

Gregorianum 92 (2011), S. 139–158

Der Gott Israels, Jesu und Muhammads?

Trinitätstheologie als Regula im interreligiösen Gespräch

Glauben Muslime, Christen und Juden an denselben Gott? Ist der Gott Israels, der Gott Jesu Christi und der Gott des Islam derselbe? Als Weg zur Beantwortung dieser Fragen legt es sich nahe, die Gottesrede¹ von Anhängern 139|140 der drei Religionen zu vergleichen. Hier lassen sich ja gleichlautende Bezeichnungen finden. Man denke an die koranische Eigenschafts-Zuschreibung

¹ Recht einfach ist die Unterscheidung zwischen Rede *zu* und Rede *von* Gott. Bei der Rede von Gott ließen sich nochmals, allerdings ohne eindeutige Unterscheidbarkeit, acht Redeformen ausmachen.

- a. Namen. Neben etymologisch unklaren Namen (*YHWH*), die verschiedene Deutungen provozieren und zulassen, gibt es die inhaltlich deutlichen Namen; letztere können mit dem Artikel aus einem Nomen gebildet sein, um Singularität anzuzeigen (*ar-Rahmān*, „der Erbarmer“); das gilt wohl auch für *Allāh*, kontrahiert aus *al-ilāh*.
- b. Eigenschafts-Zuschreibungen. Typischerweise handelt es sich hierbei um Adjektive; sie können die gewöhnlichen Bezeichnungsformen für geschöpfliche Wirklichkeiten überbieten als Intensive (z.B. arab. *ḡaffūr* „der ganz Vergebende“, Koran 2:173), Elative (z.B. arab. *akbar*, „je größer“ in der *Takbīr*-Formel *Allāhu akbar*), Superlative (z.B. *Deo Optimo Maximo*), Totalitative (παντο-).
- c. Wesensbezeichnungen. Hierzu zählen sowohl „Abba, Vater“ als auch „Gott ist Liebe“, insofern dies nicht eine Eigenschaft unter verschiedenen zutreffenden ist, sondern alles Sein und Handeln, Erkennen und Wollen Gottes betrifft. Die Frage, inwiefern solche Bezeichnungen in übertragenem Sinne sprechen, sollte nicht vorschnell zugunsten der Metaphorik beantwortet werden. Denn die geschaffene Wirklichkeit muss nicht Ausgangspunkt und Maßstab jeder Gottesbezeichnung sein; vielmehr kann auch die Erfahrung göttlichen Wirkens Wahrnehmung und Begriff der benannten Wirklichkeit, z.B. der Vaterschaft, formen.
- d. Beziehungsausdrücke. Die Beziehung zu Gott kann in einem engagierenden Wort Ausdruck finden, in dem der Mensch sagt, wer Gott für ihn ist; zumindest mittelbar gibt der Mensch dabei auch seinen eigenen Status vor Gott kund, z.B. „mein Hirte“ (Psalm 23,1; koranisch 2:258b: „(Damals) als Abraham sagte: ›Mein Herr ist es, der lebendig macht und sterben lässt.‹“; auch 3:68b: „Gott ist der Freund der Gläubigen.“)
- e. Handlungsschilderungen. Hierunter fallen die narrativen und beobachtenden Weisen, von Gott zu sprechen, also die Darstellung seines Handelns in Geschichte und Naturabläufen (koranisch z.B. für einen Einzelvorgang 3:37a: „Da nahm ihr Herr (d.i. Gott) sie (die neugeborene Maria) gnädig an und ließ sie auf schöne Weise heranwachsen. Und er ließ Zacharias sie betreuen“; und für einen Naturvorgang 16,10: „Er ist es, der vom Himmel Wasser hat herabkommen lassen. Davon gibt es für euch zu trinken, und davon entsteht (*wörtlich*: gibt es) Gebüsch, in dem ihr (euer Vieh) weiden lassen könnt.“). Es sind noch zwei Sonderfälle zu nennen, die schon in die nächsten beiden Redeformen hinüberspielen. Einmal die Darstellung vorgeschichtlicher und ewiger Haltungen, Entscheidungen oder Taten (Sure 9:51: „Sag: Uns wird nichts treffen, was nicht Gott uns vorherbestimmt (*wörtlich*: verschrieben) hat“; außerdem die Rede vom zukünftigen Handeln Gottes (z.B. Sure 3:4b: „Diejenigen, die an die Zeichen Gottes nicht glauben, haben (dereinst) eine schwere Strafe zu erwarten. Gott ist mächtig. Er lässt (die Sünder) seine Rache fühlen“).
- f. Willenskundgaben. Menschen können beanspruchen, im Auftrag Gottes zu sprechen, und seinen Willen als ethische Weisung, als Darlegung seiner Heilsabsicht oder als Deutung des Weltgeschehens vortragen.
- g. Bezeugungen. Gottes Leben kann als wirksam bekundet werden. Dies kann geschehen entweder ohne Blick auf die Wirkung des Zeugnisses lediglich als Treue zur Wahrheit oder mit der Absicht, das Gotteswirken auch andern erfahrbar zu machen (vgl. Edmund Arens, *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf 1989).
- h. Argumentationen. Im Vernunftvollzug lassen sich Begründungsketten entwickeln, in denen Gott beispielsweise als existent erwiesen werden soll (vgl. 16:79: „Haben sie denn nicht gesehen, wie die Vögel in der Luft des Himmels in den Dienst (Gottes) gestellt sind? Gott allein hält sie (oben, so dass sie nicht herunterfallen). Darin liegen Zeichen für Leute, die glauben.“ Richard Schaeffler, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott*, Düsseldorf 1989).

rahīm (1:1 & passim) und das biblische *rahūm* (Exodus 34,6; Psalm 86,15). Dieses Verfahren erbringt aber kaum die erhoffte Klärung. Denn gleichlautende Eigenschafts-Aufzählungen erweisen nicht, dass die Anhänger der drei Religionen an denselben Gott glauben. Was die einzelnen Religionen mit den Attributen meinen, ist nämlich mit der Nennung noch nicht gesagt.²

Auch der Gedanke, dass Gott ja eine Wirklichkeit jenseits jeder Beschreibung ist und dass deshalb unterschiedliche Zuschreibungen doch denselben meinen könnten, hilft nicht weiter. Denn nicht nur, dass er ein einziger ist, muss beim Vergleich von Glaubensweisen bedacht werden; und selbst offenkundige Identifikationen wie „Schöpfer des Himmels und der Erde“³ reichen nicht hin.

Derartige Bedenken kann die christliche Theologie anmelden. Die muslimische Reflexion ist dagegen vom Koran explizit anders festgelegt. Ihm zufolge handelt es sich bei Juden, Christen und Muslimen um denselben Gott.⁴ 140|141 Christliche Theologie, die sich klarmacht, welcher Anspruch ihr zugrundeliegt, sagt dies nicht einfachhin. Es wurden bereits eine Reihe von Argumenten vorgetragen, die eher dafür sprechen, die Frage, ob der Gott, den Juden, Christen und Muslime bezeugen, derselbe ist, zu verneinen.⁵ Da die Frage aber weiter umstritten ist, sind weitere Gesichtspunkte gefragt. Warum sind Christen zurückhaltender in der Identifikation mit dem vom Koran verkündeten Gott? Eine Vermutung stellt sich ein: Nicht Aufzählungen von Gottesbezeichnungen können die Frage klären, weil Juden und Christen etwas grundlegend anderes tun als Muslime, wenn sie von Gott sprechen. Dies lässt sich thesenförmig vortragen und anschließend untersuchen. Die These lautet:

Das biblische Sprechen von Gott ist in einem spezifischen Sinne Bekenntnis. Daher unterscheidet es sich in seinem soteriologischen Problembewusstsein, seiner partikulären Geschichtsbezogenheit und seiner integrativen Bezeichnungstendenz grundlegend vom universalen Parallelismus islamischer Gottesrede. Der Islam lässt sich als das Zeugnis der Confrontatio Gottes verstehen, das Christentum als das Zeugnis der Communio Gottes. Gott sagen ist demnach in der Kirche etwas radikal anderes als muslimischerseits.

Die ersten Einwände gegen eine derartige These werden formal sein. Es ließe sich nämlich sogleich erwidern: Erkenntnistheoretisch ist es unmöglich und theologisch unsinnig, Religionen in kontrastierende Reduktionsformeln, wie „confrontatio vs. communio“, zu pressen.

² In die Schlusserklärung des Ersten Katholisch–Muslimischen Forums (November 2008, Rom) brachten Muslime beispielsweise im Gegenzug zum johanneischen „Gott ist Liebe“ (1 Johannes 4,16) die wohl bewusst mehrdeutige Formulierung zur Darstellung der muslimischen Sicht ein: „A Hadith indicates that God’s loving compassion for humanity is even greater than that of a mother for her child (Muslim, Bab al-Tawba: 21); it therefore exists before and independently of the human response to the One who is ‘The Loving’.“ Dies kann „der Liebende“ oder „das Lieben“ bedeuten.

