

Gunther Wenz (Hg.)

Wissenschaftstheorie und Theologie

Studien zu Pannenberg's Monografie von 1973

Vandenhoeck & Ruprecht

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	5
<i>Winfried Löffler</i>	
Ein wissenschaftstheoretischer Blick auf Pannenberg's <i>Wissenschaftstheorie und Theologie</i> nach einem halben Jahrhundert	15
<i>Jürgen Werbick</i>	
Ist die Theologie eine Wissenschaft? Problemverschiebungen in den Diskussionen der katholischen Theologie seit Pannenberg's „Wissenschaftstheorie und Theologie“	35
<i>Christoph Poetsch</i>	
Logos und Logizität. Systematische Überlegungen im Anschluss an Wolfhart Pannenberg's <i>Wissenschaftstheorie und Theologie</i>	57
<i>Paul Schöffner</i>	
Ist der Glaube vernünftig? Zum Rationalitätsverständnis bei Plantinga und Pannenberg.....	87
<i>Dirk Ansorge</i>	
Wissenschaftstheorie und Metaphysik der Geschichte bei Ernst Troeltsch und Wolfhart Pannenberg	109
<i>Harald Matern</i>	
Theologie als Wissenschaft der „Religion“. Überlegungen im Anschluss an Pannenberg's „Wissenschaftstheorie und Theologie“	133
<i>Felix Körner</i>	
Religionswissenschaft oder Theologie? Unterschiede in Christentum und Islam.....	181
<i>Thorsten A. Leppke</i>	
Absenz der Gewissheit – Präsenz der Wissenschaftstheorie. Beobachtungen und Überlegungen zur Bedeutung der <i>Gewissheit</i> rund um Pannenberg's wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie im Jahre 1973	201

Matthias Ruf

Unverständliches Verstehen. Zur Kritik der „Hermeneutischen
Theologie“ in der Wissenschaftstheorie Wolfhart Pannenberg 219

Georg Sans

Immanuel Kant über Theologie als positive Wissenschaft. Zu einer
Bemerkung Wolfhart Pannenberg 237

Friederike Nüssel

Wie ist die Erfahrung von Sinn möglich? W. Pannberg
Rezeption von W. Diltheys hermeneutischer Grundidee und ihre
Bedeutung für die Dialogfähigkeit der Theologie 255

Josef Schmidt

Gott als die „alles bestimmende Wirklichkeit“. Zum Kapitel 5 aus
Wolfhart Pannberg's Buch „Wissenschaftstheorie und Theologie“ (1973) 271

Thomas Oehl

Zur Bedeutung des Wortes „Gott“ 279

Gunther Wenz

Wissenschaftstheorie als Theologie. Zu Hegels Logik 293

Autorinnen und Autoren 349

Religionswissenschaft oder Theologie?

Unterschiede in Christentum und Islam

Kann Theologie Wissenschaft sein?¹ Wolfhart Pannenberg hat diese Frage erwartungsgemäß bejaht; und gute Gründe dafür angeführt – ebenfalls erwartungsgemäß. Was aber macht die Wissenschaftlichkeit der Theologie aus? Wer sie nur »historisch-antiquarisch«² betreibe – so Pannenberg –, erziele keinen Erkenntnisgewinn und könne daher noch nicht beanspruchen, wissenschaftlich tätig zu sein; und ebensowenig, wer der Theologie »dezisionistisch« (299) das nun einmal gegebene Christentum zugrundelege. Denn dessen Wahrheit müsse eine theologische Wissenschaft ja erst einmal nachweisen. Darum geht es der Theologie. Wolfhart Pannenberg zufolge fragt sie also notwendig nach der Wahrheit des Glaubens, den sie reflektiert.

Von einer so verstandenen Theologie grenzte bekanntlich bereits 1924 Joachim Wach in seiner Heidelberger Habilitationsschrift seine eigene Disziplin, die Religionswissenschaft, ab. Er tat dies mit den Worten: »sie ist einfach die Übernahme des religiösen Anspruchs, der religiösen Selbstaussage ohne Diskussion und unter *ausdrücklicher Ausschaltung* (Einklammerung) *der Gültigkeits-Wahrheitsfrage*.«³

So scheint Einigkeit in der theologischen Grundbestimmung zu bestehen: Theologie stellt die Wahrheitsfrage inhaltlich; und damit wäre die Wissenschaftlichkeit der Theologie doch bereits begründet. Mit ihrem »historisch-antiquarischen« – oder bloß referierenden – Vorgehen liegt die Religionswissenschaft in Pannenburgs Gegenüberstellung sogar auf der weniger wissenschaftlichen Seite. Man könnte aber den Gesichtspunkt nachreichen, dass die Wahrheitsfrage religionswissenschaftlich zwar anders gestellt wird, aber immerhin eine Rolle spielt: Man fragt hier einfach, **181 | 182** ob diese oder jene Sichtweise in dieser oder jener Tradition tatsächlich vertreten wurde; nicht aber, ob die betreffende Sichtweise wahr ist. Nun kommen jedoch zwei weitere Gesichtspunkte hinzu. Beide können den Wissenschaftscharakter der Theologie sofort wieder unterlaufen. Es sind die Gesichtspunkte *Thematik* und *Methode*. Wenn nämlich einer Fragestellung jeder Bezug zur Wirklichkeit fehlte, könnte sie sich schwerlich im institutionell-wissenschaftlichen Geschehen halten – sie wäre dann ein Glasperlenspiel; und wenn sie einer weltbezogenen Wahrheitsfrage zwar nachginge, dies aber ohne ein kritisch entwicklungsfähiges Verfahren unternähme, könnte sie ebenfalls kaum als wissenschaftlich gelten – sie wäre dann so etwas wie die Astrologie. Beide Gesichtspunkte sind daher zu berücksichtigen: *Thematik* und *Methodik* der Theologie. Diese beiden Gesichtspunkte aber lassen sich, wie sich gleich zeigen wird, nicht getrennt voneinander behandeln.

1 Die theologische Grundfrage

Die Theologie stellt die Wahrheitsfrage; aber *was* befragt sie damit? Thema der Theologie ist für Pannenberg »die Wirklichkeit Gottes« (299f.). Der Ausdruck erfordert selbst eine Erklärung. Die Rede von Gottes Wirklichkeit als theologisches Zentralthema verwendet Pannenberg, wie sich bei ihm im weiteren Textverlauf zeigt, in einem dreifachen Sinne:

- (1) »Die Wirklichkeit Gottes« kann schlicht »Gott« meinen, oder
- (2) »dass Gott keine reine Fiktion ist«;
- (3) das Thema der »Wirklichkeit Gottes« kann aber eben auch eine *Frage* sein, nämlich: »ob Gott in der Geschichte wirksam ist«.

Dass Pannenberg diese Frage meint, erweist sich an seiner Bemerkung, die Theologie müsse die Fraglichkeit der Gotteswirklichkeit aufgreifen (301). Folglich habe Rede von Gott, wenn wissenschaftlich, *offen* zu geschehen, unabgeschlossen: nicht dogmatisch, sondern »problematisch« (301). So zeigt sich mit der *Thematik* auch bereits ein Teil der *Methodik*. Weil sich die Wirklichkeit Gottes erst in der

1 Ich danke Angelica Hildebrand, Mira Sievers und Tobias Specker für wertvolle Verbesserungsvorschläge zu früheren Versionen des vorliegenden Beitrags.

2 Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt: Suhrkamp 1977, S. 299f. Seitenzahlen oben im Text beziehen sich auf dieses Buch.

3 Kursives im Original gesperrt, Eingeklammertes so im Original: Joachim Wach, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig: J.C. Hinrichs 1924, S. 26. Das Pronomen »sie« bezieht sich in diesem Satz auf »die Annahme der Autonomie der Religion«; der oben zitierte Ausdruck wird für Wach aber zum religionswissenschaftlichen Programmwort. – Dass sich die Theologie der Religionswissenschaft ebenfalls scharf entgegenstellen kann, zeigt schon das in theologischen Kreisen verbreitete Bonmot, Religionswissenschaft sei wie Leberkäse – der ja weder Leber noch Käse enthält.

