

Der Islam in der Religionstheologie Wolfhart Pannenberg

Abstract Drei Glaubensartikel erkennt Pannenberg als Hauptstreitpunkte im islamisch – christlichen Dialog: Gott als ewiger Vater Jesu Christi, Christus als die definitive Offenbarung Gottes, die Kirche als unterschieden von der politischen Ordnung. Der vorliegende Beitrag erweist diese Eingrenzung als treffend, arbeitet aber auch die den Streitpunkten zugrundeliegenden Unterschiede heraus, nämlich im Geschichts-, Erlösungs- und Persönlichkeitsverständnis.

Pannenberg recognizes three articles of faith as the main points of contention in Islamic-Christian dialogue, viz., God as the eternal Father of Jesus Christ, Christ as the definitive revelation of God, the Church as distinguished from the political order. The present article agrees with Pannenberg's list but also identifies the fundamental differences underlying those points of contention, namely, the Islamic over against the Christian understanding of history, salvation, and personality.

Wolfhart Pannenberg hat die europäische Geistesgeschichte eingehend und eindrucksvoll verarbeitet. Den Islam dagegen streift er nur am Rande. Anlass dafür bot etwa Frage, ob die biblischen geschichtstheologischen Kategorien von Erwählung und Gericht auch auf nachbiblische Ereignisse anwendbar sind. Dabei kommt Pannenberg auf den Vereinheitlichungszwang des oströmischen Reiches zu sprechen, der keinen Raum für eine kulturelle Vielfalt in der begrifflichen Fassung des Christusbekenntnisses ließ. Dann heißt es:

»Das Gericht Gottes über diese Perversion der christlichen Sendung erschien historisch im Aufstieg des Islam. Die leichte Eroberung der Provinzen, von denen das Christentum seinen Ursprung genommen hatte – Palästina und Syrien – durch die islamischen Heere und in der Folgezeit die ebenso leichte Eroberung Ägyptens und Nordafrikas ist historisch nicht verständlich ohne die innere Entfremdung dieser Provinzen von Byzanz infolge der kaiserlichen Bemühungen um Durchsetzung dogmatischer Orthodoxie.«¹

Auf diese Geschichtsdeutung kommt er später mehrfach zurück, nun allerdings nicht mit Blick auf den oströmischen Vereinheitlichungsdruck, sondern auf die durch Spaltung geschwächte Christenheit insgesamt.²

Sonst ist der Islam für Pannenberg meist neben dem Judentum lediglich ein anderes Beispiel für einen nichttrinitarischen Monotheismus.³ Am ausführlichsten ist Pannenberg's Stellungnahme zum Islam in seinem Vortrag von 1996 »Das Christentum – eine Religion unter anderen?«. Doch auch diesmal umfasst seine 243 | 244 Auseinandersetzung mit dem Islam lediglich anderthalb Seiten.⁴ Auf sie werden wir im Folgenden eingehen.

Dafür werden wir Pannenberg's Gedankengang auch kritisch beleuchten. Die Kritik wird von zwei Seiten kommen, von islamwissenschaftlicher und christlich-theologischer. Bei der theologischen Pannenberg-Kritik wird sich allerdings zeigen, dass man gar nicht über Pannenberg hinausgehen muss, um seine Gedanken weiterzuentwickeln, sondern Pannenberg's eigene Theologie darin neu zur Geltung bringen kann.

1 Begriffe

An Wolfhart Pannenberg's religionstheologischer Stellungnahme von 1996 ist bereits auf der Begriffsebene einiges bemerkenswert.

¹ Wolfhart Pannenberg, *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte*, Göttingen 1978, S. 109.

² *Systematische Theologie*, Band 3, Göttingen 1993, S. 547–557.

³ *Systematische Theologie*, Band 1, Göttingen 1988, S. 370.

⁴ »Das Christentum – eine Religion unter anderen?«, in: Wolfhart Pannenberg, *Beiträge zur Systematischen Theologie*, Band 1, Göttingen 1999, S. 173–184: S. 180–182. Seitenzahlen oben im Text beziehen sich auf diese Version. Der Beitrag war ursprünglich ein Vortrag, gehalten auf der 31. Religiösen Gemeinschaftstagung der Johanniter und Malteser im März 1996; vor seinem Abdruck in Band 1 von Pannenberg's *Beiträgen* 1999 war er bereits zweimal veröffentlicht worden, nämlich 1996 als Heft 1 der *Theologischen Schriftenreihe des Johanniterordens* (S. 5–16) sowie im Folgejahr (mit mehr Druckfehlern) in: Joseph Doré (Hg.), *Le christianisme vis-a-vis des religions*, Namur 1997, S. 215–228.

1.1 Theologie der Religionen

Wenn ein christlicher Theologe sich mit anderen Religionen befasst, kann er diese Beschäftigung »Theologie der Religionen« nennen, oder kürzer »Religionstheologie«. Dann lässt sich »religionstheologische« Forschung zwar auch singularisch verstehen als »Theologie der Religion (schlechthin, etwa als anthropologische Größe)«, was aber keine besonders schädliche begriffliche Offenheit wäre. Pannenberg nennt seine Überlegungen selbst allerdings gar nicht »religionstheologisch«. Er scheint nur eine »Theologie der Religionen« zu kennen, die er rundweg ablehnt. Denn er schreibt: »Genuin christliche Theologie und kirchliche Lehre können sich [...] nicht die Auffassung zu eigen machen, die heute unter dem Namen einer ›Theologie der Religionen‹ verbreitet ist, wonach die Pluralität der Religionen Ausdruck einer Vielfalt von Wegen zu dem einen Gott ist mit der Maßgabe, daß diese Wege untereinander gleichberechtigt sind, nämlich alle nur menschlich beschränkt im Gegensatz zu der einen göttlichen Wahrheit, auf die sie sich beziehen« (177). Hier verwendet Pannenberg den Namen eines Teilgebietes der systematischen Theologie zur Bezeichnung für eine bestimmte religionstheologische Position, nämlich für das Modell einer ›pluralistischen‹ Theologie der Religionen. Das Teilgebiet der **244 | 245** Theologie, das sich mit den anderen Religionen beschäftigt – ob pluralistisch, inklusivistisch, exklusivistisch oder wie auch immer – bezeichnet er dagegen mit dem in reformatorischer Tradition seit Paul Althaus verbreiteteren Begriff einer »Theologie der Religionsgeschichte«.⁵

1.2 Religion

Noch grundsätzlicher fällt auf, dass Pannenberg den Religionsbegriff systematisch nutzt, ihn nicht von vornherein theologisch entwertet. Warum sollte dies auffällig sein? Von Karl Barth, bei dem Pannenberg ja zwischen 1949 und 1951 in Basel studierte,⁶ konnte er bekanntlich erfahren, Religion sei Unglaube und Gottes Offenbarung spreche jeder Religion ab, wahr sein zu können.⁷ Zwar ging es Barth in solchen Stellungnahmen wohl gar nicht um »die Religionen«, wie Judentum, Islam, Buddhismus, sondern um eine selbstgerechte Kirche;⁸ aber eine Anerkennung von Wahrheit in anderen Religionen hatte es nach solchen Donnerworten reformatorisch-theologisch doch schwer. Gegen die scharfe christlich-theologische Religionskritik im Gefolge Karl Barths bringt Pannenberg zwei miteinander verwandte Überlegungen vor: Wer das Christentum und die Religionen nur gegeneinander in Stellung setzt, verrennt sich in einen doppelten Widerspruch. Erstens zeigt sich dies in der Behauptung, das Christentum bringe das *Zuvorkommen* Gottes zur Geltung, während Religionen allererst **245 | 246** menschliches Tun seien, unsere selbsttätige Emporwendung sozusagen. Dabei gehört – so Pannenberg dagegen – doch zur religionsgründenden Erfahrung, zum »religiösen Bewusstsein«, gerade das göttliche Prius, Zuvor, Zuerst. Ebenso als widersprüchlich erweist Pannenberg die Behauptung, Religion sei geradezu das Gegenteil von *Glaube*: In ihr vertraue der Mensch bloß eigenem Tun, als Glaubender dagegen verlasse er sich auf göttliches Wirken. Pannenberg weist auch diese Behauptung als selbstwidersprüchlich auf: Religionen entstehen doch gerade, wo Menschen sich nicht mehr nur auf ihr eigenes Wirken verlassen, sondern ihre Lebensbahn aus der Hand geben. –

5 Vgl. Wolfhart Pannenberg, »Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte«, Originalbeitrag in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze* [Band 1], Göttingen 1967, S. 252–295. Laut Reinhold Bernhardt, »Literaturbericht ›Theologie der Religionen‹ (I)«, in: *Theologische Rundschau* 72 (2007), S. 1–35, S. 1 hat Paul Althaus die Rede von einer »Theologie der Religionsgeschichte« eingeführt. Er findet sich denn auch ausdrücklich in seinen 1926 in Köln gehaltenen Vorlesungen: Paul Althaus »Mission und Religionsgeschichte« in: *Zeitschrift für Systematische Theologie* 5 (1927), S. 550–590 und S. 722–736, erstmals S. 586 (ND in: ders., *Theologische Aufsätze*, Band 1, Gütersloh 1929, S. 153–205); in der Nachkriegszeit dann prominent Ernst Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Wiesbaden 1960 und unlängst der Pannbergerschüler Reinhard Leuze, *Theologie der Religionsgeschichte*, Frankfurt 2014.