³ Sure 6:1: „Lob sei Gott, der Himmel und Erde geschaffen und die Finsternis und das Licht gemacht hat!“

⁴ 29:46: „Und streitet mit den Leuten der Schrift nie anders als auf eine möglichst gute Art (oder: auf eine bessere Art (als sie das mit euch tun)?) – mit Ausnahme derer von ihnen, die Frevler sind! Und sagt: ›Wir glauben an das, was (als Offenbarung) zu uns, und was zu euch herabgesandt worden ist. Unser und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben (*muslimūn*).‹“ Allerdings hätten Christen und Juden einiges von ihrem ursprünglich offenbarten Glauben späterhin entstellt (5:13; 2:75); vgl. die dem Koran zufolge ursprüngliche Christologie und Trinitätstheologie, z.B. 19:30; 4:171.

⁵ Felix Körner, „JHWH, Gott, Allāh: Drei Namen für dieselbe Wirklichkeit?“, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 158 (2010), S. 31–38.

Wer das Aussagengeflecht einer Religion auf einen Begriff zu bringen versucht, zieht sich den Vorwurf des Essentialismus zu. Denn einer selbstentwickelten Wesensbestimmung werde hier mehr zugetraut als allen Aspekten der tatsächlichen Wirklichkeit von Islam und Christentum. Eine Religion sei nicht auf eine bestimmte Formel reduzierbar; daher sei die eben vorgetragene These auch sofort mit einigen Koran- oder Bibelziten widerlegbar.⁶ Oder man könne einen islamischen Mystiker finden, der gerade das sage, was hier christlich 141|142 genannt wird,⁷ und manch ein christlicher Autor vertrete doch genau das, was hier als typisch islamisch bezeichnet wurde.⁸ Jede begriffliche Vereinheitlichung einer Religion verbiete sich als fatale Vereinfachung darüber hinaus angesichts interner Meinungsstreitigkeiten über die Geschichte hin, im Blick auf die heutige Vielfalt ihrer Lehr- und Lebensformen, der Kompliziertheit sogar jedes einzelnen Ansatzes sowie wegen einer ja stets möglichen internen theologischen Entwicklung.

Es ist also notwendig, angesichts dieser gravierenden Bedenken neu zu überlegen, ob man Religionen auf Kurzformeln bringen darf. Da eine solche Erkundung keine reine Formalität ist, sondern theologisches Neuland erschließen kann, wird ihr einiger Raum gewährt (I). Erst dann wird (II) die vorgetragene These inhaltlich entfaltet.

1 Essentialismus entlastet – Zur Methodik des Religionsvergleichs

Mit dem Einwand, kontrastierende Kernbegriffe seien essentialistischer Reduktionismus, ist nicht jeder knappen theologischen Zusammenfassung einer Religion der Boden entzogen. Auf den Essentialismuskritik lässt sich vielmehr vierfach eingehen, nämlich mit Verweis auf nachvollziehbare Festgelegtheit (1), theologische Bündelungsdynamik (2), den Vorschlagscharakter von Dialogbeiträgen (3) und die Verflochtenheit in einen Gesamtentwurf (4).

⁶ Koran 50:16 lässt Gott in der 1. Person Plural zu Wort kommen und in Bezug auf „den Menschen“ sagen: „Wir sind ihm näher als seine Halsschlagader.“ – Das klingt nach *communio*. Dagegen klingt Römer 1,18f. nach *confrontatio*: „Der Zorn Gottes wird vom Himmel herab offenbart wider alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbart; Gott hat es ihnen offenbart.“ Allerdings muss bereits hier erwidert werden: Man übersieht beim Zitieren von Sure 50 als Beleg für koranische *communio* mit Gott, dass es nicht um eine Nähe der Lebensgemeinschaft, sondern der Aufsicht geht: „Wir (d.i. Gott) wissen, was er sich einflüstert,“ heißt es im selben Vers. Und umgekehrt bleibt es ja in der Darlegung des Paulus nicht beim konfrontativen Gotteszeugnis. Paulus ist gerade Kronzeuge für die Erfahrung, dass das göttliche Leben zwar jedem als Forderung vor Augen steht (*confrontatio*), aber dann in der Christusgemeinschaft auch als Lebensmöglichkeit eröffnet ist (Römer 6,4; vgl. die Wortwahl der Vulgata in Philipper 3,10: *societas*; 1 Korinther 10,16: *communicatio*).

⁷ Hier ließe sich die Spitzenaussage des Maṣūʿ al-Ḥallāğ (gest. 922) anführen. Aus seinem Munde war zu hören: *anā l-Ḥaqq*, d.h. „Ich bin Gott“. Erneut ist aber sogleich aufzuzeigen, dass dies nicht wirklich überzeugt. Die sufische *unio* mit Gott geschieht gerade auf Kosten des menschlich-personalen Lebens; ist also keine *communio*. Daher ließ al-Ḥallāğ auch der Überlieferung nach seinen Leib gerne kreuzigen. Das Material ist in vier Bänden bereitgestellt von Louis Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, Paris 1975.

⁸ Man könnte an die *Quinque Viae* des Thomas von Aquin (STh I, q. 2, art. 3) denken. Auch hier soll gleich darauf hingewiesen werden, wo der Schwachpunkt des Einwandes liegt: In STh III, q. 73 ist es gerade Thomas, der den *communio*-Charakter sakramentalen Lebens entfaltet.

1.1 Nachvollziehbare Festgelegtheit

Eine ganze Reihe von Religionen kann als sprachlich festgelegt gesehen werden, so dass jede neue Formulierung sich als legitime Auslegung fixierter Normierungen erweisen muss. Das sei hier knapp für Judentum und Altes Testament, etwas eingehender für das Neue und ausführlich für den Islam begründet.

1.1.1 Die Mischna macht es sich geradezu zum selbstaufgeschriebenen Wettbewerb, Tanak-Begründungen für ihre frommen Intuitionen zu finden. So lautet etwa *Pirqê Avôt* 3,7: **142|143**

Rabbi Halafta ben Dôsa aus Kefar-Hananya sagte: »Wenn zehn beisammensitzen und sich mit der Thora beschäftigen, so ist die Gegenwart Gottes (*š'kîmâ*) unter ihnen; denn es ist gesagt: ›Gott steht in der Gottesgemeinde‹ (Psalm 82,1a). Aber wie lässt sich dies nun für nur fünf nachweisen? Es ist gesagt: ›Er hat seine Bande auf Erden gegründet‹ (Amos 9,6). Nun aber für drei? Es ist gesagt: ›Er richtet unter den Göttern‹ (Psalm 82,1b). Wie aber für zwei? Es ist gesagt: ›Dann sprach einer zum andern, und Gott hörte und erhörte‹ (Maleachi 3,16). Wie aber lässt sich dies für einen Menschen nachweisen, der ganz allein ist? Es ist gesagt: ›An jedem Ort, an dem ich das Gedächtnis an meinen Namen stifte, komme ich zu dir und segne dich‹ (Exodus 20,24).

Eine Schriftbegründung wird also mit allen Mitteln der Kunst gesucht und versucht. Und selbst die Freude am Schriftbezug kann sich auf die Schrift berufen. Neben Scham empfindet König Joschija bei der in 2 Könige 22 geschilderten Wiederfindung des Bundesbuches im Haus des Herrn nämlich Glück, denn jetzt kann das ganze Volk »dem Gottesbund beitreten und seine Vorschriften einhalten, die in diesem Buch niedergeschrieben sind« (2 Könige 23,3).

1.1.2 Paulus lässt dreierlei sprachliche Festgelegtheit, sozusagen kanonische Bindung, erkennen. Er sieht sich gebunden an das kirchliche Kerygma, an das Alte Testament und an das Herrenwort. Einerseits betont er ausdrücklich, dass es bei dem von ihm verkündeten rettenden Evangelium auch um eine festzuhaltende Formulierung geht (1 Korinther 15,2); deshalb zitiert er Formeln der frühen Kirche, die sich bereits herausgebildet hatten (z.B. 1 Korinther 8,6). Weiterhin kann er seine Worte alttestamentlich rückbinden. Hier kann man, ohne scharf zu trennen, unterscheiden zwischen Erfüllungszitaten, Vertrautheitszitaten, Verdichtungszitaten und Autoritätszitaten.