Geschichtsvollendung erwiesen haben wird, bleibt die Gotteswirklichkeit innergeschichtlich notwendig umstritten. Theologie müsse daher »hypothetisch« vorgehen. Gegen das Zwischenergebnis, Gott sei die Grundhypothese der Theologie, lassen sich nun allerdings mindestens zwei Einwände vorbringen.

Einerseits ließe sich dagegenhalten, dass mit der Charakterisierung der Wirklichkeit Gottes als Hypothese nicht zutreffend beschrieben sei, welchen Status der Gottesbezug von Gläubigen hat: Religiöser Glaube ist doch keine probenhalber übernommene Möglichkeitsvorstellung, die ihre Widerlegung dankbar als Erkenntnisfortschritt begrüßt. Mit »Hypothese« beschreibt Wolfhart Pannenberg allerdings auch nicht einen bestimmten – niedrigen – Grad an Überzeugtheit von Gläubigen. 182 | 183 Vielmehr klärt Pannenberg, wenn er Gottesrede als hypothetisch bezeichnet, dass sie bestreitbar ist – und tatsächlich bestritten wird. Pannenberg spricht hier nicht davon, wie sehr sich Gläubige mit ihrem Glauben identifizieren, sondern welchen erkenntnistheoretischen Status ein Sprechen von Gott angesichts beschränkter irdischer Erkenntnisfähigkeiten lediglich haben kann; und er verlangt, dass die Theologie als Wissenschaft darüber sich selbst und ihren Gesprächspartnern Rechenschaft gibt.

Den anderen Einwand trägt Pannenberg selbst vor: Eine Hypothese wird dadurch als zutreffend oder verkehrt erwiesen, dass das mit ihr vorläufig Behauptete in der Wirklichkeit eintritt oder nicht. Damit verweist jede Hypothese auf etwas außerhalb ihrer selbst Liegendes, auf die erfahrbare Wirklichkeit. Wenn nun aber »Gott« das Thema der Theologie sein soll, »Gott« als Hypothese allerdings auf anderes verweist, weil jede Hypothese auf die erfahrbare Wirklichkeit deutet, dann ist doch das Thema der Theologie offenkundig gerade nicht nur Gott, sondern auch diese andere Wirklichkeit, von der die Gotteshypothese widerlegt oder bestätigt werden kann. Damit könne die Hypothese *Gott* also gar nicht das Thema schlechthin einer Wissenschaft sein. Pannenberg geht auf diesen Einwand ein, indem er erwidert: Mit »Gott« werde ja kein beliebiger Gegenstand bezeichnet, sondern die alles bestimmende Wirklichkeit (302). Damit sind Gott und die gesamte Wirklichkeit keine getrennten Themen mehr.

Allerdings erfordert auch Pannenburgs hiermit unterbreitetes Angebot einer Nominaldefinition des Wortes »Gott« eine genauere Betrachtung. Die Rede von Gott als alles bestimmender Wirklichkeit findet er in dem berühmten Aufsatz Rudolf Bultmanns aus dem Jahr 1933, weiß aber, dass sie nicht erst von Bultmann stammt. Vielmehr hat dieser sie als breit akzeptiertes Gemeingut aufgegriffen (304) – und übrigens selbst dann nicht erkenntnisleitend genutzt.

Was bedeutet hier »bestimmen«? Es geht nur scheinbar um ein Festlegen. Vielmehr können drei Hinweise weiterhelfen.

- (1) Die Theologie reformatorischer Tradition spricht bereits im 18. Jahrhundert⁴ von »Bestimmung«, gerade in der Formel von der Bestimmung des Menschen, und zwar in einem wohl bewusst mehrdeutigen Sinne, nämlich: was etwas ist, sein soll und sein wird. Um dies auf Begriffe zu bringen: Die Bestimmung des Menschen erfolgt in der Theologie taxonomisch, ethisch und eschatologisch.
- (2) Das aber meint nicht, dass die Bestimmung von einzelnen Menschen oder des Menschen schlechthin theologisch als schicksalsgegeben anzunehmen wäre. Gottes Bestimmen geschieht mittels seiner Geschichtsmacht. Dies bedeutet: Durch sie wird alles Einzelne im Gesamt seinen sinnvollen Platz erhalten. Dass Gott alles 183 | 184 »bestimmt«, heißt daher nicht, dass eine Schicksalsmacht jede Selbstbestimmung in der Welt ausschließt, sondern: Durch seine regierende Weisheit ist Gott der Grund dafür, dass alles, was ist, genau dasjenige ist, was es ist und sein wird. Gottes regierende Weisheit aber lässt die Geschöpfe gestalterisch am Geschichtslauf beteiligt sein.
- (3) Da »Bestimmung« das Übersetzungswort für *τέλος/telos* ist – etwa um anzugeben, was das »Ziel« vernunftbegabter Lebewesen ist⁵ – lässt sich »Bestimmung« wohl heute mit »Sinn« wiedergeben. Dann ließe sich »die alles bestimmende Wirklichkeit« wiedergeben als *die Wirklichkeit, die alles seinen Sinn finden lässt*.

4 Johann Joachim Spalding, *Die Bestimmung des Menschen*. Die Erstausgabe 1748 und die letzte Auflage von 1794, herausgegeben von Wolfgang Erich Müller, Waltrop: Spenner 1997.

5 Z.B. Mark Aurel, *Tà eis éautón (Selbstbetrachtungen)*, II,16, letzter Satz. – Vgl. Christian Grawe, »Die Bestimmung des Menschen« sowie Volker Gerhardt, »Sinn des Lebens«, beide in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, s.vv. – Übrigens folgt, wenn Gott derjenige ist, der alles bestimmt, dass er auch der Einzige ist, der allein durch sich selbst bestimmt ist.

Damit dürfte der Wirklichkeitsbezug der theologischen Grundthematik dargelegt sein. Wenn Gott die alles bestimmende Wirklichkeit ist, dann sind die einzelnen Erfahrungsgegenstände in Welt und Selbst der Menschen kein weiteres theologisches Thema neben dem Thema *Gott*; vielmehr gehört die erfahrbare Wirklichkeit selbst zur Frage nach Gott, ja zur Wirklichkeit Gottes. Denn das Geschehen ist das Feld, durch das und auf dem Gott seine alles bestimmende Macht erweist. Auf diesem Feld lässt sich folglich einzig die Prüfung der Hypothese von seiner Wirklichkeit durchführen. Eine solche Überprüfung ist allerdings noch nicht endgültig möglich. Denn das menschliche Erkennen ist begrenzt (301); und der Geschichtsverlauf ist noch nicht abgeschlossen (312). Menschen können jedoch – das erfüllende Ende vorwegnehmend – alles Einzelne bereits als so zusammenhängend verstehen, dass jedes Element zur Erfüllung von allem mitgewirkt haben wird: »Die Totalität der Wirklichkeit ist nicht abgeschlossen vorhanden. Sie wird nur antizipiert als Sinntotalität.« (312)

Mit diesem Blick auf alles Wirkliche und unter der Hypothese, dass Gott tatsächlich alles bestimmt, lässt sich auch sagen: Nicht nur einige Erfahrungsgegenstände können als Spur Gottes gelten, sondern alle (304).

Damit aber liegt nun ein Raster vor, mit dem sich alle Religionen als Antwort auf dieselbe Frage vergleichen lassen. Die Frage lautet: Inwiefern gelingt es dieser oder jener Sichtweise, je neu auftretende Welterfahrungen so zu integrieren, dass auch sie als von Gott bestimmt deutlich werden? Mit anderen Worten: Man kann verschiedene religiöse Deutungsansprüche auf ihre Kraft hin vergleichen, »die tatsächlich erfahrende Wirklichkeit im verstehenden Umgang mit ihr zu erschließen« (323). In diesem Sinn ließe sich im Grunde jeder Sinndeutungsentwurf der verschiedenen Religionen theologisch untersuchen. Pannenberg meint aber, jede Theologie habe sich an ihre je eigenen Quellen zu machen – allerdings stets **184 | 185** mit derselben Frage, inwieweit nämlich darin die All-Bestimmungsmacht Gottes erschließend zur Geltung kommt. Anders gesagt: Kann eine Religionsgemeinschaft aus ihrer normativen Grundlage (Texte, Traditionen) die Sinnfrage überzeugend beantworten?