6 Vgl. jetzt Gunther Wenz, »Pannenberg, Wolfhart Ulrich«, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band 40, Nordhausen 2019, Sp. 991–1013, Sp. 993.

7 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*. Band I/2. Zürich 1938, S. 356: »Religion ist niemals und nirgends als solche und in sich wahr. Daß sie wahr, d.h. daß sie in Wahrheit Erkenntnis und Verehrung Gottes und Versöhnung des Menschen mit Gott sei, das wird vielmehr jeder Religion durch Gottes Offenbarung abgesprochen: daraufhin und damit, daß Gottes Offenbarung als Gottes Selbstdarbietung und Selbstdarstellung, als das Werk des von Gott selbst geschlossenen Friedens zwischen ihm und den Menschen die Wahrheit ist, neben der es keine andere, der gegenüber es nur die Lüge und das Unrecht gibt.« – »Religion ist Unglaube« ebd., S. 327.

8 Felix Körner, »Christus und die Andersgläubigen«, im Christologie-Band der Pannenberg-Studien, Band 6, 2020, Fußnote 27, mit Verweis auf Wolf Krötkes Forschungen.

Pannenberg zeigt damit, dass man sich nicht scheuen sollte, den Religionsbegriff theologisch konstruktiv zu verwenden, und zwar auch als Bezeichnung für den christlichen Glauben und seine heilsmittelnden Traditionen.

Es wundert nun vielleicht weniger, wenn man mitten in Pannenberg's Darlegung – und überraschend schlicht – hört: »Also das Christentum ist eine Religion« (174).

1.3 Mythologisch und missionierend

Statt den entscheidenden Unterschied in einer Entgegensetzung von Glaube versus Religion oder von Christentum versus Religionen finden zu wollen, arbeitet sich Pannenberg voran, indem er zwei gegensätzliche *Religionstypen* benennt, und zwar unter der Rücksicht ihres Wahrheitsanspruchs. Es gibt demnach einerseits »mythologische« Religionen, andererseits »missionierende« (174). Warum sollten mythologische Religionen das Gegenstück zu missionierenden sein? Weil Mythologien regelmäßig bestimmte Verfahren anwenden, um zurückzunehmen, dass ihre Botschaft für alle Menschen entscheidend sein könnte. Technisch ließe sich von der Selbstrelativierung eigener Universalrelevanz sprechen.

In der Begegnung mit anderen Religionen kann eine Religion dies nochmals auf zweierlei Weise vollziehen, entweder durch ›Nationalisierung‹ ihres religiösen Bezugs oder durch dessen ›Analogisierung‹, wie man es nennen könnte. Entweder die mythologische Religion erklärt nämlich einen religiösen Gehalt als nur für ein bestimmtes Volk gültig; etwa mit der Haltung, ›diese Gottheit ist nur für uns zuständig, die andern sollen ruhig ihre anderen religiösen Bezüge haben‹: eine *partikularistische* Haltung. Oder aber die Götter und Vorstellungen der anderen gelten gar nicht als wirklich andere; sie heißen nur anders (175): Man könnte dies die ›äquative‹ Sichtweise nennen.⁹ Dies sind die beiden von Pannenberg freigelegten Selbstzurücknahmen von allgemein-bedeutsamer Wahrheit bei mythologischen Religion in der Begegnung mit religiöser Verschiedenheit. Erkennt eine Religion **246 | 247** dagegen, dass die in ihr gelebte Wahrheit für alle Menschen bedeutsam ist, richtet sie sich an die gesamte Menschheit. Daher ist sie missionarisch. Der christliche Glaube erhebt einen solchen Allgemeingültigkeitsanspruch, nämlich: für alle Menschen wahr, bedeutsam, ja, heilsentscheidend zu sein.

Hierin ist Pannenberg zuzustimmen. Im Grunde lohnt sich für den diskursfreudigen Theologen ein Sachstreit nur mit solchen anderslautenden allgemein-bedeutsamen Ansprüchen. Entsprechend beschäftigt sich Pannenberg in seinem Religionsartikel denn auch mit Buddhismus und Islam. Wenn er zuvor auf das Judentum eingeht, zeigt dies, dass er es nicht als rein partikularistisch und somit gar nach Pannenberg's Unterscheidung – als »mythologisch« versteht. Denn er fühlt sich als christlicher Theologe vom jüdischen Einspruch gegen das Dreifaltigkeitsbekenntnis zur Debatte herausgefordert. Das ist auch sachgemäß. Zwar ist das Judentum bewusst und betont partikularistisch – die *mišwôt* gelten wörtlich nur für das Volk Israel. Doch der jüdische Einspruch gegen die Dreifaltigkeitslehre benennt Vernunftgründe und erhebt somit einen allgemeinen Anspruch.

Pannenberg's Interesse an Religionen mit Universalrelevanzanspruch ist gut begründet. Jedoch sind an dieser Stelle zwei Fragen zu stellen: Ist der Islam nicht doch analogisierend? Und inwiefern ist das Christentum überhaupt universalrelevant? Diese letzte Frage werden wir erst am Ende des ersten Kapitels behandeln; zunächst zur Frage, ob der Islam nicht hauptsächlich analogisiert, also nach Pannenberg's Unterscheidung gar nicht wirklich missionarisch ist.

1.4 Offenbarungen und Glaubensbekenntnisse

Passt der Islam in dieses Schema »mythologisch selbstrelativierend« versus »missionierend universalgültig«? Man wird den Islam in jedem Fall zu den missionierenden Religionen zählen. Er hat ja eine Botschaft an alle Menschen: »O ihr Menschen. Wir haben euch aus einem einzigen Menschenpaar erschaffen«, heißt es etwa (49:13). Allerdings sollte man bedenken, dass der Islam von Anfang an eine klare Neigung in die Richtung aufweist, die wir als ›äquativ‹ bezeichnet haben; Pannenberg erblickte darin ein Identifizieren von Fremdem mit Eigenem (175). Eine solche Neigung findet sich sehr wohl von Anfang an auch im Koran: Er ist zwar eine Auseinandersetzung mit denjenigen Gläubigen, die er

9 Felix Körner, Jerusalemer Religionsgespräche, Band 2.

yahūd und *naṣāra* nennt. Mit gutem Grund lässt sich annehmen, hier handelt es sich um die Juden und Christen, wie sie in der koranischen Umwelt auftraten. Einfach gesagt also: Der Koran setzt sich von Anfang an mit Juden und Christen auseinander. Ihnen gegenüber aber verkündet er keinen anderen Gott. Vielmehr sagt er ausdrücklich, es handle sich bei dem von ihm bezeugten um denselben Gott wie den der früheren Offenbarungsreligionen. Blicken wir auf drei Koranstellen. **247 | 248**

29:46 Und streitet mit den Angehörigen der anderen Schriftreligionen nur auf möglichst gute Art und Weise. Ausgenommen davon sind jene, die ungerecht sind. Und spricht:

›Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt wurde und was zu euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer Gott ist *einer*; und ihm sind wir ergeben.‹

4:162 Aber denen von ihnen, die ein gründliches Wissen haben, und den Gläubigen, die an das glauben, was zu dir (Muḥammad) herabgesandt wurde und was vor dir herabgesandt wurde, und denjenigen, die das Gebet verrichten und die Almosenabgabe entrichten, und denen, die an Gott und an den Jüngsten Tag glauben – ihnen werden wir einen großen Lohn gewähren.

5:46 Wir ließen (den zuvor aufgezählten früheren Gottgesandten) Jesus folgen, den Sohn der Maria: zur Bestätigung dessen, was vor ihm in der Thora war; und wir gaben ihm das Evangelium, worin Rechtleitung und Licht war, zur Bestätigung dessen, was vor ihm in der Thora war; und als Rechtleitung und Ermahnung für die Gottesfürchtigen.

Der Anspruch des Koran ist lediglich, aus den ursprünglich inhaltsgleichen und daher als gültig anerkannten Offenbarungen an »Propheten« wie Mose, David und Jesus spätere Veränderungen wieder zu tilgen. Die missionierende Religion Islam neigt also sehr wohl dazu, Fremdes mit Eigenem zu identifizieren – ein ›äquativer‹ Zug, der den Gott, den Juden und Christen bekennen, durchaus nicht als fremd betrachtet. Deren Offenbarungsschriften sind vielmehr Teil der Offenbarungsgeschichte des einen Gottes, der nun erneut zur Sprache kommt.

