 2002. It pioneered a new approach to banking which has further expanded in the UK in the wake of the financial crisis which struck in late 2007. IBB's business is based on the principles of Islamic finance that stipulate that savings and loan products are offered without the use of interest. By August 2008, fully Sharia-compliant banks had more than 30,000 customers across the UK. The IBB itself had witnessed significant growth in non-Muslim customers since the onset of the financial crisis as Islamic banks gained a reputation for being somewhat insulated from the credit crisis.[44]

In such a climate, non-Islamic banks sought to cash in on the new financial wave, by offering certain Shari'a-compliant products, including bank accounts,[45] and drawing in Muslim scholars to advise on developing new services. As a further step towards Shari'a financing, the UK's first Shari'a-compliant prepaid MasterCard was launched in August 2008. Fur-

thermore Lloyds TSB offered a Shari'a-compliant home finance product.

Such developments are not unique to Britain. The large global bank, HSBC, offered its first Shari'a-compliant services through its Amanah unit.[46] In Sweden, fund company Selector Management registered that country's first Shari'a fund at the end of July 2008, and the following month, Avanza Bank had developed and offered the fund, Selector world shariah value, to its customers.[47]

The blog Shariah Finance Watch argues strongly for the link between Shari'a financing and Islamic outreach in the following terms:

> "Shariah banks in Europe and Asia are being encouraged to increase their "socialization" programs so as to attract more non-Muslim customers. This is more proof that Shariah-Compliant Finance is in fact "missionary work." Shariah finance does not exist merely to give pious Muslims a way to invest according to their religious beliefs. Shariah finance exists to promote Shariah and Islam and pushing it out to non-Muslims is key to them achieving their goal."[48]

The Push for Accommodating Shari'a in Western Legal Systems

Requests for aspects of Shari'a Law to be accommodated within non-Muslim legal systems have been heard increasingly in the last decade of the 20th and the early 21st centuries, as Muslim minority communities settle into their new homelands in the West. Britain provides a relevant focus for this discussion.

A formal request for aspects of Shari'a Law to be incorporated into English law was first made to the British Government by the Union of Muslim Organisations of UK and Eire (UMO) in the 1970s.[49] At the time, the UMO represented 150 different Muslim organisations. That initial request was rejected. In practice, however, accommodation has been taking place in recent decades.

Newbigin, Sanneh and Taylor comment that "the English legal system turns a blind eye to any ethnic law, so long as it does not actively violate English law."[50] However, there are instances where such clashes have been ignored. On the question of polygamy, this practice is specifically forbidden under UK Law and specifically sanctioned under Islamic Law. However, polygamous Muslim marriages have been widely reported in Britain for many years[51] with no action taken to circumscribe this practice.

Other clashes between western legal systems and Shari'a are quite possible. Marriage ceremonies where both bride and bridegroom are not present can occur within Islamic communities but are alien to Western legal norms. Similarly, in matters such as divorce, custody of children, female circumcision, marriages of underage children, and the ban on Muslim women marrying non-Muslim men, Shari'a provisions are potentially at odds with Western norms.

Since the UMO request of the 1970s there have been further calls for aspects of Sharia Law to be integrated within British law. Over time the British refusal to countenance such a suggestion has weakened, as seen

in the 2008 statements by both the Archbishop of Canterbury and the Lord Chief Justice, where each spoke somewhat sympathetically about this suggestion.

Such openness by the British elite ignores the fact that large numbers of Muslims would not look favourably on the incorporation of aspects of Shari'a within British law. In a November 2004 ICM poll of British Muslims for the Guardian newspaper,[52] 61% of respondents supported the use of Shari'a courts in Britain to resolve civil cases within the Muslim community. In a February 2006 ICM poll for the Telegraph,[53] 40% of Muslim respondents supported the introduction of Shari'a Law to certain areas of Britain. These results caused shockwaves in Britain when they were announced. Yet these figures also reflect that somewhere between 40-60% of British Muslims do not support the implementation of Shari'a in Britain. So outreach through Shari'a implementation is evidently a controversial proposal among Britain's Muslim community.

In Canada this same matter was discussed in 2003-2004. In the former year, the Islamic Institute of Civil Justice announced a plan to establish faith-based tribunals for the Muslim community of some 400,000 resident in the province of Ontario.[54] This led to a report commissioned by Government to look into the suggestion, which came down in favour, triggering huge controversy. Some of the most vocal opponents were Muslim activists, such as Homa Arjomand, the Iranian organiser of the International Campaign Against Sharia Court in Canada movement, who argued that the recommendations would set back Canadian law by 1,400 years. She argued passionately as follows:

> „Our lawyers are studying the decisions of several arbitration cases and will bring them to court and expose how women are victimised by male-dominated legal decisions based on 6th-century religion and traditions."

So great was the tension generated by the proposal that the Premier of Ontario, Dalton McGuinty, eventually dismissed the recommendations of the report.

Outreach through the Media

A key way that the call to Islam is heard in Western countries is through increasing numbers of dedicated campaigns designed to raise awareness of Islam and to present Islam in a positive light, ostensibly to counter negative stereotyping which has been associated with the faith in the past.

In Britain Islam Awareness Week has been held annually since 1994, and received considerable attention from the media both in the lead up to and during the week in question. The purpose of this campaign is defined as follows on its website:

> "to invite all Muslims to work together during the week in sharing Islam with the public at large, providing information regarding its message and way of life, and removing misunderstandings in the process."[55]

The Islam Awareness Week model has been replicated by Muslim communities in other locations, such as Australia, where it is advertised with a clear flavour of outreach as follows:

> "Islamic Awareness Week (IAW) is typically a week long 'get to know Islam and Muslims' campaign that occurs across many university campuses in and outside of Australia. This campaign includes a string of lectures that are especially catered towards non-Muslims who are interested in learning more about Islam and issues that are related to it. On top of that, there are many other activities to partake in."[56]

Islam Awareness Week sets the stage for other elements in Islam-promotion campaigns on the mainstream media. A "BBC Islam season" held in the Summer of 2001 provides a further British example of how Muslims go about their task of calling others to their faith. The series included an assortment of films on history, contemporary social issues, theology and doctrine. These films demonstrated a number of characteristic features.

First, the Islamic programmes sought to debunk negative stereotypes of Islam among the majority non-Muslim community. Initially interviews with non-Muslims in the street were presented, highlighting negative popular views of Islam.[57] Then a sympathetic focus on women's rights in marriage and divorce was included in one programme.[58] Moreover, the programmes portrayed Islamic radical groups such as the Taliban as being driven by nationalist concerns rather than from Islamic teaching.[59]

Second, the programmes placed a heavy emphasis upon white British converts to Islam, thus seeking to appeal to a non-Muslim audience in Britain.[60] One white convert interviewed declared that

> "Hopefully this is the future of England… Islam has taken root here and it is growing, and insh allah it will spread and people will come to know what it is."[61]

Third, those interviewees and situations selected often seem to have been chosen to appeal to, and be identifiable by, the ordinary masses among the viewing audience. For example, one young woman convert to Islam adopted a speaking style which was interspersed with exclamations such as "Oh my God" and "Damn it", thus striking chords with many young non-Muslim British viewers who frequently blaspheme and curse.[62] Moreover, Lord Ahmed of Rotherman was portrayed as a self-made man and a former worker in a fish and chips shop, and described himself as the „Peer of the people."[63] Prince Naseem, a sporting icon, was chosen as the focus of one programme in order to attract widespread interest. He commented that

> "although I've made my name as a boxer, what really matters to me is my faith. Islam is the cause of my confidence and my strength."[64]

Fourth, programmes addressing history provided Muslim perspectives in a range of ways. Both Muslim and non-Muslim scholars were consulted in preparing these programmes, thus creating an impression of balance. Nevertheless Islamic perspectives on historical events were themselves not subject to scrutiny, being presented as historical accounts rather than statements of faith. For example, one programme included the statement that at the end of the pilgrimage animals are sacrificed "to commemorate Prophet

Ibrahim who was asked to sacrifice his son Isma'il." No recognition was given of the alternative view, found within both the biblical materials and in many classical commentaries on the Qur'an, that the attempted sacrifice by Abraham was of Isaac, not Ishmael.[65] Furthermore, a programme on Islamic history painted Muslims as supremely tolerant of other faiths. This idealised view was not challenged with reference to the status of dhimmi or to discrimination and persecution of minorities which occurred during certain periods of Islamic imperial history. [66] The same programme provided a very negative portrayal of the Christian Crusades and associated massacres, but no mention was made of Muslim territorial expansion and massacres of non-Muslims by Muslims in earlier centuries prior to the Crusades.

Fifth, frequent comparative comments were made regarding Islam and Christianity. All favoured Islam and included thinly veiled criticisms of Christianity. For example, a middle-aged white female convert presented her Christian upbringing as irrelevant to the real world.[67] A spokesman from the Birmingham Mosque commented that „If Islam is relegated to rituals, then it will become a kind of religious ghetto … a religious zoo." This statement was made in a way which implied that churches and temples appear in this very manner.[68] Furthermore, references to miracles experienced by Muslims in the modern day[69] stressed the extraordinary spiritual claims of Islam in a British society that was increasingly rejecting its own spiritual heritage.

The final key characteristic of the season of Islamic programmes was that discussion of Islamophobia, or negative caricaturing of Islam by non-Muslims, made no reference to Muslims engaging in similarly negative caricaturing of the West and Christianity.

Of course, such „spin-doctoring" is not unique to Islam and Muslims. But it does again show a method of outreach by Muslims to non-Muslims.

Dialogue with the Church as Outreach

Perhaps the clearest example of dialogue as Islamic Outreach is found in the Common Word initiative. The roots of this initiative lie in Pope Benedict XVI's speech at the University of Regensburg on 12 September 2006. That speech, entitled "Faith, Reason and the University — Memories and Reflections",[70] provided a platform for the Pope to argue for a symbiotic relationship between faith and reason.

During his presentation, Pope Benedict cited a statement by the medieval Byzantine Emperor Manuel II Paleologus as follows: "Show me just what Muhammad brought that was new and there you will find things only evil and inhuman, such as his command to spread by the sword the faith he preached." This widely quoted (and misquoted) statement was far from being the centerpiece of the Pope's argument, rather providing a detail among many in what was an eloquent and highly scholarly presentation.

Nevertheless, this reference to Emperor Manuel II Paleologus's words triggered Muslim protests around the world, It also led to an approach by Muslim scholars to the Pope for dialogue, culminating in a letter entitled "A Common Word Between Us and

You",[71] signed by 138 Muslim scholars from diverse locations and sectarian groups and presented to the Pope on 11 October 2007.

The Common Word initiative called for dialogue between the Christian and Muslim worlds for the sake of world peace, and quoted as its cornerstone verse 64 of Qur'anic chapter 3: Say: O People of the Scripture! Come to a common word between us and you: that we shall worship none but God, and that we shall ascribe no partner unto Him, and that none of us shall take others for lords beside God. And if they turn away, then say: Bear witness that we are they who have surrendered (unto Him).

The Common Word document also included copious quotes from the first three Gospels, but carefully avoided quoting from the Acts of the Apostles and the Epistles, which Muslim critics of Christianity have long labeled as outside those materials which were revelations from God. In this way the Common Word letter subtly affirmed established Islamic claims about the unreliability of the canonical collection of the New Testament.

In assessing the Common Word document, it is important to examine closely a range of classical Muslim commentaries on the Qur'anic verse 3:64 presented as central to the argument of the initiative. Such an examination shows that in fact the original context of the verse in question did not relate to common belief in Christianity and Islam in love of God and of neighbour, as presented by the Common Word document. Rather the historical context of the verse was of a more polemical nature where Christians were called to accept the Islamic understanding of the nature of God and of Jesus and to reject the traditional Christian belief in the divinity of Christ. In short, Qur'an 3:64 has traditionally been used by Muslims to present a challenge to people who they believe have a false concept of deity.[72]

It may well be that some of the Muslim scholars supporting the Common Word initiative are seeking a new dynamic in Christian-Muslim interaction by reinterpreting Q3:64 for today. But whether their motive is that or is rather a re-affirmation of the traditional understanding of this verse, the Common Word initiative shows how dialogue can be used for outreach, ultimately designed to call others to Islam.

Non-Muslim facilitation of Islamic Outreach

The discussion above of the BBC Islam Season relates to a further method of Islamic outreach; namely one where non-Muslims aid the call to Islam. The BBC Islam Season, for example, can take place because the BBC, itself a non-Muslim organization, facilitates a set of programs which promote the faith and message of Islam. Of course, examples can be provided where such bodies provide similar space to other faiths, such as the very popular BBC series Songs of Praise. Our purpose here is not to suggest that such programming should not take place; rather it is to paint a portrait of the diverse ways that the call to Islam can and does take place in countries where Muslims are in the minority.

In some instances, western governments facilitate the Islamic call through the provision of buildings or

grants. We saw earlier where Australian and British government grants made possible the construction of mosques in Darwin and London respectively. Similarly government grants enable the establishment and maintenance of some Islamic schools in both Britain and Australia.

Some researchers argue that the content of what is taught in non-Muslim schools also aids the call to Islam. For example, the American Textbooks Council has conducted a multi-stage survey of American school textbooks that present matters relating to Islam. Its report argues that:

> "… on controversial subjects, world history textbooks make an effort to circumvent unsavoury facts that might cast Islam past or present in anything but a positive light. Islamic achievements are reported with robust enthusiasm. When any dark side surfaces, textbooks run and hide."[73]

Internal-Personal Mission Activities

Poston's study of Islamic Da'wa in the United States[74] has as its second element those methods of outreach that focus more on individuals than institutions. This approach to outreach has many different methods.

Some Islamic institutions specialise in calling individuals to Islam, whether calling Muslims to be more devout or calling non-Muslims to convert. An example is the UK Islamic Mission, founded in 1962 and recipient of some funding from Saudi Arabia.[75] Its website defines its goals as fivefold:[76]

- educating the community via its mosques and special schools (*madrasas*);
- *da'wa* and interfaith discourse;
- publishing literature on Islam;
- providing international relief and welfare for the poor and needy;
- providing provisions and activities for young Muslims.

It is in the area of "interfaith discourse" that much outreach to individual non-Muslims takes place. This is one of the preferred methods of outreach for university-based Muslims, who invite non-Muslims to public discussions and debates. An invitation I received by email in February 2009 illustrates this, as follows:

> „I hope you are in the best of health. We invite you on behalf of … University Debate Society … to take part in our upcoming series of debate and discussion lectures and symposiums which cover a wide array of subjects mainly revolving around God, religion and atheism and we would be very privileged if you could join us as part of a panel. Please do let us know if you are available and we will do our best to present something suitable for you. Some of the specific topics planned are
>
> - The trinity
> - The concept of God (shared panel)
> - The historical Bible
> - Islam and Christianity (not decided)
>
> The dates are flexible so we can take in dates which are more convenient to you. The topics are not fixed and

if you are interested we can modify the title to accommodate any suggestion you may have. Thank you very much for your time."

Such university debates are aiming to reach young non-Muslims, the next generation of leaders who could bring about important changes to western countries if they were to embrace Islam. Similarly, many Islamic outreach workers focus upon cutting edge technology to call others to Islam, thereby hoping to reach large numbers, including the young who are much more technologically aware than older generations of non-Muslims.

So the Internet is very well provided with Islamic websites engaging in outreach to non-Muslims. Some of the most prominent are:

www.missionislam.com
www.islamicity.com
www.islam.com
www.muslimconverts.com
www.islamway.com

Similarly, YouTube carries thousands of Islamic statements and short programs posted by Muslim workers intent on outreach to non-Muslims. There are also large numbers of DVDs available that are produced for the purposes of calling non-Muslims to Islam.

A striking feature of this kind of Muslim outreach, targeting individuals, is the use of convert testimonies. A number of themes are recurrent in these testimonies explaining why the narrators turned to Islam from either secularism or Christianity, as follows:

1. The Christian doctrine of original sin makes no sense;
2. Unlike Christianity, Islam makes sense;
3. The beautiful sound of the Arabic language was magnetic;
4. Islam's truth is portrayed as inescapable;
5. After embracing Islam, all hesitation and confusion faded away;
6. Science serves as proof for Islam's truthfulness;
7. Islam is presented as a remedy for the growing secularization of Western life, which Christianity fails to fill;
8. Negative press and social prejudices had the counter-effect of introducing Islam as the true religion;
9. The 9/11 attacks awoke a sense of their curiosity about Islam;
10. Islam is an egalitarian religion, blind to the racial prejudices so common to Western culture;
11. Personal friendships with Muslims helped to bring about conversion;
12. Falling in love with a Muslim was the impetus for conversion.

4. RESPONDING TO MUSLIM OUTREACH METHODS

As Christians consider the ways that Muslims are involved in disseminating the call to Islam, there are several possible pitfalls.

First, Christians might be purely reactive, allowing their own agenda to be determined by a perceived need to respond to Muslim activities. This would be a mistake, as Christianity is a dynamic faith in its own right,

well capable of setting its own goals and priorities without reference to any other faith. Having said that, it is in the interests of Christianity to take note of what others are doing in areas of potential competition and, if necessary, to build a response to that other activity into their own policies and actions.

A second possible pitfall is to unthinkingly regard every aspect of the call to Islam as a field of competition and rivalry. As we have seen in earler discussion, Muslims are very diverse, as are their methods and goals. It may well be that Christians can partner with some Muslims in specific areas of outreach. So a constructive approach to this whole area is needed from the outset.

A third possible pitfall might be the setting of unrealistic expectations of Christian unity, accompanied by the rigid adherence to traditional intra-Christian partnerships and alliances. Christian views of Islam and Muslims are diverse; one Christian's view of a possible challenge from Islam is another Christian's perception of a potential for partnership. Such differences would not necessarily fall along traditional denominational lines. For example, on the question of championing the rights of Christian minorities experiencing discrimination under Muslim rule, Protestant evangelicals often share much more with the Roman Catholic Church than they do with mainline Protestants.

With the above caveats in mind, we will now propose a variety of responses to the methods of Islamic outreach discussed earlier in this paper. These ideas are presented in the following table, and divided according to possible responses from the church and possible responses from the government and other secular bodies (Table II opposite page).

In selecting possible partners from the Muslim community, clearly the most likely candidates are modernizing, participatory reformists, as well as possibly some traditionalist groups. Hence, Christians can look with interest at the activities of some groups such as the Gulen movement, as well as some groups in Southeast Asia: the Liberal Islam Network, Sisters in Islam, Malaysia's Justice Party and the Indonesian Nahdatul-Ulama. Further afield, Christians might productively form alliances with more moderate political groupings in the Muslim world, such as the Pakistan Peoples' Party (PPP) and liberal political leaders in countries such as Jordan and Egypt.

Muslim groups least likely to serve as candidates for partnership with Christians are the more literalist, Islamist reforming forces which are driving much of the call to Islam around the world today: the Saudi-Arabian government and its agents, the Pakistani Jamaat-e-Islami, and Islamizing elements that can skillfully speak the language of the West, but in fact seek to redefine it in their own image.

In the final analysis, Christians and Muslims must find a way to live alongside each other, at least in simple coexistence, but also hopefully with cooperation and partnership in certain areas. The road ahead promises to be bumpy at times, but it is a road which must be travelled with confidence, conviction and dedication.

Table II Possible Responeses to Muslim Outreach (Part 1)

Islamic Outreach	Christian Response	Secular response
Growth in Muslim minorities in the West.	Partner with and encourage integrationist Muslims.	Encourage local politicians to think about the ramifications of growth in Islamic minorities; Open up the multiculturalism debate, so that social cohesion is emphasized.
Outreach through aid and development work.	Review aid policy within Christian agencies to see about reinforcing Christian witness; lobby governments to provide equal support to Christian projects as to Muslim projects; explore partnerships between Christian and Islamic NGOs and specific projects.	
Outreach through mosque construction.		Lobby for mosque numbers to reflect population proportions (as in Malaysia); close monitoring as to what is being taught in Muslim mosques and prayer rooms (as in Egypt and Singapore).
Outreach through investment in universities and schools.	Churches should strengthen Christian identity of church schools where it is weak; lobby governments for symmetrical access of studies of Christianity.	Lobby governments to closely scrutinise sources of university funding; close monitoring as to what is being taught in Muslim schools.
Outreach through political participation.	Support Christian political lobby groups; build bridges to Christian politicians; increase Christian political discourse at time of elections.	

Table II Possible Responeses to Muslim Outreach (Part 2)

Islamic Outreach	Christian Response	Secular response
Outreach through key industries and institutions:		
Shari'a Financing and Islamic Banking	Monitor this and lobby against it.	Monitor this and lobby against it.
The Push for Accomodating Shari'a in Western Legal Systems	Monitor this and lobby against it.	Oppose requests for acceptance of Shari'a as a parallel legal system.
Outreach through the Media	Lobby media networks to provide greater access for Christian programming, to reflect population proportions.	
Dialogue with the Church as Outreach	Participate in dialogue, using the opportunity to have frank exchanges, engaging with difficult issues, but building relationships at the same time.	
Non-Muslim facilitation of Islamic Outreach	Request equal support for Christian initiatives.	
Internal-Personal activities:		
Range of outreach activities	Accept these as part of a free society, but organise Churches, student groups etc. to be more proactive in Christian outreach. Equip Christians to understand Islam through study programmes.	
Islamist activities of controversy		Ban subversive conferences; Citizenship of Western countries should be cancelled for persons found guilty of planning terrorist acts.

ENDNOTES

[1] T.W. Arnold, The Islamic Faith, London: Ernest Benn, 1928, 50

[2] C.R. Haines, Islam as a Missionary Religion, Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2007 [1889]

[3] "The Call of Islam: Islam's Theory of Mission", Muslim American Society, 2003, http://www.masnet.org/news.asp?id=356, accessed 16 August 2009

[4] Ahmad F. Yousif, Religious Freedom, Minorities and Islam: An Inquiry into the Malaysian Experience, Batu Caves (Malaysia): Thinkers Library, 1998, 4.

[5] We have preferred the term "outreach" throughout this paper to the more technically correct Arabic term da'wa, as the former is far more readily understood by our likely readership.

[6] Adrian Michael, "Muslim Europe: the demographic time bomb transforming our continent", The Telegraph, August 8, 2009, http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/5994047/Muslim-Europe-the-demographic-time-bomb-transforming-our-continent.html, accessed 16 August 2009

[7] http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4385768.stm#netherlands, accessed 16 August 2009

[8] A small part of Turkey's land mass is in Europe, but so far the Turkish application for full membership of the European Union has not been successful.

[9] "True Submission: Zaki Badawi talks to Peter Riddell", interview, Third Way, 19/4 (1996), 17.

[10] Yusuf Al-Qaradawi, "Duties of Muslims Living in the West", 2007, http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?cid=1119503544980&pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar%2FFatwaE%2FFatwaEAskTheScholar, accessed 16 August 2009.

[11] Islamic Movement in the West, Leicester, The Islamic Foundation, 1981, 3

[12] Islamic Movement in the West, Leicester, The Islamic Foundation, 1981, 9

[13] Madawi Al-Rasheed, A history of Saudi Arabia, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 16.

[14] Haviv Rettig, "Expert: Saudis have radicalized 80% of US mosques", The Jerusalem Post, December 5, 2005, http://www.jpost.com/servlet/Satellite?cid=1132475689987&pagename=JPost%2FJPArticle%2Fprinter, accessed 20 July 2009

[15] "Dialogue the best form of preaching: Muslim leader", The Melbourne Anglican, August 2009, 6

[16] Larry Poston, Islamic Da'wa in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam, Oxford: OUP, 1992.

[17] N.A. Kalimullah & C.B. Fraser, "Islamic Non-Government Organisations in Bangladesh with Reference to Three Case Studies", Islamic Quarterly, XXXIV/2 (1990), 80.

[18] Jerome Bellion-Jourdan, "Islamic Relief Organizations: Between 'Islamism' and 'Humanitarianism'", ISIM Newsletter, May 2000, 15

[19] The 9/11 Commission Report, New York: W. W. Norton & Co., n.d., 372

[20] Jonathan Dowd-Gailey,

"Islamism's Campus Club: The Muslim Students' Association", The Middle East Quarterly, XI/2 (Spring 2004)

[21] N.A. Kalimullah & C.B. Fraser, "Islamic Non-Government Organisations in Bangladesh with Reference to Three Case Studies", Islamic Quarterly, XXXIV/2 (1990), 82.

[22] N.A. Kalimullah & C.B. Fraser, "Islamic Non-Government Organisations in Bangladesh with Reference to Three Case Studies", Islamic Quarterly, XXXIV/2 (1990), 85.

[23] N.A. Kalimullah & C.B. Fraser, "Islamic Non-Government Organisations in Bangladesh with Reference to Three Case Studies", Islamic Quarterly, XXXIV/2 (1990), 71-92

[24] For a discussion of increase in mosque numbers in Britain, see "Islam in Britain", Lancashire Council of Mosques, http://www.lancashiremosques.com/discovery_muslims_in_britain.asp, accessed April 5, 2008.

[25] "Undercover Mosque", Hardcash Productions for Dispatches, 2007

[26] "Muslim Boom in France: More Mosques, Fewer Churches", Catholic News Agency Website, November 6, 2006, http://www.catholicnewsagency.com/new.php?n=7990, accessed March 19, 2008.

[27] http://www.middle-east-online.com/english/?id=27616; http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/1555604/Huge-mosque-stirs-protests-in-Cologne.html, accessed 16 August 2009.

[28] Elizabeth Nash, "Spanish bishops fear rebirth of Islamic kingdom", The Independent, January 5, 2007, http://news.independent.co.uk/europe/article2125423.ece, accessed 16 August 2009.

[29] I. Bagby, P. Perl, & B. Froehle, The Mosque in America: A National Portrait, Washington DC: Council on American-Islamic Relations, 2001, 5

[30] Jeff Jacoby, "The Boston mosque's Saudi connection", The Boston Globe, January 10, 2007, http://www.boston.com/news/globe/editorial_opinion/oped/articles/2007/01/10/the_boston_mosques_saudi_connection, accessed 16 August 2009.

[31] L. P. Fitzgerald, "Christians and Muslim in Australia", Islamochristiana 10 (1984), 169

[32] Pia Akerman, "Canberra vetoes mosque", The Australian, January 9, 2007, http://www.theaustralian.news.com.au/story/0,20867,21030570-2702,00.html, accessed 16 August 2009.

[33] R. Simcox, A Degree of Influence: The funding of strategically important subjects in UK universities, London: Centre for Social Cohesion, 2009.

[34] „Implications Of Saudi Funding To Western Academic Institutions (Part 1 Of 2)", ISIC Briefing No 42, 07 February 2006, http://www.isic-centre.org/briefing_detail.php?recordID=42, accessed July 2006.

[35] Bob Unruh, "Another college drops cross emblem", World Net Daily, December 30, 2006, http://www.wnd.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=53568, accessed 16 August 2009.

[36] http://www.aia.vic.edu.au/home/?cdbid=2, accessed 16 August 2009.

[37] "Dialogue the best form of preaching: Muslim leader", The Melbourne Anglican, August 2009, 6

[38] http://www.mcb.org.uk/vs/whyvote2.php, accessed July 2001.

[39] votesmart.org.uk, , accessed July 2001.

[40] http://www.votesmart.org.uk/index1.php?page=mps.htm, accessed July 2001.

[41] http://www.islamicparty.com/election/vote.htm, accessed July 2001.

[42] http://www.forbes.com/afxnewslimited/feeds/afx/2008/08/31/ afx5374418.html, accessed: 7 October 2008.

[43] HM Treasury, Budget Report 2008 (London: The Stationary Office, 2008) 46. Available at http://www.hm-treasury.gov.uk/media/9/9/bud08_completereport.pdf (accessed: 04.10.08). The government will also continue examining the feasibility of a sovereign sukuk bond.

[44] http://www.birminghampost.net/birmingham-business/birmingham-business-news/other-uk-business/2008/10/03/non-muslims-turn-to-islamic-bank-as-a-safe-option-65233-21962049, accessed 7.10.08

[45] For example, see http://www.lloydstsb.com/current_accounts/islamic_account.asp, accessed 04.10.08.

[46] http://www.forbes.com/afxnewslimited/feeds/afx/2008/08/31/ afx5374418.html, accessed 7.10.08

[47] http://www.shariahfinancewatch.org/blog/2008/08/28/swedens-first-sharia-fund-is-being-launched-today, accessed 7.10.08.

[48] http://www.shariahfinancewatch.org/blog/2009/06/29/shariah-banks-encouraged-to-make-more-plans-to-acquire-non-muslim-customers, accessed 16 August 2009.

[49] Union of Muslim Organisations, 1970-1995: A record of achievement, London: UMO, 1995, 24. The UMO Memorandum to Minister of State David Waddington stated the request that "The Muslims should be allowed to govern their personal and private lives in accordance with Muslim Family Law. A clause to this effect be added to the Matrimonial and Family Proceedings Bill." In the later Bill of Rights resolution prepared by the UMO and published in its 25th anniversary magazine, clause 9 emphasised the "Right to the application of Muslim Family Law for governing the personal affairs of Muslims".

[50] Newbigin, L., Sanneh, L., Taylor, J., Faith and Power: Christianity and Islam in 'Secular' Britain, SPCK, 1998, p. 114

[51] "Happy Families", East, Prod. Aaqil Ahmed, BBC, Pebble Mill, 1996

[52] 501 respondents, ICM poll for The Guardian. http://www.icmresearch.co.uk/reviews/2004/Guardian%20Muslims%20Poll%20Nov%2004/Guardian%20Muslims%20Nov04.asp, accessed 22 February 2006.

[53] 500 respondents, ICM poll for The Sunday Telegraph. http://www.icmresearch.co.uk/reviews/2006/Sunday%20Telegraph%20-%20Mulims%20Feb/Sunday%20Telegraph%20Muslims%20feb06.asp, accessed 22 February 2006.

[54] "Sharia law in Canada,

almost", 8 February 2008, http://www.guardian.co.uk/news/blog/2008/feb/08/sharialawincanadaalmost, accessed 16 August 2009.

[55] http://www.iaw.org.uk/, accessed July 2001.

[56] http://www.usu.usyd.edu.au/Whats_On/Islamic_Awareness_Week_2009_IAW_2009.aspx?t=7&d=2136, accessed 14 August 2009

[57] Amir Jamal (prod. & dir.) Prince Naseem's Guide to Islam, Manchester: BBC, 2001.

[58] Fatima Salaria & Josh Halil (prod. & dir.) The Mosque. BBC, 2001.

[59] Fatima Salaria & Josh Halil (prod. & dir.) The Mosque. BBC, 2001.

[60] Haj: The Journey of a Lifetime. BBC, 2001.

[61] Amir Jamal (prod. & dir.) Prince Naseem's Guide to Islam, Manchester: BBC, 2001.

[62] Haj: The Journey of a Lifetime. BBC, 2001.

[63] Jamal, Amir (prod. & dir.) My name is Ahmed. Manchester: BBC, 2001.

[64] Amir Jamal (prod. & dir.) Prince Naseem's Guide to Islam, Manchester: BBC, 2001.

[65] Haj: The Journey of a Lifetime. BBC, 2001.

[66] Islam, Empire of Faith. The Messenger. BBC, 2001.

[67] Haj: The Journey of a Lifetime. BBC, 2001.

[68] Fatima Salaria & Josh Halil (prod. & dir.) The Mosque. BBC, 2001.

[69] e.g. the middle-aged white female convert testifying to a miraculous experience on Mt Arafat in Haj: The Journey of a Lifetime. BBC, 2001.

[70] http://www.zenit.org/article-16955?l=english, accessed 16 August 2009.

[71] http://www.acommonword.com/index.php?lang=en&page=option1, accessed 16 August 2009.

[72] For another paper which considers this issue, see http://www.acommonword.com/index.php?page=media&item=109, accessed 16 August 2009.

[73] G. T. Sewall, Islam and the Textbooks, New York: American Textbook Council, 27

[74] Larry Poston, Islamic Da'wa in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam, Oxford: OUP, 1992.

[75] "Undercover Mosque", Dispatches, 2007

[76] http://www.wliconline.org/index.php?state=1&page=-1&cat=62, accessed 16 August 2009.

[77] The context of this statement is that the development agencies of both the US and Australian Governments, USAID and AUSAID respectively, have both provided some funding support for Islamic religious schools in Indonesia.

PETER RIDDELL (Ph.D.), Lilydale, Australia, is Professor and Dean at the Centre for the Study of Islam and Other Faiths at the Bible College of Victoria. International teaching ministry in Australia, South East Asia and Europe. Author of numerous books on Islam and Christian-Muslim relations.

Hear O Israel:

The LORD our God,

the LORD is one.

You shall love

the LORD

your God

with all your heart

and with all your soul

and with all your might.

(Deut. 6:4-5)

Ramy Wannous

Die Kreuzzüge aus der Sicht eines arabischen Christen orthodoxen Glaubens

HINTERGRUND DES BEGRIFFS

Als der amerikanische Präsident George Bush am 16. September 2001 in seiner Rede gegen den Terrorismus sagte: „This crusade, this war on terrorism is going to take a while", auf deutsch: „Dieser Kreuzzug, dieser Krieg gegen Terrorismus wird eine Weile dauern", sorgte er für Unruhe im Orient. Besonders fühlten sich die Muslime von seiner Rede betroffen, da sie dachten, es wird einen Kreuzzug gegen sie geben – ähnlich wie im Mittelalter. Was Bush politisch meinte, weiß ich nicht, dabei meinte er rein sprachlich dies nicht. Denn die Bedeutung dieses Begriffs hat sich im Laufe der Geschichte geändert. Und er bedeutet im englischen Sprachgebrauch nicht unbedingt einen religiösen Krieg, eher wird er häufig im positiven Sinne gebraucht, als ein Aufruf, um etwas Gutes zu machen. Zum Beispiel: „A crusade to feed the hungry", also „ein Kreuzzug, um die Hungrigen zu sättigen".

All das empfinden die Völker, die durch die Kreuzzüge gelitten haben, einen solchen Begriff nur als etwas Böses oder als Krieg gegen sie persönlich. Und wenn ich von diesen Völkern rede, dann meine ich nicht ausschließlich die Muslime, sondern auch die Bewohner des Vorderen Orients zu der Zeit wie die Christen und Juden. Denn alle Völker im Vorderen Orient oder im Nahen Osten haben damals gelitten. Wenn die Muslime dementsprechend behaupten, sie wären die einzigen Betroffenen bzw. Opfer der Kreuzzüge, dann wäre das eine große Verleumdung der Geschichte.

Eigentlich, wenn man die Geschichte genau erforscht, dann kann man nur zu einem einzigen Ergebnis kommen, nämlich: dass die Christen selbst, sowohl im Westen als auch im Osten, die größten Verlierer der so genannten christlichen Kreuzzüge waren. Dass die Muslime allerdings das Thema Kreuzzüge häufig in der letzten Zeit ins Gedächtnis der Christen rufen wollen, liegt meiner Meinung nach an deren jetziger politischer Situation, die allerdings das Resultat der muslimischen-ottomanischen engen Denkweise ist, und nichts mit den im Mittelalter geführten Kriegen zu tun hat. Denn die Muslime selbst verstanden die Kriege damals nicht als Kreuzzüge. Der einfache Beweis dafür ist, dass dieser Begriff in der arabischen Sprache nur ca. ein Jahrhundert alt ist. Es heißt auf (heutigem) Arabisch: „al Hurub al-Salibia", also das Adjektiv von „Kreuz" – die „kreuzlichen" Kriege heißt das vielleicht.

Aber damals, also in den arabischen alten Handschriften, findet man diesen Begriff überhaupt nicht. Es hieß „die Frankenkriege“, so ist das, und nicht „die kreuzlichen Kriege“. Diese alte Bezeichnung trifft übrigens die damalige Situation besser als die neue, denn es waren die Franken, die am meisten an den Kriegen teilgenommen haben. Selbst im Westen kam der Begriff „Kreuzzug“ erst im 13. Jahrhundert vermehrt auf. Davor wurden die Kriege als bewaffnete Pilgerfahrt sowie bewaffnete Wallfahrt bezeichnet. Und selbst wenn religiöse Gründe hinter den Kreuzzügen standen, darf man nie behaupten, dass sie die einzigen Gründe waren. Im Folgenden sind einige Vorbemerkungen, um die Hintergründe der Kreuzzüge besser verstehen zu können. Will man die Kreuzzüge verstehen, muss man sich unbedingt das Rittertum anschauen. Hier liegt ein wichtiger Teil zum Verstehen der Kreuzzugsbewegung.