An diese letzte theologische Aufgabenteilung Pannenburgs wird sich die folgende Untersuchung nicht halten. Hier schaut die christliche Theologie vielmehr über ihre eigenen Quellen hinaus und nimmt auch eine andere Religion mit ihrem Quellenbezug und ihrer Reflexionstradition in den Blick. Eine solche Untersuchung legt sich schon deshalb nahe, weil die christliche Theologie im deutschsprachigen Raum heute in einer anderen Ausgangslage arbeitet als zu Pannenburgs Schaffensperiode.

Die Fächer deutschsprachiger staatlicher Universitäten haben bekanntlich im letzten Jahrzehnt die islamische Theologie als neue Gesprächspartnerin hinzubekommen.⁶ Unter vergleichbaren Bedingungen wie die evangelischen und katholischen Universitätstheologien – und, in kleinerem Maßstab, auch die jüdische und christlich-orthodoxe Theologie – schreiben nun muslimische Vertreter*innen ihre Eigentraktionen fort. Einwände gegen die Einführung islamischer Theologie mit eigenen akademischen Instituten ließen nicht auf sich warten. Zum einen war die alte Infragestellung der grundsätzlichen Möglichkeit wissenschaftlicher und daher universitärer Theologie erneut zu hören. Dann kam die Forderung, die Theologien der verschiedenen Religionen sollten doch als ein und dasselbe Fach auftreten. Weiterhin hieß es, islamischerseits sei Theologie eine unzulässige Neuerung und daher unrealistisch, irrelevant, auch für die muslimischen Religionsgemeinschaften bedeutungslos, weil künstlich; und schließlich sei das Fach eine Bedrohung sowohl für die Islamwissenschaft, deren Existenz es gefährde, als auch für die christliche Theologie hierzulande, deren Renommee als hochrationale Disziplin mitruiniert würde durch den ›unaufgeklärten‹ neuen Nachbarn. Zur Widerlegung solcher Einwände lässt sich gerade die Begriffsfassung Pannenburgs nutzen. Mit ihr lässt sich nämlich klären, ob christliche und islamische Theologie berechtigterweise an Universitäten betrieben werden.

Pannenburgs Aufgabenstellung für die Theologie lässt sich ja, wie er auch selbst meinte, nicht auf den christlichen Glauben beschränken. Daher wäre ihm zufolge nun dreierlei zu untersuchen: Wie können christliche und wie können islamische Theolog*innen die Geschichtsmächtigkeit Gottes und damit die Geschichterschließungskraft des eigenen Glaubens erweisen? Dem ist die Frage vorzuschalten: Können islamische Theolog*innen nachvollziehen, dass die Frage nach der **185 | 186** Geschichts-

6 Vgl. Felix Körner, »Islamic University Theology. A Critical Interlocutor in the German-Speaking World«, in: Stefan Laurs, Ingo Proft und Markus Schulze (Hgg.), *Gott für die Welt*. Festschrift für George Augustin, Freiburg im Breisgau: Herder 2021, S. 585–601.

mächtigkeit Gottes und der Geschichterschlusskraft des eigenen Glaubens das theologische Grundanliegen ist? Um die Antwort darauf verständlich zu machen, wäre allerdings zunächst ein Versuch zu unternehmen, den jeweiligen Eigencharakter der christlichen und der islamischen Theologie zu beschreiben.

2 Christliche und islamische Theologie: Charakterisierungen

Die beiden folgenden Abschnitte stellen zuerst die christliche und dann die islamische Theologie in ihrer jeweiligen Eigenprägung dar, aber auch in ihrer je eigenen ›Kontinuität‹. Man kann nämlich zeigen, wie sich das jeweilige Ausgangsereignis auf den spezifischen Charakter von Verkündigung und Vermittlung auswirkt, und zwar auch noch auf die Vorgehensweisen der klassischen wissenschaftlichen Debatten und auf die Ausformungen der gegenwärtigen Diskurse.

2.1 Christliche Theologie

Die Eigenart christlicher Theologie als Kontinuum von Erstverkündigung, Reflexionsgeschichte und Gegenwartsgestalt lässt sich grob in sechs Bestimmungen fassen.⁷

Repräsentativ Der christliche Glaube basiert auf einem Geschichtszeugnis, nämlich auf dem ›Zeugnis Jesu Christi‹. Das gilt in mehrfachem Sinne. Der christliche Glaube beruht auf dem Zeugnis, das Jesus selbst über die Geschichtsmacht des Gottes Israels abgelegt hat, dem Zeugnis, mit dem er das durch ihn kommende Gottesreich den von ihm Angesprochenen angekündigt, erfahrbar und zugänglich gemacht hat, und dem Zeugnis seiner Jüngerinnen und Jünger nach Ostern, wenn sie seine Auferstehung und neue Gegenwart verkünden. Alle diese Zeugnisse sind Vergegenwärtigungen. Vergegenwärtigend – repräsentativ – ist auch das, was die Kirche ist, tut und weitergibt – gerade durch ihre Feier und in der Bibel. Denn damit legt die Christenheit die bezeugten Ereignisse den Menschen vor mit dem Ziel, sie in die Gemeinschaft Gottes zu stellen. Entsprechend sind auch die Lehrentfaltungen des Christentums und seine heutige Theologie grundsätzlich ›repräsentativ‹. Dabei handelt es sich um ein je neues Präsentieren:

Rekursiv Jesus hat sich ständig auf die Schriften Israels bezogen; und die neutestamentlichen Autoren tun es ebenfalls. Ja, das Neue Testament ist niemals allein die Heilige Schrift der Christenheit. Bevor es überhaupt entstand, stellten die Texte 186 | 187 Israels schon die Lesungen im Gottesdienst der Frühen Kirche und galten ihr als »Heilige Schriften«. ⁸ Man las die Schriften Israels im Lichte Christi, als Zeugnis für ihn: als Vorhersage seines inzwischen eingetretenen und seines in Herrlichkeit erwarteten Kommens sowie als verständniserschließende Deutung seiner Lebensgeschichte. Die Relecture von Israels heiligen Schriften war dabei nie nur ein Wiederlesen, sondern im Lichte sich ändernder Ausgangslagen immer auch ein »Neulesen« und Fortschreiben. Ebenso geschieht christliche Theologie bis heute als Relecture: als Neudeutung der Bibel und des gesamten apostolischen Zeugnisses sowie der auf ihnen aufbauenden kirchlichen Verkündigungs-, Denk- und Lebensgeschichte. Der Blick der Verkündigung jedoch richtete sich nie nur auf die Vergangenheit:

Antizipativ In der Verkündigung Jesu ist das Geschichtsende im Blick, aber nicht so sehr als bedrohliches Gericht wie vielmehr als erhoffte Erfüllung, als Befreiung, als σωτηρία/*sōtēria*: »Rettung, Erlösung, Heil«. Da die Zukunft folglich in Vorfreude erwartet wird, erhebt das Christuszeugnis noch in einem weiteren Sinn einen umakzentuierten Anspruch: Die Vollendung des Weltenlaufs, das gute Ende der Geschichte ist dem Zeugnis zufolge jetzt schon zugänglich geworden. Denn in der Lebensgemeinschaft mit Jesus können Menschen bereits jetzt so leben, wie es am Ende für alles erhofft wird: versöhnt mit dem Schöpfer, der sich auch als Vollender von allem erweisen wird. Damit ist die Zukunft für die, die sich darauf einlassen, schon Gegenwart geworden. Die ewige Erfüllung ist noch nicht in ihre Fülle eingetreten, aber sie ist anschlussfähig geworden. Die Zukunft wird bereits – und zunehmend – Gegenwart. Eine solche Vorwegnahme ist, technisch gesagt, eine ›Prolepse‹ (Vorausereignung), die ›Antizipation‹ (Vorgriff) ermöglicht. Wer sich von dieser Verkündigung ergreifen lässt, kann eintreten in die so bezeugte Wirklichkeit. Sie ist »kommende« Wirklichkeit: zukünftig, aber

7 Ich übernehme und überarbeite in diesem Abschnitt Gedanken aus meinem Beitrag »Der Begriff der Theologie. Christliche Erkenntnislehre« in: Felix Körner, Serdar Kurnaz, Angelika Neuwirth und Ömer Özsoy, *Christlich-islamische Interaktion. Theologische Grundlegung* (Jerusalem Religionsgespräche, Band 1), Freiburg im Breisgau: Herder 2023, S. 131–173.

