

Der koranische Jesus und die christliche Theologie

von Martin Bauschke

Die Christologie spielt eine zentrale Rolle in der theologischen Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam. Die christliche Theologie hat dabei in der Vergangenheit zu wenig die Tatsache ernstgenommen, dass der Islam die einzige Weltreligion außer dem Christentum ist, die in ihrer Heiligen Schrift ein Zeugnis über Jesus enthält. Der evangelische Theologe Martin Bauschke skizziert in einem ersten Schritt dieses Zeugnis, zeigt dann auf, wie christliche Theologen in den letzten Jahrzehnten dieses koranische Jesusbild interpretiert und bewertet haben, und spricht sich schließlich für eine christliche Würdigung des koranischen Jesusbildes als einer eigenständigen, externen Christologie aus.

1. Der koranische Jesus

ʿĪsā – mit diesem Namen wird Jesus 25-mal im Koran genannt. Auch wenn 15 Suren in insgesamt mehr als 100 Versen Jesus erwähnen oder sich auf ihn beziehen, gilt für den Koran mehr noch als für die christlichen Evangelien: das Textmaterial erlaubt es nicht, ein auch nur annähernd vollständiges Bild des Lebens und Wirkens Jesu zu rekonstruieren. Die koranische Christologie ist auf ihre Weise ebenso fragmentarisch, wie es die neutestamentlichen und außerkanonischen Evangelien in ihrer Weise sind. Während jedoch die christlichen Evangelien meist einen gewissen biographischen Aufbau und eine äußere Dramaturgie der Ereignisse erkennen lassen, ist die Darstellung des Korans so gut wie ohne erkennbare Entwicklung. Sie ist nicht so sehr ereignis- und handlungsorientiert als vielmehr auf bestimmte Worte Jesu selbst oder über Jesus konzentriert.

In historisch-kritischer Perspektive darf man von einer *doppelten Weiterentwicklung* der Christologie ausgehen: zunächst von den Aussagen des Korans über Jesus zur Zeit der Wirksamkeit Muhammads in Mekka hin zu denjenigen Aussagen, die erst in Medina hinzukommen; sodann von der Christologie des Korans insgesamt hin zur späteren, um »Vervollständigung« bemühten Christologie der islamischen Tradition. Die *mekkanische* Christologie konzentriert sich auf die Beschreibung Jesu in seinem engen Verhältnis zu Maria, auf die Betonung seines bloßen Mensch- und Dienerseins bis zum Tod, und auf die Wiedergabe seiner prophetischen Botschaft in Gestalt eines »Buches«. Zu den Wunderberichten in dieser Urchristologie zählen die jungfräuliche Empfängnis (als Vision Marias) und Geburt Jesu, das Palm- und Quellwunder sowie das Wiegenwunder (Sure 19,16-34). Die *medinische* Christologie bringt einige neue Aspekte hinzu: die Bezeichnung Jesu als »Messias«, »Wort« und »Geist von Gott« sowie als »Gesandter«, der »das

Evangelium« bringt. Es werden summarisch wie auch im Einzelnen weitere Wunder aufgezählt, insbesondere das Vogel- und das Speise(tisch)wunder, die Jesus, gestärkt vom Heiligen Geist und mit Gottes Erlaubnis, vollbringt (Sure 5,110-115). Zwar wird noch einmal die Geschichte von der jungfräulichen Empfängnis erzählt (als Audition Marias), doch im Zentrum der medizinischen Christologie steht insgesamt nicht der Beginn, sondern das Ende des Lebens Jesu: seine Anfeindung durch die Juden, die Intervention Gottes, Jesu natürlicher Tod und seine Rückkehr zu Gott (Sure 3,55; 5,117), vor dem er (einst) Rechenschaft für sein Wirken als Gesandter ablegt.