DIE ENTSTEHUNG DER KREUZZÜGE

Ritter ist im Mittelalter eine typische europäische Erscheinung. Das bedeutet, ein voll ausgerüsteter Kämpfer zu Pferd. Wie war der Stand des Rittertums? Der Stand war einfach Ehrlichkeit. Im 9. und 10. Jahrhundert widmeten sich die Ritter der adligen Fehde im eigenen Land, worunter vor allem auch das Volk und die Kirche zu leiden hatten. Teile der Kirche, Gottes Friedensbewegung, versuchten das Fehdewesen einzuschränken, um den Rittern christliche Werte und christliche Aufgaben zuzuweisen, z.B. das Bekämpfen der Heiden und Ketzer. Sie versuchten, diese Kämpfer in den Dienst der Kirche zu stellen. Im 11. Jahrhundert z.B. beteiligten sich französische Ritter an der Wiedereroberung Spaniens, also im Kampf gegen die muslimischen Heiden von Córdoba.

Wir hören oft vom Konzil von Clermont im Jahre 1095. Am 27. November 1095 hielt Papst Urban II. auf dem Konzil von Clermont eine Rede, in der er die Verwüstung der Heiligen Stätten durch die türkischen Seldschuken beklagte und die europäische Ritterschaft aufrief, ihren christlichen Brüdern im Osten zu helfen. Die Wirkung der Rede hatte alle überrascht. Das Volk war außer sich vor Begeisterung und es schrie: „Gott will es!“ Ein Kreuzzug im eigentlichen Sinne ist ein Krieg, der vom Papst ausgeschrieben wird, in dem das Gelübde verlangt, der Ablass und die weltlichen Privilegien bewilligt werden und der, und das scheint wesentlich, auf die Erlangung oder Erhaltung eines ganz bestimmten geografisch fest umrissenen Zieles gerichtet ist: auf die christliche Herrschaft über das Grab des Herrn in Jerusalem.

Was war aber die Vorgeschichte? Im Jahre 1071 fielen die Seldschuken in Palästina ein und eroberten Jerusalem, das damals zum byzantinischen Reich gehörte. Sie gründeten dort das Sultanat von Ikonium. Die Seldschuken waren ein islamisches Herrscherhaus der türkischen Stämme Zentralasiens. Der byzantinische Kaiser Alexis Komnenos I. bat den Papst und das westliche Abendland um Hilfe, da er selber nicht genügend Truppen für den Kampf gegen die Seldschuken aufbringen konnte. Der Appell Papst Urban II. von Clermont hatte diesen Aufruf als Hintergrund. Der Hilferuf durch den Papst an die

Kirche ging vervielfältigt durch ganz Europa. Die Idee, Jerusalem von den Heiden zu befreien, elektrisierte einfach die Menschen. Diese Bewegung, die Europa ergriff, erfasste alle Schichten und dauerte rund 300 Jahre an.

Woher aber kommt die Ideologie des „Gerechten Krieges“ oder „Kreuzzuges“? Schon der Kirchenvater Augustinus sprach vom „Gerechten Krieg“. Er meinte damit, dass es richtig sei, zu den Waffen zu greifen, wenn es um die Verteidigung oder Wiedererlangung geraubten Gutes geht. Was hat das aber mit Jerusalem zu tun? Im gesamten Mittelalter betrachteten die Menschen in Europa Jerusalem als christliches Eigentum. In diesem Sinne raubten die muslimischen Seldschuken das christliche Jerusalem. Die christliche Kirche hatte Augustinus’ Ansicht über den „Gerechten Krieg“ immer vertreten. Da die europäischen Räuber von Kirchengut - Normannen, Sarazenen oder Ungarn - immer Ungläubige waren, verband man dann den Kampf gegen die Heiden mit dem „Gerechten Krieg“, aus dem bald ein „Heiliger Krieg“ wurde, also ein Glaubenskrieg.

Übrigens, reine religiöse christliche Kriege gab es im 7. Jahrhundert mit dem berühmten byzantinischen Kaiser Heraklius. Dieser führte einen großen Krieg gegen die Perser um das Heilige Kreuz, das die Perser im Jahre 614 mitnahmen, als sie Jerusalem eroberten. Wenn man die Reden des Kaisers liest, die er gehalten hat, um seine Armee zu ermuntern, dann sieht man den Unterschied zwischen diesem (religiösen) Krieg und den Kreuzzügen. Es war rein religiös damals. Die Kirche versprach als Lohn für die Kreuzzugsteilnahme einen Ablass. Viele Gläubige meinten aber, dass ihnen auch die Sünden im Jenseits erlassen werden, wenn sie als Kreuzfahrer Jerusalem befreien. Die Kirche versprach ganz bewusst nicht, sie ließ die Menschen in dem falschen Glauben an den Sündenablass für das Leben nach dem Tod. Mit dieser Ideologie und diesem Lohn gelang es der Kirche - damals meine ich klar Rom -, den Rittern ein neues Betätigungsfeld zu geben. Hier konnten sie ihren Mut erproben und reichen seelischen und materiellen Lohn ernten. Denn Urban II. versprach den Kreuzrittern, sie könnten das eroberte Land behalten. Man muss aber die wirtschaftlichen Hintergründe nie vergessen.

Die Hauptgründe für die Ritter, das Kreuz zu nehmen, waren vor allem wirtschaftlicher und sozialer Art. In Nordfrankreich z. B. erbte nur der älteste Sohn das gesamte Erbe. Die anderen gingen leer aus. Auf den Kreuzzügen konnten die nachgeborenen Söhne eigene wirtschaftliche Unabhängigkeit erlangen. In Südfrankreich und Teilen Deutschlands wurde der Grundbesitz gemeinsam verwaltet. Alle Anwesenden mussten sich dem Familienoberhaupt unterordnen ohne je einen eigenen Acker zu bekommen. Auch hier bot der Kreuzzug eine Lösung: Hinaus in die Welt, Abenteuer erleben, reich werden und viel Gutes für das eigene Seelenheil tun. Dies waren Aussichten, denen sich viele Menschen nicht entziehen konnten.

Fazit: Die Motivation für die Kreuzzüge war sowohl religiöser aber auch – und meistens - wirtschaftlicher Art. Wie war die Situation im Orient vor dem ersten Kreuzzug?

DIE ORTHODOXE KIRCHE IN KONSTANTINOPEL UND ANTIOCHIEN

Was geschah während der Kreuzzüge? Am Beispiel Antiochiens versuche ich zu zeigen, wie das wahre Verhalten der Kreuzritter gegenüber anderen Christen war. Bereits im 7. Jahrhundert, ganz genau im Jahre 638, verloren die Byzantiner Antiochien an die muslimischen Araber, sowohl die Stadt als auch die Region. Jahrzehntelang blieben die Christen unter muslimischer Herrschaft, bis es den Byzantinern gelungen war, Antiochien zurück zu erobern und unter ihre Gewalt zu bringen - von 996 bis 1084. Wie bereits erwähnt, gelang es den Seldschuken, die Abbasiden zu besiegen im Jahre 1055. Damit die Seldschuken allen Muslimen zeigen, wie stark der Seldschukenstamm ist, fingen sie an, die Byzantiner zu bekämpfen, nachdem die arabischen Muslime jahrelang aufgehört haben, Kriege gegen das oströmische Reich zu führen. Die starken und kämpferischen Seldschuken erzielten wichtige Siege ganz rasch. Und so standen strategische Teile des byzantinischen Reiches unter ihrer Gewalt, etwa Armenien und Izmir, Ikonia und schließlich auch Jerusalem.

Was die Norm anbelangt bezüglich des Umgangs mit „Ahal al-Thuma" Leute der Kopfsteuer (die Schutzbefohlenen – Anm. der Redaktion), die von den arabischen Kalifen gesetzt wurde, beachteten die Seldschuken nicht, sondern sie waren brutal und fingen an, vor allem die Christen zu vertreiben. Die Christen unter den neuen Herrschern haben viel gelitten, vor allem in Jerusalem. Die Seldschuken eroberten die Stadt Antiochien im Jahre 1084. Antiochien war ein starkes Dukat (Verwaltungsbezirk) zu der Zeit. Nach diesem Sieg fingen die Muslime an, Antiochien zu besiedeln. Sie blieben trotzdem eine Minderheit dort. Der erste Kreuzzug richtete sich gegen Antiochien. Warum? Weil, als die Byzantiner Antiochien wieder eroberten (996), war das für Antiochien wie eine Wiedergeburt. Denn die Byzantiner machten daraus das wichtigste militärische Dukat des byzantinischen Reiches. Antiochien erfuhr einen Aufschwung in allen Aspekten: wirtschaftlich, architektonisch und sogar theologisch.

Kirchlich betrachtet versuchte Konstantinopel seinen Einfluss auszuüben auf Antiochien. Und obwohl die Mehrheit der Antiochener arabischsprachig war, wurden byzantinische Patriarchen auf den antiochenischen Thron gesetzt, die selbst von den Kaisern ernannt wurden. Selbst in die Liturgie mischte sich Konstantinopel ein. Und so wurde die alte antiochenische Eucharistiefeier durch die neue Chrysostomos-Liturgie, die bis jetzt gefeiert wird, ersetzt. Ein solches Vergehen war neu seitens Konstantinopels. Die Byzantiner haben nie versucht, ihre Sprache oder liturgischen Formen zu forcieren, wie Rom es immer gemacht hat. Kirchliche Einheit bedeutete für die Byzantiner Einheit durch den Glauben und nicht durch die Form. Man erinnert sich an die Erfindung der kyrillischen Schrift, die von zwei Byzantinern erfunden wurde, um die Bibel in die slawische Sprache zu übersetzen. Griechisch war für die Byzantiner nicht wie Latein für Rom. Man kann dieses neue Verhalten Konstantinopels nur verstehen, wenn man die gesamte kirchliche Situation zwischen Osten und Westen bzw. zwischen Rom und

muslimischen Djihad. Es gibt zwar einen Unterschied zwischen dem christlichen und dem muslimischen Paradies, aber der weltliche Reichtum, was für die Kreuzritter nicht vom himmlischen Reich zu trennen war, war schon im Hinterkopf. Denn die Kreuzritter, im Gegensatz zu den muslimischen Djihadisten, kamen in den Orient nicht um zu sterben, sondern eher um zu siegen und Gewinne zu erzielen.

Dies zeigte sich deutlich, als die Kreuzfahrer in Konstantinopel eintrafen vor dem Anfang des 1. Kreuzzuges. Ihr Verhalten mit dem byzantinischen Kaiser Alexis Komenos beweist, dass sie zwar den Krieg gegen die Muslime führen wollten, jedoch war die brennende Frage für sie: Aber mit welchen Kosten? Oder anders gesagt, die Kreuzritter fragten den Kaiser: „Was werden wir kriegen, wenn wir gewinnen?“ Es gibt viele Dokumente, die über die Verhandlungen zwischen den Kreuzrittern und dem Kaiser berichten. Die Kreuzritter dürften unter anderem einen Kulturschock erlitten haben, als sie Konstantinopel sahen. Diese wunderbare Stadt war ein Meisterwerk der Baukunst. Allein wenn man bedenkt, dass die Hagia Sophia, diese berühmte Kirche - jetzt in der Türkei in Istanbul – bereits in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts gebaut wurde, während die erste gotische Kirche, nämlich die Elisabethkirche in Marburg an der Lahn in Deutschland, erst im 13. Jahrhundert errichtet wurde, dann könnte man verstehen, wie sich die Kreuzfahrer gefühlt haben. Sie wussten auch, dass nicht nur Konstantinopel reich und schön war sondern auch andere östliche Städte, etwa Jerusalem und Antiochien.

Antiochien war das erste Ziel der Kreuzfahrer und so wurde die Stadt und dann später die Region Antiochiens im Jahre 1098 befreit von den Seldschuken. Die Kreuzritter wollten den Landweg nach Jerusalem nehmen, der einfach durch Antiochien läuft. Nach der Befreiung der Stadt verhielten sich die Kreuzfahrer aggressiv gegen die Muslime. Die Christen allerdings, meistens orthodox, waren höchst zufrieden, wieder unter christlicher Herrschaft leben zu können. Es handelte sich nicht nur um religiöse Freiheit sondern auch um Steuern, um Geld. Damals mussten sie ja Kopfsteuern zahlen, die Christen. Also es handelte sich nicht nur um religiöse Freiheit, sondern auch um Kopfsteuern, die die Nicht-Muslime an den muslimischen Staat zahlen mussten. Aber die religiöse Freiheit war für sie selbstverständlich äußerst wichtig, vor allem, weil ihre Bischöfe und Patriarchen häufig ins Exil von den Muslimen geschickt wurden. Die Kreuzritter verhielten sich anderen Christen gegenüber am Anfang ziemlich friedlich. Man soll nie vergessen, dass es eine gewisse Trennung zwischen Rom und Konstantinopel bereits im Jahre 1084 gab. Trotzdem waren die Kreuzfahrer fair mit den Christen. Aber das war nur am Anfang. Das neue Verhalten der Kreuzfahrer gegenüber den Christen in Antiochien – wird später zu ihrem Musterverhalten in allen christlichen Patriarchaten. Was geschah dort? Nach dem Tode des antiochenischen Patriarchen Johannes VII. wählten die Lateiner bzw. die Kreuzfahrer.

Lateiner, das ist übrigens die christlich-orthodoxe-arabische Bezeichnung (für die röm.-katholischen

Kreuzfahrer). Aber nicht nur die arabische (islamische) Bezeichnung. Man nennt die Kreuzfahrer immer die Lateiner, denn selbst wir empfinden das nicht unbedingt als „Hurub al-Salibia“ (nur gegen Muslime), sondern auch als einen Krieg gegen uns (den Byzantinern). Und wir können auch das Kreuz als Symbol benutzen. Also die Kriege der Lateiner (gegen den ganzen Orient) sozusagen.

Nach dem Tode des antiochenischen Patriarchen Johannes VII. wählten die Lateiner bzw. Kreuzfahrer einen lateinischen bzw. römisch-katholischen Patriarchen namens Adimar. Der wurde zum ersten lateinischen Patriarchen auf dem antiochenischen Stuhl. Und die Kreuzfahrer wollten den neu gewählten antiochenischen Patriarchaten Johannes VIII. nicht anerkennen. Hinzu kommt, dass der lateinische Patriarch den lateinischen Ritus in allen Kirchen forcieren wollte. Und das war dann anders als das, was Byzanz damals gemacht hat. Byzanz sagte (damals), man will jetzt die Chrysostomos-Liturgie oder die Liturgie der Hauptstadt, sprich Konstantinopel, einführen, und es dauerte so ungefähr 200-250 Jahre bis dann alle orthodoxen Kirchen in Antiochien diese Liturgie übernahmen. Was damals der katholische Kardinal oder Patriarch gemacht hat, war, dass er es nicht dulden wollte, dass man eine andere Liturgie feiert. Dies kippte die Stimmung zwischen den Christen. Die Antiochener sahen sich in einer neuen Situation. Der neue Herrscher ist zwar christlich, aber nicht orthodox. Sie konnten nichts dagegen machen. Auch nicht, um die Hilfe des orthodoxen Kaisers bitten, da sie erstens wussten, dass er die Hilfe der Kreuzritter braucht und zweitens, die Kreuzritter haben die antiochenische Region unter sich verteilt und nicht an den Kaiser übergeben, wie sie es dem Kaiser am Anfang versprachen. Das Einzige, was die Antiochener machen konnten, ist, sich hinter ihrem Glauben zu verschanzen.

BRUCH ZWISCHEN ROM UND BYZANZ

Nach dem Tode Adimars schickten die Kreuzritter einen Brief an den Papst, in dem sie ihn baten, nach Antiochien zu kommen, um den ersten Thron Petri zu nehmen. Sie schrieben wörtlich:

> „Wir haben die Türken und Heiden besiegt – hiermit meinten sie die Muslime. Aber die Häretiker von Griechen bzw. Byzantinern, Armeniern, Syrern und Jakobiten konnten wir nicht besiegen. Geliebter Vater, Stellvertreter Petri, wir bitten dich hier her zu kommen und auf dem antiochenischen Thron zu sitzen, damit du die richtigen Entscheidungen triffst, so dass wir die Häretiker ausrotten können, egal wo sie sich befinden - klar, hiermit meinten sie die Christen.“

Tatsächlich haben die Kreuzritter eine Kirche in der Stadt Antiochien gebaut, die man bis heute besuchen kann. Interessanterweise kann man dort auf einem Plakat die Übersetzung des lateinischen Textes lesen, der lautet: Hier war der erste Thron Petri - also nicht in Rom! Was in Antiochien passierte, geschah auch in anderen befreiten Regionen. In Jerusalem, später dann Alexandria. Die orthodoxen Bischöfe wurden ersetzt durch lateinische, und in jedem Pa-

triarchat findet man zu der Zeit zwei Patriarchen, einen orthodoxen und einen lateinischen. Und das war wiederum eine neue kirchliche Situation im Orient. Die Christen im Orient waren einfach irritiert, vor allem nach dem großen Massaker der Kreuzfahrer in Jerusalem. Denn als sie die Stadt eroberten, schlachteten sie nicht nur die Muslime sondern auch Juden und Christen. Und bereits nach diesem Fall wussten die Christen im Orient, dass die Kreuzritter kamen, nicht um ihnen zu helfen oder um sie zu befreien, sondern um sie zu besiegen.

Man soll sich vorstellen, wie sie sich gefühlt haben. Erstmals waren sie vertrieben von den Muslimen und dann von den Christen selbst. Aber seit dem wissen auch die Christen im Orient, dass sie dasselbe Schicksal teilen mit den anderen Völkern der Region. Daher erinnert sich der Orthodoxe ungern an die Kreuzzüge, vor allem nach dem 4. Kreuzzug. Was im Jahre 1204 geschah, haben die Orthodoxen nie vergessen. Die Kreuzfahrer standen vor den Toren Konstantinopels und wollten ihren Zug gegen Ägypten richten. Plötzlich haben sie Konstantinopel überfallen und plünderten die Stadt, beraubten die Paläste und Schätze und zerstörten orthodoxe Kirchen in einer Weise, die nicht mal die Nichtchristen gemacht haben. Nach diesem Fall vertrugen sich die Orthodoxen und Katholiken nicht mehr. Das Schisma von 1054, das nur auf Papier war, zeigte jetzt seine Wirkung. Ab hier darf man historisch von einer wirklichen Trennung zwischen Rom und Konstantinopel reden. Oft lesen wir in den Geschichtsbüchern, dass das Schisma zwischen Ost und West um 1054 geschah, aber das stimmt nicht. Tatsächlich stimmt das nicht. De facto war das nach diesem Jahr, nach 1204. Daher, als Papst Johannes Paul II. Griechenland im Jahre 2004 besuchte, entschuldigte er sich für die Taten der Lateiner von 1204, also nach 800 Jahren.

Bis heute sitzt dieser Fall tief in der Erinnerung der Griechen, besonders wenn man den Berg Athos besucht - ich weiß nicht, ob der Berg Athos Ihnen ein Begriff ist? Das ist in Griechenland ein Berg, wo es nur Klöster gibt und Mönche. Und die Mönche dort verstehen sich als Hüter der Orthodoxie - und wenn man Athos besucht und mit einem Mönch dort redet, dann versteht man, wie die Orthodoxen sich fühlen, wenn es um dieses Ereignis geht. Sie können es einfach nicht vergessen. All das führte zur Schwächung des byzantinischen Reiches.

Wir erinnern uns daran, dass die Kreuzritter kamen, um unter anderem dem byzantinischen Kaiser zu helfen. Stattdessen wurde er schwächer und schwächer. Selbst die christlichen kleinen Reiche, die die Kreuzritter für sich gebaut hatten, wurden schwach und fielen wieder in die Hände der Muslime. Nach 1204 gab es wirklich keine wichtigen Kreuzzüge mehr und als die osmanischen Türken vor den Toren Konstantinopels standen im Jahre 1453, wollte der byzantinische Kaiser wieder um die Hilfe des Westens bitten. Da hörte er aber von seinen Leuten: „Lieber der Turban des Türken als die Tiara des Papstes!“ Und diesen Satz kennen die meisten Orthodoxen im Orient oder die meisten Orthodoxen auf der Welt.

Man vertraut nicht mehr den westlichen Christen. Ich meine damals, nicht jetzt. Dies zeigt, wie tief der Bruch zwischen Rom und Byzanz war - bis heute. Und übrigens, falls sie das nicht wissen: Damals gab es zwei Synoden. Als die Türken, die Osmanen, vor Konstantinopel standen, gab es Verhandlungen zwischen Byzanz und Rom. Da fanden zwei Synoden statt und die letzte war in Ferrara-Florenz, 1438 und 1439, und es ging ja um die Einheit zwischen Byzanz bzw. den Orthodoxen und den Katholiken. Der Kaiser wollte das, damit er Hilfe kriegt. Das erste, was Rom damals verlangte, war, dass dann alle Orthodoxen dem Papst unterstehen. Und das wollten dann die Orthodoxen nicht. Und deswegen heißt es dann „Lieber der Turban des Türken als die Tiara des Papstes".

SCHLUSSFOLGERUNGEN

Kreuzzüge sind ein schwarzes Kapitel in der Geschichte der Christenheit. Anstatt das Kreuz als Symbol der Liebe und Aufopferung zu sehen, benutzte man es, um zu töten. Krieg und Kirche lassen sich nie miteinander verbinden. Die Ergebnisse der Kreuzzüge sind bis heute noch zu spüren, allerdings im Osten anders als im Westen. Der Fall Konstantinopels war nicht das wichtigste Resultat der Kreuzzüge. Reiche entstehen und vergehen, das ist nicht so ganz wichtig. Vor allem für die Christen. Wichtiger ist, dass man im Namen Gottes getötet hat. Die Rezeption der Kreuzzüge im Osten spürt man anders als im Westen. Für uns orientalische Christen ist das Zusammenleben mit den Muslimen zerstört. Viele Muslime wollen sich als einzige Opfer der Kreuzzüge sehen und vergessen die anderen einfach, die Christen und die Juden. Es gibt kein Vertrauen mehr zwischen Christen und Muslimen. Und für die Muslime im Orient sind die Christen eine Last der Kreuzzüge oder sie nennen das so wörtlich: Die Christen im Orient sind die verlängerte Hand der Europäer oder der Christen. Und das ist für uns eine Katastrophe. Das heißt, die Christen im Orient sind da, weil die Kreuzfahrer sie mitgebracht haben. Sie wollen nicht sehen, dass es Christen vor den Muslimen im Orient gab.

Übrigens, das ist ja meine eigene Beobachtung, meine Meinung; wir können darüber diskutieren: Die schlechtesten Geschichtsleser sind die Muslime. Sie lesen die Geschichte nicht gerne. Am schlimmsten ist es für die Christen im Orient, dass sie immer noch verfolgt werden, wenn immer die politische Situation zwischen dem Westen und der muslimischen Welt kippt. Die heutige Situation im Irak zeigt deutlich, wie die Christen verfolgt werden, und wenn man die Reden der Fundamentalisten hört, dann taucht der Begriff „Kreuzfahrer" immer auf. Das war übrigens nach der Rede von (Präsident) Bush. Das war ein großer Fehler von seinen Beratern. Aber immerhin benutzen die Fundamentalisten - wenn man Arabisch lesen kann, wenn man die Reden von Ayman al-Zawaheri (Stratege der al-Qaeda-Bewegung – Anm. der Redaktion) liest, dann heißt es - immer „Kreuzfahrer, Kreuzfahrer". Die Fundamentalisten machen das, um die Muslime zu manipulieren und ihnen das Recht zu geben, Christen zu töten.

Auch im Libanon ist die Situation nichts anderes. Die Christen werden

nicht gesehen als Urbewohner des Landes. Und ich kann hier sagen, es gab vor ein paar Jahren ein Riesenproblem zwischen unserer Kirche - vor allem zwischen unserem Patriarchen, dessen Sitz in Damaskus ist - und der syrischen Regierung. Irgendwann mal hat er in einer Predigt gesagt: „Ihr Muslime seid unsere Gäste. Wir waren vor euch hier." Und das stimmt ja. Und da gab es dann Unruhen in Syrien. Also wir wurden nicht verfolgt, aber das hat den muslimischen Syrern gar nicht gefallen. Und das ist nur Geschichte, nur Geschichte. Der Westen hat zwar wichtige wirtschaftliche Ziele erzielt durch die Kreuzzüge, auch wissenschaftlich kamen die Europäer in Berührung mit der damals wichtigen arabischen Philosophie und Wissenschaft. Jedoch zahlen sie einen hohen Preis heutzutage. Bei jedem politischen Ereignis erinnern die Muslime die westlichen Bürger an ihre Gräueltaten von damals. Dieses schlechte Gewissen wird uns Christen immer verfolgen. Was haben wir mit dem Kreuz Christi gemacht? Viel wichtiger ist die Frage: Werden die Christen je von der Geschichte lernen und statt militärischem Kreuzzug eine friedliche Kreuzfahrt führen? Ich glaube, das ist die neue und große Herausforderung aller Christen.

Vielen Dank.

RAMY WANNOUS (Dr. Theol), Beirut, Libanon. Studium der Theologie im Libanon und in Deutschland. Promotion an der Universität Marburg. Dozent für Kirchengeschichte am St. John of Damascus Institute of Theology der University of Balamand/Libanon.

Selig sind

die

Sanftmütigen,

denn

sie werden

die Erde

besitzen.

(Matth. 5,5)

Selig sind

die

Friedensstifter,

denn

sie werden

Gottes Kinder

heißen.

(Matth. 5,9)

Ramy Wannous

The Crusades from the View of an Arab Christian belonging to the Orthodox Faith

BACKGROUND OF THE TERM

When the US President George W. Bush in his speech on September 16th 2001 said about terrorism: „This crusade, this war on terrorism, is going to take a while", he caused a big irritation in the Orient. Particularly the Muslims felt attacked by his speech because they thought a crusade will be launched against them – similar to the Middle Ages. What Bush meant politically, I do not know. But from a linguistic point of view, he did not mean this, because the meaning of this term has changed in the course of history. In modern English this term does not necessarily mean a religious war, rather it is usually used in a positive sense as a call for action to do something good. For example: „A crusade to feed the hungry". But the people who have suffered from the Crusades, have the impression that such a term is something evil or means a war against them personally. And when I speak about these people, I do not only mean the Muslims but also the other inhabitants of the Middle East at that time, such as the Christians and Jews. For at that time all the people in the Middle East have suffered. If Muslims claim, accordingly, that they were the "only" victims of the Crusades, this would be a great distortion of history.

If we study history accurately, we actually can only conclude that the Christians themselves, both in the West and in the East, were the biggest losers in the so-called Christian Crusades. For Muslims to raise the issue of Crusades in recent times more often and remind the Christians of it is due to, in my opinion, their present political situation. This, however, is a result of the Muslim-Ottoman narrow mindedness and has nothing to do with the wars waged in the Middle Ages. At that time the Muslims themselves did not understand the wars as Crusades. The simple proof for this is the fact that in Arabic language this terminology is only about one century old. In (modern) Arabic it is called: „al Hurub al-Salibia", where (the word) „cross" is used as an adjective and hence „crossly wars" would be a suitable translation.

But in old Arabic manuscripts this term cannot be found at all. At that time it was called "the French wars" and not "the crossly wars" (Crusades). This old designation actually describes more accurately the situation of that time rather than the new one, because it was the Franks who mainly participated in these wars. Even in the West the term "Crusade" started occurring more frequently only from the 13th century and onward. Before that, the wars were

described as armed pilgrimages. And even if religious issues where behind the Crusades, we must never say that this was the only reason. The following are some preliminary remarks in order to understand the background of the Crusades better. In order to understand the Crusades, it is necessary to look into Chivalry (knighthood). Here lies an important aspect for understanding the crusade movement.

THE EMERGENCE OF THE CRUSADES

The „Knight" is a typical European phenomenon of the Middle Ages. He was a fully equipped fighter on horseback. And what was the status of knighthood? The status was simple honesty. In the 9th and 10th century the knights devoted themselves mainly to noble feuds within their own countries, from which population and church had to suffer mainly. Parts of the church, God's peace movement, tried to restrict the feudal system by assigning Christian values and duties to the knights, for example, to fight the pagans and heretics. So they tried to place these fighters in the service of the church. In the 11th century, for example, French knights participated in recapturing Spain, by fighting against the Muslim heathens of Córdoba.

We often hear from the Council of Clermont in 1095. On 27th November 1095, Pope Urban II gave a speech at the Council of Clermont in which he lamented the devastation of the holy places by the Seljuk Turks and called the European chivalry to help their Christian brothers in the Orient. The effect of the speech was a surprise to all. The people were beside themselves with excitement and shouted: "God wills it!" A Crusade in its true sense is a war which is issued by the Pope, which requires a vow, granting indulgence and worldly privileges and which - and this seems to be essential – is aimed at obtaining or maintaining a specific geographically clearly defined objective: the Christian rule over the grave of the Lord in Jerusalem.

What, however, was the pre-history? In 1071 the Seljuks entered Palestine and conquered Jerusalem, then a part of the Byzantine Empire. There they founded the Sultanate of Iconium. The Seljuks were a Muslim dynasty of the Turkish tribes of Central Asia. The Byzantine Emperor Alexis I. Comnenus asked the Pope and the Occident for help since he himself was not able to raise enough troops for the fight against the Seljuks. The appeal of Pope Urban II of Clermont had this call as background. The call to the Church for help by the Pope was multiplied throughout all of Europe. The idea to liberate Jerusalem from the Gentiles simply electrified the people. This movement seized Europe for about 300 years and covered all social classes.

But where did the ideology of a „Just War" or a "Crusade" originate from? Already the Church father Augustine spoke of the "Just War". He meant that it was right to resort to arms when it comes to defending or recovering stolen goods. But what has this to do with Jerusalem? Throughout the entire Middle Ages, people in Europe considered Jerusalem as Christian property. In this sense, the Muslim Seljuks robbed the Christian Jerusalem. The Christian church had always maintained Augustine's view on the "Just War". As robbers of European Church property, the Normans, the Saracens

and the Hungarians were always considered as "unbelievers". So the fight against Gentiles was associated with the term "Just War" from which soon the concept of "Holy War" emerged. This was to be a religious war.

By the way, there were purely religious Christian Wars during the 7th century with the famous Byzantine Emperor Heraclius. He led a big war against the Persians because of the Holy Cross which the Persians took away in 614 when they conquered Jerusalem. If one reads the speeches of the Emperor which he gave in order to encourage his army, then the difference between this (religious) war and the Crusades can be seen. In those days it was purely religious. The church promised an indulgence as a reward for the participation in a crusade. Many believers thought, however, that they would also receive the remission of sins in the afterlife if they would liberate Jerusalem as Crusaders. The church intentionally did not give a promise, leaving people in their wrong belief of indulgence from sins for their life after death.

With this ideology and this reward in mind, the church succeeded at that time --and I clearly mean Rome--, to give to the knights a new field of activity. Now they were able to test their courage and to reap rich spiritual and material reward. For Urban II promised the Crusaders that they could keep the conquered lands for themselves. But we must never forget the economic background aspects.

The main reason for the knights to take up the Cross was mainly of economic and social nature. In northern France, for example, only the eldest son would inherit the entire inheritance. The others would be left empty-handed. During the Crusades the younger sons could acquire their own economic independence. In southern France and in parts of Germany land was managed collectively. All those present had to subordinate themselves to the head of the family without ever getting their own field. Also in this instance the Crusade offered a solution: to go out into the world, experience adventure, become rich and do much good for one's own salvation. These were prospects which many people could not resist.

Conclusion: The motivation for the Crusades was both of religious and – mostly –economic nature. What was the situation in the Orient before the first Crusade?

THE ORTHODOX CHURCH IN CONSTANTINOPLE AND ANTIOCH

What happened during the Crusades? Using the example of Antioch, I will try to show how the true behaviour of the Crusaders was against other Christians. In the 7th century, to be exact in 638, the Byzantines had already lost Antioch to the Muslim Arabs, both the city and the region. For decades, the Christians remained under Muslim rule until the Byzantines succeeded to reconquer Antioch and bring it under their control – from 996 to 1084. As already mentioned, the Seljuks succeeded in defeating the Abbasids in 1055. In order to demonstrate to all Muslims how strong the Seljuk tribes are, they started fighting the Byzantines after Arab Muslims had ceased to wage war against the Eastern Roman Empire for many years. The strong and

combative Seljuks achieved important victories very quickly. And thus, strategic parts of the Byzantine Empire came under their control, such as Armenia, Izmir, Ikonia and finally Jerusalem.

Regarding the standards in relation to dealing with „Ahal al-Thuma", people of the head tax (the Wards – editor's note), which was set by the Arab caliphs, the Seljuks did not observe them, but rather started to expel the Christians brutally. The Christians under the new rulers suffered much, especially in Jerusalem. In 1084 the Seljuks conquered the city of Antioch. At that time Antioch was a strong ducate (administrative district). After this victory the Muslims began to settle in Antioch but they remained a minority there. So the first Crusade was directed against Antioch. Why? Because when the Byzantines recaptured Antioch (in 996), it was like a rebirth for Antioch. So the Byzantines made it the most important military ducate of the Byzantine Empire. Antioch experienced a boom in every aspect: economic, architectural and even theological.

From an ecclesiastical perspective, Constantinople attempted to exercise its influence upon Antioch. And although the majoritry of the Antiochenes was Arabic speaking, Byzantine patriarchs who were appointed by the Emperors were placed on the throne of Antioch. Even concerning the liturgy Constantinople imposed itself. This way the old Antiochene Eucharist was replaced by the new Chrysostomos-liturgy which is celebrated until today. Such an offense was new on the part of Constantinople. The Byzantines had never tried to enforce their language or liturgical forms before, as Rome used to do it. Church unity meant for the Byzantines the unity through faith and not through form. Here, one is reminded of the invention of the Cyrillic alphabet which was invented by two Byzantines in order to translate the Bible into the Slavic language. Greek did not have the same value for the Byzantines as Latin did for Rome. This new behavior of Constantinople can only be understood if one takes into account the whole ecclesiastical situation between East and West, between Rome and Constantinople. Both capitals of the Roman Empire, the old and the new, could never tolerate each other during the course of history. Rome could not realize that it was no longer the only Rome, the true capital of the Roman Empire. Also ecclesiastically the problems between the two churches multiplied and in the second half of the first Christian millennium there were already several divisions between the two patriarchates.

Shortly before the turn of the millennium the atmosphere between the two churches worsened. Therefore, one can reasonably understand the behavior of Constantinople towards Antioch. In the capital they wanted to strengthen the position of the church towards Rome. They thought of implementing the methods used in Rome on the other churches. The Antiochenes themselves did not really have trouble with this new situation. They were rather happy to be under Christian rule again. Moreover, Greek never was a foreign language to them and Antioch was from its inception a multicultural metropolis. Also Greek was part of the Antiochene patriarchate. Therefore, one would not be surprised to read that most of the theological works which appeared between 969 and 1084 in Antioch, were in Arabic

and not in Greek. This was the most productive literary period in the history of Antioch. So there was a connection with Constantinople, but the Antiochenes have never understood this connection as subordination.

This can be clearly seen in the attitude of the Antiochene Patriarch Peter III towards the so-called Schism (division) between the West and the East in 1054. The Arab Peter, who grew up in Constantinople and even served at the court of the Emperor, took a peaceful and conciliatory attitude towards the division, entirely different from the position of the Patriarch Michael I of Constantinople. So Antioch flourished at that time in all aspects, therefore it was natural that the eyes of the Seljuks were focused on that city. And they succeeded, as I said, in defeating the Byzantines at Antioch in 1084. This victory changed the face of the whole region rapidly and Byzantium knew that the fall of the Antiochene Ducate meant a real threat for its existence.