Ist der Islam nun also missionierend oder analogisierend? Es geht dem Koran nicht um die Identifizierung anders benannter Götter mit dem koranisch zu Wort kommenden Gott. Gegenüber anderen Gottheiten ist der Koran nicht äquativ, sondern ›refutativ‹:¹⁰ Angeblich existierende andere Götter gibt es gar nicht (vgl. 21:99; 37:86). Aber wie verhält sich der Koran zu Judentum und Christentum? Hier ist eine neue Unterscheidung angebracht. Äquativ, gleichstellend, behandelt der Koran die *Offenbarungen*, auf denen Judentum und Christentum beruhen. Ihren Gehalt identifiziert er mit dem nun aus dem Munde Muḥammads zu Wort kommenden Gehalt. Aber die daraus von Juden und Christen später gebildeten *Glaubensbekenntnisse* sind nicht mit dem koranischen Gehalt identisch; sie weichen ab, denn sie sind Ergebnis von »Entstellung« (*tahrif*). Insofern ist der Islam dem Christentum gegenüber sehr wohl kontrastiv, ja refutativ. In Bezug auf das Christentum geht es dem Koran offenbar vor allem um die Frage der Gottessohnschaft Jesu und der Dreifaltigkeit **248 | 249**

4:171 O Leute der Schrift, übertreibt nicht in eurer Religion und sagt gegen Gott nur die Wahrheit aus! Jesus Christus, der Sohn der Maria, ist nur Gottes Gesandter und Sein Wort, das Er Maria entbot, und Geist von Ihm. Darum glaubt an Gott und Seine Gesandten und sagt nicht ›Drei‹. Hört auf damit, das ist besser für euch! Gott ist nur ein einziger Gott. Erhaben ist Er darüber, ein Kind zu haben! Ihm gehört alles, was in den Himmeln und was auf der Erde; und Gott genügt als Sachwalter.

Hier zeigt sich, dass es sich bei der theologischen Identifizierung – unser und euer Gott ist *einer* – nicht um eine Konfliktvermeidung handelt; sie ist vielmehr gleichzeitig Kontrastierung – und auch im Sinne Pannenberg's willkommen, weil »es gerade in den Differenzen der religiösen Wege um die wahre Wirklichkeit des einen Gottes geht, so daß die Religionen sich unvermeidlich im Streit um die Wahrheit Gottes befinden« (177). Theologischer Meinungsstreit darf, soll sein: Entsprechend heißt es auch koranisch, wie bereits angeführt: »Streitet mit den Leuten der Schrift« (29:46).

1.5 Wahrheitsanspruch und Toleranz

Entweder also eine Religionsgemeinschaft erhebt erst gar keinen allgemeingültigen Wahrheitsanspruch – oder es kommt bei der Begegnung mit anderslautenden Wahrheitsansprüchen zum Konflikt.

10 Felix Körner, Jerusalemer Religionsgespräche, Band 2, Kapitel 1.

Konflikt fördert nun aber den Erkenntnisgewinn und ist daher wünschenswert – unter einer Bedingung: solange zwar die Geister aufeinanderplatzen, nicht aber die Fäuste.¹¹ Zwang und Gewalt werden Erkenntnis nur verdunkeln. Allerdings verbinden sich leicht »religiöse Interessen mit Interessensgegensätzen ganz anderer Art, deren Durchsetzung aber durch die religiösen Unterschiede gerechtfertigt wird« (176). Wie kommt man hier theologisch weiter? Pannenberg fordert »Toleranz« (ebd.); und er kann sie aus der Eigenart des »christlichen Wahrheitsverständnisses« (ebd.) begründen: Erst wenn Christus wiederkommt, steht »allen Menschen die Wahrheit der christlichen Botschaft unwidersprechlich vor Augen« (ebd.). Bis dahin »kann es im Einzelfall vielerlei Gründe geben, an der Wahrheit der christlichen Botschaft zu zweifeln und anderen Religionen oder Weltanschauungen den Vorzug zu geben« (ebd.). Es lässt sich also gerade aus dem christlichen Glauben begründen, dass andere etwas anderes glauben – und dass man dies ertragen muss. Aber läuft dann alles auf Toleranz hinaus? Nein. Hier geht Pannenberg in dreifacher Hinsicht weiter: zu den Frage nach Selbstkritik, Selbsterkenntnis und Selbstdurchsetzung. **249 | 250**

1.6 Selbstkritik: Zeugnis

Sich damit einfach abzufinden, dass andere die christliche Botschaft nicht annehmen, wäre auch Pannenberg zu wenig. Dass es nicht wenige Menschen gibt, die das Christuszeugnis kalt lässt, ist auch Anlass zur Frage nach den Gründen. An anderer Stelle führt Pannenberg aus, was die »vielelei Gründe« dafür sein können: Allzu häufig lassen sich andere nicht überzeugen, weil die Christen nicht überzeugend leben. So wird kaum sichtbar, dass die Kirche das angebrochene Gottesreich als »Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist« bezeugt (vgl. Römer 14,17).¹²

1.7 Selbsterkenntnis: Dialog

Noch in einer anderen Richtung geht Pannenberg selbst über seine Toleranzforderung hinaus. Denn Toleranz bewirkt meist bloß, dass Menschen nebeneinander her leben. Dabei gäbe es doch beim anderen viel zu entdecken. Wer wirklich um die Erkenntnis der Wahrheit ringt, braucht daher mehr als Toleranz gegenüber dem anderen. Gefordert ist *Interesse* am andern. So hat denn auch Pannenberg eine hohe Erwartung an den Erkenntnisgewinn der Begegnung mit Andersgläubigen: »Dabei werden die Christen auch damit zu rechnen haben, daß sie selber durch den Dialog an ihnen bislang verborgen gebliebene Aspekte der Wahrheit ihres eigenen Glaubens erinnert werden« (178).

1.8 Selbstdurchsetzung: Mission

Folgt aus der christlich-eschatologisch begründeten Toleranzforderung eine Absage an die Mission? Selbstverständlich nicht. Pannenberg verurteilt nur »abstoßende Beispiele mehr oder weniger gewalt-samer Bekehrungen«, ausdrücklich auch christlicher (175f.). Mit der Kritik an der Mission setzt er sich allerdings genau besehen auf zwei Ebenen auseinander. Er gesteht frühere »Entstellungen des Missionsauftrags« (177) in der Gewaltgeschichte klar ein. Eine bestimmte Kritik an christlicher Mission aber weist er zurück und entlarvt dabei ein Missverständnis. Drängt, wer anderen den christlichen Glauben verkündet, ihnen bloß eine subjektive Überzeugung auf? Wenn man vom Christsein lediglich soweit überzeugt ist, dass man sich »nun halt einmal« dafür entschieden hat – ohne sich von Sachgründen überzeugen zu lassen –, wäre es tatsächlich aufdringlich, das Christusbekenntnis weitergeben zu wollen. So würde der Missionar nämlich versuchen, bloß seinen Geschmack **250 | 251** anderen aufzu-drängen. Die christliche Mission geht jedoch nicht von einer beliebigen Entscheidung aus, sondern von einer Einsicht. Recht gelebte christliche Verkündigung entspringt der Ergriffenheit von einer Erkenntnis. Sie besteht in »der alle Menschen angehenden, universalen Wahrheit der Heilsoffenbarung des einen Gottes für alle Menschen in Jesus Christus« (177). Das ist fraglos konsequent. Insofern kann sich Pannenberg mithilfe der drei klassischen religionstheologischen Modelle auch verorten: faktischer

¹¹ Vgl. Martin Luther, *Eyn brieff an die Fürsten zu Sachsen von dem auffrurischen geyst* (1524), WA 15, S. 219.

¹² STh III, S. 566. Vgl. hierzu auch vom Verfasser: »Christus und die Andersgläubigen. Religionstheologie nach Wolfhart Pannenberg« in: Pannenbergstudien 6.

Pluralismus – es besteht nun einmal religiöse Vielfalt, anthropologischer Inklusivismus – der sich in Christus Offenbarende ist der Gott aller, christologischer Exklusivismus – Jesus fordert die Menschen auf, sich zu ihm zu bekennen, denn in keinem andern ist Heil.¹³

So weit, so klar; fraglich aber ist, was die alle Menschen angehende Wahrheit der Christusoffenbarung genauerhin bedeutet. Natürlich kann man in einem knapp einstündigen Vortrag nicht den gesamten christlichen Glauben darlegen. Aber etwas ausführlicher hätte man doch darauf eingehen sollen. Sonst sagt man kaum mehr, als dass die anderen Religionen deshalb unzureichend sind, weil sie nicht die christliche sind. Was ist das Besondere am Christentum, weswegen es mehr ist als nur »eine Religion unter anderen«?