Von der Christologie des Korans ist diejenige des *Islam* sorgfältig zu unterscheiden. Sie geht an einigen Punkten (Sündlosigkeit, Entrückung und Wiederkunft Jesu) über das im Koran selber Gesagte hinaus und schmückt aus, ergänzt und vervollständigt, was im Koran entweder überhaupt nicht oder lediglich andeutungsweise geschildert wird. Der Koran vertritt von Anfang an und ganz entschieden eine Christologie, welche die Beschreibung Jesu als des »Diener« und »Propheten« Gottes in den Mittelpunkt rückt. Diese Christologie »von unten« ist konsequent *theozentrisch* ausgerichtet. Sie ist als *Gottesknechts- und Gesandten-Christologie* integriert in die Prophetologie des Korans. Deren Kern ist diejenige Botschaft, die von Anbeginn der Schöpfung gültig ist und von allen wahren Propheten im Laufe der Geschichte wiederholt worden ist: dass Gott der Eine und Einzige sei, dem allein Anbetung und Hingabe gebührt. So bleibt auch Jesus stets auf Gott hingebunden und stellt sich nicht selber in den Mittelpunkt seiner Botschaft: »Gott ist mein Herr und euer Herr, so dienet Ihm! Das ist ein gerader Weg« (Sure 3,51 u.ö.). Damit benennt der Koran dasselbe Kriterium echter Prophetie wie schon die Tora (Dtn 13,2–6). So verstanden, bedeutet die koranische Christologie eine theozentrische Reinterpretation der Gestalt Jesu angesichts der vielfältigen, noch bis in die Zeit Muhammads miteinander konkurrierenden christlichen Christologien (Sure 43,65; 3,55). Im Wissen darum, dass die vielen Kirchen und Sekten im Raum des Christentums um die Wahrheit je »ihres« Jesusverständnisses stritten, bekundet der Koran, dass Jesus allein Gottes sei und allein von Gott her und auf ihn hin verstanden werden könne, so nämlich, wie Jesus sich selber verstanden habe. Die Christologie des Korans ist als pointierte Christologie »von unten« zugleich Ausdruck und Mittel einer streitbaren Theologie. Sie legt gleich mehrfach Widerspruch ein und formuliert ihrerseits Antithesen gegenüber Inhalten diverser christlicher Christologien (und Mariologien). Es lassen sich summarisch *vier Antithesen* benennen:

1. Der Koran widerspricht jeglicher doketischen Tendenz in der Christologie (und Mariologie), wie sie in *Tatians* Evangelienharmonie und insbesondere in der zeitgenössischen monophysitischen Christologie (und Mariologie) bis hinein in die Liturgien der entsprechenden Kirchen zum Ausdruck kommt. Der Koran (Sure 5,75) betont demgegenüber das uneingeschränkte Menschsein Jesu (und Marias).

2. Der Koran widerspricht – ähnlich den Judenchristen und den arianischen Christen – einer gleichsam »göttlichen« Christologie. Jesus ist trotz seiner jungfräulichen Empfängnis und Geburt sowie seiner Begabung mit dem Heiligen Geist (Sure 5,110) kein himmlisches Wesen, sondern, ganz wie Adam (Sure 3,59), Gottes irdisches und sterbliches Geschöpf.

3. Der Koran widerspricht jeder Gottähnlichkeit oder Gottgleichheit Jesu (und Marias) im Sinne seiner (und ihrer) Teilhabe am Wesen Gottes, wie sie den Tritheismus der damaligen orientalisches christlichen Volksfrömmigkeit kennzeichnet. Wenn der Koran Jesus »Sohn Marias« nennt, verneint er damit nicht nur (wie die Judenchristen), dass Jesus der physische Sohn Gottes (eines Gott-Vaters) sei, sondern auch (wie die nestorianischen Christen), dass er der physische Sohn einer göttlichen Mutter bzw. Gottesmutter sei. Jesus ist vielmehr der Anwalt der Einheit und der exklusiven Göttlichkeit Gottes (Sure 5,116f).

4. Ohne das *Faktum* einer Kreuzigung zu leugnen, widerspricht der Koran – wie einige gnostizierende christliche Gruppen, aber mit völlig anderer Intention – der Behauptung, Jesus sei gekreuzigt worden und am Kreuz gestorben. Vielmehr hat Gottes Weisheit und Allmacht seinen tödlich bedrohten Gesandten (wie etwa schon Abraham oder Muhammad selbst) vor dessen Feinden bewahrt und ihn, nachdem er eines natürlichen Todes starb, bei sich aufgenommen, nicht anders als jeden gläubig gestorbenen Menschen. Ein Widerspruch zur christlichen Kreuzestheologie ist im Kontext des Kreuzigungsverses (Sure 4,157f) nicht erkennbar.

Ganz entscheidend für das Verständnis der koranischen Christologie ist: der Koran streitet vehement gegen jede Art von Christuskult (und Marienkult). Vorbehalt, Widerspruch und Polemik sind dabei *nie gegen die Person Jesu (und Marias) selbst* gerichtet, sondern ausschließlich gegen die Juden, die auf Jesus nicht gehört haben und behaupten, sie hätten ihn zu Tode gebracht, und gegen diejenigen Christen, die der theozentrischen Verkündigung Jesu nicht die Treue gehalten haben und Dinge von ihm sagen, die Jesus nie akzeptiert hätte, wie er selber Gott gegenüber bezeugt (Sure 5,116f).