THE CRUSADERS AND ANTIOCH

And here we come to the main cause of the Crusades. Byzantium was in real danger and therefore Emperor Alexis I Komenos wrote to the kings of the West and to the Pope, promising them rewards if they helped Byzantium. However, what Byzantium wanted was different from what the West was thinking of. Driven by religious emotions and focused on economic profits, the Crusaders came to the East. If we compare religions here, one wonders whether there are points of contact between the religious feeling of the Crusaders and Muslim Jihad. A Jihadist, who wants to die in combat for God, thinks of one thing: the rewards that he will receive in paradise. Although he knows that he is participating in a religious act and everything is justified for him, however, what ultimately interests him is the honey and milk flowing and the women in the Muslim paradise. A Crusader, in my view, did not think much differently. With God and church by his side, he came to the Orient to wage a "Just War" with the aim of making profits. This concept of a "Just War", which existed already since the 5th century, does not differ essentially from the Muslim Jihad. Although there is a difference between the Christian and the Muslim paradise, nevertheless the worldly wealth, which for the Crusaders was inseparable from the heavenly kingdom, was already in mind. So the Crusaders, in contrast to Muslim Jihadists, did not come to the Orient to die, but rather to win (the war) and make profits.

This became clear when the Crusaders arrived in Constantinople at the beginning of the first Crusade. Their attitude towards the Byzantine Emperor Alexis Komenos proves that on the one hand they wanted to wage war against the Muslims, however, the burning question for them was: But at what cost? In other words, the Crusaders asked the Emperor: "What will we get if we win?" There are many documents reporting the negotiations between the Crusaders and the Emperor. The Crusaders probably suffered a cultural shock when they saw Constantinople. This wonderful city was a masterpiece of architecture. If you only consider that the Hagia Sophia, the famous church – today Istanbul, Turkey – was already built in the first half of the 6th century whereas the first Gothic church, the

Elisabeth Church in Marburg/Lahn in Germany, was built only in the 13th century, then one can imagine how the Crusaders must have felt. Also, they knew that not only Constantinople was rich and beautiful but also the other Eastern cities, such as Jerusalem and Antioch.

Antioch was the first target of the Crusaders and so the city and then later the region of Antioch were delivered from the Seljuks in 1098. The Crusaders wanted to take the road to Jerusalem which simply runs through Antioch. After the liberation of the city the Crusaders acted aggressively against the Muslims. The Christians, however, mostly Orthodox, were highly pleased to be able to live under Christian rule again. This was not only about religious freedom but also about taxes and money. At that time the Christians had to pay poll taxes. So it is not only about religious freedom but also about poll taxes which non-Muslims had to pay to the Muslim state. But religious freedom was of course extremely important for them, especially because their Bishops and Patriarchs were often sent into exile by the Muslims. Initially, the Crusaders behaved quite peaceful towards other Christians. One should not forget that there were already some divisions between Rome and Constantinople in 1084. Nevertheless, the Crusaders were fair towards the Christians, but only at the beginning. The behaviour of the Crusaders towards the Christians in Antioch will later become the pattern of behaviour in all Christian patriarchates. What happened there? After the death of the Antiochene Patriarch John VII, the Latins respectively the Crusaders chose the new Patriarch.

Latins, by the way, is the Christian-Orthodox-Arab name (for the Roman Catholic Crusaders). But this terminology is not only used in Arabic (Islam). The Crusaders have always been called Latins (by us) because even we ourselves understand that these wars were not necessarily „Hurub al-Salibia" (against the Muslims only), but also a war against us (the Byzantines), who also use the cross as their symbol. Therefore, it was the war of the Latins (against the entire East), so to speak.

After the death of the Antiochene Patriarch John VII, the Latins, respectively the Crusaders, elected a Latin, respectively Roman Catholic Patriarch called Adimar. He became the first Latin patriarch on the Antiochene chair and the Crusaders refused to recognize the newly elected Antiochian Patriarch John VIII. In addition, the Latin patriarch wanted to enforce the Latin rite in all the churches. And that was different from what Byzantium had done before. Byzantium said it wanted to introduce the Chrysostom liturgy, or the liturgy of the capital, i.e. Constantinople, and it took about 200-250 years until all Orthodox churches in Antioch adopted this liturgy. But the Catholic cardinal or patriarch at that time did not tolerate for any other liturgy to be celebrated. This tipped the emotions among the Christians. The Antiochenes found themeselves in a new situation. The new ruler was indeed a Christian but not an Orthodox. There was no way out (of this situation). Also, they could not expect help from the Orthodox Emperor because they knew, firstly, that he depended on the support of the Crusaders and, secondly, that the Crusaders had divided the Antiochian region among themselves and did not hand it over to the Emperor, as they

promised him initially. The only thing the Antiochenes could do now was to hide behind their faith.

THE RIFT BETWEEN ROME AND BYZANTIUM

After the death of Adimar the Crusaders sent a letter to the Pope, requesting him to come to Antioch and take the first throne of Peter. They wrote:

> „We have defeated the Turks and pagans - here they clearly meant the Muslims. But the heretics of Greeks or Byzantines, Armenians, Syrians and Jacobites we could not defeat. Beloved Father, Vicar of Peter, we ask you to come here and sit on the Antiochene throne in order to make the right decisions, so that we can root out the heretics, no matter where they are – clearly, here they meant the Christians".

Indeed, the Crusaders built a church in the city of Antioch which can still be visited today. Interestingly enough, one can read there on a poster the translation of a Latin text which reads: "Here was the first throne of Peter" - i.e. not in Rome!

What happened in Antioch, also took place in other liberated regions, in Jerusalem and later on in Alexandria. Orthodox bishops were replaced by Latin ones, and in each patriarchate there were two patriarchs, who existed at that time, one Orthodox and the other Latin. And this again was a new situation for the church in the Orient. The Christians in the Orient were simply confused, especially after the great massacre which the Crusaders carried out in Jerusalem. After conquering the city they slaughtered not only the Muslims but also Jews and Christians. After this incident the Christians in the Orient understood that the Crusaders came, not to help them or to free them, but to defeat them.

One should imagine how they must have felt. First they were expelled by the Muslims and then by the Christians. Since that time Christians in the Orient knew that they share the same fate as the other people in the region. That is why the Orthodox are not happy to remember the Crusades, particularly the fourth one. Because the Orthodox will never forget what happened in 1204. The Crusaders were at the gates of Constantinople and wanted to move towards Egypt. Suddenly they attacked Constantinople and plundered the city, robbing the palaces and the treasures and destroyed Orthodox churches in a way which even the non-Christians have never done. After this incident the Orthodox and Catholics did not tolerate each other any more. The schism of 1054, which was only on paper, now revealed its impact. From this time on, we can speak historically of a real separation between Rome and Constantinople. Often we read in history books that the schism between East and West happened in 1054, but this is not true. In fact, this is not true. De facto this happened after this year, 1204. Therefore, when Pope John Paul II visited Greece in 2004, he apologized for the actions of the Latins of 1204 - after 800 years.

To date, this case runs deep in the memory of the Greek Orthodox, and when one visits Mount Athos – I do not know whether Mount Athos is known to you? It is a mountain in Greece where there are only monasteries

and monks and the monks there see themselves as guardians of orthodoxy - so when you visit Athos and talk to a monk there, you will understand how the Orthodox feel when it comes to this event. They just cannot forget it. All this led to the weakening of the Byzantine Empire. We recall that the Crusaders came in order to help the Byzantine emperor, among other things. Instead, he became weaker and weaker. Also the small Christian kingdoms that the Crusaders established for themselves became weak and fell back into the hands of the Muslims. After 1204 there were no major crusades any more, and when the Ottoman Turks stood at the gates of Constantinople in 1453, the Byzantine Emperor was about to ask for help from the West. But he then heard from his people: "Rather the turban of the Turk than the tiara of the Pope!" This sentence is known to most Orthodox in the Orient even to most Orthodox in the world.

We no longer trusted the Western Christians. I mean back then, not now. This shows how deep the rift between Rome and Byzantium was and is until today. And by the way, in case you did not know this: at that time two synods were convened. When the Turks, the Ottomans, stood before Constantinople, there were negotiations between Byzantium and Rome. Then two synods took place, the last one in Ferrara-Florence in 1438 and 1439, and it was about the unity between Byzantium respectively the Orthodox and the Catholics. The Emperor wanted this in order to get help. The first thing Rome demanded at that time was that all Orthodox should be subject to the Pope. However, the Orthodox refused this. And therefore it is said "Rather the turban of the Turk than the tiara of the Pope".

CONCLUSIONS

The Crusades are a dark page in the history of Christianity. Instead of seeing the cross as a symbol of love and self-sacrifice, it was used to kill. War and church can never be united with each other. The results of the Crusades can be felt until today, however, in the East differently from the West. The fall of Constantinople was not the most important result of the Crusades. Empires rise and disappear, this is not so very important, especially for Christians. More important is that one has killed in the name of God. The reception of the Crusades in the East is felt differently than in the West. For us Oriental Christians coexistence with the Muslims has been destroyed. Many Muslims want to see themselves as the only victims of the Crusades and simply forget the others, the Christians and the Jews. There is no more trust between Christians and Muslims. And for the Muslims in the Orient, the Christians are a burden of the Crusades, or, as they call it literally: The Christians in the Orient are the extended hand of the Europeans or the Christians. This is a catastrophe for us. It means, Christians in the Orient are there only because the Crusaders had brought them along with them. They do not want to recognise that Christians existed before the Muslims in the Orient.

By the way, and this is my own observation and opinion - we can discuss this issue: The worst readers of history are Muslims. They do not like to read history. The worst thing for the

Christians in the Orient is still to be persecuted whenever the political situation shifts between the West and the Muslim world. The current situation in Iraq shows clearly how Christians are persecuted. And if you listen to the speeches of the fundamentalists, the term "Crusader" always occurs. This was the case, by the way, after the speech of (President) Bush. This was a big mistake by his advisors. But at least the fundamentalists use – if you know Arabic and can read the speeches by Ayman al-Zawaheri (strategist of the al-Qaeda-movement) - then it always says: "Crusaders, Crusaders". The fundamentalists do this in order to manipulate the Muslims and to give them the right to kill Christians.

The situation in Lebanon today is not much different. The Christians are not regarded as native inhabitants of the country. And I can say here that there was a huge problem a few years ago between our church – particularly between our patriarch, whose headquarters is in Damascus – and the Syrian government. At some point in a sermon, he said: "You Muslims are our guests. We were here before you." Which is true. This created unrest in Syria. Though we were not persecuted but the Muslims did not like it at all. And that's only history, true history. The West has indeed achieved important economic goals through the Crusades; even scientifically the Europeans came into contact with the important Arab philosophy and science of that time. However, they pay a high price today. In every political event the Muslims remind the Western citizents of their atrocities of the past. This bad conscience will always haunt us Christians. What have we done with the cross of Christ? More important is the question: Will the Christians ever learn from history and lead a peaceful crusade instead of a military crusade? I think this is the new and great challenge for all Christians.

Thank you.

RAMY WANNOUS (Dr. Theol), Beirut, Lebanon. Theological studies in Lebanon and Germany. He wrote his doctorate at the University of Marburg/ Germany. He is Lecturer in Church History at the St. John of Damascus Institute of Theology of the University of Balamand/Lebanon.

Blessed
are the
peacemakers,
for they
shall be called
children of God.

(Matth. 5:9)

Peter Wassermann

Einfluss der Scholastik auf die theologische Entwicklung des Christentums und Islam

ENTSTEHUNG DER SCHOLASTIK

Unter Scholastik versteht man die Rezeption von Texten der Philosophen der Antike (Griechen und Römer) und ihre Interpretation für den Glauben, die Theologie und das Weltverständnis. Diese Interpretation geschah nach logischen Schritten, die von den Philosophen der Antike vorgegeben waren.

Diese logischen Schritte beinhalten folgende Aspekte:

a) Die Bedeutung des Textes zu erfassen (*sententia*)
b) Die Behauptung des Textes zu hinterfragen (*quaestio*)
c) Aus dem Erfassen des Textes und dessen Hinterfragung entsteht nun die Beweisführung (*disputatio*) für oder gegen diese Behauptung

Das Problem für die Theologie in der Scholastik entstand vor allem aus der Annahme, dass die Philosophie, logisch betrachtet, nicht fehlbar sein kann, da sie eine gottgegebene Weisheit sei, die den Intellekt des Menschen schulen kann „alles“ zu verstehen und zu erklären, vorausgesetzt, man wendet die richtige Philosophie und die korrekte Logik an.

Im frühen Judentum und in der frühen Kirche diente der philosophische Ansatz Platons als Grundlage für die theologische Auseinandersetzung. Später, im aufkommenden Islam und danach, im Christentum und Judentum des Mittelalters, wurde die platonische Philosophie mit derjenigen des Aristoteles ersetzt, weil man damit rationelle Fragen besser beantworten konnte.

Diese Phase, in der die aristotelische Philosophie die Grundlage der theologischen und wissenschaftlichen Fragestellung bildete und ihre Auswirkung auf Recht und Medizin im Leben der Gesellschaft bestimmte, wird als die eigentliche Zeit der Scholastik verstanden. Sie setzte nach dem Erscheinen des Islams ab dem 9. Jahrhundert im Orient ein und wirkte bis ins späte Mittelalter in Europa – dem Vorabend der Reformation.

Doch auch der aristotelische Ansatz in der Theologie und Wissenschaft kam letztendlich an seine Grenzen, was schließlich zu dem Schisma (Auseinandersetzung/ Spaltung) Ende des 15. Jahrhundert zwischen Kirche und Staat führte. Das Aufbegehren der Menschen gegen die strikte theologische und philosophische Lehre der Kirche

(Kirchen-Dogma) führte schließlich zum Bruch zwischen der einseitigen kirchlich-theologischen Scholastik und der allgemeinen Wissenschaft, die sich zunehmend als autonom und nur der Vernunft des Menschen verpflichtet verstand.

Während der Reformation – und erst recht in der Zeit der Aufklärung danach – löste sich die Scholastik immer mehr in ihre Einzelteile auf. Theologie, Philosophie, Medizin und schlussendlich die empirische Wissenschaft wurden einzelne Disziplinen, die unterschiedlich gelehrt werden konnten.

Somit war nicht die scholastische Methode schuld am Scheitern der Scholastik, sondern ihre Gebundenheit an die Lehre der Kirche, aus der die Kirche das Recht herleitete, alle Bereiche der Gesellschaft bestimmen und kontrollieren zu wollen. Dieser Anspruch verursachte schlussendlich den Machtmissbrauch sowohl in der Kurie wie auch in der Gesellschaft.

Dieses Scheitern war auch nicht zuletzt darin begründet, dass die Scholastik eben nicht alle Bereiche des Lebens erklären konnte, wie z.B. die Beziehung zwischen Gott und Mensch, oder die des Menschen zu seinem Nächsten. Denn diese Beziehung hat nicht nur eine intellektuelle Qualität, sondern sie besitzt auch eine „geistliche" Dimension, die nicht „geistig" fassbar ist.[1] Solche Problemkreise in der Scholastik hatten sich zuletzt festgefahren und zu Disputationen ohne Ende geführt[2].

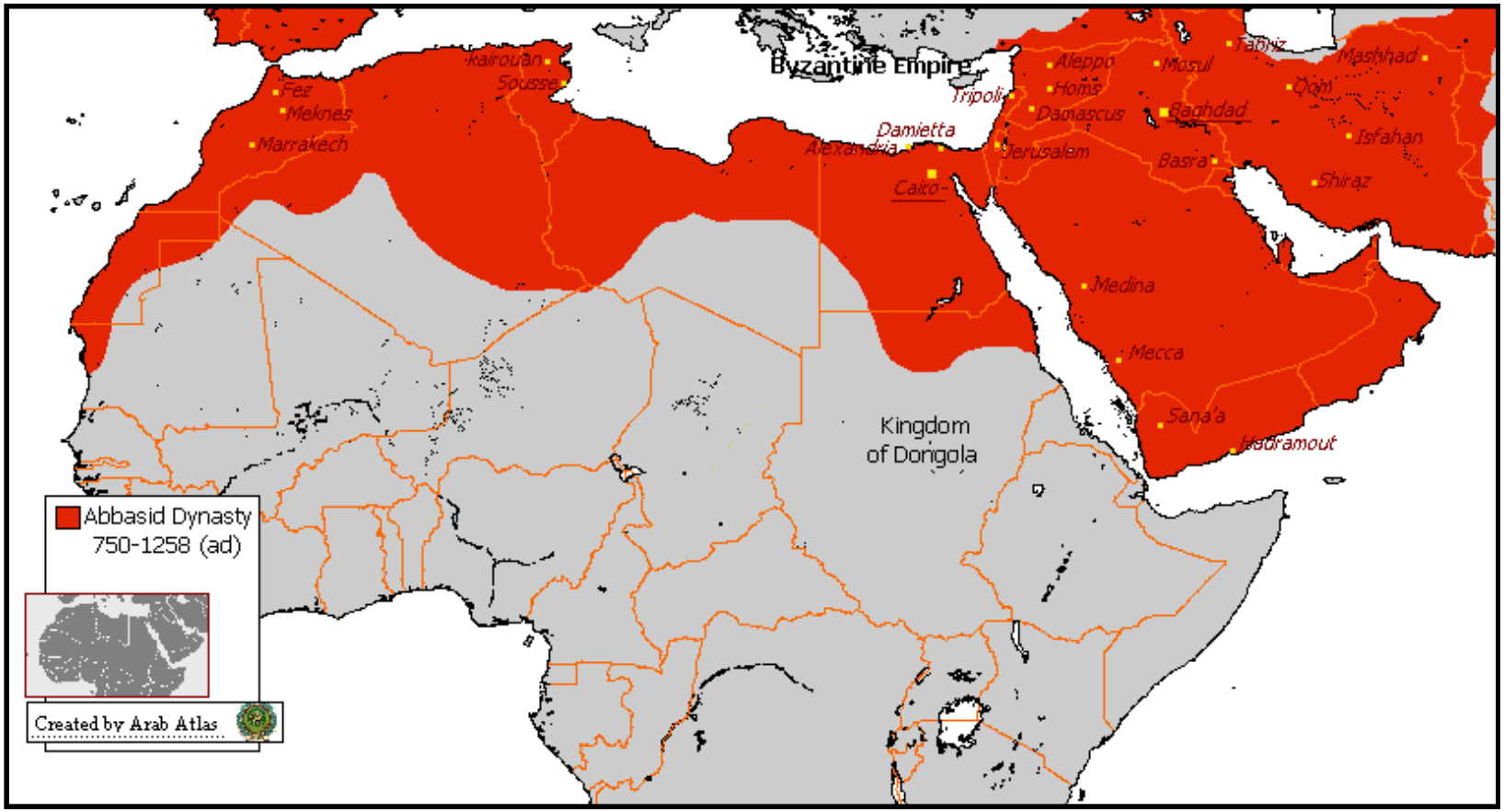
ANFÄNGE DER SCHOLASTIK IN DER NEU-ZEIT

Als in Europa die Völkerwanderung im ausgehenden 8. Jhd. gerade zu Ende ging und Karl der Große zum Kaiser über Europa gekrönt wurde, hatte sich in dieser Zeit im Orient der Islam über 200 Jahre lang etablieren können und befand sich auf dem Höhepunkt seiner kulturellen Entfaltung. Bis zum 9. Jhd. (Abbasiden-Reich) hatte der Islam bereits den ganzen Vorderen Orient sowie Nordafrika erobert und breitete sich bis zum Indus aus. Auch in Europa hatten die Muslime auf der iberischen Halbinsel eine blühende Kultur aufgebaut.

Dadurch standen dem Islam immense Reichtümer und Ressourcen zur Verfügung, die es den muslimischen Kalifen und Fürsten erlaubten, eine kulturelle und geistige Entwicklung im Orient ins Rollen zu bringen. Unter den fortschrittlichen Kalifen von Bagdad, Harun al Rashid und nach ihm sein Sohn al Ma'mun, entstand somit eine kulturelle Revolution in der islamischen Welt, die weit bis in das 13. Jhd. reichte.

Diese Revolution sorgte dafür, dass die so genannte „scholastische" Wissenschaft, die auf der Philosophie der Antike basierte, aufgenommen und weiter interpretiert wurde. Die Kalifen von Bagdad begünstigten die Philosophen und Wissenschaftler ihrer Zeit, bauten in Bagdad die renommierte Bibliothek *beit ul hikma* (dt. Haus der Weisheit)[3] auf, richteten Schulen ein und versorgten die Stadt mit medizinischen Kliniken – für die damalige Zeit ein Novum. Darum wurden die Gelehrten jener

Das Abbasiden-Reich



cc Wikipedia

Epoche von der „Weltstadt“ Bagdad angezogen.

In Byzanz dagegen war nach den kirchlichen Auseinandersetzungen gegen die Häresien des Arius und später der Nestorianer, jeweils im 3. und 4. Jahrhundert, das Experiment mit der Philosophie gescheitert und die staatliche Kirche von Byzanz hatte keinen Bedarf sich weiterhin mit der Philosophie auseinanderzusetzen. Darum sahen viele Philosophen und Wissenschaftler jener Zeit ihre Chance im arabischen Raum, wo die kulturelle Entwicklung in vollem Gange war.

Die Wissenschaftler und Übersetzer waren zuerst keine anderen als die Christen im Vorderen Orient und in Byzanz, Orthodoxe wie auch Nestorianer, die ihre Religion und Kultur überwiegend in der griechischen Sprache ausübten. Vor allem die Christen aus Antiochien und Odessa, der heutigen Süd-Türkei, fanden ihren Weg nach Bagdad, um griechische Philosophie zu lehren und die entsprechende Literatur in die arabische Sprache zu übersetzen. Sie waren es, die den Grundstein für die großen Wissenschaftler des neunten, zehnten und elften Jahrhunderts legten.

Diese Epoche sah viele Wissenschaftler in der islamischen Welt aufkommen, die wissenschaftliche Grundlagenarbeit geleistet haben, und die bis in unsere Zeit nachwirken. Zu ihnen gehören u. a.:

a) Al-Farabi (870-950), Begründer des Aristotelismus der Neu-Zeit[4],
b) Avicenna (980-1037), der große Dialektiker und Mediziner

Diese wichtige Zeitepoche, in der die Universal-Wissenschaften (d.h. die Beziehung komplexer Fragen zueinander: Gott, Mensch, Schöpfung, Medizin, Rechtsfragen, Astronomie usw.) entstanden sind, führte dazu, dass die Universitäten gegründet wurden. Bemerkenswert ist dabei, dass die ersten Universitäten bereits im 9. und 10. Jhd. in der islamischen Welt entstanden sind und nicht, wie oft fälschlicher Weise dargestellt wird, im christlichen Europa. Hierzu gehören:

a) Die große Bibliothek von Bagdad (Ende 8. Jhd.)
b) Die Universität in Qairawan, dem heutigen Tunesien (9. Jd.), und
c) in Kairo, die Al-Azhar Universität (10. Jhd.).

Erst zwei Jahrhunderte später wurden dann die Universitäten in Bologna, Paris und Oxford zwischen dem 11. und 13. Jhd. gegründet.

DAS PLÖTZLICHE ENDE DER SCHOLASTIK IN DER ISLAMISCHEN EPOCHE

Doch im Zeitalter des islamischen Aufbruchs wurden schon bald die Weichen gestellt, dass die wissenschaftliche Revolution im Islam zu einem abrupten Stillstand kam, der in der finsteren Orthodoxie der Scharia endete. Denn während die Wissenschaften in Bagdad und anderswo in der islamischen Welt aufblühten, entstand unter den al-Ash‘aria der Rückzug aus der Scholastik mit ihrer spekulativen Fragestellung gegenüber Gott, seiner Existenz und seiner Schöpfung. Somit wurde bei diesen neuen Religionsverfechtern jede Disziplin der

Philosophie und der Wissenschaft, die zur Aufgabe hatte eben diese Themen zu behandeln, aus theologischen Gründen verboten.

Diese restriktive theologische Schule breitete sich parallel zu den aufblühenden Wissenschaften in der islamischen Welt aus und fand große Resonanz bei den aufkommenden Herrschern, der sich gegenseitig bekämpfenden Dynastien, wie den Fatimiden, Mameluken und Mongolen. Sie machten die Orthodoxie zur Rechtsgrundlage für ihr Staatswesen, um als die „treuen" Verfechter des Islams zu erscheinen und somit ihre politische Herrschaft über die islamische „Umma" (Reich, Gesellschaft) zu legitimieren. Über die Jahrhunderte wurden somit Schritt für Schritt alle Wissenschaften in den Schulen und Universitäten, die sich mit Philosophie und Logik auseinandersetzten, abgeschafft und verboten.

Auch große Wissenschaftler und Dialektiker, wie al-Ghazali, gaben der islamischen Orthodoxie nach und wurden sogar deren Verfechter, indem sie mit den Methoden der Logik die Wissenschaft selbst bekämpften. In seiner Schrift: *Tahafut al-Falasifa* („Das Versagen der Philosophen"), wird jeder Versuch der dialektischen Fragestellung gegenüber Allah aufs Schärfste kritisiert[5]. Auf diese Weise kam im ausgehenden 11. Jhd. die blühende Wissenschaft in der islamischen Welt zu einem abrupten Ende, von dem sie sich nicht mehr erholen konnte.

Noch ein letztes Aufleuchten konnte sich im fernen Andalusien erhalten, wo eine islamisch-multikulturelle Gesellschaft fernab von der islamischen Orthodoxie im Vorderen Orient, die freie Wissenschaft weiter betrieb und ein Jahrhundert später seinen Höhepunkt mit Ibn Rushd (Averroes) fand. Dieser hatte mit seiner kritischen Schrift *Tahafut al-Tahafut* („das Versagen der Versager"), das gegen al-Ghazalis Buch gerichtet war, versucht, die Verneinung gegenüber der Philosophie in der islamischen Welt zu hinterfragen und zu bekämpfen. Doch dieses Vorhaben blieb ohne Wirkung auf die theologische Entwicklung im Islam, da die Orthodoxie bereits zu stark in der islamischen Welt verankert war. Als danach Spanien, im Zuge der Rückeroberungswellen des Abendlandes, ganz dem christlichen Lager zufiel, ging das Licht der freien Wissenschaft und Meinungsbildung im Islam endgültig aus.

DIE SCHOLASTIK IM ABENDLAND

Doch gerade dieses Andalusien sollte sich als eine „Brücke" für die Scholastik und die Wissenschaft herausstellen, von wo aus dieses Wissen über die arabische Sprache an die Kulturen und Völker des Abendlandes weitergegeben werden sollte.

Zuerst waren es die jüdischen Gelehrten, die, nachdem sie durch den Islam über die Jahrhunderte hinweg immer wieder vertrieben wurden, in Andalusien und Nord-Afrika einen Ruhepol fanden und sich den Wissenschaften widmen konnten. So kam es, dass im Spät-Judentum die ersten Wissenschaft-

ler in Andalusien auftauchten (die teilweise später auch in Ägypten weiter wirkten) und zu den Trägern der Scholastik wurden. Zwei dieser hervorragenden Gelehrten waren Ibn Gabirol im 11. Jhd. und Maimonides[6] im 12. Jhd. Interessant ist dabei, dass die Bücher dieser jüdischen Wissenschaftler, obwohl sie in erster Linie für Juden geschrieben waren, in arabischer Sprache verfasst wurden. Das zeigt ein wenig, wie die arabisch-islamische Kultur in jener Zeit Trägerin der Wissenschaften war, bevor die islamische Orthodoxie das wissenschaftliche „Hinterfragen" verbot und so den Islam zu einer fatalistischen Religion der „Prädestination" werden ließ[7].

Während die Orthodoxie die Scholastik und die Wissenschaft systematisch in der islamischen Welt auslöschte, befand sich das Abendland gerade im Aufbruch. Dies geschah einmal durch das Christentum, das sich rapide in Europa ausgebreitet hatte und zum anderen durch den Kreuzzug, der im 11. Jhd. begann und dafür sorgte, dass in Europa das Interesse für neue Kulturen und Wissenschaften erwachte.

Durch das Mönchtum, das mit der Christianisierung einherging, breitete sich die Bildung gleichermaßen in ganz Europa aus. So wurden die Klöster Zentren der Bildung und Forschung im Abendland. Dies führte zu einer Rückschau auf die Kirchenväter im Orient und Nordafrika und deren Auseinandersetzung mit der Antike und ihrer Philosophie. Schriften und Manuskripte dieser Kirchenväter, die in Latein und Griechisch verfasst waren, wurden rezipiert und kommentiert. Da aber viele Schriften der Antike, auf die die Kirchenväter in ihren Ausführungen Bezug nahmen, im Abendland nicht vorhanden waren, wurde das Spanien des 11. und 12. Jhd. zu einer „Fundgrube" für solche Schriften. Viele philosophische und wissenschaftliche Abhandlungen fanden dadurch ihren Weg ins christliche Abendland.

Im ausgehenden 11. Jhd. fingen dann die abendländischen Theologen an, ihre eigenen wissenschaftlichen Abhandlungen über Philosophie und Theologie zu veröffentlichen, was zur Geburt der Scholastik im Abendland führte. Hierzu gehören u.a. Anselm von Canterbury mit seiner Schrift „Der ontologische Gottesbeweis" oder Petrus Abaelard mit seinem Kommentar zu Aristoteles. Dabei diente die Kirchensprache Roms, das Latein, als Grundlage für diese Wissenschaft. So kam es dazu, dass die Scholastik aus dem Griechischen über die arabische Sprache ihren Weg in die lateinische Sprache fand und in den kommenden Jahrhunderten die Grundlage für die Wissenschaft werden sollte.

Ihren Höhepunkt fand die Scholastik im Abendland im 13. Jhd. mit Albertus Magnus und Thomas von Aquin, die große wissenschaftliche Werke erstellten und darin die theologische Thematik der Kirche systematisch und umfassend behandelt haben. Die „Summa Theologiae" von Thomas erfasste alle theologischen Fragen der Kirche und wurde von der katholischen Kirche als oberste Instanz für ihr Kirchendogma eingesetzt.

Chronologische Entwicklung der Philosophie und Theologie von der Antike bis zur Reformation:

Periode	Jahr /	Herrscher	Antike		Judentum	Ort	Christentum	Ereignisse	Islam	Ereignisse	
Perserreich		Artaxerxes I.									
	400		Sokrates		Daniel-Buch	Persien					
		Darius III.	Platon								
Hellenismus	300	Alex. d.Gr.	Aristoteles								
		Diadochen			Septuaginta	Alexandrien					
	200										
Röm. Reich					Makkabäer	Jerusalem					
	100										
		Julius C.	Cicero								
Christentum	0	Augustus	Vergil								
		Nero	Seneca		Philo v. Alex	Alexandrien	Jesus v. N.	NTSchriften			
	100				Tempelzerstörung	Jerusalem	Paulus	Episteln			
Barbaren		Hadrian			Kabbala	Orient	Gnostiker	Irrlehre			
	200						Cl. v. Alex.	Apologetik			
							Origenes	Vergl. mit Phil.			
Byzanz	300	Konstantin					Eusebius	Historien der Apostel			
							Arianismus	Dog. Streitigkeiten			
	400						Nestorianer	Dog. Streitigkeiten			
Erob. Roms		Vandalen					Augustin	Apologetik			Ende der Antike
	500										
Islam	600								Mohammad	Entstehung des Qur'ans	
		Mu'awiya					Joh. v. Dam.	Apologetik	Umayyaden	Al Aqsa Moschee, Jerusalem	
	700							Christen	Ausdehnung	Eroberung Nordafrikas	
							Antiochien	übersetzen die	Mu'tazila	Rationalismus	
Franken	800	Karl d. Gr.					Haran	Philosophen ins	Abassiden	Baghdader Bibliothek	
								Arabische	Al Kindi	Al Ash'aria	
	900						Abu Bishr Matta		Al Razi	Qairawan Uni	
Hl. R. R.		Otto d. Gr.					Joh. b. Haylan		Al Farabi	Philosophie	
	1000								Fatimiden	al Azhar Uni	
					Ibn Gabirol	Andalusien			Ibn Sina	Avicenna/Medizin	
Kreuzzug	1100						Anselm v.C.	Uni Bologna	Al Ghazali	Orthodoxi/Sharia	
							Abaelard		Mamluken	Saladin	
	1200	Friedr. II.			Maimonides	Andalusien	Joh. v.Salisb.	Franz v. Assisi	Ibn Rushd	Averroes/Andalusein	
Ende d. KrZ.							Albertus M.	Uni Paris	Mongolen	Zerstör. der arab. Wissenschaften	
	1300				Kabbala	Europa	Thomas v.A.	Uni Oxford			
							John D. Scot.				
Schisma	1400	Konstanz 1414-18			Vertreibung	Europa	Wycliff,Huss		Osmanen		Ende des christl.
Reformation		Hinrichtung von Joh. Huss					Reformbewegung		1453 Eroberung Konstantinopels		Morgenlandes

DER BRUCH MIT DER SCHOLASTIK

Doch auch in Europa wuchs allmählich eine Bewegung gegen die Scholastik. Denn während diese wissenschaftliche Form viele intellektuelle Fragen behandelte und das „Wissen" der damaligen Zeit akribisch zu bestimmen schien, blieben viele andere Wesenszüge der Gesellschaft, wie die Freiheit eines Menschen oder die Unabhängigkeit der wissenschaftliche Meinung von der Kirche, auf der Strecke. Vor allem blieb das Wissen den elitären Klosterschulen und den wenigen Universitäten vorbehalten, was dazu führte, dass die Kirche das Wissensmonopol für sich in Anspruch nehmen und darüber bestimmen konnte. Somit wurde die Scholastik, die dazu dienen sollte den Menschen zu bilden und zu befreien, ein Instrument der Kirche, um die Wissenschaft zu begrenzen oder gar zu unterdrücken.

Zudem enthielt die Scholastik strukturelle Schwächen, die es nicht erlaubten, dass sie sich weiter entwickeln konnte. Theologisch hatte sie das Problem, dass nur eine bestimmte Betrachtungsweise des Wortes Gottes (hermeneutischer Ansatz) zugelassen bzw. vorgegeben war. Dies zu ändern, vermochte die Scholastik nicht. Die Begrenztheit der Scholastik auf die Kirche und deren Missbrauch führten letztendlich zum Zerfall der hohen Kathedrale der scholastischen Wissenschaft im Abendland.

Es waren Theologen wie John Wycliff in Oxford oder Jan Hus in Prag, die das Gefüge der Scholastik und die damit verbundene Kirchenmacht allmählich zu Fall brachten. Wycliff griff die theologischen und unnötigen Ausschweifungen der Kirche massiv an, wie z. B. die Reliquienverehrung oder das Priesterzölibat, und lehrte eine Frömmigkeit, die direkt auf Gott bezogen ist, gemäß der Schrift. Jan Hus lehrte die Gewissensfreiheit, die über jeglicher irdischen Macht steht und allein von Gott zur Rechenschaft gezogen werden darf.

Der Ausgang dieses Zerfalls ist uns bekannt: Die Reformation fand statt, die Kirchengewalt zerbrach und die Wissenschaft in Europa ging ihren eigenen Weg der autonomen Vernunft. Erst im Zeitalter der Aufklärung erlebte das Abendland eine ähnliche Entfaltung der Wissenschaft, wie zur Zeit der Scholastik. Diese Entfaltung des Wissens beruhte aber nicht zuletzt auf der Befreiung des Menschen von der Kirchengewalt, was zu einer persönlichen Gewissensfreiheit führte. Durch das „Evangelium" von Jesus Christus und der damit verbundenen Erneuerung des Menschen von innen her, entstand eine Verantwortung des einzelnen Menschen gegenüber Gott und seinem Nächsten.