1.9 Eine Religion unter anderen?

Die Überschrift von Pannenberg's Beitrag ist ja interessant mehrdeutig. Sie fragt erstens, ob der Religionsbegriff überhaupt auf das Christentum anwendbar ist – was Pannenberg mit guten Gründen bejaht. Sie fordert wohl zweitens, das Christentum auch im Dialog mit weltanschaulichen Alternativen zu sehen – als christliche Realität und Chance. Drittens aber scheint der Beitragstitel doch bereits zu fragen, ob das Christentum unter den anderen Religionen nur eine von eben vielen ist, ob es überhaupt etwas Einzigartiges zu bieten hat. Fassen wir die Frage noch einmal genauer: Gibt es etwas am christlichen Glauben, das die anderen Lebensdeutungen – die Religionen und Weltanschauungen – nicht haben, was die Menschen aber brauchen?

Die Antwort darauf mag der Leserschaft eines Pannenbergartikels in den späten 1990' er-Jahren recht selbstverständlich gewesen sein. Heute lesen aber erfreulicherweise gelegentlich auch nichtchristliche Mitmenschen Pannenberg. Ihnen ist die Antwort auf die Frage nach dem unverzichtbar Christlichen möglicherweise weniger klar. Worin besteht es? Das Christentum bezeugt den Anbruch der Vollendung der Geschichte: Der am Kreuz getötete Christus ist so in die göttliche Lebensgemeinschaft geholt worden, dass andere sich von diesem neuen Leben ergreifen ließen. Daher können jetzt alle, die dies erfahren, in der Vorfreude auf das ewige Leben ihre Selbstverschließung überwinden:¹⁴ Sie können aufgrund eines Ereignisses als Liebende leben, also streben nach der Erfüllung der wahren Bestimmung aller Menschen. Noch knapper ließe sich sagen: Nur das Christuszeugnis vermittelt die befreiende Osterfreude.

2 Monotheismus

Entscheidendes, was in der Auseinandersetzung mit dem islamischen Bekenntnis christlicherseits zu sagen ist, behandelt Pannenberg bereits in seinem Abschnitt über das »Verhältnis zu Israel« (179f.). Dort widerspricht er einem bekannten Vorwurf: »Die Trinitätslehre ›gesellt‹ nicht dem Gott Israels etwas anderes bei, nämlich Jesus als ein bloßes Geschöpf. Sie spricht die Wirklichkeit des einen Gottes als seine nicht nur abstrakt jenseitige, sondern zugleich in seiner Schöpfung gegenwärtige Gottheit aus« (179).

(1) Hierzu eine erste kritische Frage: Dass die Christen »Beigesellung« begehen, also Götzenanbeter und Polytheisten sind, wirft ihnen der Koran ausdrücklich vor (5:72: *širk*; das semantische Feld schon frühmekkanisch: 52:43). Hat Pannenberg also einen eigentlich erst islamischen Vorwurf unzulässigerweise in seine Israel-Theologie vorgezogen? Die Frage lässt sich schon philologisch klar entscheiden, und zwar im Sinne Pannenberg's: Eine Behandlung des Beigesellungsvorwurfs bereits in der Auseinandersetzung mit dem Judentum ist sachgemäß, selbst auf sprachlicher Ebene. Denn bereits die Mischna, also ein jüdisches Grunddokument, kennt die Rede von der »Beigesellung« (*šittûf*) als unzulässiges Mitandenken eines Geschöpfes bei der Gottesverehrung.¹⁵

Pannenberg's Verteidigung des Dreifaltigkeitsbekenntnisses verläuft wie folgt. Auch das Judentum will ja annehmen, dass es eine göttliche »Gegenwartsgestalt« in der Welt gibt: Gottes Namen, seine Herrlichkeit, seine Weisheit, seine Schechina (180). Nun wird man eine solche Gestalt nicht als

13 Wolfhart Pannenberg, »Die Religionen in der Perspektive der Theologie und die Selbstdarstellung des Christentums im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen«, in: *Theologische Beiträge* 23 (1992), S. 305–316, S. 316.

14 Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, S. 278, und ders., *Systematische Theologie*, Band 2, Göttingen 1991, S. 229.

15 Z.B. bSukkah 45b, vgl. Josef Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, S. 61 sowie S. 167.

Geschöpf verstehen wollen, sonst hat man Gott etwas Geschöpfliches beigesellt. Wenn sie wirklich Gegenwartsgestalt des einen Gottes sein soll, dann muss sie vielmehr in Wesenseinheit mit ihm gedacht werden.

(2) Hier ist eine zweite kritische Frage zu Pannenberg's monotheistischer Auseinandersetzung am Platz: Überzeugt dieses Argument? Zum einen ist damit ja 252 | 253 noch nichts über eine Dreifaltigkeit gesagt. So wäre erst einmal eine Zweifaltigkeit begründet. Wieso eine dritte Person, der Geist, dazuzählen soll, ist hier nicht dargelegt.

(3) Drittens ist nun zu bedenken, was mit der Rede von der »Beigesellung« und der göttlichen »Gegenwartsgestalt« gemeint ist. Wie göttlich muss sie denn sein, um Gegenwartsgestalt zu sein? Daran hängt dann auch die Frage: Ist Gottes Einheit gefährdeter, je mehr diese Gestalt auf der geschöpflichen oder auf der göttlichen Seite gesehen wird?

Die Frage ist deshalb bedeutsam, weil die frühislamische Theologie genau anders herum argumentiert: Die Fragestellung läuft dort unter dem Namen *ḥalq al-Qurʿān* – »Erschaffenheit des Koran«. ¹⁶ Ein bereits frühislamisches Grundanliegen war zu zeigen, warum der Koran jeder menschlichen Beeinflussung entzogen ist. Er wurde daher als unerschaffen erklärt, nämlich als von Ewigkeit vorhandene Gottesrede. Nahezulegen schienen das schon Hinweise aus dem Korantext selbst auf seine himmlische Textvorlage: auf ein »verborgenes Buch« (*kitāb maktūb*, 56:78), ein »Urbuch« (*umm al-kitāb*, 43:4), eine »wohlverwahrte Tafel« (*lawḥ mahfūz*, 85:22). ¹⁷

Dieser Neigung, den Koran möglichst unerschaffen zu sehen, widersprach aber ein anderes noch grundlegendes islamisches Anliegen: Gottes Einheit als Einzigkeit zu verstehen – mit anderen Worten: Gott nichts ›beizugesellen‹. Daher kam auch bald ein innerislamischer Einwand gegen die Vorstellung, der Koran sei urewig, also unerschaffen. Dahinter stand der Gedanke, dass man gerade dann, wenn man etwas Unerschaffenes neben Gott annimmt, etwas anerkennt, das nicht er selbst ist und doch auf seiner Ebene anzuerkennen ist; mit anderen Worten: dass die Vorstellung, der Koran sei urewig, Gott etwas beigesellt.

(4) An dieser Stelle ist eine vierte kritische Frage zu stellen: Haben die jüdische, christliche und islamische Denkgeschichte überhaupt einen gemeinsamen Beigesellungsbegriff? Bei genauem Hinsehen zeigt sich: Pannenberg versteht ›beizugesellen‹ im Sinne von ›etwas nicht Göttliches für göttlich erklären‹. Für Juden und Muslime hingegen ist »Beigesellung« (*šittûf; širk*) etwas Allgemeineres, nämlich: ›außer dem Schöpfer noch etwas als göttlich annehmen‹. Pannenberg will begründen, dass die Gegenwartsgestalt Gottes auf Erden selbst göttlich sein muss, weil wir ihm sonst etwas beigesellt hätten. Das hätten schon eine Reihe früher muslimischer Theologen als immer noch beigesellend abgelehnt. Sie hätten eingewandt: Man muss, um Gott 253 | 254 nichts beigesellt zu haben, seine Gegenwartsgestalt in der Welt gerade auf die Seite des Erschaffenen rücken.

Man kann einem abstrakten Monotheismus also nicht schon mit der Begründung beikommen, die irdische Gegenwartsgestalt Gottes muss selbst göttlich sein, sonst ist ihm etwas beigesellt. Denn das umgekehrte Argument leuchtet ebenfalls ein: Die Gegenwartsgestalt Gottes darf selbst nicht göttlich sein, sonst ist ihm etwas beigesellt.

(5) Hier zeigt sich, dass man in der Frage nach göttlicher Einheit und Teilhabe auf der spekulativen Ebene nicht weiterkommt, wenn man von den Grundanliegen hinter der theologischen Gedankenentwicklung absieht. Daher ist fünftens und entscheidend zu bedenken: Christlicherseits ist das Erstanliegen hinter der Frage nach Einheit und Dreifaltigkeit Gottes die Erlösung in Christus. Es genügt deshalb nicht zu erklären, dass das Dreifaltigkeitsbekenntnis die Frage nach Gottes Einheit mit seiner irdischen Gegenwartsgestalt am überzeugendsten löst. Man muss sich vielmehr daran erinnern, warum man das überhaupt klären wollte; und das lässt sich mit Pannenberg's eigener Theologie vortrefflich leisten.

Dreifaltige Begrifflichkeit geht von dem aus – und entsteht aufgrund dessen, was schon in der Verkündigung Jesu selbst impliziert ist: Wer sich auf die Gemeinschaft mit ihm einlässt, hat Teil an

¹⁶ Vgl. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Band 4, Berlin 1997, S. 625–630.