Erfüllungszitate zeigen bei Paulus wie in den Evangelien, dass die möglicherweise anstößig empfundene Andersheit Christi doch ganz verheißungsgemäß ist. So ist das wie Torheit klingende Wort vom gekreuzigten Messias doch eine vorhergesagte Zunichtemachung der Weisheit der Weisen (Jesaja 29,14 in 1 Korinther 1,19).

Vertrautheitszitate fließen in die Schriften z.B. des Paulus ein, weil der Autor die Bibel Israels so lebendig in sich trägt, dass sie bei der Darlegung selbständig mitschwingt, oder weil der Autor seine Schriftvertrautheit auch kundtun will (z.B. Jesaja 64,4 in 1 Korinther 2,9).

Verdichtungszitate lassen das Alte Testament so zu Wort kommen, dass es den Gedanken des Paulus illustrierend bekräftigt, also auch in neues Licht rückt. 1 Korinther 5 läuft auf den Ruf aus Deuteronomium zu, mit dem kategorisch Götzendiener ausgeschlossen werden. »Schafft den

Übeltäter weg aus eurer Mitte«; die korinthische Gemeinde ist damit das reinzuhaltende Israel der Landnahme.

Autoritätszitate verlaufen nach dem Muster, dass der als wahr und als richtig verstanden vorausgesetzte Schrifttext das von Paulus Vertretene begründet (z.B. Genesis 2,24 in 1 Korinther 6,16).

Überlieferte Zitate aus dem Munde Jesu sind natürlich von gebietender **143|144** Vollmacht, Autoritätszitate. Ein Herrenwort, das Paulus auch ausdrücklich als solches anführt, ist 1 Korinther 7,10f.: »Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr, die Frau soll sich nicht vom Mann trennen.«

1.1.3 Eine etwas eingehendere Betrachtung verdient der Umgang des Ḥadīṭ mit dem Koran, weil dieses Verhältnis seltener reflektiert wurde. Die Frage ist, welche Rolle spielt der koranische Wortlaut für die Muḥammadüberlieferung? Es lassen sie vier Weisen der Bezugnahme unterscheiden, sie alle sind *kommentierend*.

1.1.3.1 Kontextualisierungen. Bei der Koranlektüre ist oft schwer zu verstehen, wovon überhaupt die Rede ist. Denn die Koransuren wurden, möglichst unter Ausschluss menschlicher Maßstäbe, nach dem formalsten verfügbaren Merkmal sortiert: nach ihrer Länge. Wir erfahren daher aus dem Text nicht, wann was verkündet wurde. Heutige Koranausgaben liefern allerdings häufig wenigstens eine sehr grobe chronologische Angabe: „offenbart zu Mekka“, also vor der Auswanderung im Jahre 622, oder „zu Medina“. Wie vage das ist, zeigt, dass auch der Vers 5:3 („Heute habe ich euch die Religion vervollständigt“) unter „medinensisch“ eingeordnet wird, obwohl es traditionell heißt, er sei auf der Abschiedswallfahrt offenbart worden, also als Muḥammad ein letztes Mal in Mekka war. Wer den Kontext kennt, versteht besser. Daher gibt es ein eigenes Genre von islamischen Überlieferungen, die eine bestimmte Szene aus dem Leben Muḥammads als Ursprungszusammenhang des betreffenden Koranverses behaupten. Der Terminus hierfür ist *sabab an-nuzūl* (wörtlich »Offenbarungsanlass«, pl. *asbāb an-nuzūl*). Beispiel⁹:

Der Gesandte Gottes – Gott segne ihn und gebe ihm Frieden – war krank; deshalb stand er zwei oder drei Nächte nicht auf. Da kam eine Frau und sagte: Muḥammad, ich hoffe, dass dein Schutzgeist dich verlassen hat. Ich habe schon seit zwei oder drei Nächten nicht gesehen, dass er sich dir näherte. Da sandte Gott herab: »Beim hellen Morgen und bei der Nacht, wenn sie still ist! Dein Herr hat dich nicht aufgegeben noch verschmäht« (93:1–3).

Hier befriedigt die Überlieferung Neugier. Man fragt sich, was die koranische Zusage, dass Gott „dich“ nicht hasst, nach der Beteuerungsformel bedeuten könnte. Wer sich die eben zitierte Überlieferung bei der Koranlesung vorstellt, verbindet sich mit dem Leben Muḥammads und kann empfinden, dass Gott Muḥammad geschützt und getröstet hat; eine Übertragung auf eigene Unsicherheiten bei Krankheit und Spott ist möglich. Ob die Nachricht aber etwas Tatsächliches benennt oder vielmehr aus frommem Interesse an mög- **144|145** lichst detailreichem Koranverständnis und möglichst inniger Einfühlung in das Leben Muḥammads entstand, bleibt unklar. Die Neugier geht nun jedenfalls sogar im Blick auf dieses Ḥadīṭ noch weiter und behauptet

⁹ Diese mit der Autorität des Ḡundub b. Sufyān bezeugte Überlieferung (Buḥārī, Muslim) z.B. bei Adel Theodor Khoury (Hg.), *Der Ḥadīṭ*, Nr. 1222.

sogar zu wissen, dass es sich bei der Frau um die in einem andern Koranvers verfluchte Gattin des Abū Lahab handele (111:4), was wiederum das feindselige Reden der Frau in dem zitierten Ḥadīṭ erklären würde. Eine Kontextualisierung kann aber auch Auslegungsrelevanz haben. Sure 112 spricht vom reinen Gottesbekenntnis: »Sprich: Er ist Gott, der Eine, Gott, der Beständige, er zeugte nicht und wurde nicht gezeugt, und keiner ist ihm ebenbürtig.« Es ist nun theologisch höchst relevant, ob dies Juden und Christen zum Ziel hat; dann handelt es sich um eine theologische Kritik. Oder es richtet sich gegen Polytheisten; dann ist es ein Bekenntnis zum gemeinsamen Gott der Buchreligionen.¹⁰

1.1.3.2 Vereindeutigungen. Die Ḥadīṭ-Sammlungen bringen ganze Kapitel mit zusammengestellten Nachrichten zur Verdeutlichung des koranisch Geregelteten. Im *Ṣaḥīḥ* des Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ an-Naysābūrī (Nr. 5360) vereindeutigt der erste Kalif beispielsweise das koranische Alkoholverbot:

Ibn ʿUmar berichtete von seinem Vater ʿUmar – Gottes Wohlgefallen auf beiden: ʿUmar predigte von der Kanzel des Gesandten Gottes – Gott verleihe ihm Segen und Heil. Er lobte und pries Gott. Dann sagte er: „Sodann! Wahrlich, als das Verbot von Berauschemd offenbart wurde, war aus Weizen, Gerste, Datteln, Weintrauben und Honig Gebrautes gemeint; als berauschemd gilt alles, was die Geisteskraft des Menschen beeinträchtigt. Ihr Menschen! Drei Dinge hoffte ich, der Gesandte Gottes – Gott verleihe ihm Segen und Heil – hätte es deutlicher geregelt: Erstens: Die Erbschaft des Großvaters in Bezug auf seine Geschwister. Zweitens: Das Erbe von Verstorbenen, bei denen weder Kinder noch Eltern am Leben sind. Drittens: Umstrittene Zinswucherfragen.“

Oder ein schwieriges Wort findet eine Erklärung, hier übrigens ist die Nachricht selbst offenbar mit Suchbewegungen und Zusatzbotschaften belastet (*Ṣaḥīḥ* des Muslim, Nr. 607):

Anas b. Malik – Gottes Wohlgefallen auf ihm – berichtete: Während der Gesandte Gottes – Gott verleihe ihm Segen und Heil – eines Tages bei uns saß, machte er ein Schläfchen. Dann erhob er sein Haupt und blickte empor. Da sagten wir: „Warum lächelst du, Gesandter Gottes?“ Er erwiderte: „Eben ist mir eine Sure offenbart worden. Er rezitierte dann: ‚Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen. Siehe, wir verliehen dir die Fülle, so bete für deinen Herrn und opfere! Siehe, dein Hasser ist der Kinderlose.‘ [108:1–3].“ Anschließend sagte er: „Wisst ihr, was hier mit ‚Fülle‘ gemeint ist?“ Wir erwiderten: „Gott und sein Gesandter wissen es am besten.“ Da 145|146 erklärte er: „Das ist ein Fluss, den mir mein Herr – erhaben und mächtig – versprochen hat, und an dem es viel Gutes gibt. Vielmehr ist es ein Becken, an dem meine Gemeinde, am Tage der Auferstehung, stehen wird. Trinkgefäße gibt es dort so zahlreich wie die Sterne. Der eine Mensch unter meiner Gemeinde wird dann entfernt. Da werde ich sagen: ‚O mein Herr, dieser gehört doch zu meiner Gemeinde.‘ Allah wird erwidern: Du weißt nicht, was er nach dir (in der Religion) verändert hat!“

1.1.3.3 Betonungen. Was ohnehin aus dem Koran bekannt ist, beispielsweise, dass das Ritualgebet zu beten ist (2:43), wird in einigen Ḥadīṭen eingeschärft; sei es über prophetisches Vorbild (*Ṣaḥīḥ* des Muslim, Nr. 719):

Anas – Gottes Wohlgefallen auf ihm – berichtete: Der Prophet – Gott verleihe ihm Segen und Heil – verrichtete sein Gebet kurz, aber in aller Vollständigkeit.

oder durch Ermahnung (*Ṣaḥīḥ* des Buḥārī 9,16):

Ǧarīr berichtet: Eines Abends betrachteten wir mit dem Propheten – Gott segne ihn und gebe ihm Frieden – den Mond. Es war eine Vollmondnacht. Er (sc. Muḥammad) sagte: »Ihr werdet euren Herrn sehen, wie ihr jetzt den Mond seht; und euch wird nichts Böses zustoßen, wenn ihr ihn seht. Und bemüht euch«, fuhr er fort, »die Gebete vor Sonnenaufgang und vor Sonnenuntergang nicht zu versäumen!« Anschließend rezitierte er: »Und lobpreise deinen Herrn vor dem Aufgang der Sonne und vor ihrem Untergang.« [50:39b].