UNTERSCHIEDLICHE OFFENBARUNGEN UND WELTBILDER

Somit führte die biblische Revolution der Reformation nicht in eine fatalistische Orthodoxie, wie im Islam, sondern in eine Freiheit des Menschen, in der sich der einzelne Mensch frei entwickeln kann in der Selbstverantwortung gegenüber Gott. Hier kann man erkennen, wie die jeweilige Offenbarungsschrift die Gesellschaft unterschiedlich beeinflussen konnte. Das Evangelium führte die Begrenztheit der Scholastik in die Freiheit der Meinungsbildung, da der Mensch, nach der Schrift, selbstverantwort-

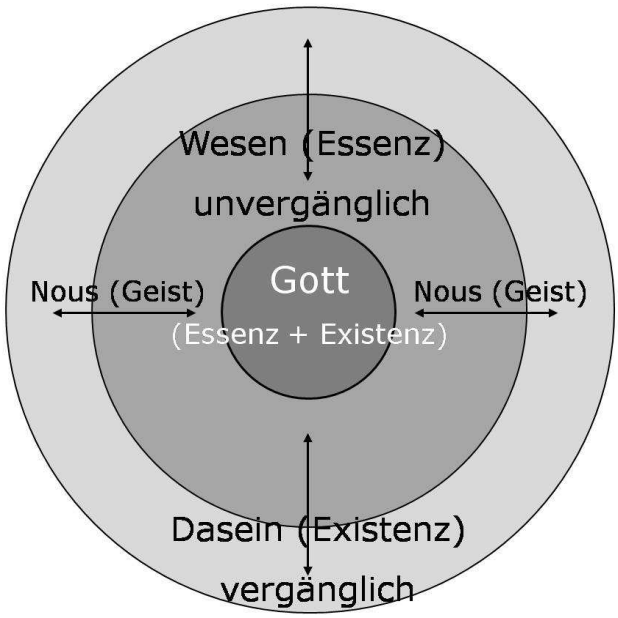
lich gegenüber Gott handelt. Im Islam dagegen, führte die Scholastik zur Orthodoxie, da der Mensch nach dem Qur'an nicht selbstverantwortlich handeln „kann", sondern sein Leben von Gott vorherbestimmt ist. Das sind zwei diametral entgegengesetzte Betrachtungsweisen der Beziehung zwischen Gott und Mensch, die auf die strukturellen Unterschiede der Erklärung des Daseins in den jeweiligen Offenbarungsschriften zurückzuführen sind.

Wenn man die Geschichte der Scholastik verfolgt, kann man erkennen, dass die unterschiedlichen Offenbarungsinhalte der jeweiligen heiligen Schrift die eigentliche Ursache für die Auseinandersetzungen in den unterschiedlichen Epochen und Kulturkreisen waren und somit zu den unterschiedlichen Weltbildern geführt haben, die wir heute haben. Denn die Philosophie, auf der einen Seite, versucht die Fragen des Daseins auf der Grundlage der Logik zu klären. Die Religionen dagegen müssen in dieser Frage von der Offenbarung in ihren jeweiligen Schriften ausgehen. Diese Diskrepanzen zwischen „Logik" und „Offenbarung" waren immer wieder der Grund dafür, dass in der jeweiligen Epoche ein Bruch mit der Scholastik stattgefunden hat.

Anhand einiger Grafiken sollen die unterschiedlichen Vorstellungen der jeweiligen Offenbarung im Verhältnis zu den zu den klassischen Modellen der Philosophie verdeutlicht werden. Dabei wurden zwei Themen ausgewählt:

a) Das Weltbild: die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf
b) Das Menschenbild: das Verhältnis zwischen Leib, Seele und Erlösung

Weltbild des Platon

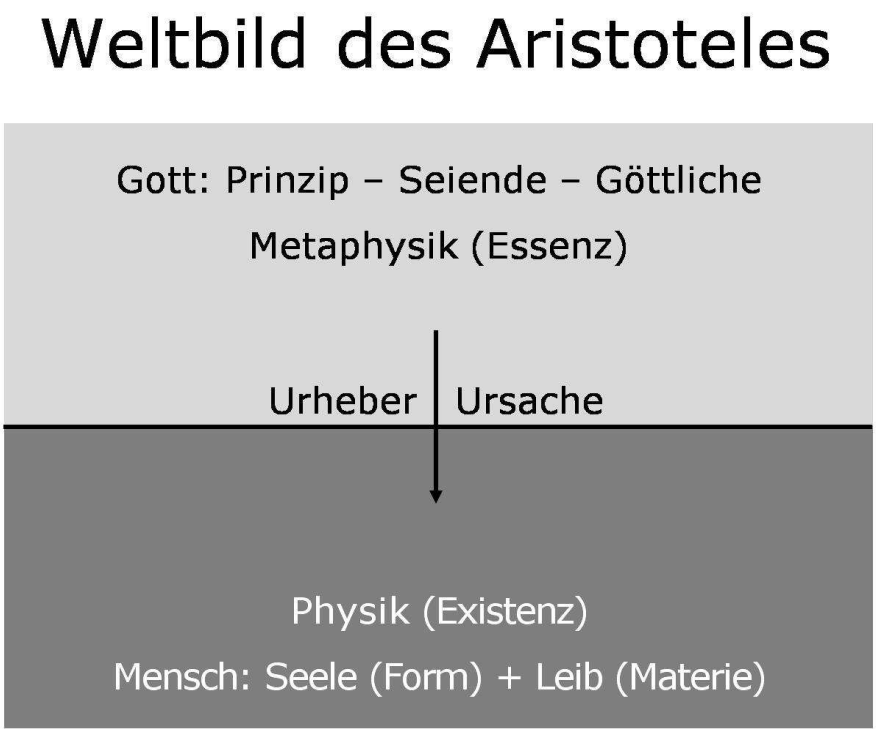


Weltbild des Platon (Bild S. 89):
Bei Platon wird das Universum in drei wesentliche Teile unterteilt (3er-Gliederung):

- Im Mittelpunkt alles Seins steht Gott selbst.
- Ohne Gott gibt es weder das Wesen (*Essenz*) noch das Dasein (*Existenz*).
- Darum ist Gott die notwendige Ursache für alles Wesen und Dasein.
- Wesen (*Essenz*) ist unsichtbar und unvergänglich (z.B. die Seele).
- Dasein (*Existenz*) ist sichtbar und vergänglich (z.B. der Körper).
- Als Urheber alles Seins, durchdringt Gott alles (*Immanenz*).
- Die Immanenz Gottes geschieht durch seinen Geist[8] *(gr. Nous/ lat. Intellectus).*
- Da Gott Urheber alles Seins ist, muss alles bestrebt sein zu ihm zurückzukehren *(daraus entstand die Gnostik und die Esoterik).*

Weltbild des Aristoteles (Bild S. 90):
Aristoteles vereinfacht dieses Bild und unterscheidet nur noch zwischen zwei Aspekten (2er-Gliederung):

- Zum einen gibt es die Metaphysik, die alles Unsichtbare umfasst, und
- zum anderen gibt es die Physik, die alles Sichtbare definiert.
- Metaphysik ist unsichtbar und das Wesen (*Essenz*) des Universums.
- Alles Sichtbare ist Physik *(Existenz)* und hat seinen Ursprung durch die Metaphysik.
- Metaphysik ist unvergänglich, die Physik dagegen vergänglich.
- Gott wird in der Metaphysik gesehen und ist der notwendige Ursprung *(Prinzip)* alles Seienden.
- Der Mensch befindet sich im Bereich der Physik *(Existenz)*.
- Er besteht aus Seele *(Form)* und Leib *(Materie)*. Leib und Seele sind vergänglich (Ausnahme: *intellectiva* Teil der Seele ist unvergänglich).



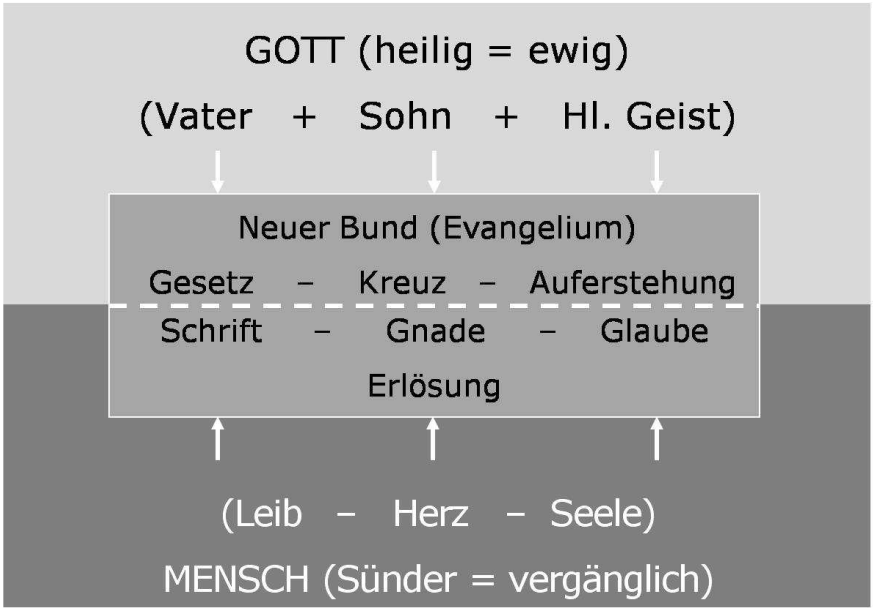
Alttestamentliches Weltbild (Bild S. 91): Ähnlich dem Aristotelismus, teilt die Bibel das Universum in zwei Teile ein:

- Gott ist Schöpfer des Himmels und der Erde und der Ursprung aller Geschöpfe.
- Der Himmel ist die unsichtbare *(Zebaoth)* und die Erde die sichtbare Schöpfung.
- Das Reich Gottes ist im Himmel. Es ist das ursprüngliche Bild der Schöpfung und unvergänglich.
- Das Reich dieser Welt ist ursprünglich auch Gottes Reich, ist aber durch den Sündenfall vergänglich geworden.
- Vor dem Sündenfall fand die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch im Garten Eden statt.
- Nach dem Sündenfall kann die Gemeinschaft zwischen Gott, dem heiligen (unvergänglichen), und dem Menschen, der unrein (vergänglich) ist, nur gemäß der Thora stattfinden.
- Diese Gemeinschaft setzt voraus, dass der Mensch durch Opferblut entsühnt wird.
- Der Ort dieser Entsühnung findet in der Stiftshütte (Tempel) statt, wo die Bundeslade aufbewahrt wird (alter Bund).
- Auf der Bundeslade befindet sich der Gnadenthron.
- Durch die Entsühnung am Gnadenthron kann Gott unter seinem Volk wohnen *(Shekhina).*
- Diese Gemeinschaft mit Gott ist jedoch begrenzt und kann nur einmal im Jahr und nur vom Hohepriester begangen werden.
- Das Volk Israel bleibt außen vor und hat keinen direkten Zugang zu dieser heiligen Gemeinschaft.
- Da auch der Akt der Entsühnung jährlich weiderholt werden muss, ist diese Gemeinschaft nicht auf Ewig angelegt.

Weltbild der Reformation (Bild S. 92): Ähnlich dem AT (und dem Aristotelismus), teilt die Reformation das Universum in zwei Teile ein:

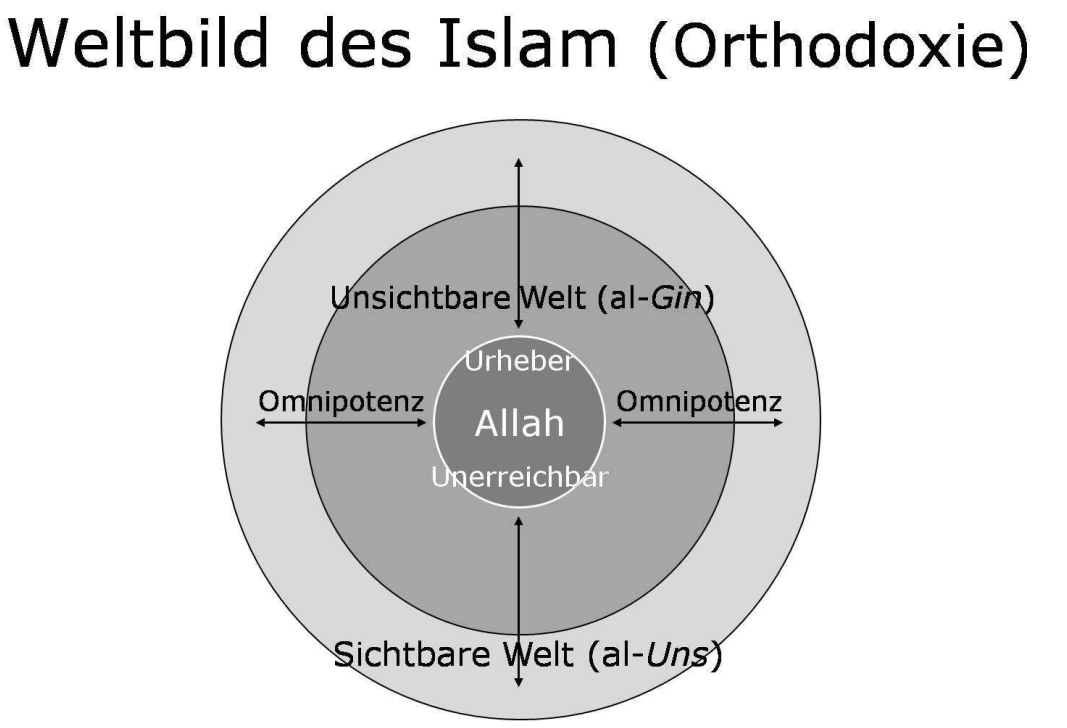
- Das Himmelreich, das unvergänglich ist und das Erdenreich, das vergänglich ist.
- Im Wesentlichen folgt die Reformation dem AT, was Sünde und Trennung des Menschen von Gott betrifft.
- Durch das NT gewinnt die Reformation jedoch ein neues Bild von der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch.
- Diese Gemeinschaft wird auch durch Opfer erwirkt (gemäß dem AT), jedoch nicht durch das Blut eines Tieres sondern durch das Blut Jesu von Nazareth (Kreuz).
- Da Jesus von den Toten auferstanden ist, ist er unsterblich geworden. Folglich hat sein Blut ewige Wirkung.
- Jesus hat sich zur Rechten Gottes gesetzt. Dadurch ist er der Verwalter des Gnadenthrons (neuer Bund) im Himmel geworden. Somit ist der neue Bund unvergänglich.
- Die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch wird durch den Glauben (sola fide) an Jesus Christus gegeben, der die Gnade Gottes (sola gratia) erwirkt hat gemäß der Schrift (sola scriptura).
- Durch diesen Glauben erhält der Mensch den Heiligen Geist, der von Gott, dem Vater, kommt.
- Die Kraft des Heiligen Geistes gibt dem Menschen Anteil am ewigen Leben.
- Sie führt den Menschen aus dem Reich dieser Welt (Tod) in das Reich des Himmels, das unvergänglich ist.
- Die Unvergänglichkeit ist jetzt unsichtbar, wird aber offenbar bei der Wiederkunft des Christus.

Weltbild der Reformation (NT)



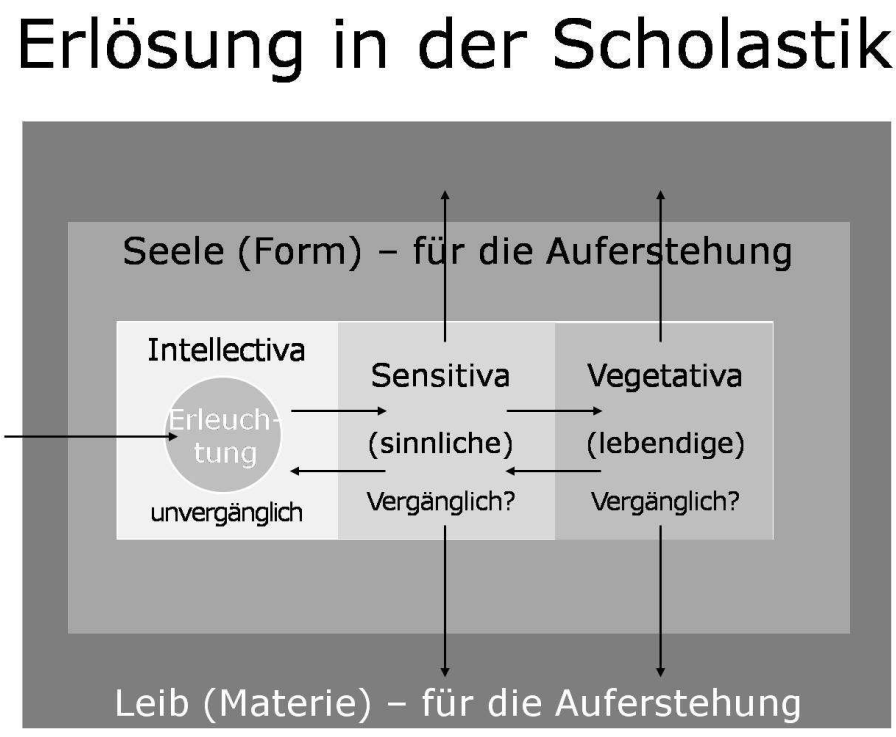
Welt- und Menschenbild im Islam (Bild S. 93): Das Welt- und Menschenbild im Islam ist nicht eindeutig. Es gibt Aussagen des Qur'an und es gibt islamische Traditionen, die unterschiedliche Bilder vermitteln:

- Allah steht im Mittelpunkt allen Denkens und Seins. Es gibt nichts, was Allah nicht vorherbestimmt hat. Er ist unnahbar *(akbar)*[9].
- Allah hat die Geister *(al-Gin)* und den Menschen *(al-Uns)* gleichberechtigt geschaffen (Sure 51,56). Beide unterliegen seiner Herrschaft.
- Nach dem Tod kehrt der Mensch zu Allah zurück (Trauerformel: *'ina lilaah, wa 'ina 'ileihi raaji'un*). Ob damit auch die Geister gemeint sind, ist nicht eindeutig belegt.
- Diese drei Grundsätze vermitteln ein platonisches Weltbild, wo Allah der notwendige Urheber alles Unsichtbaren *(Essenz = al-Gin)* und Sichtbaren *(Existenz = al-Uns)* ist.
- Das ist vielleicht auch der Grund dafür, warum der Sufismus, trotz seiner esoterischen Struktur, im orthodoxen Islam akzeptiert wird.
- Das Bild des Menschen folgt im Islam eher dem alttestamentlichen:
- Durch Ungehorsam ist der Mensch auf eine niedrigere Stufe gefallen.
- Im Qur'an wurde jedoch kein eindeutiges Gesetz offenbart, das den Sündenfall aufheben kann.
- Darum lehnt sich die islamische Gesetzgebung zum Teil an das mosaische Gesetz an.
- Das Gesetz zur Wiederherstellung der Sünde (Opferblut von reinen Tieren) und das Einwohnen Gottes unter seinem Volk *(Shekhina)* sind jedoch nicht bekannt.
- Somit bleibt das Problem der Erlösung des Menschen im Islam eine unbeantwortete Frage.
- Sie bleibt der Willkür Allahs überlassen: „Er vergibt wem er will und straft wen er will" (Sure 48,14).



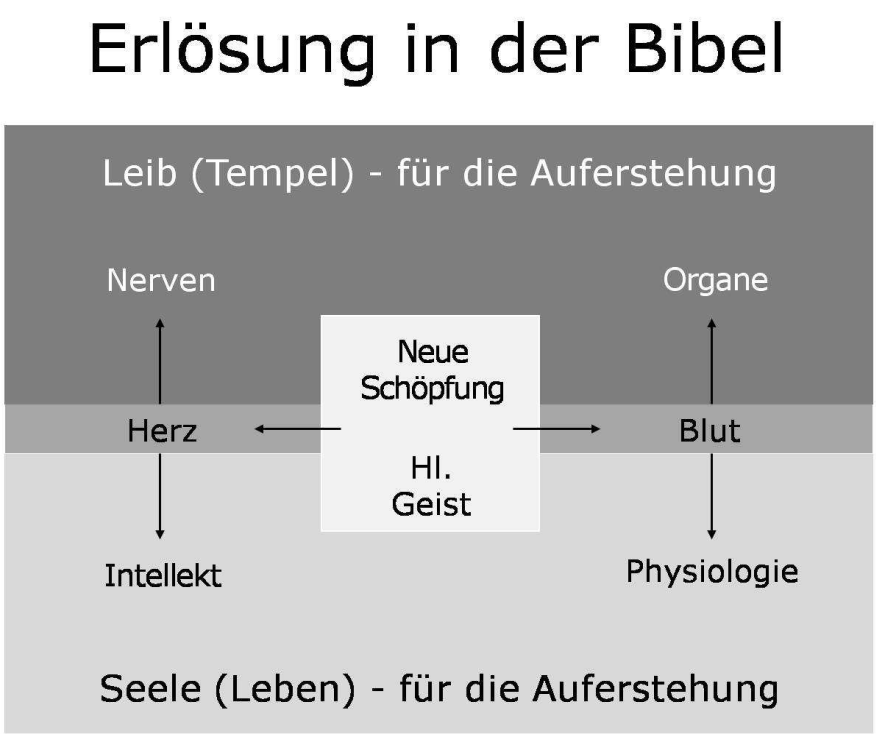
Mensch und Erlösung in der Scholastik (Bild S. 94): Durch die Verbindung der biblischen Lehre mit der aristotelischen Philosophie, hat die Scholastik ein eigenartiges Bild vom Menschen und seiner Erlösung entwickelt.

- Das Menschenbild in der Scholastik besteht im Wesentlichen aus Seele *(Form)* und Leib *(Materie)*.
- Der Leib besteht aus verschiedenen Teile: Haut, Muskeln, Nerven und Organen.
- Ähnlich dem Leib, besitzt die Seele auch unterschiedliche Teile.
- Bei der Bestimmung der Seele folgt die Scholastik dem Aristoteles (vgl. hierzu Thomas von Aquin)[10]:
- Die Seele hat einen „wahrnehmenden" *(intellectiva)*, einen „sinnlichen" *(sensitiva)* und einen „lebendigen" *(vegetativa)* Teil.
- Der Heilige Geist erleuchtet den Teil der Seele, der den Geist wahrnehmen kann *(intellectiva)*.
- Die „erleuchtete" (Teil-) Seele entwickelt sich durch die „Erkenntnisse", die der Heilige Geist vermittelt, in Richtung Glauben.
- Die den Geist wahrnehmende Seele (intellectiva) wirkt dann auf die anderen beiden Teile der Seele *(sensitiva* und *vegetativa)*.
- Die beiden letzteren Teile der Seele wirken wiederum auf die körperlichen Glieder, damit sie gute Werke ausführen können.
- Der Leib muss selbst Werke der Gerechtigkeit hervorbringen, die durch diese Erleuchtung hervorgerufen werden.
- Das Problem dieser Interpretation der Erlösung ist die Tatsache, dass der Heilige Geist keine Kraft ist, die den Menschen komplett erlöst,
- sondern er ist nur ein Vermögen, das den Menschen „intellektuell" (indirekt) beeinflusst, damit er seine Erlösung selbst erlangen kann (z.B. durch Kasteiung, gute Werke).



Mensch und Erlösung in der Bibel (Bild S. 95): Im Gegensatz zur Scholastik, gibt uns die Bibel ein anderes Bild vom Menschen, das in wesentlichen Teilen auch von der Reformation aufgenommen wurde:

- Nach dem biblischen Verständnis besteht der Mensch aus zwei Teilen:
- der Leib, der von der Erde entnommen ist, und die Seele, die durch den Odem Gottes gegeben wurde.
- Seele und Leib sind zwei gleichberechtigte Größen des Menschen.
- Der Leib ist die sichtbare Dimension des Menschen während die Seele unsichtbar im Blut existiert (vgl. 5.Mose 12,23).
- Darum befindet sich der Sitz der Seele im Herzen des Menschen, dem Hauptorgan des Blutkreislaufs.
- Durch die Sünde ist der Mensch aus der heiligen Gemeinschaft mit Gott (rein) herausgefallen und ist seither dem Tode geweiht (unrein).
- Durch die Sünde sind sowohl der Leib wie auch die Seele dem Tod geweiht: der Leib beim irdischen Sterben, die Seele bei der Auferstehung.
- Durch den Glauben an Jesus Christus erhält der Mensch Sühne für seine Sünden, die sowohl den Leib wie auch die Seele verunreinigt haben.
- Durch die Sühne wird der Mensch rein (heilig) und Gott lässt seinen Heiligen Geist im Gläubigen einwohnen (neue Schöpfung).
- Dieser neue Geist wirkt direkt auf die Seele wie auch auf den Leib, weil er sich im immateriellen Sitz des Herz-Blut-Kreislaufs befindet.
- Darum werden sowohl die Seele wie auch der Leib auferstehen:
- Heute durch Gesinnungsänderung und Heilung von Krankheit,
- bei der Wiederkunft durch komplette Umwandlung in ein unvergängliches Wesen.



ENDNOTEN

[1] Die Begriffe „geistig“ und „geistlich“ in der deutschen Sprache können leicht miteinander verwechselt werden. „Geistig“ ist in Anlehnung zu „Anima Intellectus“, nach Aristoteles, der intellektuelle Teil der Seele, der „begreifen“ und „verstehen“ kann. „Geistlich“ dagegen ist biblisch zu verstehen, im Sinne einer Erkenntnis, die durch den hl. Geist wahrgenommen wird, der im Glauben durch Jesus Christus im Menschen wohnt.

[2] Im Orient wird eine sinnlose Diskussion oftmals als „Byzantinische Disputation“ abgetan in Analogie zu endlosen und haarspalterischen Auseinandersetzungen in der Scholastik, die sich oftmals nur um ein terminologisches Verständnis drehen, nicht aber um einen weiterführenden Sachverhalt.

[3] Das "Haus der Weisheit" warb einige Lehrer von der legendären Akademie von Gundishapur ab, die überwiegend Christen waren. Dadurch wurde die Unterrichtsmethodik der Akadamie mitübernommen, um sich danach in der islamischen Welt zu etablieren.

[4] Al Farabi wird als der „zweite“ große Lehrer der dialektischen Philosophie nach Aristoteles bezeichnet.

[5] Al Ghazali ist der Begründer einer der vier wichtigsten Schulen der islamischen Schari‘a (Gesetzgebung), da er ein Grundlagenwerk für die qur‘anische Auslegung und deren Bedeutung für das Gesetz anfertigte, die sich der Argumentations-Methodik der Scholastik bediente, nicht aber deren Logik.

[6] Zwei wesentliche Werke von Maimonides (RaMBaM) sind:

a) Mischne Tora („Widerholung des Gesetzes“): sie ist die Auslegung der mosaischen Gesetze nach streng logisch organisierten Gesichtspunkten (Aristotelismus). Sie hat in der jüdischen *Halacha* („religionsgesetzliche Literatur“), die den Lebenswandel eines Juden nach dem Gesetz des Mose regelt, bis heute ihre Gültigkeit.

b) Dalalat al-Hairin („Lehrer der Unschlüssigen“), in dem der Versuch unternommen wird, die Philosophie in Einklang mit der Offenabrung Gottes im AT zu bringen.

[7] Der Islam verfiel seither quasi der platonischen Theologie, die alles ausschließlich von Gott ausgehend sieht und die sich „wörtlich“ im Qur‘an manifestiert hat (Immanenz).

[8] Mit „Geist“ ist hier der Verstand gemeint (Intellekt) und nicht der „heilige“ Geist, wie wir ihn von der Bibel her verstehen.

[9] Vergleiche hierzu den Artikel von Martin Goldsmith im STT Band 1(2006): Die Bedeutung der Dreieinigkeit im nicht-trinitarischen Kontext von Islam und Judaismus, S. 15 (Abschnitt: Im nicht-trinitarischen Monotheismus ist es nicht so, wie im Islam). Hier behandelt er die Frage der „Akbarkeit“ Gottes im Islam im Vergleich zu unserem trinitarischen Glauben.

[10] Thomas von Aquin: (Unitate Intellectus) Abschnitt 215. - 221.

PETER WASSERMANN, Stuttgart, ist Missionsleiter der EUSEBIA-Missionsdienste, Gründer der EUSEBIA School of Theology (EST) und Mit-Herausgeber der STT. Internationale Vortragstätigkeit im Bereich Biblische Theologie, Islam und Mission.

Peter Wassermann

The Influence of Scholasticism on the Development of Theology in Christianity and Islam

ORIGIN OF SCHOLASTICISM

Scholasticism refers to the reception of texts of the philosophers of antiquity (Greeks and Romans) and their interpretation of faith, theology and understanding of the world. This interpretation was done according to logical steps which were specified by the philosophers of antiquity.

These logical steps include the following aspects:

a) To capture the meaning of the text (*sententia*)
b) To question the proposition of the text (*quaestio*)
c) From the understanding of the text and its questioning arises the line of reasoning (*disputatio*) for or against this proposition

The problem with theology during the scholastic period developed especially from the assumption that philosophy itself, from logical considerations, is infallible, since it is a God-given wisdom which can train the intellect of man to understand and explain „everything", provided that the right philosophy and the correct logic is applied.

In early Judaism and in the early church the philosophical approach of Plato served as the basis for theological debate. Later, during the rise of Islam and then in Christianity and Judaism of the Middle Ages, Platonic philosophy was replaced by Aristotle because rational questions could be answered more conveniently.

This phase, during which the Aristotelian philosophy formed the basis of theological and scientific debate and determined its impact on law and medicine in life and society, is understood as the actual period of scholasticism. It started after the rise of Islam in the 9th century in the Orient and was operative until the end of the Middle Ages in Europe – the eve of the Reformation.

However, the Aristotelian approach to theology and science eventually reached its limits, which ultimately lead to the schism (conflict/division) at the end of the 15th century between church and state. The uprising of the people against the strict theological and philosophical teaching of the church (church-dogma) eventually led to the rift between the one-sided religious-theological scholasticism and the sciences in general, which increasingly understood itself as autonomous and obliged solely to human reason.

During the Reformation – and certainly in the Age of Enlightenment after-

wards – scholasticism dissolved more and more into its component parts. Theology, philosophy, medicine and finally the empirical sciences were reduced to individual disciplines which could be taught in various ways.

Therefore it was not the fault of the scholastic method itself that scholasticism failed, but rather its bondage to the teaching of the church from which the church derived its legitimation to determine and control all aspects of society. This claim ultimately caused the abuse of power both in the Curia and in society.

This failure was also due to the fact that scholasticism was simply not able to explain all aspects of life, such as the relationship between God and man, or of man and his neighbor. For this relationship does not only have an intellectual quality but also contains a "spiritual" dimension which is not "intellectually" tangible.[1] Such issues within scholasticism finally became deadlocked, leading to endless disputations.[2]

BEGINNINGS OF SCHOLASTICISM IN THE MODERN AGE

When migration in Europe ended in the late 8th century and Charlemagne was crowned Holy Roman Emperor, Islam at that time had already been established for more than 200 years in the Orient and was at the peak of its cultural expansion. By the beginning of the 9th century Islam had already conquered the whole Middle East and North Africa and spread out up to the Indus. In Europe Islam had also built a flourishing culture on the Iberian peninsula.

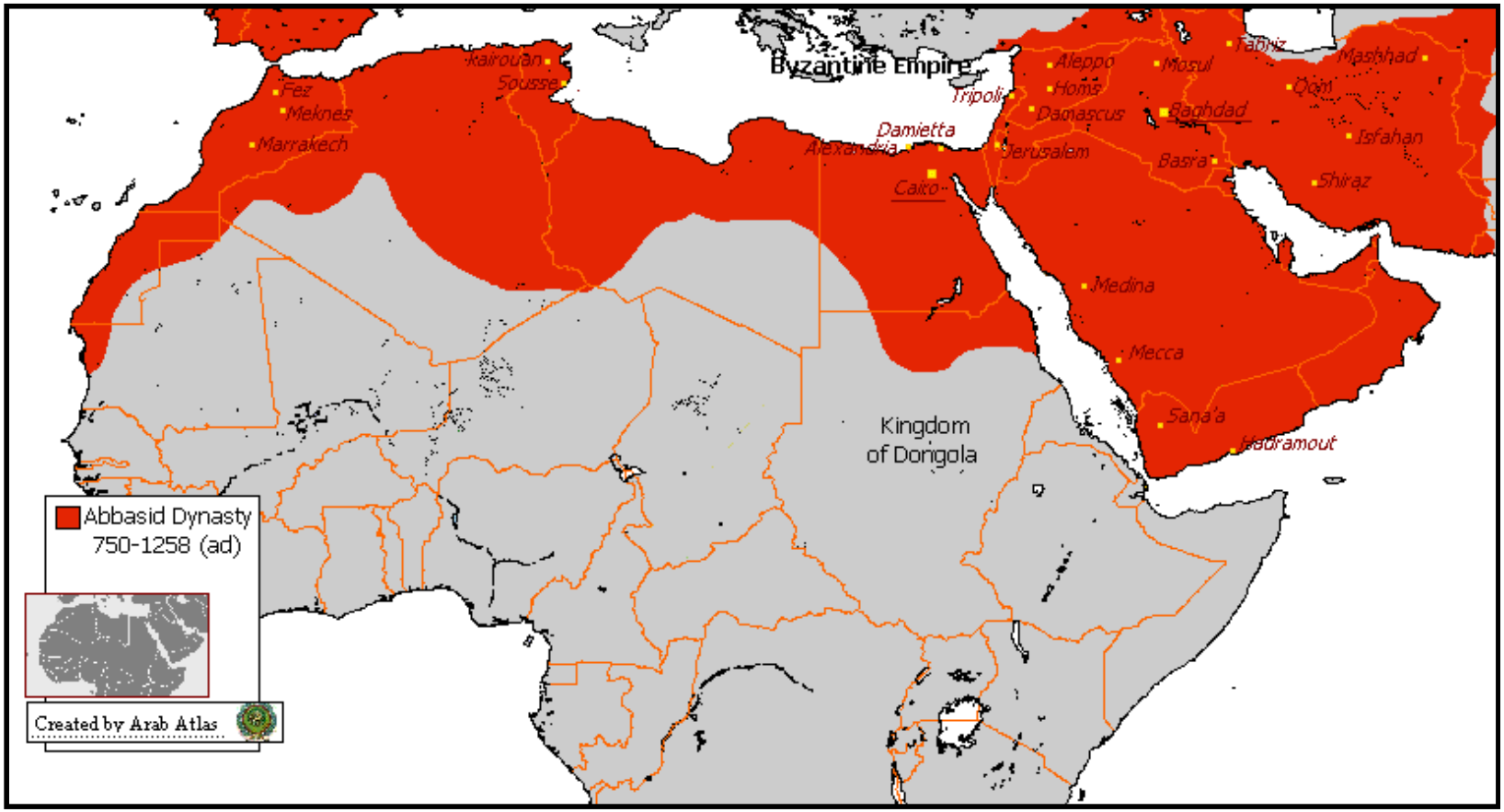
This provided immense wealth and resources for Islam which allowed the Muslim caliphs and principals to initiate a cultural and intellectual development in the Middle East. Under the progressive Caliphs of Baghdad, Harun al Rashid and, later on, his son al Ma'mun, a cultural revolution in the Islamic world was started which extended well into the 13th century.

This revolution made sure that the so-called "scholastic" science, based on the philosophy of antiquity, was further absorbed and interpreted. The Caliphs of Baghdad favoured the philosophers and scientists of their time by building the renowned library "*beit ul hikmat*" (*engl. "House of Wisdom"*)[3] in Baghdad, establishing schools and providing the city with medical clinics – both of which were a novelty at that time. Thus the scholars of that epoch were attracted by the „world city" Baghdad.

In Byzantium, however, after the ecclesial struggles against the heresies of Arius, and later the Nestorians, in the 3rd and 4th century correspondingly, the experiment with philosophy had failed and the state church of Byzantium had no interest to continue its interaction with philosophy any more. Therefore many philosophers and scientists of that time saw their opportunity in the Arab world where cultural development was in full swing.

The scientists and translators were at first no other than the Christians in the Middle East and in Byzantium, Orthodox as well as Nestorians, who practiced their religion and culture mainly in the Greek language. In particular, the Christians of Antioch and Edessa, today's southern Turkey, made their way to Baghdad in order to teach

The Abbasid Empire



cc Wikipedia

Greek philosophy and to translate the relevant literature into the Arabic language. It was them who laid the foundation for the great scientists of the 9th, 10th and 11th century.

This era saw many scientists arise in the Islamic world who contributed lasting works in science which reverberate up to our present time. They include, inter alia:

- Al-Farabi (870-950), the founder of Aristotelism of Modern Age[4],
- Avicenna (980-1037), the great dialectician and physician

This important period in history in which the universal sciences (i.e. the relationship of complex questions towards each other: God, man, creation, medicine, jurisprudence, astronomy, etc.) emerged, led to the founding of the universities. It is noteworthy that the first universities were established in the 9th and 10th century in the Islamic world, and not in Europe, as is often falsely represented. These included:

- The vast library of Baghdad
- The University of Qairawan in today's Tunisia, and
- The Al-Azhar University in Cairo.