¹⁷ Die Vorstellung einer himmlischen Urschrift findet sich übrigens auch von der Thora, und zwar bereits zwischentestamentlich: Josef Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, S. 76 verweist auf [1] Henoch 93,2 und Jubiläen 5,13; 16,9; 23,21. Vgl. auch Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Band 4, Berlin 1997, S. 626, Fußnote 5.

seiner Sohnschaft: ist in ewiger Lebensgemeinschaft mit Gott.¹⁸ Denn wir dürfen an der Abba-Beziehung Jesu teilnehmen: im Geist leben.¹⁹

Dies hier zu betonen ist wichtig, weil es ja beim christlichen Glauben nicht nur um Gegenwartsgestalten geht wie Gottes Herrlichkeit oder Gottes Rede. Deren Einheit mit Gott ist doch recht einfach zu denken. Nämlich so: Eine Gegenwartsgestalt wie Gottes Herrlichkeit kann mit Gott eins sein und von ihm unterschieden wie jede seiner Eigenschaften. Bei der christlich-theologischen Hauptfrage dagegen geht es nicht um so etwas wie Eigenschaften Gottes – weder Christus noch der Geist ist einfach göttliches Attribut. Am Ursprung der Dreifaltigkeitstheologie steht vielmehr die Spannung zwischen zwei Aussagereihen: Wer in Gemeinschaft mit Christus ist, lebt im Geist, d. h.: gehört zum Leben Gottes – aber auch: Jesus und der Geist sind selbst personales Gegenüber – denn Jesus kann zum Vater beten, der Geist kann Vater und Sohn verherrlichen (Markus 14,36; Römer 8,15; Johannes 16,14).²⁰

Pannenberg hat hierzu weiterführende Klärungen vorgetragen. Die Fragen sind aber nicht schon mit der Erklärung gelöst, dass die Gegenwartsgestalt Gottes in der **254 | 255** Geschichte selbst göttlich sein müsse, sonst geselle man Gott etwas Geschaffenes bei.

3 Islam

3.1 Herausforderung für die Offenbarungslehre

Pannbergers einschlägige Auseinandersetzung mit dem Islam beginnt mit einer Darstellung des islamisch-offenbarungstheologischen Selbstverständnisses. Er zeichnet es unter dreierlei Hinsicht nach. Er beschreibt nämlich die islamische Sicht auf Bibel, Jesus und Muḥammad und bietet dafür drei Kurzformeln an.

Der Koran gelte islamischerseits als die definitive Offenbarung des Gottes der Bibel für die ganze Menschheit (180). Damit werde nach islamischem Glauben die Botschaft Jesu überholt (181) und Jesus in die Reihe der prophetischen Vorläufer Muḥammads eingeordnet (ebd.). Man kann versuchen, alle drei Formeln islamwissenschaftlich abzutönen. An »die ganze Menschheit« richtet sich die koranische Botschaft nicht durchgehend, denn sie betont selbst, dass das Gotteswort hier auf Arabisch (26:195) ergehe und andere Völker andere Gesandte haben (16:36). Der Koran kommentiert nicht die Meinungen von Propheten, auch nicht »Jesu Botschaft«, sondern Gottes Wort, das auch Jesus zu verkünden hatte. Dem tatsächlich als einer der Muḥammad-Vorläufer dargestellten Jesus wird koranisch aber mehr göttlicher Wundererweis zugestanden als Muḥammad selbst: Er wird von einer Jungfrau geboren, und er vollbringt Wunder, von Kindesbeinen an. Jesus ist also für den Koran mehr als irgendein Vorläufer Muḥammads.

Dennoch geben Pannbergers drei Kurzformeln den islamischen Selbstanspruch treffend wieder. Die Zweideutigkeit der Aussage, die Botschaft Jesu werde koranisch »überholt«, ist dabei besonders fruchtbar. Die »Botschaft Jesu« – aus seinem Munde und über ihn – wird nämlich »überholt« im Sinne von »überarbeitet« – korrigiert, wo falsch überliefert (5:119), – und von »überboten«, da jetzt vor Entstellung sicher zugänglich; außerdem beansprucht der Koran ja, er stelle die »Gemeinschaft der Mitte« (2:143) wieder her: eine Vermittlung zwischen Judentum und Christentum (vgl. 2:140), die Überbietungscharakter hat.

Pannenberg stellt also den offenbarungsgeschichtlichen Grundanspruch des Islam zutreffend dar.

3.2 Herausforderung für eine politische Theologie

»Der Islam ist für das Christentum von Anfang an mehr eine politische als eine intellektuelle Herausforderung gewesen« (181). Auf der reinen Aussage-Ebene ist dieser Satz der fragwürdigste in Pannbergers gesamtem Beitrag. **255 | 256**

Zunächst ist interessant zu sehen, was Pannenberg nicht sagt. Er fordert nicht, wie andere Auto-

18 Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 2, Göttingen 1991, S. 377, 453.

19 Ebd., S. 358.

20 Ebd., S. 83 sowie Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 3, Göttingen 1993, S. 17 und 23.

ren hingegen regelmäßig,²¹ der Islam müsse sich endlich einer Aufklärung unterziehen. Warum hört man dies von ihm nicht? Das wird drei Gründe haben: Pannenberg kennt die Geschichte der europäischen Aufklärung zu gut und steht ihr zu kritisch gegenüber, um sie einer Religion als Heilmittel vorzuschlagen. Zweitens setzt er sich nicht mit dem gegenwärtigen islamischen Denken auseinander, etwa um am Ende anzuzeigen, was ihm heute fehlt. Er hält den Islam vielmehr für theologisch längst widerlegt. Drittens aber hört man von Pannenberg keine an den Islam gerichtete Aufklärungsforderung, weil er keine Modelle entwerfen will für ein Zusammenleben mit Muslimen im »christlichen Westen« (181). Pannenburgs Haltung gegenüber dem Islam ist keine Vorbereitung von Integration (aber natürlich auch kein Aufruf zum Religionskrieg).

»Als politische Macht hat der Islam die Christen das Fürchten gelehrt« (181). Pannenberg erinnert auch hier an die islamischen Eroberungen. Sie wurden von großen Teilen der Christenheit tatsächlich mit Zittern und Schmerzen beobachtet. Da Pannenberg aber von einer heutigen islamischen »Bedrohung« (ebd.) des »christlichen Westens« (ebd.) spricht, scheint er auch selbst eine Art Angst zu verarbeiten. Er nimmt die empfundene Bedrohung jedoch nicht panisch und damit gedankenlos auf, sondern als geistige Herausforderung. Auf sie hat er eine doppelte Antwort, weil er auch die Herausforderung als zweifache sieht. Durch den Islam herausgefordert sei einerseits der christliche *Monotheismus* – auf ihn ist bereits eingegangen worden und wird im Folgeabschnitt erneut einzugehen sein; herausgefordert sei aber auch der europäische *Säkularismus* mit seinen Folgen. Hierauf geht Pannenberg mit einer Andeutung ein, die in den Bereich der »politischen Theologie« fällt, genauer unter die Fragestellung des Verhältnisses von Religion und Politik.

In Bezug auf das, was man als den religiösen Weltgestaltungsanspruch bezeichnen kann, gesteht Pannenberg der islamischen Version des Monotheismus »durchaus ein Potential innerer Überzeugungskraft« zu (ebd.). Pannenburgs Auseinandersetzung damit gerät ihm aber zu einer Warnung seiner christlich-westlichen Leserschaft vor dem »extremen Individualismus« (181). Wenn das die Frucht der christlichen Zuordnung von politischem und religiösem Bereich ist, wenn daraus lediglich folgt, dass die Menschen sich auf ihre Privatinteressen zurückziehen, verlieren auch die hier erstmals formulierten Menschenrechte ihre Überzeugungskraft, so Pannenberg (ebd.). Mit der Zuordnung von weltlicher und geistlicher Macht aber hat Pannenberg ein Grundthema der politischen Theorie aufgerufen. Hier macht er zwar nur eine begriffliche Andeutung; sie trägt aber großes argumentatives Gewicht und ist deshalb näher zu erkunden. Er markiert das islamische und das 256 | 257 christliche Religionsverfassungsmodell mit je einer Kurzformel; islamisch: »die Identität religiöser und politischer Gemeinschaft« – gegenüber einer christlichen »systematischen Unterscheidung zwischen politischer Ordnung und Kirche« (181).