8 Vgl. Römer 1,2.

erlebbar und lebbar geworden. Sie besteht also im Modus des »Schon, Bereits«. Genau dies benennt die Formel: Das Christuszeugnis ist antizipativ. Doch handelt es sich nicht um ein rein informatives Zeugnis, das kommende Tatsachen behauptet:

Transformativ Enthält die Christusverkündigung denn keinen ethischen Anspruch? Zwar bietet das Neue Testament Regellisten für die private Lebensgestaltung; von Luther »Haustafeln« genannt.⁹ Aber die Vermittlung des Ethos geschieht grundsätzlich nicht bloß imperativ. Schon das früheste schriftlich zugängliche Christuszeugnis benennt selbst die ihm eigene – dann auch ethisch relevante – Sprachform: Die Verkündigung lässt sich auf Griechisch als *παράκλησις/paraklēsis* bezeichnen.¹⁰ Paraklese ist »Trost«. Denn wird Menschen – »repräsentativ« und **187 | 188** »antizipativ« – das angebrochene Gottesreich zugesagt, kann in ihnen eine Stimmungswandlung geschehen. Jedoch handelt es sich dabei nicht bloß um ein verändertes Lebensgefühl. Wer vom Jesuszeugnis getroffen ist, dem wandelt sich – so getröstet, getrost – auch Lebensstil und Lebensplan. Das Grundproblem geschöpflichen Lebens erfährt seine Lösung: Die Gottesferne, die Verfangenheit, die Sünde wird nun überwunden. Das Christuszeugnis bewirkt jene befreiende Freude, aufgrund derer Menschen sich zu einer Lebensform ermutigt und befähigt sehen, die sie anders nicht hätten leben können: in selbstlosem Dienst, bei dem sie sich allerdings durchaus auch selbst achten und finden. Kurz: Christuskenntnis¹¹ befreit zu Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe. Dass diese »transformative« Grundform – als zugleich narrative wie appellative – im Christuszeugnis liegt, ist nachvollziehbar; aber kann auch die wissenschaftliche Theologie transformativ sein? Überfrachtete eine solche Erwartung nicht den theologischen Diskurs, ja verböge ihn ins Suggestive, Ideologische? Der transformative Charakter des Ausgangszeugnisses muss sich auf die christliche Theologie nicht so auswirken, dass sie aufs schwärmende oder gar moralisierende Sprechen festgelegt wäre. Vielmehr hat bereits die frühe Verkündigung ein bemerkenswertes erkenntnis- und sprachkritisches Transformationspotential.¹² Oft nämlich drückt sich das Christuszeugnis in zunächst nicht einleuchtender Form aus. Zur Vermittlung des Zeugnisses wird scheinbar Widersprüchliches gesagt; jedoch nicht aus mangelnder Sorgfalt oder gar beschränkter Denkfähigkeit. Vielmehr wollen bewusst überraschende, ja anstößige Formeln einen neu reflektierenden Nachvollzug des Christusgeschehens bewirken und damit auch eine Überwindung bestimmter bisheriger begrifflicher Festlegungen. So ist sich Paulus durchaus im Klaren: Einen schändlich Hingerichteten als gottgesandten Retter zu behaupten – also »Christus als den Gekreuzigten« zu verkündigen – ist »für Juden ein Ärgernis, für Heiden eine Torheit«.¹³ Auch als Jesusworte Überliefertes enthält oftmals eine derartige Anstößigkeit; etwa: »Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es retten«.¹⁴ Ebenso stellen die Gleichnisse Jesu die Herausforderung dar, sich auf die Dynamik des Gottesreiches einzulassen, auf sie einzugehen in der Weise der *μετάνοια/metanoia*: des »Umsinnens«. Und auch die kirchliche Tradition wird mehr und mehr solche provokanten, zum Neudenken herausfordernde Redeweisen einbauen. Schon wenn die Kirche *zu* Jesus und *über* ihn mit dem Wort »Gott« spricht, ist der gesamte Prozess der Vergegenwärtigung der Christusgeschichte in Gang gesetzt: **188 | 189** Wie kann man ihn – und nicht nur den von ihm bezeugten himmlischen Vater – als Gott bezeichnen? Weil sein Anspruch, Gemeinschaft mit ihm bedeute ewige Gemeinschaft mit Gott,¹⁵ durch das Osterzeugnis überzeugend geworden ist. Wie sich das vermittelte Zeugnis auf die begrifflichen Fassungen und gesellschaftlichen Auffassungen ganzer Kulturen auswirkt – ausgewirkt hat und weiter auszuwirken sollte –, ist eine hochbedeutsame Thematik theologischer Forschung.¹⁶ Wie ist jedoch das Transformative der christlichen Verkündigung und Reflexion zu verstehen? Als selbstwirksames Geschehen?

Partizipativ Mit der Rede von der transformativen Kraft der christlichen Glaubenssprache ist

⁹ Epheser 5,21–6,9 und Kolosser 3,18–4,1.

¹⁰ 1 Thessalonicher 2,3.

¹¹ Philipper 3,8.

¹² Zu Thema *Begriff und Antizipation* vgl. Wolfhart Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988, S. 66–79 über *rückwirkende Sinnkonstitution* vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, S. 342f.

¹³ 1 Korinther 1,23.

¹⁴ Lukas 9,24.

¹⁵ Vgl. schon Lukas 12,8.

¹⁶ Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, S. 106–128.

offenkundig nichts bloß Passives angesprochen. Menschen werden durch sie nicht ›medikamentös-magisch‹ verwandelt – nicht unbeteiligt; vielmehr sind sie als Handelnde einbezogen in das Umformungsgeschehen¹⁷ des Gottesreiches. Dies hatte sich soeben bereits im herausfordernden Charakter der Gleichnisse und anstößigen Glaubensformeln gezeigt. Das Christuszeugnis ist ›partizipativ‹; und dies in einem umfassenden Sinne. Man betrachte ein neutestamentliches Wort wie dieses: »Ihr habt nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen, sodass ihr immer noch Furcht haben müsstet, sondern ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater!«.¹⁸ Paulus wechselt hier mitten im griechischen Satz kurz die Sprache. Mit dem aramäischen Wort für »Vater« greift er merklich Jesu eigene Ausdrucksweise auf. Er zitiert jedoch nicht nur dokumentierend. Ausdrücklich beteiligt er vielmehr seine Adressaten. Sie sollen die Geschichte Jesu keineswegs bloß wie eine Erzählung hören, um sich an ihn zu erinnern und zu lernen, welche besondere Beziehung *er* zum Gott Israels hatte. Die Gläubigen selbst haben »den Geist der Kindschaft empfangen«. Sie sind hineingezogen in die Vaterbeziehung Jesu. Sie dürfen – wegen Jesus, mit Jesus, »in« Jesus – zu Gott »Vater« sagen. Gott als Vater anzuerkennen aber heißt, in die Jesusgeschichte einzutreten und Gott die eigene Lebensführung und -erfüllung anzuvertrauen wie Jesus, vertrauend auf die machtvolle Weisheit und Güte des »Abba« – und ihm deshalb gehorsam. So ist das Christuszeugnis von Anfang an partizipativ; jedoch kann die wissenschaftliche Theologie nicht im selben Sinne partizipativ sein (wie Zeugnis und Theologie ja auch auf je unterschiedliche Weise *transformativ* sind). Partizipativ ist die christliche Theologie vielmehr, insofern sie teilhat am »Geist«. Er ermöglicht nämlich ein immer tieferes Verständnis des bisher Festgeschriebenen **189 | 190** und daher auch Erkenntnis über das bisher Festgeschriebene hinaus.¹⁹ Wie aber lässt sich ein solcher Erkenntnisfortschritt erklären?