¹⁰ Vgl. z.B. die Erwägungen Mehmet Paçacıs hierzu in Felix Körner (Übers.), *Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg 2006, S. 197f.

Das Interessante an diesem Ḥadīṭ ist, dass es nicht den Offenbarungsanlass liefert. Um die Wichtigkeit des Nachmittagsgebets zu unterstreichen, überliefern Muslime hier eine Szene aus dem Leben Muḥammads, in der er selbst einen Koranvers aus dem Langzeitgedächtnis rezitiert. Er war nicht soeben ergangen.

1.1.3.4 Bezugsetzungen. Hierfür ist nun der Ausgangspunkt nicht eine Koransure, von der man fragt, was sie bedeutet, sondern eine Lebenssituation, von der man fragt, wie man in ihr korangemäß handeln kann. In solchen Situationen lautet die Frage, welcher Vers denn hier in Anschlag zu bringen ist. Entsprechend steht das Koranzitat hier nicht am Anfang; der Vers ist vielmehr Zielpunkt der Überlieferung. Beispielsweise war es Muslimen offenbar unklar, wie sie mit wertvollem Besitz umgehen sollten. Was etwa, wenn einer mit seinen edlen Tieren protzt? Dazu wird überliefert:¹¹

Der Prophet wurde nach den Kamelen gefragt. Er sagte: Ich habe keine Offenbarung über sie empfangen, außer diesem allgemeinen einmaligen Vers: „Wenn dann (im 146|147 Jüngsten Gericht) einer (auch nur) das Gewicht eines Stäubchens an Gutem getan hat, wird er es zu sehen bekommen. Und wenn einer (auch nur) das Gewicht eines Stäubchens an Bösem getan hat, wird er es (ebenfalls) zu sehen bekommen“ (99:7–8).

1.1.4 Zwischenergebnis: Die Untersuchung hat ergeben, dass sowohl das rabbinische Judentum als auch das Christentum sich als schriftgebunden versteht und dass dieses Selbstverständnis sich selbst nochmals aus den Grundquellen begründen lässt. Dasselbe ließ sich islamischerseits, nun als Koranbezug, nachweisen: Muslime betrieben von Anfang an ihre praxisbezogene Eigenreflexion mittels Schriftbezug. Es müssen nun aber nach diesem ersten Ergebnis, dass Judentum, Christentum und Islam schriftgebunden sind, auch die unterschiedlichen Ausprägungen des Schriftbezugs in den Blick kommen.

1.1.5 Lehramt und Außensicht. Aus Textgebundenheit folgt nicht notwendig, dass sich eine Religion auf eine bestimmte Formulierung, ja nicht einmal eine bestimmte theologische Linie des Grundtextes festlegen lässt. In der rabbinischen Schriftexegese lässt sich beobachten, wie der Text nicht in seinen Einzelaussagen normiert. Die Auslegung ist spielerisch und oft kontrovers. Der Spielraum wird abgesichert von einer durch den Text bezeugten, aber nicht von ihm geschaffenen Wirklichkeit. Juden können Schriftauslegung betreiben mit der Voraussetzung, dass Gott sie zu seinem Volk erwählt hat. Die Erwählung, die besondere, freie Gottesbeziehung spiegelt sich in jeder Textstelle und bildet die implizite Grundbedeutung der gesamten Schrift. Die Kirche bezieht sich von Anfang an auf einen Text, zuerst ist nur das, was man heute Altes Testament nennen kann, dann kommen die Bücher des Neuen Bundes hinzu. Kirchlicher Textbezug ist aber nicht biblizistisch, als gäbe es nur die schriftliche Quelle. Schrift ist für die frühe Kirche vielmehr relevant, weil und insofern sie das Christusgeschehen bezeugt. Man entdeckt also Christus in der Schrift und die Schrift in Christus. In der Christuserkenntnis hat die erste kirchliche Exegese ihr Interesse, ihr Kriterium und ihren Geist. Daher ist es nicht überraschend, wenn die Gemeinschaft das Recht beansprucht, von bestimmten Imperativen des Textes zu sagen, sie gelten für sie heute so nicht mehr, wie sie damals gemeint waren und verstanden wurden. Nun handelt es sich hierbei nicht um ein angeblich katholisch-hermeneutisches Prinzip, das der auslegenden Gemeinschaft eine Gewalt

¹¹ Mit der Autorität des Abū Hurayra bei Buḥārī (42,12) und Muslim, vgl. Khoury, Nr. 1228, der allerdings vermutet, es sei von der Frage die Rede, ob Kamelbesitz abgabenpflichtig sei.

über ihre Quelle verleiht. Gewalt in der Kirche hat das Geschehen Christi. Dies und die davon abgeleitete Autorität der auslegenden Gemeinschaft sowie jeder Übergang von Text zu Auslegung muss sich im Text selbst spiegeln und daher auch aus dem Text selbst begründbar sein. Das ist neutestamentlich klar gegeben (z.B. Johannes 14,26).

Wie aber steht es mit dem Koran? Auch er verweist über den Text hinaus, auf den Propheten und sein Verhalten und sein Entscheiden. Aber er verweist nicht auf eine kanonisierende, autorisierte Gemeinschaft, die neue Regelungen **147|148** in dem Bewusstsein »Der Heilige Geist und wir haben beschlossen« (Apostelgeschichte 5,28) treffen kann.

Dass sich durch historische Forschung, Hadith-Beobachtung und Erarbeitung der hermeneutischen Implikationen erweisen lässt, dass Muslime sich durch den Koran inhaltlich festgelegt sahen und festgelegt sehen müssen, mag als erwiesen gelten. Jedoch ist hier mit einem Einwand zu rechnen. Ist es nicht einzig entscheidend, was Muslime selbst für islamisch erklären? Ist also die Frage, wie Muslime textgemäß vorgehen „sollten“, nicht ganz uninteressant? Hängt Islamizität nicht schlicht am Entscheid der Religionsgemeinschaft? Beispielsweise zeigt die historische Forschung, dass das osmanische Reich in keiner Weise fundamentalistisch mit dem Koran umging, ja dass man sich eine große Auslegungsfreiheit herausnahm.¹² – So leicht lässt es sich in keiner Religion die einen gewissen Vernunft-Anspruch hat, argumentieren. Die Begründungen der Legitimität von Auslegungen beanspruchen, da sie eben begründen wollen, nachvollziehbar zu sein. Hier lässt sich Bedeutung nun keineswegs nur beliebig und autoritär von einem internen Lehramt und Legitimität durch historische Praxis festlegen. In ihrer Berechtigung und tatsächlichen Wirksamkeit auf Dauer spielt es eine Rolle, ob derlei offizielle Auslegungen begründet sind. Es ist dagegen unerheblich, ob die Infragestellung – oder Begründung! – der Berechtigtheit einer Auslegung von Anhängern oder von außen kommt. Auch Nichtmitglieder können Vertretern einer Religion gute Fragen vorlegen und Folgerichtigkeiten einsehen. So können Juden und Muslime etwa fragen, warum die Kirche das Beschneidungsgebot (Genesis 17,10) nicht achtet, obwohl sie die Gültigkeit des Textes anerkennt, dem es entstammt. Hier wird man, wie oben dargelegt, antworten können, dass die Hebräische Bibel als Alter Bund in den christlichen Kanon aufgenommen ist, der durch den Neuen eine andere Bedeutung als die einer unmittelbaren Handlungsanweisung bekommen hat; er bezeugt vielmehr Christus im Zueinander des Handelns Gottes und seines Volkes. Das Apostelkonzil kann daher ausdrücklich und gegen den Thora-Wortlaut erklären, dass zum Christwerden keine körperliche Beschneidung erforderlich ist (Apostelgeschichte 15).¹³

Während man also christlicherseits die Auslegungsautorität der Kirche auch aus der Schrift erweisen kann, erscheint dies islamischerseits nicht möglich. Aber möglicherweise will der Islam gar nicht über Schriftbindung nachweisen, dass seine derzeitigen Entscheidungen richtig, islamisch, gottgewollt sind? Selbstverständlich können auch Prinzipien von Normierung in Frage **148|149**

¹² Vgl. den von Felix Körner übersetzten und kommentierten Beitrag Mehmet Paçacı, „Klassische Koranexegese – was war das?“, *Münchener Theologische Zeitschrift* 58 (2007), S. 127–139.