Bei jeder Kurzdarstellung der Verhältnisse »im Islam« und »im Christentum« lauert die Gefahr unzulässiger Vereinfachung und Verallgemeinerung, der Vereinheitlichung und Verzeichnung. Jedoch darf man ja wohl gelegentlich versuchen, die Dinge knapp auf den Punkt zu bringen. Daher sollte man solche Skizzen nicht von vornherein als methodisch verfehlten Essenzialismus ablehnen. Eine Kurzformel sollte allerdings wirklich treffen. Trifft die Beschreibung des Grundprinzips islamisch-politischer Theorie als »Identität religiöser und politischer Gemeinschaft«? Dafür spricht, dass Muslime selbst Derartiges mit dem alten Motto betonen: *al-Islām dīn wa-dawla* – »Islam ist Religion und Staat«.²² Aber was bedeutete dies im politischen Leben? Hier sind verschiedene Fragen zu behandeln: (1) Was lässt sich über die islamische Frühzeit sagen? Und (2) für die Folgezeit? Sodann: (3) Welche »staatliche« Behandlung findet sich in islamischer Geschichte und islamischem Recht gegenüber innerislamischer Häresie und einem regelrechten Abfall vom Glauben – sowie (4) gegenüber Anhängern anderer Religionen? Schließlich: (5) Wie ist die moderne und gegenwärtige Lage?

(1) Für die *Lebenszeit Muḥammads* sollte man noch nicht von einer institutionenbasierten politischen Ordnung sprechen. Der Prophet des Islam tritt in einer Stammesgesellschaft auf und beansprucht situative von Gott verliehene Autorität. Sie betrifft sowohl das, was wir heute als »geistlich« bezeichnen: Verkündigung von Gottesbotschaften, Gestaltung von Riten – als auch gelegentlich

21 Vgl. z.B. Bassam Tibi, *Euro-Islam. Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes*, Darmstadt 2009.

22 Vgl. das um 855 entstandene Buch des persischsprachigen Gelehrten ʿAlī ibn Sahl Rabban aṭ- Ṭabarī mit dem Titel *Kitāb ad-Dīn wa-d-dawla fī iṭbāt nubūwwat an-nabīy Muḥammad* (»Religion und Staat, wie es die Prophetie des Propheten Muḥammad festlegt«).

das, was heute unter »weltlich« fällt: Schlichter- und Richterfunktionen, Aufruf zu und Leitung von bewaffneten Expeditionen, Regelungen etwa bezüglich der Armenfürsorge und Geschlechterverhältnisse. Ein stabiles Institutionengefüge gab es im tribalen Gemeinwesen Mekkas und Medinas nicht. Dies unterscheidet die islamische Urgeschichte entscheidend von den Entstehungsbedingungen des christlichen Glaubens. Im Palästina des 1. Jahrhunderts überlagerte sich gleich eine doppelte Staatlichkeit: die Römerherrschaft mit ihrem Statthalterssystem und die Ausläufer des israelitischen Königtums mit ihrer beschränkten Eigenmacht. – Belegen Muḥammads *Feldzüge* eine Identität von religiöser und politischer Sphäre? Die Eroberungen der islamischen Frühzeit zielen auf die Sicherung und Ausweitung des Vorherrschaftsgebietes der Muslime, nicht auf Glaubensverbreitung. **257 | 258**

(2) Eine Überschneidung von politischer und religiöser Sphäre lässt sich gelegentlich feststellen. So betrieben Religionsgelehrte Politikberatung²³ und Herrscher konnten die Rechtgläubigkeit eines Untertans untersuchen lassen. Aber der Herrscher alimentierte für gewöhnlich keine Beamte für religiöse Riten und Lehre. Es gab keine ›Staatskirche.‹ Und man nahm auch nicht eine bestimmte islamische Lehre als die – zumindest vor Ort – berechtigtermaßen vorherrschende wahr. Vielmehr meinte man, mit einer »Übereinstimmung« (*iğmā'*) der Gelehrten gut zu fahren, ohne dass man überprüfen wollte – und konnte –, ob der Konsens universal bestand oder doch nur lokal.

(3) In Bezug auf die Behandlung *muslimischer Häretiker* finden sich im *vormodernen Islam* Belege für das meiste, was von religiösen Autoritäten und weltlichen Herrschern mit christlichem Bekenntnis im Namen ihres Glaubens bekannt ist: Religionsgelehrte konnten den weltlichen Arm zum Vorgehen gegen Abweichler der eigenen Religion bewegen – Gerichte²⁴ und Polizei²⁵ konnten bei Häresieverdacht eingeschaltet werden – Verbannungen von religiösen Dissidenten wurden verhängt²⁶ – Bücher von Häretikern wurden verbrannt²⁷ – Todesurteile wegen Ketzerei wurden verhängt – Letzteres islamischerseits allerdings nur in seltenen Fällen.²⁸ Auf vollständigen Abfall vom Islam stand dagegen sehr wohl die Todesstrafe; aber Häretiker erklärte man lieber nicht zu Ungläubigen. Sonst hätte man ständig den gesamten Apparat des bewaffneten Kriegszugs in Gang setzen müssen (*ğihād* in diesem Sinne).

(4) Insgesamt ist zu beobachten: Der Obrigkeit ging es vordringlich nicht um die Rechtgläubigkeit, sondern um die Friedfertigkeit ihrer Untertanen. Denn grundlegende Zielvorstellung der Herrscher war das gedeihliche Zusammenleben jenseits der Glaubensunterschiede. Eine Entsprechung zu dem Prinzip *cuius regio eius religio* findet sich im vormodernen Islam nicht. Daher konnten *andere Religionen*, sofern sie als »Schriftreligionen« anerkenntbar waren, unter islamischer Herrschaft weiterbestehen.

Den islamischen Regierenden kam es nur darauf an, dass die Oberherrschaft muslimisch war. Was auf den untergeordneten Ebenen geschah, bei Hofe und **258 | 259** in der Zivilgesellschaft, konnte dann durchaus vielfältig sein. Unter islamischer Vorherrschaft waren daher die Juden bedeutend sicherer als im christlichen Europa. Das osmanische Modell der *milletler* behandelte die jüdische Gemeinde, sowie Griechen, Armenier und andere Christen als je eigene ethnische Gruppen. Deshalb war zwar ein Religionswechsel nicht vorgesehen. Die einzelnen Gruppen hatten ihr je gesondertes Personenstandsrecht mit diesbezüglich eigener Gerichtsbarkeit. Die Nicht-Muslime leisteten keinen Militärdienst und hatten eine höhere Steuerlast zu tragen als muslimische Untertanen. Für die Vormoderne unter islamischer Herrschaft kann man daher von Toleranz sprechen, von einer natürlich nicht konfliktfreien *convivencia*. Religionsfreiheit war das nicht; aber Rechtssicherheit.

(5) Wo das Leben von nicht-islamischen Minderheiten unter muslimischer Herrschaft heute als gefährdet wahrgenommen ist, handelt es sich um etwas Neuzeitliches: Verantwortlich dafür sind moderne politische Ideen wie die eines einheitlichen Staatsvolkes. Auch islamische Lehr-Abweichungen wurden erst jetzt politisch ernster genommen. Ein Motiv dafür war, dass man sich von der Chri-

23 Josef van Ess, *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin 2011, S. 1325.

24 Der Jurist Bišr al-Marīsi (gest. 833 oder 834) wurde von der Lehrmehrheit seiner Heimat vor den qāḍi gezerzt: Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Band 3, Berlin 1993, S. 176f.

25 Die Mu'ataziliten wünschten dies für ihre eigenen Leute, z.B. im Falle Mu'ammars: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Band 3, 1993, S. 65.

26 *Der Eine und das Andere*, S. 1325.

27 Ebd.

28 Prominent ist die Hinrichtung des Mystikers al-Ḥallāğ im Jahre 922.

stenheit unterscheiden wollte, deren Zerrissenheit man als Schwächung wahrnahm. Inzwischen hatten die aus den Reformationen²⁹ entstehenden Glaubensauseinandersetzungen, -spaltungen und -kriege Lateineuropas eine Vorstellung der Unterscheidbarkeit von weltlicher und geistlicher Herrschaft erfordert und ermöglicht. Diese für die Religionsfreiheit grundlegende Unterscheidung der religiösen von der politischen Autorität konnte auf dem Boden des christlichen Glaubens besonders gut wachsen. Denn diese Unterscheidung ließ sich an vier Elemente der christlichen Entstehungsgeschichte anknüpfen:

- a. Die in Israel lebendige Vorstellung, dass ein Volk allen Völkern gegenübertritt als Zeuge für den einen Gott und seinen Weltgestaltungswillen.
- b. Diese Vorstellung kommt in Jesu Verkündigung neu zur Geltung als das angebrochene und nun die Welt immer weiter durchprägende Gottesreich.
- c. Darauf kann nach Ostern die ἐκκλησία wachsen, die die jetzt noch nicht bestehende Gemeinschaft aller Menschen im Voraus vergegenwärtigt.
- d. Da das Zeugenvolk der angebrochenen Gottesherrschaft – die frühe Kirche – aber jahrhundertlang staatlicher Verfolgung ausgesetzt war, konnte sie sich im Gegenüber zur weltlichen Herrschaft sehen und zugleich ihre Sendung zur Weltgestaltung, auch zur Durchprägung der politischen Ordnung, im Blick behalten.