Intuitiv Das Christuszeugnis spricht Menschen den Anbruch des Endes der Geschichte zu und eröffnet ihnen den Eintritt in deren Vollendung; und die christliche Theologie ist der Versuch, das Christuszeugnis zu vermitteln und nachzuvollziehen. Nun ist der Anspruch des Christuszeugnisses, dass in der Auferstehung Christi die Vollendung der gesamten Schöpfung antizipiert ist, nämlich im Voraus erfahrbar geworden ist: transformativ, partizipativ. Dementsprechend will die christliche Theologie sich allen Lebensbereichen, Ereignissen und Fragen stellen und sie im Licht des Christuszeugnisses verstehen. So kann ihr der Zusammenhang des Weltgeschehens immer weiter aufgehen: wie jedes Einzelne auf je seine Weise zum Teil der einen Heilsgeschichte wird, wie »alles zum Guten mitwirkt«. ²⁰ Diese Form der Weltbetrachtung ist in einem doppelten Sinn ›intuitiv‹. Zum einen *vorbe-grifflich*. So unterstellt sie sich der Geschichte und dem Beten der Kirche. Wenn sich das Christentum zur Sprache bringt, setzt es in seiner frühen Bezeugung keine Begriffe voraus, um dann etwa aus ihnen seine Lehren abzuleiten. Vielmehr verwendet es seine Begriffe im Vorgriff: Ihre Bedeutungsfülle erschließt sich erst allmählich; man könnte sagen, im Laufe des ›Hinschauens‹. Intuitiv ist daher das christlich-theologische Vorgehen andererseits im Sinne ihres *betrachtenden* Erkennens (lat. *intueri*: »schauen«). Die betrachtende Dynamik bringt immer neue Einsichten hervor. Sie versucht dabei, statt abgetrennte Einzelpunkte zu untersuchen, das Ganze im Blick zu behalten: den gesamten Geschichtsverlauf; die gesamte biblisch bezeugte Geschichte; Zeit und Ewigkeit. Diese intuitiv-theologische Haltung aber hat nur eingenommen, wer – von der Osterbotschaft ergriffen – den immer neu zu entdeckenden auferstandenen Christus vor Augen hat. In ihm beginnt der spezifisch christlich-theologische Blick die Vollendung der Geschichte zu erkennen und sieht darin wiederum alle Ereignisse der Geschichte und Teile der Schöpfung an ihren Platz fallen. Wenn christliche Erkenntnis und Rede als

17 Vgl. Matthäus 13,33.

18 Römer 8,15.

19 Vgl. Johannes 16,13; Apostelgeschichte 15,28; Kolosser 2,2f. sowie *Dei Verbum* 8: die Überlieferung »entwickelt sich in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes weiter«. So in *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, hg. v. Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath, Freiburg: Herder 2004, in loc. Die unmittelbar nach Beschlussfassung erstellte Übersetzung im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz gab die lateinische Vorlage weniger wörtlich wieder; der gesamte Unterabschnitt lautete dort wie folgt: »Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen, durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen.«

20 Römer 8,28.

»intuitiv« beschrieben wird, **190 | 191** ist also nicht gesagt, dass sie aus bloß vagen Andeutungen besteht, sondern einer im Geschichtsverlauf unerschöpflichen Quelle entspringt.

2.2 Islamische Theologie

Es fällt nochmals schwerer als bei der Christentumsgeschichte, von der einen Theologie des Islam zu sprechen. Denn christlicherseits bildeten sich, bei allem bleibenden Dissens, immerhin offizielle, amtliche, beauftragte, »apostolische« Vertretungsinstanzen heraus. Auch die Eigenart des christlichen Zeugnisses – etwa sein repräsentativer Charakter – machen eine solche Entwicklung nachvollziehbar. Islamischerseits ließ sich der Diskurs viel weniger »amtlich« bündeln. Doch mit der Bereitschaft für eine gewisse idealtypisch notwendige Grobheit lässt sich der eben entwickelten sechsfachen Charakterisierung der christlichen Bekenntnis- und Denkform für den Islam eine eigene Begriffsreihe gegenüberstellen. Wiederum beschreiben die Charakteristika dabei den erkenntnistheoretischen Status sowohl der Ausgangsverkündigung wie auch des späteren theologischen Arbeitens, also ein Kontinuum von Erstverkündigung, Reflexionsgeschichte und Gegenwartsgestalt. Korantreu will islamische Theologie ja immer sein, auch wenn sie den Text gar nicht zitiert.²¹ Erwartungsgemäß bildeten sich nicht nur unterschiedliche theologische Schulen, sondern regelrecht getrennte Stile, Überlieferungskorpora und Diskurse heraus. *Fiqh*, *tafsīr* und *kalām*, *zuhd* und *taṣawwuf* wollen eben jeweils Grundverschiedenes: Rechtsgelehrsamkeit und Exegese, Spekulation, Askese und Mystik. Erwartungsgemäß beziehen sich die verschiedenen ›Theologien‹ in jeweils eigener Weise auf den Koran und finden in ihm auch je andere Grundmotive. Nun zur angekündigten islambezogenen Begriffsreihe. Sie kann ebenfalls sechsgliedrig ausfallen.

Deduktiv Das, was man das christliche Denken nennen kann, geht wie gesagt tendenziell ›intuitiv‹ vor. Es setzt seine Begriffe zunächst nicht in einer bestimmten Bedeutung voraus. Schon der Koran hingegen argumentiert theologisch so, dass er Folgerungen aus Begriffen zieht, deren Gehalt festzustehen scheint. Ein Beispiel: Weil Gott Gott ist, gehört ihm alles; deshalb muss er sich nichts zusätzlich beschaffen. Daher muss er sich auch kein Kind zulegen. Folglich ist die Behauptung, Jesus sei der Gottessohn, verkehrt. **191 | 192**

2:118 Und sie sagen: Gott hat sich ein Kind zugelegt. Gepriesen sei er! (Über derlei ist er doch erhaben!) Vielmehr gehört ihm, was im Himmel und auf Erden ist. Alle sind ihm demütig ergeben (*qānit*).

So argumentativ und konfrontativ wird später auch die islamische Theologie vorgehen – ihrem Ausgangstext entsprechend. Wie aber konfrontiert sie das ihr Entgegenstehende, gerade jüdische und christliche Diskurse?

Korrektiv Die koranische und islamische Bezugnahme auf frühere Gotteszeugnisse weicht nicht völlig ab vom jesuanischen und christlichen Umgang mit der Geschichte Israels und dann der Kirche. Wir hatten diesen Umgang oben als »rekursiv« bezeichnet. Jedoch sollte diese Bezeichnung auch beschreiben, dass dieser Umgang die eigene Vorgeschichte nicht etwa richtigstellen oder gar überwinden will. Vielmehr will die rekursive Behandlung des Bisherigen das Alte im Lichte der Gegenwart neu lesen und verstehen und es so zu seiner eigentlichen Bedeutung bringen. Anders der Koran: Was die vorkoranischen Gottesdienstgemeinschaften überliefern, verwirft er zwar nicht rundweg. Er erkennt sogar den göttlichen Ursprung anderer Prophetien an. Jedoch sei das den Gottgesandten Mitgeteilte verkehrt übermittelt worden: »entstellt«.²² Dass sich dies nicht nur auf mündliche Überlieferung, sondern auch auf heilige *Schriften* bezieht, geht etwa aus der soeben zitierten Ablehnung der Gottessohnschaft hervor, zu der sich das Neue Testament hingegen klar bekennt.²³ Koranisch wird das Alte »bestätigt«,²⁴ indem dessen Überlieferung als entstellend verworfen wird. Auch Jesus stellt Überlieferungen richtig; aber er nimmt keine Richtigstellungen an den heiligen Schriften seines Volkes vor, sondern an dessen Praxis.²⁵ Koran und Islam folgern allerdings aus der Korrekturbedürftigkeit der

21 Vgl. die Begriffsfassung von »islamisch« bei Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton: UP 2016, S. 364: »meaningful through hermeneutical engagement with Revelation to Muḥammad as Pre-Text, Context and Text«.

22 4:46, nämlich: *ḥ-r-f* II.