¹³ Nun können Juden und Muslime allerdings nachhaken, warum die Kirche den damals vereinbarten Verzicht auf Blutverzehr (Apostelgeschichte 15,20) nicht achtet. Möglicherweise ist das Prinzip in Anschlag zu bringen, dass der in der apostolischen Kirche wirksame Geist über der Schrift steht: »Was Gott für rein erklärt hat, das nenne du nicht unrein« (Apostelgeschichte 10,15).

gestellt werden. Warum sollte sich denn Islamizität über Koranizität erweisen? Wie lässt sich die Notwendigkeit des Quellenbezugs selbst begründen? Wie lässt sich beispielsweise überzeugend zeigen, dass die Legitimität einer sich als authentisch islamisch ausgebenden Behauptung ausgerechnet aus ihrer Übereinstimmung mit dem Koran zu erweisen sei? Wieso sollte aber der Islam ausgerechnet koranbezogen entscheiden müssen? Was, wenn dies ein muslimischer Theologe ablehnt? Tatsächlich vertreten einige Muslime neuerdings, dass dem Koran faktisch jahrhundertlang keine Letztautorität im Islam zugekommen sei und auch nicht zukommen dürfe.¹⁴ Eine derartige Sichtweise muss sich aber die Frage gefallen lassen, was sie mit dem Selbstanspruch des Koran macht, für alle Zeiten und alle Muslime, ja alle Menschen maßgebliche Anweisung zu sein.

(Dies ist) eine Schrift, die (als Offenbarung) zu dir herabgesandt worden ist. Du sollst dich ihretwegen nicht bedrückt fühlen. (Sie ist zu dir herabgesandt,) damit du (die Ungläubigen) mit ihr warnst, und (als) eine Mahnung für die Gläubigen. Folgt dem, was von eurem Herrn (als Offenbarung) zu euch herabgesandt worden ist, und folgt nicht statt ihm (gewissen) Freunden (die euch nur verführen, aber euch nichts helfen)! Wie wenig lasst ihr euch mahnen! (7:2f.).

Dies ist die Schrift, an der nicht zu zweifeln ist, (geoffenbart) als Rechtleitung für die Gottesfürchtigen (2:2).

Dass es dabei aber einen Auslegungsspielraum und eine Auslegungsgemeinschaft gibt, ist nicht nur einzuräumen, es ist am Text selbst aufweisbar.

Er ist es, der die Schrift auf dich herabgesandt hat. Darin gibt es (eindeutig) bestimmte Verse – sie sind die Urschrift – und andere, mehrdeutige. Diejenigen nun, die in ihrem Herzen (vom rechten Weg) abschweifen, folgen dem, was darin mehrdeutig ist, wobei sie darauf aus sind, (die Leute) unsicher zu machen und es (nach ihrer Weise) zu deuten. Aber niemand weiß es (wirklich) zu deuten außer Gott. Und diejenigen, die ein gründliches Wissen haben, sagen: »Wir glauben daran. Alles (was in der Schrift steht) stammt von unserem Herrn (und ist wahre Offenbarung, ob wir es deuten können oder nicht). Aber nur diejenigen, die Verstand haben, lassen sich mahnen« (3:7).

Im Gesandten Gottes habt ihr doch ein schönes Beispiel. (Alle haben in ihm ein schönes Beispiel) die auf Gott hoffen und sich auf den jüngsten Tag gefasst machen und unablässig Gottes gedenken. Und als die Gläubigen die Gruppen (der Verbündeten der Mekkaner) sahen, sagten sie: »Das ist das, was Gott und sein Gesandter uns versprochen haben. Gott und sein Gesandter sagen die Wahrheit.« Und es bestärkte sie nur noch in ihrem Glauben und ihrer Ergebenheit.(33:21f.).

Wir dürfen daher sagen: Es ist möglich, aus Texten bestimmte Verfahren und Aussagen als normkongruent und religionsfundierend, andere aber als abweich- **149|150** lerisch zu erweisen; und ein solcher Erweis steht im Prinzip nicht nur dem Anhänger der betreffenden Religion zu und ist nicht nur ihm verständlich. Judentum, Christentum und Islam sind je unterschiedlich textbezogen. Rabbinisches Judentum wird von seiner Heiligen Schrift dazu aufgerufen, sie als Erwählungszeugnis zu lesen, wie die Kirche gerufen wird, sie als Christuszeugnis zu lesen. Die Muslime aber ruft der Koran dazu auf, ihn als Anweisung rechten Glaubens und Handelns zu lesen.¹⁵ In einer textlich festgelegten Religion lässt sich also nachvollziehen, dass und wie sie textlich tatsächlich normiert ist.

¹⁴ Vgl. etwa Mehmet Paçacı, in Körner, *Alter Text – Neuer Kontext*, S. 130.

¹⁵ Ein Beispiel, wie der Koran von sich spricht ist Sure 4:13a: „Das sind die Gebote Gottes. Wer nun Gott und seinem Gesandten gehorcht, den lässt er (dereinst) in Gärten eingehen.“

1.2 Theologische Bündelungsdynamik

Theologie arbeitet häufig mit Zentralgedanken, die in einem dynamischen Wechselspiel mit den Einzelaussagen einer Religion stehen. Sie fassen also den erfassten Glaubensgehalt abbildhaft zusammen, haben eine kondensative Funktion; und sie enthalten und bewirken gleichzeitig theologische Neuerkenntnis, haben eine konstruktive Funktion. Klassisches Beispiel wäre die altkirchliche Annahme, dass es eine *regula fidei*¹⁶ gebe, mit der sich das gesamte Evangelium bündeln und zugleich jede theologische Behauptung messen lässt; ein weiteres wäre die reformatorische Vorstellung von der Rechtfertigungslehre als Kanon im Kanon. Muslime können als *norma normans* den *tawhīd* nennen.¹⁷ Der Begriff wird meist als »Monotheismus« wiedergegeben, enthält aber eine Dynamik, die sich etwa als »Eins-Setzung« verdeutschen ließe. Solche theologischen Formeln schließen das Denken nicht ab, sondern bleiben in einem bewegten Hin-und-Her, wenn sie auf die einzelnen Fragestellungen der Theologie bezogen sind. Wie lässt sich beispielsweise die Einzigkeit Gottes (*tawhīd*) mit dem Glauben an die Anfangslosigkeit des Koran vereinbaren? Hatte Gott stets etwas neben sich?

Zumindest eine von biblischem Denken angestoßene Theologie zementiert in einer zusammenfassenden Formel nicht einen Terminus. Vielmehr erhellt der Gehalt des mit ihr Benannten erst nach und nach, und oftmals auf Umwegen und durch Selbstkorrektur bisherigen Verständnisses. Theologie arbeitet also durchaus fruchtbar mit Formulierungen, die den Wesenskern einer Religion benennen wollen, ohne essentialistisch einzufrieren.

1.3 Der Vorschlagscharakter von Gesprächsbeiträgen

Nicht nur religionsintern sind Wesensbenennungen produktiv. Sie können auch von außen einer Religion angetragen werden, wenn sie sich nicht als abschließendes **150|151** Urteil gebärden, sondern als Gesprächsbeitrag in einem Prozess, von dem klar ist, dass er die betroffene Religion selbst wandeln kann. Dass selbst Formeln, die ursprünglich als abschließend, ja eschatologisch verwerfend gemeint waren, später als theologisch konstruktiv aufgegriffen wurden, lässt sich, zwar nicht interreligiös, aber interkonfessionell beobachten. Inzwischen versucht man nämlich, von außen eingebrachte, kritische Bündelungsformeln, z.B. „Werkgerechtigkeit“, nicht mehr als trennende Verwerfung zu sehen, sondern als heilsame Warnung.¹⁸ Wer beispielsweise den Islam auf den Begriff »Einheit« bringt,¹⁹ mag damit auch die Problematik eines Gesellschaftsentwurfs zur

¹⁶ Adolf Martin Ritter, „Glaubensbekenntnis(se). Alte Kirche“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 13, Berlin 1984, S. 399–412, S. 403.