Centuries later the universities of Bologna, Paris and Oxford were established (between the 11th and 13th century).

SUDDEN DEMISE OF SCHOLASTICISM IN THE ISLAMIC ERA

However, during the era of Islamic awakening, the course was soon set which brought the scientific revolution in Islam to an abrupt halt and ended in the dark orthodoxy of the Sharia. While the sciences flourished in Baghdad and elsewhere in the Islamic world, a withdrawal from scholasticism with its speculative questions regarding God, his existence and his creation occurred among the al-Ash'aria. Thus, these new advocates of religion eliminated all discipline of philosophy and science dealing with these issues on theological grounds.

This restrictive theological school spread out in parallel with the blossoming sciences in the Islamic world and received great resonance from the emerging rulers of the dynasties who were fighting each other, such as the Fatimids, Mamluks and Mongols. They made "orthodoxy" to be the legal basis for their state in order to appear as “loyal” supporters of Islam and thus legitimize their political rule over the Islamic “umma” (kingdom, society). Over the centuries, all sciences in schools and universities which dealt with philosophy and logic were abolished step by step, and finally, prohibited.

Great scientists and dialectics such as al-Ghazali, also gave way to Islamic orthodoxy and even became their supporters by using the methods of logic in order to fight science itself. In his writing *Tahafut al-Falasifa* („The Failure of the Philosophers”), any attempt to question Allah dialectically, was sharply criticised.[5] Through these developments the flourishing science in the Islamic world came to an abrupt end at the end of the 11th century, from which it could not recover.

One last flash sustained itself in remote Andalusia where an Islamic multi-cultural society, far away from the Islamic heartland and orthodoxy in the Middle

East, continued to pursue the freedom of science reaching its peak a century later with Ibn Rushd (Averroes). With his critical writing *Tahafut al-Tahafut* („The Failure of the Failing"), which was addressed against al-Ghazali's book, he attempted to question and combat the denial of philosophy in the Islamic world. However, this initiative remained without impact on the theological development in Islam, because orthodoxy had already strongly rooted itself in the Islamic world. When, later on, Spain was entirely conquered by the Christians in the wake of the reconquest waves in Europe, the light of free science and freedom of opinion in Islam was completely extinguished.

SCHOLASTICISM IN THE OCCIDENT

But this Andalusia would turn out to be a „bridge" for scholasticism and science, from where this knowledge was attained by the cultures and peoples of the Occident through the Arabic language.

The first ones to devote themselves to the sciences were the Jewish scholars who, after having been driven out by Islam again and again over the centuries, found places of refuge in Andalusia and North-Africa. So in late Judaism the first scientists showed up in Andalusia (some of whom continued to work in Egypt later on) and became the bearers of scholasticism. Two of these outstanding scholars were Ibn Gabirol in the 11th century and Maimonides[6] in the 12th century. It is interesting to note here that the books of these Jewish scientists, although they were written primarily for Jews, were written in the Arabic language. This shows somewhat how the Arabic-Islamic culture at that time was the bearer of the sciences before Islamic orthodoxy prohibited the scientific "questioning", turning Islam into a fatalistic religion of "predestination"[7].

While orthodoxy systematically extinguished scholasticism and science in the Islamic world, the Occident was just on the move. This was facilitated, on the one hand, through Christianity which had spread rapidly in Europe, and on the other hand, through the crusade which began in the 11th century, making sure to awaken the interest in Europe for new cultures and sciences.

Through monasticism, which accompanied Christianization, education spread equally throughout all of Europe. Thus the monasteries became centers of education and research in the Occident. This led to a review of the Church Fathers in the Orient and North Africa and their interaction with the ancient world and philosophy. Writings and manuscripts of these Church Fathers, which were written in Latin and Greek, were received and commented. However, since many writings of antiquity which were referred to by the Church Fathers in their presentations were not available in the Occident, the Spain of the 11th and 12th century became a "treasure trove" for such writings. Many philosophical and scientific papers thus found their way into the Christian Occident.

In the late 11th century Western theologians began to publish their own scientific treatises on philosophy and theology, which led to the birth of scholasticism in the Occident. These include, inter alia, Anselm of Canterbury with his writing „The Ontological

Proof of God", or Peter Abelard with his commentary on Aristotle. In doing so, the language of the Church of Rome, Latin, became the basis for this science. So it came to be that scholasticism found its way from the Greek to the Arabic language and then unto the Latin language, thus becoming the basis for science in the coming centuries.

Scholasticism culminated in the Occident in the 13th century with Albertus Magnus and Thomas Aquinas, who both produced massive scientific works dealing with the theological theme of the Church in a systematic and comprehensive way. The „Summa Theologiae" of Thomas covered all the theological creeds of the church and has been used ever since as the supreme authority of its dogma in the Catholic Church.

THE BREAK WITH SCHOLASTICISM

But Europe also experienced a gradual movement against scholasticism. While the scientific aspect of scholasticism treated many intellectual questions and seemed to meticulously determine the „knowledge" of that time, many other traits of society remained neglected, such as the freedom of man or the independence of scientific opinion from the church. Above all, knowledge was reserved to the elite convent schools and the few universities, which resulted in the church claiming the monopoly of knowledge for itself with the purpose of controlling it. So scholasticism, which was intended to serve the education of man and to liberate him, became an instrument of the church to limit science or even to suppress it.

In addition, scholasticism contained structural weaknesses which did not permit it to be developed further. Theologically, there was the problem that only a certain perspective of the Word of God (hermeneutical approach) was permitted, that is to say, predetermined. Scholasticism was not able to change this. The limitation of scholasticism toward the church and its abuse ultimately resulted in the disintegration of the high cathedral of scholastic science in the Occident.

There were theologians like John Wycliff in Oxford or Jan Hus in Prague, who gradually brought about the downfall of the fabric of scholasticism and the related ecclesiastical power. Wycliff massively attacked the theological and unnecessary excesses of the church, such as the veneration of relics or the celibacy of the priests, and he taught a faith which is directly related to God, according to Scripture. Jan Hus taught the freedom of conscience which is above all earthly power and which must only be held accountable by God alone.

The outcome of this decay is well-known to us: the Reformation took place, the church power broke down and the science in Europe went its own way of autonomous reason. Only in the age of Enlightenment did the Occident experience a similar unfolding of science as in the time of scholasticism. This unfolding of knowledge was based not least on the liberation of man from church power, which led to a personal freedom of conscience. Through the Gospel of Jesus Christ and the related renewal of man from within, the responsibility of the individual person towards God and his neighbour was able to develop.

Chronological Development of Philosophy and Theology from Antiquity until Reformation:

Period	Year /	Ruler	Antiquity		Judaism	Place	Christianity	Events	Islam	Events	
Persian		Artaxerxes I									
	400		Socrates		Book of Daniel	Persia					
		Darius III	Plato								
Hellenism	300	Alex. the Gr.	Aristotle								
		Diadochs			Septuagint	Alexandria					
	200										
Roman					Maccabee	Jerusalem					
	100										
		Julius C.	Cicero								
Christianity	0	Augustus	Vergil								
		Nero	Seneca		Philo of Alex	Alexandria	Jesus of N.	Gospels			
	100				End of Temple	Jerusalem	Paul	Epistels			
Barbarians		Hadrian			Kabbalah	Orient	Gnosticism	Secterians			
	200						Cl. of Alex.	Apologetics			
							Origen	compar. Studies with Phil.			
Byzantium	300	Constantin					Eusebe	History of the Apostles			
							Arianism	Dog. disputes			
	400						Nestorianism	Dog. disputes			
Fall of Rome		Vandals					Augustin	Apologetics			End of Antiquity
	500										
Islamic	600								Mohammad	Beginnings of the Qur'an	
		Mu'awiya					Joh. Of Dam.	Apologetics	Omayyads	Al Aqsa Mosque, Jerusalem	
	700							Christians		Conquest of North Africa	
							Antioch	translate gr.	Mu'tazila	Rationalism	
Frankonian	800	Charlemagne					Haran	phil. Texts into	Abassids	Library of Bagdad	
								Arabic	Al Kindi	Al Ash'aria	
	900						Abu Bishr Matta		Al Razi	Qairawan Univ	
Holy R. E.		Otto the Gr.					Joh. b. Haylan		Al Farabi	Philosophy	
	1000								Fatimids	al Azhar Univ	
					Ibn Gabirol	Andalusia			Ibn Sina	Avicenna/Medicin	
Crusades	1100						Anselm of C.	Bologna Univ.	Al Ghazali	Orthodoxy/Sharia	
							Abaelard		Mamluks	Saladin	
	1200	Fredric II			Maimonides	Andalusia	Joh. of Salisb.	Francis of Assisi	Ibn Rushd	Averroes/Andalusia	
End of Crusades							Albertus M.	Paris Univ.	Mongols	Destr. Of the Arab. Sciences	
	1300				Kabbalah	Europe	Thomas A.	Oxford Univ.			
							John D. Scot.				
Schism	1400	Konstanz 1414-18			expulsion	Europe	Wycliff,Huss		Ottomans		End of the christ.
Reformation		Execution of Joh. Huss					Reform. Movement		1453 Fall of Constantinople		in the Orient

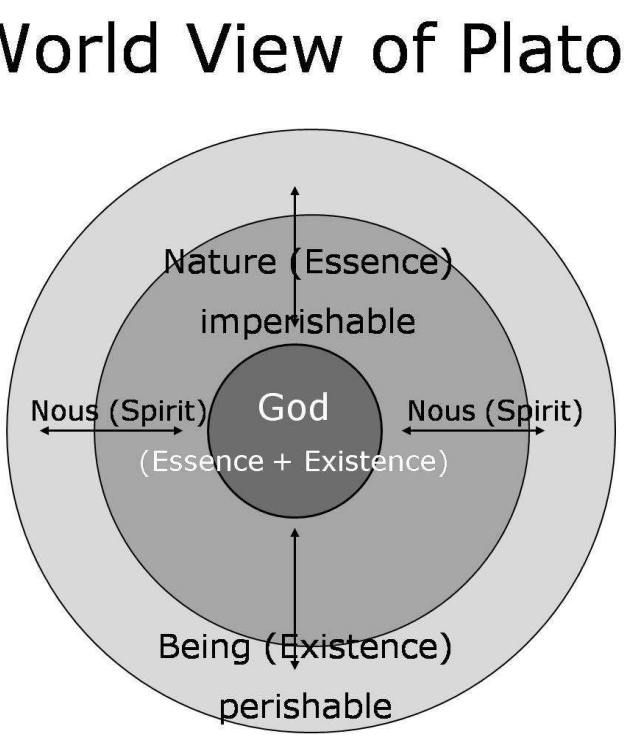
DIFFERENT REVELATIONS AND WORLD VIEWS

This shows that the Biblical revolution of the Reformation did not lead into a fatalistic orthodoxy, as Islam, but into the freedom of man. It is therefore evident that each revelation influences society in a different way. The Gospel led from the timidity of scholasticism into the freedom of opinion, since man, according to Scripture, acts self-responsibly toward God. In Islam, however, scholasticism led to orthodoxy since, according to the Qur'an, man "may not" act self-responsibly as his life is predestined by God. These are two diametrically opposite ways of looking at the relationship between God and man which are due to the structural differences in understanding existence from the perspective of each revelation.

If one follows the history of scholasticism, one can perceive that the different contents of revelation in the respective holy books was the root cause for the conflicts in the various epochs and cultural spheres, thus leading to the different world views which we have today. Philosophy, on the one hand, attempts to explain the questions of existence on the basis of logic. Religions, on the other hand, must follow the revelation in their respective books. Therefore, this discrepancy between „logic" and „revelation" has always been the reason for any epoch to break apart from scholasticism.

With the help of some graphics, the views of different revelations will be explained in relationship with the classical philosophical concepts. Specifically, two topics have been chosen:

a) The World View: the relationship between creator and creation
b) The Image of Man: the relationship between body, soul and salvation

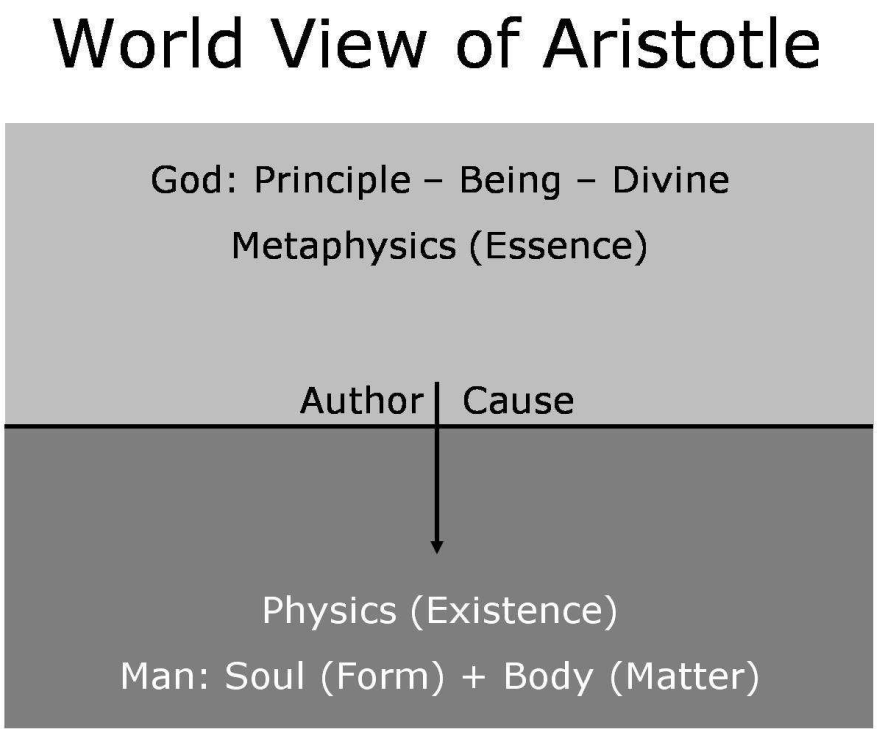


World View of Plato (picture p. 104):
Plato divides the universe into three essential parts (a threefold division):

- In the centre of all being is God himself.
- Without God there is neither being-as-such *(essence)* nor being-there *(existence)*.
- Therefore God is the necessary cause for all being-as-such and being-there.
- Being-as-such *(essence)* is invisible and imperishable (e.g. the soul).
- Being-there *(existence)* is visible and perishable (e.g. the body).
- As the author of all being, God permeates all being *(immanence)*.
- The immanence of God takes place through his spirit[8] *(gr. nous/lat. intellectus)*.
- Since God is the author of all being, everything aims to return back to him (this is the origin of Gnosticism and other esoteric concepts).

World View of Aristotle (picture p. 105):
Aristotle simplifies this picture and distinguishes between two aspects only (twofold division):

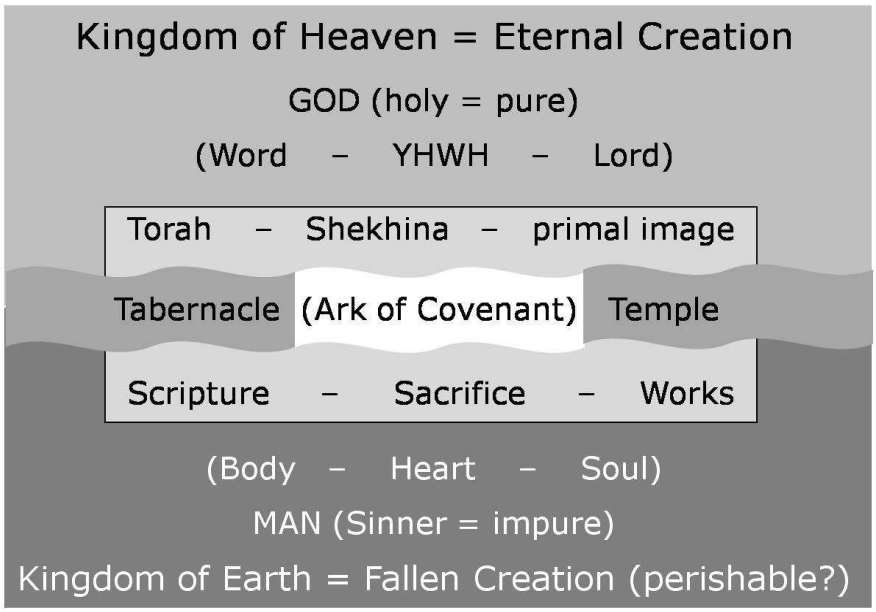
- Metaphysics, which comprises everything invisible, and
- Physics, which defines everything visible.
- Metaphysics is invisible and is the nature *(essence)* of the universe.
- Physics *(existence)* is visible and derives its origin from Metaphysics.
- Metaphysics is imperishable, Physics, however, perishable.
- God is understood to be in the Metaphysics and is the necessary origin *(principle)* of all being.
- Man is to be seen in the realm of Physics *(existence)*.
- He consists of soul *(form)* and body *(matter)*. Body and soul are perishable whereas the *intellectiva* part of the soul is partially immortal (cf. p. 110).



Old Testament World View (picture p. 106): Similar to Aristotelism, the Bible divides the universe into two parts:

- God is the creator of heaven and earth and the origin of all creatures.
- Heaven is the invisible *(Hosts)* and earth the visible creation.
- The kingdom of God is in heaven. It is the primal image of creation and imperishable.
- The kingdom of this world was also originally a part of the Kingdom of God but has become perishable through the fall of man.
- Before the fall, the fellowship between God and man took place in the Garden of Eden.
- After the fall, the fellowship between God, the holy and immortal, and man, who has become unholy and mortal, can only take place according to the Torah which was revealed to Moses.
- This fellowship requires that man is expiated through the blood of a sacrifice.
- The location of this expiation is in the Tabernacle (Temple) where the Ark of the Covenant is retained (Old Covenant).
- On top of the Ark of the Covenant (precisely: on top of the Cherubim of the Ark of the Covenant) the Throne of Grace is located.
- Through the expiation at the Throne of Grace, God can dwell among his people *(Shekhina).*
- This fellowship with God, however, is limited and can be performed only once a year and only by the High Priest.
- The people of Israel have to remain outside and do not have direct access to this holy fellowship.
- Since the act of expiation has to be renewed every year, this fellowship does not have eternal quality.

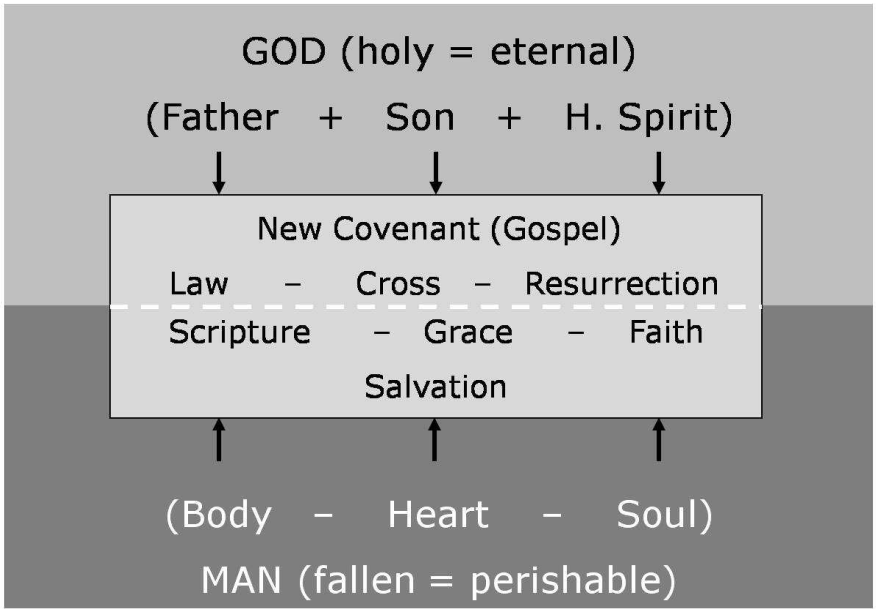
World View of the Bible (OT)



World View of the Reformation (picture p. 107): Similar to the OT (and Aristotelism), the Reformation divides the universe into two parts, which can explained as follows:

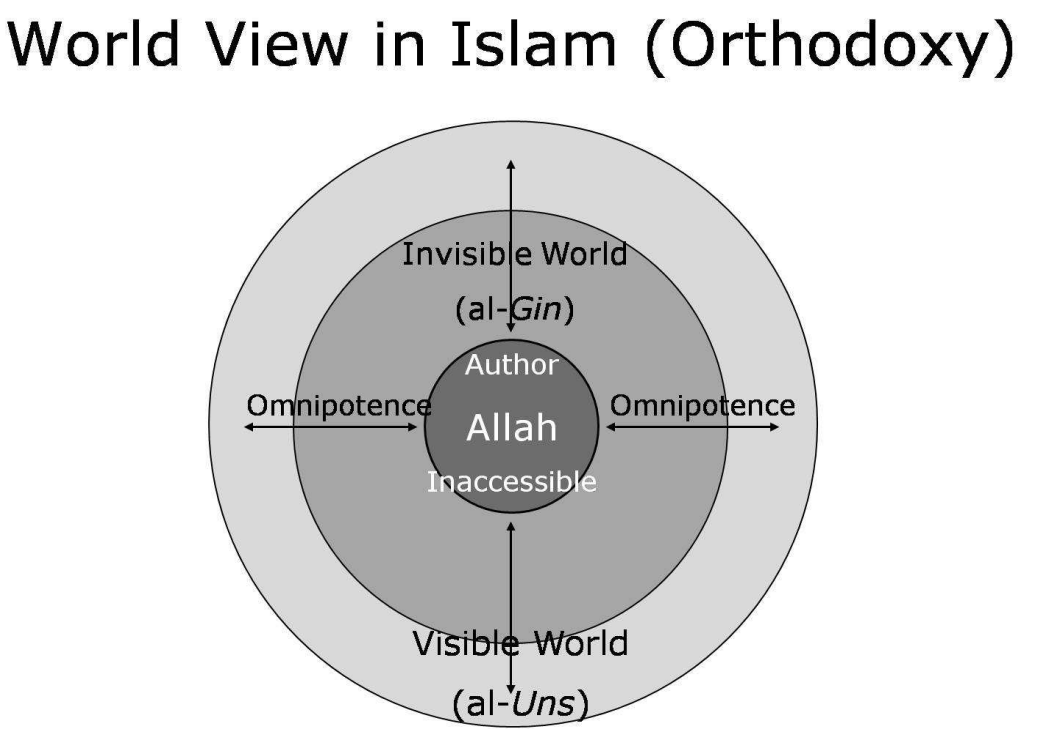
- The kingdom of heaven which is imperishable and the kingdom of earth which is perishable.
- Basically, the Reformation follows the OT regarding sin and the separation of man from God.
- From the NT, however, the Reformation obtains a new picture of the fellowship between God and man.
- This fellowship is also constituted through sacrifice (according to the OT), however, not through the blood of an animal but through the blood of Jesus of Nazareth (cross).
- However, because Jesus was raised from the dead, he has become immortal. Hence, his blood has eternal authority (grace).
- Jesus has seated himself at the right hand of God. Hence, he is the steward of the Throne of Grace (New Covenant) in heaven. Therefore the Throne of Grace / New Covenant is imperishable.
- The fellowship between God and man is given through faith (sola fide) in Jesus Christ, who has achieved the grace of God (sola gratia) according to the Scripture (sola scriptura).
- Through this faith, man receives the Holy Spirit who comes from God, the Father.
- The power of the Holy Spirit gives man participation in eternal life.
- It leads man out of the kingdom of the world, which is a mortal life, into the kingdom of heaven, which provides immortality.
- Our immortality is invisible now, but will be revealed at the return of Christ.

World View of the Reformation (NT)



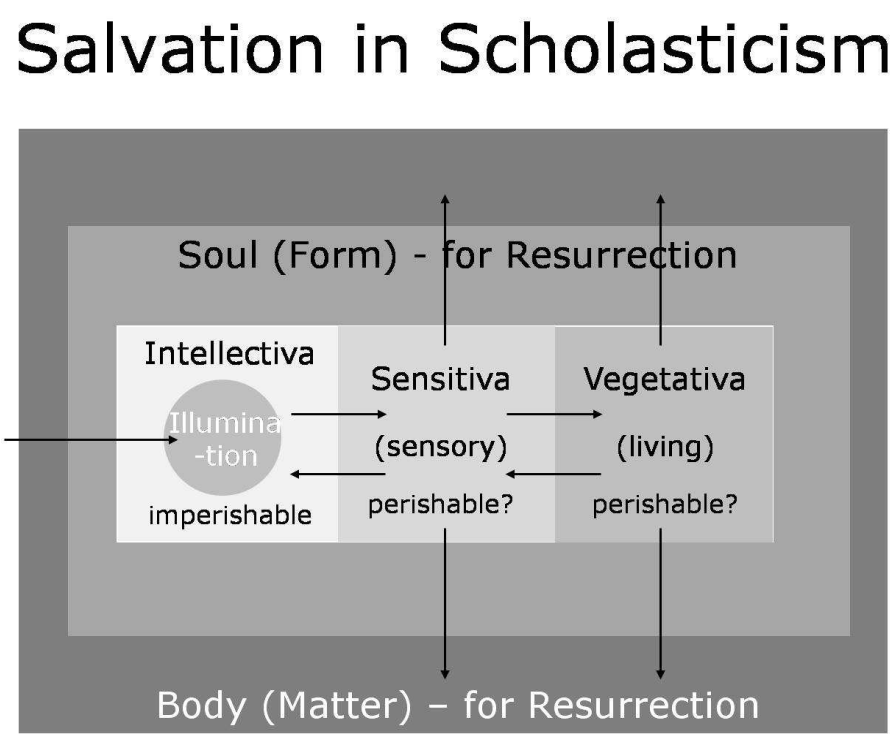
World View and View of Man in Islam (picture p. 108): The world view and the image of man in Islam are ambiguous. Different propositions of the Qur'an and in Islamic tradition communicate diverse concepts:

- Allah is at the centre of all thought and being. There is nothing which has not been predetermined by Allah. He is unapproachable *(akbar)*[9].
- Allah has created the spirits *(al-gin)* and man *(al-uns)* with equal rights (Sura 51:56). Both are subject to his authority.
- After death, man returns back to Allah (Formula of mourning: *'ina lilaahi, wa 'ina 'ileihi raaji'un*). Whether or not this includes the spirits as well, is not clearly substantiated.
- These three axioms convey a Platonic world view where Allah is the necessary author of everything invisible *(essence = al-Gin)* and visible *(existence = al-Uns)*.
- This is possibly the reason for the fact that Sufism, despite its esoteric structure, is accepted in orthodox Islam.
- The image of man in Islam partially follows the concept of the Old Testament:
- Through disobedience, man has descended to a lower status.
- In the Qur'an, however, no law is revealed which can abrogate sin.
- Therefore Islamic Law partially relies on Mosaic Law for its legislation.
- Redemption from sin (blood of pure animals) and the indwelling of God among his people *(Shekhina)*, however, are not known.
- Therefore the problem of salvation of man remains an unanswered question in Islam.
- It remains subjected to the undetermined will of Allah: "He forgives whom he wants and punishes whom he wants" (Sura 48:14).



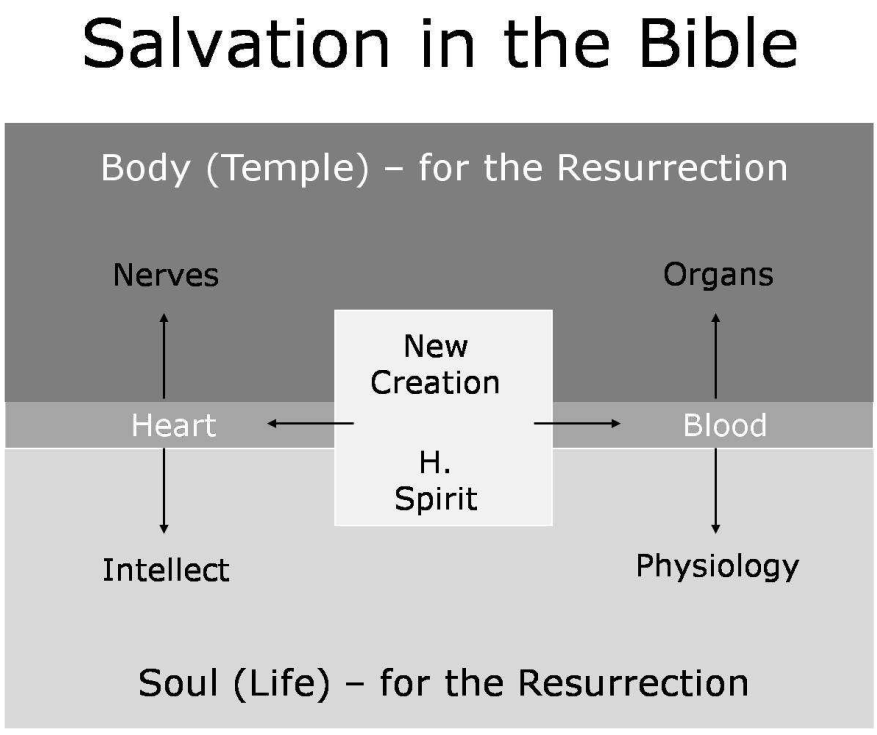
Man and Salvation in Scholasticism (picture p. 109): Through the connection of Biblical doctrine with Aristotelian philosophy, scholasticism developed a peculiar image of man and his salvation.

- The image of man in scholasticism essentially consists of soul *(form)* and body *(matter)*.
- The body consists of different parts: skin, muscles, nerves and organs.
- Similar to the body, the soul also consists of various parts.
- In identifying the different parts of the soul, scholasticism follows Aristotle (cf. Thomas Aquinas)[10]:
- As such, the soul contains a „perceptive" *(intellectiva)*, a „sensory"*(sensitiva)* and a „living" *(vegetativa)* part.
- The Holy Spirit enlightens the part of the soul which can perceive the Spirit *(intellectiva)*.
- Through „knowledge" provided by the Holy Spirit, the „enlightened" (partial)-soul can develop in the direction of faith.
- The soul which perceives the Spirit (intellectiva) in turn will affect the other two parts of the soul *(sensitiva and vegetativa)*.
- The two latter parts of the soul in turn will have their impact on the limbs of the body and enable them to do good works.
- Invoked through this illumination, the body must bring forth works of righteousness by itself.
- The problem with this interpretation of salvation is the fact that the Holy Spirit has no power to save man completely,
- rather, it is only a capacity that influences man „intellectually" (indirectly) in order to achieve his salvation through his own efforts (e.g. through chastity, good works).



Man and Salvation in the Bible (picture p. 110): In contrast to scholasticism, the Bible gives us a different image of man which essentially has been taken up by the Reformation.

- According to Biblical view, man consists of two parts:
- the body which has been taken from earth, and the soul which has been given through the breath of God.
- Soul and body are two equal dimensions of man.
- The body is the visible dimension of man, whereas the soul resides invisibly in the blood (cf. Deut. 12:23).
- Therefore the seat of the soul is in the heart of man, the main organ responsible for the circulation of the blood.
- Through sin, man has fallen away from the holy communion with God (pure) and is doomed to death (impure) ever since.
- Through sin, both the body and the soul are doomed to death: the body at the time of the physical death, the soul at the time of resurrection.
- By faith in Jesus Christ, man receives expiation for his sins which has made both, body and soul, impure.
- Through expiation, man becomes pure (holy) and God provides the indwelling of his Holy Spirit in the believer (new creation).
- This new spirit acts directly upon the soul as well as on the body because it is located intrinsically in the realm of the heart-blood-circulation.
- Therefore both the soul and the body will experience resurrection:
- today through the „change of mind“ and „healing from diseases“,
- on the day of resurrection through the complete transformation into an immortal being.



ENDNOTES

[1] The terms „intellectual" and „spiritual" in the German language can easily be confused with each other. "Intellectual" is, following the "Anima intellectus", according to Aristotle, the intellectual part of the soul which can "grasp" and "understand". "Spiritual", however, is to be understood biblically, in terms of knowledge which is perceived through the Holy Spirit who dwells by faith through Jesus Christ in man.

[2] In the Orient, a pointless discussion is often dismissed as a "Byzantine disputation" in analogy to endless and hair-splitting arguments in scholasticism which often only revolve around a terminological understanding but not a continuative fact.

[3] The "House of Wisdom" recruited a number of teachers from the legendary Academy of Gondeshapur whose teachers were mainly Christians. Thereby the teaching methods of the academy were adopted to become the standard of teaching in the Islamic World.

[4] Al Farabi is referred to as the „second" greatest teacher of the dialectical philosophy after Aristotle.

[5] Al Ghazali is the founder of one of the four main schools of Islamic Schari'a (law) because he produced a reference work for the Qur'anic interpretation and its significance for the law, which used the methodology of scholastic argumentation but not their logic.

[6] Two major works of Maimonides are:

a) Mischneh Torah („repetition of the law"): the interpretation of the Mosaic laws according to strictly logically organised aspects (Aristotelism). It is still valid today in the Jewish *Halacha* („halakhic literature"), which governs the way of life of a Jew under the Law of Moses.

b) Dalalat al-Hairin („teacher of the undecided"), in which an attempt is made to harmonize the philosophy with the revelation of God in the OT.

[7] Islam lapsed since the quasi-Platonic theology, which sees everything as solely emanating from God and which has manifested itself „literally" in the Qur'an (immanence).

[8] The terminology "Spirit" does not mean the Holy Spirit, as we understand it from a biblical perspective, but rather the "mind" on an intellectual basis.

[9] See Martin Goldsmith's article in STT Band I (2006): Die Bedeutung der Dreieinigkeit im nicht-trinitarischen Kontext von Islam und Judaismus, p. 15, with the sub-title: Im nicht-trinitarischen Monotheismus ist es nicht so, wie im Islam. Goldsmith deals here with the question of God's „Akbarkeit" (*engl. akbarism*) in Islam in comparison with our trinitarian faith.

[10] Thomas Aquinas: Unitate Intellectus, 215.-221.

PETER WASSERMANN, Stuttgart, is Mission Director of EUSEBIA-Missionsdienste, founder of EUSEBIA School of Theology (EST) and co-editor of STT. International lecturing ministry in the area of Biblical Theology, Islam and Missions.

May their hearts
be encouraged,
being knit together
in love,
to reach all the riches
of full assurance
of understanding
and the knowledge
of God's mystery,
which is Christ,
in whom are hidden
all the treasures
of wisdom
and knowledge.

(Col. 2:2-3)

Markus Piennisch

Religionen in der Perspektive christlicher Mission: Historische und theologische Aspekte

Liebe Freunde!

Zum Ende unserer heutigen Fachtagung mit dem Thema „Mission in der Kirchengeschichte“ möchte ich unser gemeinsames Nachdenken mit einigen historischen und theologischen Aspekten zur Frage der Religionen in der Perspektive christlicher Mission abschließen:

„Religionen in der Perspektive christlicher Mission: Historische und theologische Aspekte“

Folgende Gesichtspunkte sollen dieses Thema darlegen:

1. Die globale Begegnung der Kulturen und Religionen

2. Religionen und die Erlösung: Pluralismus, Inklusivismus und Exklusivismus

3. Der Einfluss Gottes, des Menschen, und des Dämonischen in den Religionen

4. Zusammenfassung

Damit kommen wir zum ersten Gesichtspunkt:

1. DIE GLOBALE BEGEGNUNG DER KULTUREN UND RELIGIONEN

In diesem Jahr können wir bereits auf das erste Jahrzehnt des neuen Millenniums zurückblicken und eine erste Analyse und Bewertung vornehmen. Nun ist es bereits 8 Jahre her, seit die Katastrophe vom 11. September 2001 eine epochale Zeitenwende markiert hat. Hier wurde – neben anderen Aspekten – auch deutlich, dass die Menschheit schlagartig in einen globalen Bewusstseinszustand gehoben wurde, der in dieser Qualität zuvor nicht existent war.

So veröffentlichte das Gipfeltreffen zur Globalen Agenda in Dubai/Vereinigte Arabische Emirate vom 7.-9. November 2008 folgende Erklärung:[1]

“Religion steht hoch auf der globalen Tagesordnung. Der Anspruch, dass die Religion unweigerlich mit der Moderne niedergehen würde – der Kern der Säkularisierungs-These – hat sich als falsch herausgestellt.