2. Die christliche Rezeption des koranischen Jesusbildes

In welcher Weise ist das hier in Umrissen skizzierte koranische Jesusbild von christlichen Theologen rezipiert worden? Die letzten 55 Jahre dieser natürlich sehr viel längeren Rezeptiongeschichte lassen eine deutliche Weiterentwicklung erkennen (wobei ich mich im Folgenden auf den Bereich der deutschsprachigen Theologie beschränke). Seit 1945 lässt sich ein Wandel beobachten, zu dem besonders katholische Theologen beigetragen haben: die Abkehr nämlich von einer apologetisch-polemischen und dogmatischen Rezeption im Zeichen des christlichen Exklusivismus und die Hinwendung zu einer dem Dialog aufgeschlossenen, exegetisch fundierten Rezeption nach Maßgabe einer inklusivischen Religionstheologie (Zweites Vatikanum!). Immer deutlicher wird spürbar, dass die Theologen bemüht sind, den koranischen Jesus nach Gesichtspunkten des koranisch-islamischen Selbstverständnisses zu erfassen und zu verstehen, um einen christologischen »Dialog« mit den Muslimen in Gang zu bringen.

Daneben melden sich seit 1982 Theologen zu Wort, die unter besonderer Berücksichtigung der historisch-kritischen Jesusforschung die koranische Christologie in deutlich selbstkritischer, genauer: dogmenkritischer Weise rezipieren. Ihre theologischen Überlegungen sind mehr oder weniger stark geprägt von einem Pluralismus, genauer: von einer zumindest »abrahamischen Ökumene« von Judentum, Christentum und Islam. Diese

Theologen wagen erstmals, die drei religionstheologischen »Gretchenfragen« in Bezug auf den Islam – ob der Islam eine Offenbarungsreligion, Muhammad ein Prophet Gottes und der Koran Gottes Wort sei – positiv zu beantworten. Auch ist bei etlichen Theologen eine Renaissance der von mir sog. »ebionitischen These« zu beobachten, der zufolge es eine theologische Nähe und traditionsgeschichtliche Verbindung zwischen judenchristlicher und koranischer Christologie gibt.

Insgesamt lassen sich vier systematisch-theologische Typen der Rezeption des koranischen Jesusbildes unterscheiden (wobei es freilich auch fließende Übergänge und Überschneidungen gibt):

1. Die *antithetische bzw. apologetische* Rezeption der koranischen Christologie ist bestimmt von einer dogmatischen, mithin auch christologischen *Konfrontation* mit dem Islam. Der koranische Jesus wird dem biblischen Christus nicht nur gegenübergestellt, sondern entgegengesetzt. Die generelle Betonung und stärkere Gewichtung der dogmatischen Unterschiede gegenüber möglichen Gemeinsamkeiten sowie der religionstheologische Standpunkt des Exklusivismus führt bei den Vertretern dieser Richtung zu einer Ontologisierung bzw. Verabsolutierung der Differenz: die faktischen Unterschiede im Gottes- und Jesusverständnis beider Religionen werden als die Verschiedenheit zweier Götter und Jesusgestalten interpretiert. Der *ʿĪsā* des Korans ist eine völlig andere Gestalt als der Jesus des Neuen Testaments und der christlichen Lehre (z.B. Bouman 1995).

2. Die *empathische* Rezeption ist um ein Verstehen des Korans nach Maßgabe des muslimischen Selbstverständnisses bemüht, wie es sich vor allem in der traditionellen islamischen Koranauslegung niederschlägt. Grundsätzlich werden die *Gemeinsamkeiten* und nicht die Unterschiede betont. Die Grundgemeinsamkeit von Christen und Muslimen besteht darin, dass sie an ein und denselben Gott glauben, was für die Christologie bedeutet, dass der Koran und das Neue Testament von demselben Jesus sprechen. Diese Vorgehensweise führt mitunter zu einer *Harmonisierung der Differenzen* zwischen christlicher und koranischer Christologie, etwa in der Form, dass nicht konsequent genug zwischen der *ipsissima vox coranica* und den Aussagen der traditionellen islamischen Koranauslegung unterschieden wird. Dies gilt besonders im Blick auf die Rede von der »Sündlosigkeit« Jesu (und Marias) und für das Verständnis der »Erhöhung« Jesu (und Marias) im Sinne einer Entrückung (bzw. Himmelfahrt) sowie für die Auffassung, Jesus weile (zusammen mit Maria) bis zu seiner Wiederkunft in Macht und Herrlichkeit bei Gott (z.B. Anawati 1980).