¹⁷ Daniel Gimaret, „TAWHĪD“, in: *Encyclopédie de l’Islam*, Band 10, Leiden 2002, S. 417.

¹⁸ Wolfhart Pannenberg, „Können die gegenseitigen Verwerfungen zwischen den Reformationskirchen und Rom aufgehoben werden?“, in: Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg (Hgg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Band 2: *Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung*, Freiburg und Göttingen 1989, S. 17–31, hier S. 31.

¹⁹ Muslimische Theologen baten Felix Körner einmal, Islam mit einem einzigen Wort zu beschreiben. Der spontane Vorschlag: „Einheit“ fand Anklang.

Sprache bringen, der Integration von Verschiedenheit nicht vorsieht. Diese Schwachstelle kann in einer uniformen Einheitsvorstellung angelegt sein, ohne dass ihre Benennung zugleich behaupten müsste, der Islam sei für alle Zeit auf eine gesellschaftliche Einheitlichkeitsdoktrin festgelegt.

1.4 Verflochtenheit in einen Gesamtentwurf

In Vermeidung essentialistischen Redens sezieren Wissenschaftler zum Religionsvergleich mitunter thematisch Einzelfäden aus verschiedenen Religionen, um sie auf ihre Überzeugungskraft zu überprüfen oder miteinander anzureichern. Unter der Selbstbezeichnung Komparative Theologie²⁰ etwa verfahren derzeit zum Teil religionswissenschaftlich geschulte Theologen bewusst »mikrologisch« und halten beispielsweise Verkörperungsvorstellungen klassisch-tamilischer Śiwa-Verehrer-Kommentare neben einen Artikel Karl Rahners zur Herz-Jesu-Verehrung.²¹ Im Folgenden sollen gerade nicht Einzelproben als Aussagen eigenen Rechts verglichen werden; vielmehr wird von den Vorstellungen, die gegenübergestellt werden, zugleich behauptet, dass sie die jeweilige Gesamtdeutung, wie sie eine Religion vorträgt, als Geflecht zum Vorschein bringen.

So ließe sich dieser Methodenabschnitt mit einer ausgleichende SchlussThese beschließen. Wer sich auf die Identifikation einer Religion mit einer bestimmten Wirklichkeitssicht versteift, unterschätzt tatsächlich das Potential der bewegten Wirklichkeit jedes religiösen Denkens. Es ist aber legitim, ja notwendig, in dieser bewegten Wirklichkeit dynamische Kurzformeln vorzuschlagen. **151|152**

2 Das christliche Bekenntnis

2.1 Soteriologisches Problembewusstsein

Es ist keine zufällige Doppeldeutigkeit, dass Schuldbekenntnis und Glaubensbekenntnis mit demselben Wort benannt sind. In der Gottesrede Israels, sei sie narrative Bezeugung oder prophetischer Appell, Weisung oder Gebet, ist stets vorausgesetzt, dass hier Menschen sprechen, die von Gott zu seinem Volk gemacht sind (z.B. Psalm 33,12). Auch Jesu Kritik an angeblich heilshinreichender Volkszugehörigkeit (Lukas 3,8) bestätigt diese Voraussetzung. Israel erlebt daher die Beziehung zu seinem Gott innerhalb von Geschehensabläufen – als Erwählung, Gericht, Opfer, Gnade.

Wo immer es Menschen gelingt, sich zu Gott in die ihm entsprechende Beziehung zu setzen, erkennen sie dem biblischen Denken zufolge auch an, dass darin eine freie, persönliche Erwählung Gottes liegt (Epheser 1,3). Christliche Rede von und zu Gott muss sich demnach immer bewusst machen, dass es nicht selbstverständlich, „natürlich“, sondern ein überraschendes Geschenk ist, Gott wirklich anerkennen zu können (vgl. z.B. 1 Korinther 2,11). Das christliche Glaubensbekenntnis ist immer auch Schuldbekenntnis, verdeckt oder ausdrücklich (qui propter nos

²⁰ Francis X. Clooney, „Comparative Theology“, in: John B. Webster, Kathryn Tanner und Iain Torrance (Hgg.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford 2007, S. 653–669.

²¹ Francis X. Clooney, *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*, Oxford 2001, S. 103.

homines et propter nostram salutem descendit ... confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum).

Der Koran setzt dagegen voraus, dass Menschen sich auf Appell hin heilsrelevant ändern können. Der Appell unterstreicht sich selbst mit Blick *entweder* auf eine Geschichte; sie ist aber kein Umschlagpunkt, sondern rein exemplarisch. So können biblische (Noah: 7:59; Mose: 2:55 etc.) oder altarabische (Sure 105) Beispiele herhalten, um immer dasselbe zu illustrieren: Ungehorsam wurde von Gott noch stets handgreiflich geahndet. *Oder* der Appell liefert seine Motivation durch Blick auf die verheißene Lohn- und androhte Straf-Zukunft.²² Die menschliche Unfähigkeit, die geforderte Gerechtigkeit selbst zu erbringen, bleibt koranischerseits unerwähnt. Einmal heißt es vom Menschen, er sei „von Natur aus schwach“ wörtlich: als Schwacher geschaffen (4:28); der Kontext erweist aber, dass der Koran nicht etwa von einer soteriologisch relevanten Schwachheit handelt, sondern von einem Männerproblem: Einige Muslime wollen ihre Sklavinnen heiraten, was ihnen nun gestattet wird (4:25). Dass es bei der koranisch gesehenen Menschen-Schwäche nicht um eine Unfähigkeit zur Selbstbekehrung geht, **152|153** erweist indirekt ebenfalls Sure 4: Satan wird mit derselben Eigenschaft belegt wie oben der Mensch; seine List ist „schwach“ (*daʿif*, 4:76; vgl. dagg. z.B. 5:20b; Epheser 6,11; 1 Petrus 5,8).

2.2 Partikuläre Geschichtsbezogenheit

Was der christliche Glaube bekennt, lässt sich – wie das gesamte biblische Zeugnis – nur aufgrund einer besonderen Geschichte bekennen und ist immer auch Bekenntnis dieser Geschichte. Gott identifiziert sich in den Bundesformeln als der, der an seinem Volk gehandelt hat (z.B. Exodus 20,2). Man äußert nicht sozusagen philosophisch überzeugt „Credo in unum Deum“. Die Kirche bekennt Gott vielmehr sofort als Vater und spricht damit aus der Sohnschaft Jesu Christi. Koranisches Gottesverständnis geht, im Unterschied hierzu, davon aus, dass alle Menschen natürlicherweise (*fiṭra*)²³ Gott anerkennen und nur von entstellten Religionsformen davon abgebracht werden. So gilt Adam in Anschluss an Sure 3:33, wo er mit Noah und Abraham erwähnt wird, als erster Prophet. Abraham ist für den Koran der Inbegriff des natürlich-ursprünglichen Monotheisten (Ḥanif). Er hat sich seine Gotteserkenntnis selbst erschlossen, und zwar durch Naturbeobachtung (Sure 6:74–79). Das kann jeder Mensch. Daher sagt Sure 2:135 dem Muḥammad: „Und sie (d.h. die Leute der Schrift) sagen: ›Ihr müsst Juden oder Christen sein, dann seid ihr rechtgeleitet.‹ Sag: Nein! (Für uns gibt es nur) die Religion Abrahams, eines Ḥanifen. Er war keiner von denen, die (dem einen Gott andere Götter) beigegeben!“. Eine notwendige Bezugnahme auf und über eine bestimmte Erlösungsgeschichte ist damit abgelehnt. Der Islam sieht sich nicht als exklusive Religion, sondern

²² Z.B. Sure 2:25: „Und verkünde denen, die glauben und tun, was recht ist, dass ihnen (dereinst) Gärten zuteil werden, in deren Niederungen (*wörtlich*: unter denen) Bäche fließen! Sooft sie eine Frucht daraus zu essen bekommen, sagen sie: ›Das ist (ja dasselbe), was wir (schon) vorher zu essen bekamen.‹ Man gibt es ihnen derart, dass eines dem andern (zum Verwechseln) gleichsieht. Und darin haben sie gereinigte Gattinnen (zu erwarten). Und sie werden (ewig) darin weilen.“ Dagegen 4:10: „Diejenigen, die das Vermögen der Waisen zu Unrecht aufzehren, bekommen in ihren Bauch nichts als Feuer zu essen. Und sie werden (dereinst) in einem Höllenbrand schmoren.“

²³ Duncan B. MacDonald, „FITRA“, in: *Encyclopedia of Islam*, Band 2, Leiden ²1965, S. 931f.

setzt einen reproduzierbaren Parallelismus der von Menschen aufgenommenen Gottesbeziehung voraus.