Will man das Verhältnis von Politik und Religion in Islam und Christentum auf eine treffende Kurzformel bringen, so genügt die von Pannenberg vorgeschlagene Gegenüberstellung »Identität von politischer und religiöser Gemeinschaft« einerseits und deren »systematische Unterscheidung« andererseits also nicht. Vielmehr 259 | 260 sei Folgendes angeboten: Die islamische Identifikation von weltlicher und religiöser Macht ist eine moderne Ideologie, die sich allerdings aus der Entstehungsgeschichte des Islam recht einfach begründen lässt. Die christliche Unterscheidung von weltlicher und religiöser Macht ist eine erst in der Neuzeit zur Geltung kommende Vorstellung, die sich allerdings aus der Entstehungsgeschichte der Kirche recht überzeugend begründen lässt.

3.3 Herausforderung für die Gotteslehre

Pannenberg schreibt aus lateineuropäischer Sicht; und er schreibt als jemand, der einen Großteil seiner Lebenszeit für die Klärung und Erklärung des Dreifaltigkeitsglaubens eingesetzt hat. Dies kann verständlich machen, warum er die oben als besonders fragwürdig gekennzeichnete Sicht vertritt: »Der Islam ist für das Christentum von Anfang an mehr eine politische als eine intellektuelle Herausforderung gewesen« (181). Verständlicher wird dies nämlich erst, wenn man einerseits »das Christentum« als die westliche Christenheit fasst und andererseits die koranische Grundherausforderung nur auf die vier Traktate Christologie, Offenbarungslehre, Gotteslehre und Ekklesiologie bezieht – und deren Problematiken für abschließend geklärt hält. Setzen wir uns einerseits kurz mit der Frage auseinander: (1) Wie ging die *östliche* Christenheit auf den Islam als intellektuelle Herausforderung ein? Und fragen wir anschließend, (2) wie man sich mit heutigen theologischen Mitteln auf sie einlassen kann.

(1) Der Islam war für die Christenheit des Ostens von Anfang an sehr wohl eine intellektuelle Herausforderung, die ihre besten Denker auf den Plan rief und zu eindrucksvollen theologischen Leistungen anspornte. Die ersten christlichen Versuche, den Islam theologisch zu verarbeiten, ähneln übrigens einem oben zitierten Gedanken Pannenburgs: Der Jerusalemer (griechische) Patriarch Sophronios († 638) fragt sich in Briefen und Predigten, warum die »gottlosen Sarazenen« ihr Herrschaftsgebiet zum Leidwesen der Christenheit so erfolgreich ausweiten können, und antwortet mit Blick auf die Abweichungen der Christenheit vom rechten christlichen Glauben und Handeln: »Wir selbst sind wahrhaft für all das verantwortlich. Nichts lässt sich zu unserer Verteidigung vorbringen.«³⁰ Die Gerichtskategorie wurde also von Anfang an in Anschlag gebracht. Auch später brachte die Islam-

29 James D. Tracy, *Europe's Reformation. 1450–1650*, Lanham 2000 und Diarmaid MacCulloch, *The Reformation. A History*, London 2005.

30 Daniel J. Sahas, »Sophronius, Patriarch of Jerusalem«, in: David Thomas und Barbara Roggema (Hgg.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600–900)* (History of Christian-Muslim Relations, Band 1), Leiden 2009, S. 120–127: S. 126.

begegnung in jeder Generation eindrucksvolle Stimmen hervor. Man denke an Theodor Abū Qurra, Bischof von Ḥarrān und einen der ersten arabischschreibenden Christen († nach 816),³¹ an die sogenannte *Apologie des al-Kindī* (9. Jh.?), die in lateinischer Übersetzung auch die christlich-mittelalterliche Islamdebatte prägen sollte, oder an den philosophischen Kopf Yahyā ibn ‘Adī († 974).³² Großes theologisches Anregungspotential hat dann fraglos der Dialog des Kaisers Manuel II. Palaiologos mit einem gelehrten Muslim, ein kaum gehobener Schatz.³³ – Eine prosopographische Gesamtdarstellung der christlich-theologischen Leistungen in der Islamdebatte liegt jetzt vor.³⁴ Wer heute noch behaupten will, die islamische Herausforderung sei eher als politische denn als intellektuelle wahrgenommen worden, sollte die christlichen Denkleistungen nicht übersehen.

Was die apologetische und polemische Literatur aus christlicher Feder vorbrachte, fand seinerseits muslimischen Widerhall. Die Bemühung, darauf einzugehen, ist einer der Faktoren für die Entstehung dessen, was man mit Fug und Recht »islamische Theologie« nennt.³⁵

(2) Wie kann man nun auf den Islam als theologische Herausforderung eingehen? Entscheidend hierfür ist zu bestimmen, worin sie überhaupt besteht. Man scheint hier nämlich leicht einer Fehleinschätzung aufzusitzen. Denn das, was man als die islamisch-intellektuelle Herausforderung wahrnahm, hielt die Christenheit für nicht neu. Ob Jesus der Sohn Gottes ist, ist ja die Urfrage der Auseinandersetzung um die Christusbotschaft. Dass jemand nach dem Tode der Apostel den Offenbarungstext der Kirche erweitern und dazu noch der dort verheißene Paraklet sein könnte (Johannes 14,16), hatte man längst geklärt: Genau dies wurde ja bereits von Montanus im 2. Jahrhundert beansprucht – und kirchlicherseits zurückgewiesen (vgl. 181). Die Göttlichkeit von Vater, Sohn und Geist zusammenzuhalten mit der Einzigkeit Gottes, das war längst vor dem Auftreten des Islam ein Hauptthema 261 | 262 christlichen Denkens geworden. Der vierte Fragebereich, die Rolle der Kirche, wurde zwar erst am Ausgang des Mittelalters zu einem ausgefeilten theologischen Traktat. Wie aber ihr Verhältnis zur politischen Ordnung zu denken ist: auch mit dieser Frage hatte man längst vor der Islambegegnung Debattenerfahrung und Begriffswerkzeug. Deshalb und insofern ist die Beobachtung dann doch nicht verkehrt: »Der Islam ist für das Christentum von Anfang an mehr eine politische als eine intellektuelle Herausforderung gewesen« (181). Die Einwände klangen ja nicht neu.

Man versuchte es denn auch mit den alten Formeln und wunderte sich kaum darüber, dass die klassischen Schrift- und Vernunftbeweise, die man ins Feld führte, islamischerseits auf so wenig Verständnis stießen. Den koranischen Einwand gegen die Gottessohnschaft Jesu, dass Gott sich kein Kind zulegt, weil das unter seiner Würde ist (2:116, s.o.), hätte man als Missverständnis klären können, etwa mit der Formel: Die Gottessohnschaft Jesu schmälert Gottes Gottheit nicht; Jesus ist ewiger Sohn Gottes, weil der von Jesus bezeugte himmlische Vater seinen Geschöpfen schon immer durch seinen einzigen Sohn volle Lebensgemeinschaft mit sich selbst schenken wollte. Aber selbst damit hätte man die wirkliche theologische Herausforderung noch nicht gesehen.

Im Blick auf die islamisch-christliche Begegnungsgeschichte muss man neu ansetzen, indem man sieht: Die Christen nahmen die intellektuelle Herausforderung zwar an, gingen aber auf sie ein, als läge sie auf der Ebene der alten Einwände gegen den christlichen Glauben. Man verrannte sich in die Debatten um Monotheismus, Christologie und Prophetie; dabei übersah man, worum es dem Islam fundamental-theologisch geht. Auch Pannenberg selbst ist in diese Falle gegangen. Denn auch seine theologischen Antworten behandeln lediglich die Fragen um Monotheismus, Christologie und

-
- 31 Sara Leila Husseini, *Early Christian–Muslim Debate on the Unity of God. Three Christian Scholars and Their Engagement with Islamic Thought (9th Century C.E)* (History of Christian–Muslim Relations, Band 21), Leiden 2014.
- 32 Emilio Platti OP, *Yahya Ibn ‘Adi, théologien chrétien et philosophe arabe. Sa théologie de l’Incarnation* (Orientalia Lovanensia analecta, Band 14), Löwen 1983.
- 33 Karl Förstel (Hg., Übers.), *Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem Muslim* (Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca, Band 4,1–3), Würzburg und Altenberge 1993–1996.
- 34 David Thomas und Barbara Roggema (Hgg.), *Christian–Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600–900)* (History of Christian–Muslim Relations, Band 11), Leiden 2009. Die *Bibliographical History* deckt die Zeit bis 1914 ab und liegt nun 17-bändig vor. Vgl. auch Diego R. Sarrió Cucarella, *Muslim–Christian Polemics across the Mediterranean. The Splendid Replies of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (d. 684/1285)* (History of Christian–Muslim Relations, Band 23), Leiden 2015.
- 35 Neben dieser kontroverstheologischen Herausforderung veranlassten noch zwei weitere Problemstellungen die Entstehung der islamischen Theologie: die Herausforderung an die politische Theologie, die jeweils augenblickliche Herrschaft als gottgewollt zu begründen; und die Herausforderung an die theologische Anthropologie, wie die Mitglieder der doch als Einheit entworfene islamischen *umma* sich zerstreiten konnte.