23 Vgl. Markus 1,1 etc.

24 Nämlich: *ṣ-d-q* II.

25 Vgl. Matthäus 7,9.

»Schriftbesitzer« nicht, dass sie deshalb ausgelöscht werden müssten. Man geht mit der konfessionellen Uneinigkeit zwar argumentativ um, aber auch pragmatisch. Man hofft wohl, dass die anderen auf Prophetenbotschaften basierenden Gottesdienstgemeinschaften ihre »Entstellungen« erkennen und richtigstellen. Dann können die verschiedenen Gemeinschaften mit ihren eigenen gottgegebenen Gesetzen (5:48) auch nebeneinander bestehen und sich als *ein* Gemeinwesen verstehen. Damit zeigt sich ein drittes Charakteristikum islamischen Glaubensdenkens.

Inklusiv Bereits der Koran geht davon aus, dass jede prophetisch vermittelte Gottesdienstform (*dīn*, »Religion«) im Grunde den anderen gleicht. Sie haben einerseits dieselbe Absicht: einer Gemeinschaft die gottgewollte Ordnung zu geben; **192 | 193** und sie enthalten andererseits auch dieselben Elemente: eine herabgesandte Schrift, Gebetszeiten, Sozialregelungen (19:31.55). Der Koran stellt sich daher auch nicht inhaltlich über Gemeinschaften wie die jüdische oder christliche. Sein einziger Vorzug ist, dass er nun schnell und zuverlässig – und damit vor Entstellungen sicher – verschriftlicht wurde. Wer also wissen will, was Gott dem Mose, David oder Jesus tatsächlich als Botschaft herabgesandt hat, finde es sicherer im Koran als in Thora, Psalter und Neuem Testament. Hier besteht nun ein klarer Unterschied zu dem Anspruch, der das Christentum ausmacht. Er wurde oben als »antizipativ« bezeichnet: In der Jesusgeschichte sei das Gottesreich angebrochen und begehbar geworden. In seiner Lebensgemeinschaft finde sich eine anderswo nicht zugängliche Quelle von Trost, Freude und daher von Liebesfähigkeit. Zwar hat auch das islamische Denken einen antizipatorischen Zug. Er bezieht sich auf das bevorstehende Gottesgericht, das über jeden Menschen entscheiden wird: Höllenfeuer oder Paradiesgärten.²⁶ Auf den göttlichen Richterspruch sollen sich alle – antizipierend²⁷ – vorbereiten. Als grundsätzlich antizipativ aber lässt sich der Gestus des Islam nicht bezeichnen. »Antizipativ« meinte ja oben nicht bloß den Blick in eine Zukunft, auf die man sich nun vorbereiten soll, sondern die Zusage, dass Gottes Zeit heilender Versöhnung angebrochen und zugänglich geworden ist. Dass Jesus die entscheidende Geschichtswende darstellt, ist christliche Grundüberzeugung. Daraus kann das Bewusstsein erwachsen sein, die Kirche sei allen anderen Gemeinschaften überlegen und dürfe ihre Überlegenheit auch durchsetzen: eine zutiefst beklagenswerte Folge. Der inklusive Charakter von islamischer Ausgangsverkündigung und darauf aufbauender Theologie hatte hingegen in der Geschichte mehrheitlich mildernde, vermenschlichende Folgen auf den Umgang mit nicht-islamischen Gemeinschaften. Dass der Islam nicht in gleichem Maße antizipativ ist, hatte allerdings auch drei theologisch-inhaltliche Folgen.

Adhortativ Weil weder der Koran noch die islamische Frömmigkeit oder Denkgeschichte die Vorfreude als ein Hauptmerkmal herausstellen, liegen dort die ethischen Forderungen auf einer anderen Ebene als christlicherseits. Wir hatten gesehen, dass der antizipative Charakter des Christuszeugnisses Menschen jenen Trost schenken kann, der sie zu einer ungeahnten Liebesfähigkeit befreit; unser Stichwort dafür war der »transformative« Charakter des christlichen Glaubens. Die von der koranischen und islamischen Verkündigung beabsichtigte Sinneswandlung geschieht hingegen weniger durch eine derartige freudige Ergriffenheit als durch **193 | 194** »erinnernde Mahnung« und »Warnungen«: *dīkr*, *nuḍūr*. Treffender ist daher eine Betonung des »adhortativen« Charakters der islamischen Grundverkündigung und Theologie. Die Ermahnung zum guten, nämlich eschatologisch verantwortlichen, Handeln ist grundlegend und beständig.²⁸ Doch ergeht die Ermahnung häufig nicht über das Erschrecken, sondern über die Ermutigung. Entsprechend versteht sich der Koran ausdrücklich als gottgeschenkte »Rechtleitung, Barmherzigkeit und Frohbotschaft«.²⁹ Wie angedeutet, hat der nicht grundsätzlich antizipative Charakter des Islam allerdings *drei* Folgen. Zwei sind noch zu nennen.

Kognitiv Oben wurde darauf hingewiesen, dass das christliche Glaubensdenken auf seinem antizipativen Grundgestus aufbaut. Es blickt ja auf die vollendete Zukunft: Sie ereignet sich zwar an bestimmten Stellen der Geschichte vorweg und ist so bereits erlebbar und lebbar geworden. Die

²⁶ 55:35.46 etc.

²⁷ Vgl. Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Hārīt al-Muḥāsibī. Anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert* (Bonner Orientalistische Studien, Neue Serie 12) Bonn: Orientalisches Seminar 1961, S. 139–143 sowie Felix Körner, »Islam als Religion der Verantwortung. Eine geistliche Tradition«, in: Felix Körner und Serdar Kurnaz, *Wirtschaft und Gewissen. Eine islamisch-christliche Kontroverse*, Freiburg: Herder 2020, S. 62f.

²⁸ Vgl. z.B. Felix Körner, »Spiritualität als Weltverantwortung. Muslime und Christen in Deutschland«, in: *Geist und Leben* 92 (2019), S. 7–14.

²⁹ 16:89 parr.; zwischenmenschliche wohlmeinende Ermahnung 90:17.

zukünftige Vollendung der Geschichte ist jedoch nicht als schon vorhanden wahrnehmbar. Sie steht eben noch aus. Die vollendete Zukunft wird allerdings im Christuszeugnis gegenwärtig. Das Zeugnis Jesu wie auch das Zeugnis der heutigen Christenheit dient der Vergegenwärtigung des Kommenden. Daher konnten wir das christliche Glauben und Denken als »repräsentativ« beschreiben. Es geht von einer bestimmten Einzelgeschichte aus, derentwegen sich überhaupt erst sagen lässt, dass alles anders wird, als es bisher ist, nämlich zu seiner Fülle gelangt. Was der Islam bezeugt, ist davon grundsätzlich verschieden. Er ist, wie sich bereits bei seiner Charakterisierung als »deduktiv« andeutete, in seinem Grundzug rationaler: Schon im Koran wird begrifflich argumentiert. Denn Menschen können das, was dort bezeugt wird, durch ihr Denken erreichen, ja sogar durch das nachdenkende Hinschauen auf Naturvorgänge.³⁰ Man sollte dies den ›kognitiven‹ Grundzug im Islam nennen. Dabei geht der Blick in eine unverdorbene Welt: Gottes Schöpfung ist wohlgeordnet.³¹ So ist sie auch Weisung. Man muss nur Augen haben, sie zu lesen. Der kognitive Zug wirkt sich bis in die heutige islamisch-theologische Selbstreflexion aus. So kommt etwa von muslimischer Seite eine wissenschaftstheoretische Stellungnahme, die sich zwar leger ausdrückt, aber hohes Gewicht hat. Die Unterscheidung zwischen Islamischer Theologie und Islamwissenschaft sei ein »fake Diskurs«.³² Mit anderen Worten: Es gibt in Methode und Grundfrage keinen Unterschied zwischen religionswissenschaftlichem und theologischem Vorgehen. – Dem scheint nun der letzte hier zu nennende Zug des islamischen Glaubensdenkens entgegenzustehen. **194 | 195**