2.3 Integrative Bezeichnungstendenz

Von Anfang an hatten die Christen besondere Weisen, die Christusgeschichte und deren Lebensbedeutung zu versprachlichen. Die Vorgeschichte, Entwicklung und Implikation christlichen Redens von Gott soll hier kurz reflektiert werden.

a. Vorgeschichte. Israels Weise, die Geschichte Gottes zu erleben und zu erzählen, ist nicht nur Vorgeschichte christlicher Theologie; Israels Gotteszeugnis gehört vielmehr selbst zu jedem Christusbekenntnis. Israel erkennt Gott zwar als eifersüchtig (Exodus 20,5); denn er verlangt, dass sein Volk sich allein auf ihn verlässt. Das ist der Grund für das strikte Verbot, anderen Göttern zu dienen. Dennoch gibt es fünf Tendenzen in der Hebräischen Bibel, die Exklusivität des Herrn in der Weise der Einbeziehung in seine eigene Wirklichkeit, nicht der 153|154 Abgrenzung zu verstehen.

i) In der Erwählung seines Volkes (z.B. Psalm 135,4; Jesaja 41,9) und im Bundschluss (Psalm 105,9) bindet Gott sein Projekt an die Schwachheit einer Menschengruppe. Gottes eigener Name, seine Anerkanntheit in der Welt steht damit auf dem Spiel, ja ist durch das Verhalten seines Volkes akut gefährdet.²⁴ ii) Israels Gott ruft sein Volk in die göttliche Seinsweise, nämlich zur Heiligkeit (z.B. Levitikus 19,2). iii) Gott handelt durch Menschen; so hat „Mose“ (Exodus 3,12), aber zugleich „der Herr“ (Exodus 13,3) das Volk Israel aus Ägypten herausgeführt. iv) Es gibt auch verschwimmende Übergänge. Die drei, die Abraham besuchen, werden als „Männer“ beschrieben, obwohl die Geschichte vom Besuch des Herrn bei Abraham erzählen will (Genesis 18,1). v) Der Herr holt selbst Menschen in den explizit göttlichen Bezeichnungsbereich (Psalm 82,6; Exodus 7,1; Hosea 11,1).

b. Entwicklungen. Das alttestamentlich Vorbereitete wird nun nicht einfach ausgezogen. Es gibt vielmehr eine neue Erfahrung, die die ersten Christen auf ihre Theologie bringt, oft im Rückgriff auf Israels Darstellungen. Die ersten Zeugen verstehen, dass der Anspruch Jesu, das Gottesreich sei durch ihn angebrochen, erfüllt ist durch seine Auferstehung und seine Erhöhung zur Rechten seines himmlischen Vaters (vgl. Römer 1,4; 8,34; Apostelgeschichte 7,55). Er ist erhöht und somit „Herr“ (1 Korinther 16,22). Damit trägt er den Κύριος-Namen JHWHs. Die Kirche erkennt, dass in der Jesusgeschichte Gottes ewiger Sohn offenbar geworden ist (Johannes 1,14). Dies zu bekennen ist gerade nicht Verkleinerung Gottes, dem ein Rivale beigesellt würde, sondern Verherrlichung Gottes (Philipper 2,11). Denn es ist nicht Bestreitung seiner Einzigkeit, sondern Bezeugung seiner Wirklichkeit, seines Wirkens. Als Jesus ans Kreuz „erhöht“ wurde (Johannes 12,32), hat Gott ihn verherrlicht. Sein himmlischer Vater hat alles (Johannes 16,15), die göttliche Herrlichkeit (17,5), dem übergeben, der ihn bis ins Letzte bezeugte und verherrlichte: Christus (17,4). Den, dem Gott seine Herrlichkeit übergeben hat, darf die Kirche als Gott bekennen (vgl. 20,28).

²⁴ Ezechiel 36,20f. sagt Gott zu und über Israel: „Als sie aber zu den Völkern kamen, entweiheten sie überall, wohin sie kamen, meinen heiligen Namen; denn man sagte von ihnen: Das ist das Volk JHWHs und doch mussten sie sein Land verlassen. Da tat mir mein heiliger Name leid, den das Haus Israel bei den Völkern entweihete, wohin es auch kam.“

Hiermit ist keine Ausnahme in der Einzigkeit Gottes, eine einmalige Verdoppelung hergestellt, sondern eine Bewegung angebrochen. Jesu Sohn-Sein ist nicht exklusiv, sondern integrativ („Wenn ich über die Erde erhöht bin, werde ich alle zu mir ziehen.“ Johannes 12,32). Die Einheit Gottes kommt somit als dynamische in den Blick, nämlich als die Bewegung, in der Gott an sich selbst Anteil gibt, als Überwindung von Abgrenzung. In die Beziehung Christi zu seinem Vater können und sollen alle Menschen gelangen. Wer in die Lebensgemeinschaft mit Christus eintritt (Römer 6,4), betritt das Feld des **154|155** Zueinander zwischen Jesus und seinem Vater. Die hier einsetzende Dynamik bezeichnen die frühesten Christen mit dem traditionellen Wort „Geist“: „Ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater!“ (Römer 8,15).

Die Dynamik des Einbeziehens ermöglicht neue Identitäten. Einheitserfahrung und Einheitswunsch Christi (Johannes 17,22) schlagen sich in der frühesten christlichen Theo-Logie nieder; denn die Kirche sieht sich genötigt, angesichts ihrer Erfahrung hergebrachte Begriffe und Vorstellungen zu korrigieren (vgl. schon die Korrektur Jesu am Messiasbegriff des Petrus, Matthäus 16,24). Die Kirche bekennt nun: Christus und sein himmlischer Vater, und entsprechend auch Christus und seine Kirche, sind eins. Jesus identifiziert sich mit seiner Kirche.²⁵

Das heißt jedoch nicht, dass Gott aufginge in seiner Gemeinde; allerdings kann sowohl die rechte Weise der Gottesverehrung als auch Gott selbst πνεῦμα heißen: „Gott ist Geist und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Johannes 4,24). Die Mehrdeutigkeit des Geistbegriffs konnte zu der bekannten Schleiermacher'schen Bestimmung führen, derzufolge der Geist „die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesamtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes“ ist.²⁶ Die christliche Theologie sieht sich durch derartige Bezeichnungstraditionen zurecht verpflichtet; denn die Integrationsbewegung Christi will sich auch in der integrativen Bezeichnungstendenz der Kirche spiegeln.

Die Alte Kirche bezeugt daher auch, dass der Geist Gottes selbst Gott ist. Ausdrücklich erklärt dies das Konzil von Konstantinopel (381). Warum stellen Theologen des vierten Jahrhunderts, beispielsweise Basilius von Kaisarea die Gottheit des Geistes heraus? Der Geist mit seiner reformierenden Kraft kann nicht der Kirche unterstellt sein. Sie muss sich vielmehr als

²⁵ Epheser 1,22f.: „Alles hat er ihm zu Füßen gelegt und ihn, der als Haupt alles überragt, über die Kirche gesetzt. Sie ist sein Leib und wird von ihm erfüllt, der das All ganz und gar beherrscht“. Paulus, der „die Kirche Gottes verfolgt“ (1 Korinther 15,9, Galater 1,13), hört „Jesus“ fragen: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich?“, Apostelgeschichte 9,4f. parr.; vgl. auch 1 Kor 12,12f.

²⁶ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Band 2, Berlin ²1960, S. 259, zitiert nach: Rudolf Landau, „Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben. Praktisch-theologisch“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 12, Berlin 1984, S. 237–242, S. 238f.

geistgegründet erkennen.²⁷ 155|156 In der Anerkennung des Geistes als Gott kann sich die Kirche von ihm lebendig ergreifen lassen. Dabei konnte sich die Alte Kirche auf neutestamentliche Zeugnisse berufen (2 Korinther 3,17: „Der Herr aber ist der Geist“). Dass der Geist selbst Gott ist, kann sich jedoch auch aus einem Gedanken ableiten, der davon ausgeht, dass die Beziehung zwischen Christus und seinem himmlischen Vater „Geist“ genannt werden kann (der „Geist, der ruft: Abba, Vater“ Galater 4,6). Tritt ein Christ in die Sohnschaft Christi ein, bleibt er nicht in Mittelbarkeit zum Vater, sondern lebt in voller Teilhabe am göttlichen Leben selbst (2 Korinther 13,13). Geist ist damit keine abgeleitete Existenzform, sondern Gottes Wirklichkeit.

c. Implikationen. Das islamische Glaubensbekenntnis (arab. *šahāda*, d.i. „Zeugnis“) lautet: „Es gibt keine Gottheit (*ilāh*) außer Gott (*Allāh*), und Muḥammad ist sein Gesandter (*rasūl*).“ Die Rolle Muḥammads im Glaubensbekenntnis ist zweifach. In Absetzung von jeglicher „Beigesellung“ soll er in keiner Weise als Gottes Kind, lediglich als Gesandter markiert sein.²⁸ Außerdem wird ihm die Aufgabe zugestanden, das Kriterium rechten Gottesglaubens bringen zu können; den inzwischen entstellten Offenbarungsgehalt kann die an ihn ergehende und gleich festzuhaltende Offenbarung korrigierend bestätigen.²⁹ Dabei ist der gesamte Koran ein Aufruf, sich Gott stets als Schöpfer (2:117) und Gerichtsherrn (1:4) vor Augen zu halten und sich entsprechend zu verhalten (2:21f.). So wird der Islam selbst für alle Menschen zum Zeugnis für das Gegenüber Gottes, ja zur *confrontatio* mit ihm, wie es auch die Gestik des islamischen Ritualgebets zum Ausdruck bringt.