Die heutigen globalen Herausforderungen von Krieg und Frieden, Demokratie und Menschenrechten, sowie wirtschaftliche und soziale Entwicklung, haben alle eine wichtige religiöse Dimension.“[2]

Die Globale Agenda ist Teil des Weltwirtschaftsforums (World Economic Forum), das Ende Januar 2009 in Davos/Schweiz stattfand. Der offizielle Bericht „Islam und der Westen“ bemerkt zum Thema „Religionsfreiheit“ treffend:[3]

„Im gegenwärtigen Zeitalter der Globalisierung, mit seinen wachsenden Grenzüberschreitungen von Menschen und Ideen, hat ein uraltes Problem der muslimisch-westlichen Beziehungen an größerer Sichtbarkeit gewonnen – Proselytismus[4] (Bekehrung zu einem anderen Glauben; Vf.). …

Die andauernde Kontroverse zum Proselytismus legt nahe, dass dieser weltweite Impuls sowohl innerhalb des Christentums als auch des Islams wahrscheinlich Spannungen erzeugen wird und den Dialog über andere Angelegenheiten in den kommenden Jahren komplizierter machen wird.”[5]

Für unsere Fragestellung des Verhältnisses der Religionen[6] zur christlichen Mission bedeutet dies, dass der „Kampf der Kulturen”, den Samuel Huntington[7] bereits vor 15 Jahren artikuliert hat,[8] nun nicht mehr wie bisher in weitgehend verdeckter Form stattfand, sondern vor den Augen der Weltöffentlichkeit an die Oberfläche trat.

Huntington vertrat die These, dass die grundlegende Konfliktursache der neuen Weltordnung weder ideologischer noch ökonomischer, sondern vor allem kultureller Natur sein wird. So bemerkt er treffend:

„Der Kampf der Kulturen wird die globale Politik dominieren. Die Verwerfungslinien zwischen Zivilisationen werden die Kampflinien der Zukunft sein. … Die westliche Zivilisation hat zwei hauptsächliche Varianten, die europäische und die nordamerikanische, und der Islam hat seine arabischen, türkischen und malaiischen Unterteilungen. Zivilisationen sind gleichwohl bedeutungsvolle Wesenheiten, und auch wenn die Linien zwischen ihnen selten scharf sind, sind sie doch real.”[9]

Seitdem ist dieser Kampf nicht nur im Fernsehen und den gedruckten Medien[10] voll entbrannt, sondern auch in der virtuellen Kommunikationswelt des weltweiten Netzes.[11]

Hierzu macht der Philosoph Peter Sloterdijk[12] folgende Bestandsaufnahme:

„Weil die Globalisierung in technischer Sicht auf der Raumüberwindung durch schnelle Transport- und Informationsmittel beruht, zerstört sie das natürliche und politisch gewachsene System der Abstände zwischen Völkern und Kulturen. Sie involvierte die Zeitgenossen in eine elektronische Infosphäre von weitgehend unbekannten und unerprobten Eigenschaften. …

Mehr Kommunikation bedeutet zunächst vor allem mehr Konflikt. Im Tele-Zeitalter beleidigt man sich über große Entfernungen. In ihrem unklugen Gebrauch entwickeln sich die modernen Medien zu Transportern des Fernstenhasses. …

Man kann aus diesen Überlegungen schließen, dass der aktuelle Weltformwandel sich viel zu schnell vollzogen hat, um von so trägen Systemen

wie Kulturen, Religionen, Glaubensgemeinschaften im Gleichtakt mit den technischen Innovationen nachvollzogen zu werden."[13]

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen wird die Aufgabe dringender denn je, das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den Religionen nicht nur in der historischen, sondern auch in der theologischen Dimension zu bestimmen. Dies ist existentiell notwendig, damit die christliche Gemeinde und die christliche Mission vorbereitet sind für die Herausforderungen und Chancen in der kommenden zweiten Dekade dieses Jahrhunderts.

Dies wurde zu Recht von Barbara Brown Zikmund betont, der ehemaligen Präsidentin der *Association of Theological Schools (ATS)*,[14] also des größten amerikanischen Verbandes zur Anerkennung und Akkreditierung theologischer Ausbildungsstätten.[15] Obwohl die Herausforderung des religiösen Pluralismus[16] *die* zentrale Frage für Christen im 21. Jahrhundert darstellt,[17] hat sich die theologische Ausbildung im christlichen Bereich dieser Frage bisher nicht angemessen gestellt, wie Zikmund treffend bemerkt:[18]

„Angesichts dieser Veränderungen haben viele Christen, seien sie römisch-katholisch, orthodox, … protestantisch oder Teilnehmer verschiedener evangelikaler Gruppen, keine angemessene Theologie, um sich mit religiöser Vielfalt auseinanderzusetzen. Und bedauerlicherweise haben die meisten Programme der theologischen Ausbildung bis jetzt nicht vielen religiösen Leitern geholfen, diese Situation zu durchdenken oder eine angemessene Theologie zu entwickeln. … die meisten Absolventen theologischer Schulen bleiben beklagenswert ungebildet über andere Religionen und theologisch naiv in Bezug auf die Weise, in der Themen des religiösen Pluralismus jeden Aspekt ihres christlichen Dienstes betreffen werden."[19]

Dieser Mangel an einer qualifizierten Auseinandersetzung des christlichen Glaubens mit den Religionen wird mittlerweile nicht nur von westlichen Beobachtern gesehen, sondern zunehmend auch von nicht-westlichen Theologen und Missionaren aufgezeigt. So formulierte bereits 1992 der indische Theologe Ken Gnanakan in treffender Weise die Aufgabe der Auseinandersetzung mit dem religiösen Pluralismus:[20]

„Religiöser Pluralismus ist nicht nur eine Tatsache, mit der gerechnet werden muss, sondern eine Realität, die eine Antwort verlangt. Der Evangelist, der Pastor, der Student oder selbst ein durchschnittlicher Christ trifft heute auf die Herausforderung überall auf der Welt, sei es in Indien, wo Pluralismus eine Selbstverständlichkeit ist, oder sogar im so genannten christlichen Europa. Hindus, Muslime, Buddhisten, Sikhs, und fast jede andere größere oder kleinere Religion und Kult wird ihre Repräsentanten finden, die seine oder ihre Gegenwart bekannt machen. Der Christ wird konfrontiert mit der Herausforderung ihrer Gegenwart und ist aufgerufen, auf irgendeine Weise zu antworten …".[21]

Die geschichtliche Entwicklung hin zum religiösen Pluralismus und der multikulturellen Welt des 21. Jahrhunderts wird in treffender Weise von Bassam Tibi[22] aufgezeigt. Vom 16.

bis ins 20. Jahrhundert hinein erfolgte die Ausbreitung des europäischen Einflusses, sowohl politisch als auch ökonomisch als auch kulturimperialistisch.[23] Doch durch die folgenden massenhaften Wanderungsbewegungen großer Bevölkerungsströme aus der nicht-westlichen Welt nach Westeuropa und Nordamerika begegnen sich im Zuge der Globalisierung[24] die verschiedenartigsten Kulturen, die zuvor nur wenig Wissen voneinander und Kontakt miteinander hatten. Daher entsteht die Notwendigkeit, Formen für ein friedliches Zusammenleben der Kulturen zu finden. In dieser Situation scheint der *Multikulturalismus* der einzig gangbare Weg zu einem friedlichen Miteinander der Kulturen in einem Land zu sein.[25]

Damit präsentiert Tibi einen hauptsächlich rationalistischen Lösungsansatz. Dieser zielt darauf, durch Vernunftdenken eine gemeinsame Werte-Orientierung zwischen den Kulturen zu finden. Ob dieser Ansatz realistisch gelingen kann, bleibt zweifelhaft.[26] Denn Tibi unterschätzt die grundlegend geistliche Dimension, dass die Kulturen als Religionsträger immer auch Gottesvorstellungen transportieren, die durch Vernunftargumente nicht miteinander vereinbar sind.[27]

Vor diesem Hintergrund der globalen Begegnung der Kulturen und Religionen sollen im Folgenden die grundlegenden Perspektiven der christlichen Theologie in Bezug auf die nichtchristlichen Religionen vorgestellt und beschrieben werden. Dies ist eine wichtige Voraussetzung für den zukünftigen Umgang mit den vielfältigen Vorstellungen der Erlösung in den Religionen.

2. RELIGIONEN UND DIE ERLÖSUNG: PLURALISMUS, INKLUSIVISMUS UND EXKLUSIVISMUS

Aus Sicht des christlichen Glaubens stellen sich drei grundlegende Fragen über die Erlösung, die alle Religionen auf die eine oder andere Weise zu beantworten versuchen:

Erstens, was ist Erlösung?

Zweitens, wer gibt Erlösung?

Drittens, wie erhält der Mensch Erlösung?

Jede Religion muss über diese Fragen Rechenschaft geben, da die Frage nach der Erlösung ein grundlegendes Anliegen von existentieller Bedeutung für den Menschen ist. Hierbei wäre dann genauer zu fragen, *wovon* im Einzelnen der Mensch erlöst werden soll und *wozu* diese Erlösung dienen soll.

Im Folgenden wollen wir uns mit den klassischen drei Möglichkeiten der Antwort vertraut machen.

2.1 Der Pluralismus sagt: „Alle Religionen sind gleichwertige Wege zur Erlösung"[28]

Der Pluralismus ist weitestgehend eine relativ neue Erscheinung innerhalb des Christentums. Wie Gavin D'Costa[29] ausführt, hat der Pluralismus vor allem Befürworter im amerikanischen und britischen Bereich, doch auch asiatische Theologen wenden sich mehr und mehr dem Pluralismus zu.[30] Eine bekannte Begründung des Pluralismus setzt bei der historischen Relativität aller religiösen Traditionen an. Aufgrund dieser Relativität könne keine Tradition für sich beanspruchen, anderen ebenfalls begrenzten Wegen

zur Erlösung überlegen zu sein.[31] Die realen historischen Unterschiede in den Religionen werden dabei nicht ausgeblendet sondern anerkannt. Dies stellt kein Hindernis zum gegenseitigen Verständnis dar, denn das gemeinsame Wesen der Religionen besteht in der gemeinsamen Erfahrung der Erlösung oder Befreiung.[32]

Demgegenüber vertritt John Hick[33] einen mehr philosophisch-theologischen Ansatz, um den Pluralismus zu begründen. Die Behauptung, Erlösung sei nur durch Christus möglich, widerspricht nach Hick der Lehre von Gott als demjenigen, der alle Menschen retten will.[34] Es gibt viele Millionen Menschen, die niemals von Christus gehört haben, und das ohne eigenes Verschulden, sowohl vor als auch nach der Zeit des Neuen Testaments - Hick nennt sie die „unabwendbar Unwissenden" („invincibly ignorant").[35] Daher sei es nach Hick unchristlich, zu unterstellen, dass Gott die Erlösung in einer Weise bereitstellt, die nur eine kleine Minderheit der Menschheit erreicht.[36] Demzufolge tritt Hick für eine *theozentrische* anstelle einer *christozentrischen* oder *ekklesiozentrischen* Perspektive der Erlösung ein. Gott selbst sei das Ziel aller Religionen, nicht die einschränkende Bindung an die Inkarnation Christi oder die Heilskörperschaft der christlichen Gemeinde.[37]

2.2 Der Inklusivismus sagt: „Jesus Christus hat Erlösung für alle Menschen aller Religionen gebracht"[38]

Der Inklusivismus geht grundlegend davon aus, dass die göttliche Gnade auch außerhalb der Begrenzung der sichtbaren Kirche wirksam ist.[39] Dabei

stellt sich jedoch die Frage, inwieweit auch nichtchristliche Religionen heilswirksame Strukturen haben. Daraus wiederum folgt die Frage, ob ein Mensch das Heil erlangen kann auch ohne das ausdrückliche Bekenntnis zu Christus.[40]

Der vermutlich einflussreichste Vertreter des christlichen Inklusivismus im 20. Jahrhundert war der Römisch-Katholische Theologe Karl Rahner.[41] Er argumentiert für den Inklusivismus auf der Grundlage des grundlegenden menschlichen Bewusstseins der Existenz Gottes. Dieses Bewusstsein geht der gedanklichen Reflexion voraus. Das göttliche Sein beinhaltet die göttliche Gnade, jedoch in verborgener Weise, weshalb der Mensch sich bemüht, diese Gnade durch die Religion zu enthüllen.[42] Diese kategoriale Enthüllung göttlicher Gnade fand in Jesus Christus statt, denn durch seine völlige Hingabe an Gott wurde er zum Höhepunkt und zentralen Mittler der göttlichen Gnade. Auf diese Weise versucht Rahner die Prinzipien des „allein Christus" (*solus Christus*) und des universalen Erlösungswillens Gottes ins Gleichgewicht zu bringen. Christus sei die einzige Ursache der Erlösung in der Welt, aber diese Erlösungsgnade kann in der Geschichte auch ohne eine ausdrückliche Begegnung mit Christus vermittelt werden.[43]

In diesem Zusammenhang stellt Rahner eine Analogie her zwischen dem alttestamentlichen Volk Israel und den nichtchristlichen Religionen heute. Die Religion Israels war eine rechtmäßige und legitime Religion in der Zeit *vor* dem Kommen Christi. Das Volk Gottes erlebte göttliche Gnade innerhalb seiner Geschichte auch ohne die ausdrückliche Begegnung mit Christus. Diese erfolgte erst in der Inkarnation Christi. Daraus folgert Rahner, dass diese *vorchristliche Religion Israels* ein legitimer Weg zu Gott für alle diejenigen Menschen bleibt, die weder *historisch* noch *existentiell* mit dem Evangelium konfrontiert worden sind: *historisch*, weil diesen Menschen nie das Evangelium verkündigt wurde bzw. *existentiell*, weil der Verkündiger nicht glaubwürdig war. Solche Menschen anderer Religionen, die Christus nicht wirklich begegnen konnten, haben gemäß Rahner das Evangelium nie wirklich „gehört". Deshalb üben sie wie das Volk Israel des Alten Testaments eine rechtmäßige und legitime Religion aus.[44]

Diese Argumentationslinie Rahners wird auch als „Israel-Analogie" bezeichnet, weil sie auf einer Entsprechung zwischen dem chronologischen „vor-messianischen Zustand (Israel)" und dem erkenntnismässigen „vor-messianischen Zustand (andere Religionen)" beruht.[45] Hierbei wird jedoch nicht berücksichtigt, dass das messianische Erlösungswerk Christi am Kreuz einen qualitativen Unterschied von heilsgeschichtlicher Bedeutung erzeugt hat.[46] Denn der Geltungsbereich des Neuen Bundes in Christus ist universal in Bezug auf die Erlangung der Erlösung. Daher ist es nicht möglich, auf einem vor-messianischen Erkenntnisweg zu einer nach-messianischen Erlösung zu gelangen.[47]

Dennoch prägte Rahner für die Menschen, die Christus nicht kennen, den Begriff der *anonymen Christen*, denn sie haben ein implizites Verlangen nach der Kirche.[48] Wenn daher Nichtchristen auf die göttliche Gnade antworten, muss diese Gnade durch nichtchristliche Religionen vermittelt

werden.[49] Aufgrund dieser Sichtweise kann der Inklusivismus im interreligiösen Dialog das Christentum als die eine wahre Religion vertreten und dennoch zugleich zugestehen, dass andere Religionen einen vorläufigen heilswirksamen Status haben.[50]

2.3 Der Exklusivismus sagt: „Nur im Bekenntnis des Glaubens an Jesus Christus gibt es Erlösung"[51]

Der christliche Exklusivismus ist der gegenwärtig umstrittenste religionstheologische Ansatz, nicht nur aus systematisch-theologischer Sicht, sondern auch aus historischen Gründen. Da der Exklusivismus die Perspektive der evangelischen und evangelikalen Missionsarbeit prägte, wird ihm angelastet, er habe zur Überfremdung oder gar Zerstörung anderer Kulturen beigetragen.[52] Dennoch muss bei der Untersuchung des Exklusivismus zwischen dem theologischen Wesen und den historischen Folgen dieser Position unterschieden werden.

Der Exklusivismus gründet sich auf zwei Prinzipien, die ihn grundlegend sowohl vom Pluralismus als auch vom Inklusivismus unterscheiden:[53] Erstens, die Erlösung kommt durch Glauben an Christus und nur durch Glauben an Christus.[54] Zweitens, die Erlösung durch Christus ist nur erhältlich durch den expliziten Glauben an Christus. Dieser Glaube kommt durch das Hören des verkündigten Evangeliums.[55]

Der Exklusivismus geht davon aus, dass der Mensch in seinem Wesen sündig ist und daher nur zu Götzendienst, nicht aber zu wahrem Gottesdienst fähig ist. Daher steht die menschliche Religion als Götzendienst unter Gottes Gericht, denn durch die eigene Religion verdunkelt der Mensch die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus.[56] Diese Selbstoffenbarung Gottes in der Inkarnation geschieht aus reiner Gnade und vom Menschen vollkommen unverdient. Daher schmälert auch die Partikularität der Evangeliumsverkündigung nicht die Größe der göttlichen Gnade, zumal die Erlösung in Christus universal in Gültigkeit und Angebot ist.[57] Die logische Konsequenz dieser Position wird von den meisten Exklusivisten nicht weiter verfolgt, sondern die Dringlichkeit der Mission wird als vorrangig gegenüber der Spekulation über die Möglichkeit der Erlösung in nichtchristlichen Religionen betrachtet.[58]

Seit jedoch John Stott Anfang der 90er Jahre die Ansicht vertrat, dass die Menschen ohne Evangelium keine Verdammnis, sondern Annihilation (Auslöschung) erfahren würden, ist diese Frage im internationalen Evangelikalismus umstritten. Dementsprechend ist diese Frage bis heute nicht Gegenstand evangelikaler Bekenntnisbildung.[59] Auch die evangelikalen Missions-Erklärungen von Lausanne 1974, Manila 1989 und Iguassu 1999 bieten keine eindeutige Antwort, sondern lassen diese Frage offen oder ignorieren sie. Auch die Selbstdefinition „What is an Evangelical"? der britischen *Alliance Commission on Unity and Truth among Evangelicals* als Teil der *World Evangelical Fellowship*[60] enthält keine exklusivistische Missionsbegründung.[61]

Bei der Beantwortung der Frage nach den Menschen, die nie das Evangelium gehört haben, ist jedoch in jedem Fall zweierlei zu beachten.

Erstens: *Religionen sind geistliche Machtsphären*. Religionen sind Mächte, die territorial flächendeckend und kulturell prägend sind. Die Menschheit ist nicht so strukturiert, dass jeder einzelne Mensch seine vollständig individuelle Religion hätte (das wäre aufgrund von Römer 1:18ff möglich gewesen), sondern dass verschiedene Religionen als Systeme die religiösen Bedürfnisse des Menschen regional gebündelt haben. Diese Machtsphären lassen jedoch keinen chancengleichen Wettbewerb zwischen den Religionen zu, sondern dominieren die Menschen in dem jeweiligen Gebiet einseitig (e.g. Islam im 10/40 Fenster).[62]

Zweitens: *Die Unterscheidung zwischen dem System und dem Individuum im System*. Der Mensch, der in eine Religion hineingeboren wird, ist zunächst einmal ein Opfer des Systems, das er nicht gewählt hat. Obwohl er in seiner Religiosität und in seinem Glauben durch die herrschende Religion geprägt wird, ist und bleibt er vom Evangelium Jesu Christi doch erreichbar und ansprechbar, wobei das „ansprechbar sein" wiederum ein Problem der Hermeneutik ist. Der trinitarische Gott kann ihn inmitten seiner Religion ansprechen und für das Hören des Evangeliums durch einen Missionar vorbereiten. Wer aus seiner Religion heraus nach dem wahren Gott und wahren Erlösung fragt, dem kann sich Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, offenbaren. Dies geschieht durch einen Missionar, der von Gott gesandt wird, wie in der Geschichte des Cornelius in Apg. 10 deutlich wird: Er musste den Petrus zu sich rufen lassen, damit er ihm das Evangelium berichtet und erklärt. Erst dadurch wurde ihm der Glaube offenbart.

3. DER EINFLUSS GOTTES, DES MENSCHEN, UND DES DÄMONISCHEN IN DEN RELIGIONEN

Bisher wurde deutlich, dass ein christliches Verständnis der Religionen durch vielfältige Fragestellungen und Gesichtspunkte beeinflusst wird, wie die Erlösung des Menschen zu verstehen ist. Diese Fragen werden durch drei grundlegende Einflüsse verstärkt, die jede Religion kennzeichnen. Es sind das göttliche, das menschliche und das dämonische Element, das in den Religionen sichtbar wird.
Damit dies jedoch überhaupt möglich ist, bedarf es der Dimension der Offenbarung:

3.1 Die Offenbarung des Göttlichen als Grundlage der Religion

Das Verhältnis von göttlicher Offenbarung und menschlicher Religion wird von Paul Althaus[63] treffend beschrieben:

„Religion ist das bewußte Verhältnis des Menschen zu dem ihm sich bezeugenden Gott: der Mensch anerkennt die Wirklichkeit Gottes in Beugung und Hingabe und sucht bei ihm die Heilung der ihm gegenüber erfahrenen, sonst unaufhebbaren Daseins-Not. Wir verstehen die Religion damit als Echo des Menschen auf die Sebstbezeugung Gottes und als Ausdruck seiner Lage unter der Selbstbezeugung. Darin besteht ihre Wahrheit. Wie immer diese in den konkreten Religionen verkehrt und entstellt ist ..., sie liegt ihr doch zugrunde und bezeugt sich durch alle Entstellung hindurch. Insofern ist alle Religion durch „Offenbarung" Gottes begründet." [64]

Diese hier beschriebene ambivalente Qualität von Religion gründet in der

spannungsvollen Doppelposition des gefallenen Menschen vor Gott gemäß Römer 1:18-32. Denn Paulus führt aus, wie die Heiden unter Gottes Zorn leben und wie sich dieser Zorn in der Dahingabe der Menschen in ihre körperliche, geistige und geistliche Perversion äußert. Trotz dieses Zustands sind die Heiden zugleich jedoch weiterhin Empfänger der *allgemeinen Gnade* Gottes, die aus der *allgemeinen Offenbarung* folgt. Sie haben ein Gewissen und dieses Gewissen zeigt, dass die Heiden den Unterschied zwischen Gut und Böse kennen. Dadurch zeigen die Heiden, dass sie eine *nomologische Verantwortungsstruktur* haben, die anstelle eines äußeren Gesetzes in ihnen wirkt.

Durch diese Verantwortungsstruktur verbleiben die Heiden in einem Spannungszustand. Sie wissen genug von Gott, um verurteilt zu werden, aber nicht genug, um gerettet zu werden. Diese Situation ist das epistemologisch-soteriologische Dilemma[65] der Menschen ohne Evangelium. Deshalb ist die Verkündigung des Evangeliums nötig, denn im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart, die den offenbarten Zorn Gottes abwenden und aufheben kann.

Wenn Paulus hier von Gott im christlichen Sinne spricht, dann bezieht er sich auf einen wesentlich verkürzten Gottesbegriff der Heiden. Sie haben nur eine teilweise, eine partielle Gotteserkenntnis (Röm 1:19 *was man von Gott erkennen kann*), denn sie erkennen nur sein unsichtbares göttliches Wesen (Röm 1:20 *seine ewige Kraft und Gottheit*) und nicht sein Wesen, wie er es in der Heilsgeschichte und in der Heiligen Schrift offenbart hat. Damit wird der Gottesbegriff für die Heiden jedoch so offen und diffus, dass ihre Erfahrung des Göttlichen in der Religion zum Einfallstor der Götzen und Dämonen wird.

Demnach sehen wir drei Elemente bzw. Dimensionen in den Religionen, die jede Religion definieren. Daher können wir hier von einem „tripolaren Verständnis" der Religionen sprechen.

3.2 Das tripolare Verständnis der Religionen

Im 20. Jahrhundert hat zunächst Karl Barth (1886-1968) ein monopolares Verständnis der Religionen vertreten. Aus seiner Sicht ist Religion gänzlich auf den Menschen bezogen, da sie allein von ihm ausgeht. Religion ist rein *anthropozentrisch* orientiert. Für ihn ist Religion mit Unglauben gleichzusetzen, denn Religion sei die Angelegenheit des gottlosen Menschen:[66]

„Religion von der Offenbarung her gesehen wird sichtbar als das Unternehmen des Menschen, dem, was Gott in seiner Offenbarung tun will und tut, vorzugreifen; ... an die Stelle der göttlichen Wirklichkeit, die sich uns in der Offenbarung darbietet und darstellt, ein Bild von Gott, das der Mensch sich eigensinnig und eigenmächtig selbst entworfen hat."[67]

Diese monopolare Sicht der Religionen wird jedoch nicht dem vielschichtigen Wesen der Religionen gerecht, wie Paulus in Römer 1-3 darlegt.

Entsprechend wurde Barths Sicht im Verlauf des 20. Jahrhunderts von Carl Heinz Ratschow (1911-1999) weiterentwickelt. Er vertrat ein bipolares Verständnis der Religionen. Religion ist zugleich *anthropozentrisch* und *theozentrisch*, auf den Menschen und

auf Gott bezogen. Für Ratschow sind Religionen ein Ausdruck des Welthandelns Gottes:

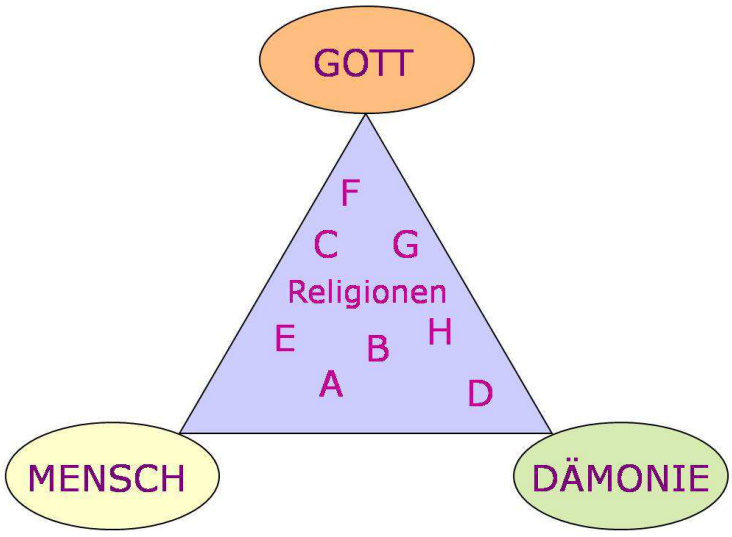
„... sind die Religionen im Urteil des christlichen Glaubens Teil des Welt-Waltens des dreieinigen Gottes ... Der dreieinige Gott handelt auch hier per res secundas (Zweitursachen; Vf.) - Mächte, Kräfte, Vollmachten und Vermögen - als Gottheiten. Er bringt darin Leben zur Gestalt, besorgt und vollendet es."[68]

Jedoch erwies sich auch diese Sicht Ratschows als unzureichend, so dass der Missionswissenschaftler Peter Beyerhaus (*1929) ein tripolares Verständnis der Religionen entwickelte.[69] Im Anschluss an Walter Freytag, der bereits 1954 in seinem Aufsatz „Das Dämonische in den Religionen"[70] die Grundgedanken dazu entfaltete,[71] vertritt Beyerhaus einen anthropozentrisch – theozentrisch – dämonozentrischen Ansatz. Demnach sind Religionen geistliche Manifestationen innerhalb des Einflussbereiches von Gott, Mensch und Dämonie:

"Der Mensch in der vorchristlichen Religion steht im *Schnittpunkt dreier Dimensionen:* der seiner eigenen Bezogenheit auf Gott, der des Bemühens Gottes um ihn und der des Einflußbereiches der dämonischen Mächte. ...

Die *Tripolarität* begründet die theologische Ambivalenz der Religionen. Ihre transzendente Bestimmtheit ist weder ausschließlich göttlich noch ausschließlich dämonisch. Aber der Mensch ist von sich aus nicht frei, aus dieser Ambivalenz auszubrechen. Gehalten durch die Barmherzigkeit und das Selbstzeugnis Gottes, steht er

Tripolares Verständnis der Religionen



doch unter der Herrschaft der Mächte. ... Im Ergehen des Kerygmas[72] schenkt Christus Freiheit und stellt zugleich den religiösen Menschen in die Entscheidungsmöglichkeit."[73]

Aus der bewussten Wahrnehmung der dämonischen Dimension in den Religionen folgt ein bewusstes Aufnehmen des geistlichen Kampfes als Bestandteil der christlichen Mission. Denn letzten Endes geht es um die Frage, welche Reiche gebaut werden: das Reich Gottes einerseits oder das Reich der Finsternis andererseits? Hier findet ein geistlicher Kampf zwischen Gott und Satan statt, und die Religionen sind zugleich Kampfmittel und Kampffeld, in dem der Mensch sich befindet.

4. ZUSAMMENFASSUNG

Die Untersuchung einiger wesentlicher historischer und theologischer Aspekte der Religionen hat gezeigt, dass sowohl Elemente der Wahrheit als auch der Lüge vorhanden sind. Eine Verzerrung der Erkenntnis bringt die Religionen in eine ambivalente Position zur Selbstoffenbarung des wahren Gottes, der der Vater unseres Herrn Jesus Christus ist. Deshalb hat die christliche Mission die Aufgabe, bei den Elementen der Wahrheit anzuknüpfen, so wie sie in der heiligen Schrift offenbart wurden, um mit diesen Hilfsmitteln anschließend den Offenbarungsgehalt der Heiligen Schrift den Religionen zu kommunizieren. Deshalb bleibt die Aufgabe der Verkündigung der Person und des Werkes Jesu Christi das unveränderliche und entscheidende Ziel der Mission. Denn darin besteht die Wahrheit, dass Jesus der einzig fassbare Gott ist, der Mensch wurde.

Diese Erkenntnis kann nur durch den Heiligen Geist gewirkt und geschenkt werden, der das Wort vom Kreuz Jesu Christi in der Verkündigung des Evangeliums dem Menschen erschließt und ihn zum Glauben befreit. Dies sind die notwendigen und die hinreichenden Hoffnungen der Mission.

Ein schönes und treffendes Bild für diese Hoffnung und Aufgabe erzählt Christian Jahreiß[74] in seinem Buch „Frühlicht am Kilimandscharo“ kurz nach dem Zweiten Weltkrieg von einer Reise in die Usambara-Berge in Nordost-Tansania:

„Mehr Wasser für die Mission“:

„Inzwischen hat sich jene Station ausgebreitet, und dadurch, dass auch die Missionsdruckerei dort erstellt wurde, ist das Bedürfnis nach mehr Wasser immer größer geworden. Oben im Quellgebiet, das mitten im dichten Urwald liegt, gibt es viele Steinblöcke, die das drängende Wasser nicht nur aufhalten, sondern öfter auch ableiten, so dass da und dort kleinere und größere Rinnsale vom Wasserlaufe abspringen und ihre eigenen Bahnen ziehen. Nun sollte alles Wasser neu gefasst und restlos zu Tale gefördert werden.

Als wir die Höhe erstiegen und uns durch den Urwald hindurchgewunden hatten, fanden wir bereits einen Eingeborenen damit beschäftigt, Sprenglöcher in die im Wasserlauf liegenden Felsblöcke zu meißeln. Das Bett musste tiefer gelegt und abrutschende Dämme neu befestigt werden, um mehr Wasser, alles Wasser auf die Station zu leiten, dorthin, wo Maschinen getrieben, Felder bewässert und Wunden gereinigt werden sollen. – Sinnend stand ich zwischen den Palmen und

Farnbäumen, und in meinem Herzen hieß es: „Mehr Wasser, alles Wasser für die Mission!“

Vom Stuhle Gottes und des Lammes ist der Strom erflossen, an dessen Ufern das Heil des Lebens wächst, das zur Gesundung der Heiden dient. Vieles will heute den Strom aufhalten, vielleicht auch unser Kleinglaube, welcher spricht: „Was haben wir Deutsche schon noch Anteil an der Weltmission, haben wir doch auch unsere Weltgeltung verloren, bluten wir doch selbst aus tausend Wunden und - haben wir nicht Heiden genug im eigenen Land?“ Und doch: kann uns die eigene Not, an der wir auch als deutsche Christen redlich mitzutragen haben, unserer Verpflichtung der Mission gegenüber entbinden? Kann durch eine politische und militärische Niederlage, durch eine Wirtschaftskrise, durch Wohnungsnot und Arbeitslosigkeit das Heilandswort entkräftet werden: „Gehet hin in alle Welt und prediget das Evangelium aller Kreatur“? Hat nicht d i e Kirche ihre Salzkraft verloren und aufgehört ein Segen zu sein, die nichts mehr übrig hatte für die Mission? Und wer vermag zu sagen, welche von beiden Nöten die größere ist, welche von beiden uns weniger Verantwortung auferlegt – wenn in der Heimat Tausende von „Heiden" Lehrer und Prediger und trotz vieler Zerstörungen noch Kirchen und Gottesdienste im Ueberfluß haben und freiwillig an der Quelle verschmachten wollen – und draußen andere Tausende nach dem Wasser des Lebens lechzen, aber im dürren Lande des heidnischen Wesens umkommen, verschmachten, weil die wachsende Not daheim unser Interesse schmälern will? ...[75]

Darum wollen wir weiter hoffen, beten und wirken. Noch tiefer muß der Graben werden, dass das Wasser reichlich strömen kann; noch fester, dass nichts verloren geht! Gott kann in unserer Notzeit noch ungeahnte Gelegenheiten schenken, ganz neue Kanäle bauen, durch welche die Kraftströme unserer Gebete und unseres Interesses hinausfließen auf durstendes Heidenland. Und neben diesen Gräben und Kanälen, die hinausführen, baut der Herr einen anderen Wasserlauf, durch den er unermessliche Segnungen zurückleitet in d i e Kirchen und Herzen, die nicht nur das Ihre suchen, die, von heiliger Verantwortung und alles umspannender Liebe getrieben, in der zweiten Bitte des „Vaterunser" leben und beten: „Dein Reich komme!"[76]

Diese Worte, die bereits 1947 geschrieben wurden, sind auch heute - 62 Jahre später – genau so aktuell. Wollen wir heute und in Zukunft ihre Herausforderung annehmen.

In diesem Sinne danken wir Ihnen allen für Ihr Teilnehmen an unserer heutigen Fachtagung und wir würden uns freuen, Sie im kommenden Jahr wieder zu sehen! Das Thema der Fachtagung 2010 lautet: „Hermeneutik des Alten Testaments und frühen Judentums“. Hierzu werden wiederum internationale Fachdozenten referieren.
Herzlichen Dank![77]

MARKUS PIENNISCH (Dr. theol.), Stuttgart, ist Mitbegründer und Rektor der EUSEBIA School of Theology (EST) sowie Herausgeber der STT. Internationale Lehrtätigkeit im Bereich Systematische Theologie, Hermeneutik und Neues Testament.

ENDNOTEN

[1] „Religion is high on the global agenda. The claim that religion would inevitably decline with modernity – the core of the secularization thesis – has been proved wrong. Today's global challenges of war and peace, democracy and human rights, and economic and social development all have an important religious dimension."

[2] Die sowohl konstruktive als auch destruktive Gestaltungskraft von Glaube und Religion wird aufgezeigt: „Faith is often part of the problem; tensions among religious communities can impede international cooperation, political stability, social cohesion and economic growth. But it is also potentially part of the solution: these communities are often among the most important forces mobilizing around core values such as human dignity, solidarity and social responsibility." - www.weforum.org/pdf/GAC/ Reports/ SocietyandValues/Faith.pdf

[3] "In the contemporary era of globalization, with its increased cross-border flows of people and ideas, an ageold problem in Muslim-West relations has gained greater visibility – proselytism. ...

The ongoing controversy over proselytism suggests that this universal impulse within both Christianity and Islam is likely to generate tensions and complicate dialogue on other issues in years to come."