Prophetie. Aber was steht in der islamisch – christlichen Begegnung tatsächlich zur Debatte? Worum geht es dem trinitarischen und christologischen Dogma, worum geht es dem Islam mit seinen Einwänden gegen das Christentum grundsätzlich?

Dies kann man heute mit den theologischen Kategorien Pannenberg's besser benennen als mit dem begrifflichen Werkzeug, über das die islamischen und christlichen Gesprächspartner früher verfügten. Nicht auf der ausdrücklichen Ebene, aber unter der Oberfläche sind in der islamisch – christlichen Begegnung in Wirklichkeit drei andere theologische Fragebereiche aufgerufen und als die wahre Kontroverse zu entdecken: die Theologie der Geschichte (Vorsehungslehre), der Erlösung (Sündenlehre) und der Person (Ontologie).³⁶ **262 | 263**

(1) »**Musste der Messias nicht all das erleiden?**« (Lukas 24,26): **Theologie der Geschichte**³⁷ – Die christliche Hoffnung besagt, dass am Ende der Zeit Gottes Gottheit allen offenbar sein wird; auch alle Ablehnung seines Willens wird sich dann als Teil der einen guten Geschichte erwiesen haben. Nun will Gott sich aber nicht gewaltsam durchsetzen; sein Reich erfüllt sich vielmehr durch unsere ungezwungene Anerkennung seiner göttlichen Wirklichkeit. Daher bleibt Gottes Gottheit vorerst strittig und der Erfolg seines Planes vorerst fraglich. Nur aufgrund des Osterzeugnisses können wir die Vollendung der Schöpfungsgeschichte erhoffen. – Die islamische Alternative zu einer solchen Theologie der Geschichte wäre: Gottes Plan verwirklicht sich nicht mit riskiertem Scheitern, sondern durch dessen Verhinderung. »*Yanşurkum ‘alayhim* – Er verhilft euch gegen sie zum Sieg« (9:14).

(2) »**Liebt einander, wie ich euch geliebt habe**« (Johannes 13,34): **Theologie der Erlösung**³⁸ – Die Bestimmung des Menschen ist, wirklich zu lieben – also die Erfüllung der Bestimmung aller Geschöpfe zu erstreben. Damit aber sind wir überfordert. Wir müssen erst dazu befreit werden, wahrhaft lieben zu können. Diese Befreiung wird uns geschenkt, indem wir – durch Verkündigung und Feier – die Barmherzigkeit Jesu erfahren. Wer vom österlichen Geist ergriffen ist, lebt nicht mehr aus der Angst, sich im Scheitern zu verlieren, sondern in der Vorfreude, die uns verstehen und verwirklichen lässt, was wahrhaft Liebe ist. – Die islamische Alternative zu einer solchen Theologie der Erlösung wäre eine Theologie der Rechtleitung: Die Menschen haben in sich bereits die Fähigkeit, ihre Bestimmung zu erfüllen: gerecht zu leben. Nicht erst durch die Kenntnis einer bestimmten Geschichte – des Christusereignisses –, sondern durch jederlei Erinnerung lässt sich der Mensch zum guten Leben bewegen. »*allađīna āmanū wa-‘amilū ş-şāliḥāt* – Diejenigen, die glauben und tun, was recht ist, diejenigen, die recht handeln, bringen wir nicht um ihren Lohn« (18:30).

(3) »**Wer sein Leben retten will, wird es verlieren**« (Matthäus 16,25): **Theologie der Person**³⁹ – Die dem Evangelium zugrundeliegende Struktur, die Grunddynamik des in ihm bezeugten Lebens – ist die der Hingabe, der Selbstausslieferung; jedoch nicht wegen einer angeblichen Minderwertigkeit des eigenen Lebens, sondern im Blick auf die Erfüllung des Lebens in der Liebe: danach zu streben, dass alle ihre Fülle leben können. Das zeitliche Leben steht ja in Gefahr, sich aus Angst vor Selbstverlust in sich selbst zu verschließen und so zu verhindern. Daher geschieht die Selbsthingabe in Achtung auch vor dem eigenen Leben, das erst im Hinausgehen über sich – im »Sich-Verlassen auf den Anderen« zur Erfüllung kommt. Und auch **263 | 264** Gott ist neutestamentlich als der bezeugt, der zuzusagen über sich hinausgeht: Der Herr kommt zu den Knechten und »wird sich gürtet, sie am Tisch Platz nehmen lassen und sie der Reihe nach bedienen« (Lukas 12,37). Diejenige Existenzform, die im andern ihrer selbst zu sich kommt, kann man »Person« nennen. – Die islamische Alternative hierzu ist, Leben zu verstehen als Einnehmen eines bestimmten Lebensraumes. »*Kullu man ‘alayhā fānin wa-yabqā wađhu rabbika đū l-đalāli wa-l-ikrām* – Jeder, der auf Erden weilt, muss vergehen, doch das Antlitz deines Herrn voll Hoheit und Ehre bleibt bestehen« (55:26f.). Muslimische Deutungen⁴⁰ von Koranversen wie diesem, die an sich der Psalmenfrömmigkeit entsprechen (vgl. Psalm 102,27), können so weit gehen, wahrhaftes Sein nur Gott zuzusprechen; mit der Perspektive, dass daher alles geschöpfliche Sein zugunsten Gottes zu seinem Ende kommen soll.

³⁶ Vgl. vom Verfasser, *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart 2008, S. 289 –292.

³⁷ Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 2, Göttingen 1991, S. 188 –201 und Band 3, Göttingen 1993, S. 689 –694.

³⁸ Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 2, Göttingen 1991, S. 274 –290 und S. 484 –487.

³⁹ Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, S. 258 –265 und S. 507 –517.

⁴⁰ William C. Chittick, »Rūmī and wađdat al-wujūd«, in: A. Banani, R. Hovannisian, G. Sabagh (Hgg.), *Poetry and Mysticism in Islam. The Heritage of Rūmī*, Cambridge 1994), S. 70 –111.

Unsere Untersuchung von Pannenberg's religionstheologischer Stellungnahme zum Islam führte uns zu kontroverstheologischen Überlegungen. Wie lautet nun das Ergebnis? Die theologische Debatte von muslimischen und christlichen Theolog*innen sollte stärker die Geschichts-, Erlösungs- und Personalitätsfrage in den Blick nehmen. Bevor wir schließen, sei noch klargestellt: Das so vorgetragene Ergebnis lässt sich leicht in fünf Richtungen missverstehen.

- (1) Man könnte verstehen, dass die offenbarungs- und trinitätstheologischen sowie die christologischen und ekklesiologischen Fragen im Gespräch zwischen Muslimen und Christen nebensächlich sind. Sie sind jedoch wichtig und tatsächlich strittig. Diese Fragen lassen sich aber nur weiterführend klären, wenn auch offengelegt wird, welche Grunddynamiken in der Auseinandersetzung eigentlich gegeneinanderstehen.
- (2) Eine kritische Auseinandersetzung mit Pannenberg's islambezogenen Bemerkungen ließe sich wohl auch dahingehend verstehen, dass sein religionstheologischer Beitrag nicht weiterhilft. Das tut er aber sehr wohl. Nur sind es weniger seine im Blick auf den Islam gemachten Einzeläußerungen, die das christlich – islamische Gespräch bereichern, als vielmehr die Grundmuster der Pannenberg'schen Theologie.
- (3) Weiterhin könnte sich die Offenlegung der Tiefenkontraste verstehen lassen als Beleg für die moralische Überlegenheit der Christen: als subtiler, milder, dynamischer. Das ist keineswegs gemeint. Vielmehr sind die angedeuteten Kontraste in dem Bewusstsein aufgezählt, dass sich die Christenheit nie in großer Zahl der wahren Herausforderung des Evangeliums gestellt hat. Was mit dem christlichen Glauben eigentlich ermöglicht ist, das müssen wir benennen; was davon bisher tatsächlich verwirklicht wurde, das können wir nur beschämt fragen. **264 | 265**
- (4) Sodann könnte man meinen, die ausgewählten Bibel- und Koranzitate sollten den Kerngehalt der jeweiligen Schrift oder gar der jeweiligen Religion wiedergeben. Sie sollen nicht einmal die gesamte Beweislast dafür tragen, wie treffend die gegeneinander gestellten theologischen Sichtweisen sind. Die Schriftverse können und sollen in Wirklichkeit nicht mehr und nicht weniger leisten, als an einzelne Motive in Neuem Testament und Koran zu erinnern.
- (5) Ein letztes mögliches Missverständnis wäre der Eindruck, dass mit den hier aufgezeigten Gegensätzen erwiesen ist, dass Islam und Christentum nicht zusammenwirken können, dass Muslime und Christen nicht miteinander ein und dieselbe Gesellschaft gestalten können. Auch dies ist mit den angedeuteten Unterschieden keineswegs gesagt. Vielmehr kann es einer heutigen pluralen Gesellschaft nur nützen, wenn sie aus verschiedenen religiösen Perspektiven heraus Inspiration erhält.