3. Der *historisch-kritischen* Rezeptionsgestalt geht es primär um die exegetisch-philologische sowie traditions- und theologischeschichtliche Analyse der christologischen Texte des Korans (z.B. Räisänen 1971). Die meist niveauvoll behandelte Rückfrage nach Parallelen in der neutestamentlichen und der außerkanonischen christlichen Jesusüberlieferung wird dort problematisch, wo es zu einer *Genetisierung bzw. Historisierung der Differenz* kommt, das heißt, wenn aus dem phänomenologischen Aufweis von inhaltlichen Parallelen vorschnell eine mehr oder minder direkte »Abhängigkeit« Muhammads von (apokryph-) christlichen »Quellen« oder gar von persönlich identifizierbaren »Informanten« geschlossen wird (z.B. Riße 1989).

4. Die *dogmenkritische* Rezeption sichtet den koranischen Jesus im Rekurs auf die historisch kritische Jesusforschung und die daraus folgende neuzeitliche christologische Dogmenkritik. Das führt zur Einsicht, dass sich am christologischen Ursprung – also *diesseits* der dogmatisch-christlichen Jesusinterpretation – Christentum und Islam am nächsten kommen. Nicht Jesus selbst steht trennend zwischen Christen und Muslimen, sondern erst der dogmatische Christus der christlichen (und der islamischen) Tradition. Man kann hier von einer Tendenz zur *Relativierung der Differenz* sprechen, insofern den dogmatischen Lehrunterschieden im Hinblick auf die Gestalt Jesu keine derart wesentliche theologische Bedeutung mehr zugebilligt wird wie von Seiten konservativer Theologen (z.B. Küng 1984, Leuze 1994).

Trotz des in den letzten drei Jahrzehnten zu beobachtenden deutlichen Fortschritts in der Beschäftigung mit dem Jesusbild des Korans kann dessen wissenschaftliche Erforschung keineswegs als vorläufig abgeschlossen betrachtet werden. Vielmehr gibt es eine ganze Reihe wichtiger Aufgaben, von denen einige kurz angedeutet seien. Beispielsweise muss endlich eine zuverlässige und allgemein nachprüfbare *Textbasis der koranischen Christologie* erstellt werden. Eine exegetische Diskussion über die zahlreichen fraglichen Stellen (etwa 15 Verse) hat noch nicht einmal begonnen. Sprechen Sure 21,26–29; 43,81–83; 112,3f möglicherweise indirekt von Jesus oder nicht? Im Blick auf die Frage einer traditionsgeschichtlichen Verbindung des Korans bzw. Muhammads zum *Judenchristentum* ist eine Spezialuntersuchung erforderlich. In den Kontext dieser Forschungsaufgabe wäre auch die von mir aufgestellte These (Bauschke 2000) einzubeziehen und gründlich zu überprüfen, ob sich Muhammads Kenntnisse über Jesus bzw. »das Evangelium« u.a. (gottesdienstlichen Lesungen aus) dem *Diatessaron* bzw. *Diapente Tatians* verdanken könnten. Die Auslegung des dunklen Kreuzigungsverses (Sure 4,157f) ist eine noch lange andauernde Herausforderung für die Forschung, etwa im Blick auf die Frage, ob diese Passage im Sinne des Doketismus, im Sinne einer Substitution oder etwa völlig unhistorisch verstanden werden soll (vgl. Tröger 1988; Zirker 1996).