[4] Das *Merriam-Webster´s Online Dictionary* definiert das Verb "proselytizing". "1: to induce someone to convert to one's faith 2: to recruit someone to join one's party, institution, or cause". - www.merriam-webster.com/ dictionary/proselytizing

[5] *Islam and the West: Annual Report on the State of Dialogue, Executive Summary*, S. 13. - www.weforum.org/pdf/ C-100/Summary.pdf

[6] Zum Hintergrund des Begriffs „Religion" erläutert H. Zirker: Etymologisch wird der Begriff „R." von den lat. Verben relegere, sorgfältig wahrnehmen (so bei Cicero Nat.deor. 2,28) und religare, zurückbinden (so bei Lactantius Inst. IV,28) abgeleitet; dementsprechend steht R. ganz allgemein für „kult. Verpflichtungen u. deren gewissenhafte Beachtung" bzw. im christlichen Sinne „die personale Beziehung des Menschen zu Gott" (S. 1034). Der christliche Glaube konnte sich nur in „sekundärer Begrifflichkeit" selbst als R. bezeichnen, „indem es die „wahre R." v. der „falschen" unterschied, sie mit dem eigenen Glauben identifizierte u. damit den Anschein einer Verallgemeinerung des Begriffs verhinderte." (S. 1035) - Zirker, Hans. 1999. „Religion. I. Begriff." In: *Lexikon für Theologie und Kirche.* 1999. Bd. 8. Freiburg: Herder: 1034-1036. Eine präzise Definition bietet Schmidinger: R. ist „ein eigenständiges, nicht-reduzierbares Paradigma umfassender Wirklichkeitsbetrachtung u. -bewältigung ... Besonderes Merkmal dieses Paradigmas ist, daß es die dem Menschen zugängl. Wirklichkeit als v. einer anderen Wirklichkeit getragen u. abhängig erfährt, die sich als bleibendes Geheimnis u. Heiliges, d.h. als das Unfaßbare u. Unverfügbare schlechthin, kundtut." (S. 1038-1039) - Schmidinger, Heinrich M. 1999. „Religion. II. Anthropologisch-philosophisch." In: *Lexikon für Theologie und Kirche.* 1999. Bd. 8. Freiburg: Herder: 1036-1039.

[7] Dr. Samuel P. Huntington (1927-2008) war Professor im Department of

Government an der Harvard University in Cambridge, Massachusetts/USA. www.gov.harvard.edu/faculty/ shuntington

[8] Huntington, Samuel. „The Clash of Civilizations?“, *Foreign Affairs* (Summer 1993). - www.foreignaffairs.org/ 19930601 faessay5188/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations. html?mode=print; Huntington, Samuel. ***The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*** (New York: Simon & Schuster, 1996, 2002).

[9] Huntington, Samuel. „The Clash of Civilizations?“, *Foreign Affairs* (Summer 1993): “The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battle lines of the future. ... Western civilization has two major variants, European and North American, and Islam has its Arab, Turkic and Malay subdivisions. Civilizations are nonetheless meaningful entities, and while the lines between them are seldom sharp, they are real.” – Die Konfliktlinien zwischen westlichen und islamischen Zivilisationen beschreibt Huntington in historischer Sicht: “Conflict along the fault line between Western and Islamic civilizations has been going on for 1,300 years. After the founding of Islam, the Arab and Moorish surge west and north only ended at Tours in 732. From the eleventh to the thirteenth century the Crusaders attempted with temporary success to bring Christianity and Christian rule to the Holy Land. From the fourteenth to the seventeenth century, the Ottoman Turks reversed the balance, extended their sway over the Middle East and the Balkans, captured Constantinople, and twice laid siege to Vienna. In the nineteenth and early twentieth centuries as Ottoman power declined Britain, France, and Italy established Western control over most of North Africa and the Middle East.”

[10] Als Beispiel sei der „Karikaturenstreit" über die Mohammed-Darstellungen in der dänischen Zeitung *Jyllands-Posten* vom 30.9.2005 genannt.

[11] Als Beispiel seien Video-Clips über den „Karikaturenstreit“ auf youtube genannt. – www.youtube.com

[12] Dr. Peter Sloterdijk ist Professor für Philosophie und Ästhetik sowie Rektor der Staatlichen Hochschule für Gestaltung in Karlsruhe.

[13] Sloterdijk, Peter. „Warten auf den Islam“, Focus 10/2006, S. 84-86.

[14] Zikmund, Barbara Brown. 2000. Reflections on My Twenty-Five Years in Theological Education. *ats* 36/2: 23-33. Barbara Brown Zikmund war Präsidentin von ATS von 1986-1988 sowie Vorsitzende der Interfaith Relations Commission of the National Council of Churches of Christ in den USA (S. 33). www.ats.edu

[15] ATS akkreditiert mehr als 250 Seminare und Universitäten, die Master- und Doktoralstudiengänge anbieten: The Association of Theological Schools in the United States and Canada - The Commission on Accrediting. - www.ats.edu/ Pages/ default.aspx

[16] Eine Definition von „Pluralismus“ bietet C. Schwöbel: „Pluralismus“ ist ein „umfassender Deutungsbegriff der Situation der Gegenwart ... In allen seinen Verwendungsformen thematisiert der Begriff „Pluralismus“ die Beziehung vieler Elemente in ihrem Verhältnis zueinander und zu ihrem Bezugsfeld, die nicht durch ein übergeordnetes Einheitsprinzip bestimmt und begrenzt ist und die so als problematisch und damit als klärungs- und

gestaltungsbedürftig erfahren wird." (S. 724) - Schwöbel, Christoph. 1996. Pluralismus II. In: Müller, Gerhard (Hg.). 1996. *Theologische Realenzyklopädie.* Bd. 26. Berlin: de Gruyter: 724-739.

[17] Zikmund 2000, 31.

[18] „In the face of these changes many Christians, whether they are Roman Catholic, Orthodox, ... Protestant, or participants in various Evangelical groups do not have an adequate theology to deal with religious diversity. And unfortunately, most programs in theological education have thus far not helped many religious leaders think through this situation or develop an adequate theology. ... most graduates of theological schools remain woefully uneducated about other religions and theologically naive about the ways in which issues of religious pluralism will affect every aspect of their Christian ministry."

[19] Zikmund 2000, 31-32. Sie teilt jedoch nicht die Sicht der Notwendigkeit der Umkehr zu Jesus Christus und zielt auf ein pluralistisches Verständnis der Religionen: „How can we enable Christian leaders to rethink their understanding of the Gospel of Jesus Christ and acknowledge that we are not going to (and maybe we do not even want to) convert everyone to Jesus? ... What is needed is an expansion of the meaning of salvation that can allow Christians to be open to the truths enshrined in non-Christian religions and explore ways to embrace Christinaity's traditional claims about the importance and centrality of Jesus Christ to their faith." (Zikmund 2000, 32).

[20] „Religious pluralism is not just a fact to reckon with but a reality requiring a response. The evangelist, the pastor, the student or even an average Christian today faces the challenge all over the world, whether it be in India where pluralism is taken for granted, or even in so called Christian Europe. Hindus, Muslims, Buddhists, Sikhs and almost every other major or minor religion and cult will find its representatives making his or her presence known. The Christian is confronted by the challenge of their presence and is called upon to respond in some way ...".

[21] Gnanakan, Ken. 1992. *The Pluralistic Predicament.* Theological Issues Series No. 1. Bangalore: Theological Book Trust, S. vi.

[22] Dr. Bassam Tibi ist Professor für Internationale Beziehungen an der Universität Göttingen. – www.bassamtibi.de - Der Syrer sieht sich als aufgeklärten Muslim (Tibi 1999, 68).

[23] Tibi, S. 62. Er gebraucht hier den Begriff „missionarisch" für den Umstand, dass die europäisch-westliche Zivilisation glaubte, ihre Weltanschauung habe universale Geltung. Gerade der Begriff *missionarisch* erfordert aber eine Auseinandersetzung mit der Verbindung von geistlichem Anliegen der europäischen Mission und ihrer Symbiose mit imperialistischen Zielen der Kolonialmächte. Diesen Aspekt blendet Tibi jedoch aus. – Er erklärt, wie im Zuge einer „Entwestlichung" der Welt an die Stelle des westlichen Universalismus ein Relativismus in Bezug auf die eigene Kultur und ihre Werte trat (S. 61). Durch die intensive Zuwanderung von Minderheiten aus „vormodernen Kulturen" (S. 62) werden grundlegende westliche Werte wie Demokratie, Säkularität, Bürger- und Menschenrechte nicht mehr dauerhaft von allen Gruppen der Gesellschaft geteilt. Daher fordert Tibi einen Konsens über eine Leitkultur als Quelle

von Werte-Verbindlichkeit (S. 62). Dies ist umso wichtiger, als nicht-westliche Nationen auf die Werte-Krise nicht mit Selbsthinterfragung, sondern mit religiösem Fundamentalismus reagieren (S. 63).

[24] **„Globalisierung,** Bezeichnung für die zunehmende Internationalisierung des Handels, der Kapital- sowie der Produkt- und Dienstleistungsmärkte und die internationale Verflechtung der Volkswirtschaften." - *Meyers Lexikon Online.* http://lexikon.meyers.de/wissen/Globalisierung;jsessionid=71ACA96554DC218BF1C93F03CC117CDC.jvm1

[25] Tibi warnt jedoch vor einem ideologisierten Multikulturalismus, da er einen Kulturrelativismus bedingt, der die Leitkultur zur Aufgabe ihrer eigenen Werte zwingt und damit letztlich zerstört (Tibi 1999, 64-65). Es entsteht somit ein Kulturabsolutismus nichtwestlicher Kulturen in Europa, der die Gefahr in sich birgt, dass der fehlende Werte-Konsens zu einer Ethnisierung sozialer Konflikte führen könnte (Tibi 1999, 70).

[26] Tibi 1999, 73.

[27] Siehe die „Konzeptuale Asymmetrie" in: Piennisch, Markus. „Der biblisch-semitische Aspekt in der Grundstruktur der Wort-Tat Gottes (*dabar*)", *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 3 (2008): 81-99.

[28] Im Unterschied zum kulturell-religiösen Pluralismus handelt es sich hier um einen soteriologischen (die Erlösung betreffenden) Pluralismus, der einen Teilaspekt des ersteren darstellt. D'Costa definiert den Pluralismus als: „all religions are equal and valid paths to the one divine reality and Christ is one revelation among many equally important revelations" (S. 627). - D'Costa, Gavin. 1997. Theology of Religions. In: Ford, David F. (Hg.). 1997. *The Modern Theologians. An introduction to Christian theology in the twentieth century.* Second edition. Oxford: Blackwell: 626-644.

[29] Gavin D'Costa ist Senior Lecturer in Theology im Department of Theology and Religious Studies an der Universität Bristol. (Ford 1997, xiii).

[30] D'Costa 1997, 627.

[31] D'Costa 1997, 628. Siehe auch Kaufman, G. 1987. Religious diversity, historical consciousness, and Christian theology. In: Hick, John; Knitter, Paul (Hg.). 1987. *The Myth of Christian Uniqueness.* London: 3-15.

[32] D'Costa 1997, 628.

[33] John H. Hick (*1922) ist ein englischer Religionsphilosoph und sehr bekannter Vertreter des religionstheologischen Pluralismus, vor allem durch seine Herausgabe (gemeinsam mit Paul Knitter) des Sammelbandes *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, NY: Orbis, 1987).

[34] D'Costa 1997, 628.

[35] D'Costa 1997, 628.

[36] Aus der inkarnatorischen Struktur der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus folgt die Begrenzung des Heilszugangs auf die Erkenntnis der Person und des Werkes Christi. Dies ist der „scandal of particularity", der eine Inkongruenz zwischen der Notwendigkeit der Erkenntnis Christi und der Möglichkeit der Erkenntnis Christi erzeugt. Cf. Anderson 1984, 138-140. An dieser Problematik wird wiederum die Begrenzung der griechischen Logik sichtbar, die versucht, die heilsgeschichtliche Erzählhandlung des Alten und Neuen Testaments von einem transzendenten Standpunkt aus zu verrechnen.

[37] D'Costa 1997, 628.

[38] D'Costa 1997, 627, definiert den Inklusivismus als: „Christ ís the normative revelation of God, although salvation is possible outside of the explicit Christian church, but this salvation is always from Christ".

[39] D'Costa 1997, 631.

[40] D'Costa 1997, 631.

[41] Karl Rahner, SJ (1904-1984) war Professor in Innsbruck und München sowie offizieller päpstlicher Fachtheologe des Zweiten Vatikanischen Konzils. - www.whoswho.de/templ/te_bio.phpPID =1393&RID=1. Er war einer der einflussreichsten Römisch-Katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts. Einen guten Einblick in sein Leben und Werk bietet Di Noia 1997, 118-133.

[42] D'Costa 1997, 631.

[43] D'Costa 1997, 632.

[44] D'Costa 1997, 632.

[45] Siehe Sparks, Adam. „Salvation History, Chronology and Crisis: A Problem with Inclusivist Theology of Religions (Part 1 of 2)", *Themelios* 33.2 (2008): 7ff.

[46] Sparks argumentiert treffend, dass gemäß Eph 1:10 und Kol 1:15-20 sowohl die ursprüngliche Schöpfung, als auch die eschatologische Neuschöpfung, durch Christus begründet sind: „The plan of God the Father involves Jesus the Son as the cosmic redeemer. The Garden of Eden is a prototype of the world planned by God, and the new creation will be superior to the original creation" (S. 13). Die Perspektive der Gegenwart von Gott als Vater und als Sohn bei der Schöpfung wird vervollständigt durch die Gegenwart des Geistes Gottes, durch den die Herrlichkeit Gottes die Schöpfung durchdringt und den Menschen zum Ebenbild Gottes befähigt und auszeichnet. – Siehe Kline, Meredith G. „Creation in the Image of the Glory-Spirit", *Westminster Theological Journal (WTJ)* 39 (1977): 250-272; *idem*. „Investiture with the Image of God", *WTJ* 40 (1977): 39-62; *idem*. „Primal Parousia", *WTJ* 40 (1978): 245-280.

[47] Sparks, Adam. „Salvation History, Chronology and Crisis: A Problem with Inclusivist Theology of Religions (Part 2 of 2)", *Themelios* 33.3 (2008): 48ff. Wie Sparks treffend erläutert, bestand nicht nur für Israel das Bundesverhältnis des Alten Testaments mit Gott, sondern es besteht auch für die christliche Gemeinde das Bundesverhältnis des Neuen Testaments mit Gott in Jesus Christus (S. 49).

[48] Lat. *votum ecclesiae.*

[49] D'Costa 1997, 632.

[50] D'Costa 1997, 632.

[51] D'Costa 1997, 627, definiert den Exklusivismus als: „only those who hear the gospel proclaimed and explicitly confess Christ are saved".

[52] Die historisch ambivalente Wirkung christlicher Missionsarbeit, die theologisch weitestgehend auf einer exklusivistischen Position beruhte, ist unbestreitbar. Einerseits kann sich die christliche Weltmission nicht von Verhaltensweisen des Rassismus und kolonialen Imperialismus gänzlich freisprechen, andererseits hat sie beiden Strömungen auch widerstanden und die Kulturen, in denen sie zu Gast war, bereichert. Daraus ergibt sich die Aufgabe, den westlichen Schuldkomplex der Missionsarbeit aufzuarbeiten (D'Costa 1997, 629; Sanneh 1987, 330-334; Sanneh 1993). Cf. hierzu William Carey im Jahr 1792 im Zusammenhang der Frage nach der Entfernung der Heiden als möglicher

Hinderungsgrund der Mission: „Man kann heute mit derselben Sicherheit durch die Große Südsee segeln, wie durch das Mittelmeer oder irgendein kleineres Meer. Ja, auch die Vorsehung scheint uns zu dem Versuch einzuladen. Denn wie wir wissen, gibt es Handelsgesellschaften, die ihre Geschäfte an vielen Orten betreiben, wo diese Barbaren wohnen. Immer wieder werden Schiffe ausgesandt, um erst kürzlich entdeckte Orte zu besuchen oder weitgehend unbekannte Gebiete zu erforschen, und jeder neue Bericht über die Unwissenheit oder Grausamkeit ihrer Bewohner sollte unser Mitleid erwecken und uns anregen, mit der Vorsehung bei der Suche nach ihrem ewigen Gut zusammenzuwirken." (Carey 1998, 67-68). Zur Auseinandersetzung mit der Frage „Zerstört Mission Kultur?" siehe Käser 1999, 77-87.

[53] D'Costa 1997, 629-630.

[54] Diese Bedingung wird auch vom Inklusivismus, jedoch nicht vom Pluralismus geteilt.

[55] Lat. *fides ex auditu*. Diese Bedingung wird weder vom Inklusivismus noch vom Pluralismus geteilt.

[56] D'Costa 1997, 630.

[57] D'Costa 1997, 630.

[58] D'Costa 1997, 630.

[59] Eine Zusammenfassung der Diskussion und Argumente bietet Sanders 1992.

[60] In der autorisierten Fassung vom 10.4.1999.

[61] Gleiches gilt für den Artikel „What is an Evangelical?" der *Evangelical Alliance* in England vom 28.10.08. - www.eauk.org/ about/what_is.cfm

[62] Der amerikanische Missiologe Luis Bush prägte 1990 den Begriff „10/40 Fenster". Dieser bezeichnet die Länder bzw. Völker zwischen dem 10. und 40. Grad nördlicher Breite, von West-Afrika bis Ost-Asien. - www.ad2000.org/1040broc.htm

[63] Paul Althaus (1888-1966), evangelischer Theologe, war Professor für Systematische Theologie in Erlangen. Siehe auch http://lexikon.meyers.de/wissen/Paul+Althaus+(Personen)

[64] Althaus 1962, 93.

[65] **Epistemologisch**: die Erkenntnistheorie betreffend. „Die Erkenntnistheorie verfolgt zwei Ziele: Zum einen sollen die Natur, der Ursprung und der Umfang menschlicher Erkenntnis aufgeklärt werden, zum anderen soll die Möglichkeit von Erkenntnis erklärt und verteidigt werden. Bei der ersten Aufgabe wird vorausgesetzt, daß wir über Erkenntnis verfügen; bei der zweiten Aufgabe wird auf Zweifel an der Möglichkeit von Erkenntnis reagiert." - www.philosophie.uni-muenchen.de/fakultaet/schwerpunkte/erkenntnistheorie/index.html;
soteriologisch: die Erlösungslehre betreffend. „Die Soteriologie nennt man in der christlichen Theologie die Lehre von der Erlösung des Menschen durch Jesus Christus. Sie bildet ein Teilgebiet der Dogmatik. Der Ausdruck kommt vom griechischen Soter - Retter, Heiland." - www.definero.de/idx.php?term=Soteriologie&act= lexicon&set=lexicon%2Canalyse%2Cabbr%2Cdict-en-de%2C search-engine#;
Dilemma: schwierige Wahl zwischen zwei Übeln. **„Dilemma** [griechisch, eigentlich »Doppelgriff«] *das, Logik:* ein Schluss der Form: A wird befriedigt, wenn entweder B oder C erfüllt ist; B und C sind aber miteinander unverträglich." - http://lexikon.meyers.de/wissen/Dilemma +% 28Sachartikel%29+Philosophie

[66] Barth 1940, 327.

[67] Barth 1940, 329.

[68] Ratschow 1999a, 302.

[69] Eine detaillierte Graphik seiner tripolaren Schau der Religionen bietet Beyerhaus 1999, X.

[70] Freytag, Walter. „Das Dämonische in den Religionen. Ein vergessener Faktor in der Diskussion über die Religionen", in: *Reden und Aufsätze*, zweiter Teil, hg. Jan Hermelink, Hans Jochen Margull (München: Kaiser, 1961): 13-21.

[71] Freytag definiert das Dämonische als „eine übermenschliche Gewalt, die im pervertierten Verhältnis zur Gottheit steht" (S. 15). Er fasst seine Sicht des Dämonischen in den Religionen in vier Thesen zusammen: „1. … die Religion an sich belegt den Menschen mit Beschlag, ist eine andere Herrschaft über den Menschen als die Christusherrschaft" (S. 16). - „2. Das zweite am Dämonischen ist, *daß es den Schein des Guten hat und doch festhält am Bösen"* (S. 16). - „3. Das dritte Merkmal am Dämonischen ist, *daß es göttliche Triumphe feiern kann*. Es ist wirklich eine Kraft da" (S. 18). - „4. … scheint das Wesen des Dämonischen gerade darin zu liegen, *daß es aus Gottes Kraft gegen Gott lebt.* Das ist der tiefste Wesenszug des Dämonischen" (S. 19).

[72] **Kerygma** [griechisch »das durch den Herold Ausgerufene«] *das,* im Neuen Testament Bezeichnung der Predigt Jesu und der nachösterlichen Predigt über Jesus Christus (Römer 16, 25); ihr Zentrum ist das Zeugnis von Tod und Auferstehung Jesu Christi als der Mitte des christlichen Glaubens (1. Korinther 15). Die von der historisch-kritischen Exegese vorgenommene Unterscheidung zwischen **historischem Jesus** als der geschichtlich geformten Überlieferung und **kerygmatischem** (das heißt verkündigtem) **Christus** als dem sich immer neu ereignenden, den Hörer treffenden Wort Gottes (R. Bultmann) führte in der Konsequenz zu einer Abwertung des Interesses an der Person Jesu, was v. a. von E. Käsemann kritisiert worden ist. - http://lexikon.meyers.de/wissen/Kerygma

[73] Beyerhaus 1987, 105.

[74] Christian Jahreiß war Pastor und Direktor der Diakonissenanstalt „Martha – Maria" Nürnberg und Direktor der Missionsgesellschaft der deutschen Methodisten.

[75] Zur Frage der Priorität von Heimat- und Außenmission cf. Carey (1998, 13a): „Es ist eingewandt worden, daß es in unserer eigenen Nation und innerhalb unseres unmittelbaren Wirkungskreises Massen von Menschen gibt, die so unwissend wie die Wilden der Südsee sind und wir deswegen genügend Arbeit zu Hause haben, ohne in andere Länder reisen zu müssen. … Unsere eigenen Landsleute haben die Gnadenmittel und können die Wortverkündigung besuchen, wenn sie es wünschen. Sie haben die Mittel, die Wahrheit kennenzulernen und in fast allen Teilen des Landes finden sich treue Geistliche, deren Wirkungskreis noch viel mehr ausgeweitet werden könnte, wenn ihre Gemeinden sich doch nur mehr von Herzen und aktiver für die Sache einsetzen würden. Aber bei denen, die keine Bibel, keine Schriftsprache (die viele nicht haben), keine Geistlichen, keine gute Regierung noch sonst einen der Vorteile besitzen, die wir haben, ist die Sache ganz anders. Deswegen rufen Mitleid, Menschlichkeit und noch viel mehr das Christentum laut nach jeder nur möglichen Anstrengung, das Evangelium unter ihnen einzuführen."

[76] Jahreiß 1947, 104-106.

[77] Zu weiterführender Literatur siehe: Adeney, Bernard T. 1995. *Strange Virtues. Ethics in a Multicultural world.* Downers Grove: IVP; Brown, David. 1997. Postmoderne II. Systematisch-theologisch. In. Müller, Gerhard (Hg.). 1997. *Theologische Realenzyklopädie.* Bd. 27. Berlin: de Gruyter: 87-89; Dockery, David S. (Hg.). 1997. *The Challenge of Postmodernism. An Evangelical Engagement.* Grand Rapids: Baker; Gerlitz, Peter. 1996. Pluralismus I. In: Müller, Gerhard (Hg.). 1996. *Theologische Realenzyklopädie.* Bd. 26. Berlin: de Gruyter: 717-723; McGrath, Alister E. 1992. The Challenge of Pluralism for the Contemporary Christian Church. *Journal of the Evangelical Theological Society* 35: 361-373; McGrath, Alister E. 1992. The Christian Church's Response to Pluralism. *Journal of the Evangelical Theological Society* 35: 487-501; Okholm, Dennis L.; Phillips, Timothy R. (Hg.). 1996. *Four Views on Salvation in a Pluralistic World.* Grand Rapids: Zondervan; Pechmann, Ralph; Reppenhagen, Martin (Hg.). 1999a. *Mission im Widerspruch. Religionstheologische Fragen heute und Mission morgen.* Neukirchen-Vluyn: Aussaat; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener; Pechmann, Ralph; Reppenhagen, Martin (Hg.). 1999b. *Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne.* Neukirchen-Vluyn: Aussaat; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener; Wright, David F. 1988. Christianity and other religions. In: Ferguson, Sinclair B.; Wright, David F. (Hg.). 1988. *New Dictionary of Theology.* Leicester: IVP: 135-137.

BIBLIOGRAPHIE

Althaus, Paul. 1962. *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Anderson, Norman. 1984. *Christianity and World Religions. The Challenge of Pluralism.* Leicester: IVP.

Barth, Karl. 1940. *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Bd. I/2.* Zürich: Theologischer Verlag.

Beyerhaus, Peter. 1987. Der Dialog als Ausdruck eines neuen ökumenischen Missionsverständnisses. In: Beyerhaus, Peter. 1987. *Krise und Neuaufbruch der Weltmission.* Bad Liebenzell: VLM: 83-110.

Beyerhaus, Peter. 1999. *Kein andrer Name! Theologische Erklärung zur Beurteilung der Religionen im Licht des Evangeliums.* Sonderdruck des Instituts DIAKRISIS: I-XVI (auch abgedruckt in: *evangelikale missiologie* 16 (2000): 57-66).

Carey, William. 1998. *Eine Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, Mittel einzusetzen für die Bekehrung der Heiden.* 2. Aufl. (Orig. 1792). edition afem mission classics Bd. 1. Bonn: VKW.

D'Costa, Gavin. 1997. Theology of Religions. In: Ford, David F. (Hg.). 1997. *The Modern Theologians. An introduction to Christian theology in the twentieth century.* Second edition. Oxford: Blackwell: 626-644.

Di Noia, J.A. 1997. Karl Rahner. In: Ford, David F. (Hg.). 1997. *The Modern Theologians. An introduction to Christian theology in the twentieth century.* Second edition. Oxford: Blackwell: 118-133.

Ford, David F. (Hg.). 1997. *The Modern Theologians. An introduction to Chris-*

tian theology in the twentieth century. Second edition. Oxford: Blackwell.

Hick, John; Knitter, Paul (Hg.). 1987. *The Myth of Christian Uniqueness.* Maryknoll, NY: Orbis.

Jahreiß, Christian. *Frühlicht am Kilimandscharo.* München: Anker, 1947.

Käser, Lothar. 1999. Zerstört Mission Kultur? In: Hempelmann, Heinzpeter (Hg.). 1999. *Warum in aller Welt Mission?: Zerstört Mission Kultur?* Bad Liebenzell: VLM: 77-87.

Kaufman, G. 1987. Religious diversity, historical consciousness, and Christian theology. In: Hick, John; Knitter, Paul (Hg.). 1987. *The Myth of Christian Uniqueness.* London: 3-15.

Kline, Meredith G. „Creation in the Image of the Glory-Spirit", *Westminster Theological Journal* 39 (1977): 250-272.

Kline, Meredith G. „Investiture with the Image of God", *Westminster Theological Journal* 40 (1977): 39-62.

Kline, Meredith G. „Primal Parousia", *Westminster Theological Journal* 40 (1978): 245-280.

Piennisch, Markus. 1995. *Kommunikation und Gottesdienst. Grundlinien göttlicher Zuwendung in Bibel und Verkündigung.* Neuhausen: Hänssler.

Ratschow, Carl Heinz. 1999b. Die Religionen. In: Pechmann, Ralph; Reppenhagen, Martin (Hg.). 1999a. *Mission im Widerspruch. Religionstheologische Fragen heute und Mission morgen.* Neukirchen-Vluyn: Aussaat; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener: 300-307.

Reppenhagen, Martin. Aspekte einer Theologie der Religionen. In: Pechmann, Ralph; Reppenhagen, Martin (Hg.). 1999b. *Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne.* Neukirchen-Vluyn: Aussaat; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener: 91-113.

Sanders, John. 1992. *No other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized.* Grand Rapids: Eerdmans.

Sanneh, Lamin. 1987. Christan mission and the Western guilt complex. *Christian Century* (8. April): 330-334.

Sanneh, Lamin. 1993. *Encountering the West: Christianity and the Global Cultural Process.* Maryknoll, NY: Orbis.

Schmidinger, Heinrich M. 1999. Religion. II. Anthropologisch-philosophisch. In: *Lexikon für Theologie und Kirche.* 1999. Bd. 8. Freiburg: Herder: 1036-1039.

Schwöbel, Christoph. 1996. Pluralismus II. In: Müller, Gerhard (Hg.). 1996. *Theologische Realenzyklopädie.* Bd. 26. Berlin: de Gruyter: 724-739.

Sparks, Adam. „Salvation History, Chronology and Crisis: A Problem with Inclusivist Theology of Religions (Part 1 of 2)", *Themelios* 33.2 (2008): 7-18.

Sparks, Adam. „Salvation History, Chronology and Crisis: A Problem with Inclusivist Theology of Religions (Part 2 of 2)", *Themelios* 33.3 (2008): 48-62.

Tibi, Bassam. 1999. Multikultureller Werte-Relativismus und Werte-Verlust. In: Pechmann, Ralph; Reppenhagen, Martin (Hg.). 1999a. *Mission im Widerspruch. Religionstheologische Fragen heute und Mission morgen.* Neukirchen-Vluyn: Aussaat; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener: 61-74.

Zikmund, Barbara Brown. 2000. Reflections on My Twenty-Five Years in Theological Education. *ats* 36/2: 23-33.

Zirker, Hans. 1999. Religion. I. Begriff. In: *Lexikon für Theologie und Kirche.* 1999. Bd. 8. Freiburg: Herder: 1034-1036.

Unser Vater

im Himmel!

Dein Name

werde geheiligt.

Dein Reich komme.

Dein Wille geschehe,

wie im Himmel

so auf Erden.

(Matth. 6,9-10)

Markus Piennisch

Religions in the Perspective of Christian Missions: Historical and theological Aspects

Dear Friends!

At the end of today's professional conference headed by the theme „Missions in Church History“, I would like to close our common reflections with some historical and theological aspects regarding the question of the religions in the perspective of Christian missions:

“Religions in the Perspective of Christian Missions: Historical and theological Aspects”

The following considerations will expound this theme:

1. The global encounter of cultures and religions
2. Religions and salvation: Pluralism, Inclusivism and Exclusivism
3. The influence of God, man and the demonic in the religions
4. Summary

This leads us to the first consideration:

1. THE GLOBAL ENCOUNTER OF CULTURES AND RELIGIONS

This year we can already look back at the first decade of the new millennium in order to undertake an initial analysis and evaluation. Already eight years have passed since the catastrophe of 9/11 has marked an epochal turn of an era. Here – beside other aspects – it also became obvious that humanity was transferred into a global state of consciousness which was not present in this kind of quality before.

Thus, the Summit on the Global Agenda in Dubai/United Arab Emirates from 7.-9. November 2008 has published the following declaration:

„Religion is high on the global agenda. The claim that religion would inevitably decline with modernity – the core of the secularization thesis – has been proved wrong. Today’s global challenges of war and peace, democracy and human rights, and economic and social development all have an important religious dimension.”[1]

The Global Agenda is part of the World Economic Forum which took place at the end of January 2009 in Davos/ Switzerland. The official report “Islam and the West” aptly remarks on the theme of “religious freedom”:

"In the contemporary era of globalization, with its increased cross-border flows of people and ideas, an ageold problem in Muslim-West relations has gained greater visibility – proselytism[2]. ...

The ongoing controversy over proselytism suggests that this universal impulse within both Christianity and Islam is likely to generate tensions and complicate dialogue on other issues in years to come."[3]

Regarding our question of the relationship of the religions[4] toward Christian missions, this means that the „Clash of Civilizations", which had been articulated by Samuel Huntington[5] already 15 years ago,[6] took place no longer in a largely hidden form but emerged to the surface before the eyes of the world public.

Huntington advanced the thesis that the basic cause of conflict of the new world order will be neither ideological nor economical but mainly of a cultural nature. Thus he aptly remarks:

„The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battle lines of the future. ... Western civilization has two major variants, European and North American, and Islam has its Arab, Turkic and Malay subdivisions. Civilizations are nonetheless meaningful entities, and while the lines between them are seldom sharp, they are real."[7]

Since then this clash has become conflagrant not only in television and the print media[8], but also in the virtual communication world of the world wide web.[9]

Concerning this, the philosopher Peter Sloterdijk[10] provides the following appraisal:

„Because globalization is based in its technical dimension on overcoming space through fast means of transportation and information, it destroys the natural and politically grown system of distances between nations and cultures. It involved the contemporaries into an electronical infosphere of largely unknown and untried capacities. ...

More communication initially means primarily more conflict. In the tele-age, insults are articulated across great distances. Through an unwise use, the modern media develop into transporters of hatred of the farthest. ...

From these considerations can be deduced that the current form change of the world has taken place far too quickly to be comprehended by such lethargic systems like cultures, religions, faith communities in common mode with the technical innovations."[11]

Against the background of these developments the task becomes more urgent than ever to determine the relationship between the Christian faith and the religions, not only in the historical but also in the theological dimension. This is existentially necessary in order to prepare the Christian church and Christian missions for the challenges and opportunities in the coming second decade of this century.

This was rightly emphasized by Barbara Brown Zikmund, former President of the *Association of Theological Schools*

(ATS),[12] the largest American society for the recognition and accreditation of theological schools.[13] Although the challenge of religious pluralism represents *the* central question for Christians in the 21st century,[14] theological education in the Christian sphere has so far not addressed this question in an adequate way, as Zikmund aptly remarks:

„In the face of these changes many Christians, whether they are Roman Catholic, Orthodox, ... Protestant, or participants in various Evangelical groups do not have an adequate theology to deal with religious diversity. And unfortunately, most programs in theological education have thus far not helped many religious leaders think through this situation or develop an adequate theology. ... most graduates of theological schools remain woefully uneducated about other religions and theologically naive about the ways in which issues of religious pluralism will affect every aspect of their Christian ministry."[15]

This deficit of a qualified interaction of the Christian faith with the religions is not only being seen by Western observers but also increasingly by non-Western theologians and missionaries. Thus the Indian theologian Ken Gnanakan formulated already in 1992 in a precise manner the task of interaction with religious pluralism:

„Religious pluralism is not just a fact to reckon with but a reality requiring a response. The evangelist, the pastor, the student or even an average Christian today faces the challenge all over the world, whether it be in India where pluralism is taken for granted, or even in so called Christian Europe. Hindus, Muslims, Buddhists, Sikhs and almost every other major or minor religion and cult will find its representatives making his or her presence known. The Christian is confronted by the challenge of their presence and is called upon to respond in some way ...".[16]

The historical development toward religious pluralism and the multicultural world of the 21st century is aptly described by Bassam Tibi[17]. From the 16th to the 20th century the expansion of the European influence took place, both politically and economically and in terms of cultural imperialism.[18] However, through the subsequent massive migrations of large streams of populations from the non-Western world to Western Europe and North America, the most diverse cultures encountered each other in the course of globalization which had only little knowledge about each other and contact with each other before. Therefore there is the necessity to find forms for a peaceful coexistence between cultures. In this situation, *multiculturalism* seems to be the only plausible way toward a peaceful coexistence of cultures in one country.[19]

In doing so, Tibi presents a mainly rationalistic approach to his solution. He aims at finding a common orientation of values between cultures. However, it remains doubtful whether this apprach will succeed realistically.[20] Tibi underestimates the basic spiritual dimension that cultures as carriers of religions always also transport perceptions of God which are irreconcilable with each other through rational arguments.[21]

Against this background of the global encounter of cultures and religions,

the foundational perspectives of Christian theology regarding the non-Christian religions will be introduced and described in the following. This is an important prerequisite for the future interaction with the manifold perceptions of salvation in the religions.

2. RELIGIONS AND SALVATION: PLURALISM, INCLUSIVISM AND EXCLUSIVISM

From the perspective of the Christian faith there are three foundational questions regarding salvation which all religions attempt to answer in one way or another:

First, what is salvation?

Second, who gives salvation?

Third, how does man receive salvation?

Every religion needs to provide justification for these questions since the question of salvation is a foundational concern of existential significance for man. Here, the questions could be specified, "*from what*" specifically man needs to be saved and "*for what*" purpose this salvation should serve. Subsequently we will familiarize ourselves with the three classical possibilities of response.