Reservativ Islamisches Denken scheut sich davor, den Anschein zu erwecken, Menschen könnten Gottes Wesen durchschauen und daher seine Absichten kennen; und diese Scheu ist kein bloß unterbewusster Reflex. Die Zurückhaltung wird vielmehr ausdrücklich thematisiert und reflektiert. Man könnte vom ›reservativen‹ Charakter islamischer Verkündigung sprechen. Vergleicht man ihn mit dem Gestus des christlichen Zeugnisses und seinen Vermittlungen, zeigt sich: Es besteht ein Diszens; er ist nicht vollständig, aber doch grundlegend. Zwar behauptet ja auch der christliche Glaube nicht, Menschen könnten die Einzelbestandteile des göttlichen Willens vorherwissen und damit den Verlauf der Geschichte im Einzelnen voraussagen. Dennoch besteht ein christlich–islamischer Unterschied in einem entscheidenden Punkt: Das christliche Zeugnis nimmt ein *gutes* Geschichtsende vorweg, das heißt ein Ziel aller Zeitlichkeit, in dem alles Einzelgeschehen eine – sogar erkennbare – Funktion im Gesamtgeschehen bekommen haben wird. Das islamische Zeugnis stellt die Menschheit hingegen vor ein kommendes Gottesgericht mit für alle offenem Ende – einschließlich einer möglichen Willkürentscheidung Gottes.³³ Muslimischerseits nimmt man daher den Lebenssinn, den Sinn der Weltgeschichte nur stark eingeschränkt in den Blick: Die letzte Antwort auf die Warumfrage ist demnach kein erkennbar werdender auf das gute Ende hin führender Zusammenhang. Die Warum-

30 Vgl. 10:24 usw.

31 Vgl. vor allem Sure 55,s

32 Jan Felix Engelhardt, *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem. Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neuen Wissenschaftsdisziplin*, Wiesbaden: Springer VS, S. 181, 191.

33 48:14; 29:21. Dass Gott rechtleitet und und irreführt, wen er will, ist nicht nur eine koranische, sondern ähnlich auch eine biblische Aussage (74:31). Wenn Paulus aber (Römer 9,18) von Gott sagt: »Er erbarmt sich, wessen er will, und macht verstockt, wen er will«, dann ringt er mit der Tatsache, dass zahlreiche Israeliten sich noch nicht von der entscheidenden Geschichtswende in Christus überzeugen lassen und auch dies in Gottes gutem Plan eine Rolle bekommt.

frage ist vielmehr mit dem Satz zu beantworten: Gott hat es so gewollt.³⁴ Das islamische Gottesverständnis ist damit systematisch 195 | 196 reservativ: Es geschieht immer unter dem Vorbehalt, dass Gott auch anders entscheiden kann, als er unserer Ansicht nach müsste, und anders sein kann, als er sich gezeigt hat. Eine sichere Heilszusage ergeht nicht. Die islamische Theologie verbietet sich diese Sicherheit nicht bloß, um eine ethisch motivierende Höllenangst aufrechtzuerhalten, sondern aus Ehrfurcht vor dem »je größeren Gott«: *Allāhu akbar*. Der reservative Grundgestus des islamischen Zeugnisses drückt sich auch in der traditionellen Abschlussformel theologischer Traktate aus: *wa-llāhu a'lam* – »... und Gott weiß es besser«. Hierin liegt wie gesagt ein markanter Unterschied zum Grundgestus des Christuszeugnisses. Dessen Zusage besagt zwar auch nicht, dass Menschen die Einzelheiten des weiteren Geschichtsverlaufs kennen – oder gar Gottes Wesenszüge durchschauen – könnten. Doch erhebt das Christuszeugnis den Anspruch – und liefert die geschichtliche Begründung dafür –, dass die Menschen um Gottes vollkommen zuverlässige Güte und Macht wissen dürfen sowie um ein gutes Geschichtsende. Deshalb und insofern nennt die Christenheit mit Jesus Gott den »Vater«. Deshalb und insofern ließen sich Verkündigung und Theologie christlicherseits bezeichnen als »antizipativ«, »repräsentativ« und »partizipativ«. Die islamische Theologie wird hingegen immer mit dem Vorbehalt sprechen, Gott könnte im Grunde auch anders sein und den Geschichtsverlauf anders lenken, als er gesagt und die Menschen verstanden haben. Das ist wohlgemerkt nicht irrational. Wer kein Geschichtssereignis als die Zusicherung der guten Geschichtsmacht Gottes anerkennt, bleibt logischer Weise in dieser Unsicherheit über die Zukunft.

3 Ergebnisse

Anhand von sieben Fragen lassen sich nun die Ergebnisse des Dargelegten sichern.

(1) Wird hier nicht zu viel in einen Topf geworfen? Kann man für eine Religion ihr Ausgangszeugnis, ihre Lehrentwicklung und auch noch Strömungen ihres heutigen Denkens zugleich behandeln? Der vorliegende Text versucht ja einerseits das biblisch Bezeugte mit der christlichen Bekenntnis- und Denkgeschichte sowie andererseits das koranische Zeugnis mit der islamischen Bekenntnis- und Denkgeschichte zusammenzusehen: Ist das nicht eine unzulässige Vermischung, etwa von Lehre und Theologie? Und werden dann nicht beim Charakterisieren auch noch Sprachstil, Erkenntnisform und Grundbotschaft miteinander vermengt? Nein. Man kann ja den Ausgangspunkt von seinen Rezeptionsorten unterscheiden und dennoch Kontinuitäten aufzeigen: dass ursprüngliche Besonderheiten in Stil und Grundanliegen sich immer wieder bemerkbar machen; dass man sich später 196 | 197 zurecht mit Verfahren und Aussagen auf die Grunddokumente berief, dass man so Charakteristika freilegte, die lange verdeckt waren, und dass es ein beschreibbares Entsprechungsverhältnis von Form und Inhalt gibt. Es ist nur schwierig, für alles einen einzigen Begriff zu finden: Zeugnis, Lehre und schließlich Theologie? So jedenfalls das heute übliche Verständnis von ›Theologie‹. Gemeint ist damit ja fast nur noch die – akademische – Wissenschaft. Dagegen konnte θεόλογος/*theologos* zunächst jeden »Gotteskundler«³⁵ meinen.

(2) Ist es nicht widersprüchlich, einer Sichtweise zugleich zu attestieren, sie sei grundsätzlich rational und vorläufig? Behauptet ein rationales Gedankengebäude von sich nicht per definitionem, dass es

34 Eine koranische Erzählung, in Sure *al-Kahf* (18), illustriert dies eindrücklich. Die Stelle wird auch von muslimischer Seite regelmäßig ins Feld geführt, wo man theologisch über den Geschichtssinn spricht (Ömer Özsoy, »›Gottes Hilfe ist ja nahe!‹« (Sure 2, 214) – Die Theodizeeproblematik auf der Grundlage des koranischen Geschichts- und Menschenbildes«, in: Andreas Renz, Hansjörg Schmid, Jutta Sperber und Abdullah Takim (Hgg.), *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Regensburg: Pustet 2008, S. 199–211). Die Sure schildert einen Engel, der mehrere Verbrechen verübt, immer an armen Menschen: Einmal zerstört er deren Einkommensquelle, ihr Fischerboot, einmal reißt er ihnen eine Mauer nieder, einmal tötet er gar deren Sohn. Der Engel verbietet seinem menschlichen Begleiter, Fragen zu stellen. Später folgt die Erklärung der offenkundigen Brutalität. Das Boot wäre sonst vom König eingezogen worden, unter der Mauer lag ein nun zugänglicher Schatz, die Eltern bekommen einen besseren Sohn. Die Erklärung befriedigt nicht wirklich. Es wird zerstört statt in neue Zusammenhänge gebracht. Vor allem: Der erste Sohn wird ersetzt. Sein Tod erhält so keinen Sinn außer der Beseitigung des früheren, angeblich weniger guten Nachkommens. Skopus der Erzählung ist offenkundig: Der Mensch soll sein Schicksal schweigend annehmen, Gott hat seinen Plan. Für den aber geht er hier über Leichen. Einer islamischen Geschichtstheologie zufolge kann sich im weiteren Geschehensverlauf also erweisen, dass Einzelereignisse immerhin sinnvoller waren, als sie zunächst erschienen. Die Hoffnung richtet sich hier allerdings nicht auf einen so geschichtsmächtigen Gott, dass alles Geschehen zu einem guten Ende zusammengeführt wird.