3. Der christologische Dialog zwischen Christen und Muslimen

Abschließend sei nach den Möglichkeiten einer theologischen Würdigung des koranischen Jesus sowie nach dem christologischen Dialog zwischen Christen und Muslimen gefragt. Ich bin der Auffassung, dass die christliche Theologie auf Dauer nicht umhin kommt, das Jesusbild des Korans als einen *Sonderfall externer Christologie* zu akzeptieren, welches unter bestimmten Voraussetzungen mit demselben Recht wie internchristliche Christologien einen Anspruch auf theologische Legitimität besitzt. Einen »Sonderfall« verdient sie schon deshalb genannt zu werden, weil die Christologie des Korans die einzige Christologie außer den neutestamentlichen ist, die in der *Heiligen Schrift* einer großen Weltreligion fundiert ist. Dieser Sachverhalt ist zugleich auch schon ein Grund für ihre theologische Legitimität – es sei denn, man wollte dem Koran als solchem jegliche Würde vom Range einer Heiligen Schrift von vornherein absprechen. »Legitim« ist seine Christologie zweitens aufgrund der Überlegung, dass Gott selbst womöglich eine *Vielzahl von Christologien* zugelassen, wenn nicht geradezu gewollt hat. Dies

geben jedenfalls etliche Theologen bei ihrer Auseinandersetzung mit der koranischen Christologie mit Recht zu bedenken – es sei denn, man wollte von vornherein allein *eine* bestimmte Form von Christologie für normativ erklären, mithin eine menschliche Antwort auf das Christusgeschehen mit der Wahrheit dieses Christus unmittelbar identifizieren. Dann jedoch kommt man schon mit der Pluralität des neutestamentlichen Christuszeugnisses in Konflikt. Schließlich halte ich es dann für berechtigt, eine nichtchristliche Jesusdeutung als legitime Christologie zu betrachten, wenn die Frage nach Jesus sich einem explizit *religiösen Interesse* verdankt, wenn also dieses Interesse die Gestalt Jesu in irgendeiner Weise für theologisch bedeutsam, für spirituell richtungsweisend hält.

Nun ist offensichtlich, dass es für Muslime aufgrund des christologischen Zeugnisses des Korans einen verpflichtenden, theozentrisch pointierten *Glauben auch an Jesus* gibt: »Frömmigkeit« besteht – außer in der praxis pietatis »aus Liebe zu Ihm« – darin, »daß man an Gott, den Jüngsten Tag, die Engel, das Buch und die Propheten glaubt« (Sure 2,177). Wenn dem gemäß Muslime von sich selber sagen, dass sie *als Muslime* auch an Jesus glauben, kommt keinem Christ zu, dies zu bestreiten oder zu disqualifizieren. Von »Glauben an Jesus« kann ja nicht erst und nur dann gesprochen werden, wenn solches Glauben (im Sinne der *fides quae creditur*) mit der Bejahung eines *bestimmten* dogmatischen Inhalts oder (im Sinne der *fides qua creditur*) mit einer *bestimmten* inneren Haltung gegenüber der Person Jesu verbunden ist. Der Muslim glaubt an Jesus, insofern dieser ihm im Koran mit der Autorität eines Gesandten Gottes entgegentritt und ihn zu einer unbedingten, d.h. zu einer vertrauensvollen und ausschließlichen Hingabe an Gott aufruft. Muslime glauben an Jesus und protestieren *deshalb* an der Seite von Christen gegen jegliche Verunglimpfung der Person Jesu, wie sie in ihren Augen etwa in dem Kinofilm »Die letzte Versuchung Christi« von *Martin Scorsese* oder in dem Theaterstück »Corpus Christi« von *Terence McNally* geschieht (Schütt, 2000,17).

Offenkundig ist es, wie auch die Muslime selber betonen, ein *anderes* Glauben an Jesus als der Glaube der (meisten) Christen. Eine *christliche* Christologie ist nicht weniger und nicht mehr als das auf der Ostererfahrung der Jünger und Jüngerinnen beruhende christliche Bekenntnis zu dem Juden Jesus, neben dem außerkirchliche, nichtchristliche Bekenntnisse zu Jesus stehen. Auch eine *islamische* Christologie ist nicht weniger (»bloß eine Jesulogie«), aber auch nicht mehr als eben ein muslimisches Bekenntnis zu Jesus, neben dem es ebenso legitime nichtislamische Christologien geben können muss. Dies ist eine Forderung inhaltlicher (und nicht bloß formaler) Toleranz angesichts der *bleibenden* Strittigkeit der Gestalt Jesu, bis am Ende der Geschichte der die Christusfrage offenhaltende Gott selbst erklären wird, inwiefern jener Jude aus Nazaret der »Christus Gottes« (Apg 3,18) war und inwiefern die menschlichen Bekenntnisse zu ihm rechtes Verstehen oder auch ein Missverstehen gewesen sein mögen.