Den christlichen Zeugnissen zufolge will Gott nicht nur als der benannt sein, der in der Gottesbeziehung dem Menschen gegenübersteht. Gott will vielmehr seine Herrlichkeit, sein Gottsein – in der Weise der Heiligkeit³⁰ – verschenken. Daher will er auch Ermöglichung und Vollzug der Gottesbeziehung als seine eigene 156|157 Wirklichkeit, als Gott bezeichnet wissen. Die theologische Bezeichnungstradition vollzieht demzufolge Gottes eigene Beteiligungsintegration. Die

²⁷ Basilius muss sich zu seinem Plädoyer erst durchringen. Die reichskirchliche Krise kann ihm zufolge nur überwunden werden in einem Neuaufbruch des Geistes. Wenn der Heilige Geist erneut Charismen schenkt wie in der Urkirche, kann die Kirche wieder aufleben. Dafür aber wäre ein in der Kirche bereits aufgegangener Geist nicht imstande. Wolfdieter Hausschild, „Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben. Dogmengeschichtlich“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 12, Berlin 1984, S. 196–217, S. 201. Adolf Martin Ritter („Geist/Heiliger Geist. Kirchengeschichtlich“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 3, Tübingen 2000, Sp. 567–569, Sp. 568) erinnert mit Verweis auf Georg Kretschmar („Der Heilige Geist in der Geschichte“, in: Walter Kasper (Hg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg 1979, S. 92–130) an die kirchliche „Identitätskrise“ des vierten Jahrhunderts und spricht mit Heinrich Dörries (*De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956) von der altkirchlichen Erfahrung des Mönchtums, also eines charismatischen Lebens, das nicht einfach mit der kirchlichen Administration identifiziert ist, als einem Hauptantrieb für diese Lehrentwicklung.

²⁸ Sure 21:25f.: „Und wir haben vor dir keinen Gesandten auftreten lassen (*wörtlich*: gesandt), dem wir nicht (die Weisung) eingegeben hätten: Es gibt keinen Gott außer mir. Dienet mir! Und sie (d.h. die Ungläubigen) sagen: ›Der Barmherzige hat sich Kinder zugelegt.‹ Gepriesen sei er! (Darüber ist er erhaben.) Sie (die angeblichen Gotteskinder) sind vielmehr (nur) Diener (Gottes), denen (die) Ehre zuteilgeworden ist (in seiner Nähe sein zu dürfen, und nicht selber göttlicher Natur).“ Ausdrücklich 3:144a: „*Wa-mā Muḥammadun illā rasūlun* – Und Mohammed ist nur ein Gesandter.“

²⁹ Sure 5:48: „Und wir haben (schließlich) die Schrift (d.h. den Koran) mit der Wahrheit zu dir herabgesandt, damit sie bestätige, was von der Schrift vor ihr da war, und darüber Gewissheit gebe. Entscheide nun zwischen ihnen (d.h. den Juden und Christen?) nach dem, was Gott (dir) herabgesandt hat, und folge nicht (in Abweichung) von dem, was von der Wahrheit zu dir gekommen ist, ihren (persönlichen) Neigungen!“

³⁰ Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 1, Göttingen 1988, S. 430.

kirchliche traditio spiegelt die traditio Christi.³¹ Die Kirche vollzieht diese Hineinholungs- bewegung theologisch, in ihrer Bekenntnissprache, mit, wo sie sagt, dass nur im Bekennen der Dreifaltigkeit Gottes angemessen von Gott die Rede ist. Damit aber sagt sie, dass ohne die besondere Geschichte Gottes in Israel und in Jesus keine erlöste Gottesbeziehung besteht. Daher steht und fällt die Kirche mit dem integrativen Bezeichnungsumfang Gottes (1 Korinther 12,2; 1 Johannes 4,2). Diese sprachliche Integrationsbewegung bildet die Dynamik Gottes ab, weil sie den Anbruch des Verwandlungsprozesses des Reiches Gottes ausdrückt, dessen Vollendung lautet: „Gott alles in allem“ (1 Korinther 15,28).

Was diese Erkundungen ergeben haben, lässt sich in drei Sätzen zusammenfassen. Trinitätstheologie ist soteriologisch. Denn die Dreifaltigkeit Gottes bezeugen Christen als die Ermöglichung der Gemeinschaft mit Gott. Damit ist das Glauben und Bekennen Gottes als Leben des Heiligen Geistes erkannt.

Für die Fragestellung ob Juden, Christen und Muslime an denselben Gott glauben, lässt sich damit eine neue Antwort geben. Sie geht von der traditionellen Formel³² aus, dass wir an denselben Gott glauben, aber auf verschiedene Weise. Es ist nun klargeworden, dass es sich nicht um zwei Spielarten desselben Glaubens handelt, sondern Christen in Weiterführung der Erwählungserfahrung Israels das rechte Bekenntnis als Gemeinschaft mit Gott nur für möglich erkennen als Eintritt in die Christusgeschichte. So ist Bekennen Gottes selbst Leben Gottes. Die „Weise“ zu glauben ist nicht nur ein Verhalten der Wirklichkeit Gottes gegenüber, sondern selbst Gottes Wirklichkeit.

Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma Italy 157|158

Felix Körner, S.I.

Summary

Do Jews, Christians and Muslims believe in the same God? Following Israel's Bible, the Early Church is, through the experience of Jesus's resurrection, able to include into God's own reality the story and body that make possible human access to God. If Christian theology ventures to dialogue with Islamic thought, it is able to see clearly the soteriological dynamics of the Trinity:

³¹ Vgl. 1 Korinther 11,23 in der Vulgata: „Ego enim accepi a Domino quod et *tradidi* vobis quoniam Dominus Iesus in qua nocte *tradebatur* accepit panem ...“.

³² Papst Gregor VII. sagt dem Herrscher an-Nāṣir im Jahre 1067, dass Muslime und Christen „an den einen Gott glauben, wenn auch nicht auf dieselbe Weise“. (Vollständig lautet der Satz: „Diese Liebe schulden wir und ihr uns daher in einem im Vergleich zu andern Völkern besonderem Maße, die wir den einen Gott, wenn auch in verschiedener Weise, glauben und bekennen und die wir ihn täglich als Weltenschöpfer und Lenker dieser Welt loben und verehren. – Hanc itaque charitatem nos et vos specialibus nobis quam cæteris gentibus debemus, qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur, qui eum Creatorem sæculorum et gubernatorem hujus mundi quotidie laudamus et veneramus.“ *Patrologia Latina*, Band 148, Sp. 451.) Dies wurde vom II. Vatikanischen Konzil zitiert (*Nostra Aetate* 3, Fußnote 5) und von Benedikt XVI. in seiner Ankaraner Rede 2006 aufgegriffen (Religionsbehörde, 28. November: „because we believe in one God, albeit in a different manner, and because we praise him and worship him every day as the Creator and Ruler of the world“.)

God's life enables us to take part in God's life. With Muslims we worship the Creator of heaven and earth, but in a different manner. The difference is that we recognise the manner itself to be God working the mystery of salvation.

Ebrei, cristiani e musulmani credono nello stesso Dio? Seguendo la Bibbia d'Israele, la prima Chiesa può, attraverso l'esperienza della risurrezione di Gesù, includere nella realtà di Dio la storia e il corpo che rendono possibile un accesso dell'uomo a Dio. In dialogo con il pensiero islamico, la teologia cristiana vede chiaramente la dinamica soteriologica della trinità. La vita di Dio ci abilita a prendere parte alla vita di Dio. Con i musulmani adoriamo il creatore del cielo e della terra, ma in maniera differente. La differenza è che noi riconosciamo che questa maniera di adorare è Dio nel suo operare il mistero della salvezza.