35 Kurt Aland und Barbara Aland (Hgg.), Walter Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin: de Gruyter 1988, Sp. 724.

zutrifft? Schließen also der »kognitive« und der »reservative« Charakter des islamischen Glaubensdenkens einander nicht aus? Nein. Damit zu rechnen, dass alles auch anders sein könnte, als man annimmt, ist selbstverständlich rational. Die deutlich unterschiedlich angelegte Sicht, die der christliche Glaube einnimmt, ist allerdings auch nicht irrational. Sie blickt zwar voller Zuversicht auf das Geschichtsende, besagt, dass die Geschichte gut ausgeht und die kommende Vollendung durch die Osterereignisse überzeugend begründet ist. Die christliche Zuversicht setzt sich damit aber wohlge-merkt nicht absolut. Sie behauptet nämlich weder: sie könne nun den Weltverlauf im Einzelnen vorhersehen; noch: die Welt könnte gar nicht anders sein, als sie mit dieser Zuversicht in den Blick kommt. Beim Nachdenken über seinen erkenntnistheoretischen Status ist sich der christliche Glaube vielmehr – wie oben erläutert – seines »hypothetischen« Charakters bewusst. Der Glaube besteht ja in dem Vertrauen, dass erst am Ende seine Wahrheit erwiesen sein wird. Im Vollzug des Glaubens jedoch wird er nicht vorbehaltlich vertreten, sondern in Überzeugung, ja Ergriffenheit.

(3) Ist es nicht widersprüchlich, nur das islamische – im Unterschied zum christlichen – Glaubensdenken als »deduktiv« zu bezeichnen; dann aber doch für jederlei – auch die christliche – Theologie einen Gottesbegriff vorauszusetzen und damit offenkundig begriffsdeduktiv zu arbeiten? Wie können christliche Theolog*innen ihre Untersuchung der Geschichte mit einer vorgefassten Nominaldefinition beginnen: »Gott ist die alles bestimmende Wirklichkeit«? Müssten sie nicht alle Aussagen über Gott vielmehr aus den biblisch bezeugten Ereignissen ableiten? Wäre nicht erst ein solches geschichtsba-siertes Vorgehen tatsächlich »repräsentativ« und »intuitiv« und damit spezifisch christlich? Die Begriffsfassung von der »alles bestimmenden Wirklichkeit« ist erstens keine enge Definition, sondern sinnvollerweise mehrdeutig: Eine »Bestimmung« kann sich ja darauf beziehen, was ist, was sein soll oder sein wird. Dementsprechend lässt sich aus dieser Begriffsfassung auch nicht deduzieren, was Gott unmöglich getan habe – und er wird weder bei Wolfhart 197 | 198 Pannenberg noch hier dafür verwendet. Der Begriff entstammt drittens keinen abstrakt-philosophischen Überlegungen, sondern lehnt sich an biblische Formulierungen an – etwa an die Rede von »unserer« Bestimmung zur Gotteskind-schaft (Epheser 1,5); er eignet sich dennoch als Begriffsgrundlage für Gespräche über die Gottesfrage mit Nichtchrist*innen. Denn ein Begriffsvorschlag wie »›Gott‹ meint die alles bestimmende Wirklich-keit« ist sowohl philosophisch anschlussfähig als auch Aufschlag für eine Überprüfung in der Geschichte.

(4) Wie fasst das christliche Denken Gottes Geschichtsmächtigkeit und die Geschichterschlusskraft des eigenen Glaubens? Die Geschöpfe werden von Gott nicht heteronom gesteuert. Sie handeln insofern frei. Aber Gott bringt auch dasjenige geschöpfliche Tun, das dem »Leben in Fülle«³⁶ zuwider-läuft, so im Gesamtverlauf zusammen, dass es am Ende doch der Erfüllung gedient hat. Dass dies so ist, lässt sich am deutlichsten – und am ergreifendsten – im Ostergeschehen erkennen.

(5) Ist die Frage nach der Geschichtsmächtigkeit Gottes und der Geschichterschlusskraft des eigenen Glaubens auch für islamische Theolog*innen das Grundanliegen? Ja. Sie gehen zwar davon aus, dass Gott in der Geschichte handelt, und können auch sagen, dass der eigene Glaube Schlüssel zum Verständnis der Geschichte ist. Allerdings würden sie nicht beanspruchen, dass Gott seine Geschichtsmacht in bestimmten Ereignissen endgültig zuverlässig erwiesen hat. Vielmehr lautet isla-mischerseits die grundsätzliche Antwort auf die Frage, wie sich der Geschichtsverlauf verstehen lässt: weil Gott es so gewollt hat. Darin besteht ja der großenteils reservative Charakter der islamischen Bezeugungsgeschichte. Die Frage nach dem Geschichtssinn wird also beantwortet, aber bewusst ohne die Eröffnung von Einsicht und Zuversicht. Wissenschaftstheoretisch ist dies die weniger riskante Alternative zur christlichen Heilszusage.

(6) Wie ist nun die Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaft und Theologie wissenschaftstheo-retisch zu fassen? Für das Verhältnis von Islamwissenschaft und Islamischer Theologie lässt sich jetzt sagen: Islamische Theolog*innen können die Pannenberg'sche Charakterisierung von Theologie im Unterschied zur Religionswissenschaft durchaus übernehmen: Theologie stellt die Frage nach der Wirklichkeit Gottes: ob er mehr ist als eine Illusion, ob er in der Welt wirkt, wie er ist und handelt. Muslim*innen sagen jedoch, wer die islamische Denkgeschichte referiert – also religionswissenschaft-lich vorgeht –, tut auch nicht weniger als die Islamischen Theolog*innen: Sie tragen ja ebenfalls nur die Problematiken vor, machen Lösungsvorschläge und erkennen schließlich an, dass Gott es besser weiß.

Diese Reserve ist nicht nur die erkenntnistheoretisch bescheidene Anerkennung, dass man immer einem Denkfehler aufgesessen sein kann. Vielmehr steckt dahinter auch das Eingeständnis, dass selbst das logisch Vollkommene in Bezug auf **198 | 199** Gott möglicherweise verkehrt ist, weil Gott es unvorhersehbar anders wollen kann. Der Unterschied zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie ist daher tatsächlich minimal. Beide haben dieselbe Erkenntnisgrundlage; nur referiert die Islamwissenschaft den Wahrheitsanspruch des Islam, ohne überzeugen zu wollen, während die Theologie ihn vorträgt, um zu zeigen, dass er überzeugt und was er heute bedeutet.³⁷ Christlicherseits liegt der Unterschied zwischen Religionswissenschaft und Theologie hingegen in der verschiedenen Erkenntnisgrundlage beider: Religionswissenschaft berücksichtigt nur das bereits Gesagte und Geschehene. Theolog*innen aber gehen von der »Intuition« aus, dass die endgültige Erfüllung der Geschichte in Christus angebrochen ist.

(7) Ist die hier angewandte Methodik einer kontrastierenden Charakterisierung von christlichem und islamischem Glauben wissenschaftlich rechtfertigbar? Tatsächlich sollte man theologische Begriffe bezüglich einer religiösen Tradition nicht von außen weiterentwickeln. Christlicherseits verunmöglicht der »intuitive« theologie-produktive Blick auf die zukünftige Geschichtsvollendung eine Entwicklung des Glaubensdenkens aus der Außenperspektive (»religionswissenschaftlich«). Islamischerseits ist die Theologie erkenntnistheoretisch anders gelagert: Sie ist »deduktiv« und »kognitiv«. Theologisch lässt sich der Islam daher grundsätzlich aus muslimischem wie nichtmuslimischem Blickwinkel gleichermaßen neu versprachlichen. Doch ist ebenso grundsätzlich ein besonderer Respekt vor dem Denken und Glauben einer *anderen* Tradition verlangt. Deshalb soll die hier von christlicher Seite entwickelte Begrifflichkeit zur Beschreibung des islamischen Glaubensdenkens auch nicht als definitiv gelten, sondern als Vorschlag für ein weitergehendes islamisch–christliches Gespräch.

37 Felix Körner, »Interactive Theology. A New Paradigm for a New Constellation«, in: Herman Roborgh, Victor Edwin (Hgg.), *Witness to a Common Hope*. Festschrift in honour of Father Christian W. Troll SJ, Anand: Gujarat Sahitya Prakash 2022, S. 19–33, S. 23.