Eben solches wechselseitige Ernstnehmen ihrer jeweiligen Christologien ist eine unabdingbare Voraussetzung dafür, dass Christen und Muslime miteinander in einen konstruktiven christologischen Streit eintreten können. Es sei den christlichen Theologen dringend anempfohlen, sich über das rein wissenschaftliche Interesse hinaus im Kontext einer dialogischen Begegnung mit den Muslimen mit deren Christologie(n) auseinander zu setzen. Der christologische Dialog zwischen Christen und Muslimen wird *bereits im*

Koran geführt, ja von diesem sogar selber eröffnet. Muhammad hat sich mit den Christen, denen er in Mekka, in Medina und früher schon auf seinen Handelsreisen begegnete, nicht nur über Jesus unterhalten, sondern je länger je mehr christologisch Stellung bezogen. Das christlich islamische Gespräch über Jesus ist mithin fast von Anfang an ein streitbarer Dialog gewesen. Mit einem Wort: *Die Christologie des Korans geht Christen an.* Sie ist seit den Tagen Muhammads gezielt auch an die Adresse der Christen gerichtet. Diesem christologischen Dialogangebot von Seiten des Korans kann und darf sich die christliche Theologie nicht entziehen. Jesus *muss* zum Thema des interreligiösen Dialogs werden, wenn anders die christliche Theologie *kontextuell* bleiben und nicht provinziell werden will. Das Zeitalter weltweit und vor Ort möglich gewordener Begegnungen mit anderen Religionen und Kulturen sollte es der christlichen Theologie unmöglich machen, am Koran und den millionenfach unter uns lebenden Muslimen vorbei Christologie zu betreiben, wie das zumindest in den einschlägigen Dogmatiken hierzulande leider nach wie vor der Fall ist.

In neuen Kontexten nach Jesus zu fragen, bringt die Chance mit sich, die zugleich eine Herausforderung für die christliche Theologie darstellt: *Jesus theologisch zu überdenken*, sein Tun und sein Wesen womöglich in neuen Formen, anderer Sprache und in veränderter Akzentuierung und Perspektive zu artikulieren. Neue historische, gesellschaftliche oder religiöse Kontexte und entsprechende Lebenserfahrungen heute lebender Christen zeitigen veränderte christologische Fragestellungen und Antworten, wie die Beispiele etwa der Befreiungs- oder der feministischen Theologien bzw. Christologien zeigen. Die Begegnung mit Muslimen und dem Koran stellt die christliche Theologie im Blick auf die Christologie (und nicht nur diese) vor dieselbe Chance und Herausforderung, die aber auch vertan und abgewehrt werden kann. Sollten wir tatsächlich in diesem externen Jesus des Korans den historischen Jesus von Nazaret wiedererkennen können (und davon geht die große Mehrheit der christlichen Theologen, die sich mit der koranischen Christologie beschäftigen, aus), so ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass dieser Jesus in seiner besonderen Profilierung durch den Koran auch die christliche Theologie angeht und sie in ihrem eigenen Nachdenken über Jesus inspirieren und befruchten kann.

Literatur

- Anawati, Georges C.* (1980): Die Botschaft des Korans und die biblische Offenbarung. In: A. Paus (Hg.), *Jesus Christus und die Religionen*, Graz/Wien/Köln 1980, 109–159.
- Bauschke, Martin* (2000): *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*, Köln/Weimar/Wien.
- Bouman, Johan* (1995): *Christen und Moslems. Glauben sie an einen Gott? Gemeinsamkeiten und Unterschiede*, Gießen (1993), 2. Auflage 1995.
- Küng, Hans* (u.a.) (1984): *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München/Zürich.
- Leuze, Reinhard* (1994): *Christentum und Islam*, Tübingen.
- Räsänen, Heikki* (1971): *Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans*, Helsinki.

- Riße, Günter* (1989): »Gott ist Christus, der Sohn der Maria«. Eine Studie zum Christusbild im Koran, Bonn.
- Schütt, Peter* (2000): Muslime contra »Corpus Christi«. In: Rheinischer Merkur, 10.3. 2000, 17.
- Tröger, Karl-Wolfgang* (1990): SIE HABEN IHN NICHT GETÖTET... Koptische Schriften von Nag Hammadi als Auslegungshintergrund von Sure 4,157 (156). In: P. Nagel (Hg.), Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin Luther-Universität 1988, Halle 1990, 221–233.
- Zirker, Hans* (1996): »Aber sie haben ihn nicht getötet und nicht gekreuzigt«. Zum Widerspruch des islamischen Glaubens gegen die Hinrichtung Jesu. In: Glaube und Lernen 11, 150–159.