2.1 Pluralism says: „All religions are equal ways to salvation"[22]

Pluralism by and large is a relatively recent occurrence within Christianity. As Gavin D'Costa[23] explains, pluralism has its proponents mainly in the American and British area, however,

also Asian theologians tend to increasingly favour pluralism.[24] A common rationale for pluralism begins with the historical relativity of all religious traditions. Because of this relativity it is argued that no tradition can claim for itself to be superior to other likewise limited ways of salvation.[25] The actual historical differences among the religions are not ignored but recognized, though. This poses no obstacle to a mutual understanding since the common nature of religions consists in the common experience of salvation or liberation.[26]

In contrast, John Hick[27] advances a more philosophical-theological approach to give a rationale for pluralism. The assertion that salvation is possible only through Christ contradicts, according to Hick, the doctrine of God as the one who wants to save all humans.[28] There are many millions of men who have never heard of Christ without their own fault, both before and after the times of the New Testament – Hick calls them the „invincibly ignorant".[29] Therefore, according to Hick, it would be unchristian to presume that God would provide salvation in a manner which would reach only a small minority of mankind.[30] Therefore Hick advances a *theocentric* instead of a *christocentric* or an *ecclesiocentric* perspective of salvation. God himself is the goal of all religions, not the limiting link to the incarnation of Christ or the salvation body of the Christian church.[31]

2.2 Inclusivism says:
„Jesus Christ has provided salvation for all mankind of all religions"[32]

Inclusivism starts from the foundational assumption that the divine grace is effective also outside the limitation of the visible church.[33] However, here the question is, to what extent do non-Christian religions also have salvific structures. From this, again, follows the question whether man may receive salvation even without the explicit confession of Christ.[34]

Probably the most influential proponent of Christian inclusivism in the 20th century was the Roman-Catholic theologian Karl Rahner.[35] He argues for inclusivism on the basis of the foundational human consciousness of the existence of God. This consciousness precedes the mental reflection. The divine being contains the divine grace, though in a concealed way, for which reason man strives toward unveiling this grace through religion.[36] This categorial disclosure of divine grace took place in Jesus Christ because through his total commitment to God he became the climax and central mediator of the divine grace. In this manner, Rahner tries to balance the principles of "Christ only" (*solus Christus*) and the universal salvation will of God. Christ is the only cause of salvation in the world, but this salvation grace can be mediated in history even without an explicit encounter with Christ.[37]

In this context Rahner establishes an analogy between the Old Testament people of Israel and the non-Christian religions today. The religion of Israel was a lawful and legitimate religion in the time before the coming of Christ. The people of God experienced divine grace during their history even without the explicit encounter with Christ. This took place not before the incarnation of Christ. From this, Rahner concludes that this *pre-Christian*

religion of Israel remains a legitimate way to God for all those humans who neither *historically* nor *existentially* were confronted with the gospel: *historically*, because the gospel has never been proclaimed to these humans, respectively, *existentially*, because the preacher was not credible. Such people of other religions who were not able to genuinely encounter Christ, according to Rahner, have never really "heard" the gospel. Therefore they practice like the people of Israel in the Old Testament a lawful and legitimate religion.[38]

This line of argumentation by Rahner is also called the „Israel-analogy" because it is based upon a correlation between the chronological „pre-messianic condition (Israel)" and the epistemological "pre-messianic condition (other religions)".[39] However, this correlation does not take into account that the messianic salvation work of Christ on the cross has generated a qualitative difference of salvation-historical significance.[40] Because the scope of the New Covenant in Christ is universal regarding the attainment of salvation. Therefore it is not possible to arrive on a pre-messianic way of knowledge at a post-messianic salvation.[41]

Nevertheless Rahner introduced the term *anonymous Christians* for the people who do not know Christ because they have an implicit desire for the church.[42] Therefore, if non-Christians respond to the divine grace, this grace needs to be mediated through non-Christian religions.[43] Because of this perspective, inclusivism is in the position to advocate Christianity as the one true religion in the interreligious dialogue while at the same time admitting that other religions do have a preliminary salvific status.[44]

2.3 Exclusivism says:
„Only in the confession of faith in Jesus Christ there is salvation"[45]

The Christian exclusivism is currently the most disputed approach to the theology of religions, not only from a systematic-theological perspective but also for historical reasons. Since exclusivism has shaped the perspective of protestant and evangelical missions work, it is charged with the accusation that it has contributed toward the foreign infiltration or even destruction of other cultures.[46] Nevertheless it is important in researching exclusivism to distinguish between the theological nature and the historical consequences of this position.

Exclusivism is based on two principles which distinguish it in an essential way both from pluralism and from inclusivism:[47] First, salvation comes through faith in Christ and only through faith in Christ *(solus Christus)*.[48] Second, salvation through Christ is only available through the explicit faith in Christ. This faith comes through the hearing of the proclaimed gospel.[49]

Exclusivism is based on the assumption that man is sinful by nature and therefore is only capable of idolatry and not capable of true worship of God. Therefore human religion as idolatry is subject to God´s judgment because through his own religion man obscures the self-revelation of God in Jesus Christ.[50] This self-revelation of God in the incarnation happens because of pure grace, entirely undeserved by man. That is why even the particularity of the proclamation of the gospel does not impair the greatness

of the divine grace, the more so as the salvation in Christ is universal in validity and availability.[51] The logical consequence of this position is not pursued further by most exclusivists, instead the urgency of missions is considered as taking precedence over the speculation about the possibility of salvation in non-Christian religions.[52]

However, since John Stott in the early 1990s advanced the view that the people without the gospel would not experience perdition but annihilation, this question is disputed in international evangelicalism. Accordingly, this issue is until today no topic of evangelical statements of faith.[53] Also the evangelical missions declarations of Lausanne 1974, Manila 1989 and Iguassu 1999 do not provide a definite answer but leave this question open or ignore it. Also the self-definition „What is an Evangelical"? of the British *Alliance Commission on Unity and Truth among Evangelicals* as part of the *World Evangelical Fellowship*[54] does not contain an exclusivistic rationale for missions.[55]

In answering the question of the people who have never heard the gospel, two aspects have to be considered in any case.

First: *Religions are spiritual spheres of power*. Religions are powers which are territorially comprehensive and culturally formative. Humanity is not structured in a way that each individual person would have his own individual religion (this would have been possible according to Rom 1:18ff), but that various religions as systems tie together the religious needs of man. These spheres of power, however, do not allow a competition of equal chances between the religions but dominate the people onesidedly in their respective areas (e.g. Islam in the 10/40 window).[56]

Second: *The distinction between the system and the individual within the system*. The person who is born into a religion is, first of all, a victim of a system which he did not choose for himself. Although he is shaped in his religiousness and in his faith by the ruling religion, he can still be reached and addressed by the gospel. Here, "to be addressed" again is a problem of hermeneutics. The triune God can speak to him amidst his religion and prepare him for the hearing of the gospel through a missionary. Thus whoever asks for the true God and for true salvation out of his religion, God, the father of our Lord Jesus Christ, can reveal himself to him. This happens through a missionary who is sent by God, as we can see in the story of Cornelius in Acts 10: He had to call Peter to himself so that Peter would report and explain the gospel to him. Only through this the faith was revealed to him.

3. THE INFLUENCE OF GOD, MAN AND THE DEMONIC IN THE RELIGIONS

Until now it has become clear that a Christian understanding of the religions is influenced by manifold questions and considerations, how the salvation of man is to be understood. These questions are reinforced by three basic influences which characterize every religion. These are the divine, the human and the demonic element which become transparent in the religions.

In order to facilitate the above, however, there is the need for the dimension of revelation:

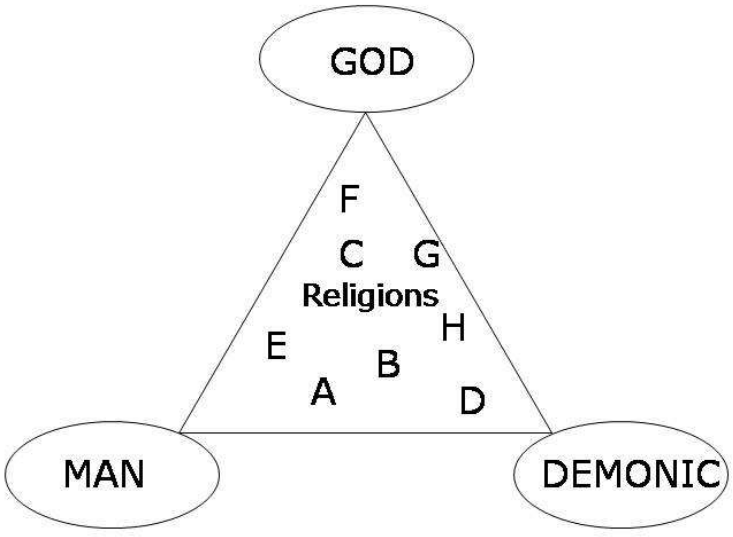
3.1 The revelation of the divine as the foundation of religion

The relationship of divine revelation and human religion is aptly described by Paul Althaus[57]:

„Religion is the conscious relationship of man to the God who testifies himself to him: Man acknowledges the reality of God in submission and commitment and seeks from him the healing of the distress of existence which he experiences in the presence of God and which would otherwise be non-removable. We understand religion thus as an echo of man to the self-testimony of God and as an expression of his situation under this self-testimony. This constitutes its truth. Whichever way this is perverted and distorted in the specific religions ..., it still is foundational to it and witnesses to itself through all distortion. Insofar all religion is grounded in the "revelation" of God."[58]

The ambivalent quality of religion as described here is established by the double position of tension of fallen humans before God according to Romans 1:18-32. Because Paul explicates how the gentiles live under the wrath of God and how this wrath is expressed in the abandonment of humans into their physical, mental and spiritual perversion. Despite this condition, however, the gentiles at the same time continue to receive the *general grace* of God which follows from the *general revelation*. They have a conscience and this

Tripolar understanding of religions



conscience shows that the gentiles know the difference between good and evil. Through this the gentiles show that they have a *nomological responsibility structure* which works in them in place of an external law.

Through this responsibility structure the gentiles remain in a state of tension. They know enough about God to be condemned but not enough to be saved. This situation is the epistemological-soteriological dilemma[59] of humans without the gospel. Therefore the proclamation of the gospel is necessary because in the gospel the righteousness of God is revealed which can avert and offset the revealed wrath of God. When Paul speaks of God in this instance in the Christian sense, he refers to a significantly reduced understanding of God by the gentiles. They only have a partial knowledge of God (Rom 1:19 *what can be known of God*), because they recognize only his invisible divine nature (Rom 1:20 *his eternal power and divinity*) and not his nature as he has revealed it in salvation history and in Holy Scripture. However, through this the understanding of God becomes very open and diffused, so that their experience of the divine in religion becomes a gateway of idols and demons.

Accordingly, we see three elements respectively dimensions in the religions which define every religion. Therefore we deal with a "tripolar understanding" of the religions.

3.2 The tripolar understanding of the religions

In the 20th century, Karl Barth (1886-1968) initially advanced a monopolar understanding of the religions. According to his view, religion is entirely oriented toward man since it emanates solely from him. Religion is purely *anthropocentric* in orientation. For him, religion equals unbelief because religion is the affair of ungodly humans:[60]

„Religion as seen from the perspective of revelation becomes visible as the endeavor of man to interfere with God and what he intends to do in his revelation and actually does; ... in place of the divine reality which is offered and presented to us in the revelation, a picture of God which man has stubbornly and arbitrarily devised himself."[61]

This monopolar view of the religions, however, does not do justice to the complex nature of the religions, as Paul explains in Romans 1-3.

Accordingly, Barth´s view was developed further during the 20th century by Carl Heinz Ratschow (1911-1999). He advanced a bipolar understanding of the religions. Religion is at the same time *anthropocentric* and *theocentric*, related to man and to God. For Ratschow, religions are an expression of the work of God in the world:

„... are the religions in the judgment of the Christian faith part of the world-working of the triune God ... The triune God acts also here through second causes – powers, forces, authorities and capacities – as deities. In them he shapes life, provides and completes it."[62]

However, also this view of Ratschow

proved to be insufficient, therefore the missiologist Peter Beyerhaus (*1929) developed a tripolar understanding of the religions.[63] Subsequent to Walter Freytag, who had developed already in 1954 in his article „The Demonic in the Religions"[64] the foundational thoughts on this,[65] Beyerhaus argues for an anthropocentric – theocentric – demonocentric approach. According to this, religions are spiritual manifestations within the sphere of power of God, man and the demonic:

"Man in the pre-Christian religion stands in the *intersection of three dimensions*: of his own relatedness to God, of the effort of God for him, and of the sphere of influence of the demonic powers. ... The *tripolarity* is the reason for the ambivalence of the religions. Their transcendental determination is neiter exclusively divine nor exclusively demonic. But man is not free in himself to break free from this ambivalence. Sustained by the mercy and the self-attestation of God, he still remains under the lordship of the powers. ... In the proclamation of the kerygma[66] Christ offers freedom and at the same time places the religious person into the opportunity of decision."[67]

From the conscious perception of the demonic dimension in the religions follows a conscious acceptance of the spiritual warfare as a constituent part of Christian missions. Because ultimately the focal issue is which kingdoms are built: the kingdom of God, on the one hand, or the kingdom of darkness, on the other? There is a spiritual struggle taking place here between God and Satan, and the religions are at the same time means of warfare and combat zone where man is located.

4. SUMMARY

The investigation of some of the essential systematic-theological core issues of the religions has shown that elements of both truth and lie can be observed. A distortion of understanding results in an ambivalent position of the religions toward the self-revelation of the true God who is the father of our Lord Jesus Christ. Therefore it is the task of Christian missions to use as a point of contact the elements of truth as they have been revealed in Holy Scripture, in order to communicate subsequently with these means of help the revelatory content of Holy Scripture to the religions. Therefore the task of proclaiming the person and work of Jesus Christ remains the unchanging and decisive goal of missions. Because in this consists the truth, that Jesus is the only tangible God who became man.

This recognition can only be effected and given by the Holy Spirit who opens up to man the word of the cross of Jesus Christ in the proclamation of the gospel and liberates him to faith. These are the necessary and sufficient hopes for missions.

A beautiful and apposite picture of this hope and task is told in a story by Christian Jahreiß[68] in his book „Sunrise at Kilimanjaro" shortly after World War II, from a journey to the Usambara-Mountains in north-eastern Tanzania:

„More Water for Missions":

„In the meantime that station has expanded, and because of the fact that also the missions printing press was built there, the need for more water has greatly increased. Above, in the area of the headwaters which is located in the midst of thick primeval forest, there are many boulders which not only detain the pressing water, but often also divert it, so that here and there smaller or larger trickles are coming off from the watercourse, drawing their own channel. But now all the water should be contained anew and be completely forwarded downhill.

When we had climbed up the hill, winding through the forest, we found already a local person chiseling out blast holes into the boulders which were lying in the watercourse. The river bed needed to be lowered down and sliding embankments needed to be fastened again, in order to channel more water, all water toward the station, there, where engines had to be run, fields had to be irrigated and wounds had to be cleansed. – While musing, I stood between palm and fern trees, and my heart said: "More water, all water for missions!"

From the throne of God and the Lamb there flows the stream where the salvation of life grows at the shores which serves for the recovery of the pagans. Many things today want to detain the stream, maybe also our little faith which says: "What share do we Germans have in world missions since we have indeed lost our world reputation and we ourselves are bleeding from a thousand wounds and – do we not have enough pagans in our own country?" And yet: does our own need of which we have to carry our honest share as German Christians, absolve us of our obligation toward missions? Is it possible that because of a political and military defeat, because of an economic crisis, because of housing shortage and unemployment, the word of the savior is invalidated: "Go into all the world and proclaim the gospel to all creature"? Did not t h i s church lose its salting power and cease to be a blessing, which did no longer spare something for missions? And who is able to say which of both needs is greater, which of both imposes on us a lesser responsibility – when in our homeland thousands of "pagans" do have in abundance teachers and preachers and still many churches and worship services despite many destructions, and voluntarily want to swelter at the source – and abroad other thousands thirst for the water of life, but they perish in the barren land of the pagan nature, they swelter, because the increasing need at home would impair our interest? ...[69]

Therefore we want to continue to hope, pray and work. The ditch must become deeper yet, so that the water may gush abundantly; even more firmly so that nothing will be lost! God can present to us in our time of need even unimagined opportunities, build entirely new channels through which the streams of power of our prayers and our interest will flow out upon thirsty pagan land. And beside these ditches and channels which lead out, the Lord builds another watercourse through which he reverts immeasurable blessings back into t h o s e churches and hearts, which do not only seek their own, those, who are impelled by holy responsibility and all-embracing love, who live in the second

petition of the Lord´s Prayer and who pray: "Your kingdom come!"[70]

These words which were written already in 1947, are still today – 62 years later – more up to date than ever before. Let us take up their challenge today and in the time to come.

On this note we thank all of you for your participation in our professional conference today and we would be glad to see you again next year! The theme of the conference 2010 will be: "Hermeneutics of the Old Testament and Early Judaism". Again, international experts will lecture on this topic. Thank you very much![71]

MARKUS PIENNISCH (Dr. theol.), Stuttgart, is co-founder and Principal of EUSEBIA School of Theology (EST) as well as editor of STT. International teaching ministry in the area of Systematic Theology, Hermeneutics and New Testament.

ENDNOTES

[1] The creative power of faith and religion, both constructive and destructive, is demonstrated: „Faith is often part of the problem; tensions among religious communities can impede international cooperation, political stability, social cohesion and economic growth. But it is also potentially part of the solution: these communities are often among the most important forces mobilizing around core values such as human dignity, solidarity and social responsibility." - www.weforum.org/pdf/GAC/ Reports/SocietyandValues/Faith.pdf

[2] The *Merriam-Webster´s Online Dictionary* defines the verb "proselytizing". "1: to induce someone to convert to one's faith 2: to recruit someone to join one's party, institution, or cause". - www.merriam-webster.com/dictionary/proselytizing

[3] *Islam and the West: Annual Report on the State of Dialogue, Executive Summary*, p. 13. - www.weforum.org/pdf/C-100/Summary.pdf

[4] On the background of the term „religion", see the definitions and sources in the German version of this article.

[5] Dr. Samuel P. Huntington (1927-2008) was Professor in the Department of Government at Harvard University in Cambridge, Massachusetts/USA. www.gov.harvard.edu/faculty/ shuntington

[6] Huntington, Samuel. „The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* (Summer 1993). - www.foreignaffairs.org/19930601 faessay5188/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations.html?mode=print; Huntington, Samuel. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (New York:

Simon & Schuster, 1996, 2002).

[7] Huntington, Samuel. „The Clash of Civilizations?“, *Foreign Affairs* (Summer 1993). – Huntington describes the lines of conflict between Western and Islamic civilizations in historical perspective: “Conflict along the fault line between Western and Islamic civilizations has been going on for 1,300 years. After the founding of Islam, the Arab and Moorish surge west and north only ended at Tours in 732. From the eleventh to the thirteenth century the Crusaders attempted with temporary success to bring Christianity and Christian rule to the Holy Land. From the fourteenth to the seventeenth century, the Ottoman Turks reversed the balance, extended their sway over the Middle East and the Balkans, captured Constantinople, and twice laid siege to Vienna. In the nineteenth and early twentieth centuries as Ottoman power declined Britain, France, and Italy established Western control over most of North Africa and the Middle East.”

[8] For example, see the „cartoon controversy" regarding the representations of Mohammed in the Danish newspaper *Jyllands-Posten* from 30.9.2005.

[9] For example, see video-clips on the „cartoon controversy“ on youtube. – www.youtube.com

[10] Dr. Peter Sloterdijk is Professor of Philosophy and Aesthetics as well as Principal of the Staatliche Hochschule für Gestaltung in Karlsruhe.

[11] Sloterdijk, Peter. „Warten auf den Islam“, Focus 10/2006, S. 84-86.

[12] Zikmund, Barbara Brown. 2000. Reflections on My Twenty-Five Years in Theological Education. *ats* 36/2: 23-33. Barbara Brown Zikmund was President of ATS from 1986-1988 as well as Chair of the Interfaith Relations Commission of the National Council of Churches of Christ in the USA (p. 33). www.ats.edu

[13] ATS accredits more than 250 seminaries and universities offering Master- and Doctoral programs: The Association of Theological Schools in the United States and Canada - The Commission on Accrediting. - www.ats.edu/ Pages/default.aspx

[14] Zikmund 2000, 31.

[15] Zikmund 2000, 31-32. However, she does not share the view of the necessity of conversion to Jesus Christ but rather aims at a pluralistic understanding of the religions: „How can we enable Christian leaders to rethink their understanding of the Gospel of Jesus Christ and acknowledge that we are not going to (and maybe we do not even want to) convert everyone to Jesus? ... What is needed is an expansion of the meaning of salvation that can allow Christians to be open to the truths enshrined in non-Christian religions and explore ways to embrace Christinaity’s traditional claims about the importance and centrality of Jesus Christ to their faith.” (Zikmund 2000, 32).

[16] Gnanakan, Ken. 1992. *The Pluralistic Predicament.* Theological Issues Series No. 1. Bangalore: Theological Book Trust, S. vi.

[17] Dr. Bassam Tibi is Professor of International Relations at the Universität Göttingen. – www.bassamtibi.de – The Syrian sees himself as an enlightened Muslim (Tibi 1999, 68).

[18] On Tibi´s view of „missions“ and „cultural relativism“, see the German version of this article.

[19] Tibi expresses a warning against an ideologized multiculturalism because it requires a cultural relativism which

forces the leading culture to surrender and ultimately destroy its own values (Tibi 1999, 64-65). From this follows a cultural absolutism of non-Western cultures in Europe which is dangerous because the absence of a consensus of values could lead to an ethnicisation of social conflicts (Tibi 1999, 70).

[20] Tibi 1999, 73.

[21] See the „Conceptual Asymmetry" in: Piennisch, Markus. „The Biblical-Semitic Aspect in the Basic Structure of the Word-Deed of God (*dabar*)", *Stuttgarter Theologische Themen*, Vol. 3 (2008): 101-118.

[22] In contrast to cultural-religious pluralism, this is a soteriological (pertaining to salvation) pluralism which is a partial aspect of the former. D'Costa defines pluralism as: „all religions are equal and valid paths to the one divine reality and Christ is one revelation among many equally important revelations" (S. 627). - D'Costa, Gavin. 1997. Theology of Religions. In: Ford, David F. (ed.). 1997. *The Modern Theologians. An introduction to Christian theology in the twentieth century.* Second edition. Oxford: Blackwell: 626-644.

[23] Gavin D'Costa is Senior Lecturer in Theology in the Department of Theology and Religious Studies at Bristol University (Ford 1997, xiii).

[24] D'Costa 1997, 627.

[25] D'Costa 1997, 628. See also Kaufman, G. 1987. Religious diversity, historical consciousness, and Christian theology. In: Hick, John; Knitter, Paul (ed.). 1987. *The Myth of Christian Uniqueness.* London: 3-15.

[26] D'Costa 1997, 628.

[27] John H. Hick (*1922) is a British philosopher of religion and very well known proponent of pluralism in theology of religions, especially by editing (together with Paul Knitter) the essay collection *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, NY: Orbis, 1987).

[28] D'Costa 1997, 628.

[29] D'Costa 1997, 628.

[30] From the incarnational structure of God´s self-revelation in Jesus Christ follows the limitation of access toward salvation to the understanding of the person and work of Christ. This is the „scandal of particularity" which generates an incongruity between the necessity of knowing Christ and the possibility of knowing Christ. Cf. Anderson 1984, 138-140. This problem demonstrates again the limitation of Greek logic which attempts to allocate the salvation-historical narrative action of the Old and New Testament from a transcendental point of view.

[31] D'Costa 1997, 628.

[32] D'Costa 1997, 627, defines inclusivism as: „Christ ís the normative revelation of God, although salvation is possible outside of the explicit Christian church, but this salvation is always from Christ".

[33] D'Costa 1997, 631.

[34] D'Costa 1997, 631.

[35] Karl Rahner, SJ (1904-1984) was Professor in Innsbruck and Munich as well as official papal expert theologian of the Second Vatican Council. - www.whoswho.de/templ/te_bio.phpPID =1393&RID=1. He was one of the most influential Roman-Catholic theologians in the 20th century. A good survey of his life and work is provided by Di Noia 1997, 118-133.

[36] D'Costa 1997, 631.

[37] D'Costa 1997, 632.

[38] D'Costa 1997, 632.

[39] See Sparks, Adam. „Salvation History, Chronology and Crisis: A Problem with Inclusivist Theology of Religions (Part 1 of 2)", *Themelios* 33.2 (2008): 7ff.

[40] Sparks aptly argues that according to Eph 1:10 and Col 1:15-20 both the original creation and the eschatological new creation are established in Christ: „The plan of God the Father involves Jesus the Son as the cosmic redeemer. The Garden of Eden is a prototype of the world planned by God, and the new creation will be superior to the original creation" (S. 13). The perspective of the presence of God as father and as son in creation is completed by the presence of the spirit of God. Through him the glory of God permeates creation as well as empowers and decorates man to be the image of God. – See Kline, Meredith G. „Creation in the Image of the Glory-Spirit", *Westminster Theological Journal (WTJ)* 39 (1977): 250-272; *idem*. „Investiture with the Image of God", *WTJ* 40 (1977): 39-62; *idem*. „Primal Parousia", *WTJ* 40 (1978): 245-280.

[41] Sparks, Adam. „Salvation History, Chronology and Crisis: A Problem with Inclusivist Theology of Religions (Part 2 of 2)", *Themelios* 33.3 (2008): 48ff. As Sparks aptly remarks, the covenant relationship of the Old Testament with God was not only operative for Israel, but also the covenant relationship of the New Testament with God in Jesus Christ is operative for the Christian church (p. 49).

[42] Lat. *votum ecclesiae.*

[43] D'Costa 1997, 632.

[44] D'Costa 1997, 632.

[45] D'Costa 1997, 627, defines exclusivism as: „only those who hear the gospel proclaimed and explicitly confess Christ are saved".

[46] The historically ambivalent effect of Christian missions work, which depended theologically to a very large extent on an exclusivist position, is undisputable. On the one hand, Christian missions work cannot absolve itself entirely of behavioral patterns of racism and colonial imperialism, on the other hand it also has resisted both patterns by enriching the cultures where it was visiting. From this results the task to work through the Western guilt complex of missions work (D'Costa 1997, 629; Sanneh 1987, 330-334; Sanneh 1993). See on this William Carey in 1792 in the context of the issue of the distance of the pagans as a possible obstacle for missions: "Men can now sail with as much certainty through the Great South Sea, as they can through the Mediterranean, or any lesser Sea. Yea, and providence seems in a manner to invite us to the trial, as there are to our knowledge trading companies, whose commerce lies in many of the places where these barbarians dwell. At one time or other ships are sent to visit places of more recent discovery, and to explore parts the most unknown; and every fresh account of their ignorance, or cruelty, should call forth our pity, and excite us to concur with providence in seeking their eternal good." – William Carey, *An Enquiry into the Obligations of Christians to use Means for the Conversion of the Heathens,* pp. 67-68. - www.wmcarey.edu/carey/enquiry/anenquiry.pdf. Regarding the discussion on the question „Does missions destroy culture?" see Käser 1999, 77-87.

[47] D'Costa 1997, 629-630.

[48] This condition is also shared by inclusivism but not by pluralism.

[49] Lat. *fides ex auditu*. This condition is neither shared by inclusivism nor by pluralism.

[50] D'Costa 1997, 630.

[51] D'Costa 1997, 630.

[52] D'Costa 1997, 630.

[53] For a summary of the discussion and arguments, see Sanders 1992.

[54] In the authorized version of 10. April 1999.

[55] The same applies to the article „What is an Evangelical?" of the *Evangelical Alliance* in England from 28.10.08. - www.eauk.org/ about/what_is.cfm

[56]The American missiologist Luis Bush introduced in 1990 the term „10/40 window".It denotes the countries respectively people groups between the 10th and 40th degrees northern latitude, from West-Africa to East-Asia. - www.ad2000.org/ 1040broc.htm

[57] Paul Althaus (1888-1966), protestant theologian, was Professor of Systematic Theology in Erlangen. See also http://lexikon.meyers.de/wissen/Paul+Althaus+(Personen)

[58] Althaus 1962, 93.

[59] For a definition of this term, see the German version of this article.

[60] Barth 1940, 327.

[61] Barth 1940, 329.

[62] Ratschow 1999a, 302.

[63] For a detailed graphic of his tripolar view of the religions, see Beyerhaus 1999, X.

[64] Freytag, Walter. „Das Dämonische in den Religionen. Ein vergessener Faktor in der Diskussion über die Religionen", in: *Reden und Aufsätze*, zweiter Teil, ed. Jan Hermelink, Hans Jochen Margull (München: Kaiser, 1961): 13-21.

[65] Freytag defines the demonic as „a supernatural power which stands in a perverted relationship to the Godhead" (p. 15). He summarizes his view of the demonic in the religions in four theses: „1. … Religion in itself confiscates man, it is another lordship over man as the lordship of Christ" (p. 16). - „2. The second aspect of the demonic is *that it has the appearance of the good yet it holds on to the bad*" (p. 16). - „3. The third feature of the demonic is, *that it can celebrate divine triumphs*. There is a real power at work" (p. 18). - „4. … seems that the nature of the demonic is the fact *that it lives out of God´s power against God*. That is the deepest character trait of the demonic" (p. 19).

[66] For a definition of this term, see the German version of this article.

[67] Beyerhaus 1987, 105.

[68] Christian Jahreiß was pastor and principal of the Diakonissenanstalt „Martha – Maria" Nürnberg and principal of the missions society of the German Methodists.

[69] Regarding the question of the priority of home and forein missions, see Carey: „It has been objected that there are multitudes in our own nation, and within our immedate spheres of action, who are as ignorant as the South-Sea savages, and that therefore we have work enough at home, without going into other countries. ... Our own countrymen have the means of grace, and may attend on the word preached if they chuse [sic!] it. They have the means of knowing the truth, and faithful ministers are placed in almost every part of the land, whose spheres of action might be much extended if their congregations were but more hearty and active in the cause: but with them the case is widely dif-

ferent, who have no Bible, no written language, (which many of them have not) no ministers, no good civil government, nor any of those advantages which we have. Pity therefore, humanity, and much more Christianity, call loudly for every possible exertion to introduce the gospel amongst them." - William Carey, *An Enquiry into the Obligations of Christians to use Means for the Conversion of the Heathens,* p. 13. - www.wmcarey.edu/carey/ enquiry/ anenquiry.pdf

[70] Jahreiß 1947, 104-106.

[71] For further literature, see: Adeney, Bernard T. 1995. *Strange Virtues. Ethics in a Multicultural world.* Downers Grove: IVP; Dockery, David S. (ed.). 1997. *The Challenge of Postmodernism. An Evangelical Engagement.* Grand Rapids: Baker; McGrath, Alister E. 1992. The Challenge of Pluralism for the Contemporary Christian Church. *Journal of the Evangelical Theological Society* 35: 361-373; McGrath, Alister E. 1992. The Christian Church's Response to Pluralism. *Journal of the Evangelical Theological Society* 35: 487-501; Okholm, Dennis L.; Phillips, Timothy R. (ed.). 1996. *Four Views on Salvation in a Pluralistic World.* Grand Rapids: Zondervan; Wright, David F. 1988. Christianity and other religions. In: Ferguson, Sinclair B.; Wright, David F. (ed.). 1988. *New Dictionary of Theology.* Leicester: IVP:135-137.

BIBLIOGRAPHY

Althaus, Paul. 1962. *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Anderson, Norman. 1984. *Christianity and World Religions. The Challenge of Pluralism.* Leicester: IVP.

Barth, Karl. 1940. *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Bd. I/2.* Zürich: Theologischer Verlag.

Beyerhaus, Peter. 1987. Der Dialog als Ausdruck eines neuen ökumenischen Missionsverständnisses. In: Beyerhaus, Peter. 1987. *Krise und Neuaufbruch der Weltmission.* Bad Liebenzell: VLM: 83-110.

Beyerhaus, Peter. 1999. *Kein andrer Name! Theologische Erklärung zur Beurteilung der Religionen im Licht des Evangeliums.* Special print of the Institute DIAKRISIS: I-XVI (also printed in: *evangelikale missiologie* 16 (2000): 57-66).

D'Costa, Gavin. 1997. Theology of Religions. In: Ford, David F. (ed.). 1997. *The Modern Theologians. An introduction to Christian theology in the twentieth century.* Second edition. Oxford: Blackwell: 626-644.

Di Noia, J.A. 1997. Karl Rahner. In: Ford, David F. (ed.). 1997. *The Modern Theologians. An introduction to Christian theology in the twentieth century.* Second edition. Oxford: Blackwell: 118-133.

Ford, David F. (ed.). 1997. *The Modern Theologians. An introduction to Christian theology in the twentieth century.* Second edition. Oxford: Blackwell.

Hick, John; Knitter, Paul (ed.). 1987. *The Myth of Christian Uniqueness.* Maryknoll, NY: Orbis.

Käser, Lothar. 1999. Zerstört Mission Kultur? In: Hempelmann, Heinzpeter (ed.). 1999. *Warum in aller Welt Mission?: Zerstört Mission Kultur?* Bad Liebenzell: VLM: 77-87.

Kaufman, G. 1987. Religious diversity, historical consciousness, and Christian theology. In: Hick, John; Knitter, Paul (ed.). 1987. *The Myth of Christian Uniqueness.* London: 3-15.

Kline, Meredith G. „Creation in the Image of the Glory-Spirit", *Westminster Theological Journal* 39 (1977): 250-272.

Kline, Meredith G. „Investiture with the Image of God", *Westminster Theological Journal* 40 (1977): 39-62.

Kline, Meredith G. „Primal Parousia", *Westminster Theological Journal* 40 (1978): 245-280.

Piennisch, Markus. 1995. *Kommunikation und Gottesdienst. Grundlinien göttlicher Zuwendung in Bibel und Verkündigung.* Neuhausen: Hänssler.

Ratschow, Carl Heinz. 1999b. Die Religionen. In: Pechmann, Ralph; Reppenhagen, Martin (ed.). 1999a. *Mission im Widerspruch. Religionstheologische Fragen heute und Mission morgen.* Neukirchen-Vluyn: Aussaat; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener: 300-307.

Reppenhagen, Martin. Aspekte einer Theologie der Religionen. In: Pechmann, Ralph; Reppenhagen, Martin (ed.). 1999b. *Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne.* Neukirchen-Vluyn: Aussaat; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener: 91-113.

Sanders, John. 1992. *No other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized.* Grand Rapids: Eerdmans.

Sanneh, Lamin. 1987. Christan mission and the Western guilt complex. *Christian Century* (8. April): 330-334.

Sanneh, Lamin. 1993. Encountering the West: Christianity and the Global Cultural Process. Maryknoll, NY: Orbis.

Schmidinger, Heinrich M. 1999. Religion. II. Anthropologisch-philosophisch. In: *Lexikon für Theologie und Kirche.* 1999. Bd. 8. Freiburg: Herder: 1036-1039.

Schwöbel, Christoph. 1996. Pluralismus II. In: Müller, Gerhard (ed.). 1996. *Theologische Realenzyklopädie.* Bd. 26. Berlin: de Gruyter: 724-739.

Sparks, Adam. „Salvation History, Chronology and Crisis: A Problem with Inclusivist Theology of Religions (Part 1 of 2)", *Themelios* 33.2 (2008): 7-18.

Sparks, Adam. „Salvation History, Chronology and Crisis: A Problem with Inclusivist Theology of Religions (Part 2 of 2)", *Themelios* 33.3 (2008): 48-62.

Tibi, Bassam. 1999. Multikultureller Werte-Relativismus und Werte-Verlust. In: Pechmann, Ralph; Reppenhagen, Martin (ed.). 1999a. *Mission im Widerspruch. Religionstheologische Fragen heute und Mission morgen.* Neukirchen-Vluyn: Aussaat; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener: 61-74.

Zikmund, Barbara Brown. 2000. Reflections on My Twenty-Five Years in Theological Education. *ats* 36/2: 23-33.

Zirker, Hans. 1999. Religion. I. Begriff. In: *Lexikon für Theologie und Kirche.* 1999. Bd. 8. Freiburg: Herder: 1034-1036.